PÜHAD ALLIKAD * PAAR SAMMUKEST XXVII
EESTI KIRJANDUSMUUSEUMI AASTARAAMAT 2010

PÜHAD ALLIKAD

PAAR SAMMUKEST XXVII

EESTI KIRJANDUSMUUSEUMI
AASTARAAMAT 2010

TARTU 2022
EKM TEADUSKIRJASTUS

Koostaja: Risto Järv
Toimetajad: Inge Annom, Risto Järv, Kadi Sarv
Tõlked inglise keelde: Ene-Reet Soovik
Korrektuur: Kadri Tamm
Kaas ja fototöötlus: Pille Niin

Toimetuskolleegium:
Risto Järv (Eesti Kirjandusmuuseum)
Merike Kiipus (Eesti Kirjandusmuuseum)
Mare Kõiva (Eesti Kirjandusmuuseum)
Merja Leppälahti (Turu Ülikool, Turu, Soome)
Triinu Ojamaa (Eesti Kirjandusmuuseum)
Péter Pomozi (Eötvös Lorándi Ülikool (ELTE), Budapest, Ungari)
Ilpo Saastamoinen (Suomen Kansanmusiikkiliitto, Jyväskylä, Soome)
Virve Sarapik (Eesti Kunstiakadeemia)
Mari Sarv (Eesti Kirjandusmuuseum)

Väljaande ettevalmistamist on toetanud Haridus- ja Teadusministeerium (projekt IUT22-4) ning Euroopa Liit Euroopa Regionaalarengu Fondi kaudu (Eesti-uuringute Tippkeskus)

Indekseeritud: MLA (Modern Language Association) Bibliography, Internationale Volkskundliche Bibliographie

Sarja DOI: 10.7592/PS
Käesoleva raamatu DOI: 10.7592/PS/27

ISSN 1736-6356 (trükis)
ISSN 1406-5428 (veebiversioon)
ISBN 978-9949-586-55-4 (trükis)
ISBN 978-9949-586-56-1 (veebiversioon)
http://www.folklore.ee/rl/pubte/ee/araamat/2010

Autoriõigus:
EKM Teaduskirjastus 2019, 2022
Autorid

SISUKORD

Saateks.
Paar sammukest allikatele, mis meile olulised
Risto Järv 7

Pühakud, kündjad ja vasarapildujad:
mõnest piirkondlikust eripärast eesti kohamuistendites
Mari-Ann Remmel 13

Juuru kihelkonna pühad allikad
Jüri Metssalu 55

Allikukivi koobas ja allikas kohapärimuses
Mall Hiiemäe 107

"Ühel mehel käind naine undiks…".
Saaremaalt kogutud libahundimuistenditest
Merili Metsvahi 137

Kohapärimuse kasutamisest Lahemaa turisminduses
Melika Kindel 169

Eesti Kirjandusmuuseumi sündmuste kroonika 2010
Krista Ojasaar 213

Eesti Kirjandusmuuseumi väljaanded 2010
Merike Kiipus 219

SAATEKS.
PAAR SAMMUKEST ALLIKATELE, MIS MEILE OLULISED

Risto Järv

https://doi.org/10.7592/PS/27.jarv

Eesti Kirjandusmuuseumi aastaraamatu "Paar sammukest" XXVII number "Pühad allikad" on pühendatud kohapärimusele, inimese ja maastiku seost avavale ainesele. Juba paar aastakümmet on mõiste kasutusel paljut hõlmava terminina, mis paelub nii pärimuskandjate kui uurijate tähelepanu. Kohapärimuse aines on määratletud Mari-Ann Remmeli pikemas kirjelduses kui "koha/maastikuelemendi, maa-ala, asula ja/või kohanime keskne, enamasti proosatekstina esitatud folkloor, mille hulka kuuluvad inimese ja paiga suhet väljendavad muistendid, uskumused, kombekirjeldused, ajalooline pärimus, teated, mälestused jm." (Remmel 2014: 31).

Käesoleva väljaande valmimisprotsess on olnud pikaldane ning sellisena sarja viimastele numbritele sümptomaatiline. 1958. aastal alustanud kirjandusmuuseumi aastaraamat on oma publitseerimisloo jooksul ilmunud nii regulaarselt, ebaregulaarselt kui retrospektiivselt. Põhjaliku ülevaate sellest annab Kanni Labi eessõnas 2012.–2013. aasta väljaandele (Labi 2016: 7). See on seni avaldatud aastaraamatute numbrireas praegusest ülejärgmine (XXIX). Sestap – kuigi raamatu alapealkirja aastaarvu 2010 ning ilmumisaasta arvu vahega kaasneb kummaline kaugmineviku kaja-tunne – on tegu tarviliku tühimiku täitmisega.

Muidugi ei näita säherdune pikk settimine, et aastaraamatu formaat kirjandusmuuseumi uurimuste ja tegevuse kajastajana ei oleks olnud majarahvale kogunisti oluline. Ka "Paari sammukese" XXVIII numbri "Transmeedialised siirded" eessõnas on nenditud: "Aastaraamatu visa valmimine (nii järjepidevuse kui tempo mõttes) osutab, et kirjandusmuuseum on oma traditsioonidest kinni hoidev asutus. Tänapäeva kiirelt muutuvas maailmas ei pruugi see alati olla konkurentsieeliseks, kuid lühiajalistest perspektiividest juhindumine ei saagi olla rahvusliku mäluasutuse eesmärk." (Tüür 2013: 9).

Lisaks kohapärimusele tegeleb käesolev raamat nagu kogu kirjandusmuuseum allikatega teiseski tähenduses – kultuuriloo allikate ning nende avaldamisega. See on asutuse üks tegevussuund, milleta maja ette ei kujuta. Marju Lepajõe (2011: 353–354) on sõnastanud, et humanitaarteadustes pole "midagi olulisemat tekstikriitilistest akadeemilistest allikapublikatsioonidest, sest neile tugineb kogu teadus, kõik interpretatsioonid, nad on proovikivi teadlaste kõikidele oskustele ja teadmistele, lakmus, mis näitab teaduse taset ja puudujääke." Teadustegevuse punktihierarhias pole see siiski kõrgelt hinnatud. Töö on aeganõudev, eesti folkloristika esindussarja *Monumenta Estoniae antiquae* regilauluseeria "Vana kannel" 13. köide saab valmis alles 133 aastat pärast sarja algust. See pole niisama nii. Lauluread Laiuse kihelkonnast kõlavad: "Kuulge, kuulge, saksad suured,/ andke aega, mo isandad!/ Üles ma ütlen selle paiga,/ tunnistan ma selle tunni,/ kus ma seadelsin sõnuda,/ panin paari palve'eida!". F. R. Kreutzwaldi kirjapanekus 1844. aastast (ÕES, EK 72, 57 (11); VK XIII: 173) kajastub arusaam, et laul ei sünni töö asemel, vaid koos tööga. Fluktuatsioonid Eesti Kirjandusmuuseumi põhitegevuse rahastuses on alatasa ja aina sundinud suunama tähelepanu veelgi päevakajalisematele küsimustele. Asutuse tegevus on paljutahuline – nime poolest muuseum on tegelikkuses arhiivi, teadusasutuse ja raamatukogu sümbioos. Mitmekesistest ülesannetest pole kõige plaanitu jaoks alati piisavalt aega jagunud, ka sariväljaannete koostajad-toimetajad-autorid on sageli sunnitud olema pigem pisiprojektide saritaotlejaiks. Oma osa selles kõiges on ka 21. sajandi teisel kümnendil toimunud struktuursetes ümberkorraldustes nii Eesti teaduses kui Eesti Kirjandusmuuseumis. Viimase praeguseks ilmunud numbriga (XXIX) lootsime mitme mäluasutuse eeskujul jätkata sarja kaheaastaraamatuna ja e-väljaandena, ent siiani on "Paar sammukest" jäänud jätkuta. Nii võib öelda, et paralleelselt väljaande nime hoogsaks lühenemisega on sammumine aeglustunud. Alustati kaheksasõnalise pealkirjaga "Paar sammukest eesti kirjanduse ja rahvaluule uurimise teed", 1966. aastal kadus vahelt "ja rahvaluule" ning 1996. aastal nii "eesti kirjanduse" kui "uurimise teed". Olemasolevaid tendentse tulevikku projitseerides paistab peaaegu, et kaduda võivad nii nimi kui sari ise.

Igatahes, olgu tulevik tumedam või heledam – "parem ilja kut mette ilmaskid," veenab vanasõnavariant Püha kihelkonnast (RKM II 24, 412 (19), teadnud Juuli Liiv, kirja pannud 1948. aastal Ester Liiv). Kõik käesoleva aastaraamatu artiklid on autoritel vormitud 2010.–2012. aastal ja sellisena ka väljaandesse saanud. Nii tõdes kogumiku nime "Pühad allikad" inspireerinud artikli autor Jüri Metssalu oma kaastööd üle vaadates, et tema vaated looduslikele pühapaikadele on vahepealse kümmekonna

aasta jooksul oluliselt uuenenud ning et välitöödelt-arhiividest on tänaseks teada palju uusi andmeid ja võrdlusmaterjali; siiski sobib toona valminud artikkel tähiseks uurijateel, väljendades hästi selle perioodi vaateid ja pühapaikade uurimisseisu üldiselt. Küll on toimetustöö käigus täiendatud mõne käsitluse kirjandusloendit paari uuema väljaandega.

Aastaraamatut alustab rahvaluulearhiivi kohapärimuse töörühma juhi Mari-Ann Remmeli käsitlus kirikutesse müüritud ehitusohvritest, sh kündja-motiivist, mis toob fookusse ka põhjaeestilised lood põllutöölisi matvatest järvedest/kividest. Autor oletab, et pärimusmotiivides võib olla talletatud kündja kunagine sotsiaalne eristaatus aegadest, mil künnipõllundus oli veel uus elatusviis. Mütoloogilistest kirikuehitajatest kõneleva muistendisüžee regionaalse leviku taga on aga tõenäoliselt kontaktid Skandinaaviaga, mis võivad paiguti ulatuda viikingiaega.

Jüri Metssalu analüüsib Raplamaa (ajaloolise Harjumaa) Juuru kihelkonna pühade allikate pärimust 2009. aastal toimunud välitööde põhjal. Autor arutleb ka Eesti pühade allikate koguarvu ja allikakohtade dateerimise probleemide üle ning käsitleb Juuru kihelkonna kõige tuntuma, Ulmu allika ja seda ümbritseva alaga seotud lugusid. Oma uurimistulemuste põhjal ning välitööde käigus täpsustunud andmeid tervele Eestile projitseerides teeb ta oletuse Eesti pühade allikate koguarvu kohta. Artikli lisas on ära toodud kõigi allikate kohta käivad pärimustekstid.

Mall Hiiemäe käsitlus keskendub Pärnumaal asuva Allikukivi koobastiku ja allika kohta käivale pärimusele, näidates, kuidas traditsioonis jääb domineerima nähtavatele maastikukomponentidele toetuv süžee. 1939. aasta muistendikogumise võistlusega talletatud tekste omavahel võrreldes täheldab Hiiemäe, et juttude tegevustiku põhiliin on püsinud sama, mis tõestab folklooriteose stabiliteediteooria paikapidavust.

Merili Metsvahi artikkel viib meid kohapärimuse juurest usundiliste muistendite alažanrisse, analüüsides rahvaluulearhiivi talletatud libahundilugusid Saaremaalt, kus libahundiusk püsis võrdlemisi kaua. Autor leiab, et kui muu Eesti vastava ainese puhul on esmane sotsiaalsete klasside konflikt, siis Saaremaal on rohkem esil sugudevahelise konflikti teema.

Aastaraamatu uurimuste osa lõpetab artikkel kohapärimuse kasutamisest Lahemaa giidide repertuaaris. Melika Kindel teeb pikema teoreetilise sissevaate teemasse ning käsitleb kultuuripärandi objektide väärtustamist ja neile antud tähenduste teisenemist ajas. Autor tõdeb, et kohapärimust vahendavat giidi võiks võrrelda tänapäevase rahvajutustajaga.

~ ~ ~

Hoolega otsides võib siinse väljaande viibimises leida ka head. Ajaline vahe võimaldab heita pilgu aastaraamatu tiitli-aastale 2010 tavalisest kaugemalt ning seega on paremini näha kirjandusmuuseumis siis sündinu olulisus tänases päevas. Riigi Infosüsteemide Amet rahuldas taotluse selleks hetkeks suurima koguse me haruldaste raamatute ja käsikirjade ennistamiseks, digiteerimiseks ning kättesaadavaks tegemiseks. Siit sai alguse kirjandusmuuseumi infosüsteem ning failirepositoorium Kivike, mille kaudu pääseb tänapäeval üha enam meie arhiivide ainesele ligi kohapeale tulemata. Alustati rekonstrueerimisprojektiga, mis tõi kaks aastat hiljem majale tänapäevaste fondihoidlate ja digikeskuse ruumidega juurdeehituse ning kasutusse hulga vanu väärikaid tööruume. Arhiivraamatukogu juhtimisel koostati ELNET Konsortsiumi raamatukogude digiteerimise töörühmas rariteetsete ja kultuuriväärtust omavate trükiste koondnimestik "Eesti trükise Punane Raamat II (1851–1917)". Eesti Kultuuriloolises Arhiivis, Eesti Rahvaluule Arhiivis, etnomusikoloogia osakonnas ja folkloristika osakonnas jätkus kokku viie sihtfinantseeritava uurimisteema täitmine. Valmistati ette materjalid teadus- ja arendustegevuse evalveerimiseks, mille tulemusena hindas rahvusvaheline ekspertkomisjon asutuse teadustööd positiivselt. Osaleti esimest korda üle-eestilisel Muuseumiööl, mis 2010. aastal kandis pealkirja "Öös on lugusid", selle programmi lõpetav Lilla Daami tutvustustuur jäi maikuiste Muuseumiööde (ja hiljem septembrikuiste Teadlaste Ööde) püsivaks publikumagnetiks. ERA alustas igapäevase arhiivipalade avaldamisega sotsiaalmeedias – ERAteradega. Folkloristika osakonna ning rahvaluulearhiivi ühisel kogumisvõistlusel talletati lasteaiapärimust. Aasta jooksul ilmus kirjandusmuuseumi töötajatelt kokku 373 publikatsiooni, nendest veerand eelretsenseeritud ajakirjades. Käesoleva aastaraamatu lõpetab 2010. aastal Eesti Kirjandusmuuseumilt ilmunud väljaannete loend: 52 nummerdatud üksust teeb iga nädala kohta ühe raamatu, ajakirja või e-raamatu.

Kirjandusmuuseumi kolmele arhiivile jätkus aasta tavakohaselt projektipõhiselt, kogu maja arhiivitööks saadi teaduskollektsioonide meetmest kokku arvestuslikult 7,75 pearahakohta – ehk arhiivide püsivajadused olid kaetud kaunis kesisel määral. Veelgi valusama ootamatusena mõjutas 2010. aastal maja kõiki osakondi asjaolu, et majanduskriisi tingimustes tuli üle-eestiliste kärbete käigus vähendada juba käimasoleva aasta eelarvet. Kirjandusmuuseumi töötajad otsustasid võtta palgata puhkust, et ei tuleks koondamisi, vaid säiliks asutuse toimimiseks tarvilik allikakogusid ning nendega seotud tegevusi süvitsi tundev kogukond.

~ ~ ~

Vanasõna "Veikesed allikad teevad suured jõed" on kirja pannud 1903. aastal Miina Russmann Narvast (H III 30, 27 (24)), küll vaid tüübi ainukese variandina. Kuigi rahvaluuleuurijad pole kõiki tema kuut saadetist hinnanud ühtviisi rahvaehedaks (EV4: 452), siis see konkreetne vanasõnavariant – ja kogu tüüp – on loetud siiski traditsiooniliseks. Mõnikord avabki alles uurija töö talletatud pala konteksti ning teinekord tähendusegi. Eesti Kirjandusmuuseumi kõige olulisemaks väärtuseks on siia majja talletatud allikad, mille hoidmine, uurimine ja avaldamine ei tohiks takerduda teaduspoliitiliste keerdkäikude kiuste. Kirjandusmuuseumi 50. sünnipäevaks on toonane direktor Peeter Olesk oma artiklis "Allikate tulevik" kirjeldanud "painavat närvituiget, mida on tundnud töötajad olukorras, kus Kirjandusmuuseum on olnud üsna oma moodustamisest peale kogu aeg ametlikult ebasoovitav — ja samal ajal ei tohi tema inimesed sellega leppida! —, ning mida ei võta ära ka välise korraldustöö tuim rutiin." (Olesk 1990: 746). See pikem sissevaade tundub paljus aktuaalne ikka ja jälle, nii nagu aastal 2010 asutuse 70. tähtpäeval, nii ka kirjandusmuuseumi 80. sünnipäeva-aasta künnisel. Siinsed allikad on kokku kogutud üle kogu Eesti eri aegadel ning need sisaldavad hindamatut teavet meie kultuurilise omapära ja päritolu kohta. Avalikkus vajab ja ootab nii teadusartikleid kui kommenteeritud rahvaraamatuid, nii allikapublikatsioone kui ilmaavavaid interpretatsioone, nii kasutajate nõustamist kui harimist. Lootkem koos, et need allikad leiavad hoolitsemist ka edaspidi.

ARHIIVIALLIKAD

Eesti Kirjandusmuuseumi Eesti Rahvaluule Arhiivis:
H – Jakob Hurda rahvaluulekogu
RKM – Riikliku Kirjandusmuuseumi rahvaluulekogu
ÕES – Õpetatud Eesti Seltsi rahvaluulekogu

KIRJANDUS

EV4 = *Eesti vanasõnad* IV. *Lisad* (*Monumenta Estoniae antiquae* III. *Proverbia Estonica* IV). Koost. L. Briedis, A. Hussar, A. Krikmann, V. Pino, E. Rivis, I. Sarv ja R. Saukas, toim. A. Krikmann ja I. Sarv. Eesti NSV TA Fr. R. Kreutzwaldi nimeline Kirjandusmuuseum. Tallinn: Eesti Raamat, 1988.

Labi, Kanni 2016. Saateks. Paar sammukest transmeedialiste siirete uurimise teel. – *Transmeedialised siirded. Paar sammukest* XXIX. *Eesti Kirjandusmuuseumi aastaraamat 2012–2013*. Koost. ja toim. Kanni Labi. Tartu: EKM Teaduskirjastus, lk 7–13. https://www.folklore.ee/rl/pubte/ee/araamat/2013/aastaraamat.pdf

Lepajõe, Marju 2011. Faehlmanni "Teoseid" toimetamas. – *Roomlaste taltsutamine*. (*Eesti mõttelugu* 102). Toim. Siiri Ombler. Tartu: Ilmamaa, lk 350–356.

Olesk, Peeter 1990. Allikate tulevik. Kirjandusmuuseum 50. – *Keel ja Kirjandus*, nr 12, lk 746–750.

Remmel, Mari-Ann 2014. Kohapärimuse mõiste, uurimislugu ja tunnusjooned. – *Muistis, koht ja pärimus* II. *Pärimus ja paigad*. (*Muinasaja teadus* 26:2). Koost. ja toim. Heiki Valk. Tartu: Tartu Ülikool, Ajaloo ja arheoloogia instituut, lk 13–63.

[Tüür, Kadri] 2013. Eessõna. – *Paar sammukest* XXVIII. *Eesti Kirjandusmuuseumi aastaraamat 2011*. Toim. Kadri Tüür, kaastoim. Kanni Labi, Merike Kiipus. Tartu: EKM Teaduskirjastus, lk 7–9. https://www.folklore.ee/rl/pubte/ee/araamat/2011/kogu.pdf

VK XIII = *Vana kannel* XIII. *Laiuse regilaulud*. (*Monumenta Estoniae antiquae* I. *Estonum Carmina Popularia* XIII). Koost. Kristi Salve, Liina Saarlo, Janika Oras, toim. Kanni Labi. Tartu: EKM Teaduskirjastus, 2019.

Järelmärkus raamatu trükiversioonile *anno* 2022.

Kui kaua küpsenud aastaraamat sai 2019. aastal viimaks veebiväljaandeks, oli publitseerimisponnistuse ajasihi ajendiks detsembris korraldatav Kreutzwaldi päevade 63. konverents, üldteemaga "Kogudepõhine teadus" (vt https://www.folklore.ee/era/pub/Kreutzw2019.pdf). Selle ürituse eesmärk oli esile tõsta arhiivikogude põhjal tehtavat teadustööd ja näidata, et teadlase töö arvestatav väljund ei saa olla ainult võõrkeelsed eelretsenseeritud publikatsioonid ning et arhiivide ja teadlaste töö on omavahel seotud. Elektroonilise publitseerimise paindlikkus võimaldas aastaraamatut ilmutada jaokaupa ning nii saab algusest peale plaanis olnud paberväljaanne omakorda teoks alles kolm aastat hiljem. Ent nagu tuna, nii ka täna oleme taas kui teekäänul, kus teadlaste ja arhivaaride integreeritus kirjandusmuuseumi tulevikus on mõnevõrra ebaselge. Ikka tuleb selgitada ning põhjendada ka seda, miks ja kuidas materjalid jõuavad arhiivi ning sealt läbianalüüsituna teaduskirjutiste, andmebaaside ja allikapublikatsioonide kaudu uuesti tagasi avalikkuseni just arhiivi- ja teadustöö olemuslikus sümbioosis. Samuti – kuigi e-üllitiste ning avatud ligipääsu teemad on esmatähtsad, on oluline ka Eesti Kirjandusmuuseumi trükiste jätkumine. Kinnitagu seda käesolev aastaraamatu väljaanne, mida saab tõesti taas ka käes hoida.

toomapäeval 2022

PÜHAKUD, KÜNDJAD JA VASARAPILDUJAD: MÕNEST PIIRKONDLIKUST ERIPÄRAST EESTI KOHAMUISTENDITES

Mari-Ann Remmel

https://doi.org/10.7592/PS/27.remmel

TEESID: Üle Eesti on populaarsed olnud lood kirikuseina müüritud ehitusohvrist, kelle (või mille) nimi tuleneb kihelkonna või kiriku nimipühaku nimest. Künnimehe sissemüürimine mõne kihelkonna kirikumuistendeis on selgelt põhjaeestiline erijoon, millel võib olla seos piirkonna agraarse arengu iseärasustega. Samas areaalis on üles kirjutatud ka muistendeid põllul töötavaid kündjaid ja/või põllutööriistu matvaist järvedest ning kividest, mis olevat praegusele kohale läbi õhu lennanud. Sellised rännulood osutavad sageli hiiekohtadele ning omaaegsete tabude rikkumisele. Kündmisest kõnelevate muistendimotiivide regionaalses eelistuses peegeldub arvatavasti Põhja-Eesti künnipõllunduse Kagu-Eestist varasem levik ning ehk ka suurem tähtsus elatusalana. Skandinaaviapärane muistenditüüp kirikuid võidu ehitavatest hiidudest on Eestis levinud laiguti, põhiliselt Saaremaal, Järvamaal ning Ida-Eestis ja Setumaal. Levikupildile tuleb tõenäoliselt seletusi otsida ajaloolistest kontaktidest skandinaavlastega. Setumaale võis jutusüžee jõuda viikingiajal (800–1050 pKr) seoses viikingite retkedega või varem.

MÄRKSÕNAD: hiiud, kirikud, kohapärimus, maaviljelus, pühapaigad, rahvakalender

Kohapärimus on valdkond, mis pakub mitmeid võimalusi süvitsiminekuks. Selle hulka kuuluvad olulise osana tüüpsüžeedega kohamuistendid – aegade jooksul lihvitud pärimusklassika, mis väljendab ühiskonna

Artikli valmimist on toetanud Haridus- ja Teadusministeerium (projektid IUT22-4 ja EKKM14-311) ning Euroopa Liit Euroopa Regionaaluuringute Fondi kaudu (Eesti-uuringute Tippkeskus). Tänan Mall Hiiemäed ja Heiki Valku, kelle nõuanded artikli valmimisele oluliselt kaasa aitasid.

mõttemustreid, mõjusamaid väärtushinnanguid ja tõekspidamisi. Muistendite kindel vorm näitab, et nende sisu on puudutanud paljusid ühiskonnaliikmeid (Palmenfelt 1994: 18).

Artikkel põhineb Eesti Kirjandusmuuseumi Eesti Rahvaluule Arhiivi kogutud kohapärimuse allikmaterjalil, mida alates aastast 1998 sisestatakse elektroonilisse andmebaasi (Koobas). ERA ainestiku varasema süstemaatikaga seob uut andmepanka ka traditsiooniline territoriaalne lähenemine, mis esitab materjali ajalooliste maakondade ja kihelkondade kaupa – seda nii kogumis- kui pärimuspaikade osas. Alljärgnev arutlus lähtub samuti kihelkondlikust printsiibist. Teadupärast jaotus Eesti ala 19. sajandi lõpus 106 kirikukihelkonnaks. Ametlikult kaotati kihelkonnad haldusjaotuse üksustena 1926. aastal, mille järel nad jäid alles vaid kultuuriliste piirkondadena ning kihelkonnakiriku koguduse territooriumina.

Eesti eri nurgad on omanäolised ka vaimse pärandi osas. Rahvajuttude motiivistiku kaardistamisel tekkiv ruumiline muster võib olla kõnekas mitmest aspektist. Nüansid, mis alul silma ei paistagi, juhatavad teed varjatud koodide juurde. Siinses artiklis tuleb juttu peamiselt pühakodade ja looduslike pühapaikadega seotud muistendeist, ning seda just läbi tegelaskujude prisma, liikudes sammhaaval mööda kohati hapravõitu seoseniite ning püüdes mõista mõningate motiivide kristluse-eelsesse aega tagasiulatuvat kujunemistausta. Kuna põhirõhk kipub langema põhjaeestilisele pärimusele, mahub vaatevälja ka Soome ja Rootsi paralleele. Laiemas plaanis on regionaalsete erijoonte taga tajutavad skeemid, kuidas üks või teine rändmuistend kohapealsete oludega muganeb ning pikapeale omaks muutub.

Alustagem oma retke kõige "nähtavamast" kohast pärimusmaastikul – nimelt vanade kirikumüüride juurest. Kirikute kui inimkätega loodud silmapaistvaimate maastikuobjektide tähenduslikkus on folklooris mitmekülgsem, kui esmapilgul tundub.

Kui nt rahvajuttudesse haaratud kivide, veekogude ja pinnavormide arvukus sõltub mõneti looduslikest eripäradest, siis kirikute esinemissagedus Eesti maastikul on üsna ühtlane. Pärimuspaikade seas on tavaliselt just kihelkonna peakirik see, mille kohta leidub arhiivis kõige arvukamalt üleskirjutusi – olenevalt kogumistöö usinusest võib ühest kirikust jutustada mitukümmend muistendivarianti. Ühes kihelkonnas paikneb vahel ka mitu kirikut (peakirikule lisaks abikirikud).[1] Ideoloogilistel

[1] Nüüdseks maastikupildist enamasti jäljetult hävinud katolikuaegsetest kabelitest on luterlikul alal vähe mälestusi säilinud. Suuremal määral kajastuvad kabelid ääremaade (Lõuna-Eesti ning rannikualad) kohajuttudes.



Foto 1. Vaade Jüri kirikule (M.-A. Remmel, 2004).

põhjustel puudub Eestis seni sakraalehitiste ja rahvajuttude vahekorda vaagiv üksikasjalikum folkloristlik käsitlus – samas on kirikumuistendeid läbi rahvaluule kogumise aegade järjepidevalt jäädvustatud. Matthias Johann Eiseni koostatud väike valik eesti kirikumuistenditest nägi trükivalgust 1901. aastal, hiljem ei ole kirikuile keskenduvaid väljaandeid folkloristide sulest teadaolevalt ilmunud.[2]

Kuigi kirikumuistendid põhinevad valdavalt rahvusvahelistel eeskujudel ning tunduvad pealtnäha sarnased, võib neis lähemal vaatlusel siiski märgata piirkondlikke erijooni.

[2] Siinse artikli autori võrdlev käsitlus eesti ja soome kirikumuistenditest ilmus kogumikus "Muistis, koht ja pärimus II", vt Remmel 2014.

KIRIKU NIMI JA SISSEMÜÜRITU NIMI

Arhiivimuistendite analüüsil ilmnes loogiline tõsiasi, et pühakunimest lähtunud toponüümid on tervelt 16 juhul (kolm neljandikku kõigist sobilikest nimedest) tuge pakkunud sissemüürimisloole: pühakunimi on muganenud ehitusohvri nimeks (vt ka Remmel 2003). Kaasnevat täiendit tavaliselt ei kasutata, välja arvatud juhud, kui nime juurde kuuluvad sõnad "suur" või "väike" (nt olevat Suure-Jaani kirikusse müüritud Suur Jaan).

Siiski pole niisuguseid andmeid teada kõigist pühakunime kandvatest kihelkondadest, kuus kihelkonda (Jaani, Harju-Madise, Harju-Jaani, Viru-Jaagupi, Anna, Tartu-Maarja) seda skeemi ei kinnita – kuid on võimalik, et siin peegelduvad lüngad kogumistöös või arhiiviandmestiku puudulikus kopeerimises.

Samas on Eesti alal 20 kihelkonda, mis pole nimetatud pühaku järgi, ent muistendeis mainitud sissemüüritu nimi tuleneb ikkagi kiriku nimipühakust, st kiriku nimipühaku nimi on rahvajutus säilinud sissemüüritu nimena. Pühaks inimeseks luterlaste rahvajutt tavaliselt teda siiski ei pea, üksnes mõnel juhul aimub seos kristliku ohvrimeelsusega. Näib, et sel kombel "mäletatakse" eeskätt niisuguseid pühakunimesid, millele on olemas laialt tuntud eestipärased nimevasted (Maarja ehk Mari, Jakob, Mihkel, Kadri, Maret, Ann, Andres jms).

> Ehituse ajal lagunenud Karuse kiriku müürid ikka ära. Viimaks tulnud keegi tütarlaps Maret ehitajate juurde ja palunud teda sisse müürida. Arvanud ise, et siis müürid püsivad. Tehtud nii, tüdruk müüritud sisse, müürid ei lagunenud enam. Sisse müüritud Mareti järele hakatud kirikut hüüdma Mareti kirikuks.
>
> Pea antud kirikule veel teine nimi – Karuse kirik – ümberkaudu elutsevate karude pärast. Karud teinud kihelkonna elanikele palju kurja. Igal aastal karusepäeval palutud kirikus, et Jumal kaitseks kogudust karude eest. (E XIII, 16 (85) < Tartu – Matthias Johann Eisen < "EÜS-is kelleltki kuulnud" (1925))

> Muhu kiriku ehitamisel pidan üks naisterahvas ikka müüritama. Üks oli tuln meeste juure, ei tea kas

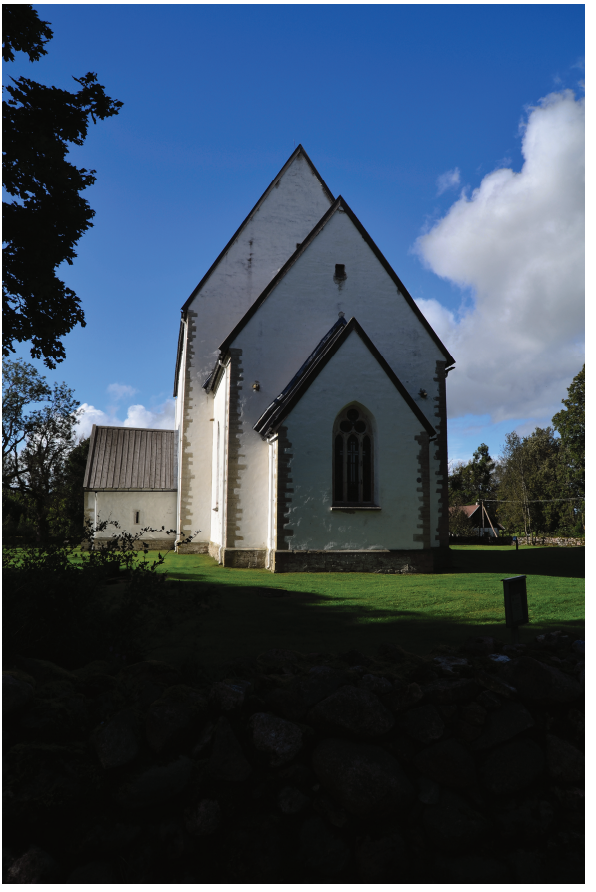


Foto 2. Muhu Katariina kirik (M.-A. Remmel, 2012).

piiskop või – pias oli oln seoke asi – ütlen, et kes teil omiku esimeseks vastu tulab, see müürige sisse. Üks kahe lapsega tüdruk tuln sigadega, see siis võetud ja müüritud sisse lastega tükkis. Katariina oln tal nimeks, Viira külast tüdrik. Siis kiriku nimi ka, et Katariina kirik. (ERA II 191, 436 (29) < Muhu khk, Hellamaa v, Liiva k, Värava t – Marta Viidalepp < Julia Kesküla, u 43 a (1938))

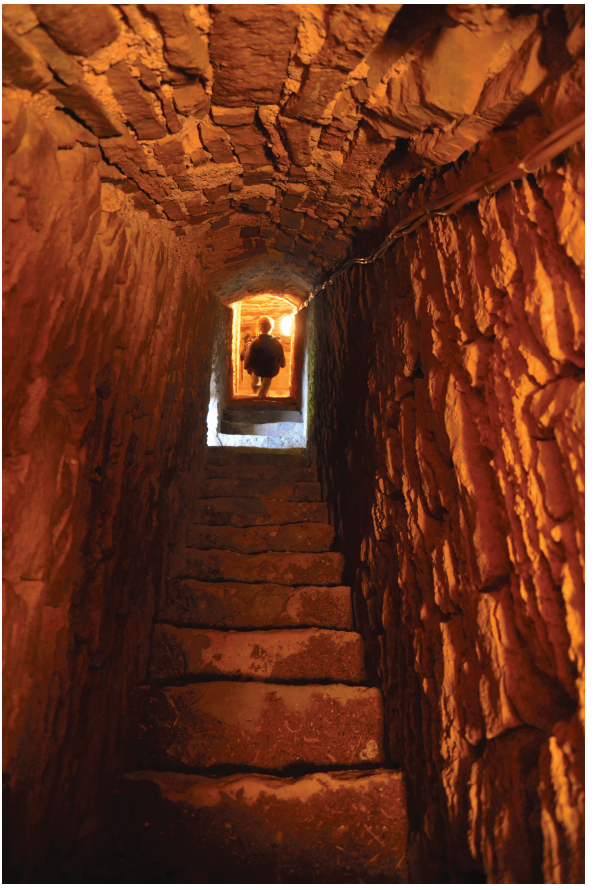


Foto 3. Trepikäik Muhu Katariina kiriku pikihoone lääneseinas (M.-A. Remmel, 2012).

Võõrapärasemad nimed – nt Mauritius, Dionysios, Lambert ning isegi Paulus – on jäänud muistendisse kaasamisest kõrvale, selle asemel on kas kasutatud mingit klišeed (nt sissemüüritud tütarlaps), nimi on asendatud suupärasemaga (nt Puhjas Dionysios Annega, Kadriga) või on ohver sobitatud kohanimega (nt Hanilas hani jne).

Muistend ehitusohvri toomisest müüride püsimajäämiseks on Eestis just seoses kirikutega (vähem losside, mõisatega) väga populaarne, jäädes

esinemissageduselt alla vaid härgadega kirikukoha otsimisele. Sissemüürimise motiiv on kirja pandud rohkem kui pooltes kihelkondades ning kindlat piirkondlikku eelistust on raske esile tuua (puudub Eesti idaservas ja on haruldane saartel) – kaardipilt näitab laia vööti lõunast põhja suunas läbi Eesti keskosa ja ka läänerannik on hästi kaetud. Motiivi tihe esindatus Kagu-Eestis lubab eeldada, et pühakunimega seostuv võtmehoidja-lugu on tuttav ka lätlastele – nõnda see tõepoolest on, nt Aluksne e Marienburgi Maarja kiriku, Riia Martini kiriku jpt puhul (vt nt Kalniņa 2001: 22, 34, 39, 40).

Muistendeid lugedes võib tähele panna, et sageli on rõhutatud ohvri staatust. Mõnikord on juttu vabatahtlikust, kes asub kiriku võtmeid hoidma, sagedamini aga antakse sisu edasi vägivaldse tonaalsusega – ohver on väevõimuga kinni võetud, vahel enne purju joodetud või on temalt kavalusega välja meelitatud lubadus kirikut valvama hakata. Ohver võib olla esimene juhuslik vastutulija, vanatüdruk, aga ka süütu neiu/noormees või nõid. Võimalik on teo tõlgendamine süüdlase karistamisena.

> Tartus elanud Maie-nimeline ohvitseriproua. See pidanud salanõu riigi vasta või eksinud ta riigi vasta. Selle süü eest mõistetud ta surma. Mai toodud Põlva ja müüritud kirikusse. Talle jäetud suu juurde väike avaus, mille läbi teda söödetud. (E 8° XIII, 3 (1) < Tartu – Matthias Johann Eisen < Maiste, B. Graatz (1933))

> Peetri kiriku müüri sisse, kui kirikut ehitatud, pandud kolmeteistaastane poisike. Üks naine annud oma poja. See pidi nii vana olema, kui Jeesus oli... Igal kirikul pidi üks inimene sees olema, muidu ei püsinud kirikud püsti.
>
> Poisi jaoks jäetud kõrgele üks auk müüri sisse, sinna servale pandud talle leiba ja vett. Kuni siis ühel päeval see olnud alles, siis saadud aru, et poiss surnud on. Siis müüritud auk kinni. See on rahva jutt, ja nii on see ka kindlasti olnud. (KKI 38, 527/8 (8) < Peetri khk – Loreida Raudsep < Miralda Altsoo, 51 a (1965))

> Nigula peakiriku kohta on Hunnius 1866. a rahva suust kuuldud traditsiooni kirikukroonikasse üles

> kirjutanud. See on üldiselt tuttav veel tänapäev. Nigula kiriku ehitamise ajal ei olevat müürid püsima jäänud, vaid langenud ikka kokku. Siis öeldud ehitajatele, et need enne ei jäävatki üles, kui üks inimene elusalt sisse müüritakse. Ehitajad kutsunud siis inimesed kokku ja küsinud, kes tahaks kiriku võtmeid kanda – see astugu sisse, sest võtmed olla sääl. Keegi pole julgenud. Viimaks läinud üks talupoeg Vastu alalt – suur joodik, kes ka sel korral olnud purjus, ta nimi olnud Nigulas. Ehitajad haaranud ta kinni ja müürinud sisse. Ainult pea kohta jäetud auk. Praegu olevat see pragu altari taga välisseinas näha. Siis jäänud müürid püsima ja sellest ajast hakatud kirikut ja selle järele ka kihelkonda Nigula nime järgi kutsuma, seni olnud see Maum või Maholm. [---] (EKLA, f 199, m 49, l 58–59 < Viru-Nigula khk – H. J. Kõrge < Aleksander Abroi (1931))

Võtmehoidjaks sobivad nii mehed kui naised, kuigi tavateadvuses on vast enamgi juurdunud romantilise hõnguga klišee sissemüüritud naisterahvast või süütust tütarlapsest – see rakendub isegi meespühakutele pühendatud kirikute puhul (nt Hanila Pauluse kirik).

KÜNDJA KIRIKUMÜÜRIS

Huvipakkuva erijoonena on Põhja- ja Lääne-Eestis mõnes (praegu teadaolevate andmete järgi seitsmes) kihelkonnas mainitud künnimehe (ka ikkega härja) sissemüürimist kirikusse – seda on küllalt palju, et mitte pidada nähtust juhuslikuks. Niisugused teisendid on teada Martna, Kirbla, Lääne-Nigula, Järva-Madise, Viru-Nigula ja Viru-Jaagupi kihelkondadest. Kündjatena esinevad Mart, Nigulas (ka Kirblas), Madis, Jaagup, Jüris aga põllutöölistena (kündmist nimetamata) koguni kolm Jüri. Viru-Nigula näites meelitatakse teomeest mõisaorjusest vabastamisega.

> Kuida Nigula kerik nime sai: minu sündimise kohas "Pikkapellus" teenis sulane Jüri Paadik. See rääkis mulle seda lugu. Uue keriku müürid old jo mehekorgused, kui ehitajale tuld meele, et kerikul nime ei olegi. – Vasta moisa pellul kündand teomees Nigulas. Mendud sene juure ja öeldu, et sul raske



Foto 4. Martna kiriku torn kiviristiga (M.-A. Remmel, 2012).

> kündada. Tule, meie anname kiriku votmed sinu kätte, saad orjusest vabast. Mees lähend ühes. Antud küll votmed, aga müüritud mees ühes votmetega müüri sisse, ainult pisike auk jäetud pää kohale. Senes saandki kirik oma nime, – auk on aga praega järel põhjapoolses müüris. (ERA II 216, 201/2 (3) < Viru-Nigula khk, Malla v, Villavere k, Niiduveere t < Iila k, Pikapõllu t – Vaike Talu, snd 1925 < isa August Talu, 56 a (1939))

Kirikumuistendid näivad toetavat stereotüüpi, et kündmine on meeste töö – tegelikkuses võisid ju künda ka naised, eriti saartel ja rannikul. Kündja sissemüürimist on sobitatud vaid meespühakuile pühitsetud kirikutega. Silmapaistva näitena võib esile tuua Martna, kus kõnealune lugu on kihelkonna üks populaarsemaid kirikumuistendeid. Paljud jutustajad teavad nimetada tunnismärke, mis loo õigsust tõestavat, nt kujutised kiriku vapil, kivirist seinal vms. Martna kirikus on ilmselt tõepoolest tegemist olnud mingi visuaalse "tõendusmaterjaliga", mis rahvajuttudele hoogu

juurde andis. Kultuuriloolane Heino Gustavson mainib, et Martnas räägiti Mardi mälestuseks paigaldatud raidkivist, millel olevat kujutatud vaol astuvaid künnihärgi, Mart nende taga (Gustavson 2007: 147). Tõenäoliselt toetub ta Eiseni rahvaluulekogust pärit tekstile, mis on sealt kandist üks vanemaid teadaolevaid selle muistenditüübi kirjapanekuid:

> Martna kirikus on üks vapp, mille peal mees kahe härjaga künnab. Rahvas teab sellest vappist järeltulevad rääkida. Kui Martna kerikud oli ehitatud, siis ei tahtnud töö iial edeneda, sest mis pääval ehitati, see öösel maha kisti. Viimaks oli ehitusmeistrile öösel ilmutud, et kirikud muidu üles ei või ehitada, kui peab saama üks elav inimene elusalt kiriku müüri sisse müüritud. Teisel pääval kündnud seal ligidal üks mees härgadega – selle mehe tarinud kiriku ehitajad kinni ja müürinud elavalt kiriku müüri sisse. Mehe nimi oli Mart olnud, selle pärast kannab kirik Martna kiriku nime. Mehe küljeluud paistavad praegu veel altari taga müüri seest välja. (E 24615/6 < Martna khk – Joann Prooses (1896))

Ajaloolist tõde otsides arvab Gustavson, et seose aluseks oli Keskvere mõisnike aadlivapp, millel võib näha kahte otse vahtivat härjapead ning nende vahel joont, mida võidi künnivaona tõlgendada. Nagu omal ajal tavaks, võis vapi kohal manusena seista inimkuju või -pea. Ilmselt peab ta silmas Ruckteschellide vappi (vt Saare 2006: 153). Praegu seda Martna kirikus igatahes ei leidu.[3] Gustavsoni oletuse kohaselt kadus vapp kirikust aastatel 1861–1866 väldanud suure remondi aegu. Härja kujutisele kirikus paiknenud mõisnikuvapil viitab kirikumuistendi kõrval ka üks Haeska Lantratist (mõisnik Hannibal von Wartmannist) rääkiv pajatus.[4]

---

[3] Juhan Kilumetsa suulise teate kohaselt autorile 2007. aasta kevadel.

[4] [---] "Kord peolt kodu sõites juhtunud härraga äpardus, kolm paari härgasi muutunud õige peruks parmude käes ja pannud jooksu, ühtlaisi kukkunud sõitjad ree pealt maha ja otse lepapõõsasse. Selle mälestuseks lasknud ta koha aiaga ära piirata, kuhu ei tohtinud keegi peale astuda peale tema. Ja need härjad, kes tema maha pillutasid, neist lasknud pildi maalida ja pildi Martna kiriku seinale panna. Praegust seisab ta pilt ühes teiste mõisnikkude vappidega kiriku kabelis nurkas." (ERA II 137, 323/36 (1) < Martna khk, Haeska k, Laaso t – August Isberg < isa Priidu Isberg, snd 1876 (1936))

Martna näide veenab, et lugu kohaneb ja kinnistub pärimuses paremini, kui seda õnnestub siduda kohapealse visuaalse asitõendiga. Kuigi vappi enam nähtaval kohal ei ole, olid 20. sajandi lõpulgi Mardi sissemüürimisest teadlikud paljud inimesed. Vapi asemel on tuge leitud kiviristist. Hulganisti teisendeid on kirja saanud 1996. aastal folkloristide Martna kihelkonna ekspeditsioonil, kus üks jutuvestja kõrvutas muistendit koguni toona ülipopulaarse TV-seriaaliga "Metsik roos".

> HM: Martna kirikut hakati ehitama, seda on ehitatud midagi seitse korda. Ikka müür kukkus sisse.
>
> Ja hiljem siis võeti kinni üks mees, kes kündis härgadega. Ja võeti kinni ja selle nimi oli Mart olnd. Ja see müüriti hinge pärast, müüriti sinna müüri sisse. Niisama kui oli seal filmis Rosa, kui mäletate.
>
> Ja siis müüriti see sinna sisse ja see suri sinna ära ja. Ja see on võibolla praegu seal sees. Ja sellest sai [kirik] selle nime Martna. Ja see Mart on selle mehe nimi. Ja müür jäi püsti ja selle...
>
> EV: Peale seda jäi püsti ja?
>
> HM: Jah, ja on ta praegu püsti ja kõik on tipp-topp.
>
> (ERA, DAT 80 (87) < Martna khk, Haeska k, Pärtsauna t – Ell Vahtramäe < Helmi Merimägi, snd 1917 (1996))

> See, mis Martna kiriku juures on üks kivirist, sinna on elusalt maetud üks mees. See old mõisa aegas. Üks Mart oli seal künnud ja lastud kinni võtta ja müüritud elusalt sinna sisse. See oli kiriku ehitamise aegas, seal müüri sees on see koht, suur kivirist on peale raiutud. Kas sa ei ole teda vaatamas käind? No mispärast ta pandi – see oli orjaaeg, mõisnik võis siis suga teha, mis tahtis. (EFA I 15, 20 (44) < Martna khk, Haeska k – Ell Vahtramäe < Eerika Veide (Vendt), snd 1916; Eduard Veide, snd 1910 (1996))



Foto 5. Rist Martna kiriku seinas (M.-A. Remmel, 2012).

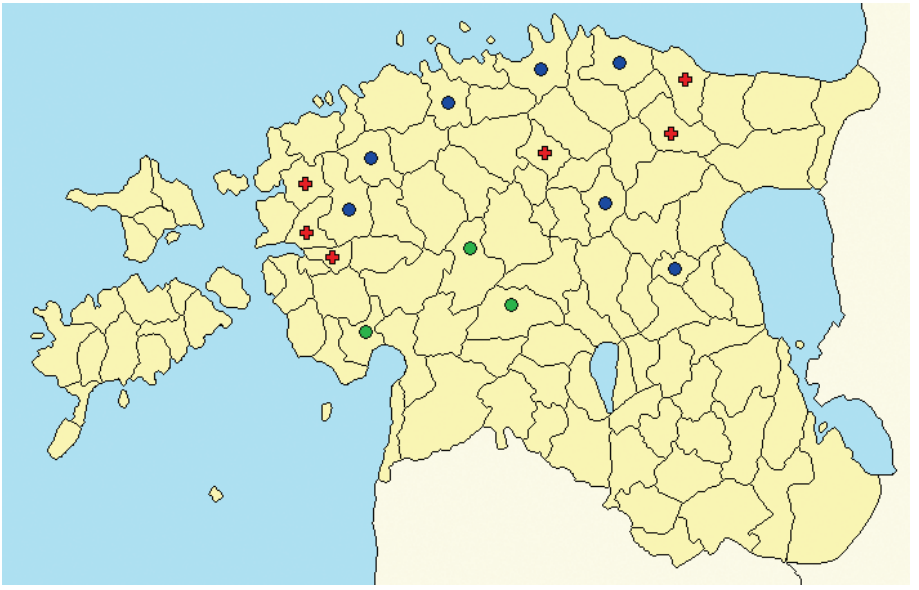
Üks peavoolust erinev uuemaaegne Martna tekst vihjab siiski mitte Mardi, vaid tütarlapse sissemüürimisele: uskumuse kohaselt pidi lauakirikus minestama see inimene, kes on sama verd kui see tüdruk, "kes on sinna sisse maetud" (ERA, DAT 72 (54) < Martna khk, Keskvere k, Karingi t – Anu Korb < Alma Söderholm (snd Lillep), snd 1918 (1996)).

Mõnel juhul mainitakse võtmehoidja kündja-rolli pelgalt ühes konkreetse kiriku kohta käivas arhiivitekstis, samal ajal on käibel olnud ka teisi variante (nt nõid Viru-Nigulas).

KÜNNITEEMA SEOS RÄNDAVATE JÄRVEDE, HIITE JA KIVIDEGA

Kündja kirikumüüris pole aga ilmselgelt aadlivapist või muust visuaalsest inspiratsiooni ammutav lokaalne erand, vaid laiemalt Põhja-Eestile tunnuslik erijoon. Seda lubab väita tõdemus, et künnitemaatika esineb Eesti kaguosast sagedamini teisteski Põhja-Eesti kohamuistendites, mis enamjaolt seostuvad looduslike pühapaikadega (nt rändavad järved ja hiied, hiiu visatud või taevast kukkunud kivid). See on ka ala, kus tuntakse rahvaomaselt sõna "hiis" pühapaiga tähenduses, ning mille piires paikneb üle pooleteise tuhande lohukivi. Rändavatest järvedest on räägitud mitmel pool üle maa, kuid motiivistikus võib siiski märgata piirkondlikke variatsioone. Järve lahkumise põhjusteks on enamasti mingi tabu rikkumine, tihtipeale on ka maandumispaigaga (ehkki varjatumal kujul) seotud samalaadsed asjaolud.

Põhja-Eestist üles kirjutatud rännujuttude episoodides paistavad järvepõhjast adrakured, samuti on tuntud motiiv, kus järv matab enda alla põllule jäetud sahad ja äkked (Haljala, Kuusalu, Jüri khk). Taevalaotust



Joonis 1. Kündjad kirikumüüris (märgitud ristiga) ning järve või hiie alla jäänud künnimehed ja/või sahad-adrad (märgitud sinise või rohelise ringiga).

pidi pilvena rändavad järved on mõnelgi pool pärimuse kohaselt sel moel uputanud põllul töötanud kündjad koos atrade, härgade või hobustega. Vahetult enne võib ülevalt kosta hoiatav hüüd (vt ka Eller 1994). Niisugune süžee seostub nt Koeru Väinjärvega (E, StK 27, 93 (3)) ning Uljaste järvega Viru-Nigula kihelkonnas (ERA II 216, 114/5 (3)).

Samalaadne järverännumuistend kuulub paljudes teisendites väljendatuna ka Tallinna külje all paikneva Ülemiste järve juurde – sarnast versiooni olen isegi kuulnud oma peres isa helisalvestuse vahendusel vanatädilt, kellele oli rääkinud seda tema isa, põline Jüri kihelkonna elanik (vt Remmel 2011: 19).

> Ülemiste järve jutt oli sedaviisi. Muidu räägitakse, et Ülemiste järv tuli Linda nutust, aga minu isa rääkis niiviisi, et seal Ülemiste järve kohal olid enne ju selle Mõigu külameeste, Mõigu küla põllud. Ja ükskord, ma ei tea, kas see oli siis kevadise künni ajal või oli see sügise rukkitegemise ajal, korraga sealt, mitte mere poolt, ta ütles ikka lõuna poolt, oli tuld nisukene suur vägev must pilv, kohe niikui suur sammas old, ja ikka mida ligemale saand, oli kuulda suure kohinaga ja kohinaga, ja need nüüd tegivad seal tüöd ja kündsivad seal, ja vili old seal – eks see old siis ikka seemendamise ajal – ja vili old kottidega välja toodud ja – enne künti ju härgadega ja härjad kündsivad seal, sahad old kõik, ja siis kui see old juba senna nende ligemale saand, siis oli jüsku hüitud sealt ülevalt pilvest, et: "Eest ära, meri tuleb!" Ja need mehed on pannud jooksma ja muidugi sealt härjad iketest lahti võtnud ja nied ka ajand ära, aga muist jääand ikka senna sisse, aga nied vankred nende viljadega ja need on kõik senna uppund. Ja kui senna kohta on saanud, kus nüüd on järv, siis on tuld ülevalt pilvest üks igavene mailma suur loik senna vett maha ja sellest on siis see Ülemiste järv tulnud, aga see on ikka vanal ajal üsna olnud. Vat seda mu isa rääkis. Järve sünd olnd niisugune. Et senna siis ikka härgasi uppund ära, aga need viljakotid ja vankrid ja mis seal hobused olid, vist ikka senna jääand ja muist loomasi sealt välja ujund. (Jüri khk, Rae v, Vaskjala k, Raudsepa t – Jaan Remmel < Helene Remmel, snd 1886 (1974))



Foto 6. Linda kivi Ülemiste järves (J. Remmel, 2005).

Järgmine, kristliku tähenduskihiga tekst tõlgendab kündja järve alla jäämist karistusena pühal kirikuajal töötamise eest. Üsna kindlalt võib järvesidusat erisisulist pärimust aluseks võttes väita, et Ülemiste ja selle ümbrus on olnud kaugemas minevikus püha ala. Järve läheduses on teada sellised toponüümid nagu Pühapaju oja, Pühamägi, samuti asub seal mitmesuguseid muistiseid, sh lohukive. (Remmel 2011: 16)

> Olnud ilus päikesepaisteline pühapäeva hommik. Kirikukellad kutsunud rahvast palvele. Ülemiste talu peremees rakendanud seitse härga äkke ette ning läinud põldu kündma. Suur valge pilv kerkinud taeva kohale ja muutunud ikka suuremaks. Kui mees saanud seitse vagu aetud, vajunud ta ühes äkke ja seitsme härjaga maa sisse, suur valge pilv langenud maa peale. Ja sinna, kus enne olnud ilusad põllud, tekkinud suur sügav järv – Ülemiste – seitse versta pikk. (ERA II 32, 304 (4) < Tallinn – Meeri Lauk (1930))



Foto 7. Ülemiste järv (E. Aarne, 1959). ERA, Foto 5254

Põllu asemel võib niisugustes juttudes olla teinekord ka heinamaa heinalistega. Samamoodi on saabuv järv uputanud ka marjulisi, karjaseid ning pulmarahvast, kuid sel puhul on tavaliselt tegemist otsesõnu normirikkujate karistusega – tegelased on valel ajal vales kohas vms. Lisaks paigale jääb kõlama püha ajahetke tabulisus.

Mitmes seoses mainitud rändveekogu on Kahala järv Kuusalu kihelkonnas. Mõnes teisendis on juttu, nagu oleks ta enne äraminekut asunud Maardus (Liivakandi järv ongi Maardu järv). Ilmselt ei ole tähtsusetu asjaolu, et Maardu järve lähistel paikneb hiiekoht.

Kahala järve tulemine

Liivakandil, Jõelähtme kihelkonnas olnud vanasti kaks järve. Sellest järvest, mis hiljuti kuivaks lasti, olnud all mere pool teine järv. Ülemine järv saatnud oma sodi vee alumisesse järve. Selle üle pahandanud alumine järv ja nurisenud: "Miks sa oma sitta minu silmile ajad!" Ülemine järv olnud uhke ja vastanud alati: "Mine eest ära!" Alumine järv vihastanud, tõusnud üles ja läinud minema. Uuri küla all, Kuusalu kihelkonnas, kündnud mehed väljal. Korraga näinud nad suurt musta pilve ja kuulnud nad häält: "Põeke rahvas, põeke rahvas!" Kõik

> inimesed põgenenud väljalt ära. Ainult kaks meest jäänud oma sahku korraldama. Liivakandi järv lasknud Uuri küla alla maha ja matnud ka need kaks meest ühes kahe paari härgadega oma alla. Järve hüütakse praegu Kahala järveks. (ERA II 242, 147 (3) < Kuusalu khk, Kiiu vaestemaja – Gustav Vilbaste < Anna Vilistus, 75 a (1940))

Sellest erilisest paigast on põhjust juttu teha veidi pikemalt. Kahala järve ümbrus on äärmiselt muististerikas. Kirdekaldal asub Hiiemets ning selle lähistel Alumets – mõlemast on räägitud kui ohvripaigast. Lähikonnas paiknevate kivikirstkalmete Eesti kontekstis ainulaadne arvukus kõneleb sellest, et sinna maeti ilmselt ka kaugematelt aladelt toodud väärikamaid



Foto 8. Hiiemetsast vette kukkunud kuusetüvi Kahala järves (M.-A. Remmel, 2014).

surnuid. Pronksi- ja eelrooma rauaajal (1800 eKr – 50 pKr) rajatud kalmetelt avanes vaade järvele, mis on arheoloogi arvates olnud sakraalse tähendusega. (Vedru 2010: 60–61) Järve ümbrusest on leitud viis lohukivi. Tähelepanu väärivaiks muististeks on kivikirstkalmete juurest avastatud põllukivihunnikud, mis pärinevad viikingiajast (800–1050 pKr) ja muinasaja lõpust. Seega on sakraalne maastik muudetud hiljem põlluharimisega profaanseks (samas: 56). Ka Valter Lang kirjutab, et "kalmete ümbrus oli eraldatud ja püha, seal ei saanud teha põldu. Nii kestis see kuni viikingiajani, mil ilmselt leidsid aset suured muutused usundis. Nende muutuste ühe tulemusena lõppes hoolitsus paljude vanade kalmete eest ning nende ümbrus muudeti argielu tegevusväljaks, kus muuhulgas võis künda ka põldu". (Lang 2010: 43) Selle tõdemuse juurest liigub mõte taas künnimeeste tähenduslikkusele kindlavormilistes kohamuistendites. Kas on nende roll noil kaugetel mõtte- ja eluviisi pöördeaegadel, vanade tabude ja ka maastikupildi teisenemisperioodil olnud sedavõrd eriline või kaalukas, et jääda kajama põlvest põlve edasiantud juttudes? Või on tegemist pelgalt argiolustikku peegeldava detailiga?

Arheoloogiliste andmete põhjal väidab Gurly Vedru (2010: 60), et "järv võis olla keskne, sakraalse tähendusega objekt kohalikus maastikus" ning "küllap peeti ala pühaks juba enne esimese kalme ehitamist". Seega toetab tema Kahala piirkonna uurimus siinkirjutaja arvamust, et rännumuistend on märk järve kunagisest pühakspidamisest. Kahala ning mõne teisegi järve puhul on viidatud nt raha ohverdamisele, ka regulaarsele ohvrinõudmisele – nii on interpreteeritud uppumisjuhte. Rändjärvedega seoses on sageli kõneks muudki iseäralikku, seal on nähtud üleloomulikke olendeid vm.

Samalaadseid muistendeid võib leida ka hiiepärimusest. Nagu (pühad) järved, on mõnel pool rännanud ka hiied (Remmel 1998: 26; Viires 1975: 52–53). Küllap pole juhuslik, et näiteks Kastna külas (Vändra khk) matnud "taevast tulnud" hiiemägi enda alla põllul kündja koos härgadega. Naine küll hüüdnud talle, et: "Hoia alt, hiis tuleb," kuid mees seda ei kuulnud ning mägi kukkuski talle peale. Sealt kasvanud välja nüüdne mitmeharuline pärn. (Relve 2003: 157)

Teise versiooni kohaselt jäänud mäe alla ühes künnimehega peaaegu kogu küla.

> Lelle vallas Kas[t]na külas Peetrihansu talu lähedal asetseb Hiiemägi, mille otsas kasvab pärn, ja teinepool mäge soos Kuldkepi laugas. Nende kohta jutustatakse järgmist.

> “Mu isaisa ikka rääkis niisugust juttu, et sääl vanasti olnud kaunis jõukas küla ja selle küla taga soos ka üks mägi. Aga ühel ilusal päeval mägi hakanud ülespoole tulema ja ise hüüdnud: “Eest ära, hiis tuleb!”, aga keegi pole sellest välja teinud ja mägi tulnud ikka edasi ja peaaegu kogu küla jäänud alla. Üks mees just künnud musta härjaga, aga seegi pole eest ära läinud.” [---] (ERA II 225, 200/3 (32) < Vändra khk, Hiiekõnnu al – R. Silman < Erich Siniver (1939)) (vt ka Remmel 1998: 135)

Järgmises tekstis on künnimehe matmisele liidetud rääkiva väikelapse motiiv, mis on tuntud mõnedes järverännujuttudes.

> Vanal ajal kündnud mees sääl, kus nüüd on mägi. Ta kündnud adra ja paari halli härjaga. Kündnud hulga aega, tulnud juurde väike laps. Laps märganud peade kohal pilve, mis oli must, mühises ja kohises. Laps hõiskama: “Isa-isa, näe, hiie tuleb,” ja pilv laskunud alla ning sinna tekkiski pilvest mägi. Mäe sisse jäänud mees adra, paari halli härjaga ja lapsega. Kui laps ei oleks hüüdnud, ei oleks ka pilv maha laskunud ja oleks edasi läinud. Ja mägi sai endale nime lapse hüüdmise järele. Nüüd on ta Hiiemägi ja kui ta ühel ilusal päeval taeva poole ei tõuse, jääb igaveseks iluks Kastna küla keskele, kuhu kogub Lelle rahvas tähtsamatel rahvuspühadel, ja kus nii sageli hõiskavad noored. [---] (ERA II 223, 679/83 (2) < Vändra khk, Lelle al, Lelle-Hiiekõnnu koolimaja < Viru-Nigula khk, Kabala – Virve Virkus, Tallinna IV Progümn õpil., snd 1926 < Elsa Hiielo, 37 a (1939))

Sisult sarnane, nimeseletusena üles ehitatud lugu olevat juhtunud Suure-Jaani kihelkonnas Vastemõisas, kus kohalt lahkunud järve asemele toovad härjad hiiemäe. Saabuva hiie alla jääb läheduses kündnud Ann, ainus nimepidi nimetatud naissoo esindaja seda tüüpi muistendites. Tegemist on katoliku pühaku nimega, kellele pühitsetud kabel Annemäeks kutsutud ohvripaigal ilmsesti asus. (Eisen 1926: 78)

Muistsele pühapaigale võivad viidata aga ka hiiu visatud või taevast kukkunud rändrahnud. Neid nn viskekive on Eesti maastikul päris ohtralt, sageli on sihitud neid kirikute pihta. Eesmärki pole siiski tabatud ja nii lösutab iidseid aegu meenutav rahn kusagil karjamaal või teeveeres,

kandes vahel Hiiekivi, vahel Kuradikivi või Kalevipoja kivi nime. Nende kivide seas, mis on pärimuse järgi oma kohale tulnud läbi õhu lennates, leidub mõningaid, mis tõmbavad tähelepanu taas põllutöö tegijatele.

> Praegu on Loksa väljadel näha väga suurt kivi. Räägitakse et vanasti oli seal talupoeg kahe härjaga kündnud, ja kivi langend taevast mehele ja ärgade peale ning matnud need. (ERA II 165, 171 (5) < Kuusalu khk, Kõnnu v – Ülo Lainveer < A. Lainveer (1939))

> Viisu külas Lelu talu juures on vana taevast kukkunud kivi; paar ärgi ja mees on sinna alla jäänud. Taevast tulnd kivi ja kukkund peale. Süüd ei tea midagi, mispärast kukkund. Mailma suur kivi, aga pikne on teda kolm korda lõhki löönud. Arvasid, et kuld- ja õbeasju on sinna alla peidetud, ega ta muidu pihta löönud. See on seal praegu alles. (KKI 38, 217/8 (2) < Koeru khk, invaliididekodu < Peetri khk, Kareda v, Esna k – Pille Kippar < Voldemar Rebas, 61 a (1965))

Viimase näite puhul on kindlasti tegemist ohvrikiviga, mida M. J. Eiseni andmeil nimetatud ka Taevakiviks, selle ümber kasvanud vanasti seitse pärna (Eisen 1996: 87).

Eesti kaarti vaadates (Joonis 1) asetuvad järve, kivi või hiie alla jäänud kündjaist kõnelevad paigad ning teadaolevad pärimustekstid Pärnu–Narva joonest enamasti ülespoole.

Kuidas interpreteerida kündja ja põlluharimise paigutist rõhutamist Põhja- ja Lääne-Eesti kohamuistendites? Kas võiks rändava järve, hiie või pühakivi alla jäänud või sissemüüritud kündja rollis kajastuda uskumus künnimehe erilisest staatusest (vrd pruutpaar, pulmalised, pühadeaegsed töötegijad-taburikkujad, nõiad tegelastena teistes kohajuttudes)? Muistendis rõhulisse positsiooni sattumine viitab eristumisele argisest ja harjumuspärasest. Miks on põllul adraga kündvat meest – sajandeid või isegi aastatuhandeid ilmselt üsna tavalist vaatepilti Eesti põldudel – peetud stereotüüpse vormiga arhailistes rahvajuttudes mainimisväärseks? Ohvri staatuses kündjad võivad ehk osutada väga ammusele elatusalade muutusega seotud sotsiaalsele või kultuurilisele konfliktile, mille kajad on kristalliseerunud folkloorimotiividena. Vahest kajastub selles regionaalses eripäras võrreldes Kagu-Eestiga maaharimise varasem kujunemine elutähtsaks elatusalaks?



Foto 9. Lelu Suurkivi ehk "taevast kukkunud kivi" Peetri kihelkonnas Vedruka külas (M.-A. Remmel, 2003).

Kirikumuistendid peegeldavad omal moel eelkristlikku maailma – olid ju kirikud kunagi kultuuri- ja maastikupildis uus nähtus, millele otsiti seletusi-põhjendusi varasemast maailmapildist pärit mõistearsenali ja kujundikeele abil. Juba Soome uurijad on välja toonud, et kirikumuistendid annavad mingil viisil edasi ristiusueelseid tõekspidamisi ning olustikku (vrd nt Jauhiainen 1994: 176–177; Rausmaa 1994). Nagu eelpoolgi selgus, on kirikutel mitut laadi seosed olemas ka looduslike pühapaikadega – seda nii asukoha kui pärimusmotiivide tasandil. Maa on ikka üks ja seesama ning selle harijad on aja jooksul pidanud suhestuma mõlematega. Kirikusse sissemüürimine tundub olevat euroopaliku taustaga lugu, loodusobjekti ränd aga pigem läänemeresoomeline või isegi eht-eestipärane muistend (vt Masing 1995: 174). Ühes arhiivitekstis, milles räägitakse Paistu kirikuseinast leitud oletatava ehitusohvri luudest, tuleb esile koguja hinnang: "arvatavasti on see sakste ebausuga seotud, vanadel eestlastel ei kuule sarnaseid kombeid olevat" (E 49341 < Otepää khk, Vidrike – P. Lensin (1914)).

Seda hetke või perioodi, mil eelkristlikud süžeed kohandusid võimsate massiivsete kivikirikute kui "uue" nähtusega inimkultuuris, on vist võimatu määratleda, ent vähemalt sajand-paar (või rohkemgi) tagasi tundusid nende müürid juba nii iidsed, et oli aktsepteeritav seletada nende ehitamist mütoloogiliste tegelaste ning uskumuste mängutoomisega. Pealegi ei tekkinud kirikud arvatavasti päris tühjale kohale – küllap tunti tagasihoidlikumaid, muistsetele jumalustele pühendatud sakraalrajatisi looduslikes pühapaikades varemgi.

Kohamuistendeis esinev kündja-motiiv kuulub folkloorse ajaarvamise mõttes nähtavasti müütilisse minevikku – aega, mil järved, hiied ja kivid rändasid ning hiiud veel maa peal tegutsesid, loopides kive kirikute ning põlluharijate pihta. Müütilisel minevikul aga on teatavaid kokkupuutepunkte ka ajaloolise ajaga.

HIIUD JA KÜNDMINE

Põhja- ja Loode-Eesti muistendeis aeg-ajalt vilksatavale künniteemale ning pärimust läbivatele kristluse ning ristiusueelse maailmapildi põimingutele pakuvad mõtlemapanevaid paralleele sissevaated Soome hiiu- ja hiiepärimusse. Kirikutesse sissemüürimise kohta sealt paraku näiteid ei leia, kuid kündmine on teemaks küll, ning mõistagi ka hiiud, kelle suhe nii kirikute ja kristlusega kui ka maaharimisega väärib sügavamat tähelepanu, kui seda siinse artikli maht võimaldab.

Soome folklorist Jukka Saarinen (1993: 68) on näitena esile toonud pärimusteksti hiidude suhtest küntud maa ja kündmisega.

> *Kynnetty maa on maa, jotaa jo on kynnetty, ja siitä maasta on jo hiitet pois hävinneet. Aatra taika luulon mukaan on tuottava malle siunauksen.* (Küntud maa on maa, mida on juba küntud, ja sellelt maalt on hiied (hiiud) ära kadunud. Ader peaks tooma nõidus-usu (ettekujutuse) järgi maale õnnistuse.) (SKS KRA T. Pasanen 156 å. 1899)

Soome folkloorses mentaliteedis näikse kündmisel olevat kohati "kristlikum" tähendus kui Eestis, hiiud kui paganliku aja sümbolid ei saa minna üle küntud ja seeläbi "õnnistatud, pühitsetud" maa. Karjalast on teateid, et ka kalmest pärit kummitused/vaimud ei suuda küntud maad

või põldu ületada.[5] Samas on nii Põhja-Eestis kui Soomes tuntud muistendeid kündvatest hiidudest (vt Jauhiainen 1999, motiivid N 251, 301, 311 – *jättiläiset* künnavad, teevad ka alet, niidavad, tekitades seeläbi kõrgendikke jm maastikuvorme). Virumaal ja mujalgi Eestis räägitakse siiani Kalevipoja künnivagudest, nt Neeruti mäed Kadrina kihelkonnas (ERA II 216, 515/6 (1a) < Kadrina khk, Undla v, Võduvere k, Sonne t < Kadrina khk, Kadrina v, Neeruti as – Kaljo Viese < Jaan Viese, 46 a (1939)). Küllap annab seesugune folkloori eripalgelisus, kahetisus või vastuoksuski tunnistust järjepidevast maailmapildi ja eluviisi muutumisprotsessist ning rahvajuttude võimest muutustega kohaneda.

Maaviljeluse ja hiidude vastasseisu piltlikustavad Soome pärimuses ka need lood, milles hiiu heidetud kivi sihtmärgiks ei ole tavapäraselt kirik (vt nt Jauhianen 1994), vaid härjaga põldu kündev mees (Jauhianen 1999, motiivid N 3, N 21, N 31). Soomes ja Karjalas, rääkimata Rootsist, on maaviljeluse- ja hiiuteema mõneti ehk tihedamaltki omavahel seotud ning ka kirikud kuuluvad sealsesse poolmüütilisse suurte muutuste aegsesse maastikku. Nii võib olla hobusega kündja koguni hiiulapse mänguasjaks: populaarne on jutt, kus hiiutüdruk toob põlles näha isale künnimehe

---

[5] *Sortavalan ja Jaakkiman pitäjien rajalla olevan Poikelus-nimisen järven rannalla on eräs paikka, jota vanhan kansan tarinan mukaan nimitetään nimityksellä Ruumismäki. Nimitys kuuluu johtuvan siitä, että siinä on vanha sodan aikainen kalmisto.*

Paikkaan [---] liittyy seuraava kummitustarina. Kerran eräänä talvipäivän iltana oli Ruumismäen rannasta lähtenyt jään yli tulemaan vastaisella rannalla olevaa taloa olento, joka oli joka askelellaan päästänyt seuraavan äänen "ui, ui". Haamu oli tullut taloa kohden aivan rantaan asti ja sitten äkkiä kadonnut olemattomiin. Vanhan kansan uskomuksen mukaan sellainen kummitushaamu ei pääse tulemaan kynnetyn maan eli pellon yli. Talossa, jota kohden haamu tuli, oli ollut ainoastaan naisväki kotona ja olivat he olleet kauhuissaan, kun haamu lähestyi taloa jään yli.

(Sortavala ja Jaakkima kihelkonna piiril asuva Poikelusjärvi rannal on üks koht, mida vanarahva jutu järgi kutsutakse nimega Ruumismäki (Surnumägi). Nimi tuleneb kuuldavasti sellest, et seal on vana sõjaaegne kalme.

Paigaga seondub järgmine kummituslugu. Kord ühel talveõhtul oli Ruumismäki rannast hakanud üle jää vastasrannal oleva maja poole tulema olend, kes oli igal sammul häälitsenud "ui, ui". Vaim oli tulnud maja poole üsna kaldani välja ja siis järsku haihtunud. Vanarahva uskumuse kohaselt ei saa selline kummitus minna üle küntud maa või põllu. Majas, mille poole vaim tuli, oli olnud ainult naispere kodus ja need olid olnud hirmunud, kui kummitus üle jää majale lähenes.) (SKS KRA. Sortavala. KRK 141. Hyvärinen, J. 334, 335 < Taneli Saikkonen, 64 v., Otsoinen, Alavi)

hobustega, isa aga käsib nad vabaks lasta, sest inimesed pärivat maa pärast hiidusid (samas, N 701–704). See on muistend, mis Oskar Looritsa sõnul evib germaani juturepertuaaris silmapaistvat kohta ning näikse tuttav olevat Baltikumiski, kuuludes nt liivi rahva pärimusse (Loorits 2000: 76). Ka Rootsis tunti seda üle kogu maa. Muistend väljendab selgelt arusaama, et paganlikud hiiud, kes asustasid maad enne inimeste saabumist, ei osanud künda (Klintberg 1986 (1972): 306). Teine muistenditüüp räägib sellest, kuidas hiid istub kirikuharjal ja paikab kingi – talupoeg hobustega on tülikaks niiti takerdunud "sõlmeks". Eelmainitud süžeesid Eesti hiiu- ja vägilasmuistendite väljaannetest eraldi tüüpidena ei leia.[6] Viimati mainituga siiski pisut sarnane on eesti jutt vanapaganast, kes suure puu ladvas istudes pükse paikab (HVM III 1970: 308–309), kuid selles puuduvad nii kirik kui künnimees. Sisult lähedane on ka Võrtsjärve kandiga seostuv tekst, milles kirjeldatakse vanapaganat adrast tehtud nõelaga ning Jõesuu parve köiega kivitassimisel rebenenud pükse parandamas (E 51295/6 < Nõo khk, Meeri v – A. Ammon < Ernits Kull (1922)).

Ristiusk on maaviljelejate usk, sellest kõnelevad kristlikus retoorikas kasutatavad metafooridki. Samas tunti Läänemere ääres põllundust juba väga kaua aega (enam kui tuhat aastat) varem, kui ristiusk siia jõudis. Kündmise tähendus võiski nii siin- kui sealpool Soome lahte olla pärast ristiusu tulekut ambivalentne: kuigi küntud maa oli kristlikus mõttes püha, õnnistatud maa, kumab rahvausust ka arusaam maa võimalikust "rikkumisest" künniga – vanu pühakohti ju ei tohtinud künda (kalmed, hiied jm).

> Vanast oll' usk, et kui kääpaid hakkad kündma, siss tuu peremiiss kavva ei ela, sureb ära. (RKM II 212, 285 (4) < Põlva khk, Rosma k – Lilia Briedis < August Peterson, 49 a (1966))

Läänemeresoomeline uskumus maassepuutumise tabulisusest, mis on omane olnud vadjalastele, isuritele, soomlastele, liivlastele ning eestlastelegi, tuleb esile veel meie 19.–20. sajandi rahvaluulekogudes, seda nii üldise hoiaku kui ajaliste tabudena. Põllunduse ja karjakasvatusega seostatavad konkreetsed keelud on tähtsad mitme kristluse-eelsesse aega tagasiulatuva kevadise kalendripüha puhul, nagu nt alati neljapäevale

[6] Üks, ilmselt erandlik teade Kullamaa kihelkonnast räägib siiski Suure Tõllu tütrest, kes toob põlles isale mehi näha, mille peale isa ütleb, et need pole mänguasjad (HVM III 1970: 391).

langevad järjestikused ristipäevad (tuule-, linnu-, leheristipäev, ristineljapäev e suur ristipäev) ning setude räüsäpäev. Lätlased on põllutöökeeldu tundnud kõigil neljapäevadel alates jüripäevale järgnevast ning lõpetades taevaminemispühaga (vt ERk III 1984: 167–168; 171–203). Paul Ariste kirjutab, et vadja rahvakalendri liikuval maikuu pühal, nn maahingus-päeval (kristliku nimega taevaminemise püha, ristipäev) arvati olevat maa sündinud. Siis ei tohtinud teha ühtki maasse puutuvat tööd, maa pidi puhkama. Keelatud oli künda, külvata, kaevata, samuti midagi maast üles katkuda või midagi maha panna (Ariste 1969: 73). Kui keegi keelust üle astus, peljati looduse poolt karistust. Setudele on hästi tuttavad hoiatus-jutud sellest, kuidas räüsäpäeval põllule minek on põhjustanud vilja hävitavaid rahehoogusid. Seda ennetada püüdes peksis külarahvas sel päeval kündjal adra katki (ERk III 1984: 167). Põllutöödeks sobimatuid päevi võis olla rohkemgi. Eiseni järgi kasvatab neljapäevane künd ja maa-harimine söödikud põllule, samuti on Paistu kihelkonnas kirja pandud teade, et neljapäeval külvatud seeme ei kasva hästi ning neljapäeval lõigatud vili ei idane (Eisen 1926: 172).

Võib-olla just selline ürgne ja laialt levinud loodususundiline mõtteviis on vorminud murranguliste kultuurihoovuste tulles eespool käsitletud muistendid. Kas põlluharija sobitus "pühaks" meheks, paslikuks "ohvriks" paremini kui nt sepp, kalur, kütt vm vana ameti esindaja? Või kuulus ta piirilkõndijate hulka, nn riskirühma, kellega võis midagi juhtuda? Võib-olla olid need ammused kündjad tõepoolest kuidagi ohustatud, kui nad tegid midagi, mis rikkus tõenäoliselt mingeid varasemaid tabusid. Ohustatus kajastub veelgi selgemalt järverännujuttudes, kus kündjad ja sahad jäävad järve alla sarnaselt mingit käitumisnormi eiranud heinaliste, marjuliste, pulmaliste või kirikutäie rahvaga. Sama sõnumit edastavad lood rändavatest hiitest. Suure-Jaani Vastemõisa Annemäega seostuv teisend väljendab selgelt uskumust, et pühal ajal (ja pühal maa-lapil) põllutöö tegemine on patt, mis väärib karistust – süüdlase matab mägi enda alla.[7] Normirikkuja rolli kaudu väljendatakse muistendites paljusid ühiskonnas kesksel kohal olevaid väärtushinnanguid (vrd

[7] "See mägi on sest nime saanud, et suviste esimese püha Ann kahe valge hobusega äestanud, ja selle patu palgaks on see mägi kaela kukkunud" (H III 14, 604 (5) < Suure-Jaani khk, Vastemõisa v, Vaiassaare t – Aadu Oksenberg (1892)). Annemäele on vanasti tapetud loomast neljapäeviti "värsket" viidud (H II 26, 363 (35) < Suure-Jaani khk – T. Köstner (1889)).



Foto 10. Kartulipanijad Kahala järve ääres. ERA, Foto 1415

Palmenfelt 1993). Kui mõelda arheoloogide poolt uuritud Kahala järve ümbruse rauaaegsete kalmuküngastega sakraalmaastikule ning selle hilisemale (viikingiaegsele) põlluksmuutmisele, tekib kiusatus toonast künnimeest taburikkujaks pidada küll. Liiga tõsiselt seda oletust aga võtta ei tasu, kuna veelgi vanemaid, kivi- ja pronksiaegseid adrajälgi on leitud ka kalmetealusest pinnasest. Ühe seletusvõimalusena pakub G. Vedru matmispaiga rajamisele eelnenud rituaalset kündi, kuid pigem jääb ta seisukohale, et järveäärses piirkonnas tegeldi maaharimisega juba varasel pronksiajal või kiviajal, enne kalmete ehitamist (Vedru 2010: 59). Kas järve peeti pühaks juba siis ning mida see tollal võis tähendada? Peab arvestama, et tegemist on väga kaugete ning pikaajaliste, järkjärguliste protsessidega, eriti võrreldes ajalõiguga, mille jooksul muistendeid on kirja pandud. Järve laskumist kündjate peale võiks ehk tõlgendada kujundliku, sümboolse karistusena hoiatusmuistendis, mis pidi ilmselt mingil moel kõnetama selle rääkijaid veel 19. sajandil.

Maaharimist või haritud maad ei saa eesti folklooris kuidagi pidada ristiusu tõekspidamisi esindavaks nähtuseks. Ka kirikud sümboliseerivad kristlikku platvormi vaid üksikute muistenditüüpide toel (nt kui hiid/kurat üritab kiviga tabada kirikutorni, nagu see on teada nt Ridala, Martna, Risti, Rapla, Keila, Pühalepa, Tarvastu, Urvaste, Võnnu, Tartu Maarja ja Tallinna Oleviste kiriku puhul, sulgeda pühakoja ust, nagu Muhus ja Kihelkonnal, või kirikut lammutada). Sihtmärgist mööda lennanud viskekivid on mõnelgi juhul tuntud hiie- või ohvrikividena.



Foto 11. Kihelkonna kellatorn ja kirik (M.-A. Remmel, 2013).

Aegade jooksul rahvajuttudesse ladestunud tähenduste ja arusaamade põiminguid ei olegi ilmselt võimalik üksüheselt lahti harutada. Selge on see, et teemad, mis rahvajuttudes kajastuvad, on (olnud) olulised, sotsiaalselt laetud, seostudes keeldude, ohtude, murrangute ja vägivallaga. Põllundus- ja künniteemaga haakub ka Eesti pärimuses tuntud jõhker viljavarga (või muu normirikkuja, enamasti naisterahva) karistus – pea harkadraga mahakündmine, mille kohta on ohtralt näiteid Viru- ja Harjumaalt, kuid mille täpsem levikupilt vajab veel uurimist.

Kündmisega seoses mainitakse sageli härgi, vahel ka härjaikkeid. Nii Lääne-Eestis kui Lääne- ja Põhja-Soomes (Rausmaa 1994: 180) on ühtemoodi räägitud kaksik- või paarishärgadega kirikukoha valimisest – selles piirkonnas kasutati ka tegelikkuses veoloomade paarisrakendit. Seejuures kestis härgade paarisrakendi tarvitamine sajandeid, püsides kõige kauem Läänemaal (20. sajandi esikümnenditeni). Härgadega kündmise nägemine traditsioonilises igapäevaelus aitas kahtlemata kesta neist jutustavail muistendeilgi, mis pidid mõjuma usutavalt.

Mida aga künniteemat tähtsustavate muistendite regionaalsetest eelistustest järeldada? On ju kündmine selgelt "läänelik", nii Lääne-Soomes kui Põhja- ja Lääne-Eestis merepoolses areaalis levinud pärimusmotiiv või -teema. Võimalik, et selles kajastub intensiivse künnipõllunduse suur tähtsus elatusalana nii Eesti kui Soome lääneosas juba kaugel muinasajal. Mõlema maa kagupiirkondades on kuni 19. sajandini olulist osa etendanud aletamine. Ei saa välistada, et kündmise motiivi esiletulek läänealade suulises traditsioonis võib ulatuda tagasi juba keskmisse või nooremasse pronksiaega (1300–500 a eKr), mil maaviljelus elatusalana idapiirkondades veel puudus, ja peegeldada üleminekut uuele ning edumeelsele majandamisviisile.

Tahaks väita, et Põhja-Eesti põllumehe eneseteadvus on sügavam ja tugevam, kuid analüüsitud materjal on selleks liiga vähene. Folkloor ei paku ka dateerimisvõimalusi, kuid arheoloogia andmetel hakati Põhja-Eestis põllulappe harima märksa varem kui Lõuna-Eestis. Põhjuseks on rannikualade tihedad kontaktid Muinas-Skandinaaviaga, mille tulemusel jõudsid pronksi- ja varasel rauaajal Põhja-Eestisse ulatuslikud kultuurimõjud, sh varane künnipõllundus (nn kelti põllud) (Lang 2010). Pronksiaja aineline kultuur jäljendab silmnähtavalt Skandinaavia eeskujusid, samuti nagu maailmapildi olulisi muutusi tõendavad matmiskommete uuendused (surnute põletamine, kivikirstkalmed) ning viljelusmaagiaga seostatav komme teha teatud kividele lohkusid (vt Tvauri 1997: 41). Väikeste lohkudega kivid, mida naabruses leidub ka Skandinaavias ja Lõuna-Soomes, ühendavad Põhja-Eesti ala Läänemere ümbruse kultuuriruumiga. Enamiku meie lohukividest võib dateerida eelrooma rauaaega, 500 eKr – 50 pKr. Tähelepanu vääriv on asjaolu, et need kivid asuvad vanadel põldudel. Arvatavasti jõudis kivilohkude tegemise komme Läänemere idakallastele nooremal pronksiajal või eelrooma rauaajal koos uudse maaharimisviisiga (Tvauri 1997: 41). Andres Tvauri sõnul "ei ole välistatud, et Põhjala kividele muiste tehtud lohud on seotud maa rituaalse viljastamisega" (samas: 43). Lõuna-Skandinaavia pronksiaegsetel, rohkem kui 3000 aasta vanustel kaljujoonistel on koos lohkudega, mis mõnikord markeerivad naise sootunnuseid, kujutatud veel laevu, päikeserattaid, inimesi ning mehelike sootunnustega kündjaid paarishärgade ja atradega (Tvauri 1997: 41; Burenhult 1988: 116–117). Sedalaadi sümboolika tähistab kaljukunstis, mille hulka lohukividki kuuluvad, maaviljeluse kui perspektiivika elatusala võidukäiku ning annab tunnistust vastavate viljakusmaagiliste rituaalide olemasolust. Skandinaavia suunast puhunud uued tuuled surusid arvatavasti tagaplaanile varasemad uskumused ning käitumisnormid, kuid midagi neist võis sadestuda muistendisse kui



Foto 12. Künnimees härgadega pronksiaegsel kaljujoonisel (Burenhult 1988: 116).

žanri, mis anonüümselt vahendab (ja samas maandab) ühiskonna sotsiaalseid, eetilisi ja religioosseid konflikte (vrd Palmenfelt 1994: 18).

Kui Põhja-Eesti vanimad põllujäänused Saha-Lool Tallinna lähedal pärinevad juba keskmisest pronksiajast (14.–11. saj eKr), ja I aastatuhandest eKr on muinaspõlde leitud mitmelt poolt Eesti rannikupiirkondadest, siis Lõuna-Eestis seevastu muistseid põllujäänuseid seni teada ei ole. Õietolmudiagrammide põhjal on kindlaks tehtud, et püsiv inimmõju loodusele hakkas siin avalduma alles I aastatuhande keskpaiku eKr (vt Lang 2007: 95–105; 112–113).

Võib-olla peegeldub muistendites asjaolu, et võrreldes Kagu-Eestiga kujunes adraga maakündmine Põhja- ja Lääne-Eestis varem tähtsamaks elatusalaks, millest sõltus peatoiduse saamine. Kagu-Eestis toimunud üleminek aleviljeluselt künnipõllundusele võis ehk olla liiga hiline selleks, et muistendite sisu mõjutada.

Niisiis võib nentida, et kohapärimusse, sh kirikumuistenditesse on ladestunud mitmesuguseid kultuurilisi pingeid, murranguaegade kajastusi. See valdkond peegeldab ka nii või teisiti suurt muutuste aega, mis siinmail pärast 13. sajandi võõrvallutust valitses. Soome ja Skandinaavia pärimuses ei ole kirikuisse sissemüüritud inimesi vm ohvreid teadaolevalt kuigi palju[8], kirikute rajamise problemaatika tuleb Eestist põhja ja lääne pool kõneks sageli hiidudest tegelaskujude kaudu. Olgu siin toodud üks näide Rootsi muistendite kohta Uppsala folklooriarhiivist – see on huvipakkuv selle poolest, et ühendab hiiuteemat sissemüürimisega kombinatsioonis, mida Eesti aineses vististi (vähemalt nii otseselt) ei esine. Samas toimib lugu kihelkonna nime-etümoloogiana samuti nagu paljude Eesti kirikute puhul. Jutt kõneleb, et Ransbergi kirikus variseb ühe koha pealt seinal alati krohvi – seletusena järeldatakse, et sellesse kohta on sisse müüritud hiid nimega Rane.[9] Mitmed muudki kohanimed tulenevad rootslaste pärimuses hiiunimedest.

Muistse hiiurahva esindajatega seostuvad mõningad kirikud ka Eestis, ning seda mitte üksnes kiviviske sihtmärgina. Hiiusidusaid kirikumuistendeid lähemalt vaadeldes ilmnevad taas omapärased regionaalsed erijooned. Riivamisi oli juba juttu hiidude mõneti vastuolulisest vahekorrast maaviljelusega. Ka kirikutega on nende suhe kahetine – ühelt poolt püüavad nad pühakodasid hävitada, teisalt aga räägitakse jutte, kuidas hiiud/vägilased ise kirikuid rajavad. Siinkohal ei pea ma silmas lõunaeestilisi nn vanakurjakirikuid, mis enamasti on vanad kivikalmed, vaid konkreetseid sakraalehitisi – kihelkonnakirikuid. Näiteks Ridala Maarja-Magdaleena kiriku olevat kokkutassitud kividest püsti pannud hiidnaine, kelle sugulussidemetes Skandinaavia hiidudega ei pruugi kahelda. Kirikuseinal olevat olnud ka vägeva naise pilt (Gustavson 2007: 68). Järgnevalt vaatlen põgusalt paari muistendimotiivi, mis on huviäratavad just oma levikuala poolest.

---

[8] Helsingis Soome rahvaluulearhiivi (SKS KRA) kartoteekides ei hakanud sellist motiivi üldse silma, Rootsis on ehitusohvri teema kirikusidusalt siiski esindatud: Uppsalas murdekeele- ja rahvaluulearhiivi (DFU) aineses leidus muistend nt emise ja seitsme põrsa sissemüürimisest. Seevastu härgadega kirikukoha otsimine on laialt tuntud.

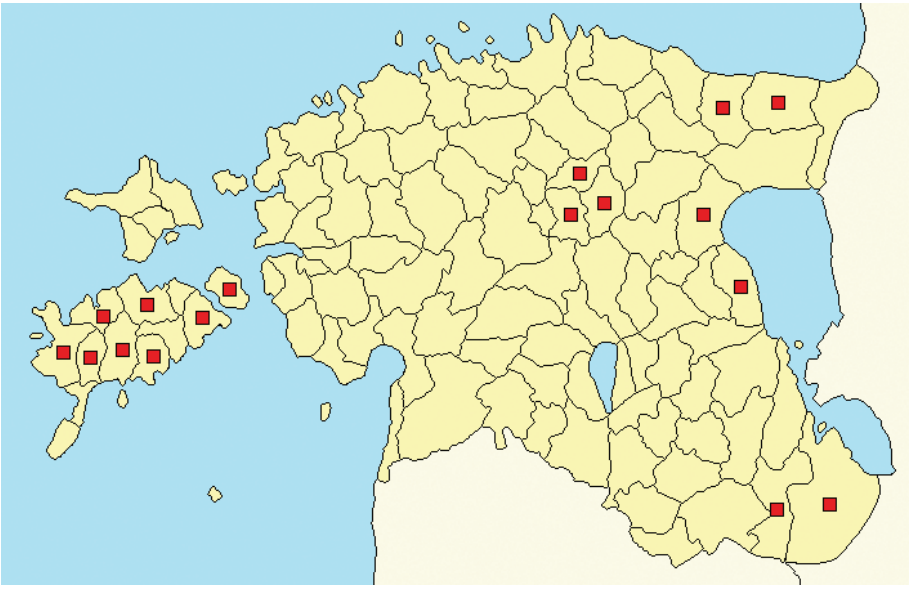
[9] DFU, Vgl. Ransberg, 16803, s. 1 Sandberg, E.



Foto 13. Ridala Maarja Magdaleena kirik pärineb 13. sajandist (M.-A. Remmel, 2012).

Lugu, kus kaks hiidu ehitavad paralleelselt kahte kirikut, on Eestis noteeritud põhiliselt vaid kolmes piirkonnas, mis asuvad üksteisest üsna kaugel – Saaremaal, Järvamaal ning Ida-Eestis ja Setumaal. Motiiv on skandinaaviapärane, tuntud ka Edela-Soomes ning igati loogiline on selle populaarsus Saaremaal, kus sealsete vanade kirikute (Kaarma, Karja jt) ehitamisega tegelevad üksteise võidu Suur Tõll ja ta poeg.

> Vana Töll oli Kärlal teind, noor Töll oli Kaarmal teind. Ta tulnd poea kerikud vaatama, et see olnd suurem, tahtand puruks lüüa selle suure kiviga, mis sönna väljale oli maha kukkund. Poeg oli hakkand tiitsest suuri tuttisi körva tegema, piidad või tutid, kudas neid kutsutakse, et ta ei saa ümber lüüa. Lapselt ma ikka kuultsi, vanad inimesed rääksid. (KKI MT 81, 34 < Kaarma khk, Aste k – Mari Must < Anna Undla, 75 a (1950))



Joonis 2. Võidu kirikuid ehitavate hiidude motiivi levik Eestis.

Järvamaalgi ehitavad võidu kirikuid nimedega hiiud nagu Skandinaavias, olgugi et nad on peitunud pühakunimede taha (Järva-Jaanis Jaan, Peetri kihelkonnas Peeter). Muistend, mis sisaldab hiidudele omast haamri-laenamise motiivi, on teada ka Koeru ja Peetri kiriku korraga ehitamise kohta (vt Remmel 2004: 176–177). Siin ei ole juttu otseselt hiidudest nagu Saaremaal, ning üleskirjutusi on vähe ja vaid vanema ainese hulgas.

Muistend kahest kirikuehitajast on noteeritud veel Kodaveres (sealse ning Torma kiriku kohta), samuti Ida-Virumaal Lüganuse ja Jõhvi kihelkonnas. Mainitud on ka võidu ehitajate tüllimineku võimalust, mis võis päädida ühe konkurendi surmaga (vrd ka Setu).

> Elasivad kaks venda, Mihkel ja Jaan. Need tahivad kaks keriku teha. Jaan sai oma keriku valmis ja siis tahivad tõist keriku viel tiha. Mihkel tahi ühe mää õtsa teha, aga Jaan ei laskend. Siis läksivad riidu ja Jaan tappas Mihkli välla. Sie Mihkli kübar ja mõõk vist viel präigu sial Jaani kerikus. Jaan ehitas tõise keriku ikke senna, kuhu tämä tahi. Esimine kerik on Jõhvi kerik,

> tõine Lüganuse kerik. (ERA II 215, 509 (15) < Lüganuse khk, Püssi v, Aa as, Aa algkool – Hilda Reintop, Aa algkooli õpil. < Liisa Timusk, 80 a (1939))

Jõhvi kihelkonnas seostub jutt kiriku ja mõisaga. Seega tuleb ilmsiks, et kirik on jututüübis eelkõige tähtis mitte kui püha usukoda, vaid pigem kui suur ja võimu/väge sümboliseeriv kiviehitis, mida võib asendada ka mõis või kivilinnus.

> Jõhvi kirikut ja Ädise mõisa olevat ehitanud kaks venda. Nendel olevat olnud ühine haamer. Kui ühel vennal olevat haamri tarvis olnud, siis teine visanud teisele, ja nii nad ehitanud. (ERA II 215, 344/5 (9) < Jõhvi khk, Kohtla v, Kohtla k – Ella Käert, Kohtla algkooli õpil. < Karl Käert, 49 a (1939))

Tugevamini on see jutt esindatud õigeusklikul Setumaal, seostudes Petseri, Pihkva Troitsa ning Irboska kirikutega, samuti Irboska ning isegi Vastseliina linnusega.[10] Ehitajaid nimetatakse siin vägimeesteks, kelle erilist vägevust rõhutatakse mitmel viisil. Ka nn Petseri vägimiist on peetud üheks kirikuehitajaks (HVM II 1963: 317–319).

> Irboska om vägimehel tett. Üts vägimiis tek´k Petserit, tõõnõ Irboskat. Ütstõõsõlõ hiidi' vasarat. Irboskah om mitu kerikut. Üts vägimiis tek´k Saharimäele kerikut, tõõnõ Gorodissa. Üle järve hiidi' vasarat. Nigu visas Gorodissast Saharimäele, tappu Saharimäe meistri ar'. Kerik vaiju maa sisse. Inne tuu Gorodis kerigu ehitäjä sai üle Mõla järve astu'. Ku ar' tap´p tõõsõ, naksi jala' ar' hämmümä üle minneh. (ERA II 209, 280 (4) < Setumaa, Vilo v, Radaja k – Ello Kirss < Kriisa Veliste, snd 1861 (1939))

[10] ERA, MD 321 (14) < Setumaa, Meremäe v, Obinitsa k, Kirsi t < Rokina k, Lõhmuse t – Eda Pomozi, Helen Kästik < Paul Nurm, snd 1946; Henn Küppar, Nikolai Kann (2004)

Petseri kloostri ehitamine

Elas kaks kangelast, üks oli Petseris, teine Vastselinnas. Rahvas kõneleb, et nad olid väga kõvad mehed. Nad ehitasid suuri maju. See, kes Petseris elas, ehitas Petseri kloostri. Teine, kes Vahtselinnas elas, Vastseliina. Ehitus oli järgmine: neil oli üks haamer, mida pildusid üksteisele. Kui ühele oli vaja, siis ta hüüdis: "Anna haamer." Teine viskas haamri teise kätte. Kes Petseris elas, sellel oli nii suur kannipuu, et nüüd inimene ei jõua otsagi tõsta üles. [---] (ERA II 248, 563/5 (5) < Setumaa – Vladimir Ehaste, Obinitsa algkooli õpil. (1939))

Setumaal on vana hiiumuistend lõimitud õigeusklikku süsteemi, kiriku-ehitajatele on omistatud pühamehe võimeid (nt kuiva jalaga üle vee kõndimine) ning jutustajad on oma interpretatsioonides religioossemad (või kristlikumad) kui Eestis. Näiteks üks jutustaja ütleb, et (jumala) "hõng" viis haamri läbi õhu.



Foto 14. Petseri kloostri välismüür ja peaingel Miikaeli kirik (M.-A. Remmel, 2016).

Ku Petseri mastõrat tetti, mi vanaimä kynõli, et inne olli valu suurõ' mõtsa' ja oro' ja pedäjä'. Ja kar´usõ' lõüse' pühasekese orost. Tiiä-i ku suur timä oll. A tuu pühäne oll Kiiovast taaha tulnu. Tä oll läbi maa paenu', selle kyik läbi maa lätsi oosõ' Kiiova liina, ku naati kerikut ehitämä. Ku naid müüre naati tegemä, syss üüse kasvi kõ katõvõrra mano. Tiiät, ku suurõ' na' müürü' omma', õgas naid jõvva-as inemise' tetä. Ku suurt vasarat oll vaija, syss kõ Pihkvast visati vassar. Tuu hynguga tull, ka nigu no'ki traatõ pite syna' juuskva' ja nigu naid luhilaivu veetäs üles. (ERA II 194, 395 (1) < Setumaa, Vilo v, Vilo k < Ungavitsa k – Ello Kirss < Ann Pääsläne, snd 1863 (1938))

Siiski on selle "lääneliku" muistendi kodunemine setude asualal ja seostumine ortodoksi kirikutega üksjagu üllatav, samas kui mõned teised Eestis üldlevinud süžeed siin kanda pole kinnitanud.



Foto 15. Petseri kloostri müür idasuunda osutava verstapostiga (M.-A. Remmel, 2016).

Kaardipildile tuleb põhjendust otsida sidemetest Skandinaaviaga. Skandinaavia kontaktide mõju Saaremaale kui Eesti läänepoolseimale maakonnale peegeldub saarlaste rikkalikus Suure Tõllu pärimuses ning muuski saarte ja Lääne-Eesti folklooris. Setumaale (ja Ida-Eestisse) võis hiidudest kirikuehitajate vasaraloopimise muistend jõuda ilmselt juba enam kui tuhat aastat tagasi tänu viikingiaegsele kaubateele mööda merd ja Narva jõge. Heiki Valgu sõnul ilmnevad Setumaa arheoloogilises materjalis kontaktid Skandinaavia-sidusa Läänemere-ruumiga juba vanemal rauaajal, sealjuures mujale Peipsi järve läänerannikule jälgi jätmata, andes endast märku esmakordselt ajaarvamise vahetuse paiku (Valk 2011: 39–40).

Järvamaale on jutt kahest hiiust-kirikuehitajast tõenäoliselt jõudnud teisel viisil kui Saare- või Setumaale. Sama motiivi tuntus Järvamaa (Koeru, Peetri, Järva-Jaani) keskaegsete kirikute puhul võib viidata sellele, et nende ehitajaiks olid Gotlandi meistrid. Kunstiajaloolane Kersti Markus (1999: 153–169) on osutanud nende kahe piirkonna kirikute silmapaistvatele arhitektuurilistele ühisjoontele. Pole võimatu, et võõramaised ehitajad andsid oma panuse koduste kirikumuistendite levitamisse Eesti pinnal.

LÕPETUSEKS

Kohamuistendid, sh nii rahvusvahelise levikuga kirikumuistendid kui ka looduslikke pühapaiku puudutavad animistlikud lood, on keerukas, stereotüüpset ja eripärast mitmel moel ühendav narratiivikogum. Kui oleme harjunud pidama suurehitistega seonduvat pigem võõrastelt ülevõetuks ning looduslike paikadega seonduvat rohkem omaks, siis sügavamale vaadates selgub, et neil kahel valdkonnal on ka tähelepanu väärivaid ühisjooni.

Neid seovad mitmesugused ühendusniidid, millel võib olla lokaalne ajalooline taust. Muistendimotiivide levikukaardid on erinevad ning mõtlemapanevad, sundides otsima vastuseid küsimusele: miks just niisugune kaardipilt.

Jutt inimese kirikusse sissemüürimisest on tuntud üle kogu luterliku Eesti ning seostub sageli kristliku nimipühakuga, lähtudes arvatavasti eeskätt saksa traditsioonist. Setumaal on motiiv haruldane, pühakud ei sobitu õigeusklikus maailmapildis sellesse rolli. Künnimehe sissemüürimine muistendis on selgelt põhjaeestiline erijoon, millel võib olla seos selle piirkonna agraarse arengu iseärasustega. Kirikuid hakati Eestis ehitama

küll alles 13. sajandist, kuid nendega seostuvasse jutuvarasse võidi integreerida juba varem käibel olnud pärimuslikke motiive ning hoiakuid, mida muistendi konserveeriv vorm on uuemate probleemikihistuste ja rõhuasetuste all paljude põlvkondade kaupa säilitanud.

Samas areaalis – Põhja- ja Lääne-Eestis – on üles kirjutatud ka muistendeid põllul töötavaid kündjaid ja/või põllutööriistu matvaist järvedest ning kividest. Soome pärimusest leiame märke kündmise seostamisest ristiusuga – küntud maa on kui õnnistatud maa. See ei kõla kokku vanast läänemeresoome loodususust kumava suhtumisega maa (Maaema) pühadusse. Siin ehk on põhjus selles, et Soome jõudis ristiusk varem ning teisi kanaleid mööda kui Eestisse. Kirikupärimuski on Eestis, Soomes ning Rootsis küllaltki eriilmeline.

Muistendid ei dateeri sündmusi ega kombeid. Fakt on see, et mistahes piirkondlikel temaatilistel eripäradel peab olema mingi põhjus. Kündmisest kõnelevate muistendimotiivide regionaalses eelistuses peegeldub tõenäoliselt Põhja-Eesti künnipõllunduse Kagu-Eestist varasem levik ning ehk ka suurem tähtsus elatusalana.

Mitmekihilisest tähendusspektrist inspireerituna tekib kiusatus oletada, et ehk heiastub pärimusmotiividesse salvestatuna kündja kunagine sotsiaalne eristaatus, mis võiks ulatuda tagasi aegadesse, mil künnipõllundus oli veel uus elatusviis. Kündjate roll enamasti just mingit normirikkumist taunivates rännumuistendites lubab seostada nende tekstide sisu rauaajast varasemate kristluse-eelsete tabude ning uskumustega, mille järgi maa on püha (eriti looduslike pühapaikade ja -alade piires, ning võimalik, et mingid ajaperioodid või hetked olid tabulisemad kui teised).

Nii kirikute kui kündmise temaatika kajastub ka hiiumuistendites, mõnevõrra eredamalt joonistuvad need seosed välja Soome ja Skandinaavia folklooris, kuid Põhja-Eesti pärimus pakub samuti asjakohaseid näiteid.

Eestis paeluvad hiidusid ja kirikuid ühendava temaatika puhul tähelepanu luterliku ning õigeuskliku ala erinevused ning mõningad üllatavad sarnasused: nt muistend kahest hiiust, kes ehitavad kahte kirikut ja laenavad haamrit, ei hooli konfessioonipiirist, kuid on levinud "laiguti" ja peamiselt äärealadel – saartel ja Eesti idaosas. Põhjusi tuleb tõenäoliselt otsida suhtlussidemetest skandinaavlastega (kirikuehitajad, kaupmehed jne). Setumaale võis jutusüžee jõuda juba viikingiajal (800–1050 pKr) seoses viikingite retkedega või veel varemgi.

Niisiis on muistendite sisu ja levikut mõjutanud nii looduslikud tingimused ja elatusalade areng kui ka ajaloolised kultuurikontaktid ning murranguperioodidega kaasnevad mentaliteedimuutused.

Mil määral on käsitletud motiivistik säilinud tänapäevases pärimusmaastikus? Kirikumuistendeid mäletatakse kohati veel fragmentidena, kuid järjest enam vahendab (ja nivelleerib) neid trükisõna ning meedia. Sama lugu on ilmselt järveränujuttudega ning hiiuteemaga, mis on kohalikus ümbruses küllaltki haruldaseks jäänud. Lood kirikuehitajatest-vasarapildujatest on Setu- ja Järvamaa elavas traditsioonis peaaegu unustatud. Saaremaal teatakse neid ehk pisut paremini, kuna nad seostuvad kohaliku identiteedisümboli Suure Tõlluga, Skandinaavia hiidude lähedase "sugulasega". Laias laastus tuleb aga nentida, et klassikaline mütoloogiline motiivistik on kohaliku inimese pärimusmälust ja maailmapildist siiski taandunud.

Siin vaadeldud süžeedest on arvatavasti kõige suuremad püsimiseeldused sissemüürimislool, kuna see kõnetab mõnevõrra ka tänapäeva inimest. Muistendi elujõulisus sõltub ka visuaalsetest "asitõenditest".

Rahvajuttude tõlgendamine ja neisse süvenemine ei pruugi viia küll faktiliste tõdedeni, kuid aitab meil ehk paremini näha folkloori minevikulisi kujunemisprotsesse ning mõista muistendeisse kodeeritud sõnumeid. Kohapärimuse piirkondlike eripärade jälgimine veenab, et vanadel lugudel on praegugi midagi öelda.

ARHIIVIALLIKAD

Eesti Kirjandusmuuseumi Eesti Rahvaluule Arhiivis:

E – Matthias Johann Eiseni rahvaluulekogu
ERA – Eesti Rahvaluule Arhiivi rahvaluulekogu
ERA, Foto – Eesti Rahvaluule Arhiivi mustvalgete fotode kogu
E, StK – M. J. Eiseni stipendiaatide rahvaluulekogu
H – Jakob Hurda rahvaluulekogu
RKM – Riikliku Kirjandusmuuseumi rahvaluulekogu
KKI – Keele ja Kirjanduse Instituudi rahvaluule sektori rahvaluulekogu
Koobas = Eesti Rahvaluule Arhiivi kohapärimuse andmebaas (http://galerii.kirmus.ee/koobas/)

Eesti Kirjandusmuuseumi Eesti Kultuuriloolises Arhiivis:

EKLA, f 199 – Akadeemilise Ajaloo Seltsi stipendiaatide aruanded

DFU – Institutet för språk och folksminnen: Dialekt och folkminnesarkivet i Uppsala (Keele ja rahvaluule instituudi Uppsala murdekeele- ja rahvaluulearhiiv)

SKS KRA – Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Kansanrunousarkisto (Soome Kirjanduse Seltsi Rahvaluule Arhiiv)

KIRJANDUS

Ariste, Paul 1969. *Vadja rahvakalender*. Tallinn: Valgus.

Burenhult, Göran 1988. *Länkar till vår forntid – en introduktion i Sveriges arkeologi*. Stockholm.

Eisen, Matthias Johann 1901. *Kirikute raamat. Rahvajutud meie maa kirikutest ja nende ehitamisest*. Jurjev (Tartu): Hermann.

Eisen, Matthias Johann 1926. *Eesti mütoloogia* IV. *Eesti vana usk*. (*Eesti Kirjanduse Seltsi Toimetused* 21). Tartu: Eesti Kirjanduse Selts.

Eisen, Matthias Johann 1996. *Esivanemate ohverdamised*. Toim. Ülo Tedre. Tallinn: Mats.

Eller, Inge 1994. *Rändavad loodusobjektid eesti rahvatraditsioonis. Suuline pärimus ja rahvakultuuri piirkondlikud eripärad. Bakalaureusetöö*. Käsikiri. Tartu: Tartu Ülikool, filosoofiateaduskond, etnoloogia õppetool.

ERk III 1984 = *Eesti rahvakalender* III. Koost. Mall Hiiemäe. Eesti NSV Teaduste Akadeemia Fr. R. Kreutzwaldi nimeline Kirjandusmuuseum. Tallinn: Eesti Raamat.

Gustavson, Heino 2007. *Lugusid siit ja sealt. Kohamuistendeid kommentaaridega*. Tallinn: Eesti Raamat.

HVM II 1963 = *Muistendid Suurest Tõllust ja teistest*. (*Monumenta Estoniae antiquae* II. *Eesti muistendid. Hiiu- ja vägilasmuistendid* II). Koost. Eduard Laugaste, Ellen Liiv, Erna Normann. Tartu Riiklik Ülikool, Eesti NSV Teaduste Akadeemia Fr. R. Kreutzwaldi nimeline Kirjandusmuuseum. Tallinn: Eesti Raamat.

HVM III 1970 = *Muistendid vanapaganast*. (*Monumenta Estoniae antiquae* II. *Eesti muistendid. Hiiu- ja vägilasmuistendid* III). Koost. Eduard Laugaste, Ellen Liiv. Tartu Riiklik Ülikool, Eesti NSV Teaduste Akadeemia Fr. R. Kreutzwaldi nimeline Kirjandusmuuseum. Tallinn: Eesti Raamat.

Jauhiainen, Marjatta 1994. Kirkon kivitys. – *Suomen perinneatlas*. Koost. Matti Sarmela. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, s 175–177.

Jauhiainen, Marjatta 1999. *Suomalaiset uskomustarinat. Tyypit ja motiivit. Tarkistettu ja laajennettu laitos Lauri Simonsuuren teoksesta Typen- und Motivverzeichnis der finnischen mythischen Sagen*. (*FF Communications* 182). Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Kalniņa, Inta 2001. *Latviešu tautas teikas*. Rīga: Avots.

Klintberg, Bengt af 1986 (1972). *Svenska folksägner*. Stockholm: Norstedts.

Lang, Valter 2007. *The Bronze Age and Early Iron Ages in Estonia*. (*Estonian Archaeology* 3). Toim. Margot Laneman. Tartu: Tartu University Press.

Lang, Valter 2010. Veest, mullast ja kivist Vihasoo-Palmse piirkonna muinasajas. – *Uurimusi Lahemaa ajaloolistest maastikest. Teadusartiklid kultuuripärandist*. Tallinn, lk 31–46.

Loorits, Oskar 2000. *Liivi rahva usund* IV–V. Eesti Kirjandusmuuseumi rahvausundi töörühma väljaanne. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum.

Markus, Kersti 1999. *Från Gotland till Estland. Kyrkokonst och politik under 1200-talet*. Tallinn: Mercur Consulting.

Masing, Uku 1995. *Eesti usund*. Tartu: Ilmamaa.

Palmenfelt, Ulf 1993. On the Understanding of Folk Legends. – *Folklore Studies in Memory of Bengt Holbek*. (*NIF Publications* 26). Copenhagen & Turku: Nordic Institute of Folklore, pp 143–168.

Palmenfelt, Ulf 1994. *Per Arvid Säves möten med människor och sägner*. Stockholm.

Rausmaa, Pirkko-Liisa 1994. Kirkon paikka. – *Suomen perinneatlas*. Koost. Matti Sarmela. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, s 179–180.

Relve, Hendrik 2003. *Põlispuud*. Tallinn: Koolibri.

Remmel, Mari-Ann 1998. *Hiie ase. Hiis eesti rahvapärimuses*. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum.

Remmel, Mari-Ann 2003. Kihelkonnakirikutega seotud rahvajutud Lõuna-Läänemaal (Hanila, Karuse, Lihula, Kirbla, Vigala, Mihkli, Varbla). – *Viljariik* II. *Hanila ja Karuse ajaloo radadel*. Hanila, lk 9–26.

Remmel, Mari-Ann 2004. *Arad veed ja salateed. Järvamaa kohapärimus*. Eesti Kirjandusmuuseum, Eesti Rahvaluule Arhiiv. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum.

Remmel, Mari-Ann 2011. *Päritud paigad. Kohajutte ja legende Rae vallast*. Rae Vallavalitsus, Eesti Kirjandusmuuseum, Eesti Rahvaluule Arhiiv. Jüri/Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum.

Remmel, Mari-Ann 2014. Kirikuhooned Eesti ja Soome kohajuttudes. – *Muistis, koht ja pärimus* II. *Pärimus ja paigad*. (*Muinasaja teadus* 26:2). Koost. ja toim. Heiki Valk. Tartu: Tartu Ülikool, Ajaloo ja arheoloogia instituut, lk 171–260.

Saare, Tiit 2006. *Eesti mõisnike vapid*. Tallinn: Argo.

Saarinen, Jukka 1993. “Irlannista hiiteen” – Irlannin sí- ja Suomen hiisiperinteen vertailua. – *Etiäinen* 2. *Entering the Arena. Presenting Celtic Studies in Finland*. Turku, pp 64–84.

Tvauri, Andres 1997. *Eesti lohukivid. Arheoloogilisi uurimusi* I. (*Tartu Ülikooli arheoloogia kabineti toimetised* 9). Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, lk 11–53.

Valk, Heiki 2011. Setomaa asend ajaloolises ruumis: lisamärkusi kaugema mineviku kohta. – *Õpetatud Eesti Seltsi Aastaraamat* 2010. Tartu, lk 9–46.

Vedru, Gurly 2010. Kahala järve ümbruse muinasaegne asustus ja maastikukasutus. – *Uurimusi Lahemaa ajaloolistest maastikest. Teadusartiklid kultuuripärandist*. Tallinn: Huma, lk 47–62.

Viires, Ants 1975. *Puud ja inimesed. Puude osast Eesti rahvakultuuris*. Tallinn: Valgus.

Summary

SAINTS, PLOUGHMEN AND HAMMERTHROWERS: SOME REGIONAL PECULIARITIES IN ESTONIAN LOCAL LEGENDS

The article discusses legends related to churches and natural sacred sites through the prism of their characters, attempting to understand the background to some of the motifs that date back to the pre-Christian era, as well as their Finnish and Swedish parallels.

Tales of sacrifice enclosed in church walls, the names of which are derived either from the name of the parish or the patron saint of the church, have been popular all over Estonia. Walling in a ploughman, as occurs in the church legends of some parishes, is a clearly north Estonian peculiarity that can be connected with the specificity of the agrarian development of the region. In the same area legends of lakes and stones, said to have flown to their present locations through the air burying ploughmen and/or agricultural equipment, have also been recorded. Such tales often point to hiis sites and the breaking of bygone taboos. The regional preference for legend motifs concerning ploughmen probably reflects the earlier spread of soil-tilling in north Estonia in comparison with the south east and perhaps its greater importance as a way of making a living. The Scandinavian legend type of giants competing to build churches occurs occasionally in Estonia, mainly on the island of Saaremaa, in the Järvamaa region, in east Estonia and in Setomaa in the south east. The reasons for this pattern are probably to be found in historical contact with Scandinavians (church builders, merchants, etc.). The plot may have reached Setomaa during the Viking era (800–1050 AD) in connection with the Viking voyages, or even earlier. Mythological tales are disappearing from the living tradition, but archival texts offer ample material for study.

KEYWORDS: arable farming, churches, folk calendar, giants, place-lore, sacred sites

JUURU KIHELKONNA PÜHAD ALLIKAD

Jüri Metssalu

https://doi.org/10.7592/PS/27.metssalu

TEESID: Artiklis antakse ülevaade Juuru kihelkonna pühadest allikatest ja neist kõnelevate arhiivipalade kogumiskontekstist. Ühtlasi asetatakse vastavad pärimusmotiivid laiemale seni tuntud taustale. Muuhulgas tutvustatakse allikakohtade hiie- ja ravipärimust, allikatele toodud ande, allikaolendeid, kristlikke motiive ja allikate tänapäevast seisundit. Käsitletakse Eesti pühade allikate koguarvu küsimust, allikakohtade dateerimise probleeme ja vaadeldakse pühasid allikaid maastikul, asustuspildis ja võimalikes hierarhiates. Analüüsitud on ka Juuru kihelkonna kõige mitmeplaanilisemalt tuntud Ulmu ehk Õrde allikast kõnelevat pärimust.

MÄRKSÕNAD: allikad, Juuru kihelkond, looduslikud pühapaigad, kohapärimus, maastik

2009. aastal toimusid ajaloolisel Lõuna-Harjumaal Juuru kihelkonnas Eesti Kirjandusmuuseumi Eesti Rahvaluule Arhiivi kohapärimuse töörühma välitööd. Kevadest sügiseni väldanud uuringute käigus intervjueerisime eelnevalt läbi töötatud arhiiviteabe alusel külaelanikke ja otsisime

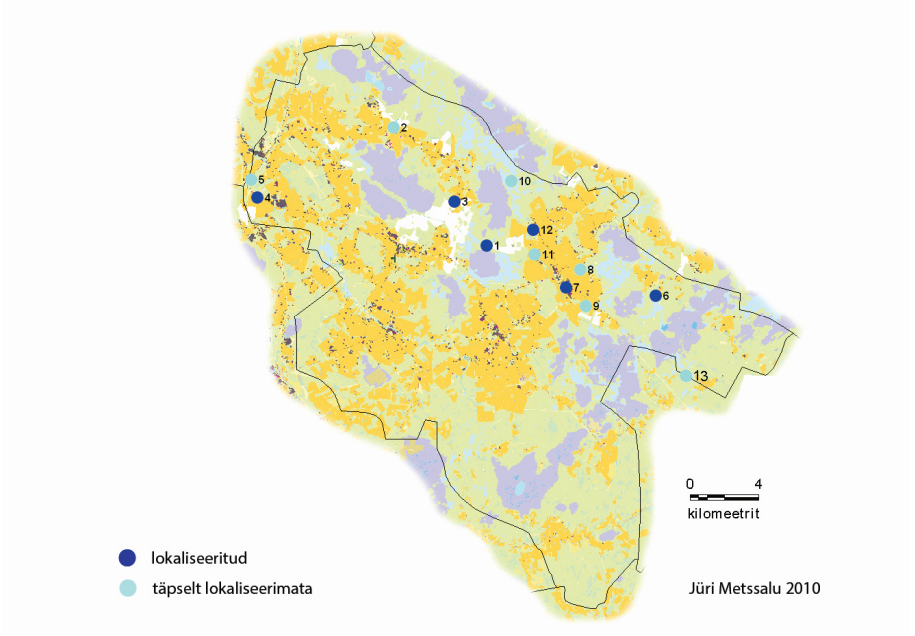
Artikli valmimist on toetanud riikliku programmi "Eesti keel ja kultuurimälu" projekt "Eesti kohapärimuse uurimine, publitseerimine ja andmebaasi arendamine" (EKKM14-311). Väärt nõu andsid Mall Hiiemäe, Mari-Ann Remmel ja Heiki Valk, arhiivitöös abistasid Pille Vahtmäe, Valdo Valper ja Tõnis Türna. Jooniseid aitas teha Riina Juurik, Kuimetsa piirkonnas oli lahkesti toeks Elju Praats. Samuti olen tänulik kõigile uurijatele ja külaelanikele, kes on osalenud mu korraldatud välitöödel. Suur tänu ka mu perekonnale ja isale Jaan Metssalule, kes on alati olnud mu uurimistööde suursponsoriks.

maastikul seni kaardistamata pärimuspaiku. Nelja ja poole nädala jooksul ja 220 intervjuu käigus küsitlesime 287 inimest, tehes *ca* 330 tunni jagu helisalvestusi (vt lähemalt Metssalu 2009a, 2009b, 2013). Mahukate välitööde tulemusel saime senisest parema ülevaate ka piirkonna looduslikest pühapaikadest, mida on võimalik nüüd täpsemalt uurima hakata. Lähtudes 2010. aasta kevadel Soomes toimunud Läänemeremaade pühapaikade konverentsi temaatikast (vt Metssalu 2010), keskendusin kõigepealt Juuru kihelkonna pühadele allikatele, mida käisin 2010. aasta sügisel veel täiendavalt pildistamas ja kirjeldamas ning mille tundmaõppimiseks tegin veel mõned lühemad intervjuud.

Artiklis määratlen esmalt pühade allikate definitsiooni, annan ülevaate allikate arvust uurimispiirkonnas ning terves Eestis ja tutvustan Juuru kihelkonna pühadest allikatest kõnelevate arhiivipalade kogumiskonteksti. Arhiiviteadete analüüsis asetan vastavad pärimusmotiivid üleeestilisele taustale. Nii on võimalik hinnata Juuru allikapärimuse traditsioonilisust ning teisalt tunda ära mõningaid võimalikke tähendusi, mis ilma laiema kontekstita jääksid märkamata. Ühtlasi joonistuvad välja küsimused regionaalsetest iseärasustest.

Rahvaluuleteadete analüüsi juures tuginen peamiselt Toomas Tamla artiklile "Kultuslikud allikad Eestis" (Tamla 1985), Mall Hiiemäe Eesti veekogupärimuse ülevaadetele (Hiiemäe 2008a, 2008b) ning Mari-Ann Remmeli artiklile "Veekogud Eesti ja Soome kohapärimuses" (Remmel 2014), milles analüüsitakse Eesti ning Soome valikalade veekogudest kõnelevat pärimust[1]. Võrdlusmaterjali leidmiseks kasutan ka Eesti Rahvaluule Arhiivi (ERA) kartoteeke ja kohapärimuse andmebaasi (Koobas, vt ka Remmel 2002). Lühemalt peatun allikakohtade tänasel seisundil nii füüsilises kui vaimses plaanis ja vaatlen mõningate Heiki Valgu sõnastatud uurimisprobleemide alusel (Valk 2007) Juuru kihelkonna pühade allikate võrgustikku maastikumustri ja teiste muististe kontekstis. Artiklile on lisatud motiivide kaupa ka analüüsitud arhiivitekstid (1906–2004) tervikuna. Ulmu allika kui kihelkonna kõige tuntuma pärimuspaiga osas olen lisas toonud kuus sisu poolest üksteist täiendavat näidet.

[1] Eestist vaadeldakse Hanila, Karuse ja Martna kihelkonda Läänemaal, Otepää ja Nõo kihelkonda Tartumaal, Rõuge ja Vastseliina kihelkonda Võrumaal ning kogu Setumaad; Soomest analüüsitakse Laitila, Kerimäki ja Sortavala kihelkonda.



Joonis 1. Juuru kihelkonna pühade allikate levikukaart.
1 – Ulmu ehk Õrde allikas; 2 – Jaluse Silmaauk; 3 – Mahtra hiieallikas; 4 – Vatlaallikas; 5 – Röa Piiriauk; 6 – Kadja Terviseallikas; 7 – Kuimetsa Suursilma allikas; 8 – Kuimetsa Nunnade kaev; 9 – Kuimetsa Tooma talu allikas; 10 – Purimäe allikas; 11 – Oblu Laari ohviallikad; 12 – Tamsi Kärttõnu allikas; 13 – Põllika Iie allikas.

Eesti looduslikke pühapaiku (muuhulgas pühasid allikaid) on edaspidi vajalik kindlasti uurida ka kaasaegsemate meetoditega, lähenedes mõnele paremini säilinud maastikulisele kompleksile näiteks fenomenoloogilisest vaatest, või õppides tundma mõne tänase külaelaniku maastikutaju. Samas on Eesti looduslike pühapaikade uurimisseis üldiselt selline, et läbimata on ka elementaarne algandmete koondamise, süstematiseerimise ja kaardistamise faas. Et uurida looduslikke pühakohti kui nähtust tervikuna, tuleb tunda suuremaid tekstikogumeid ja paikade võrgustikku, mille kaudu avaneb paremini ka üksikute kohtade tähendus. Siinses artiklis katsungi selles suunas liikuda.

DEFINITSIOON JA STATISTIKA

Pühade allikatena käsitlen selliseid paiku, millel on arhiiviandmete, toponüümide või elava pärimuse järgi tervendav olemus. Samuti kuuluvad siia allikad, mille kohta on teada, et neisse on ande toodud või et nad on kunagi ohvriallikatena kaitse alla võetud. Pühadeks allikateks tuleb muidugi lugeda ka sellised, mida peetaksegi otsesõnu *pühaks*. Samuti on pühapaikadena vaadeldavad hiie/iie-nimelised allikakohad. Eeltoodud määratlus sobib hästi Eesti looduslike pühapaikade definitsiooniga (Arengukava 2008: 7) ning annab Juuru kihelkonna pühade allikate koguarvuks vähemalt 13. Sellele võib liita kolm raskesti lokaliseeritavat teadet (need võivad kirjeldada juba arvesse võetud kohti). Toomas Tamla ülevaates on Juuru kihelkonnast mainitud nelja püha allikat: Kadja Terviseallikas, Kuimetsa Suursilma allikas, Oblu ohvriallikad ja Põllika Iie allikas (Tamla 1985: 128). Seega on kihelkonna teadaolevate pühade allikate koguarv viimaste uuringute tulemusel kasvanud vähemalt kolm korda. Tamla artiklis, milles pole ilmselt kõiki ERA teateid kasutatud, on kogu Eesti pühade allikate esialgseks arvuks antud 416 (Tamla 1985: 123). Kui eeldada, et uute arhiivi- ja välitööde järel võib teadaolevate pühapaikade hulk terves Eestis samavõrd kasvada kui Juuru kihelkonnas, siis võib oletada, et Eesti pühade allikate koguarv on vähemalt 1000. Seda lubavad arvata ka Muhu kihelkonna välitööde tulemused, mille järgi kasvas sealsete teadaolevate pühade allikate hulk Tamla pakutud 6-lt 16-le ehk *ca* 2,7 korda.[2]

Informatsiooni säilivuse fragmentaarsust arvestades on tegelikult Eesti alal pühasid allikaid kasutuses olnud tõenäoliselt rohkemgi kui 1000. Gustav Vilbaste 1936. aasta ankeedi alusel on Eesti allikakohtade koguarv *ca* 3700–4000 (Vilbaste 1936: 167). Seega võis intensiivsema maaparanduse eelsel ajal olla Eestis teadaolevate pühade allikate osatähtsus vähemalt neljandik kõigist allikatest.

Sellise oletusliku hinnangu juures on aga vaja meeles pidada, et pühade allikate traditsioon võib läänepoolses Eestis olla olnud Skandinaavia mõjul intensiivsem kui Lõuna-Eestis (Tamla 1985: 140–141) ning et Tamla töö ajal arhiivis võis hõlpsamini kättesaadava informatsiooni hulk piirkonniti varieeruda. Sestap tuleb eespool välja pakutud koguarvu võtta vägagi hüpoteetilisena. Samas peaks olema selge see, et nende Eesti

[2] Kirjavahetus Ahto Kaasikuga 26. ja 28. aprillil 2010.

allikate osatähtsus, mille kohta on olemas pühapaigapärimust, suureneb süstemaatiliste arhiivi- ja välitööde käigus märgatavalt.

Meie kasutuses oleva teabe fragmentaarsus paistab silma kihelkonda kui tervikut vaadates: Juuru kihelkonna pühade allikate levikukaardilt (Joonis 1) näeme, et Kuimetsa piirkonnast kihelkonna idaosas on pühasid allikaid kogumiskonteksti tõttu oluliselt rohkem teada kui tuumikalalt, kus leidub looduslikult samuti piisavalt allikakohti ning asustus on sama tihe ja vana. Kui kihelkonna idaosa asulaallikate järgi oletada, et kunagi on püha allikas olnud olemas igal muinaskülal, siis kasvaks kihelkonna pühade allikate arv veelgi. Nimelt on Juuru kihelkonnast Taani hindamisraamatu alusel teada 31 hilisrauaaegset küla (Johansen 1933; Mandel 1990).

Mõne püha allika puhul liituvad ravitraditsiooniga ka vaimukogemused (Vatlaallikas, Jaluse Silmaauk), samuti näiteks jutt peidetud varandusest või kirikukelladest (Ulmu ehk Õrde allikas). See tähelepanek kergitab küsimuse – ehk on vajalik pühade allikate hulka arvata ka nägemuspaigad, vaimudega, valguste jm ebatavaliste nähtuste ja peidetud varanduse või kirikukelladega kohad, mille puhul n-ö klassikaline pühapaigainfo (teated ravimisest, andide andmisest jne) puudub. Arvestades seda, et otsesemad pühapaigatunnused võivad olla informatsiooni kogumise hetkeks kadunud ja alles jäänud hilisemad või populaarsemad motiivid, võib selline lähenemine tulemusi anda. Niisuguse laiendatud pühapaigamääratluse (Arengukava 2008: 9) kontrollimiseks tuleks läbi töötada suurem hulk pühadest allikatest kõnelevaid rahvaluuleteateid ja jälgida, milline on eelnimetatud motiivide osakaal. Kui see on piisavalt suur, tuleks vaadata, kuidas vaid varanduse- ja vaimupärimusega allikad sobivad maastikul klassikaliste pühakohtade võrgustikku. Ühtlasi oleks vajalik selliseid ilma ravi- ja ohvripärimuseta paiku arheoloogiliselt uurida – vastavate leidude korral oleks ülaltoodud hüpotees kinnitatud. Samas säilib ka ilma füüsiliste tõenditeta võimalus, et varanduse-, kirikukella- ja vaimuallikaid on sarnaselt ravi- ja annikohtadega pühana tajutud. On selge, et selline oletus vajaks eraldi põhjalikku süvenemist nii arhiiviainesesse kui ka maastikku. Seepärast piirdun siin kitsamas mõttes pühakohtadega, mille motiivide ning asendi analüüs pakub samuti juba mõndagi märkimisväärset.

PÄRIMUSE KOGUMISKONTEKST

Juuru kihelkonna pühadest allikatest kõnelevate arhiivitekstide kogumislugu algab 1906. aastal kahe Hans Kanketeri teatega, mis on jõudnud Eesti Kirjanduse Seltsi arhiivi. Üks neist kõneleb Vatlaallikast Purila lähedal ja teine Piiri august Röa külas. Vatlaallika puhul oli Kanketeri üleskirjutus kuni 2009. aastani ainuke selle paiga usundilisest olemusest kõnelev arhiivitekst. Kaks vanuselt järgnevat teadete rühma kuuluvad 1927. aastal loodud ERA kogusse. Esimese neist moodustavad kolm Rudolf Põldmäe ja kaks Richard Viidebaumi (Viidalepp) tudengipõlves korjatud teadet aastatest 1929 ja 1930. Teine ja arvukam rühm 24 tekstiga kuulub kohamuistendite kogumisvõistluse tulemuste hulka peamiselt aastast 1939 (vt nt Kindel 2002). Need seniste temaatiliste jäädvustuslünkade täitmiseks vahetult enne Teist maailmasõda kogutud kohajutud sisaldavad teavet kihelkonna seni täpselt või kaudsemalt lokaliseeritud 13 allikast 7 kohta. Seejuures jäävad viiel juhul õpilaste kirjapanekud kuni 2004. aastani ainsateks vastavat paika mainivateks tekstideks. Kui siia lisada Kanketeri ainukordne kirjeldus Vatlaallikast, Põldmäe üleskirjutus Mahtra hiiekohast ja Viidebaumi teated Kadja ja Põllika allikatest, näeme, et enne Teist maailmasõda kirja pandud ja kuni uue sajandi alguseni ainsateks jäänud teadete osatähtsus on kokku ligi 70%. Järelikult võib veelkord tõdeda, et varasemad kirjapanekud ERA-s on Eesti pühapaikade uurimisel esmaseks ja kõige olulisemaks teabeallikaks.

Samas juhin tähelepanu, et neid väärtuslikke teateid leidub tavaliselt ühe paiga kohta vaid üks-kaks ja meie teadmisi pühapaikade arvust ja levikust mõjutab otseselt see, kuhu esimesed rahvaluulekogujad varasemal ajal sattusid ja kui aktiivne oli kohamuistendite kogumisvõistlusel vastav kool või konkreetne õpilane ja kui suurt rõhku küsitlejad pühapaikade teemale panid.

Kogumiskonteksti mõju Juuru kihelkonna pühade allikate tervikpildile on eriti ilmne Kuimetsa piirkonna puhul, kust on ülejäänud kihelkonnaga võrreldes teateid pühade allikate kohta kõige tihedamalt. Seejuures on nelja sealse allika kohta usundilisi teateid kogutud vaid ühelt jutustajalt ehk Kuimetsa vanadekodus elanud *ca* 60-aastaselt Tõnu Ibramilt (nimetatud ka Iibram, Hiibram). Nii on ühe inimese teadmised mõjutanud pilti kihelkonna allikatest üsna tugevasti – just temalt kogutud tekstide kaudu tunneme Kuimetsa ümbruse pühade allikate võrgustikku sellises tiheduses (Joonis 1). Ka sisulises plaanis pakuvad Ibrami teated palju.

Et Tõnu Ibrami mõju meie teadmistele Juuru kihelkonna pühadest allikatest on sedavõrd suur, on enne edasist analüüsi vajalik vaadelda tema elulugu veidi lähemalt ja selgitada, kuivõrd traditsioonitruud on temalt üles kirjutatud lood üldiselt.

Kuimetsa kooli õpetaja ja koduloolase Elju Praatsi andmetel on Tõnu Ibram olnud mõisa moonakas ja elanud Iida urgete (koopad Kuimetsa karstialal) lähedal metsas väikeses saunas koos Anne-nimelise naisega, kes oli inimesi arstinud. Tõnu ise oli aga tuntud selle poolest, et käis mööda külasid sigu kohitsemas ja väga oskuslikult hanesid tapmas. Ka teati rääkida, et loomult oli ta heasüdamlik inimene, kes aitas vallavaeseid. Vanaduses oli Tõnu ise vilets olnud ja ühe kogumisvõistlusel osalenud õpilase Valve Rohumaa õe Helve Heinola mälestuse järgi saatnud nende ema lapsi Tõnule aeg-ajalt süüa viima. Tõnu olnud neile kaugelt sugulane ja ilmselt selle kontakti kaudu käiski Valve Rohumaa Tallinna IV Progümnaasiumi õpilasena Tõnu Ibramit küsitlemas.

Arvestades seda, et Tõnu Ibram elanud koos saunanaisega, kes "mudinud" inimesi ja kelle poole pöördutud näiteks kõhuvaluga, siis on võimalik, et ka Tõnu tundis pärimuslikke ravivõtteid, mille hulka võisid kuuluda teadmised allikate ravitoimest. Seejuures oskas Tõnu Ibram ümbruskonna maastikust enam kõnelda ilmselt ka sellepärast, et ta liikus palju ringi.

Kui vaadata kõiki kohapärimuse andmebaasi Koobas kantud Tõnu Ibramilt kogutud 18 teksti (mitte ainult allikapärimust), siis folklorist Mall Hiiemäe hinnangul on need tervikuna üldiselt traditsioonitruud.[3] Ibram on 1937., 1938. ja 1939. aastal neljale õpilasele (Leevi Urke, Helju Urke, Valve Rohumaa, Armilde Heinaste) rääkinud lisaks allikatele ka Tõnuansu rahaaugust, Iida urgetest, Kuimetsa Hiiekivist, Kadja ja Kuimetsa vahel rabas asuvast Hirmumäest, Naissaare mäest, Neitsiku mäest, Kuimetsa kloostrimõisast ja Kuimetsa jõest. Tekstide hulgas leidub ka kaks pikemat õpilaskirjandit, mille jaoks on ilmselt küll Ibramilt algainest saadud, kuid mida tuleks pigem lugeda laste loominguks. Need kaks teksti allikakohti ei maini. Kõige kriitilisem võiks Mall Hiiemäe arvates olla Ibramilt saadud Suursilma allika teate suhtes, sest seal nimetatakse allikas elavat Kuimetsa jõe haldjat, kes üsna ebatüüpiliselt kaitseb ujujaid uppumast, mitte ei ohusta neid, nagu see on jõeolendite puhul tavapärane. Nagu edaspidi näeme, leidub aga ka mujalt Eestist teateid, et allikatega ühenduses olevad olendid on olnud inimeste suhtes selgelt heatahtlikud. Suursilma allika

[3] Vestlus Mall Hiiemäega 9. detsembril 2010.

kohta kirjapandu usaldusväärsust suurendab ka mehe isiklik kogemus: teda saadeti sinna kord poisikesepõlves tervisemuda tooma.

Seega võime öelda, et Tõnu Ibrami Teise maailmasõja eelsed teated sobivad üldisesse pärimuse konteksti ja me võime need edasises analüüsis arvesse võtta.

Pärast sõda on Juuru kihelkonna allikateateid arhiivi jõudnud esmalt 1958. aastal, mil Juuru Keskkooli V–VII klassi kirjandusringi liikmed on kogunud neli teksti Ulmu ehk Õrde allikast, mis oli ka sõjaeelsel ajal kõige sagedamini mainitud pärimuslik allikas kihelkonnas. 1961. aastal on Tartu Ülikooli eesti kirjanduse ja rahvaluule kateedri kogusse jõudnud neli rahvajuttu samast paigast. 1987. aastal, mil toimus Eesti Kirjandusmuuseumi rahvaluule osakonna suurekspeditsioon (vt Tamm 2002: 237), on märgatav Ulmu ehk Õrde allikast kõnelevate teadete arvu plahvatuslik kasv. 21-st tollal üles kirjutatud püha allikat mainivast tekstist 19-s kõneldakse just sellest kohast. Säärase pildi taga võib oletada nii kirjanduse ja koolihariduse mõju, küsitlejapoolse eelistuse tõttu toimunud kuhjumist, kogumistöö intensiivsuse kajastust või ka paiga traditsioonilist tähtsust.

Ülejäänud hilisema aja teated on iseloomult napid ja väheinformatiivsed ning pärinevad Muinsuskaitseameti arhiivist (1), Eesti Keele Instituudi kohanimekartoteegist (2) ning 1965. aastal koostatud raamatust "Kultuurimälestiste ja looduse kaitsest Rapla rajoonis" (2) (Kultuurimälestiste… 1965: 46–47).

ULMU ALLIKAS KUI KIHELKONNA PÄRIMUSERIKKAIM PAIK

Kõige mitmeplaanilisemalt ja arvukamalt on Juuru kihelkonna allikatest mainitud Ulmu ehk Õrde allikat Mahtra rabas Atla jõe lähedal. Sellest paigast kõnelevate arhiivitekstide koguarv on praeguse seisuga 36. Neist 24 annab sealseks toponüümiks Õrde/Hõrde/Õrte ja 9 Ulmu. Ühes tekstis tuuakse mõlemad nimed paralleelselt; ühes öeldakse, et Õrde allikat tuntakse ka Hulmu allika nime all, sest ta asub Hulmu mäe juures; ühes nimetatakse allikat nimega Õrde, ning mäge, mille kaldal ta asub, nimega Ulmu. Kolmes lühikeses tekstis mainitakse mitut allikat. Samas on täheldatav, et enamikul juhtudest (8-l juhul 9-st) on toponüüm Ulmu üles kirjutatud rabamassiivist läänes asuvatest küladest (Mahtra, Atla, Juuru, Orguse). Vaid ühel juhul (RKM II 403, 261 (6)) on see kogutud ida poolt, Toomja külast. Seejuures on küsitleja kõigepealt nimetanud toponüümi, mis ilmselt kirjanduse mõjul on intervjuu ajaks aastal 1987 tuntud ka



Foto 1. Ulmu allikas (J. Metssalu, 2010).

piirkonnas, kus varasemal ajal teati paika traditsiooniliselt vaid Õrde nime all. Kõik enne Teist maailmasõda üles kirjutatud ainult Õrde toponüümi sisaldavad teated ongi pärit rabast ida poolt Vaopere, Kuimetsa ja Kaomäe külast.

Nii asukohaandmete kui allika füüsilise kirjelduse poolest kõige informatiivsem on aga Kuimetsa algkooli õpilase Helju Urke 1939. aasta ülestähendus (vt lisas teksti nr 2), milles on erinevalt teistest sõjaeelsetest tekstidest ära toodud mõlemad paralleeltoponüümid. Selle põhjal võib öelda, et Ulmu ja Õrde allikas on üks ja sama koht. Teates seisab, et paik asub Juuru ja Kuimetsa valla piiril. Sama kinnitab Ulmu-toponüümi

kasutades ka mu enese Mahtra vanaisa Ilmar Volrat[4], kes on maastikuga hästi tuttav, ja ütleb, et Ulmu allikas on jõeäärsetest allikatest kõige suurem ning asub valdade piirikraavi ja Väikese Ulmu mäe juures. Et kohanimed tähistavad sama paika, kinnitab ka pärimuse sisuline sarnasus. Seejuures jääb üksikute tekstide põhjal muidugi avatuks ka võimalus, et tähenduslikuna on tajutud suuremat kompleksi, kuhu kuulub mitu Atla jõe ääres lähestikku paiknevat allikat ning Suur ja Väike Ulmu mägi. Et ka meie perepärimuses on alati kõneldud Ulmu allikast, kasutan edaspidi lihtsuse huvides vaid seda toponüümi.

Kõige sagedamini (30 tekstis) kõneldakse, et Ulmu allikas pole kunagi ära kuivanud. Kui kõige suurema põuaga lõppes ümbruskonna kaevudes joogivesi, siis käidi seda Ulmu allikal toomas. Mõnes variandis on märgitud, et vesi lõppes sõja või katku ajal. Üsna tihti rõhutatakse, et veeviijad käinud allikal kauge maa tagant – vett toodud 7 või 15 vallast või kihelkonnast, kõikidest küladest, ilmatu kaugelt, 200–250 km kauguselt. On mainitud pikki, ühe teksti järgi mõnesajast hobusest koosnevaid veetoojate järjekordi, pakkteed või vankrirada, mis allika juurde viis.

Sarnaselt on põuaaegsete elupäästjatena iseloomustatud teatud allikaid ka mujal. Näiteks Kolga-Jaani kihelkonnas on 1939. aastal öeldud, et allikas Raba talu heinamaal on andnud tervele kihelkonnale vee. Samuti on 1985. aastal räägitud Koeru kihelkonna Norra allikatest, millest suure põua ajal vett toodi (Hiiemäe 2008b: 427–428). Sellisteks näideteks on veel Kose kihelkonnas Kata allikas (ERA II 224, 406 (2)), Karuse Härja allikas (ERA II 229, 68/9 (77)), Paistu Missimätas (ERA II 237, 423/4 (75)), Kuusalu Kimpalu allikas (RKM II 233, 575/6 (16)), Järva-Madise Ageri Suurallikas (RKM II 194, 29/30 (4)) ja Urvaste Järvere Mäeküla Kuninga kaev (EKLA, f 199, m 30: l, l 38). Ka teiste piirkondade puhul on seejuures rõhutatud veepuuduse ulatust: kõik küla kaevud olid kuivad; kõik inimesed vedasid sellest allikast vett; kogu vald käis vett viimas; käidi 30 versta kauguselt. Setumaal teatakse, et kui tuleb tohutu põud, siis saab vett vaid Mõla, Irboska ja Pihkva (kristlikult) pühadest lätetest (Hiiemäe 2008b: 428).

Põuamotiividega ühenduses on kõneldud Ulmu allika mõõtmatust sügavusest. On öeldud, et Ulmu allikas on põhjatu või ka mitusada meetrit sügav, ühe õpilasteksti järgi alanenud 7-aastase põuaga allikavesi koguni 7 km sügavusele (ERA II 224, 549/53 (1)). Samuti on räägitud, et pandud *kõik köied* kokku ja püütud köite otsa seotud kiviga Ulmu allika sügavust mõõta,

[4] Intervjuu Ilmar Volratiga 15. veebruaril 2011 (JM).



Foto 2. Ulmu allikas. Kaldal on Björn Piibur (J. Metssalu, 2013).

aga põhja pole kätte saadud (RKM II 403, 166 (14)). Mujalgi Eestis on populaarsed jutud, mille järgi pandud mõõtmiseks kokku kõik küla, valla või kihelkonna köied või latid ning otsa pada või kivi, kuid põhja pole ikka kätte saadud. Mitmel pool on ka öeldud, et mõõtmise lõpuks tõmmatud köite otsas olevas pajas veest välja verine härja- või oinapea (vt nt Hiiemäe 2008b: 430), mida Ulmu tekstide järgi pole juhtunud. Küll aga on tihti kõneldud motiivist, mis on ülejäänud Eesti kontekstis haruldane. Nimelt viivat Ulmu allika sügavusse trepp või redel, mida mööda põua ajal käidi vett toomas. Nimetatud on tammepuust või rauast treppi; õrsi, mille järgi saanud allikas nimeks Õrde; raudpulki; suurt redelit; väga kitsast käiku, mida mööda mahub korraga liikuma üks inimene. Räägitud on, kuidas põua ajal üle kihelkonna kokku tulnud inimesed treppi ööd ja päevad ehitasid. Tollal ehitatud trepp olevat sammaldunud, aga allikavees säilinud. Veel 1987. aasta teadetes kõneldakse allikasse viivast redelist kui tegelikkusest: *See pidi ikka tõsi olema, ei ole paljas jutt* (RKM II 402, 481 (28)); *Mo ema oli näinud seda redelit* (RKM II 402, 481 (28)). Teisal aga väljendatakse selgelt, et redeli olemasolu ei usuta: *Soo sees, kes seda raudtreppi jõudis sinna*



Foto 3. Keskkonnaühenduse Ulmulised liikmed Kristi Kauponen ja Terje Kaur Ulmu allikat puhastamas (J. Metssalu, 2015).

vedada (RKM II 401, 491/2 (11)). Ulmu allikasse viiva trepi või redeli motiiv on 23 üleskirjutusega populaarsuselt teisel kohal – veevõtumotiivi (30) järel ja põhjatu sügavuse motiivi (20) ees.

Kaudse, ent võib-olla isegi mitte väheolulise sarnasuse kõrval regilauludest tuntud hõbedase õrre ja raudpulkadega õnnestus mul leida Ulmu allikasügavusse viivale trepile mujalt vaid üks paralleel, mis esineb rahvajuttudes Nabala Anne hauast. Siinkohal tuleb aga kõigepealt mainida Ulmu allika populaarsuselt 16 teatega neljandale kohale jäävat motiivi, mille järgi läks ema põua ajal lapsele mööda treppi allikasügavusse vett tooma ja kui ta tagasi üles jõudis, oli laps allika kaldal janusse surnud. On nimetatud ka mitut last; ühe teksti järgi ootab laps kodus; ühe teate kohaselt maeti ta allika lähedale. Mall Hiiemäe (2008b: 427) on kirjutanud, et tegemist on katkumuistendi edasiarendusega. Täpsema paralleeli leiame Jakob Hurda kogu Jüri kihelkonna tekstist (H IV 9, 272/3 (2)), mille järgi olid kord põua ajal kõik Nabala kaevud kuivad ja vett veeti Tõdva jõest, mis varsti samuti

ära kuivas. Seejärel tehtud jões üks allikakoht sügavamaks ja saadud sealt vett. Kord tulnud üks naine oma tütre Annega vett otsima. Ema jätnud tütre augu kaldale ja läinud ise mööda treppi alla vee järele. Tal olnud eneselgi suur janu, mistõttu hakanud ta kõigepealt ise jooma. Janu täis saanud, ammutanud ka tütre jaoks. Allikast välja jõudes leidis ta tütre surnuna. Paika nimetatakse sellepärast Anne hauaks[5].

Viies Ulmu allika motiivikogum (kokku 9 teksti) kõneleb allikasse peidetud Juuru kiriku kellast/kelladest või ka lihtsalt kellast, mida helistati veevõtmisel. Kellad peidetud kas *Põhjasõja* (RKM II 401, 318 (2)) või *türkide sõja* (RKM I 2, 781 (11)) ajal või võetud kell põua ajal kasutusele allika põhjast veevõtmisel ülevalolijatele märguandmiseks. Allikasse jäänud kirikukellad tõusevad ühe teksti kohaselt jaaniööl vee peale ja helisevad (RKM II 401, 318 (2)), teise järgi on aga selgetel öödel kell ja trepp vees näha (RKM I 2, 763 (3)). Ühes sõjaeelses õpilastöös (nr 3) kirjutatakse nii kellade kuminast allikas kui ka võimalusest kellad kahe kaksiku musta härja abil kätte saada. Usk veekogudesse vajunud või peidetud kirikukelladest on laialt levinud. Mall Hiiemäe (2008b: 430) osutab, et kirikukelli on arvatud peituvat näiteks Kuusalu, Türi, Pilistvere, Ambla, Järva-Jaani, Järva-Madise, Mihkli, Lääne-Nigula, Valjala, Helme, Võnnu ja Karula kiriku lähistel asuvates allikates. Siia võib lisada veel ka allikakohad, millest on juttu Halliste, Karuse, Martna, Jüri, Helme, Rõuge ja Koeru kihelkonna tekstides. Kellade jaaniöine kumisemine ja võimalus need kindlat tüüpi härgade abil kätte saada on samuti tüüpilised ning levinud motiivid nii veekogude kui ka teiste pärimuspaikade puhul. Samamoodi kuulub laialtlevinud stereotüüpide hulka Ulmu allika tekstide seas vaid ühel juhul esinev jutt peidetud varandusest ja selle kättesaamistingimustest ning samuti ainukordne allikasse vajunud linna motiiv.

Olenemata tüüpilisusest näitab eeltoodud motiivide hulk ja ka teadete järjepidev arvukus, et Ulmu allikas on olnud ümbruskonna elanike seas laiemalt tuntud ja tähenduslik paik. Selgemalt usundilise olemusega tekste on Ulmu allika kohta üles kirjutatud aga napilt. Võib-olla on tegemist usundiliste tähenduste taandumisega elujõulisemate ning ka üleskirjutajatele imponeerivamate jututüüpide ees. Mari-Ann Remmel (2001a: 31–32) ongi rõhutanud stereotüüpsete motiivide elujõulisust ja kohanemisvõimet. Rändmuistendite tagant ja vahelt kumavad aga ka üksikud lühikesed teated, mille alusel võime kõnelda Ulmu kompleksist kui pühapaigast.

[5] Vt arhiivitekste ja käsitlust Remmel 2017: 484–485.

1929. aastal on 75-aastane Mari Klandorf Kuimetsas rääkinud Rudolf Põldmäele, et Tamsi külas *hiiekaskede ligidal asuvad õrte-allikad* (nr 1). On väga tõenäoline, et juttu on Ulmu allika ümbruses tänagi kasvavatest kaskedest. Ühtlasi on tegu kõige vanema sellest paigast kõneleva teatega. Põldmäele iseloomulikult on üleskirjutus täpne. Ka sisu poolest sobib see laiemasse konteksti – hiiepaigad ja allikad kuuluvad Põhja- ja Lääne-Eestis tihti kokku (Hiiemäe 2008b: 431). Samas pole uurimisseisu tõttu olemas täpsemat ülevaadet, kui suure osa moodustavad kõigist pühadest allikatest hiie-nimelised või hiieks kutsutud alal või selle vahetus läheduses paiknevad allikad. Juuru kihelkonnas on praeguste uurimistulemuste juures selliseid paiku kindlamalt kolm: Ulmu kõrval tunneme Mahtra Hiiekoplis asuvat Hiieallikat ning tänu Richard Viidebaumi ainukordsele üleskirjutusele teame, et Põllika külas keset sood vastu kihelkondade piiri on asunud Iie allikas, mida pole seni õnnestunud kindlalt lokaliseerida. Sisu tõttu täiesti lokaliseerimatu on 1987. aastal üles kirjutatud teade Hiie allikast *Juuru kantis* (RKM II 403, 196 (1)). Seda, et haigusi raviv Kadja Tervisеallikas paikneb samuti kunagises hiie-nimelises kohas, võib oletada Hiietaguse ehk Hiie talu järgi. Tervisеallikas asub Allika taluaseme juures rabasaare külje all, sügavamal raba sees paikneb aga saar taluga, mille nimekuju



Foto 4. Ulmu allikas ja hiiekased talvel (J. Metssalu, 2017).

on verstakaardil *Ietagussa* (EAA.854.4.27a). Seega asub nimetatud talu külatuumikust vaadates hiiekoha taga. Hiietaguse talu on olemas ka näiteks Mahtra-Suurkülas, kus hiiekoht jääb samuti Hiietaguse talu ja muistse külatuumiku vahele. Kadja külas on allika hiie-toponüüm ilmselt ununenud, samas on aga allika raviv funktsioon elujõuliselt säilinud. Hiienimetuse hajuvusest selles külas annavad tunnistust ka 2004. aasta intervjuud – tänased külaelanikud on hiiekohaks oletamisi pidanud praegu Hiie nime kandvat taluaset ning ka paika veel kaugemal rabas.

Hiie-temaatika juures pakuvad veel huvi kaks mõnevõrra hüpoteetilist aspekti. Esimene neist on pühade allikate ja karstinähtuste suhe. Kuimetsas asuvad sarnaselt Ulmu allikale arvukates arhiivitekstides kirjeldatud Iida urked – koht, kus voolab maa-alustesse koobastesse Iida oja. Seda Eesti kõige ulatuslikumat karstikoobastikku on nimetatud ka *Iie urked* (ERA II 24, 308 (18)). On usutud, et seal elavad *Iida-nimelesed loomad*, keda inimesed kardavad (Remmel 1998: 20). Ka on urgetes nähtud *tonta ja vaimusi* (EKS 37, 31 (9)). Samuti olevat sinna vajunud Iida või Hiida linn (RKM II 45, 435 (1); ERA II 223, 577/8 (2); EKLA, f 199, m 46, l 27 (a)), mis võivat üles tõusta ja mille tulesid on mõisa öövaht kord uusaastaööl metsa kohal hiilgamas näinud. 2010. aasta Jüri kihelkonna välitöödel käisin Paekna külas Iida-nimelise talu juures, mille lähedal tuleb sealne karstijõgi maapinnale. Kuimetsa puhul ilmub Iida oja ühe rahvajutu järgi maa alt välja Tamsi külas Kärttõnu talu juures asuvas allikas (nr 22). Ühtlasi teab mu vanaisa, et kord ilmunud Iida urgetes maa-alust jõge mööda teele läinud hani Ulmu allikas nähtavale.[6] Hakkab aimduma, et paigad, kus veed maa alla kaovad või pärast salapärast peidetud teekonda taas maa peale ilmuvad, võivadki üldiselt olla pühad. Sellist oletust toetab ka Veikko Anttose (1992: 2527) arvamus, mille järgi kuuluvad allikad, õõnsused, augud ja avaused kui topograafilised anomaaliad *püha* esiajaloolisse mõistealasse. Ehk on siin taustaks ka laiem usk alumisse ilma ja maa-alustesse olenditesse, kellega on suheldud ja keda on hilisemal ajal hakatud pigem pelgama. Pühapaikadest kui avaustest teispoolsusesse on kirjutanud ka näiteks Anna-Leena Siikala (2004: 57). Mõningate pühapaikade olemuslikule ühendusele maa-aluse ilmaga ja selle ilma kaudu üksteisega võiksid osutada ka Ulmu allika ja Iida urgete ühine hiietoponüümika, maa alla vajunud linna motiiv ning pühadel öödel aset leidvad imelised ilmingud. Süstemaatilisem ja mahukam klassikalise pühapaigapärimuse ning peidetud varanduse ja kirikukellade ning maa

[6] Intervjuu Ilmar Volratiga 15. veebruaril 2011 (JM).



Foto 5. Mahtra Hiie koppel Hiie allika ümbruses (J. Kadarik, 2009).

alla vajunud linna motiivide kohakeskne võrdlus võimaldaks siia suurema üldistusjõuga selgust tuua. Pühapaikade ja maa-aluste jõgede küsimuse avamiseks oleks oluline vaadelda ka laiemat rahvausu konteksti. Igal juhul tundub, et Kärttõnu allikat ja Ulmu pühakohta ning Iida urkeid on võidud tajuda omavahelises ühenduses nii füüsiliselt maa-aluse jõe kaudu kui ka usundilises plaanis.

Hiie-nimeliste kohtade puhul on oluline ka ühendus äikesega. Mari Klandorfi järgi olid *õrteallikate* juures hiiekased selleks, et *pikne ei teeks seal* ümbruses kurja (nr 1). Samamoodi on usutud Mahtras, kus Suurküla hiiekohast kõneldes öeldakse, et *sellepärast ongi Mahtras nii vähe pikseõnnetusi, et igast küljest piiravad teda pühad hiied* (ERA II 225, 118/9 (3)). Otsene seos allika ja äikese vahel ilmneb Purimäe juures asuvat allikat mainivas õpilastöös, kus kirjutatakse, et *neiud, kes tahtnud omale ilusaid juukseid, käinud säält allikast omale pääle äikesevihma vett toomas ning pesnud siis selle veega* (ERA II 224, 537/8 (4)). Neis tekstides ilmneb

laiemalt tuntud usk mõningate looduslike pühapaikade ja ilmastiku vahelistesse seostesse (Remmel 1998: 31–36). Samas on levinud ka teadmine, et äikesevihm mõjub üleüldse tervisele hästi.

Toomas Tamla (1985: 124–125) ja Mari-Ann Remmel (2014: 125–126) on allikakohti vaadeldes eristanud muuhulgas sellised, mida on nimetatud pühadeks või mille nimes esineb *püha*. Tamla märgib oma artiklis toodud 34 näite varal, et selliste allikatega seotud kombestik on samasugune teiste raviallikatega. Remmel tõdeb, et vaatluse all olevates Martna, Karuse ja Hanila kihelkonnas on arvukate allikate hulgast vaid kahe kohta öeldud, et seda peeti pühaks, mida on tema meelest silmapaistvalt vähe. Samuti on Rõuge kihelkonnas vaid üks kord allika kohta öeldud *püha*. Sellest järeldab Remmel, et ilmselt on allikate tähendus olnudki pigem praktiline ehk siis ennekõike raviotstarbeline. Samasuguse tähelepaneku võime teha ka Juuru kihelkonna allikate puhul. Otsesõnu pühaks olevat peetud neist kaht – Suursilma allikat ja Nunnade kaevu Kuimetsas. Ravipärimusega paiku on aga see-eest rohkesti. Nimelt 13-st paremini lokaliseeritavast Juuru kihelkonna pühast allikast 9 puhul võib pärimuse sisu või toponüümi põhjal öelda, et tegu on raviallikaga. Selline suhtarv on ülemaalises kontekstis ootuspärane. Toomas Tamla (1985: 127) leidis, et kõigist Eesti *kultuslikest* allikatest moodustavad raviallikad 69%. Heiki Valgu (2007: 145) hinnangul on raviotstarbeliste looduslike pühapaikade hulk eriti suur maa läänepiirkondades – saartel, Läänemaal ja Harjumaa läänepoolses osas, kusjuures allikate tähendus piirdubki peamiselt raviotstarbega.

Nii on ka Juuru kihelkonna ravipärimus üsna rikkalik. Ulmu allika kohta on 1939. aastal kirjutatud, et *kui lapsel olnud silmad haiged, käidud siis sealt vett viimas* (nr 4). Allika ravivõimest on kõneldud ka meie pere pärimuses – mu vanaonu Karl tervenes Ulmu allika vee abil kopsupõletikust. Pere elas allika lähedal rabatalus, kust oli hea vee järel käia.[7] Jaluse Silmaaugu tähendusele viitab toponüüm (ERA II 219, 371/3 (1)). Purila lähedal asuva Vatlaallika vesi olevat üleskirjutaja kaasajalgi *hea rohi kõigi haiguste vastu. Seda viidakse poolkartes ja salamahti ikka päeva ajal pudelitega ümberkaudu kodu. Olla hea silmarohi, ka sisse juua kõhu- ja rinnarohi. – Paarikümne versta peal leidub pudelis pereema kirstus ehk kambri kapikeses kuulust ja aukartlikku "Vatlahalliku" vett* (nr 9). Ilmselt Juuru kihelkonna piiril paiknev Piiriauk on olnud *hea abialtar kõigi aiguste vastu* [---], *mis maast saadud haigused olivad*. Nimetatakse maa-

[7] Intervjuu Ilmar Volratiga 15. veebruaril 2011; Ulvi Metssaluga 5. märtsil 2011 (JM).



Foto 6. Ilme Aas ja Jüri Metssalu Vatlaallikal (J. Kadarik, 2009).

aluseid, paiseid, koeranaelu (nr 10). 1987. aasta teate järgi pidi Piiriauk aga *kõiki hädasid parandama* (nr 11). Kadja Terviseallikat nimetatakse võimekuse poolest *suureks,* 1930. aasta teate kohaselt ravivat ta silmahaigusi ja *mis kõik* (nr 12), 2004. aasta välitööde andmetel *99 haigust*; *kärntõve ja muud, mis naha pinnal* (nr 13) ning *piimapunne* (nr 14). Kuimetsa Tooma allika puhul mainitakse 1939. aastal paiseid (nr 16). Sama küla Suursilma allikast *käidi toomas omale tervismuda, mida pandi pääle, kui oli mõnes kehaliikmes palavik*. Tõnu Ibramit on *kord poisikesepõlves kästud minna tooma ühele vanakesele seda tervisemuda* (nr 18). Suursilma allikast on toodud ravimiseks ka vett (nr 19). Pole teada, kas Ohuallikaks nimetatud ohvrikohast kõnelev lühike teade 1965. aastal ilmunud muinsuskaitsealases raamatus (Kultuurimälestiste… 1965: 47) viitab ühele eelpool mainitud Kuimetsa raviallikatest või hoopis kolmandale kohale. Samamoodi ei ole teada, millisest paigast räägib 1929. aasta ülestähendus, mille järgi on *Kuimetsas allikas, kuhu viidi raha, kui taheti maa-alustest lahti saada* (nr 17). Kaudsemalt terviseallikate hulka tuleks lugeda ka Purimäe lähedal paiknev allikas, mille veel on olnud võime muuta neiude juuksed ilusamaks (nr 26). Selliseid *eluallikateks* nimetatud ja noorust alal hoidvaid ning ilusaks muutvaid paiku on ka mujal (Tamla 1985: 135). Karuse kihelkonnas Vatla linnuse lähedal on allikal seetõttu koguni vastav nimi – Iluduse allikas (Remmel 2014: 128).

Pärimuse või toponüümide alusel võime näha, et kõige rohkem leidub teavet silmade ravimisest (viie paiga puhul), kolm teadet on mitmesuguste nahahaiguste (kärnad, paised, punnid, maa-alused, koeranaelad) ja kaks



Foto 7. Kadja Terviseallikas (J. Metssalu, 2011).

teadet rinnahaiguste ravimise kohta. Ühel korral on mainitud kõhuhaigused ja palavikku liikmetes. Silmade ravimine allikatel on üle Eesti hästi tuntud. Toomas Tamla (1985: 127) järgi moodustavad silmaallikad kõigist Eesti ravi- ja terviseveeallikatest rohkem kui kaks kolmandikku. Levinud on ka nahahaiguste ravimine (samas: 131).

Juuru kihelkonnaga külgnevas Rapla kihelkonnas mainitakse silmaallikaid Raikkülas, Kalbu ja Rõue külas, väga kuulus on olnud Rapla Silmaallikas. Naabruses asuvast Hageri kihelkonnast on teateid silmaallikatest Adilas, Angerjal, Lümandus ja Ohulepas. Seega kuuluvad Juuru kihelkonna Suursilma allikas ja Silmaauk samasse tervikusse ja võib öelda, et Lõuna-Harju ruumis on selline toponüüm küllaltki tuntud. Juuru kihelkonna paikade puhul on tähelepanuväärne, et nii Ulmu allikal, Vatlaallikal, Kadja Terviseallikal kui Suursilma allikal on silmahaiguste kõrval ravitud ka muid tõbesid. Seega on osa paiku olnud ilmselt universaalselt tervendava jõuga. Üksnes paisetest on juttu teates Tooma allikast. Üsna spetsiifiline tundub olnud olevat Piiriauk, mille puhul rõhutatakse just "maast saadud" haigusi, kuigi hilisemas teates arvatakse juba, et paik aitab kõigi hädade vastu. Ilmselt on kombestiku hääbudes võimalik, et ka paikade spetsiifilisus muutub hämaramaks. Levinum tundub siiski olevat ravivõime universaalsus.



Foto 8. Kuimetsa Suursilma-allikas (J. Metssalu, 2010).

On üldiselt teada, et allikatel toimuvate ravitalituste osaks on olnud andide andmine (Tamla 1985: 132). Kui vaadata täpsemalt, siis selguvad ka selles aspektis regionaalsed erinevused. Lõuna-Tartumaal ja Võrumaal on täheldatud, et ravivee võtmise puhul on teateid ohvritoomisest väga harva (Valk 2007: 145; Remmel 2014: 130), Läänemaa valikalal aga neid leidub (Remmel 2014: 128–129). Juuru kihelkonnas on allikale andide toomisest kõneldud kindlamalt viies kohas. Selgelt raviotstarbel tehakse seda Piiriaugul, Kadja Tervise allikal, Kuimetsa Tooma ja Suursilma allikal. Tamsi Kärttõnu allika puhul räägitakse, et *sinna viidud raha, soola, leiba, hõbedat ja muud* (nr 23). On võimalik, et Valve Rohumaa ei hakanud Tõnu Ibrami kolmanda allikateate puhul enam kordama, et ande viidi ravimiseks. Vanematest muinsuskaitsenimekirjadest leitavate, ent riikliku kaitseta Oblu Laari ohvriallikate ja Kuimetsa Aasa Ohuallika puhul pole sõnagi kirja pandud, miks need paigad on just "ohvriallikatena" nimekirja võetud (Kultuurimälestiste… 1965: 46–47). Siiski võib eeltoodud viiele näitele tuginedes öelda, et Juuru kihelkond kuulub raviotstarbeliste ohvritalituste osas ilmselt Läänemaaga ühte piirkonda. Et traditsioonide levikuala täpsemalt välja selgitada, tuleks muidugi ka vahepealsete kihelkondade pärimus läbi töötada.

Ravitalituste sisu on Juuru allikate puhul kõige täpsemalt kirjeldanud Hans Kanketer teates Piiriaugust: *Seia tuldi ikka veikese kibu ehk kapakesega, mille sees oli sütevesi, millega haiget oli pestud. Sütevee sees oli ikka kolm puusütt, oli ka kaabitud hõbeda ja vaskrahade küllest terasi vee sisse. Vesi sai siia auku sütega valatud, ka sai üks vana vaskrahakopikas seia pandud. Selle kopika külge pidi haigus jaema.* [---] *Praegu leidub sealt vanu vaskrahasi* (nr 10). Allikale toodud hõbe- ja vaskmündid on annina ka mujal Eestis olnud kõige levinumad (Tamla 1985: 132). Juuru kihelkonnas mainitakse allikasse viidud raha neljal korral, ka on Suursilma allika puhul öeldud sinna viidavat lihtsalt *ühte ja teist väärtuslikku* (nr 18), mille hulka võis kuuluda metallraha. Müntide kõrval on teateid metallesemete ja ehete ohverdamisest mujaltki üsna palju – Toomas Tamla järgi 17 paigast (Tamla 1985: 132). Viljateri on tema järgi anniks toodud 14 ja muid toiduaineid 12 kohas (samas). Juuru kihelkonnas on vilja mainitud Suursilma ning soola ja leiba Kärttõnu allikast kõnelevas teates.

Seda, et müntide abil kantakse haigus allikale üle, on Piiriaugu kõrval võimalik välja lugeda ka Tooma talu allikat mainivast lühikesest teatest, mille järgi *praeguse peremehe isa olla raha välja võtnud ja palju paiseid saanud. Neisse ta ollagi surnud* (nr 16). Võimalik, et eelpoolmainitud ilma asukohaandmeteta 1929. aasta tekstis mõeldakse sama kohta, kui öeldakse: *Tõi aga keegi raha ära sealt allikast, siis maa-alused hakkasid selle inimese külge* (nr 17). Selline usk haiguse võimalikku inimesele edasikandumisse on olnud paiguti levinud ka mujal Eestis (Tamla 1985: 132–133; Remmel 2014: 129).

Erinevalt Piiriaugust, kus pesemisprotseduurid toimusid kodus, on Kadja Terviseallikal käidud kohapeal pesemas ja ka vett kaasa viidud. Sealsest kombestikust saime teada 2004. aasta välitöödel, kui Västra talu vanaperenaine Helmi Õllek (snd 1926) rääkis, et Terviseallikasse oli raha loobitud ja öeldud, et kui seal end pesta, siis see toob tervist. Ühtlasi kõneles ta oma õest, kes tõi Terviseallikalt tütrele lööbe ravimiseks vett (nr 14). Vee allikalt kaasaviimisest on ilmekalt juttu Hans Kanketeri Vatlaallika teates, seda mainitakse ka Ulmu puhul. Suursilma allikast on ravivee kõrval kaasa toodud ka ravitoimelist muda; Purimäe juukseid tervendav vesi ning Nunnade kaevu õnnistamisvesi on samuti ammutamiskohast kaasa viidud. Ka mujalt Eestist on teateid, et allikavett on koju toodud. Mõnel pool öeldakse, et ravivõime sai vesi just aja jooksul kodus seistes (Tamla 1985: 134–135).

On usutud, et vee mõju suurendab ka õigesti valitud aeg, millal allikal käia. Kõige enam on eelistatud neljapäeva (Tamla 1985: 133), mis sobib neljapäeva kui püha päeva üldise tähendusega. Mainitud on ka jaanipäeva

ning kuuvalget ööd ja püüdu end allikal käies mitte kellelegi näidata (samas). Juuru allikakombestikus küll neljapäeva ega jaanipäeva pole võimalik leida (mõlemad on täheldatavad naaberkihelkonnas Raplas – jaanipäeval käidi Rapla Silmaallikal ja neljapäeval Rõue Silmaallikal), kuid üksikuid tähelepanekuid toimingute aja kohta on siiski tehtud. Vatlaallika puhul rõhutatakse, et vett käiakse viimas *poolkartes ja salamahti ikka päeva ajal* (nr 9). Samasugust saladuslikkust on Kanketer täheldanud Piiriaugu puhul, kirjutades: *Ja veelgi toovad "ahutajad" sinna ohvrisi – ehk küll ise ümber vaatavad, et teised ei piaks nägema nende tohterduse tööd* (nr 10).

Ühes 1987. aastal üles kirjutatud Ulmu allika tekstis on öeldud, et see allikas ei kuiva kunagi ja et *kord oli olnud üks vana-aasta õhta ja poolteist kilomeetrit hobuserivi old pikk, mis vett vedasid sealt* (nr 6). Seejuures meenub üks Eesti kohapärimuses laiemalt tuntud allikaliik, nimelt mõduja viinaallikad, mis kindlal (sakraalsel) ajal – tihti just uusaastaööl – hakkavad mõdu või viina jooksma (vt nt Loorits 1951: 359; Hiiemäe 2008a: 417). Ka Ulmu allika puhul võib olla olnud selline uskumus kunagi tuntud. On huvitav tähele panna, et vana-aasta öösel teatud allikatest voolav mõdu on olnud ka tugeva ravitoimega. Näiteks Rõuge kihelkonnas on Nursi Rohtlättest jutustatud, et *kes julges vana-aasta öösel kell kaksteist allikale minna, võis juua allikast üleskeevat mõdu, mis pidi aitama üheksa tõve vastu* (Remmel 2001b: 193; Remmel 2014: 135). Tervistav ehk ilu andev on olnud ka näiteks Nõo kihelkonnas Kavilda mägedes asuv allikas, *millel on rahvajutu järgi mitmesugust nõiavõimu. Räägitakse, et läte voolanud vana-aasta ööl suisa mõdu. Igaüks võinud võtta niipalju, kui süda lustinud. Räägitakse ka veel, et Kavilda lättest toodud veega pestes muutusid neiud ilusaks. Vett pidi võtma neljapäeva ööl noore kuu ajal, sest muidu lättevesi ei omanud võluvõimu.* (RKM I 4, 145/7) Kui nende paralleelide valguses arvestame, et Ulmu allikas on tekstide ja motiivide poolest kihelkonnas kõige rikkam, et ta on olnud tuntud kaugemas ümbruses kuulsa veevõtukohana ja üksikute teadete järgi ka hiie- ja ravipaigana, siis tundub, et tegu võib olla olnud teatud sakraalsetel aegadel suurema kogukonna jaoks tähtsa kohaga. Paiga tähendus võib suure ajalise distantsi ning pärimuse hääbumise ja sekulariseerumise tagant meieni kumada vaid just selliste fragmentidena nagu nimetatud üksik teade uusaastaööl allikani viivast hobujärjekorrast. Seega võib siin oletada kunagist suuremat kultuurilist piirkonda (kihelkonda) ühendanud talvist ja rituaalset terviseveevedu.

Kaudselt meenutab imelisi mõduallikaid Feliks Müürisepa ütlus, et Mahtra Hiieallikas on hea õllevesi (ERA, DH 224 (111)). Mulle meenub ka



Foto 9. Tamsi Kärttõnu allikas (J. Metssalu, 2010).

lapsepõlves kuuldud ja Mahtra talurahvaülestõusu kontekstis räägitud lugu sellest, et Mahtra mõisa tiikide vesi maitsevat viina järele – sest ajast saati, kui ülestõusnud talupojad viinakööki sisse murdsid ja viinavaadid alla tiiki lasid. Teades, et Hiieallika vesi voolab mõisa tiikidesse ja et sanglepikut mõisapargi servas kutsuti Hiie kopliks, võib samuti oletada vanemate tähenduste kuma.

Veel üks kaudsem oletus kerkib Tamsi Kärttõnu talu juures asuva künka ning allika puhul. Nimelt kolmes sõjaeelses õpilaste kirjapandud tekstis on selle paiga puhul juttu personifitseeritud katkust või katkudest, kes olid ümbruskonnas teinud kõvasti laastamistööd ja hüpanud või tantsinud seejärel Kärttõnu allika kaldakünkal edasi-tagasi või ühelt jalalt teisele ja jorutanud, hüüdnud või laulnud kahe ellujäänud Tamsi küla naise nime (nr 22, 24, 25). Kahe teksti järgi katk enam edasi ei liikunud, ühes öeldakse seda otsesõnu. Ühes tekstis lähevad aga katkud edasi, surmates magava inimese ja jättes ellu selle, kes oli virk ja ärkvel ning kellest võrsus ümbruskonna rahvas. Neljandas teates nimetatakse allikat katkude allikaks ja sealt välja voolavat oja Köka ehk Katku ojaks.

Ka on selles teiste raviallikateadete järel paiknevas tekstis mainitud, et sinna viidi raha, soola, leiba, hõbedat ja muud (nr 23) ning on ilmselt jäetud kordamata, et annid anti ravimise eesmärgil. Igal juhul on tegu sakraalse tähendusega kohaga. Kui meenutada, et eesti katkupärimuses on muude katku pidamajäämise motiivide kõrval tuntud ka lood sellest, kuidas katk ei ole pääsenud üle mõne kindla (püha) jõe, oja, soone või soo ja on seepärast hädaldanud-häälitsenud (Hiiemäe 1997: 362–365), võiks oletada, et Kärttõnu püha allikat on varem samasuguseks paigaks peetud. Näite selle kohta, et katk jääb seisma loodusliku pühapaiga mõjul, leiame Suure-Jaani kihelkonnast, kus on kõneldud järgmist:

> Ainuke koht, kuhu katk pole ligi pääsenud, olnud Õnniste küla. Seal külas on vana hiie koht ja püha allikas, mida katk kartnud ja pole julgenud ligi tulla. Küla ümber veetud punane niit. Küll käinud ta koera näol ümber küla ja haukunud, kuid üle niidi pole saanud astuda ja nii jäänud selle küla inimesed kõik katkust puutumata. Selle järele hakatud ka seda küla Õnnisteks (Õnnis) kutsuma. (EKLA, f 200, m 12: 2, l 35)

Tekstis esineb kaitsefunktsioonis ka punane niit, kuid sama selgelt on nimetatud pühapaika.

Risti kihelkonnast on teada koht, kus katku takistanud oja kutsutakse sarnaselt Kärttõnuga Katkuojaks (RKM II 434, 198 (3)). Haljala ja Kuusalu kihelkonnas mainitakse, et personifitseeritud katku on eemal hoidnud haldjas (Hiiemäe 1997: 358–362), kes on mõnes tekstis ühenduses konkreetse ojaga. Mustaia ojalt peletas kukeks muutunud katku tagasi samuti kukekujuline haldjas (EÜS VIII 2476 (25)). Kondakari oja kohta on otsesõnu kirja pandud, et see oli haldja elupaik, kuhu katk oma jalga ei tõstnud. Samuti on selle oja kaldal katk ja haldjas poisikeste kujul mõõkadega üksteise vastu läinud ja haldjas võitjaks jäänud (E 45742/7 (2)). Needki paralleelid tunduvad lisavat tõenäosust, et Tamsi Köka ehk Katku ojal võis tervise- ja ohvrikohana olla kunagi ka katkupeletav tähendus. Lugu püha raviallika juurest tagasipööranud katkust võis hästi väljendada ja illustreerida paiga puhastavat ja kaitsvat olemust.

Sarnaselt katku eest kaitset pakkunud haldjaojadele on ka mitme Juuru kihelkonna püha allika puhul kõneldud mitmesugustest eri nimetuse ja kujuga olenditest. Selgelt inimesi kaitsvas funktsioonis on Suursilma allikas elav *Kuimetsa jõe haldjas*, kes *hoiab suplejaid hukkumast* (ERA II 165, 381/2 (7)). Teised olendid, keda Juuru allikatel nähakse, lihtsalt ilmuvad, on olemas, tegutsevad, kaovad, otsesemalt inimestega

suhtlemata. Jaluse Silmaaugust käivad vahel ehaajal väljas mõisa põllul kündmas sinna ennevanasti uppunud paar punaseid härgi ja tüdruk. *Kui aga mõni inimene ligi läheb, siis kaovad nad jälle ära Silmaauku* (nr 7). Purimäe juures asuva allika ümbruses kasvava metsa kohta on kirjutatud, et sealnegi nähtus haihtub siis, kui inimesed talle lähenevad: *Kord olnud mehed kalal ja näinud metsast tuld, tulele lähenedes kadunud tuli ja tuul hulgunud meeste kõrvus. Säält ära tulles paistnud jällegi tuli ja tuul pole ka enam hulgunud. Nii olid mehed mitu korda proovinud. Seda nähet arvatud olema meheks, kes elanud üksinda ürgmetsas* (nr 26). Vatlaallika kohta kirjutab aga Kanketer nii: *Hallikast pidavad kohane rahvas nõiduse või nõiavaimude kohaks, – olla ju ennemuiste alati viirastusi ja naistekujulisi vaimusi öösetel seal hallikal nähtud, kes endid seal pesenud ja kaeblikusi laulusid olla laulnud* (nr 9).

Kui Mari-Ann Remmel (2014: 138) on Läänemaa ainese põhjal täheldanud, et üleloomulike olenditega on allikatel tegemist võrdlemisi vähe, siis võiks Juuru kihelkonna puhul nentida, et ühendus olendite ja ebatavaliste nähtustega on olemas. Kas nelja allikat kihelkonna kohta pidada rohkeks või väheseks, on iseküsimus. Suursilma allikal esinev olendiliik – haldjad – on Remmeli sõnul haruldane (samas: 138) ja neid esineb uuritud kihelkondade puhul Läänemaal vaid ühel korral. Põgusal vaatlusel leidsin arhiivist veel kolm 1939. aasta teksti, mille puhul mainitakse allikahaldjaid. Rapla Silmaallika puhul on *pärast pesemist visatud kopikas ehk pool allika põhja, et allika häid haldjaid tänada* (ERA II 225, 647 (3)). Tõdva Ildase talu koplis asuval allikal pestud silmi ja *visatud siis raha allikahaldjale* (ERA II 226, 45 (4)). Risti kihelkonnas Audevälja küla lähedal silmade ravimiseks Alttoa allikale toodud annid *olnud veehaldjatele lepituseks* (ERA II 226, 493/4 (1)). Kõik kolm teksti pärinevad sarnaselt Juuru Kuimetsa Suursilma tekstile ajalooliselt Harjumaalt ja võiksid seega viidata sel alal levinud usule allikahaldjatesse. Selle kinnituseks on ilmselt ka Juuru naaberkihelkonnas Kosel allikat kaitsev kuulus Siniallika Tölp, keda pole küll otsesõnu haldjaks nimetatud, kuid kes on olemuselt allikahaldjas: *Uudes mõisas old Siniallika tölp. Üks vaim pidi olema allika vahiks. Pailu inimesi viisid vett, kui aigust oli, maa-alusi või nii. Muidu ei tohtind võtta, kui raha sinna allikasse. Kui ei visand, siis see vaim ei lase aidata. Mehe moodi pidi olema.* (ERA II 77, 69 (12)) Remmeli (2014: 138) järgi on allikahaldjatest palju kõneldud Soomes, kus see paistab olevat olnud enesestmõistetav. Kas Harju ja Soome allikahaldjaala kuuluvad kokku ning millised on vastavate uskumuste sisulised sarnasused, vajaks täpsemat uurimist.

Nimetatud Risti kihelkonna raviallika juures öeldakse, et *kell 12 öösel olnud seal ümbruses isegi tuld nähtud.* See sobib hästi kokku Purimäe allika

lähedal nähtud tuledega. Ilmselt kuuluvad ilma konkreetsema vormita valgusnähtused kõrvuti teiste olenditega samuti pühade allikate juurde.

Motiiv Jaluse Silmaauku vajunud härgadest on laialt levinud stereotüüp (vt Remmel 2014: 146). Paralleeli sellele, et punased härjad pärastpoole vaimuna allikast väljas käima hakkavad, võib näha näiteks Väike-Rakke külas Siniallikal, kuhu *kukkus lehm sisse ja kui nüüd keegi säält mööda tuli, siis joosnud verine vasikas järgi* (ERA II 219, 623 (23)). Vatlaallika puhul esile kerkiv nõia või nõiduse temaatika on tuntud mujalgi. Nõiaallika-nimelisi kohti on mainitud näiteks Halliste kihelkonnas Kaarli külas (E 16581/3 (1)), Põltsamaa kihelkonnas Lebavere külas (H III 15, 543/5 (1)) ning Rapla kihelkonnas Kaerepere ja Raikküla piiril (EKRK I 37, 65 (6)). On teateid sellest, et allika kaldal on elanud nõid, kes seal inimesi ravib ja talitusi läbi viib (RKM II 49, 425/6 (3)). Allika põhja võib olla pandud varandus just *nõidusega* (ERA II 226, 180/1 (5)), mida on võimalik teatud võtetega üle trumbata (E 52414). Allikal võib olla *mitmesugust nõiavõimu* (RKM I 4, 145/7). On ka veel üsna hiliseid teateid sellest, kuidas nõid tema poole silmahaigusega pöördunud inimesele ütleb: *Mes sa siia otsid, mine pese tolle ohvriallika veega silmi. Mina ei võta sinnu üldse vasta. Kui too vesi mulle kõlbas, kõlbab sulle ka.* (RKM II 439, 480 (6)) Seega on ilmne, et nõidadel ja nõidusel on eesti kultuuris pühade ja ravivate allikate juures üsna oluline koht.

Vatlaallikal mainitud viirastused ja naisekujulised vaimud, kes end seal pesevad ja laulavad, meenutavad laialtlevinud näkipärimust, kuid erinevad selle poolest, et nendele ei omistata jõe- ja järvenäkkidele iseloomulikku salakavalust või agressiivsust. Tundub, et väga paljudel Eesti pühadel allikatel nähtavad olendid on neutraalsed või pigem heatahtlikud – tihti nad lihtsalt ilmuvad, teevad oma tegemisi ja kaovad. Näiteks Hargla kihelkonnas on mainitud allikal edasi-tagasi liikuvaid neitsisid, kes vette kaovad (ERA II 243, 723 (37)). Samamoodi lähevad naisekujulised vaimud ka Väike-Maarja kihelkonnas Mustaniidu heinamaal Kärsa allikasse (ERA II, 217, 551 (9)). Huvitav on Vilsandi Aarma allikal täiskuuneljapäeviti toimetav näkk, kes justkui selle tõttu, et elab allikas, on täiesti heatahtlik: *sel ajal kutsub Aarma allika näkineiu kõikide laevameiste hingesi, kes Vilsandi juures hukkunud, oma juure sööma ja pidutsema* (ERA II 187, 339/40 (26)). Vatlaallika naisvaimudele sarnaneb ka mustas rõivas naine, kes Kunda mõisa pargis jõkke voolaval allikal igal mihklipäeva ööl pesu peseb (RKM II 7, 19 (7b)). Vatlaallika puhul ühendatud vaimu- ja ravipärimust on sobiv kõrvutada ka üleskirjutusega Kolga-Jaani kihelkonnast, kus Riiska allikal on pestud silmi ja ühtlasi nähtud ka tonte ja viirastusi (ERA II 238, 196 (3)).

Olendeid, kes allikatel ilmuvad, on nii Vatlaallika kui Jaluse Silmaaugu juures kardetud, olenemata sellest, et neid ei iseloomustata otseselt kurjadena ja et tegu on inimesi aitava ravipaigaga. Selline kartus on ühelt poolt ilmselt seletatav hääbuvate traditsioonide kontekstis tekkinud võõrandumisega – peljatakse seda, mida enam hästi ei tunta, millega ei osata enam suhestuda ning mida samal ajal ikka veel usutakse ja kogetakse. Teisalt on teatud aupaklikkus püha suhtes ju üldiselt loomulik. Ka erinevad rituaalsed talitused ja ravipraktikad võivad tavainimesele veidi kohutavana tunduda, rääkimata siis salapärastest ja ettearvamatu käitumisega vaimolenditest. Ilmekaks näiteks nõiapraktikate pelutavast loomusest võiks tuua ülestähenduse Sangaste kihelkonnast Pilgu allikalt:

> Sellest allikast räägib rahvasuu, et seal olla elutsenud üks meie kandi nõid – Rongi Triinu. Rongi Triinu on juba ammu surnud, aga jutud temast ei sure nii ruttu. Ta olevat seal ennast igal suvel neljapäeval pesnud ja hirmsaid sõnu pomisenud. See kõik olevat olnud väga kohutav, kes seda näinud. Ta olevat ka haigusi arstinud. (RKM II 49, 425/6 (3))

Allikaolendite olemust ja funktsioone ning vastavaid piirkondlikke erinevusi tuleks veel laiema tekstikogumi põhjal selgitada. Samas on seniste uurimistulemuste põhjal juba osutatud, et Kagu-Eesti allikapärimus on Lääne-Eestiga võrreldes mõnevõrra enam demoniseerunud: allikatega seoses kõneldakse *kurivaimust, juudast, vanatondist, vanakuradist, vanahalvast* (Remmel 2014: 154–155). Selle taga on ilmselt hilisem kiriku mõju. Kas Võru- ja Tartumaal võiks tegu olla Tartu piiskopkonna iseärasusega, on praegu vaid oletus, mis vajaks kontrollimist.

Mõningate allikate pärimuslik tähendus ja funktsioon on aga kristliku maailmapildiga kooskõlla sulandunud. Tuntud on Setumaa kristlikult pühad lätted või näiteks Kuremäe kloostri pühitsetud allikas, mis oli traditsiooniline pühapaik juba enne kloostri rajamist. Juuru kihelkonnas kerkib katoliiklusele viitavate motiivide poolest esile Kuimetsa piirkond, kus asus keskajal kloostrimõis. Muuhulgas kõneldakse Kamara talu karjakoplis või põllul paiknevast Nunnade kaevu nimelisest allikast ja öeldakse, et *säält käinud nunnad toomas omale puhast vett ja selle veega oli õnnistatud õndsaid* (nr 20). Samuti on üles kirjutatud lugu sellest, kuidas kloostris valjult piinatud nunn põgenenud ja pagenud tagaajajate eest allikasse. Hiljem selgunud, et nunn oli süütu ja allika vett hakatud tarvitama *püha veena.* Sama teate järgi olevat *esimesed veneusulised* võtnud Nunnade kaevu vett *endi ristimiseks* (nr 21). Võimalik, et viidatakse Kuimetsas

aastatel 1896–1919 tegutsenud apostliku õigeusu Ristija Johannese kogudusele (EAA.1890). Lisaks Setumaale on õigeusu kontekstis allikaid pühitsetud ka mujal Eestis. Teada on see näiteks Kavilda jordaniallika või Kastolatsi Mustlätte puhul (Hiiemäe 2008b: 431–432). Allikasse põgenenud neitsi motiiv on samuti laiemalt tuntud – näiteks sobib Rõuge kihelkonnas asuv Krabi Neitsiläte, kuhu neitsid uputanud end sõja eest (Remmel 2014: 148). Sellistel juhtudel on allikas lihtsalt üks veekogudest, kuhu neitsid end sõja eest uputanud olevat – jututüüp räägib sõjaaegsest uputamisest, ja veekogud, kuhu vabatahtlikult sisenetakse, varieeruvad.[8]

Looduslikes pühapaikades on käidud ka viljakuse suurendamise eesmärgil (Valk 2007: 145–147). Juuru allikate puhul on ses plaanis märkimisväärne, et Kuimetsa Suursilma allikasse viidi iga-aastasest saagist ande *veehaldjale, et teisel aastal kasvaks parem vili* (nr 18).

HETKEOLUKORD

Juuru kihelkonnas on täpselt lokaliseeritud kuus püha allikat: Ulmu allikas, Mahtra Hiieallikas, Tamsi Kärttõnu allikas, Vatlaallikas, Kuimetsa Suursilma allikas ja Kadja Tervise allikas. Üldplaanis on kaardile kantud tõenäoliselt Juuru ja Hageri kihelkonna piiril asuvas ojas paiknev Piiri auk, mida ei ole õnnestunud kohalike elanike abiga täpsemalt üles leida. Kuimetsa Tooma talu raviallika näitas Edgar Toom küll maastikul mulle kätte, kuid selle puhul pole täit kindlust, et arhiivitekstis mõeldakse just Kuimetsa, mitte Tamsi küla Tooma talu. Samas võib tegemist olla pigem Kuimetsa Toomaga, sest see on külatuumikust eemal paiknev üksiktalu, mida ilmselt nimetatigi ilma külanimeta. Purimäe lähedal paiknev allikas on orienteeruvalt kaardile kantud, kuid välitöödel ei õnnestunud leida külaelanikku, kellega koos rabasse paika otsima minna. Siiski on seegi juba oluline teave, et allikas paiknes külast eemal rabas. Sama kehtib Põllika Iie allika kohta kihelkonnapiiri lähedal. On teada, et see allikas asub rabas, kuid küsitletud külaelanikud paika enam täpsemalt ei mäleta. Oblu Laari talu juures näidati meile välitöödel kunagiste allikate umbkaudset asukohta. Jaluse Silmaauku külaelanikud enam ei mäletanud, ümbruskonnas on olnud mitu allikat. Nunnade kaevu asukoht Kuimetsas keset Kamara talu põldu on oletuslik. Kuimetsa Aasa

[8] Vestlus Mari-Ann Remmeliga 16. mail 2011.



Foto 10. Edgar Heindrich Toom ja Kuimetsa Tooma talu allikas (J. Metssalu, 2010).

talu Ohuallikat pole välitöödel keegi osanud kätte juhatada. Väheinformatiivsed teated Hiie allikast *Juuru kantis* (RKM II 403, 196 (1)) ja allikast Kuimetsas pole lokaliseeritavad. Võimalik, et mainitakse mõnd juba teadaolevat Kuimetsa piirkonna allikat.

Välitöödel kaardistatud Juuru kihelkonna pühade allikate füüsiline seisund on üldiselt kehv. Maaparandus on täiesti hävitanud Oblu Laari allikad. Mahtra Hiieallikas ning arvatavad Tooma allikas ja Nunnade kaev Kuimetsas on betoontorru aetud ja kuivavad suviti ära. Enamvähem alles, kuid maaparandusega teatud määral muudetud on Kärttõnu allikas ja Kuimetsa Suursilma allikas. Oma algse kuju on säilitanud Vatlaallikas ja Kadja Terviseallikas. Vatlaallika veesilm ja sealt väljuv soon on säilinud, kuid allika nõost on metsaveotraktoriga läbi sõidetud. Kadja Terviseallika tallanud kunagi kolhoosi loomad kinni (nr 13), samas on tema algne kuju säilinud ja ta on märjemal ajal veega täidetud. Ulmu

allikas on säilinud ja nii muinsus- kui ka looduskaitse all. Ka teiste Juuru kihelkonna seni kaitseta pühade allikate puhul tuleks kaaluda riiklikku kaitset, iseäranis hästisäilinud paikades nagu Vatlaallikas ja Kadja Terviseallikas.

Allikakohtade vaimne situatsioon on sarnane füüsilisega. Mõningate pühade allikate asukohti või toponüüme küll mäletatakse, kuid nende traditsioonilised tähendused on üsna harva säilinud. Näiteks Vatlaallika lokaliseerisime tänu sellele, et Purila elanik Ilme Aas tundis vastavat toponüümi, kuid pärimust ravipaigast ja vaimolenditest allikal ta enam ei teadnud, öeldes lihtsalt üldiselt, et allikavesi on tervisevesi (ERA, DH 249 (11), ERA, DH 237 (8)). Nagu juba eespool mainitud, õnnestus 2004. aastal koguda Helmi Õllekilt isiklikke mälestusi selle kohta, et Kadja Terviseallikalt toodi ravivett (nr 14), ja meie peres mäletatakse tänini, et Ulmu allika vesi on tervendav. Rohkem teatakse teisi Ulmu allikast kõnelevaid pärimusmotiive.

Sajandi jooksul kogutud Juuru kihelkonna allikapärimuses kajastuvad olulised kultuurimuutused. Kui 20. sajandi algul kogutud Hans Kanketeri teadete kohaselt käiakse end veel allikatel ravimas ja Vatlaallika vett leidub mitmel pool kodudes, siis tänaseks tunduvad ravitraditsioonid pea täielikult hääbunud olevat. Konkreetsetest kogemustest räägitakse harva ja kaugema mineviku kontekstis. Intensiivse maaparanduse järel hävinud paikade puhul on traditsioonid ilmselt veelgi rutem kadunud. Samas ütles Elju Praats, et Kuimetsas käiakse praegu puhast vett toomas pärimuseta looduslikest allikatest.[9] Seepärast tundub võimalik, et traditsiooniline usk allikavee tervendavasse olemusse võib olla sellistele, täna hästi vett andvatele rikkumata paikadele mõnel pool ka üle kandunud, rääkimata sellest, et oma välitöödel ei jõudnud me kõigi inimesteni, kelle hulgas võib olla neid, kes tänaseni pärimuslikel allikatel end ravimas käivad. Hilisema aja näiteid on lisaks elavale Setumaa traditsioonile ka Põhja-Eestist: 1994. aastal jutustas kohalik töömees, kuidas ta läks südaöösel Viru-Nigula Koila linnamäe pühalt allikalt rauapuruga vigastatud silmale jahutust otsima ja sai abi (Hiiemäe 2008a: 416).

[9] Vestlus Elju Praatsiga 5. oktoobril 2010.

ALLIKAKOHAD MAASTIKUMUSTRI JA TEISTE MUISTISTE KONTEKSTIS

Heiki Valk on juhtinud tähelepanu, et looduslike pühapaikade uurimisel tuleks üksikute silmapaistvate objektide kirjeldamisest kaugemale minna ja uurida ka paikade võrgustikku (Valk 2007: 163–164). Juuru pühade allikate levikukaart on vägagi fragmentaarne (Joonis 1), samas on teadaolevate paikade puhul siiski võimalik neid vaadelda nii hilisrauaaegse asustusmustri, ajaloolise aja haldusüksuste kui ka üldise maastikuloogika kontekstis.

Allikakohad tervikuna paistavad asukoha osas jagunevat kolme peamisse rühma:

1) hilisrauaaegsete asulatega vahetult külgnevad allikad;

2) küladest mõnevõrra eemal põllumajandusmaal või hilisema asustusega alal paiknevad allikad;

3) asustusest kaugemal rabas või heinamaal paiknevad allikad.

Esimesse rühma kuuluvad Kuimetsa Suursilma allikas, Tamsi Kärttõnu allikas ja Oblu Laari allikad.

Teise rühma moodustavad Mahtra Hiieallikas, Jaluse Silmaauk, Piiriauk, Kuimetsa Tooma allikas, kusjuures kolm viimati nimetatut on kõik hilisrauaaegsest asulakohast kaugemal kui 1 km, kuid nende läheduses on hilisem asustus.

Kolmandasse rühma kuuluvad Ulmu allikas, Kadja Terviseallikas, Purimäe allikas ja Põllika Iie allikas märgaladel ning Vatlaallikas küladevahelisel heinamaal.

PÜHAPAIGAD KUI LIMINAALSED ALAD

Veikko Anttose (1992: 2524–2534) järgi tähendab "püha" paljudes keeltes *eraldi asetatut, muust eraldatut* ning on selleks kognitiivseks kategooriaks, mis on mõjutanud hiiekohtade asukoha valikut: *Pühaks tunnistamine eeldab arusaamist erinevusest ja piirist, millega midagi kategoriseeritakse argise ja igapäevase tegevuse ringi kuuluvast nähtusest erinevaks*. Pühapaigad on Anttose järgi maastikuliselt eraldatud ja topograafiliselt anomaalsed kohad. Neid ümbritseb künnis, mida ületades sisenetakse ruumi, kus argielu üleval hoidvad struktuurid transformeeruvad. Pühapaik on piiritagune, seal avaldub hõlmamatu aeg ja ruum, kust

arvatakse olevat alguse saanud (kasvanud) inimesed ja teised konkreetse tegelikkuse entiteedid ja kuhu nad ka eluprotsesside vaheldumise kaudu tagasi pöörduvad (samas: 2527–2528). Ka piirid tulevad siin püha ruumina kõne alla. Anttonen toob näiteks jõe peal ehk liminaalses ruumis asuvad sillad kui tantsu- ja kogunemiskohad (samas: 2533).[10] Halduspiiridel on olnud sakraalne tähendus mitmel pool mujalgi.

Veikko Anttose kirjeldatud pühapaikade eraldatus on eriti ilmne Juuru kihelkonna raba-allikate puhul. Nii Ulmu allikas, Purimäe allikas, Kadja Terviseallikas kui Põllika Iie allikas on küladest eraldatud suuremate või väiksemate märgaladega. Samamoodi asub Vatlaallikas endisel küladevahelisel heinamaal. Kui jälgida ülejäänud paiku eraldatuse küsimuses, siis näeme, et ka Mahtra Hiieallikas asub põllumaade ja vesiste heinamaade piiritsoonis ehk küla ääre alal. Samamoodi on külatuumikust eemal Tooma allikas ja Nunnade kaev. Röa Piiriauk ja Jaluse Silmaauk paiknevad hilisema tekkega asustuse piirkonnas ja nende puhul võib oletada, et kui nad olid muinasajal tarvitusel, siis jäid nad samuti hilisrauaaegsetest küladest eemale.[11]

Hiie-nimelised allikad on küll muinasküladega selgelt koos, aga nad ei külgne (vähemasti Juuru kihelkonnas) asulakohaga vahetult, ehk siis igapäevaseks veevõtukohaks on olnud mõni muu allikas. Kuigi ühe kihelkonna põhjal on seda vast liialt ennatlik öelda, tundub mulle Anttose liminaalsuse kontseptsiooniga kooskõlas, et hiiekoha valikul on lähtutud üldiselt sellest, et sobilik on pigem küla ääreala, üleminekutsoon põllumaalt metsikule. Sellises asendis on nii Mahtra Hiieallikas kui ka Kadja Terviseallikas, mis paikneb muinasküla perifeerses tsoonis raba servas ja mille taga asuvat üksiktalu on hilisemal ajal nimetatud Hiietaguse taluks. Ka kõik teised täpsemalt lokaliseeritud Juuru kihelkonna hiie-nimelised kohad paiknevad ikka asulakohast mõnevõrra eemal, põldude ja metsikuma ala piirivööndis. Seega on need pühapaigad, mis on külas sees, olnud küll pühad, neisse on ande toodud ja neis on ravitud, aga hiie kategooriasse nad ilmselt pole kuulunud. Edaspidi oleks huvitav uurida kõiki (näiteks ajaloolisel Harjumaal) teadaolevaid hiie-nimelisi allikad ja seda hüpoteesi kontrollida.

---

[10] Sellise traditsiooni kohta võib tuua paralleeli ka Põhja-Eestist, kus 2011. aasta mais kuulsime välitöödel Saustinõmme külas Fredi Kinkarilt, et Jüri ja Hageri kihelkonna piiril Vääna jõel asuval Tõdva sillal käidi tantsimas.

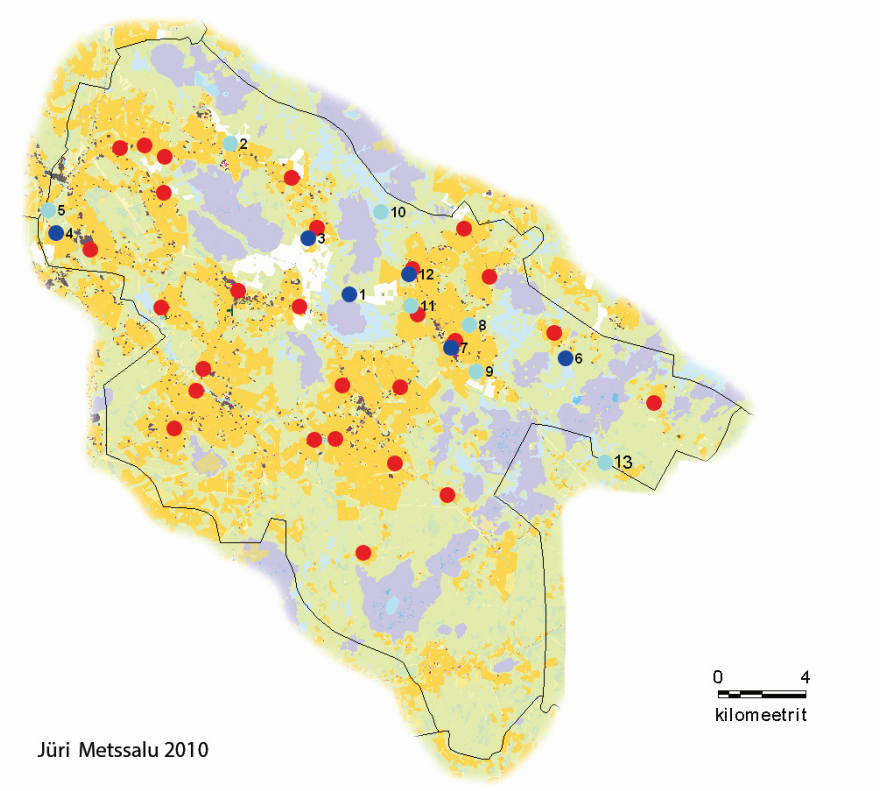
[11] Samas ei saa muidugi välistada nende kohtade hilisemat kasutuselevõttu.

Vaadates Juuru kihelkonna pühasid allikaid territooriumidevaheliste piiride kontekstis, paistab silma kuus kohta. Ulmu allikas asub täpselt Atla ja Kuimetsa mõisa piiril – see on täheldatav näiteks 1795. aastast pärit piirikaardil (EAA.2072.5.6). Põllika Iie allika puhul on pärimuses öeldud, et ta paikneb *Põllika maas, Vahastu piiri lähedal* (nr 15) ehk Juuru ja Türi kihelkonna piiritsoonis. Purimäe allikas pole küll täpselt lokaliseeritud, kuid tegemist on nii valdade kui kihelkondade piirialaga. Jaluse Silmaauk on asunud arhiiviteksti järgi *Kunila talu piiril* (nr 7). Vatlaallikas paikneb Purila ja Seli mõisa piiril – allika soon on koos veesilmadega tähistatud 1694. aasta kaardil (EAA.1.2.C-III-29). Piiriaugu nimigi ütleb, kus see asub – tegemist on Purila ja Lohu mõisa ning Juuru ja Hageri kihelkonna vahelise piiriga.

Lõuna-Harjumaalt on veel mitmeid selliseid näiteid, kus pärimuslik ravipaik on asunud asustusüksuste piiril. Näiteks on teada, et Härgla, Pirgu ja Salutaguse mõisate piirikivil on käidud puhastus- ja viljakustalitustel (RKM II 402, 421/2 (28)). Juuru kihelkonna lõunaosas on nelja mõisa, kolme kihelkonna ja kahe maakonna piiripunktis asunud 17. ja 18. sajandi kaartide järgi Nõiametsa-nimeline rabasaar (EAA.1.2.C-III-20 ja EAA.854.4.252a). Kõrvetaguse, Orgita ja Sikeldi valla piiril asunud Tarnallikal käidi loomahaigusi arstimas (ERA II 129, 339 (38)). *Kerepere ja Raidküla piiril* asub Nõiaallikas (EKRK I 37, 65 (6)), millel nõiad vaielnud. Kabala, Riidaku ja Kuusiku mõisa piirikivil on jahimehed käinud püsse arstimas (ERA II 129, 212 (7)). Võib oletada, et vähemasti osa selliseid piiridel asuvaid allikaid on olnud tuntud Rootsi ajast varem, kust on pärit vanimad toponüümide olemasolu kinnitavad kaardid. Sestap oleks huvitav edaspidi analüüsida pühapaikade asendit muinasvakuste ja linnusepiirkondade kontekstis (vt Lang 2002). Haldusüksuste piiride ja pühapaikade suhete temaatika vajaks eraldi uurimist ka mahukama pärimustekstide kogumi põhjal.

DATEERIMINE

Pühapaikade vanuse määramisel on peetud võimalikuks lähtuda nende paiknemisest teiste selgema vanusega muististe suhtes (Valk 2007: 144). Üksikute Eesti pühade allikate puhul saab nende kasutusaja määramisel toetuda allikate puhastamisel päevavalgele tulnud leidudele (Tamla 1985: 137–139). Nende põhjal on Tõnno Jonuks (2009: 319) märkinud, et Eestis



Joonis 2. Juuru kihelkonna hilisrauaaegsed külad ja pühad allikad. 1 – Ulmu ehk Õrde allikas; 2 – Jaluse Silmaauk; 3 – Mahtra hiieallikas; 4 – Vatlaallikas; 5 – Röa Piiriauk; 6 – Kadja Tervisеallikas; 7 – Kuimetsa Suursilma allikas; 8 – Kuimetsa Nunnade kaev; 9 – Kuimetsa Tooma talu allikas; 10 – Purimäe allikas; 11 – Oblu Laari ohvriallikad; 12 – Tamsi Kärttõnu allikas; 13 – Põllika Iie allikas.

on allikad pühakohtadena tarvitusele võetud nooremal rauaajal. Samas ollakse siiski üldiselt veendunud, et pühapaikade dateerimine on keeruline, kui mitte võimatu, sest arheoloogiliseltki on jälgitavad vaid looduses säilivad annid, mis ei pruugi olla kõige vanemad. Ka dateerimine korrelatsiooni alusel teiste selgema vanusega muististe levikuga on problemaatiline, sest alati võidi pühapaika hiljem kasutama hakata kui asulat või

vastupidi. Osa Eesti pühapaikadest ongi ilmselt kasutusele võetud kesk- ja uusajal (Valk 2007: 144). Kuivõrd Juuru kihelkonna pühasid allikaid (nagu ka kõiki teisi Eesti allikaid) pole arheoloogiliselt uuritud, tuleb siingi leppida katsega dateerida neid paiku asendianalüüsi põhjal.

Erinevalt matusekohtadest ja varasemast asustusest on Juuru kihelkonnas enamik 13. sajandi alguse seisuga Taani hindamisraamatus mainitud hilisrauaaegsetest küladest maastikul lokaliseeritud (vt Johansen 1933; Mandel 1990; Tvauri 2002 ja 2003; Kivistik 1998; Valk jt 2000; Konsa, Ots 2001, 2003, 2005). Nii on võimalik siin esitada just allikate ja asulakohtade võrdlus (Joonis 2), mille tulemusel võiks hilisrauaaega dateerida kolm esimese rühma allikat ning teisest rühmast Mahtra Hiieallika, mis asub muinasasulakohast *ca* 400 m eemal.

Dateerimisel saab arvesse võtta ka hiie-toponüümika. Nimelt näitab Juuru kihelkonna 11 hiie-nimelise paiga[12] ja asustuse võrdlus, et hiiepaiku ei ole kesk- ja uusajal tekkinud külade lähedal. Küll aga paikneb neid rabades, kuhu võidi käia hilisrauaaegsetest küladest. Juuru kihelkonna pühadest allikatest on hiie-toponüümiga neli allikat. Mahtra Hiieallikas on paaris sealse hilisrauaaegse asulaga, Kadja Terviseallikas paikneb Hiietaguse talu ja külatuumiku vahel. Põllika Iie allika juurde on käidud ilmselt kaugemalt, nii nagu Ulmu allikalegi, mille kaldal kasvavad hiiekased.

Tõnno Jonuks on hiie-nimelised kohad jaganud kahte gruppi: noorema pronksiaja ja vanema rauaaja väliselt imposantsed kohad ning alates keskmisest rauaajast ja eriti nooremal rauaajal kasutusele võetud küladega seotud ja väliselt vähem esilekerkivad paigad (Jonuks 2009: 269, 317). Tundub, et Juuru kihelkonna hiie-nimelised kohad kuuluvad just sellesse hilisemasse rühma. Samas ei saa muidugi välistada, et mõni neist (näiteks Iida urked oma miljöödominantsusega) on olnud kasutusel ka varem.

Seega võiks oletada, et hiljemalt hilisrauaajal on pühaks pidama hakatud kokku seitset Juuru kihelkonna allikat, milleks on Suursilma allikas, Kärttõnu allikas ja Laari allikad, mis kõik külgnevad selgelt hilisrauaaegsete asulatega, ning Ulmu allikas, Mahtra Hiieallikas, Kadja Terviseallikas ja Põllika Iieallikas, mis võiks olla hilisrauaaega dateeritavad hiietoponüümika tõttu.

Piiriaugu, Vatlaallika ja Purimäe allika puhul ei saa samuti välistada varasemat tuntust, kuivõrd haldusüksuste piirid võivad olla oluliselt

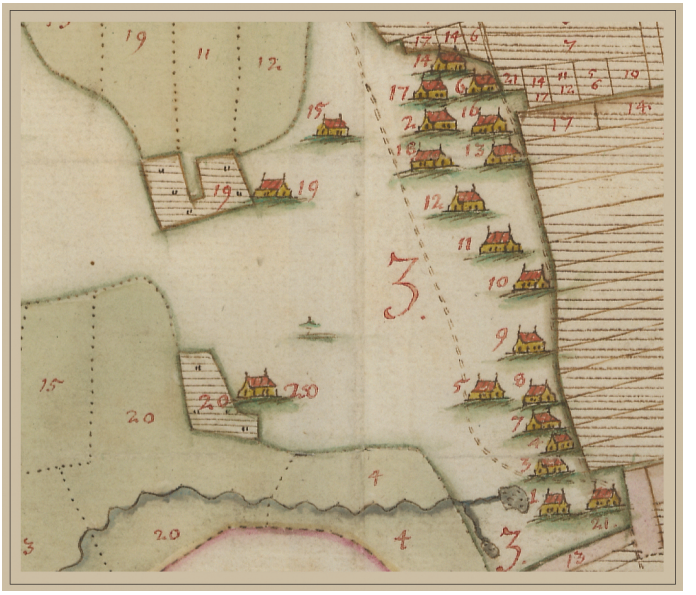
[12] Võrdlusesse on kaasatud ka teised hiie-nimelised kohad, mitte ainult allikad.

vanemad kui Rootsi-aegsed. Kesk- või uusaegse päritoluga paistavad olevat suurema tõenäosusega Jaluse Silmaaugu, Kuimetsa Tooma allika ning Nunnade kaevu tähendused. Nii saame üsnagi fragmentaarse materjali põhjal öelda, et üle poolte kihelkonna pühadest allikatest tunduvad olevat muinasaegse taustaga, mis näitab ka kogu nähtuse vanust. Samas jäävad kõik need dateerimiskatsed seni ikkagi väga hüpoteetiliseks, kuni on läbi viidud süstemaatilised arheoloogilised uuringud.

VÕRGUSTIK JA HIERARHIA

Teave pühade allikate võrgustikust Juuru kihelkonnas on paremini säilinud Kuimetsa piirkonnas, kus kindlamalt lokaliseeritud pühade allikate vahemaa on 1,5–2,5 km. Sealse kolme naaberküla ja vastavate allikate järgi saab oletada, et igal Taani hindamisraamatus mainitud külal võis olla muinasaja lõpus oma püha allikas, mis oli ühtaegu küla veevõtupaik. Pühakohtade võrgustiku tihedus vastab tollasele asustustihedusele. Kui meenutame, et nii pärimuse, kirjalike allikate kui arheoloogilise teabe järgi on ande toodud ka kaevudesse (Tamla 1985: 136) ja et kaevudes on usutud elavat erinevaid olendeid (Loorits 1951: 217, 228, 246–247, 361), siis võib olla olnud täiesti loomulik, et kaugemate ja teistsuguse tähendusega paikade kõrval on iga küla koduruumiski paiknenud oma püha allikas. Siinkohal on huvitav tähele panna, et muinasasulakohtades paiknevate Suursilma ja Kärttõnu allikate puhul on neis oletatavasti usutud elavat haldjaid, kes on küla ehk inimesi kaitsnud. Suursilma allika juures ilmneb see otsesõnu pärimuses ja Kärttõnu osas laiema katkupärimuse ja toponüümika kontekstis rekonstrueerides. Edaspidi tuleks seega rohkemaarvuliste näidete varal uurida haldjateusu ja asulaallikate suhet.

Kui külatuumikute allikad on hoidnud, toitnud ja tervendanud inimesi igapäevaselt, siis külade lähedal metsiku ja kultuuristatu piirialal paiknevaid hiiekohti paistab olevat külastatud kindlate rituaalide käigus kindlatel sakraalsetel aegadel. Sellised kohad on ühtaegu maastikuliselt eraldatud, piiratud ja piiripealsed, neis ei saa püha transformeeriva olemuse tõttu elada, kuid nende ligiolek on kogukonnale oluline (vt lähemalt Lang 1999). Kui sellistes hiiekohtades käisidki ilmselt peamiselt juuresoleva küla elanikud, siis mõningate kaugemate, enam eraldatud ja ka halduspiiridel paiknevate pühakohtade puhul võime oletada, et seal kohtusid mitme küla inimesed suurematel või spetsiaalsetel tähtpäevadel.



Joonis 3. Tamsi küla ja Kärttõnu allikas Rootsi-aegsel kaardil. (EAA.1.2.C-III-23)

Juuru kihelkonnas tundub selliseks laiema tagamaaga paigaks olevat Ulmu allikas, mille tähtsusele viitab paiknemine piiril, pärimustekstide ja -motiivide sisu ja arvukus ning paiga kuulsus rahvaluule kogumise ajal. Pärimuse sisu järgi on laiemal alal tuntud paik olnud ka Vatlaallikas, samuti Piiriauk. Selliseid suuremal alal tuntud paiku on ka mujal Eestis (Tamla 1985:127). Juuru kihelkonna naabrusest võiks sellise näitena tuua Rapla Silmaallika, kus käidi jaanipäeviti vett toomas ka naaberkihelkondadest (RKM II 82, 147/8 (5)).

Nõnda võimegi märgata pühapaikade hierarhiat, millele on viidanud Valter Lang (1999: 74) ja Heiki Valk (2007: 156–161). Selge on see, et Juuru puhul on säärane hierarhia näha rahvaluule kogumise aegse info põhjal – arhiiviteated saavad eelkõige kõnelda ikka enda ajast. Muinasajal võis kihelkonnas olla veel tähtsaid suurema tagamaaga pühakohti, millest pole hilisemal ajal suurt midagi teada. Oletada võib, et kihelkonnakiriku asukoht Juurus koos hilisrauaaegse küla, kalmistu ja pühade puudega võis oluliseks pühapaigaks olla juba muinasajal.

Pühade allikate võrgustikus on täheldatavad teatud printsiibid: hiiekohad paiknevad külade servaalal või rabas, mitte keset küla; paljud paigad on halduspiiridel; teatud (haldjapärimusega?) pühad allikad asuvad külatuumikutes; ravikohtadena on toiminud rahvaluule kogumise ajal neist enamik; erinevaid olendeid ja imelisi ilminguid kogetakse mitmel pool; osa paikadest on tuntud suuremal alal. Ilmselt on allikakohti tajutud võrgustikuna: maastikul liikudes nähakse mitmel pool sarnase olemuse ja funktsioonidega pühasid kohti. Tegu on samasse kultuurimustrisse kuuluvate paikadega: usk allikatesse, nende olenditesse ja ravivõimesse on eesti looduskultuurile üldiselt omased jooned, mis avalduvad iga konkreetse pühapaiga juures teatud variatsioonidega ja liidavad need paigad nii vaimselt kui füüsiliselt ühte suuremasse tervikusse. Kuimetsa näitel võib öelda, et allikaid on ilmselt tajutud ühenduses olevat ka salapäraste maa-aluste jõgede kaudu.

ARHIIVIALLIKAD

EKI – Eesti Keele Instituudi kohanimekartoteek
JM – Jüri Metssalu kodune arhiiv
Muinsuskaitseameti arhiiv

Eesti Kirjandusmuuseumi Eesti Rahvaluule Arhiivis:
- E – Matthias Johann Eiseni rahvaluulekogu
- EFA – Eesti folklooriarhiivi rahvaluulekogu
- EKRK – Tartu Ülikooli eesti kirjanduse ja rahvaluule kateedri kogu
- EKS – Eesti Kirjanduse Seltsi rahvaluulekogu
- ERA – Eesti Rahvaluule Arhiivi rahvaluulekogu
- ERA, DH – Eesti Rahvaluule Arhiivi digitaalhelisalvestuste kogu
- ERA, MD – Eesti Rahvaluule Arhiivi digitaalsalvestuste kogu minidiskidel
- EÜS – Eesti Üliõpilaste Seltsi rahvaluulekogu
- H – Jakob Hurda rahvaluulekogu
- RKM – Riikliku Kirjandusmuuseumi rahvaluulekogu
- Koobas = Eesti Rahvaluule Arhiivi kohapärimuse andmebaas (http://galerii.kirmus.ee/koobas/)

Eesti Kirjandusmuuseumi Eesti Kultuuriloolises Arhiivis:
- EKLA, f 199 – Akadeemilise Ajaloo Seltsi stipendiaatide aruanded
- EKLA, f 200 – Eesti Kirjanduse Seltsi ajaloo toimkonna stipendiaatide aruanded

Rahvusarhiivis:

EAA.1.2.C-III-20 – *Kuimetz Godz i Jorden Sochn, 1687. a*

EAA.1.2.C-III-23 – *Kuimetz Hoff med nägre Byar i Jorden Sochn, 1687. a*

EAA.1.2.C-III-29 – *Sellie Hoff i Jörden Sochn, 1694. a*

EAA.854.4.252a – *Grenzkarte von den Gütern Kuimetz und Alt-Harm, 19. saj II p*

EAA.854.4.27a leht 114 – *Топографическая 1-верстная карта России. Эстляндск. губ. Ревельск. и Вейсенштн. уезд. Лист 7-31*

EAA.1890 – Eesti Apostliku Õigeusu Kiriku Kuimetsa kogudus, 1896–1919

EAA.2072.5.6 – *Geometrische Delineations Charte von den einer hochern Beprüfung unterworfenen Grenzen der publiquen Guthes Kuimetz mit dem publiquen Guthe Kay und angrenzenden privaten Güthern Attel, Machters, Habbat und Kau, 1795. a*

KIRJANDUS

Anttonen, Veikko 1992. "Püha" mõiste rahvausundi uurimises. – *Akadeemia*, nr 12, lk 2514–2535.

Arengukava 2008 = *Eesti ajaloolised looduslikud pühapaigad. Uurimine ja hoidmine. Valdkonna arengukava 2008–2012*. Tallinn: Kultuuriministeerium (http://www.kul.ee/sites/kulminn/files/looduslikud_pyhapaigad_arengukava_2008_2012.pdf – 12.06.2009).

Hiiemäe, Mall 2008a. Veekogudest rahvapärimuses. – *Sõnajalg jaaniööl.* (*Eesti mõttelugu* 73). Toim. Siiri Ombler. Tartu: Ilmamaa, lk 414–424.

Hiiemäe, Mall 2008b. Kes selle lätte ära püretas. – *Sõnajalg jaaniööl.* (*Eesti mõttelugu* 73). Toim. Siiri Ombler. Tartu: Ilmamaa, lk 425–432.

Hiiemäe, Reet 1997. *Eesti katkupärimus*. *Eesti muistendid. Mütoloogilised haigused* I (*Monumenta Estoniae antiquae* II). Tartu: EKI folkloristika osakond, EKM Eesti Rahvaluule Arhiiv.

Johansen, Paul 1933. *Die Estlandliste des Liber Census Daniae*. Reval: F. Wassermann; Kopenhagen: H. Hagerup.

Jonuks, Tõnno 2009. Eesti muinasusund. – *Dissertationes Archaeologiae Universitatis Tartuensis* 2. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.

Kindel, Melika 2002. ERA 1938/1939. aasta kohamuistendite võistluskogumine. – *Kogumisest uurimiseni. Artikleid Eesti Rahvaluule Arhiivi 75. aastapäevaks. (Eesti Rahvaluule Arhiivi toimetused* 20*).* Koost. Mall Hiiemäe, toim. Mall Hiiemäe ja Kanni Labi. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, lk 99–111.

Kivistik, Arne 1998. *Aastail 1989–1998 leitud muistised*. Käsikiri Tartu Ülikooli arheoloogia kabineti arhiivis.

Konsa, Marge; Ots, Mirja 2001. 2000. aastal avastatud muistised. – *Arheoloogilised välitööd Eestis. / Archaeological fieldwork in Estonia 2000*, lk 122–133.

Konsa, Marge; Ots, Mirja 2003. 2002. aastal avastatud muistised. – *Arheoloogilised välitööd Eestis. / Archaeological fieldwork in Estonia 2002*, lk 230–238.

Konsa, Marge; Ots, Mirja 2005. 2004. aastal avastatud muistised. – *Arheoloogilised välitööd Eestis. / Archaeological fieldwork in Estonia 2004*, lk 189–196.

Kultuurimälestiste… 1965 = *Kultuurimälestiste ja looduse kaitsest Rapla rajoonis*. Rapla: Rapla rajooni TSN täitevkomitee.

Lang, Valter 1999. Kultuurmaastikku luues. – *Eesti Arheoloogia Ajakiri*, kd 3, nr 1, lk 63–85.

Lang, Valter 2002. Vakus ja linnusepiirkond Eestis. Lisandeid muistse haldusstruktuuri uurimisele peamiselt Harjumaa näitel. – *Keskus, tagamaa, ääreala. Uurimusi asustushierarhia ja võimukeskuste kujunemisest Eestis.* (*Muinasaja teadus* 11). Tallinn-Tartu: Ajaloo Instituut, Tartu Ülikool, lk 125–168.

Loorits, Oskar 1951. *Grundzüge des estnischen Volksglaubens* II. (*Skrifter utgivna av Kungl. Gustav Adolfs Akademien* 18:2). Lund.

Mandel, Mati (koost.) 1990. *Taani hindamisraamat Harjumaa vanimatest küladest.* Tallinn: Harju Muuseum.

Metssalu, Jüri 2009a. Välitööd Juuru kihelkonnas. – *Nädaline*, 30.05.2009, lk 13.

Metssalu, Jüri 2009b. Kohapärimuslikud välitööd Juuru kihelkonnas olid viljakad. – *Nädaline*, 14.11.2009, lk 11.

Metssalu, Jüri 2010. Sacred Springs of Juuru Parish, North Estonia: Some Notes After the Fieldwork in 2009. – *Water, Borders and Boundaries. 4th Conference on Holy Places in the Baltic Sea Region*. May 6th–8th 2010. Abstracts. Turku: University of Turku, p 11.

Metssalu, Jüri 2013. Teetähis Juuru kohapärimuse kogumisloos. *Raplamaa Sõnumid*, 09.01.2013, lk 7.

Remmel, Mari-Ann 1998. *Hiie ase. Hiis eesti rahvapärimuses.* Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum.

Remmel, Mari-Ann 2001a. *Eesti kohapärimus folkloristliku uurimisainena. Magistritöö.* Käsikiri. Tartu: Tartu Ülikool, eesti ja võrdleva rahvaluule õppetool.

Remmel, Mari-Ann 2001b. *Rõuge kihelkond. Paigad ja pärimus.* Koost. Mari-Ann Remmel, Terje Potter, Heiki Valk. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, Eesti Rahvaluule Arhiiv.

Remmel, Mari-Ann 2002. Kohapärimuse digitaliseerimine Eesti Rahvaluule Arhiivis. – *Kogumisest uurimiseni. Artikleid Eesti Rahvaluule*

Arhiivi 75. aastapäevaks. (*Eesti Rahvaluule Arhiivi toimetused* 20). Koost. Mall Hiiemäe, toim. Mall Hiiemäe, Kanni Labi. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, lk 115–132.

Remmel, Mari-Ann 2014. Veekogud Eesti ja Soome kohapärimuses. – *Muistis, koht ja pärimus* II. *Pärimus ja paigad*. (*Muinasaja teadus* 26:2). Koost. ja toim. Heiki Valk. Tartu: Tartu Ülikool, Ajaloo ja arheoloogia instituut, lk 71–170.

Remmel, Mari-Ann 2017. *Vennaste ja vete vald. Nabala kohajutud.* Tartu–Nabala: EKM teaduskirjastus, MTÜ Sõmerlased.

Siikala, Anna-Leena 2004. Kuuluvuspaigad: ajaloo taasloomine. – *Mäetagused*, nr 26, lk 53–68. (https://www.folklore.ee/tagused/nr26/siikala.pdf)

Tamla, Toomas 1985. Kultuslikud allikad Eestis. – *Rahvasuust kirjapanekuni. Uurimusi rahvaluule proosaloomingust ja kogumisloost.* (*ENSV Teaduste Akadeemia Emakeele Seltsi Toimetised* 17). Tallinn: Eesti NSV Teaduste Akadeemia, lk 122–146.

Tamm, Kadri 2002. Statistiline ülevaade kogumisvõistlustest ja folkloristide välitöödest. – *Kogumisest uurimiseni. Artikleid Eesti Rahvaluule Arhiivi 75. aastapäevaks.* (*Eesti Rahvaluule Arhiivi toimetused* 20). Koost. Mall Hiiemäe, toim. Mall Hiiemäe, Kanni Labi. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, lk 220–239.

Tvauri, Andres 2002. *Aruanne arheoloogilistest inspektsioonidest Rapla ja Juuru kihelkondade alal 2001. ja 2002. aasta kevadel*. Käsikiri Tartu Ülikooli arheoloogia kabineti arhiivis.

Tvauri, Andres 2003. *Aruanne arheoloogilistest inspektsioonidest Rapla, Juuru ja Türi kihelkondade alal 2003. aasta 30. aprillil ja 1. mail*. Käsikiri Tartu Ülikooli arheoloogia kabineti arhiivis.

Valk, Heiki 2007. Looduslikud pühapaigad kui muistised: arheoloogia vaatenurk. – *Looduslikud pühapaigad. Väärtused ja kaitse.* (*Õpetatud Eesti Seltsi Toimetised* 36). Toim. Heiki Valk. Tartu: Maavalla Koda, Tartu Ülikool, Õpetatud Eesti Selts, lk 135–170.

Valk jt 2000 = Valk, Heiki; Konsa, Marge; Vindi, Andres; Mandel, Mati; Tamla, Ülle 2000. 1999. aastal avastatud muistised. – *Arheoloogilised välitööd Eestis. / Archaeological fieldwork in Estonia 1999*, lk 121–127.

Vilbaste, Gustav 1936. Kodumaa allikaist. – *Loodusevaatleja*, nr 6, lk 161–167.

Summary

JUURU PARISH SACRED SPRINGS

The article provides a survey of the sacred springs of Juuru Parish, northern Estonia, and the collecting context of the archival notes describing them, with the relevant heritage motifs viewed against the broader background. The article discusses, among other things, lore relating to the *hiis*, curing lore, gifts given to springs, spring beings, Christian motifs and the contemporary condition of springs. The topics of the total number of Estonian sacred springs and problems with dating spring locations are discussed; sacred springs are observed on landscape, in the pattern of settlements and in possible hierarchies. In addition, the article discusses lore connected to Ulmu, or Õrde, spring, the spring in Juuru Parish that has the most variable information relating to it.

KEYWORDS: Juuru Parish, landscape, natural sacred sites, place-lore, springs

LISA

ULMU EHK ÕRDE ALLIKAS

Nr 1

Kuimetsa Tamsi külas on hiiekased. Need on sellepärast, et pikne ei teeks seal ümbruses kurja. Nende hiiekaskede ligidal asuvad õrte-allikad. Trepid lähevad sealt alla sügavasse. (ERA II 19, 570 (1) < Juuru khk, Kuimetsa v, Kuimetsa k, Kira t < Kaiu v – Rudolf Põldmäe < Mari Klandorf, 75 a (1929))

Nr 2

Õrde allikas.
Kuimetsa ja Juuru valla piiril asub hõbeselge veega allikas. Allikas olnud ennem seitse sülda lai ja seitse pikk. Nüüd on küll osa allikast kinni kasvanud, aga praegugi on ta kõige suurem Kuimetsas. Allikasse vaadates ei paista põhja ja kui kivi allikasse visata, siis on tükk aega näha, kuidas see vajub ja viimaks ära kaob. Allikast voolab jõkke suurt veesoont mööda jääkülm vesi ja muudab ka jõevee jääkülmaks. Allika lähem ümbrus on üsna lage, kuna eemalt teda piiravad kidurad puud. Allikat kutsutakse Õrde allikaks. Ka Hulmu allika nime all tuntakse teda. Hulmu allikaks kutsutakse teda seepärast, et ta Hulmu mäe juures asub. Õrde nime olevat aga allikas saanud järgmiselt: olnud kord põua aasta. Vihma pole sel aastal tilkagi sadanud. Vili kuivanud põldudel ära, kaevud jäänud tühjaks ja jõgedest ning järvedestki kadunud vesi. Rahval olnud suur veepuudus. Otsinud kõik sood ja rabad läbi, aga vett pole kuskilt leitud. Viimaks mindud ka Hulmu allikast vaatama. Kaldalt vaadates paistnud allikas päris kuiv olevat. Rahvas aga arvanud, et põhjas ehk on ometi vett ja lasknud ühe mehe köiega alla vaatama. Mehele seotud köis ümber kere ja antud kell kätte. Teised lasknud siis mehe alla. Kui mees juba põhja jõudnud, kõlistanud ta kella. Kohe vinnatud ta jälle köiega välja. Mees rääkinud teistele, et põhjas on vett. Kohe hakatud treppi allikasse ehitama, et vett kätte saada. Ehitajaid tulnud üle kihelkonna kokku ja ehitatud ööd ning päevad. Viimaks saanud trepp valmis. Trepi otsa pandud valvur, kes selle järele vaadanud, et palju inimesi korraga alla ei läheks. Inimesi tulnud mitmest kihelkonnast vett viima. Veetud ka vankritega ja vankri jäljed olevat praegugi veel näha. Nii pääsenud rahvas veehädast. Et aga trepp allikasse ehitatud ja vanarahvas treppi õrdeks kutsunud, hakatud hiljem ka allikat Õrde allikaks kutsuma. Trepp olevat praegugi allikas, ainult sammal olevat talle pääle kasvanud ja ei paistvat välja. (ERA II 224, 605/8 (4) < Juuru khk, Kuimetsa v < Kose khk, Triigi v, Ojasoo k, Hoostevõhma t – Helju Urke, Kuimetsa algkooli õpil., snd 1926 < Jakob Greim (1939))

Nr 3

Õrde allikas.
Keila jõgi saab alguse Kuimetsa soodes asuvast järvest. Jõge ümbritsevad suurte veekogudega allikad, mis pidada olema arvamata sügavad. Üks suurematest allikatest kannab nime Õrde allikas. Õrde allikaga on seoses palju vanaaegseid omapäraseid sündmusi ja jutte, mida rahvasuu on edasi kannud põlvest põlve.

Allikas olevat nii sügav, et ühel kuival suvel, kui kuskilt vett ei saadud, Õrde allikas olnud siiski vesi. Keegi ema läinud säält lapsele juua tooma. Pikk tammepuust trepp viinud alla sügavikku. Vesi olnud sügaval ja palju läinud naisel selle toomisega aega. Kui ta veega tagasi jõudis, olnud laps jänusse surnud. Selge ilmaga paistvat allika sügavas vees midagi läikivat. See olevat kullakast, mis vanal arvamata ajal allikasse lastud. Rahvasuu räägib, et kui seitse paari härgi panna vedama, siis tulevat kast välja, aga ainukesel tingimusel, et selle toimingu ajal ei tohi keegi kuradi nime nimetada. Kuimetsa mõisa parun saanud sellest kullaloost teada. Kullapalavik hakanud vanale parunile pähe. Võtnud siis seitse paari härgi ühes. Pääle selle veel kiltrid, kupjad ja aidamehed. Ühisel nõul ja jõul mindud kulda välja tooma. Pikad tugevad ketid lastud kullakastile ümber ja seitse paari härgi pandud vedama. Pikkamööda tõusnud kullakast tugevate härgade jõul. Paruni rõõmul polnud piiri, kui pika vaeva peale kullakast tulnud nähtavale. Suures rõõmuhoos unustanud parun vande ja hüüdnud: "Käes ta kurat ongi!" Kuid sel hetkel murdunud tugevad ketid ja suure mürinaga vajunud kullakast kalda äärelt allikasse tagasi ja langenud nii sügavale, et pääle selle ei ole ükski abinõu ulatanud kullakastini. Ilusa selge ilmaga nähakse veel praegu allika sügavuses kristallselges vees kulla läiget. Pääle selle olevat veel allika sügavuses kaks kirikukella, sest nende kuminat olevat vahest kuulda. Kelli saada säält põhjast kätte rahvajutte järgi sel teel, et vedama panna kaks kaksikut musta härga.

Praegu elavad Õrde allikas kallid veeloomad: saarmad. Vanad kavalad kütid ootavad selgetel öödel head juhust, et kallist looma tabada. Kuid saarmas on tark. Ta laseb end kaua oodata. Oma pikkadel igavatel ootetundidel mõtlevad vanad kütid kullakastist ja kuulavad kellade kuminat. Siis jutustavad neid jutte vaiksetel õhtutundidel noortele tulevastele põlvedele. (ERA II 165, 383/5 (8) < Juuru khk, Kuimetsa v – Leevi Urke, Juuru täienduskooli õpil., 17 a < rahvasuust (1937))

Nr 4

Õrde allikas.
Juuru ja Kuimetsa valla piiril asub hää selge veega allikas. Räägitakse, et muiste olnud kord suur veepuudus. Selle veepuuduse ajal käinud siis seitse kihelkonda säält allikast vett toomas. Allikas olnud ka üsna vähe vett, sellepärast ehitatud ühel nõul ja jõul allika põhja tammepuust trepp. Sellest saadik kutsutakse teda ka Õrde allikaks.

Kord läinud üks naine palava suvepäevaga ühes lapsega vett tooma. Kui eit allikast läinud vett tooma, surnud laps kaldale oodates ära, sest vee toomine viitnud väga palju aega. Allika ääres seisnud üks vaht, et mitte kaks inimest korraga

allikasse ei lähe. Vahil olnud kell käes. Kui ta kaldal kella kõlistanud, pidanud inimene välja tulema, et teine saaks uuesti allikasse minna. Veel praegugi olevat säält kaldalt trepp näha, kuid olnuvat sammeldanud. Veel praegugi lähevad mitmed vankrijäljed allika juurest lahku ja allikasse läheb suur jalgtee. Õrde allikast käidud ka veel arstimiseks vett toomas. Kui lapsel olnud silmad haiged, käidud siis sealt vett viimas. (ERA II 224, 541/3 (7) < Juuru khk, Kuimetsa v, Kuimetsa k, Vikerkaare t – Õilme Põlluste, Kuimetsa algkooli õpil., 12 a < isa, Mihkel Põlluste, 64 a (1939))

Nr 5

Meil on siin Õrde allikas. Räägitakse, et seal olevat raudtrepid põhjas olnd. Seal sees olnd linn. Kord olnd inimesed heinamaal. Olevat nii kuiv suvi olnd, et vett kusagilt saada polnd. Ema läind lapsele vett tooma. Laps surnd ära vahepeal. Nii sügav oli see allikas. (EKRK I 37, 450/1 (10) < Juuru khk, Juuru v – Ene Oja < Hilda Tammsoo (end Tamber), 59 a (1961))

Nr 6

Õrte allikas, see on nihukene, et see kuivaks ei jää kunagi. Kord oli olnud üks vana-aasta õhta ja poolteist kilomeetrit hobuserivi old pikk, mis vett vedasid sealt. Kaiu käis ka toomas sealt. Sealt olid suured trepid alla läind.

Nüüd üks oli tahnd ka minna vaatama, vanast oli seal käind, aga see allikas oli nii metsa ja võsasse kasvanud ja vihmane olnd ka, et ta ei ole hakanud sinna minema. (RKM II 401, 507 (15) < Juuru khk, Oraniku k – Mall Hiiemäe < Kustas Kruus (Tedre Kustas), 71 a (1987))

JALUSE SILMAAUK

Nr 7

Juuru kihelkonnas Järlepa vallas Kunila talu piiril asub nii nimetatud Silmaauk. Üle augu käis purre, kolm palki kõrvuti ja lasipuud kõrval. Ennevanasti olla sinna uppunud paar härgi ja mõisa vaim (tüdruk). Härjad on olnud värvilt punased. Aegajalt peab see vaim ja härjad välja tulema ja ehaajal mõisa põllul kündma. Kui aga mõni inimene ligi läheb, siis kaovad nad jälle ära Silmaauku. Vanarahvas kartis seda auku ja hirmutasid sellega oma lapsi. Praegugi on see auk alles ning kannab Silma-augu nime. (ERA II 219, 371/3 (1) < Tapa l < Juuru khk, Järlepa v, Kunila k, Männiku t – Heino Kunila, Tapa algkooli õpil., snd 1924 < Pauline Kunila, 54 a (1939))

MAHTRA HIIEALLIKAS

Nr 8

Mahtras on kaks hiiemetsa. Üks on mõisa maal, teine valla piirides. Esimeses kasvavad sanglepad, teisel muidu väiksed kadakad ja kase-sakid. (ERA II 19, 571 (3) < Juuru khk, Juuru v, Härgla as (Kalda k), Kalda t < Juuru khk, Mahtra k – Rudolf Põldmäe < Toomas Ebarik, 77 a (1929))

VATLAALLIKAS

Nr 9

Vatlahallikas.
Nimetud hallikas on Purila mõisast Tallinna poole mineva maantee ääres, – 1 ½ versta mõisast kaugel, ja paarkümmend sammu teeäärest pahemad kätt kõrvas, heinamaa sees. Hallikast pidavad kohane rahvas nõiduse või nõiavaimude kohaks – olla ju ennemuiste alati viirastusi ja naistekujulisi vaimusi öösetel seal hallikal nähtud, kes endid seal pesenud ja kaeblikkusi laulusid olla laulnud. Aga hallika vesi olla veel tänapäev hea rohi kõigi haiguste vastu. Seda viidakse poolkartes ja salamahti ikka päeva ajal pudelitega ümberkaudu kodu. Olla hea silmarohi, ka sisse juua kõhu- ja rinnarohi. Paarikümne versta peal leidub pudelis pereema kirstus ehk kambri kapikeses kuulust ja aukartlikku "Vatlahalliku" vett. Kohane rahvas aga ei tea, kust selle hallika nimi on saadud, sest sarnast nime ei leidu seal, ei talu ega maakohtade järele ühtegi nimetama. Teekäijad, kes seda nimetud hallikad teadvad, lasevad ööaegu sealt mööda käies vanu juttusi hallika üle, omal ikka külmavärinad üle keha käia. Silmad Seli poole pöördes, astuvad kiirest sealt mööda. "Pärast aga näen vaimu!" (EKS 37, 35 (15) < Juuru khk, Purila v – Hans Kanketer < H. Valdi (1906))

PIIRIAUK

Nr 10

Piiriauk.
Vanast hallist ajast juba teadsivad siit ümberkaudu rahvas üht "piiriauku", mis kui hea abialtar kõigi aiguste vastu oli, mis maast saadud haigused olivad, nii kui "maa-alused", "paised", "koeranaelad" jm. – Kaugelt 30–40 versta pealt ümberkaudu käisivad vanad eided siin haigusi tohterdamas. Seia tuldi ikka veikese kibu ehk kapakesega, mille sees oli sütevesi, millega haiget oli pestud. Sütevee sees oli

ikka kolm puusütt, oli ka kaabitud hõbeda ja vaskrahade küllest terasi vee sisse. Vesi sai siia auku sütega valatud, ka sai üks vana vaskrahakopikas seia pandud. Selle kopika külge pidi haigus jaema. – Usuti väga kindlasti, et abi tuleb ikka "piiriaugust". – Auk on praegu veel nähtav, Purila mõisa pärast oleva samanimelise kõrtsu väljal, vana Rõa aida ukse kohal. Praegu leidub sealt vanu vaskrahasi. Ja veelgi toovad "ahutajad" sinna ohvrisi – ehk küll ise ümber vaatavad, et teised ei piaks nägema nende tohterduse tööd. (EKS 37, 31 (6) < Juuru khk, Purila v – Hans Kanketer (1906))

Nr 11

Purilas Lohu piiril olnud üks auk, sinna olnd tassitud kõiki asju. See pidi kõiki hädasid parandama. (RKM II 403, 163 (7) < Juuru khk, Lõiuse k – Eda Kalmre < Oskar Jõgisaar, 86 a (1987))

KADJA TERVISEALLIKAS

Nr 12

Siin Kadjas (Harjumaal?) olla ikke suur Terviseallikas, kus käidud ikke aiguste vastu rohtu otsimas. Silmaaigused ja mis kõik pidi ära arstima. (ERA II 24, 137 (7) < Türi khk, Väätsa v, Lõõla k, Kummissaare t – Richard Viidebaum < Toomas Simson, 76 a (1930))

Nr 13

Ülo Rooben Kadja Terviseallikast.
Edasi üritasime Vahuri jutule saada, aga teda ei olnud kodus. Suundusime järgmise taluni, kus elas Ülo Rooben. Disk jäi sisse lülitamata, kuna ta oli algul väga tõre. Siiski oli päriselanik ja teadis vanadest talukohtadest ja ühest allikast ja Sibula- ning Hirmumäest. Terviseallikat mainis ta kõige esimesena – et ravib 99 haigust. Lähemale küsimisele vastas, et ehk kärntõve ja muud, mis naha pinnal. Küllap ikka joodi ka. Eks seal mingid kasulikud mineraalid olid. Allikas oli ilus. Kees ka. Hiljem kolhoosi loomad tallasid kinni. (EFA I 95, 90 < Juuru khk, Kadja k, Vanatoa t – Jaak-Albert Metsoja < Ülo Rooben, snd 1934 (2004))

Nr 14

LAH: Aga mõnda allikat siin lähedal, mis olevat ka erilise nimega või erilise võimega või?

HÕ: See Allika allik on siin. Sääl loobiti raha sisse ja... öeldi, et kui sääl pesed, siis... ma ei saa rääkida...

LAH: Saab tervist või?
HÕ: Jah.
JAM: Mhmh.
LAH: Et nagu tervise allikas?
HÕ: Jah.
JAM: Mis seal siis raviti, mis haigusi?
HÕ: Vat ma ei tea ka.
JAM: Ahah. Kas toodi seda vett koju ka või? Allika vett.
HÕ: Ma ei tea seda.
JAM: Ahah.
/---/
HÕ: Mina olen seal käind küll. See õde oli lüpsja ja siis me käisime teda lüpsmas aitamas ja siis käisime seal allika juures.
JAM: Aga mõne haigusega või niimoodi ei ole käinud, et abi saamas seal?
HÕ: Oota, see oli... õetütar, temal olid need punnid pial, need suhkru... eh...ei olnud suhkurt saada ja sellepärast tal tulid need piima punnid ja valku sai palju ja siis tal Leeni käis seal, minu õde, ja siis käis sialt neid vett toomas...
VN: Allikast vä?
HÕ: Jah.
VN: Ma rääkisin, et midagi selle allikaga oli, et keegi oli kunagi vist rahasi ka sinna sisse loopind.
HÕ: Jaa, olid küll rahad seal sees.
JAM: Olid siis ka veel jah?
HÕ: Jaa. Jah.
LAH: Kas sai abi ka sealt allikast?
HÕ: No ma ei tea. Ma olin ka noor ju.
JAM: Ahah, aga läksid punnid ära lõpuks tal või?
HÕ: No, ta... valku oli palju, seepärast tulid need... suhkurt ei old saada.
LAH: Mhmh.
HÕ: Ja sellepärast lõid need punnid.
LAH: Mhmh.
JAM: Mhmh.
LAH: Selge.
JAM: Ja käis siin veel külarahvas keegi abi otsimas allikalt?
HÕ: Vat ma seda ei tea.
JAM: Ahah. A oma peres ei old rohkem vaja?
HÕ: Ei, minu teada ei ole.
JAM: Ahah, ahah.
VN: Sinu ema rääkis, et käidi seal ennem vanasti.
(ERA, MD 465 (2) ja ERA, MD 465 (14) < Juuru khk, Kadja k, Västra t – Leila Allikas-Hallikas; Jaak-Albert Metsoja < Vahur Niinemets; Helmi Õllek, snd 1926, Vahuri ema (2004))

PÕLLIKA IIE ALLIKAS

Nr 15

Iie allikas. On siin soo sees üks allikas, aga see on juba Põllika jaos, Harjumaa sees (Põllika maas, Vahastu piiri lähedal). (ERA II 24, 407 (1) < Türi khk, Vahastu v, Päri k, Soome t – Richard Viidebaum < mitmelt isikult (1930))

TOOMA TALU ALLIKAS

Nr 16

Tooma talu ligidal on allikas. Sinna visatud raha, et haigustest lahti saada. Praeguse peremehe isa olla raha välja võtnud ja palju paiseid saanud. Neisse ta ollagi surnud. (ERA II 223, 594/5 (25) < Juuru khk, Kuimetsa v, Vaopere k, Urke t – Valve Rohumaa, Tallinna IV Progümnaasiumi õpil., snd 1921 < ema ristiisa Tõnu Ibram, 62 a (1939))

LOKALISEERIMATU TEADE ALLIKAST KUIMETSAS

Nr 17

Maa-alused hakkavad maast. Kuimetsas on allikas, kuhu viidi raha, kui taheti maa-alustest lahti saada. Tõi aga keegi raha ära sealt allikast, siis maa-alused hakkasid selle inimese külge. (ERA II 19, 519 (6) < Juuru khk, Kuimetsa v, Kuimetsa k, Kira t < Kaiu v – Rudolf Põldmäe < Mari Klandorf, 75 a (1929))

KUIMETSA SUURSILMA ALLIKAS

Nr 18

/---/ Üks rahva poolt väga tuntud allikas on Suuresilma allikas. Seda allikat peeti pühaks ja käidi seal ohverdamas oma iga-aastasest saagist veehaldjale, et teisel aastal kasvaks parem vili. Peatähtsus oli selles, et arvati Kuimetsa jõe haldjat elavat Suursilma allikas, mis on jõe ääres. Sellest arvati siis, et haldjas hoiab suplejaid hukkumast. Suur tähtsus on veel Suursilma allikal selles, et sääl käidi

toomas omale tervismuda, mida pandi pääle, kui oli mõnes kehaliikmes palavik. Kuid suurem mõju olnud siis veel, kui sinna kalleid esemeid visati.

Seda jutustas minule Tõnu Iibram, kes on praegu 60 a vana. Teda olla ka kord poisikesepõlves kästud minna tooma ühele vanakesele seda tervisemuda. Talle antud siis kaasa ühte ja teist väärtuslikku, mida ta enam ei mäletavat. (ERA II 165, 381/2 (7) < Juuru khk, Kuimetsa v, Vaopere k, Kuimetsa vndk – Leevi Urke, Juuru Täienduskooli õpil., 17 a < Tõnu Iibram, 60 a (1937))

Nr 19

Prullagu talu juures on Suursilma allikas. Sinna viidud ka kõiksuguseid andeid ja toodud sealt tervekstegevat muda ja vett. (ERA II 223, 595 (27) < Juuru khk, Kuimetsa v, Vaopere k, Urke t – Valve Rohumaa, Tallinna IV Progümnaasiumi õpil., snd 1921 < ema ristiisa Tõnu Ibram, 62 a (1939))

NUNNADE KAEV

Nr 20

Pääle Õrde allika tuleb veel palju ja palju allikaid Kuimetsas ette, mis on mitmesuguste tähtsustega, nagu näiteks veel Nunnade kaev. See on ka allikas, mis asub Kuimetsa külas Kamara talu karjakoplis. Säält käinud nunnad toomas omale puhast vett ja selle veega oli õnnistatud õndsaid. /---/ (ERA II 165, 381/2 (7) < Juuru khk, Kuimetsa v, Vaopere k, Kuimetsa vndk – Leevi Urke, Juuru Täienduskooli õpil., 17 a < Tõnu Iibram, 60 a (1937))

Nr 21

/---/ Kuimetsa Kloostri saadetud Piiritalt karistuse aluseid nunni. Neid koheldud siin õige valjult ja piinatud. Ühel nunnal õnnestunu kord põgeneda, kuid saadud kohe jälile. Kloostri surnuaia lähedal asunud allikas, mis asub nüüd Kamara talu põllul. Ta on juba osalt kuivanud. Selle allika juures piiranud nunna jälgijad, kuid noor nunn arvanud heaks ennem minna vabasurma kui tagasi kloostri. Ta leiti uppunult allikast. Hiljem selgunud, et põgeneja on süütu. Siis tarvitatud allikavett püha veena ja hakatud allikat hüüdma Nunnade kaevuks, milline nimi on säilinud veel tänapäevani. Veel on tarvitanud esimesed veneusulised nunnade kaevu endi ristimiseks. (ERA II 224, 597/9 (3) < Juuru khk, Kuimetsa v, Asunduse k, Ida t – Helju Urke, Kuimetsa algkooli õpil., snd 1926 < Tõnu Hiibram, 62 a (1939))

KÄRTTÕNU ALLIKAS

Nr 22

Ida oja, mis algab Vaopere soodest ja rabadest, jookseb Ida talu juures maa alla, mis sääl aruneb oma korda kaheks haruks. Üks neist voolab välja Kuimetsa mõisa juurde Jäävandi ja teine Tamsi küla juures Kärttõnu talu juures. Sääl madalmikus on allikas, mille kaldal on ümarik küngas. Rahvasuus on levinud jutt, et vanal ajal, kui möllas Eestis suur katk, teinud ta ka Tamsis oma puhastustööd ja jätnud elama ainult kaks vanatüdrukut, Kärt-Tõnu Malle ja Küünimaa Kaie. Ise hüpanud siis allika künkal ühelt jalalt teisele ja laulnud: "Kärdi Mall elab ja Küünimaa Kai magab!" Nii jorutanud ja hüpanud ta sääl neid sõnu, olles uhke oma tööle. (ERA II 165, 379/80 (6) < Juuru khk, Kuimetsa v, Vaopere k, Kuimetsa vndk – Leevi Urke, Juuru Täienduskooli õpil., 17 a < Tõnu Iibram, 60 a (1937))

Nr 23

Kärdi ja Küünimaa talud on Tamsi külas. Samas külas on ka Kärttõnu talu. Kärttõnu koplis on allikas. See olla katkude allikas. Sinna viidud raha, soola, leiba, hõbedat ja muud. Allikast tuleb välja Köka jõgi. Köka nimetus on tulnud sõnast "katk". (ERA II 223, 596 (29) < Juuru khk, Kuimetsa v, Vaopere k, Urke t – Valve Rohumaa, Tallinna IV Progümnaasiumi õpil., snd 1921 < ema ristiisa Tõnu Ibram, 62 a (1939))

Nr 24

Kärdi künkal olnud kaks katku. Kärdi küngas on Kärdi talu väravas. Katkud tantsinud seal ikke edasi-tagasi. Üks olnud noor katk, teine vana. Küünima talus olnud kasunaine Mall ja Kärdil lesknaine Kai. Katkude vahel tulnud vaielus, kumb kumbagisse talusse läheb. Öö olnud. Kõik inimesed peale Kaie olla maganud, ka Küünima Mall maganud. Kärdi Kai olnud virk ja terane. Katkud tantsinud, hüpanud ja hüüdnud: "Küünima Mall magab, Kärdi Kai üleval. Küünima Mall magab, Kärdi Kai üleval." lõpuks läinud üks ühte ja teine teise talusse. Katkud pistnud külge (torkinud) magajaile ja kõik magajad surnud ära. Kärdi Kai jäänud elama. Temast võrsunud ümbruskonna rahvas. (ERA II 223, 595/6 (28) < Juuru khk, Kuimetsa v, Vaopere k, Urke t – Valve Rohumaa, Tallinna IV Progümnaasiumi õpil., snd 1921 < ema ristiisa Tõnu Ibram, 62 a (1939))

Nr 25

Katku tants.
Vanal ajal, kui möllas Eestis suur katk, siis teinud ta ka Kuimetsa vallas Tamsi külas tubli töö, välja arvatud kaks vanatüdrukut, nendest pole katk jägu saanud. Siis tantsinud katk Kärttõnu talu juures ümaral mäekünkal nende kahe auks,

hüpates ühelt jalalt teisele ja jorutades nende nimesid. Siis kadunud ta Tamsist. (ERA II 224, 603 (1) < Juuru khk, Kuimetsa v < Kose khk, Triigi v, Ojasoo k, Hoostevõhma t – Helju Urke, Kuimetsa algkooli õpil., snd 1926 < Jakob Greim (1939))

PURIMÄE ALLIKAS

Nr 26

Ürgmets.
Purimäe (Kuimetsa vallas) taga asunud ürgmets. Ürgmets olnud väga paks, sääl asunud väga palju hunte ja karusid. Hunte olnud väga palju. Kord läinud üks naine seapõrsastega metsa äärest läbi, põrsad karjunud kastis ning hundid jooksnud rekke põrsaste kallale. Perenaine pole muidu huntidest lahti saanud, ta teinud rekke tule, nii jooksnud hundid metsa.

Keset metsa jooksnud jõgi läbi, kus sees olnud palju kalu. Inimesed käinud säält kalu püüdmas. Kord olnud mehed kalal ja näinud metsast tuld. Tulele lähenedes kadunud tuli ja tuul hulgunud meeste kõrvus. Säält ära tulles paistnud jällegi tuli ja tuul pole ka enam hulgunud. Nii olid mehed mitu korda proovinud. Seda nähet arvatud olema meheks, kes elanud üksinda ürgmetsas.

Jõeääres asunud allikas, allikas olnud väga väike, allikas olnud hää selge vesi. Neiud, kes tahtnud omale ilusaid juukseid, käinud säält allikast omale pääle äikese vihma vett toomas ning pesnud siis selle veega. Jõesäng on säilinud vististi tänapäevani ja võib olla ehk on veel see allikaski alles.

Metsast puude kände juurides olnud sääl väga palju mände ja kuuski. (ERA II 224, 537/8 (4) < Juuru khk, Kuimetsa v, Kuimetsa k, Vikerkaare t < Käomäe t. – Õilme Põlluste, Kuimetsa algkooli õpil., snd 1924 < ema, Maali Põlluste, 47 a (1939))

ALLIKUKIVI KOOBAS JA ALLIKAS KOHAPÄRIMUSES

Mall Hiiemäe

https://doi.org/10.7592/PS/27.hiiemae

TEESID: Geoloogilisi protsesse fikseerivate loodusmälestiste uurimisel on geoloogide tähelepanu pälvinud ka Eesti koobaste-teemaline rahvapärimus. Esile on toodud selle piirkondlikke erijooni. Seoses Pärnumaal Kilingi-Nõmme lähistel devoni liivakivis asuva loodusliku Allikukivi koobastikuga on sedastatud rahvapärimuslikke kajastusi pinnase vajumisest tekkinud avauste – langatuslehtrite kohta.

Artiklis vaadeldakse kõnesoleva maastikuobjekti kuvandit kohapärimuses, aluseks alates 19. sajandi lõpukümnendist talletatud arhiivitekstid. Analüüsitakse ja argumenteeritakse pärimuse erijoonte ajalist kujunemist folkloristi vaatenurgast, mis on seosesse viidud maastikupildi muutuste kirjeldusega geoloogia-alases trükisõnas.

MÄRKSÕNAD: Allikukivi koobastik, devoni liivakivi, geoloogia, kohamuistendid, Kärsu allikas

Eesti geoloogide uurimisobjektiks said Allikukivi koopad 1961. aastal, "kui ekskavaatori kaevamistöö tõttu 0,7-meetrine moreenkiht sisse langes ja üle 7 meetri sügav kaevusarnane tühemik avanes" (Heinsalu 1987: 102). Ka enam kui poolsada aastat pärast üllatuslikku avastust kujutab Allikukivi koobastik endast geoloogide hinnangul huvitavat, omapärast, isegi ainulaadset loodusmälestist. Seda koobastikku on geoloogid

Artikli valmimist on toetanud Haridus- ja Teadusministeerium (projekt IUT22-4) ning Euroopa Liit Euroopa Regionaaluuringute Fondi kaudu (Eesti-uuringute Tippkeskus).

uurinud nii 1961. a kui hiljem, sh Eesti Ürglooduse Raamatu koostamise (1996–2002) aegadel[1].

RAHVAJUTUD KOOBASTEST GEOLOOGIDE VAATEVÄLJAL

Geoloogidest on Eestimaa koobaste kohta talletatud rahvapärimusele eraldi tähelepanu pööranud Ülo Heinsalu ja Anne Kleesment. Oma raamatus on Heinsalu esitanud kõigi Eesti teadaolevate koobaste kohta andmestiku ning põhjalikult kirjeldanud nende arengustaadiumi. Liigitus lähtub territoriaalsetest ja geoloogilistest markeritest. Autor märgib, et on kasutanud kirjandusmuuseumi rahvaluulekogusid, püüdes esile tuua seda, "mis teeb loetava värvirikkamaks ja aitab mõista looduse ning kultuuri ühtsust" (Heinsalu 1987: 5). Allikukivi koopa geoloogilisele kirjeldusele ning asukohaskeemile on lisatud kokkuvõte kahest 1890. ja 1894. a dateeringuga muistendist, teateid perioodikast jmt (samas: 102–105).

Anne Kleesment (2005) on võrrelnud koopamuistendite temaatikat ning oma artiklis esile toonud kolm teemajaotust: koopad kui maa-aluste ühendusteede algpunktid (nt Tori põrgu); koopad elupaigana (nt Helme koobas, Aruküla koopad); koopad varanduse peidupaikadena (nt Ahja jõe koopad). Autor nendib, et "üldse on koobastega seotud muistendid piirkonniti erinevad" (Kleesment 2005: 68). Näiteks Viljandimaal on muistendid vanapaganast tüüpilised ja hästi esindatud, ent Ahja jõe äärsed koopad on tuntud just peidetud varanduste poolest. Kuigi koobaste varinguid on teada ka Helme ja Koorküla ümbrusest, pole rahvapärimust hoonete või inimeste maa alla vajumisest sealt üles kirjutatud, küll aga koonduvad sellised teated Edela-Eestisse Tihemetsa-Allikukivi ümbrusse (samas).

---

[1] Erialases kirjanduses on aina märgitud, et Allikukivi koopad avastati 1961. aastal (vt Heinsalu, Kurik 1967: 212; Heinsalu 1987: 102; Kleesment 2005: 68; EELIS: sub Allikukivi koopad). Paiga varasemat tuntust arvesse võttes on Mare Kalda sõna "avastati" jutumärkidesse pannud (Kalda 2010: 529). Liiga enesekesksest sõnakasutust taunivad Tuhala karstikoopa kirjelduses ka Lauri Palumets ja Hendrik Proosa: "Meediast läbi käinud teade, nagu olekski koobas avastatud alles kaheksakümnendatel või koguni 1997. aastal, ei vasta tõele. Virulase talu perenaise andmetel säilitati seal ilmasõdade aegu toidukraami ning talu meeshingedel oli sinna hea mobilisatsiooni eestki peitu pugeda." (Palumets, Proosa 2003: 64)



Foto 1. Sissepääs Allikukivi koopasse. Langatuslehter ülal metsatukas (M. Hiiemäe, 2012). ERA, VF 8224

ALLIKUKIVI KOOBASTIKUST 1890. AASTA KOHAMUISTENDIS

Nii koopad maastikulise märgina kui neist jutustav kohapärimus pole ajas püsivad, vaid alluvad muutustele. Seetõttu osutub vajalikuks käsitleda nii ühte kui teist arenguliini võimalikult pika perioodi lõikes. Allikukivi koobaste kohta leidsin Eesti Rahvaluule Arhiivi vanematest kogudest viis varianti, dateeritud aastatega 1890–1896. Pea kõigis neis on jutusüžee keskmes allikas või mägi, koobaste olemasolu selgub kaude. Kõige varasema teksti aastast 1890 pealkirjaga "Halliku mägi" on Jakob Hurdale

saatnud rätsep Mihkel Kirschfelt (H I 2, 102/3 (1)). See tekstivariant on pealkirjaga "Allikumägi" ära toodud hiiu- ja vägilasmuistendite teaduslikus väljaandes (HVM III 1970: 374–375) ning sedasama kirjapanekut refereeribki oma raamatus Ülo Heinsalu (1987: 104). Kuna Kirschfelti üleskirjutus kujutab endast kogujapoolset kontaminatsiooni talle teadaolevast, esitan ta teksti järgnevalt lõikude kaupa.

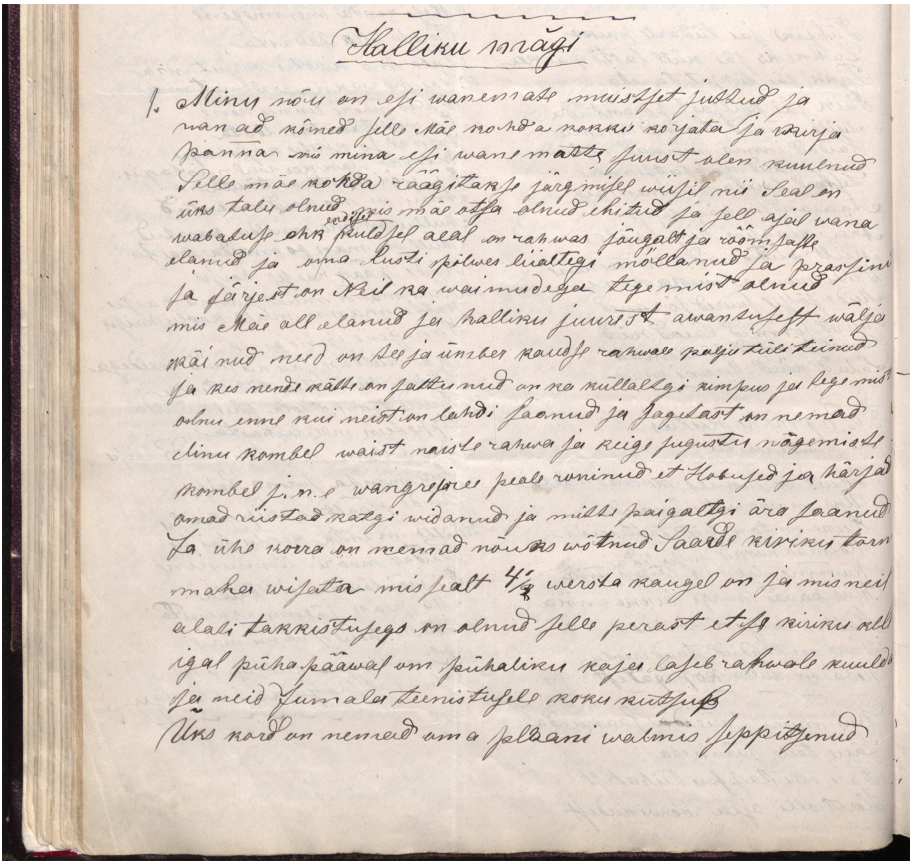


Foto 2. Mihkel Kirschfelti kirjapanek Jakob Hurda käsikirjakogus (H I 2, 102 (1)).

> Minu nõu on esivanemate muistsed jutud ja vanad kõned selle mäe kohta kokku korjata ja kirja panna, mis mina esivanemate suust olen kuulnud. Selle mäe kohta räägitakse järgmisel viisil nii.

Esimeses episoodis on tegelasteks vaimud. Mainitud on "talu" mäe otsas ning "prassimist", ometi kaldub jutt teisale – vaimude juurde.

> Seal on üks talu olnud, mis mäe otsa olnud ehitud, ja sel ajal, vana vabaduse ehk endisel kuldsel ajal, on rahvas jõukalt ja rõõmsaste elanud ja oma lustipõlves liialtegi möllanud ja prassinud ja järjest on neil ka vaimudega tegemist olnud, mis mäe all elanud ja alliku juures avandusest välja käinud. Need on tee- ja ümberkaudse rahvale palju tüli teinud ja kes nende kätte on sattunud, on ka küllaltki kimpus ja tegemist olnud, enne kui neist lahti saanud. Ja sagedast on nemad linnu kombel, vaist naisterahva ja keigesuguste nägemiste kombel jne vankre ja ree peale roninud, et hobused ja härjad oma riistad katki vidanud ja mitte paigaltki ära saanud.

Kirjeldatud vaimolendite käitumisviis (sõidukile ronimine; hobused ei jaksa vedada) vastab enam kujutlusele rahutu surnu (kodukäija) ja/või kurjade vaimude (vanakuri) tegutsemisega seostuvatest muistendimotiividest.

Järgmises episoodis võib ära tunda ühe hiiu- ja vägilasmuistendite populaarsetest motiividest: see on kivi viskamine kiriku pihta.

> Ja ühe korra on nemad nõuks võtnud Saarde kiriku torni maha visata, mis sealt 4½ versta kaugel on ja mis neil alati takistuseks on olnud sellepärast, et see kirikukell igal pühapäeval oma pühalikku kaja laseb rahvale kuulda ja neid jumalateenistusele kokku kutsub. Ükskord on nemad oma plaani valmis sepitsenud ja see on:
>
> Üks kaduv neljapääva õhtu olnud. Siis on nemad sealt lähedalt ühe suure kivi leidnud ja ühe määratuma jämedast ja pitkast rossist on valmistanud ühe suure lingu, ja mis nad plaani kordasaatmiseks on tarvitanud. Ja kui nad sääl kivi on lingule seadind ja viskamise tarvis hoogu võtnud, on katkend linguharu läbi kivi kõrvale jooksnud, mis alles tänapäävani näha on ja kirikust ¾ versta eemal on jooksnud.

Välja arvatud kiviviskamise ajaline määratlus (kaduneljapäev), mis hiiu- ja vägilasmuistenditele omane pole, on siin tegemist eheda vanapagana-muistendiga. Kohalik rahvapärimus seab ootuspäraselt sihtmärgiks u 1686. aastal ehitatud Saarde kiriku.

Järgneb veel üks pahategu, sedapuhku traditsioonist põikuv, sest ei vaimud ega hiiud ei viska kedagi tappa tahtes neid leivalabidaga, küll aga pilluvad või ulatavad hiiud-vanapaganad muistendeis üksteisele leivalabidaid kui argielu tarberiistu.

> Ja teine niisugune tükk on veel juhtunud. Seal on nemad ühte meest tahtnud ära tappa ja olid levvalabidaga mäe seest välja viskanud, aga õnneks on labidas kõrvale kukkunud, mis nemad versta kaugusel on viskanud. See koht kutsutakse Sobu ehk Kärsu mäeks.

Kuradi- või vaimulugu poleks ilma nende motiivideta hiiu- ja vägilasmuistendite väljaandesse jõudnudki. Tekstikommentaaris märgib Ellen Liiv, et leivalabidate vahetamine on populaarne Karksi ja Halliste piirkonna hiiumuistendites, ent usundilistele muistenditele tunnuslik motiiv "Hobused ei jõua vedada kuradit" ja ka tapmispüüe on seoses hiiumuistenditega ühekordsed (HVM III 1970: 494).

Muistendi lõpul on allika avausest välja käijaid nimetatud tontideks. Kuna nimetust "vanatont" kasutatakse muistendites vanapagana paralleelnimetusena, kerkib küsimus, kas kõnesoleva tekstivariandi puhul on tegemist eri rahvajutuliikide segunemisega, pärimuse individuaalse kujundamisega või lihtsalt unustamisega. Üleskirjutuse lõpulõik pakkus omakorda põikega reaalelu seiga juurde head informatsiooni geoloogile.

> Ja see tontide avandus on hilja aja eest lahti olnud, kus hiljaaegu mitu vabrikupoisikest sisse on läinud ja ära kadunud, ja nüid on vabrikuvalitsuse poolt see auk kinni pandud, üksnes 5- ehk 6-tolline auk tunnistab veel vana avandust. (H I 2, 102/3 (1) < Saarde khk, Kilingi v < Mihkel Kirschfelt (1890))

Ülo Heinsalu järeldus on, et "Allikukivi koopasse on olnud sissepääs ka vanasti" (Heinsalu 1987: 104). Folkloristi poolelt võib rahvaluuleteksti lõpulõiku vaadelda kui rahvapedagoogilist hoiatusjuttu, ilma et vabrikupoiste ärakadumine tegelikust kadumajäämisest teada annaks. Arvesse tuleb võtta, et kõnesolev Voltveti kalevivabrik asutati alles 1858. aastal. Sedavõrd traagiline sündmus oleks pidanud kajastuma teisteski rahvajuttudes Allikukivi koobastest. Otsingud Kirjandusmuuseumi Arhiivraamatukogu

bibliograafia osakonna perioodikakartoteegis (märksõnad Kilingi-Nõmme, Saarde, Voltveti) tulemusi ei andnud. Kuid selgus, et selles vabrikus töötas tõepoolest alla 15-aastaseid noorukeid. Nii võib loodusliku ava varasemat olemasolu nagu ka selle tõepoolest hiljutist sulgemist usutavaks pidada.

Seoses eeltooduga väärib esiletoomist notiits August Wilhelm Hupelilt (1782: 339), kes Kilingi mõisa (saksapäraselt *Kurkund*) kirjelduses mainib, et siit möödakäiva tee ääres on avar puudega läbikasvanud, ilusa seinast väljavoolava veega koobas. Kõnekas on viimane lause: *"Alle Wände sind voll Namen und Verse"* ('kõik seinad on täis nimesid ja värsse'). Ilmselt samasisulise kirjakoha on leidnud Ülo Heinsalu (viide Hupeli 1789. a ilmunud teosele näib olevat eksitav) ning oletanud: "Võib-olla käivad A. W. Hupeli andmed Allikukivi koopa kohta" (Heinsalu 1987: 105). Et koha-andmete osas teaduslikult täpne olla, on ta need andmed paigutanud Allikukivi käsitlusest eraldi ja objekti nimetanud "Kilingi koopaks" (samas). Orientiiride ebamäärasust tuleb tõdeda mujalgi vanemas trükisõnas, näiteks leidub kodu-uurijast arheoloogi Jaan Jungi andmerikkas ülevaateteoses napp realistlik kirjeldus koobaste kohta, orientiiriks Kilingi mail Lõmsi talu ja Kantsi pood: "Praeguse Kantsi poe



Foto 3. Teel Kärsu mäele (M. Hiiemäe, 2012). ERA, VF 8223

ja Lõmsi talu vahel olevast mäekünkast on ühe vana männa ligidalt, mis seal veel kasvab, vanu koopaid, hoonete aluseid, telliskivi prügi, surnute luid ja mõni vana tähtsusetu asi, leitud" (Jung 1898: 52). Mainitud on ka Lõmsi talu maal Kantsi poe ligidal mäe küljel asuvat allikat (samas: 51), kuid selle täpne asukoht jääb selgusetuks.

Toponüümide paljus on Allikukivi koobastikuga seonduvalt üsnagi iseloomulik, uurijat desorienteeriv asjaolu. Kohanime-erisused osutaksid siin nagu eri paikadele; alles pikapeale saab selgeks, et tegemist on loodusmälestiste koosluse maastikuosiste – koopa, mäe ja allika kohta käivate toponüümidega.[2]

UUE JUTUTÜÜBI ESILETULEK

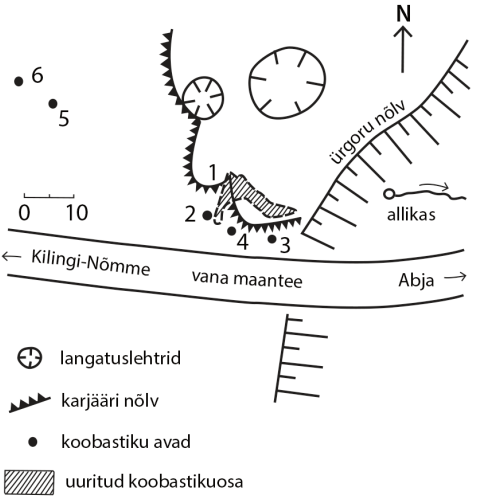
Teadaolevalt esimest kohapärimuslikku kirjapanekut Allikukivi koobastikust mäluasutuses ei tarvitsekski terviktekstina siin tutvustada, kui kõik hilisemad muistendiüleskirjutused ei keskenduks hoopiski teistsugusele temaatikale, jättes usundiliste muistendite vaimud ja hiiumuistendite hiiud mainimata. 1894. aastal saatis Matthias Johann Eisenile oma variandi kohalik põllutööline, metsavaht, kubjas ja mõisavalitseja, rahvaluulekorrespondent Juhan Kangur. Teksti pealkirjaks on "Kärsa mäe augud", informandiks on märgitud Mari Kangur (E 13889/90 (6) < Saarde khk, Jäärja). Ülo Heinsalu on kasutanud Eiseni hilisemat muistendiväljaannet "Esivanemate varandus" (1958: 84–85) ning Kanguri teksti tutvustanud kui muistendit, mis on seotud "Allikukivi koopaga ja selle varinguga ammumöödunud aegadel" (Heinsalu 1987: 104–105).

---

[2] Voltveti ja Kilingi on rahvapärased mugandused kauaaegsete mõisaomanike suguvõsanimedest *Wolffeldt* ja *Schilling*, Saarde nimetus mõisanimest *Sarahof*. Kilingi-Nõmme aga sai oma liitnime Nõmme talu maale rajatud kõrtsi järgi, mille asukoht on märgitud juba 1789. a Ludwig August Mellini kaardil. Rahvakeelne Kärsu, ka Kärsa, Kärtsu (mägi, allikas, oja), Kerso (mõis, saksapäraselt *Kersel*, *Kersell*) on mugandus maastikulisest toponüümist, ühtlasi külanimest Käärasoo (vrd Pärnumaa 1930: 503–509). Liitsõnalise toponüümi Allikukivi (sks *Quellenstein*) komponendid on seesama ürgoru nõlvas paiknevast Allikukivi koopast välja voolav allikas ja ilmselt mõisa telliskivilööv. Rahvastiku kiire juurdekasvamise aegu 19. sajandi teisel poolel jäi ka Voltveti vabriku asula kui haldusüksuse nimetuseks Allikukivi, tolleaegset kalevivabrikut (hävis tulekahjus 1894. a) on perioodikas nimetatud nii Voltveti kui Hallikukivi vabrikuks.

> Kärsa vallas Kärsa mäe pääl Hallikakivi vabriku juures seisavad selle mäe sees kolm suurt auku ja nende aukude kohta käib järgmine jutt. – Seal olnud vanast kolm maja, need olnud ait, laut ja elumaja. Seal pidanud noor maja peremees oma pulmi. Viinad ja õlled olnud valmis, siis lähtud pruudi järele. Pruut toodud koju ja hakatud pulme pidama. Pulmapäeva õhtul tulnud üks vana halli habemega mees sinna ja palunud öömaja, aga ei antud. Siis läinud vana mees alla saunanaese juure öömajale ja siis saatnud saunanaese vaatama, mis pulmalised teevad. Naene läinud, tulnud aga varsi tagasi ja ütelnud, et pulmarahvas kõik maas segamine. Jälle natukese aja pärast saatnud vana mees jälle vaatama. Naene läinudki, inimesed olnud elajanäoliseks saanud. Siis käsknud vana mees kolmat korda vaatama minna, naene läinud välja, tulnud tagasi, kutsunud vana mehe ka vaatama, kui maja suure praginaga maa sisse vajunud, ainult ühest aknast lennanud vares ja harakas välja. Pruudist saanud harakas, peiust vares, sellepärast et nemad esmalt lubanud seda meest öömajale, aga teised ei olnud lasknud, ja sellepärast vajunud need rahvas maa sisse, aga pruut ja peiu saanud välja lennata. Ja sellest pulmaviinast ja õllest saanud see Kärsa allikas. Enne jooksnud see allikas viina ja siis pantud vahid juure, et vaesed ei saanud seda viina juua, ja sestsaadik ei jooksnud allik enam viina, vaid vett. Veel praegu on need augud mäe sees alles ja see allik jookseb ilmlõpmata. Veel nüüd jõuluööseti on katsutud, ehk vahest jookseb viina, aga ei jookse, vaid vett. (E 13889/90 (6) < Saarde khk, Jäärja – Juhan Kangur < Mari Kangur (1894))

Muistendis on juttu kolmest hoonest, kolmest august maapinnal ja ühest üleloomulikust maa sisse vajumise juhtumist. Ülevaates Sakala kõrgustiku koobastiku 1961. ja 1966. a geoloogilistest uuringutest leidub kohta ka selle loo tõlgendusele. Geoloogiline interpreteering jätab kolmarvu kõrvale: "Koobaste sisselangemisest moodustunud lehtreid on kaks. Nende läbimõõt on 15 ja 7 meetrit, sügavus kuni kaks meetrit. Arvatavasti oli suurema lehtri kohal varem avar koobas, mille sisselangemine on andnud aluse rahvapärimusele talu vajumise kohta maa alla". (Heinsalu, Kurik 1967: 213) Langatuslehtreid ongi juurdelisatud skeemil vaid kaks – üks suurem, teine väiksem, kuid koopa-avasid koguni kuus (samas: 212).



Joonis 1. Allikukivi koobastiku skeemaatiline plaan (Heinsalu, Kurik 1967: 212 alusel).

Folkloristina hindan Kanguri saadetud kirjutise Kirschfelti omast märksa ehtsamaks ja ehedamaks. Traditsiooniline süžee karistusest eetiliste normide rikkumise eest (keeldumine öömaja andmisest) on maastikuobjekti iseärasustega loogilisse seosesse viidud. Muistendid sakraalehitiste maa sisse varisemisest kellegi normivälise käitumise süül olid laialt teada: niisuguse saatusega kirikute asukohti võib rahvajuttude järgi kümnetega üles lugeda (vrd jututüüp Aa 86 ja Aa 87, Aarne 1918: 134–135). Ega väiksemategi hoonete asetumises sellesse rolli polnud midagi tavatut, kui lähestikku paiknevad augud Kärsa Allikukivi mäel oma olemasolu, paigutuse ja mõõtmetega toimunust märku andsid. Pruudi, pruutpaari või kogu pulmasaaja muutumine kivideks on eesti kohamuistendites tavaline (vt Remmel 2001), linnuks muutmist tuleb rohkem ette imemuinasjuttudes ning tekke- ja seletusmuistendites. Muinasjutuomane on kolmarvu kasutamine: saunanaine läheb "kolmat korda" pulmarahvast vaatama. Et näiliselt isetu juhuslik vanake evib ebatavalisi võimeid ning toob süžeearendusse pöörde, on hästi tuntud kompositsiooniline võte paljudes jututüüpides. Jutustuse lõpuosa on taas maastikulise asitõendiga. Miks Kärsa allikas on viina-allikas, saab kohase seletuse: tegemist on pulmaviinaga. Veelkord lisandub sotsiaalse ülekohtu ilming: vaestele viina ei lubata. Loo lõpulausesse on kätketud mõte, et uskumus vee viinaks (või magusaks) muutumisest selle allika puhul (enam?) ei kehti.

Nii keskendubki kogu jutt kahele maastikuelemendile – aukudele mäe peal ja allikale mäe all, ilma et koobastik asjasse puutuks. Küsimus, kas mainitud kolm auku viitavad kolme langatuslehtri kunagisele olemasolule või on mängus folklooris nii tavaline kolmarvuseadus, esialgu vastust ei saa. Õnneks leidub Eesti Rahvaluule Arhiivi kogudes samast paigast veel muistendivariante. Jakob Hurdale saatis kihelkonnakooli õpetaja Peeter Sitska üsna detailse tervikloo, mis süžeelt eeltooduga kattub (H II 55, 61/5 (3) < Saarde khk (1895)).

Sissejuhatavalt on selles tekstis nimetatud mäe seest välja voolavat Kärsu allikat, kus "ligidal mäe otsas praegu veel 3 avause aset ära tunda võib, mis aja jooksul ikka enam kokku kasvanud olla, vanasti aga õieti sügavad üteldakse olnud olevat". Kaudne kõneviis annab tunnistust sellest, et Sitska kirjapanek toetub teistelt inimestelt saadud informatsioonile. Järgneb tegevuskäik. Allikast voolavat viina hakatakse müüma; mäe otsa ehitatakse kolm maja; pulmarahva juurde sattunud hall vanake saab öömaja Vanamõisa talu saunas. Saunanaise käik pulmamajja kordub ("Kuule, saunanaine, vaata, mis pulmalised teevad." – "Priiskavad."). Hommikuks on "kõik 3 maja koos pulmalistega sügavasse maa alla sootumaks ära vajunud, kuhu paljalt 3 avaust järgi jäänud". Viin muutunud seepeale veeks.

Sitska saadetud tekstis on mõned huvitavad lisandused. Sedapuhku osutub "vana mees" pühakulegendidele omaselt Õnnistegijaks. Siit lähtub ka rahvaluulekorrespondendi kommentaar: sellest on allikaveel ravitoime, see vesi kaotab vistrikud, naha- ja silmahaigused, seepärast on siit klaaside ja pudelitega alati vett viidud ja näib, et allikat on pühaks peetud, sest mõnekümne aasta eest on siit ohvrirahasid leitud.

Tähelepanu pööramine kolmele avausele ja nende kirjeldamisele ning kolmele majale, kuigi jutu tegevustik on seotud üheainsaga, juhib mõtet selles suunas, et Allikukivil oldi reaalselt nähtud ikkagi kolme langatuslehtrit. Teade allikast kui ohverdamispaigast aga lubab arvata, et kohapeal kõige püsivamalt tuntud kohaks ongi olnud allikas – veeandja ning pühapaik.

Peeter Sitskalt pärinevad ka juba eespool mainitud teated Jaan Jungile (1898: 51–52). On ootuspärane, et seoses muinasteaduslike andmete saatmisega Jungile adus Sitska selliste lisanduste olulisust. Samuti on kohaloolisi andmeid saatnud Jungile kodu-uurija ning kirjamees Anton Suurkask Viljandimaalt. Innuka rahvaluulekogujana saatis Suurkask 1896. aastal Eisenile muistendi pealkirjaga "Hallikukivi viina hallikas". Siin on muistendiobjekt seosesse viidud kohalike vabrikutöölistega.

> Pärnumaal Saarde kihelk. Voltvedi ehk Hallikukivi vabriku orus Pärnu postmaantee ääres jookseb üks väga heamaitselise veega hallikas, kust kõik vabriku rahvas endale joogivee toovad. Rahvajutt selle hallika kohta on nõnda.
>
> Vanal ajal jooksnud iga uue aasta öösel säält hallikast maitsevat viina vee asemel. Vidanud seda siis säält kõik ümberkaudsed inimesed. Kui aga Hallikukivi vabrik sinna vee kaldale ehitatud, hakanud ka need sakslased – vabrikutöölised, kes seda hallika saladust kuulda saanud, säält viina tooma. Mõned kannud uue aasta öösel säält nõnda palju viina kodu, et aasta läbi porujommitada saanud. Viimaks ei ole vabriku töölised talumehi säält enam lasknud viina vedada, mille läbi palju tülisid uue aasta öösel hallika juures tõusnud. Kui ühel uue aasta öösel veel vabriku töölised ise üksteisega hirmsaste viina võtmise juures tülisse läinud ja nugadega veristanud, siis kadunud selsamal öösel viin järsku hallikast ära ega ole teda ühelgi uue aasta ööl kuni siia-ajani enam saadud. (E 29422/3 < Viljandi < Saarde khk – Anton Suurkask (1896))

Folkloristide seas ebaautentse materjali saatmise pärast üksvahe taunitud Suurkase teksti võiks esmapilgul tema fantaasiarikkaks vaimusünnitiseks pidada, kui Kärsu allika kohta poleks arhiivis teisigi samateemalisi lugusid. Märt Siipseni kirjapanekus 1895. aastal Võrumaalt Rõuge kihelkonnast (E 20679/80) lõppeb allika uusaastaöine viinajooks, kui keegi mõisahärra "sõitis suure aamiga nagu ahnepäits kunagi" kohale ja oma vaadi täitis. Allika olulisusest ja tuntusest annab märku juba toponüüm Allikukivi ning selle kujunemine vabriku juurde kasvanud asula nimetuseks. Head täiendust paiga avaramast tähendusest annavad kaks lõiku Ülo Heinsalu uurimusest, kes kommenteerib: "1885. aastal kirjutati "Oleviku" lisas, et Allikukivi mägi oli populaarne koht, kus Voltveti rahvas käis igal aastal jaanituld tegemas ja peeti ka muid rahvapidusid. Küllap see oli tingitud koobaste ja allikate esinemisest". (Heinsalu 1987: 104) Siinkohal võib täpsustuseks lisada seda, et eesti talurahva ühisjaanitulede korraldamise eeliskoha määras endisajal pigem mäe, s.o kõrgema künka olemasolu, ja et mõisatöölistele võis peoplats omaseks saada härrasrahva korraldusel, pealegi oli läheduses kõrts. Teisal kommenteerib Ülo Heinsalu ühes Saarde kihelkonda tutvustavas kirjutises



Foto 4. Paviljon Allikukivi allikal (G. Ränk, 1934). ERA, Foto 1295

avaldatud fotot (Ste [Saareste] 1912: 91), "kus oli Kärsu allika peal uhke sammastega paviljon" ning lisab: "Allikas oli maanteelistele tähtis joogiveekoht. Võib-olla oli see muistne terviseallikas". (Heinsalu 1987: 105)

Uurija oletusele muistsest terviseallikast annab omalt poolt kinnitust eespooltoodud arhivaal – Peeter Sitska tekst, kus mainitakse allika ravitoimet ja ohvrirahasid. Kõnekat infot on Andrus Saareste koostatud koduuurimuslikus Saarde kihelkonna tutvustuses veelgi. Nimelt on Voltveti vabriku asukoha orientiiriks allikas ning järgneb ka vihje muistendis esitatud uskumusele: vaatamisväärsus asub "muinasajast tähtsa Kärsu allika [---] lähedal, kust muiste viina jooksnud, nüüd aga selget vett teekäijatele jahutuseks välja hoovab. Allika korraspidamise eest on vabrikuvalitsus rohkeste hoolitsenud, kohale isegi ilusa katuse varjuks peale ehitanud". (Ste [Saareste] 1912: 92)

M. J. Eisen avaldas Kanguri 1894. aastal saadetud muistenditeksti peatselt kogumikus "Kodused jutud" (1896: 34–36). Pole võimatu, et vihje allikale, "kust muiste viina jooksnud", ongi Saarestel tehtud Eiseni trükise põhjal. Samas annavad Kanguri ja Sitska tekstivariantide omavahelised erisused tunnistust sellest, et 19. sajandi lõpu kohalikus rahvatraditsioonis oli viinaks muutuva veega allika lugu aktiivses kasutuses. Kui veel arvesse võtta, et jaanipidusid korraldaval ja soosival härrasrahval oligi kogu maal tavaks sel puhul töölistele õlut ja viina välja teha, siis seda sobilikumaks pidi selles kontekstis osutuma vee viinaks muutumise motiivi esiletoomine jutu lõpul.

MUUTUSTEST 1939. AASTA KIRJAPANEKUTES

Suurem kogus teateid Kärsu allika kohta jõuab 1930. aastatel rahvaluulearhiivi käsikirjakogusse ERA. Richard Viidebaumi (Viidalepa) 1933. aasta kirjapanekus Tarvastu kihelkonnast pärit Ell Pedakult on viidatud allikale kui kohale, kus Jeesus käinud "peseman oma silmi" (ERA II 78, 31/2 (36)). Erandlik on 1937. aasta üleskirjutus Saarde kihelkonna rahvaluulekogujalt J. P. Sõggelilt, kus seisab: "kui Kärsu allik vee andmise korraks seisma jätab, siis tuleb sõda" (ERA II 181, 283/5 (7)).[3]

Ülemaalise kohamuistendite kogumise aktsiooniga laekus kooliõpilastelt 1939. aastal maastikukompleksi kohta Eesti Rahvaluule Arhiivile muistendeid kaheksalt õpilaselt: Kalita 6-klassilisest koolist, Mõisaküla linna algkoolist ning Voltveti 6-klassilisest algkoolist (köited ERA I 6 ja ERA II 236). Pea kõik kirjapanekud on faabulalt seotud Juhan Kanguri 1894. a Eisenile saadetud tekstivariandiga. Õpilastöö puhul pole liiast jälgida, kas tuleb ette mahakirjutusi (trükistest, kaasõpilastelt), isiklikke luulendusi, süžee kujundamist muinasjutupäraseks vms (vrd Kindel 2002: 105–107).

Laekunud materjali ülevaatamisel selgub, et mahakirjutamisega tegemist pole. Tekste on üksteist, mõned õpilased on kaastööd alustanudki Kärsu allika saamislooga – küllap oli paik neile hästi tuttav. Mitmel puhul on muistendit kuuldud oma pere liikmelt: emalt, isalt, vanaemalt. Elukohaandmete järgi otsustades on ka ülejäänud jutustajad ümbruskonna elanike hulgast. Keskealiste põlvkonna (vanus 42 ja 59

[3] Vt neid ja mitmeid teisi arhiivitekste tervikuna nüüdseks ilmunud raamatust "Eesti allikad" (Vilbaste 2013: 190–194).

eluaasta vahel) ühisteadmisse näikse see atraktiivne muistenditüüp kindlalt kuuluvat.

Ruumi kokkuhoidmiseks on järgnevas täistekstide asemel ära toodud süžee olulisemate osiste sõnakasutus. Pulmamaja märgivad tekstides kolm maja; elumaja, ait ja laut; talud, hooned; suur maja; suur ja uhke maja; (ühel juhul ka) palvemaja ja vaeste inimeste maja. Asukate kohta käivad sõnad: ihne; jõukas; uhke; ei salli vaeseid; (ühel juhul) vabriku elanik. Teekäija on sant; vaene sant (kerjus, teekäija, mees); vana sant (teekäija); väike ja hall mees. Öömaja andjaks on saunarahvas; saunamees; vaene saunamees; eideke; alanaine. Saunarahva elamuks on onn; talu saun; teisel pool teed näha sauna varemed; maja teisel mäel. Teekäija saab öömaja; (ühel juhul ka) kitseheinakoti magamiseks. Talle antakse süüa; (ühel juhul) kaerakilet ja odrakaraskit.

Kerjusest teekäija taialisi võimeid toovad varianditi esile mitmed seigad. Ta soovitab vaatama minna, mis pulmamajas juhtub, teisal sõnab: "Kui sa mind siia öömajale ei luba, siis ei pea ka sinul siin öömaja olema." (ERA II 236, 177/8 (2)). Kõnekas on imetegu, mille tulemusena peavarjuandjate "laudas ühe lehma asemel olnud neli paksu ja prisket lehma" (ERA II 236, 52/3 (2)).

Ilmselt oli nähtavate aukude-langatuslehtrite olemasolu allika vahetus läheduses asitõendina sedavõrd oluline, et juhtunut ikka ja jälle jutustamisel esile tuua. Hoonete varisemisest maa alla annab tekstides märku pragin, kuid kirjakohad aukude tekkimisest päris ühesugused pole: "Talu hooned olnud kadunud, aga ainult kolm suurt ja sügavat auku mustendanud sauna ukse ees" (ERA II 236, 444/6 (9)); "Seal mäe peal on kolm suurt auku, need olevat maasse vajunud majade augud" (ERA II 236, 46/7 (5)); "Talu maasse vajumise augud on praegu veel selgesti Allikumäel näha. Enne on seda mäge kutsutud talu nime järele, kuid alliku tekkimisest saadik Allikumäeks" (ERA II 236, 28/9 (1)); "Allikumäe peal olevat olnud suur maja, ja ühe vabriku elaniku pulma ajal olevat see maja ära nõiutud ja vajunud maa alla ja järele jäänud kolm auku" (ERA II 236, 23 (2)); "elumaja, ait ja laut varisenud maa alla – järele jäänud kolm auku. Teisel pool teed on näha ka sauna varemed" (ERA II 236, 373/4 (1)); "Kes seda juttu ei usu, tulgu vaatama, praegugi on veel suur auk mäe sees ja augu põhjas palgid" (ERA II 236, 52/3 (2)).

1939. a jututeisendite puhul kerkib küsimus, kas ja kuivõrd on muistendi populaarsusele kaasa aidanud trükivariandid. Nimelt on Eisen avaldanud Juhan Kanguri 1894. a teksti ümbersõnastatud kujul uuesti, pealkirjaks "Viina allikas" (vt Eisen 1920: 28–29).

Kärsumäel Voltvedi lähedal peetud muiste pulmi. Neiud laulnud, mänginud, naljatanud, ehtinud end pärgadega. Mehed otsinud joomisest lõbu. Viina, õlut voolanud pulmas mis hirmus. Kann toodud kannu peale, aga ikka täitnud viin veel hulga vaatisid. Peigmehe ja pulmaliste pidutuju tõusnud kõige kõrgemale tipule.

Korraga astunud hall vanamees pulmamajasse, palunud öömaja. Pulmalised kutsunud halli meest tantsima.

"Ei jõua, väsinud olen, tahan puhata!" palunud hall mees.

"Kasi, kus pagan," karjunud peigmees halli vanameest majast välja kihutades.

Hall vanamees läinud lähemasse sauna, palunud öömaja. Seal võetud ta lahkelt vasta, söödetud, joodetud, antud pehme ase magadagi.

Hall vanamees saunanaist paluma: "Ole hea, mine vaatama, mis pulmalised teevad!"

Naine õue. Tuleb pea kohkunud näoga tagasi: "Tulge vaatama, pulmalised kõik nagu loomad!"

Saunamees halli mehega seltsis vaatama. Näevad: pulmamajast jookseb hunta, rebassid, ilveseid ja muid metsloomi välja. Ei enam ühtki inimest näha: kõik metsloomadeks moondatud.

Pulmamaja ja selle kõrvalised hooned hakkavad vajuma. Vajuvad seni, kuni maa alla kaovad. Suured augud jäävad järele. Need maapõhja vajunud majade asemed kolme augu kujul praegu alles Kärsamäel näha.

Pulmamaja asemele kerkib allikas. Allikas keeb selget viina välja. Ümberkaudseid elanikka kogub hulga-kaupa allikale. Kes ammutab kapaga, kes keoga, kes toobiga. Nagu kärbsed mee ümber seisavad inimesed nüüd viinaallika ümber.

Eks saksad saanud lugu kuulda. Kohe pannud vahid välja, et keegi enam viina ei saaks. Aga kadedusel kadeduse palk. Vahid maitsevad viina: vesi mis vesi. Saksad tulevad maitsema. Allikas vesi mis vesi. Sest

> silmapilgust peale, mis Kärsa viinaallikale vahid välja pandud, viin veeks muutunud.
>
> Ei vahtidel enam vahtida midagi. Ega kellelegi vett ju pole tarvis keelda võtta.
>
> Rahvasuu teab, et jaaniöösel ühel silmapilgul Kärsa allikast ometi viina välja voolab, kuid järgmisel silmapilgul on viin jälle veeks muutunud.

Algupärandiga võrdlemisel torkab silma, et "suure praginaga" maasse vajuva maja aknast välja lendavad linnud – vares ja harakas – on Eisenil omatahtsi välja vahetatud. Eiseni eeskujuks oli muistenditüüp Aa 73 "Pulmarahvas soendiks" (Aarne 1918: 130–131), milles kas kogukonna eetiliste normide eiramise pärast või muul põhjusel (nt peig ei vali kaasaks nõia tütart) pulmalised huntideks muudetakse. Eiseni sõnastuses jookseb pulmamajast enne koguni "hunta, rebassid, ilveseid ja muid metsloomi välja", alles seejärel hakkavad hooned vajuma ja "vajuvad seni, kuni maa alla kaovad".

Kui Eisen rahvaluuleteadlasena ehk pidas vajalikuks Kanguri 1894. a varianti hästituntud jututüübi toel parandada, siis kohalike traditsioonikandjate mõttelendu näib olevat suunanud muistendipaik ise oma reaalses väljanägemises: varing ei ole staatiline protsess, vaid toimub äkitselt, pääseda saavad vaid õhku tõusvad linnud. 1939. a kirjapanekute järgi muutub pruutpaar vareseks ja harakaks (2 varianti) või vareseks ja kaarnaks; lindudeks. Paaril juhul on säilinud ka moraal: peigmees ja pruut tahtnud sandile "natuke süüa anda", pärast aga olnud "pulmarahvas puha huntideks moondunud ja jooksnud metsa. Pruutpaar aga olevat olnud pääsukesed ja lennanud ära" (ERA II 236, 45 (4)). Ja teisal: "Aukude kohal keerelnud vares ja harakas. Need olnud paremate südametega kui teised. Ja seda mäge kartetud kaua aega" (ERA II 236, 444/6 (9)). Veel teisegi teksti järgi nähakse "pulmamajast välja tulevat huntide karja" enne, kui maja maa alla vajub. Arvatavasti on tegemist trükiväljaande tagasimõjuga.

Huvitav on viina-allika teema liitumine üsna püsikindla maa alla vajumist kirjeldava jutuosaga. Juba kõige esimeses, poolesaja aasta taguses arhiivivariandis 1890. aastast leidub vaimude kontekstis otstarbetu kõrvalepõige, mille järgi "on üks talu olnud, mis mäe otsa olnud ehitud ja [---] on rahvas jõukalt rõõmsaste elanud ja oma lustipõlves liiategi möllanud ja prassinud [---]" (H I 2, 102/3). Lausa viinateemale keskendub A. Suurkase tekstivariant 1896. aastast, pealkirjaks "Hallikukivi viina hallikas", ilma et pulmateemat sõnagagi mainitaks. M. J. Eisen on oma mugandatud 1920. a trükitekstis mõlemat – nii

pulmaprassingut kui viina-allika märjukese pruukimise kirjeldust tublisti paisutanud.

1939. a kirjapanekutest on pulmateema eraldi viies tekstis ja koos viina-allika saamislooga kahes tekstis. Puhtalt viina-allika kohta käib jutt kolmes tekstis. Märgata on viinateema iseseisvumist.

> Praeguse Voltveti allika kohal olnud vanasti talu. Mehed söönud ja joonud viina laua juures. Kerjus tulnud ja palunud süüa ja juua. Meestel aga olnud ainult viina, mitte vett, ja viina nad kerjusele ei andnud. Kohe muutunud meeste viin veeks ja sellest tekkinud allik, kus nüüd ainult jaaniööl kell 12 öösel viina jookseb. (ERA II 236, 18 (3) < Saarde khk, Voltveti v – Agnes Kirss < Marie Kabul, 53 a (1939))

Rahvauskumust vee (allikates, kaevudes) viinaks (või magusaks) muutumisest on mainitud mitmes variandis: see juhtub jaaniööl; jaaniööl kell 12; teatud kellaajal; teatud ajal. Üks kirjapanek sisaldabki vaid pärimusteate: "Voltveti allikas olevat iga vana-aasta öösel pääle kella 12 pool minutit vesi piiritus" (ERA II 236, 23 (1)).

Allika eriomadustele keskendub ka järgmine lugu Voltveti algkooli õpilaselt, kirja pandud emalt kuuldu järgi. Pulmapidu ei mainita, hall vanake on siin hoopis teises rollis, kuid üllatuslikult tulevad jutuks juba unustusse jäänud koopad.

> Voltvetis Alliku mäe jalal on üks allik, mis on püsinud seal juba kaua. Kui see allikas ära laguneb, ehitatakse kohe uus asemele, sest see asub suure maantee ääres ja kosutab teekäijaid värske veega. Igal vana-aasta ööl kella 12 ajal muutuvat allika vesi magusaks viinaks ja piirituseks ning hall vanake tulevat seda jooma. Mäe peal ja külgedel juhtuvat väga kummalisi asju, igasuguseid vokirattaid ja muid ilmuvad mäele. Kord, kui allik ära oli lagunenud, kaevati mäe külge hulga lahti, siis olevat paistnud sealt suuri õõnsusi. Ennevanasti olnud seal mäe sees vanaaegsed koopad. (ERA II 236, 45 (4) < Saarde khk, Voltveti v < Karksi khk, Polli – Arnold Pärna < Marie Pärna, 53 a (1939))

Niisiis annab ka veel pärast pooltsadat aastat endast taas märku salapärane "tontide avantus", mis Mihkel Kirschfelti 1890. a kirjapaneku järgi asub allika juures.

MUISTENDIVARIANT AASTAST ENNE KOOPA TAASAVASTAMIST

Eesti Rahva Muuseumile 1960. aastal Voltveti vabrikutööliste eluolust andmeid kirja pannes on Karl Luiker lisanud teateid Allikukivi mäe kui kohaliku rahva kooskäimispaiga kohta (ERM, KV 93, lk 647–669).[4] Kaastöö koostamisel on ta tuginenud endise Voltveti vabriku töölise Bergi jutustustele aastatest 1930–1931, mil "vana Pärk" eakana nende pere üüriline ja Karl 8-aastase poisina tema lugude innukas kuulaja oli. Selle kohta kirjutab Luiker: "Alljärgnevaga püüan, niipalju kui suudan meenutada, anda edasi vana Pärgi jutud vabrikust ja hilisemaaegsed enda tähelepanekud ning ka käesolevast ajast". Alliku mäge Voltveti vabriku naabruses iseloomustab Luiker kui ühte kaunimatest maakohtadest ümbruskonnas, ehkki tegemist olla vaid ümbruse kõrgema nõlvaga ja selle all jooksva allikaga. Siin on mitu kiike, tantsuplats, peopidamiskoht, siia kogunenud ümbruskonna talurahvas: "vabrikurahvale asendanud Alliku mägi teatrit, puhkeparki, näitelava ja spordiplatsi".

Kuigi otsest vihjet sellele pole, et saadetise lõppu lk 666–669 paigutatud muistend oleks Luikeril vanalt Bergilt kuuldud, võib seda arvata detailirohke sisuarenduse järgi, mis meenutab 19. sajandi lõpukümnendi rahvaluulekogujate tekste. Võrreldes jutustajatega, kellelt 6. klasside õpilased 1939. aastal kohamuistendeid kogusid, oli Berg ka veidi vanemast põlvkonnast. Karl Luiker on meelespüsinud tuttavat lugu tervikuks seades tähelepanu pööranud nii muistendipaiga tutvustamisele kui muistendi tegevustikule. Kommentaaris leidub üllatuslikku teavet katsest langatuslehtrile rakendust leida.

> Rahvasuu on loonud ka muistendi allika tekkimise kohta.
>
> Otse allika kohal on mäeharjal sügav sümmeetriline auk nagu väga suure kaliibriga pommi lõhkemislehter. Ilmselt oli see tekkinud vee toimel, uuristades maa alla süvendi ja hiljem tungis allika näol mäenõlvalt välja. Ajapikku langes päälmine maakiht õõnsusse ja auk oligi olemas. See, kindlasti omapärane loodusnähe on käesoleval ajal hävitatud. Buldooseriga lükati augu põhi täis

[4] Soovituse eest tutvuda Luikeri saadetisega võlgnen tänu Tiina Kuumale.

> ja süvendati kaldaid kahelt küljelt pikemaks, et kolhoosile sileerimisauku saada. Kuid hiljem selgus, et liivase pinnase tõttu see koht ei sobinud nimetatud otstarbeks.
>
> Muistendi järgi asunud selle augu kohal jõukas talu. [---]

Kas siloauku püüti tegelikkuses rajada samasse muistendipaika või kuhugi teisale (väiksemasse lehtrisse?), seda ei tea. Vähemasti on hinnang rahvapärimuses kirjeldatava (suurema) langatuslehtri hävi(ta)mise kohta ülepakutud. Kuid tähelepanu väärib asine langatuslehtrite tekkemehhanismi seletus. Geoloogi sõnastuses toimub protsess nõnda: "Allika kohal tekib esmalt uure, seejärel avaram koobas. Koobaste kuju sõltub lõhede arvust ja paigutusest. [---] Soodsate tingimuste korral leiab lõhede ristumiskohas aset laest varisenud purdmaterjali pidev väljakanne kitsaste kanalite kaudu, mille tagajärjel kooparuum avardub. Sellise koopa heaks näiteks on Allikukivi koobas, mille suurima groti läbimõõt ulatub kuue meetrini". (Kleesment 2003: 53)

Luikeri variandi ajamäärang: "Vana-aasta öösel peetud perepoja pulmi" viib tegevustiku loogilisse seosesse allika viinaks muutumisega nimelt aastavahetusel. Normirikkumisega saab selles variandis hakkama peigmees, kes kerjustaadi uksest välja pakase kätte tõukab, ning noorpaari karistusmäär on vastavalt kõrgem: "Pulmalised lennanud laiali: kes varesena, kes rongana või kaarnana, ja peigmees ning pruut lidunud huntidena metsa poole. Ja mäe all vulisenud selgeveeline allikas, just kerjuse juhatatud kohas".

Jutus toimuva imepärasust on esile toodud mitmel viisil: "Lesel pole endalgi ivakestki hamba alla panna olnud, ainult laudas külmetanud lahja ja vilets lehmakont". Ometi "tapetud lehm ära ja asutud kohe verekäkke keetma. Käkid söödud, tahtnud kerjus ka juua ja saatnud eide allikale vett tooma. Selle teada pole ümbruskonnas kusagil allikat olnud ja võtnud siiski ämbri, et orus asuvast ojast, tavalisest veevõtukohast, tuua". Lesknaise vastutulelikkus saab mõistagi vääriliselt tasutud, nagu juhtus ka ühes 1939. aasta variandis: "See imestanud veel rohkem, kui laudas seisnud suur ja rammus lehm endise lahja asemel". Viina-allika imeomaduse kaduminegi saab seletuse: "Ainult patused inimesed ei pidanud viina maitset tundma, aga ka viina selle tõttu mitte saama. Ja imelikul viisil pole keegi enam allikast viina jooksmast tabanud, muidu vuliseb praegugi endist viisi edasi".

Nagu muistendi eelloos, nii ka lõpukommentaaris pole Karl Luiker jätnud märku andmata inimeste suhtumises toimunud muutustest, võrreldes kujutluspildiga poisikesepõlves. Oma kirjutise, dateeritud 1960.

aasta 12. märtsi kuupäevaga, lõpetab ta sõnadega: "Ka Alliku mägi on endine, ainult neid inimesi ei ole ühtegi enam elavate kirjas, kes suudaksid tunnistust anda kunagi seal pulbitsenud elust. Samuti allikast ei pea keegi enam lugu, ega ei ehita talle ilusat varjualust ümber, nagu seda tegid vabrikurahvas, et teekäijat rõõmustada ja puhkusele kutsuda ning karastuseks lonks imepuhast vett anda."

KOOPA TAASAVASTAMINE JA MUISTENDI "TEINE ELU"

Kui Allikukivi koopa lagi poleks 1961. aastal liivakaevandamise tõttu ekskavaatori all äkki avanenud ega juhtunust geoloogidele teatatud, oleks majandustegevuse jätkudes huvitavat loodusmälestist võib-olla veelgi kahjustatud. Nüüd võeti see looduskaitse alla.

Lisaandmeid paiga edasisest käekäigust hankisin 2012. a suvel kohapeal.[5] Üsna pea oli koobas kuulsaks saanud ning meenutama hakati ka pärimust. Koopa esmakirjeldajatest-geoloogidest mõõdistamisel osalenud Kaarel Orviku küsitlemisel selgus mõndagi täpsustavat. Küsimusele, kas kohalikelt elanikelt mingit teavet rahvapärimuse kohta saadi, sain jaatava vastuse: "Ma mäletan, et üks noormees oli meile mõõtmisel abiks, koolipoiss, kes puges käikudesse, lint peos. Hall vanamees, kellele öömaja ei antud, oli jutuks, nii et see legend oli tal teada." Küsisin ka geoloogi arvamust muistendivariantides paljukordselt mainitud suure langatuslehtri kohta: millest see võiks tuleneda, et 1961. a välitöödel oli suurema langatuslehtri sügavuseks "kuni 2 meetrit", nüüd aga paistab see olevat märksa sügavam. Orviku oli poolesaja aasta tagust uurimisobjekti üle vaadates sama märganud: "Ma käisin seal ikka juba ära, aga nüüd oli [koopa] põhi kuiv, seinad eest betoonkrohviga toestatud. Aga see langatuslehter on sügavam kui 3 m, tundub, et see on veel lisaks varisenud vahepeal. Seintest on ka liiva varisenud. Aga maja sinna maa alla küll ei ole vajunud, nagu legendis on. Seda tegelikult ei saa olla, et ei pealt ega kuskilt midagi näha poleks." (EFA II 57, 149/50 (2))

---

[5] Eesti Loodusuurijate Seltsi korraldusel toimus 30. juunil ja 1. juulil 2012. a Tihemetsas XXXV Eesti Looduseuurijate Päev ettekannetega koobaste teemal ning külastati ka Allikukivi koobast. Tänan kõiki, keda küsitlesin, informatsiooni eest.

Geoloogi arvamus toob mõttesse sellesama paiga kohta käiva muistendi. Ei siloaugu kaevamine enne 1960. aastat (kui seda ehk tõesti püüti rajada samasse langatuslehtrisse) ega varing pärast 1961. aastat toonud muistendi tegevuskäiku enam mingit lisa. Küll aga levisid oletused, et ümbruses leidub veel koopaid. Kaasa aitas ajakirjas Eesti Loodus ilmunud sõnum väiksemast tühemikust liivakivis ja sellest välja voolavast allikast. Tühemiku asukohaks on kaks võimsat mändi "Allikukivi koobastiku kõrval, 40 m teisel pool Pärnu–Tartu maanteed oru järsul kaldal puudesalus" (Saar 1972: 626; vrd Heinsalu 1987: 104).

"Koopaid võib seal ümbruskonnas muidugi rohkem olla. Kui käigud omavahel kokku ei puutu, siis need loetakse eraldi koobasteks," selgitas Kaarel Orviku. Geoloogias kehtivate kriteeriumite järgi ei loeta vastavalt Allikukivi koopaga kokkukuuluvaks ka muistendis kolm maja endasse neelanud langatuslehtreid u 15 m kaugusel koopast, küll aga koopa põhjas voolavat ja sellest 15 m eemal oru nõlvas väljuvat allikat.

"Hakkasid seal kohe ekskursioonid käima," jutustas Allikukivi koopa ilmsikstulemise kohta Eesi Kolla. Mujalt Tihemetsa tulnuna oli ta pärimusest kuulnud vaid viina-allika kohta: "[---] legend oli, et sealt viina tuleb, sellest allikast. Mina olen lugenud ainult, et seal oli pulmamaja. Seda juttu ma rahva käest ei ole kuulnud. Kui mina tulin, siis täiesti solinal veel jooksis see vesi ja tagumisse koopasse ei saanud otse sisse. Praegu on uks avatud, lukus ei ole." (EFA II 57, 136/7 (1))

Pulmadest polnud kuulma juhtunud samuti Salme Haavik, eespool mainitud rahvaluulekoguja J. P. Sõggeli lapselaps: "Lapsepõlves juba kuulsin, nii 1940.–1950. aastatel, seda lugu Allikukivi koobastest. Kerjus tuli süüa paluma ja rahvas ajas välja. Põhimine oli ülbus, mille pärast see maja maa sisse vajus sealt mäe pealt, pulma ma ei tea." (EFA II 57, 138 (1))

Kilingi-Nõmmele 1983. aastal elama asunud Tiina Kuum oli muistendit kuulnud Abjast pärit abikaasalt: "Abja kandis oli ka selline lugu teada, et maja varises maa sisse. Aga mitte seoses pulmadega, vaid niisama." (EFA II 57, 140 (1))

Kogukonna ühismälust taanduma kippuvat pulmateemat aitas populariseerida 1890. a arhiiviteksti taastrükk tiraažiga 20 000 eksemplari kogumikus "Esivanemate varandus" (vt Eisen 1958: 84–85). Kõrvuti dzottide, lõhede ja käikudega efektse koopa kui vaatamisväärsuse (vt ka EELIS: sub Allikukivi koopad) tuntusega kasvas muistendi tuntus. Oma giiditööst jutustades ütles Tiina Kuum, et peab väga oluliseks tähelepanu juhtimist asitõendile:

Aga see suur auk, see koopa taga mäe peal, see langatuslehter on hästi näha, kuigi ta on praegu võsas. Kui mina räägin turistidele, siis viin nad sinna mäe otsa augu juurde ja siis alles ütlen, mis see on. – Et see on selle Allikukivi koopa langatuslehter. Ja et selle kohta käib see legend, et mäe peal olid majas pulmad ja tuli see sandike ja teda ei võetud öömajale. Ma räägin selle ilusa loo ära ja siis alles ütlen, et see ongi see koht, kuhu pulmamaja sisse vajus. Ja alati, kui



Foto 5. Tiina Kuum Kärsu mäe allika juures: "See ongi see koht."
(M. Hiiemäe, 2012). ERA, VF 8222

> ma inimestele räägin, räägin neile seda sauna kah, kuhu see sandike öömajale võeti, et siit üle tee oli see saun, nagu legendis öeldud.
>
> Rootsi-aegsetel kaartidel on olemas see maamärk, mis ma enne rääkisin. Ja kui võtta allikast kaardi suhtes ja ilmakaarte suhtes, siis selles kohas on talu! Ilmakaarte suhtes just, no oli talu seal! (EFA II 57, 147/8 (12) < Saarde khk – Mall Hiiemäe < Tiina Kuum, snd 1961 (2012))

Tutvustatava paiga atraktiivsuse suurendamise huvides peab giid oluliseks välja pakkuda midagi visuaalselt tajutavat: konkreetset süvendit – pulmamaja maasse vajumise paika; öeldu tõepära kinnituseks sobib lisada, et Rootsi-aegsetel kaartidel on just selles kohas maja, ja et saun, kus kerjustaat öömaja sai, oli "siit üle tee". Niisiis "turismis mitte üksnes ei kasutata kohapärimust, vaid seda ka kujundatakse ning võimendatakse", esitab hüpoteesi Melika Kindel, vaagides turismi rolli kohapärimusliku folkloori kujundajana (Kindel 2004: 155).

Allikukivi muistendi kauase põhikuju taastumine, aktualiseerumine pärast 1961. aasta intsidenti ja võõra kuulajaskonna ees kohastumine on oma teatava kallutatuse tõttu seosesse viidav poleemiliste käsitlustega autentsusest, folklorismist ja folkloori teisest elust (vrd Bendix 1997: 177–178; Honko 1998: 78). Küsimusele, kas Allikukivi koopast välja voolavat allikat silma-allikaks pole peetud, vastas Tiina Kuum: "Ma ei tea, kas ma olen ise vist rääkinud turistidele, et nooremaks ja ilusamaks teeb küll." (EFA II 57, 141/2 (2)). See on hea näide giidi ülesannetes kohaliku traditsioonikandja püüdest muistendipaiga diskursuses uut, kuulajate ootustele vastavat aspekti välja pakkuda.

TAGASIPILK ALLIKUKIVI KOOBASTIKULE KUI GEOLOOGILISELE OBJEKTILE NING MUISTENDIPAIGALE

Geoloogilise maastikuobjektina on Allikukivi koobas ja sellest välja voolav allikas nende naabruses asuvatest langatuslehtritest eraldi asuv üksus. See on ainus koobas, mis on Allikukivi (Kärsa) mäel – uue ja vana maantee vahelisel künkal asuvast, u 0,2 ha suurusele maa-alale ulatuvast koobastikust – põhjalikult uuritud ja kirjeldatud. Ajavahemikus 1961–1996 on seda koobast arenguprotsessi jälgimiseks korduvalt mõõdistatud.

1996. a selgus, et koopa pikkus (33 m) muutunud pole, kuid "on lisandunud täiendav sissevool koopa-ava kõrvale, kus on tekkinud nelja meetri pikkune lisakäik. Laienenud on ka allika väljavoolukanal orunõlvale ja täielikult varisenud suur külgmine tühik väljavoolukoridori lõpuosas". (Kleesment 2003: 60) Üks devoni liivakivis moodustuvaid allikakoobaste tüüpe võib koosneda mitmest kitsaste käikudega ühendatud grotist. "Sellel võib puududa looduslik lai ava, sest see on kinni varisenud või pole veel tekkinud. Niisugust koobast näeme Allikukivil", kirjutab Heinsalu (1987: 142).

Kui rahvaluule on luule, st fantaasialooming, kuidas saaks seda interpreteerida nõnda, et selguks tegelikult ajaloos toimunu?

Ülo Heinsalu on Allikukivi koopa arengulooliste seikade selgitamiseks abi saanud 19. sajandi lõpukümnendi rahvapärimusest, samuti vanemast trükisõnast, ning jõudnud arvamusele, et see koobas on kunagi avatud olnud. Kõige varasema, 1890. aastal Jakob Hurda rahvaluulekogusse laekunud muistendivariandi vaatlus lubab mul seda arvamust kinnitada ja omalt poolt lisada, et tegemist on elavast traditsioonist taanduva, fragmentaarse, hägusaks muundunud pärimusega, millel on säilinud mõned koopamuistendite tunnused. Pärimuse taandumise tingis asjaolu, et koobast ennast enam maastikupildis polnud: sissekäik sulgus (või suleti) ning reaalsuses silmnähtava pidepunktita jäänud pärimus jäi unarule.

Domineerima pääses nähtavatele maastikukomponentidele toetuv terviklik, vitaalne muistenditüüp, mille tegevustikus on ühteaegu kohta nii langatuslehtritele mäe peal kui ammutuntud veevõtukohale – allikale mäe all oru veerus. Pulmamaja maa sisse varisemise lugu koos allika samaaegse ilmumisega justkui isegi kajastas reaalset tegelikkust, sest varingute tõttu tekkinud ummistuste puhul leiab vesi tõesti uue väljapääsu maapinnale. Kuid reaalsuses kuulub ju see allikas ühte koopaga, mitte läheduses paiknevate aukudega. Muistendis lastakse pikalistel protsessidel mõnikord toimuda kokkusurutud ajas, olgu jutuks järvede ränd, katkuvankri seismajäämine või viinaallika imetabane ilmumine.

1939. a seisuga kogutud tekstid rahvaluulearhiivis näitavad muistendi erksate värvide tuhmumist. Oleks ka palju tahta, et koolilapsed neile jutustatut suudaksid sõna-sõnalt kirja panna. Märgata on viina-teema populaarsuse kasvu, võib-olla M. J. Eiseni mugandatud trükiteksti mõjustusel. Kolme langatuslehtri esindatus lubab üsnagi tõenäoseks pidada avauste märkamist maastikul (iseasi, kas kõik olid tekkinud varingutest). Koopa olemasolust on taas juttu, kuid ainult ühes olustikulist laadi tekstis. Pulmateemaga variantide võrdlusest selgub, et

tegevustiku põhiliin on püsinud sama, otsekui folkloriteose stabiliteediteooria paikapidamise tõestus (vrd Anderson 1923: 397).

1960. aastal laekunud 12-leheküljeline käsikiri on selle poolest huvitav, et teada antakse Kärsa mäe kaevandamise katsest just enne 1961. aastat, mil koobas päevavalgele tuli. Näib, et langatuslehtrile, mis otseselt koopa juurde ei kuulunud, pöörasid geoloogid vähem tähelepanu. Andmete erinevus (kuju, mõõdud) langatuslehtrite kohta, aga ka allika veehulga muutuste kohta vajaksid geoloogi hinnangut, sest koobastiku arenguprotsessi näitavad nemadki.

1961. aastal avanenud koobas (uus vaatamisväärsus paelus eriti ümbruskonna koolipoisse), langatuslehtri ja allika tekkimise pärimuslik saamislugu jõudis kogukonna kõikide liikmeteni nii suuliselt kui meedia, pärastpoole sh interneti vahendusel. Narratiivi püsimotiividena jäid tavakasutuses domineerima maja maasse vajumine ülekohtu-konflikti tõttu ning allikavee viinaks muutumise fenomen.

Allikukivi põlise jaanituleplatsi heakorra eest kannab praegusajal hoolt Allikukivi külaselts, siin käiakse endiselt koos. Korras peetakse ka veevõtukohta Kärsu allikal. Paika külastavad rahvusvahelised turismiekskursioonid. Allikukivi koobastik on tüüpiline looduskaitse- ja turismiobjekti staatuses märk Eesti maastikul, mille atraktiivsust aitab eksponeerida retkejuhi jutustatav traditsiooniomane legend.

ARHIIVIALLIKAD

Eesti Kirjandusmuuseumi Eesti Rahvaluule Arhiivis:

E – Matthias Johann Eiseni rahvaluulekogu
EFA – Eesti Folkloori Arhiivi rahvaluulekogu
ERA – Eesti Rahvaluule Arhiivi rahvaluulekogu
ERA, Foto – Eesti Rahvaluule Arhiivi mustvalgete fotode kogu
ERA, VF – Eesti Rahvaluule Arhiivi värvifotode kogu
H – Jakob Hurda rahvaluulekogu

Eesti Rahva Muuseumis:

ERM, KV 93 – Korrespondentide vastused

KIRJANDUS

Aarne, Antti 1918. *Estnische Märchen- und Sagenvarianten*. (*FF Communications* 5). Hamina: Suomalainen Tiedeakatemia.

Anderson, Walter 1923. *Kaiser und Abt. Die Geschichte eines Schwanks*. (*FF Communications* 42). Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.

Bendix, Regina 1997. *In Search of Authenticity. The Formation of Folklore Studies*. Madison: University of Wisconsin Press.

EELIS: sub Allikukivi koopad = Allikukivi koopad. – *Eesti Looduse Infosüsteem* – Keskkonnaregister): Keskkonnaagentuur. http://loodus.keskkonnainfo.ee/eelis/ (13.12.2019).

Eisen, Matthias Johann 1896. *Kodused jutud. 75 vanaaegist juhtumist meie maalt*. Tallinn.

Eisen, Matthias Johann 1920. *Eesti kohalikud muistejutud*. Tallinn.

Eisen, Matthias Johann 1958. *Esivanemate varandus*. Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus.

Heinsalu, Ülo 1987. *Eesti NSV koopad*. Tallinn: Valgus.

Heinsalu, Ülo; Kurik, Elga 1967. Põrguhauad ja põrguaugud. – *Eesti Loodus*, nr 4, lk 211–217.

Honko, Lauri 1998. Folklooriprotsess. – *Mäetagused*, nr 6, lk 56–84. (https://www.folklore.ee/tagused/nr6/honko.htm)

Hupel, August Wilhelm 1789. *Die gegenwärtige Verfassung der Rigischen und der Revalschen Statthalterschaft*. Riga.

Hupel, August Wilhelm 1782. *Topographische Nachrichten von Liv- und Ehstland* III. Riga: Johann Friedrich Hartknoch.

HVM III 1970 = *Muistendid vanapaganast*. (*Monumenta Estoniae antiquae* II. *Eesti muistendid. Hiiu- ja vägilasmuistendid* III). Koost. Eduard Laugaste, Ellen Liiv. Tartu Riiklik Ülikool, Eesti NSV Teaduste Akadeemia Fr. R. Kreutzwaldi nimeline Kirjandusmuuseum. Tallinn: Eesti Raamat.

Jung, Jaan 1898. *Muinasaja teadus eestlaste maalt* II. *Kohalikud muinasaja kirjeldused Liivimaalt, Pernu ja Wiljandi maakonnast*. Jurjev.

Kalda, Mare 2010. Kohapärimus. Vändra metsadest, põrgurahvast, häädest meestest ja muustki Pärnumaa kohajuttudes. – *Pärnumaa,* 2. (*Loodus, aeg, inimene*). Peatoim. Aldur Vunk, toim. Tiina Mattisen, Ebeli Nahkur, Taavi Pae, Toomas Tamla, Urve Tammjärv, Urve Teistre. Tallinn: Eesti Entsüklopeediakirjastus, lk 523–535.

Kindel, Melika 2002. ERA 1938/1939. aasta kohamuistendite võistluskogumine. – *Kogumisest uurimiseni. Artikleid Eesti Rahvaluule Arhiivi 75. aastapäevaks. (Eesti Rahvaluule Arhiivi toimetused* 20*).* Koost. Mall Hiiemäe, toim. Mall Hiiemäe ja Kanni Labi. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, lk 99–111.

Kindel, Melika 2004. Turismi roll kohapärimuslikus folklooriprotsessis. – *Pärimusmuusika muutuvas ühiskonnas* 2. (*Töid etnomusikoloogia alalt* 2). Koost. ja toim. Ingrid Rüütel. Eesti Kirjandusmuuseumi etnomusikoloogia osakond, Eesti Rahvuslik Folkloorinõukogu. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, lk 155–160.

Kleesment, Anne 2003. Koopad Devoni liivakivis – teke ja areng. – *Eluta loodusmälestiste uurimine ja kaitse*. Toim. Enn Pirrus. Eesti Teaduste Akadeemia Looduskaitse Komisjon. Tartu–Tallinn: Teaduste Akadeemia Kirjastus, lk 51–63.

Kleesment, Anne 2005. Devoni koopad ja nendega seotud muistendid. – *Teadus geoloogias*. (*Schola Geologica* I). Toim. Evelin Verš, Reet Nemliher. Eesti Loodusuurijate Selts. Tartu Ülikooli geoloogia instituut. Tartu: Eesti Looduseuurijate Selts, lk 64–69.

Palumets, Lauri; Proosa, Hendrik 2003. Virulase karstikoobas Tuhalas. – *Eluta loodusmälestiste uurimine ja kaitse*. Toim. Enn Pirrus. Eesti Teaduste Akadeemia Looduskaitse Komisjon. Tartu–Tallinn: Teaduste Akadeemia Kirjastus, lk 64–74.

Pärnumaa 1930 = *Pärnumaa. Maadeteaduslik, tulunduslik ja ajalooline kirjeldus. (Eesti. Maadeteaduslik, tulunduslik ja ajalooline kirjeldus* 4. *Eesti Kirjanduse Seltsi kodu-uurimise toimkonna väljaanne* 9). Tartu: Eesti Kirjanduse Selts.

Remmel, Mari-Ann 2001. Mõrsja saatus: pulmateema loodusmaastikuga seotud rahvajuttudes. – *Akadeemia,* nr 12, lk 2523–2542.

Saar, Ilmar 1972. Kirjeldamata koopaid Pärnumaal. – *Eesti Loodus*, nr 10, lk 626.

Ste, A. [Saareste, Andrus] 1912. Saarde kihelkond. – *Kodu*, nr 6, lk 88–94.

Vilbaste, Kristel 2013. *Eesti allikad*. Toim. Marika Mikli. Tallinn: Varrak.

Summary

ALLIKUKIVI CAVE AND ALLIKUKIVI SPRING IN FOLKLORE

Geologists learned of the existence of the 33-metre-long Allikukivi Cave in the Devonian sandstone of south western Estonia only in 1961, when during excavation work a more than 7-metre-deep void opened under an excavator.

Estonian lore of caves and cave systems describes them as starting points of underground passageways. They have been considered places of refuge during times of war and plague, sites of hidden treasure, and the dwelling places of nature giants. In describing the development story of this particular cave, geologists have used archival pieces from the Estonian Literary Museum's Folklore Archives and reference material from earlier printed sources. The case study focuses on observing the geological phenomenon as a folklore- and landscape-related whole.

There appear to be two different layers of tradition: one of them vanishing, the other vigorous. The episodes of the first contaminated text that reached the archives in 1890 feature spirits who come out of the opening near the spring. What follows is a legend of a giant that contains the motif of throwing a stone at a church. The connection with legends of giants dwelling in caves is manifested weakly and the text is fragmentary and vague showing the characteristics of departing from tradition. These features corroborate the geologists' opinion that the cave in question may have been open in the past, but also suggests that when the cave closed in (or was deliberately shut because of the danger it presented) the legend gradually faded.

The second plot then became predominant. The landscape components of the later folklore layer consist in three large openings on a hill (in a geological sense, three sinkholes in Devonian sandstone that appear when an underground hole caves in) and a spring that is connected to them (the holes appeared because water eroded the sandstone).

The holes remain as the traces of buildings that sank underground due to the breaking of ethical norms that occurred when a beggar who turned up at a wedding was not allowed to stay for the night; in some versions the motif of the wedding guests turning into wolves is added (Aa 86, Aa 87 and Aa 73 in Antti Aarne's 1918 catalogue of legends). Even if the cave is mentioned, it is not linked with the plot of the legend. However, important status is given to the spring that is created simultaneously to the building sinking into the ground, with the spring water turned into spirits.

In 1961 Allikukivi Cave was taken under protection and its entrance was supported. The cave became a tourism object and the legend of the house sinking underground was activated. This is a good example of the revival of folklore in connection with tourist services. Today, the special focus of this popular tourism object is on all three landscape elements: the cave, a nearby sinkhole with a diameter of around seven metres, and the spring, which comes to the surface 15 m away. The discovery of the cave has introduced no new motifs to the plot of the legend, but in guided tours it has become customary practice to tell the legend of the wedding house, accompanied by the evidence in the landscape.

KEYWORDS: Allikukivi system of caves, Devonian sandstone, geology, local legends, Kärsu spring

“ÜHEL MEHEL KÄIND NAINE UNDIKS…” SAAREMAALT KOGUTUD LIBAHUNDIMUISTENDITEST

Merili Metsvahi

https://doi.org/10.7592/PS/27.metsvahi

TEESID: Artikkel pakub libahundimuistendite tõlgendusi. Sel eesmärgil on esitatud ajaloolist taustainfot ja teavet hundi tähendusest eesti talupoegade mentaalses maailmas. Libahundimuistendites kujutati alternatiivseid ja tegelikke ühiskondlikke norme eiravaid strateegiaid raskustega (näljaoht, sugude ja sotsiaalsete klasside vahelised pinged) toimetulekuks.

Vaatluseks käsitletakse Saaremaa libahundiainest. Saaremaal püsis libahundiusk kauem kui mitmes muus Eesti piirkonnas. Saaremaalt on kogutud suhteliselt palju jutte naislibahuntidest, nende populaarsus Saaremaal (ja Eestis laiemalt) on seostatav naissoo tugeva staatusega eesti ja liivi talupoegade hulgas ning see omakorda hüpoteesiga nende ühiskondade matrilineaarsusest muinasajal.

MÄRKSÕNAD: hunt, libahundid, muistend, naislibahundid, rahvajutud, Saaremaa

Eesti Kirjandusmuuseumi Eesti Rahvaluule Arhiivi (ERA) libahunditeemalisest materjalist hõlmavad Saaremaalt kogutud tekstid materjali koguhulgast umbes ühe seitsmendiku. Saaremaal on levinud enam-vähem kõik Eesti libahundimuistendite tüübid, ent muu Eestiga võrreldes on rohkem juttu naislibahuntidest.

Libahundilood levivad ennekõike neis paikades, kus leidub metsa ja hunte. 19. sajandi alguses oli 40–50% Saaremaa territooriumist mets, 1930. aastate lõpuks oli metsaga kaetud u 7% saarest. Tänapäeval katavad

Artikli valmimist on toetanud Haridus- ja Teadusministeerium (projekt IUT2-43) ning Eesti Teadusfondi grandiprojekt 9190.

metsad, lood, puisniidud, endised põllud ja võsastuvad karjamaad jälle suurema osa Saaremaast (u 50%). (Reitalu, Trass 2002: 113) Hunte (*Canis lupus*) on Saaremaal elanud varem ja elab ka praegu (Timm 2002: 186).

Enne Saaremaa libahunditekstide sisu kirjeldamist tutvustan nende tekstide tausta. Kõigepealt annan lühikese sissevaate 19. sajandi nendesse ajaloolistesse arengutesse, mis on seotud libahundipärimuse levikuga. Seejärel tutvustan põgusalt religioosset elu Saaremaal II aastatuhande teisel poolel. Lisaks Saaremaa libahundimuistendite ülevaatele ja tõlgendusvõimalustele kirjeldan naise muutuvat positsiooni Eesti ühiskonnas ning tutvustan hundiga seotud uskumusi ja huntide levikut Eestis.

19. SAJANDI KESKPAIK KUI MURRANGULINE AEG

Suurema osa II aastatuhandest olid eestlased "alamrahva" olukorras. Säilitati küll oma keel ja kultuur, ent poliitiliselt alluti ülemklassile, mis koosnes võõra rahva esindajatest. Valdav enamik eesti rahvast elas maal, tegeles põllumajandusega ja sõltus väga suurel määral mõisnikest. Nii maa kui ka seal elavad talupojad kuulusid mõisnikule, talupojad olid sunnismaised. Liivi- ja Eestimaa kuulusid varasel uusajal Ida-Euroopa kõige kaugemale arenenud pärisorjusliku sõltuvusega piirkondade hulka. (Kello 2003: 4)

Mõisasüsteem püsis tänu talupoegade tööjõule. Kuna selles süsteemis ei kasutatud raha, olid talupoegade majapidamised turust täielikult ära lõigatud (vt Kahk 1982: 66–69). Vaatamata sellele, et talupojad harisid palehigis nii oma kui ka mõisniku maad, oli iga kümne aasta kohta koguni seitse sellist aastat, mil talurahvas pidi enne uut lõikust leivapuudust ja nälga kannatama (Seppel 2008: 61). Valitsevad klassid vajasid talupoegi kui tootjaid ega saanud endale lubada nende nälga suremist. Ka vabadik, kes oli mitu päeva järjest nälginud, ei tulnud töötegijana eriti arvesse, kuna ta ei jaksanud tööd teha (samas: 84). Näljahädad polnud väljakutseks mitte ainult mõisnikele, vaid ka riigile, mis oli juba alates 17. sajandist hakanud varasemast rohkem sekkuma mõisa ja talurahva vahelistesse suhetesse (Seppel 2008: 12–14; 209; 213–245).

Pärast pärisorjuse likvideerimist 19. sajandi algupoolel kuulus kogu maa endistviisi mõisnikele ning teoorjuse tõttu oli talupoegade töökoormus väga suur (vt nt Mägi 1979: 139). Pärisorjuse kaotamisest pöördelisemaks sündmuseks talurahva elus võib pidada hoopis lõplikku

võitu näljahädade üle, mis saavutati Balti kubermangudes 19. sajandi keskpaigaks (Seppel 2008: 15).

Talupoegade elu mõjutas 1849. aastal Liivimaa kubermangus väljaantud uus talurahvaseadus, mille järgi kogu maa jagati mõisa- ja talumaaks. Soodustati üleminekut teorendilt raharendile ja anti talupoegadele võimalus talud päriseks osta. (Kriiska jt 2017: 208–210) 19. sajandi keskel toimus mitmeid talupoegade rahutusi, samal ajal muutus talurahva seas populaarseks kohtuskäimine omavaheliste tülide lahendamiseks. Kohtuasjade ja tülide arv ühelt poolt taluperemehe ja tema perekonna ning teiselt poolt sulase vahel kasvas sel perioodil tohutult. (Kahk 1982: 99) Seega oli 19. sajandi keskpaik eesti talurahva elus murranguline aeg. (Selle kohta, kuidas need murrangud peegeldusid folklooris, vt ka Valk 2008.)

SAAREMAA RELIGIOOSNE ELU

Vaatamata Eesti ristiusustamisele 13. sajandil säilis rahva mentaliteedis veel sajandeid selliseid jooni, mis ei vastanud kirikuõpetajate ootustele. On säilinud palju kirjalikke allikaid, mis tõendavad, et mitmeid ristiusueelseid kombeid jätkati ka aastatuhande teisel poolel. Nii on Saare-Lääne piiskop Johannes IV Kievel 1515.–1527. aasta visitatsiooniaruannetes sellistele dokumentidele omaselt kirja pannud, et Saaremaa talurahvas austab pikset ja joob tema auks, et vihma ja viljakat aastat saavutada, lisaks austatakse pühi hiisi, kive ja puid (Toplaan 1999).

Kirik püüdis panna rahvast ebausukommetest loobuma ja ristiusku järgima, muutes pihi ja armulaual käimise vähemalt kord aastas kõigi täiskasvanud elanike seas kohustuslikuks (samas). Vaatamata sellele ei paranenud olukord kuigivõrd. Veel 1636. aastal kirjutas Taani kuninglik asehaldur Saaremaal Andres Bille kantslerile Taani, et "lihtrahvas on veel suuremalt jaolt paganad, kes ei tunne jumalasõna ega püha sakramenti, samuti leidub Saaremaal palju nõidasid" (Pedakmäe 1999: 19). 1717. aasta visitatsiooni käigus selgus, et mittesakslased pidavat Kihelkonna kihelkonnas neljapäeva pühapäeva asemel, Karja kihelkonnas aga olevat 15 ohverdamispaika (Blumfeld 1933: 83).

Kuna pastorite ja rahva vahel laiutava sotsiaalse ja kommunikatiivse distantsi tõttu ei suutnud luterlus saarlaste hingelisi vajadusi rahuldada, saavutas Saaremaal suure populaarsuse emotsioonidele rõhku pöörav hernhuutlus, mille esimesed kuulutajad jõudsid saarele juba 1726. aastal. Talurahva seas võttis vennastekoguduse liikumine

maad eriti alates 1740. aastast, mil Upa külas "ärkasid usuliselt" Upa Triin ja Jüri. Juba 1743. aastal keelustati vennastekoguduse liikumine ja nende palvemajad kästi sulgeda. Tegevust jätkati küll põranda all, ent 1750.–1760. aastatel kaotas Saaremaa hernhuutluses oma juhtpositsiooni, kuna seal karistati vennakseid rängemalt kui mujal Eestis. Saaremaa vennastekoguduse liikumisele on iseloomulik see, et palvetundides pidasid jutlusi nii mehed kui naised. Vennaste "õpetajad" Saaremaal ja prohvetlikud "taevaskäijad", kes nägid nägemusi ja kuulutasid ette tulevikku, olid enamikus naised. (Blumfeldt 1933: 96–102; Põldmäe 1935)

1840. aastatel pöördus 30% Saaremaa elanikest (saare idaosas) seoses viletsate aegade ja hea keisri kohta levivate kuulujuttudega luterlusest vene apostlikku õigeusku. Õigeusku minek sooviga vabaneda rängast mõisatööst oli osalt seotud eripärase olukorraga Saaremaal. Saaremaa haldusvõim oli korraldatud nii, et seal oli aadli võimutsemisel suurem ulatus kui mandril ning talupoegade tohutult suuri koormisi suurendati mitteametlikult veelgi (Blumfeldt 1933: 64–65).

Olukorda aitasid taluda religioossed emotsioonid. Hernhuutlased jätkasid tegevust ka 19. sajandil. Valjala luteri pastor Traugott Hahn kirjutab oma mälestustes 19. sajandi teisest poolest, et paljud talupojad, pidades kirikut n-ö vennaste palvetoa eesruumiks, käisid nii luteri jumalateenistusel kui ka hernhuudi palvetunnis (Hahn 1940: 203). Ent leidus ka inimesi, kes ei käinud ei kirikus ega palvetunnis. T. Hahni järgi oli kirjaoskajate protsent saare rahva seas väga väike ja rahvas väga harimatu (samas: 198). 1834. aastal, kui pastor ütles kirikus, et toome Jumalale ohvri, olevat rahvas pinkidelt üles tõusnud ja sagima hakanud, nägemaks tuld ja ohvrit (Körber 1887: 71).

LIBAHUNDIUSKUMUSED JA -JUTUD EESTIS LÄBI AEGADE

Liivimaa oli juba varasel uusajal Euroopa kõige tuntum libahundipiirkond. Paljuski põhines see tuntus Olaus Magnuse 1555. aastal avaldatud teosel "Historia de gentibus septentrionalibus", kust ammutasid teadmisi põhjapoolsete territooriumide kohta paljud 16. ja 17. sajandi haritlased. Saksa ajaloolase Stefan Doneckeri väitel ei olnud varasel uusajal peaaegu ühtegi Liivimaad käsitlevat teost, kus oleks jäetud mainimata selle elanike loomtransformatsiooni võime (Donecker 2010). Oskar Loorits



Foto 1. Jazmina Cininas, "Ann of Meremoisa, 1623", linoollõige (2007). Inspireeritud libahundiks käimises süüdistatud Meremõisa Anne kohtuprotsessist 17. sajandil.

kirjutas oma suurteoses "Grundzüge des estnischen Volksglaubens", et libahundiusu kõrgaeg Eestis ja kogu Ida-Baltikumis oli 16. ja 17. sajandil (Loorits 1949: 311). Looritsa väide põhineb lisaks ajaloo- ja reisiraamatute Eesti- ja Liivimaa libahundiusku puudutavatele osadele ka säilinud nõiakohtuprotokollide andmetel. Üleüldse on säilinud andmeid umbes 150 Eesti alal toimunud nõiakohtuprotsessi kohta, millest kaheksateistkümnel süüdistati külainimesi (18 naist ja 13 meest) libahundina kellelegi

kahju tegemises (Madar 1987: 138). Üldiselt on kohtuprotokollid napid ega sisalda palju infot.

Eesti alalt ei ole säilinud ühtegi nii põhjalikku ja inforikast protokolli, nagu on säilinud läti talupoja Thiessi vastu suunatud protsessi kohta aastast 1692. See tollasel Liivimaal, tänapäeva Lätis (Vidzeme) Jürgensburgis (tänapäeva Zaube) toimunud protsess oli omalaadne, sest süüalune Thiess väitis Tartust kohalesõitnud kohtunikele, et ta on küll libahunt, ent hea libahunt, kes toob oma tegudega kogukonnale kasu, mitte kahju. Nimelt käivad libahundid igal luutsinaööl, suvistepüha ööl ja jaaniööl põrgus, kusjuures kõige tähtsam on luutsinaöine põrguskäik, sest selle vältel otsustatakse tuleva aasta viljasaagi saatus – kui libahundid nõidade poolt põrgusse viidud viljasaaki õigel ajal ära ei too, ähvardavat kogukonda järgmisel aastal kehv saak (vt lähemalt Metsvahi 2001b; de Blécourt 2007b).

Kõige suurema libahunditeemalise materjalikorpuse Eestis moodustavad ERA materjalid, mis on põhiosas avaldamata. Umbes 1400 libahunditeemalisest tekstist enamiku moodustavad 20. sajandi esimesel poolel üles kirjutatud muistendid. Need võib jagada kahte suuremasse rühma: esiteks muistendid, milles inimene muudab ennast ise hundiks (üles kirjutatud kogu Eestist, ent valdavalt Lääne-Eestist); teiseks need, kus keegi muudetakse hundiks vastu tema enda tahtmist mõne pahatahtliku inimese (sageli nõia) poolt (neid lugusid on fikseeritud rohkem Lõuna- ja Ida-Eestist). Üldistatult võib öelda, et lugudes, kus inimene muudab ennast ise hundiks, teeb ta seda selleks, et tappa kariloomi ja saada värsket liha, või siis selleks, et kiiremini edasi liikuda. Sellisel puhul, kui keegi on ennast ise hundiks muutnud, teab ta ka, mismoodi on võimalik tagasi inimeseks saada (välja arvatud nendes lugudes, kus keegi nalja pärast libahundist tegelast järele aimab). Nendes lugudes, kus inimene on muudetud hundiks pahatahtlikel ajenditel, ei tea ta, kuidas saab tagasi inimeseks muutuda, ning on sunnitud elama hundina seni, kuni tal mõne õnneliku juhuse läbi taas inimesestuda õnnestub.

Libahundilugude seos igapäevase tegelikkusega ei ole kindlalt määratletav ega ühene. Leidub lugusid nii konkreetsetest hundistujatest, keda nimetatakse nimepidi ja kelle tegudest teatakse rääkida, kui ka anonüümsetest tegelastest (näiteks peremehest ja sulasest). Viimaseid on palju rohkem ning sedalaadi jutud kuulusid rahvaluule aktiivsel kogumisperioodil meelelahutuslike juttude kategooriasse. Olgugi, et suurt osa juttudest peeti oletatavasti väljamõeldud lugudeks, saab neist välja lugeda hinnanguid ja suhtumisi sotsiaalsete vahekordade ning teiste üldisemate teemade kohta. Konkreetsete isikute hundikskäimisest rääkivatest

lugudest võib teha järeldusi mitte ainult tolleaegsete sotsiaalsete suhete kohta üldiselt, vaid ka suhtumise kohta konkreetsetesse indiviididesse ja peredesse.

Eesti rahvajuttudes käivad libahundiks nii mehed kui ka naised, veidi rohkem on jutte naislibahuntidest. Eesti folkloorile on iseloomulikud muistendisüžeed, milles libahunt sooritab naisele spetsiifilisi tegevusi, nimelt imetab ja sünnitab. On põnev tõsiasi, et kui last imetavast libahundist rääkiv jutt "Naine libahundiks" (ATU 409) on üks populaarsemaid eesti muinasjutusüžeid (mis esineb nii muinasjutu kui ka muistendina), ei tunta teiste rahvaste pärimuses libahundi ja sünnitamise-imetamise seost üldse (vt Metsvahi 2010, Metsvahi 2014a).

Oskar Looritsa arvates ei mänginud libahundi-idee eesti, läti ja liivi rahvausus eriti olulist rolli (Loorits 1949: 311). Vähemalt eesti rahvausu kohta see arvamus paika ei pea. Muidugi muutus libahundi-kujutelm aja jooksul ja omandas erinevaid tähendusvarjundeid, kaotades järk-järgult oma tähendust elava rahvausundi olendina. Tänapäeval neid lugusid analüüsides ongi õigem rääkida mitte libahundi-ideest üldiselt, vaid konkreetsetest libahundilugudest, mis kandsid endas erinevaid tähendusi. Fakt, et isegi 21. sajandi alguses on folkloristidel õnnestunud salvestada rahvajutte, millel leidub sarnaseid motiive 17. sajandi nõiaprotsessidel süüdistatute poolt väljaöeldud ütluste motiividega[1], annab tunnistust sellest, et libahundi-kujutelm oli kunagi eesti rahvausundi elujõuline osa. Ilma vormivõtete sunnita saab motiiv püsida pärimuses nii kaua ainult usundi kaasabil.

RAHVAJUTTUDE, ERITI LIBAHUNDILUGUDE KOGUMINE SAAREMAALT

Saaremaalt, kus hakati rahvaluulet koguma juba enne eesti soost kogujate esilekerkimist, on üles kirjutatud ja ERA-s koha leidnud umbes 200 libahunditeemalist teksti. Saksa soost Münchenist pärit Jean Baptiste (Johann Baptist) Holzmayer, kes töötas Kuressaare progümnaasiumis vanade keelte ja saksa kirjanduse ülemõpetajana, pani kirja ka rahvaluulet. Teoses "Osiliana" (1873) kirjutab ta muuhulgas libahundiuskumustest.

[1] Vt nt ERA, MD 106 (4) < Tartu < Setumaa (2001); ERA, MD 106 (8) < Tartu < Setumaa (2001).

Kõigepealt mainib ta kohtuasja 19. sajandi teisel poolel Kuressaares – nimelt olevat kohtus süüdistatud ühte naist selles, et ta jooksis kuude kaupa metsades hundina ringi (Holzmayer 1873: 36). Teade pärineb C. Russwurmi teosest "Eibofolke oder die Schweden an den Küsten Ehstlands und auf Runö", mis sisaldab palju teavet libahuntidest (Russwurm 1855: 200–204)[2], ent kuna enamik teabest pärineb rannarootslastelt, pole Holzmayeril põhjust suuremale osale sellest viidata. Veidi pikemalt kui Saaremaa libahundinaisest kirjutab Holzmayer Muhu mehest, kes end öösiti hundiks moondas, loomi murdis ja kõhu neist täis sõi, ent päeval koos teiste meestega hundijahil käis.

Kõige pikem libahundilugu, mille Holzmayer ära toob, on kahest Pöide tüdrukust Maist ja Madlist, kes läksid õhtul mõisa teotööle. Tüdrukud nägid aasal imeilusat varssa. Madli tegi ettepaneku ööseks sinna jääda ja tihnikus magada, et teopoisid neid häirida ei saaks. Mai oli nõus, ent kahtles veidi ning teeskles seetõttu magamist. Madli tuli ja pani oma kõrva Mai suu juurde. Veendunud, et too magab, läks ta põõsa taha, püherdas maas ja muutus hundiks. Siis murdis ta varsa maha, sõi kõhu täis ning pakkis ühe ilusa lihatüki oma leivakotti. Seejärel läks ta jälle põõsa taha, püherdas maas, nii et hundinahk tuli seljast ära, ja kõndis inimesena Mai juurde tagasi. Mõne aja pärast äratas Madli Mai, kes tegelikult kõike pealt oli näinud, ning ütles, et nüüd on aeg teed jätkata. Mõisas vilja pekstes jutustas Mai juhtumist teistele tüdrukutele, lisades juurde, et tõend toimunu tõesuse kohta on Madli kotis toore varsakintsu näol. Madli sai vihaseks, et teda niimoodi luurati, ta võttis oma koti ja viskas selles olnud varsakintsu teisele tüdrukule põse pihta, öeldes ise: "*Säh, katsu kas on tores*!" [see lause on ära toodud eestikeelse tsitaadina, sulgudesse on lisatud tõlge saksa keelde]. Mai karjatas valust, sest kõrvetas oma põse ära. Holzmayer lisab: inimesed arvavad, et kurat ise küpsetas liha kotis ära. (Holzmayer 1873: 36)

Esimesed eestlastest kogujate üleskirjutatud Saaremaa libahunditekstid on pärit Eesti Kirjameeste Seltsi rahvaluulekogust 1880. aastatest. Umbes kolmandik Saaremaa libahundi-alastest tekstidest on üles kirjutatud aastatel 1929–1939. Nende materjalide hulgas on nii kohalike korrespondentide saadetut kui ka professionaalsete folkloristide kogutut. Kuna varem oli Saaremaa piirkond rahvaluule kogumise poolest varju jäänud, asusid arhiivitöötajad arhiivi loomise järel korraldama ekspeditsioone sinna. ERA töötajatest käisid enne Teist maailmasõda Saaremaa

[2] Nüüdseks ilmunud eestikeelsena: Russwurm 2015: 541–543.

kogumisretkedel ka Rudolf Põldmäe, Herbert Tampere ja Oskar Loorits. Kui ERA korraldas 1938/39. a kohamuistendite kogumisvõistluse, saatsid Saaremaa kooliõpilased sinna hulgaliselt sisukaid vastuseid. Siiski jäi Saaremaalt kogutu mandrilt kogutule mahu poolest alla, eriti rahvajuttude osas. (Korb 2002: 513)

Pärast sõda pöörati rahvaluule kogumisele Saaremaalt varasemast veelgi suuremat tähelepanu ja ERA on ka pärast 1946. aastat korraldanud mitmeid ekspeditsioone Saaremaa eri kihelkondadesse. Tartu Ülikooli rahvaluule üliõpilaste välitööpraktikad on samuti paljudel aastatel toimunud Saaremaal ja Muhus (samas: 511–513). Arvestades seda, et ilmselt juba 19.–20. sajandi vahetusest alates on libahundilugude kõnelemine olnud hääbuv traditsioon ja selliste lugude rääkijaid raske leida, samuti seda, et just rahvajutte on Saaremaalt muu Eestiga võrreldes suhteliselt vähe kirja pandud (vt Tamm 2002: 225), pole Saaremaalt kogutud libahundilugude arv sugugi väike.

SAAREMAA LIBAHUNDIMUISTENDITE ERIPÄRA

Lisaks tekstide hulgale tõendab libahundiusu säilimist Saaremaal kauem kui paljudes teistes Eesti piirkondades ka see, et Saaremaa libahunditekstides tehakse rohkem juttu konkreetsetest hundikskäijatest. Nimepidi nimetatavate libahuntide seas on nii mehi (Unt Jaan, Saueaugu Kristjan, Hirmuste Mihkel, Andres Pühalepa kihelkonnast) kui ka naisi (Antsi Kadi/Kadri, Angla Ädi, Undi Liisu, Käiu Mari, Käiu Maret, Anni Riinu, Tõnise-Aadu perenaine). Tekstides leidub ka mehest ja naisest koosnevaid paare, kes käivad koos hunti jooksmas (Tömba Liisu ja Taavi, Nöörberi Mart ning Anebesa Ell).

Üsna levinud on motiiv sellest, et kui hundistunut tema inimnimega nimetada, on ta sunnitud tagasi inimeseks muutuma ning peab käsil oleva tegevuse (näiteks looma murdmise) pooleli jätma (vrd Rootsi paralleeliga: Kvideland, Sehmsdorf 1991: 76). Seevastu juhul, kui looma murdmise ajal hüütakse libahundile “Huhhuu, va Metsaelu”, kutsutakse teda ühega hundi paljudest peitenimetustest (nt lambavana, metsakonn) või meelitatakse sõnadega “Oi, oi, metsa ilugene, oi, oi, metsa ätsegene!”, saab ta sellest jõudu juurde ja murrab looma maha.

Konkreetseid nimesid mainitakse lugudes, mille motiivideks on libahundi tapmine hõbekuuli abil või inimhundi nülgimine, kusjuures naha

alt tulevad välja helmed või punane vöö. Samuti on juttudes, mille süžeid on võimalik paigutada muistenditüüpide alla, tegelasteks nii mõnigi kord nimepidi teada hundikskäijad. Ka selliseid hundiksmuutumise viise, mis liituvad tavapäraselt kas anonüümsete tegelastega tüübikindlatele muistenditele või on esitatud üldise tõdemusena, on mitmes Saaremaa tekstis kirjeldatud seoses konkreetsete inimestega.

Neis Saaremaa tekstides, kus inimene ise end hundiks moondab, on kõige tavalisemad moodused selleks maas püherdamine ja (kolme) kukerpalli laskmine. Mõnikord liitub ka nõiasõnade lugemine, kuid seda, millised need nõiasõnad on, pole tavaliselt täpsustatud. Juhul, kui sõnad on ära toodud, meenutavad need mandri-Eestist üles kirjutatud hundiks muutumise sõnu, nt "saba taha sapsti, körvu pähä kopsti, köht alla köksti" (KKI 10, 142/3 (11) < Mustjala (1949)). Mõnes tekstis saab hundiks ainuüksi nõiasõnade lugemise abil. Ühes tekstis tuleb enne püherdamist sellesse kohta maha sõrmega auk kaapida. Transformatsiooniviisis võib püherdamisele liituda, ent võib ka eraldi esineda hundi naha selgapanemine; ühes tekstis tuleb nahk võtta kivi alt (sama motiivi leidub ka Eesti ala nõiaprotsesside materjalides 17. sajandist); ühes tekstis pole see mitte hundi-, vaid lambanahk. Veel leidub Saaremaa tekstides järgmisi hundiks muundumise viise: aia tugiteivaste alt (tagurpidi) läbi pugemine, enese veeretamine või pugemine kaks või kolm korda aia (või aiateiba) alt läbi, kolm korda ümber omaenda telje keerutamine.

Hundiks muutumise kohtadena on mainitud järgmisi paiku: põõsa taga, aia all, aia tugiteiba juures, kivi ääres maas, kivi peal ja sepapajas lõõtsa all. Ühes tekstis toimub muutumine seitsmenda Moosese raamatu abil. Inimeseks tagasi transformeerumise viise ei ole enamikus tekstidest mainitud. Mitmes tekstis, kus seda on mainitud, on inimesestumise moodusena kasutusel samasugune liikumine nagu hundistumise puhul (nt kukerpallid või aia alt läbi pugemine). Ühes tekstis peab libahunt kana veristama, et tal hundinahk seljast ära tuleks. Huvitav on, et nii Saaremaa kui ka muu Eesti tekstides on inimesestumise kohana väga levinud sealaut, sealauda tagune või sealaudanurk, mida ei tunta hundistumise kohana. Nii sealaut (lautadest kõige tagumine) kui ka mitmed teised transformatsioonipaigad asuvad kodusfääri ja metsiku sfääri piiril või selle lähedal.

Juhul, kui inimene muudetakse hundiks vastu tahtmist, on tavaliselt lihtsalt öeldud, et keegi muutis kellegi hundiks. Ainult paaril korral on täpsustatud tegevuse käiku. Ühes tekstis on öeldud, et hundiks muundamise protseduur käib järgmiselt: hundi jälgedest võetakse mulda ja puistatakse selle inimese jalge ette, keda tahetakse hundiks muuta.

Teises tekstis, milles ristiema muudab oma ristipoja hundiks, tõmbab ta ristipoja selili maha ja kargab temast üle. Nii Saaremaa kui Mandri-Eesti tekstides on nende puhul, kes on pahatahtlike kavatsustega hundiks muudetud, kõige levinum moodus tagasi inimeseks saada sel teel, et tuleb hundile pakkuda leiba. Kolmes tekstis asendab leiba kana, mis tuleb hundil veristada, ühes punane sukapael. Leib sümboliseerib nii tsivilisatsiooni kui ka armulaualeiba, olles seega võimeline poolmetsiku tegelase kristlaste maailma tagasi integreerima. Ühes tekstis lüüakse libahundile pihlakase kepiga selga, et ta loomamurdmise plaanist loobuks ning tagasi inimeseks saaks.

Mida räägivad Saaremaa libahunditekstid tavaliste huntide ja libahuntide erinevuste kohta lisaks sellele, et tavalise kuuliga libahunti maha lasta ei saa? Tõdetakse, et libahunte ei kohuta kokkupuude inimestega ning nad on julgemad murdma kui metshundid. Umbes sama väitis siinsete elanike kohta juba Olaus Magnus oma 1555. aasta reisiraamatus, kui ta kirjutas, et kuigi neil aladel on palju hunte, usuvad kohalikud elanikud, et nad kannatavad libahuntide pärast rohkem kahju kui tõeliste huntide tõttu (Magnus 1845: 101–103; vt ka Metsvahi 2015a: 206).

Arhiivitekstidest selgub usk, et need, kes on kord libahundiks muutumise kunsti ära õppinud, ei saa sellest enam lahti, vaid on paratamatult sunnitud hundiks käima: kui neil "hundihäda" või "hundiisu" peale tuleb, ei saa nad sellele vastu panna. See isu tuleb neil sageli peale kirikusse minnes või kodus leiba tehes (näiteks kui leiba tegev naine kuuleb huntide ulumist).

Saaremaa tekstide seas leidub ka ühe inimese isiklik meenutus libahundiks käinud vanamehest:

> Ma oli siis veel pisike laps, kui see sündis. Oli ikka ala kümmend aastad – körtsi pingi peele oli üsna raske saaja – see oli va igavene körge pink.
>
> Siis olnd üks siukke pisike valge abemega mees ning inimesed rääkind, et see keib inimese-undiks. Tööd pole see midagid teind. Ainult keind ühest körtsist aga teise. Pisike valge kutikas kott olnd taal kainus. Nönda abemega ühte nägu olnd see. Sääl körtsis pingi peel ta siis ikka istus. Ma nägi täda ka mitu korda. Oli ikka üsna üksi ning pole teistega suurt tegemist teind.
>
> Ühekorra nad olnd saunas, siis tulnd nendele – sammu valge kutikas kott olnd, sihes olnd üks lihakints; seda

söönd siis ahju taga. Mind aeti kambri ning pole lastud tuas olla. Inimesed kartsid seda vanameest ning pole luband lapsi toa ligidal olla. Siis ma tahtsi kangest kuulda ikka, mis nad sääl tuas selle vanamihega rääkivad ning läisi särgi vääl salaja tasakesti tipivarbal ukse taa kuulma. Rääkind siis, et ta oleks Kuusiku körtsi kaks varsa ka ära murdand, äga teine olnd pakise rinnaga – pole süia kölband ning teine olnd nii kuivand, et pole ambad peele akkand, siis pole seda nöu akkandkid katsuma.

Öösse oli ikka undiks keid ning pääva istund körtsis ning ootand, ähk saab killegi kääst natuse viina.

See liha, mis ta sääl meite ahju taga oli söönd, olnd Lepiku koera liha, mis ta teise öösse oli ää murdand. Viimaks oli see mees Upa külas kinni vöötud; pärast pole sellest inimese-undist midagid kuulda änam olnd. Kus ta säält Upalt viidi, seda map tia ka. (ERA II 8, 122/5 < Püha khk – Mihkel Tooms < Marie Ent, snd 1858 (1928))

SAAREMAALT ÜLES KIRJUTATUD TÜÜBIKINDLAD LIBAHUNDIMUISTENDID

Saaremaa libahundimuistenditest kõige suurema variantide arvuga (30) jutusüžee on Holzmayeri "Osiliana" järgi juba refereeritud muistenditüüp "Teine puhkajatest murrab looma", mida on tuntud nii eesti kui ka liivi pärimuses ning millele on antud tüübinumber liivi rahvajuttude kataloogis (Loorits 1926: Sagen 166). Sama süžee vähem väljaarendatud kujul esineb ka saksa pärimuses ning on publitseeritud vendade Grimmide kogumikus "Deutsche Sagen" (Grimm 1993, Nr. 214), ent seal ei seostu see mitte nais-, vaid meestegelastega. Kaarma kihelkonnast 1939. aastal üles kirjutatud muistendivariant, mille järgnevalt esitan, on sellele tüübile iseloomulik, olgugi et keskmisest siia tüüpi kuuluvast tekstist pikem.

Orjuse ajal läin kaks Hakjala tütrukud Pähkla möisa teule. Olnd sügisene kuuvalge öö ja koitu ei olnd veel näha. Tee ääres söönd mära, kellel olnd väga kena ja

rammus vars. Seda nähes hakkan teine tütruk (h)aigutama ja (h)ädalema, et taale topide vägise uni pääle. Tahtnud panna pöösa ääre pikali, et enne veel silm kinni lasta, kui möisa minna. Seltsitütruk ei olnd küll sellega kuidagi nöus, aga viimaks ikka täitnud teise soovi. Tütrukud väännud ennast pöösa ääre pikali. See tütruk, kes teise vastu tahtmist pikali pand, teind ennast kohe raskesti magama, et näha saada, mida teine teeb. Tütruk haigutan, töus üles ja läin teise pöösa taha. Ajan kolm korda üle pea ja hunt olngi valmis. Joosn ka kohe varsa kallale ja murdnud selle maha. Vere imen seest ära, siis tömban hammastega varsa tagumistest reidest köige paksemad lihatükid välja. Toon need suus ära ja pannun oma kaela koti. Tulnd siis jälle teise tütruku juure sörkides, nuusaten seda oma hundininaga ja viskan teise juure köhuli. Kikertan ennast siis selja pääle, (h)aigutan ja saangi jälle tütrukuks. Ise öelnud veel teisele: "Küll oli aga hea koidu-uni." Töusnud siis seltsis üles ja läin jälle möisa poole. Teine pole taale sest rääkinud midagi, et tema ta hunditööd päält näinud.

Päeval, kui nad möisas söönd, pakund tütruk teisele ka oma värsket liha. Teine aga ütlend: "Ma sinu liha ei taha, ise käisid öösel hundiks ja murtsid ära varsa ning panid varsa reidised omale kotti." Seda kuuldes löönd tütruk teisele lihatükiga löua pihta. Löug, kus pihta löödud, körben kohe mustaks. Löömise juures öelnud tütruk: "Et julgesid söukest asja päält vaadata ja veel siin välja rääkida, sellepärast jääb sinu pool palet eluks ajaks mustaks. Sinu must pale olgu soole alati meeletuletuseks, et sa söuksi asju ei vaata ega välja ei räägi." (ERA II 158, 501/5 (7) < Kaarma khk – Aadu Toomessalu < Jaan Tänav, snd 1874 (1937))

Selle muistenditüübi kohta on Eestis avaldatud kaks lühiuurimust. Esimene on muistendit sügavuti mõista püüdev artikkel, mis keskendub ennekõike loo sagedasele lõpumotiivile liha üleloomulikust küpsemisest (Allik, Laagus 1977), teises lahatakse muistendit motiivide kaupa (Metsvahi 2001a). Muistendit võib tõlgendada kui lugu tüdruku ajutisest põge-

nemisest igapäevaste sotsiaalsete normide ja rollide maailmast. Muistendi kõnelejaid ja kuulajaid – kes olid oletatavasti ennekõike naissoost – kiskus lugu kaasa, sest ka nemad said sedakaudu sümboolselt ja lühiajaliselt seljatada valitseva ühiskonnakorra reeglid ja tavad.

Libahundimuistend "Peremees enne sulast kodus" on Saaremaa pärimuses 27 variandiga populaarsuselt teine tüüp. Kui selle muistendi tegelased Mandri-Eestis on reeglina mehed (sulane ja peremees), siis Saaremaa tekstidest on umbes pooled sellised, milles on kas üks tegelane või mõlemad tegelased naised. Mõlema naistegelasega muistendites on tegelased kas ämm ja minia, vana ja noor perenaine, vana ema ja noor ema või peretütar ja ta vennanaine. Eri soost tegelastega muistendites vastanduvad peategelastena mees ja naine, perenaine ja sulane või perenaine ja kogu ülejäänud pere. Toon näitena Mustjala kihelkonnast 1937. aastal üleskirjutatud teksti:

> Vanarahvas rääkis, et sulane ja peremees käind metsas puid raiumas. Iga õhta ütelnud peremees sulasele: "Aka sa ennem kojuse minema!" Sulane läind. Kui kojuse tulnud, alati peremees olnd ennem kodu. Sulane mõtelnud, et kuidas peremees ometi ennem kojuse saab, mina aka küll ennem tulema, aga tema on ikka kodu. Ühe õhta jäänd pöösaste taha vahti pidama, et mismoodi tema läheb ennem kodu, siis ta läheb ka seltsis. Näind: peremees läind ühe kövera kase alla auku ja akand sääl kikerdama ['püherdama' – M. M.]. Äkki unt tõusnud säält üles ja joosnud minema, pole miist änam ühtit olnd. Tema võtnud käde, läind senna kohta ja akand kikerdama. Saand undiks. Tulnd kojuse, ei tohtind tuba minna teiste seltsi, oli unt. Teised ootand sulast kojuse, läind juba pimeks, ei ühti.
>
> Ühekorra näind, et unt vaatand aleda näuga aknast tuba. Peremees ütelnud: "Vaada kelmi, mis tä ka teind on! Minge visage üks inges kana ta ede, las ta see ära süia, siis saab ta undinaha ära." Perenaine läind ja teind, nagu peremees käskind. Tüki aja pärast tulnd sulane uiest tuba ja olnd jälle inimene. (ERA II 157, 397/8 (1) < Mustjala khk – Amanda Raadla < Aadu Väärt, snd 1865 (1937))

Kui tüübi "Teine puhkajatest murrab looma" Saaremaa tekstides on tegelasi sageli nimepidi või nende elukoha järgi nimetatud, siis tüübis "Peremees enne sulast kodus" ei ole tegelaste nimesid ega talusid ära toodud. See näitab, et see sulase ja peremehe muistenditüüp on elavast rahvausust kaugemale eemaldunud kui "Teine puhkajatest murrab looma".

Ülejäänud muistenditüübid on Saaremaalt kogutud arhiivimaterjalis esindatud hoopis väiksema variantide arvuga. Kümme varianti on üles kirjutatud muistendist "Kaupmees libahundiks", mida on kogutud ka Saaremaa naabersaartelt Hiiumaalt ja Muhust. Kogu Eestist fikseeritud libahundimaterjalis on see tüüp variantide arvu poolest ülekaalukalt esikohal. Ka selles loos puuduvad nimega tegelased ja paigad ning kui seda on 20. sajandil veel edasi räägitud, siis mitte tõestisündinud, vaid pigem meelelahutusliku jutuna. Loo levikut 19. sajandi lõpus ja 20. sajandi alguses soodustas kindlasti ka selle ilmumine 1894. aastal M. J. Eiseni populaarses rahvajutukogumikus "Kolmas Rahwa-Raamat. Uus kogu vanu jutte". Saaremaalt üles kirjutatud teisendid on üsna lakoonilised ja vähem välja arendatud süžeega kui suur osa Mandri-Eestist üleskirjutatud variante. Loo süžee on järgmine. Mees raiub metsas puid. Kui ta lõkke äärde sööma läheb, tuleb tema juurde haleda näoga hunt. Mees annab hundile noa otsast leiba. Kui mees linna poodi või Sõrve kalu müüma läheb, näeb ta laual oma nuga ja ütleb seda peremehele või kaupmehele. Peremees/kaupmees küsib, kuidas ta noa kaotas. Kui mees loo ära räägib, ütleb peremees/kaupmees/kaupmehe poeg, et tema see hunt oligi, sest keegi pahatahtlik inimene oli ta hundiks moondanud. Peremees/kaupmees on mehele, kes talle tookord leiba andis, väga tänulik, ja kingib talle musta hobuse / poest tasuta kaupa / palju raha / korraldab tema auks peo.

Populaarsuselt neljandal kohal on Saaremaal muistend "Naisel ka hundipojad", mida mujal Eestis praktiliselt ei esine. Minule teadaolevalt on samasüžeelist juttu üles kirjutatud lisaks Saaremaale ainult Viljandi maakonnast Tarvastust. Rohkem kui ühe variandiga on esindatud veel muistend "Naine libahundiks", mida on üles kirjutatud üle Eesti (Metsvahi 2010: 611–612); muistenditüüp "Pulmarahvas soenditeks" (omane Ida-Eestile); samuti lugu sellest, kuidas keegi süüdistab meest iseenda või oma naise tulistamises, ent see väidab, et ta ei lasknud naist, vaid hunti.

Kui Saaremaalt üles kirjutatud muistendivariante võrrelda muu Eesti libahunditekstidega, selgub, et Saaremaa tekstid on muu Eesti materjaliga võrreldes varieeruvamad ja neis mainitakse rohkem konkreetseid isikuid, seega on need üldiselt lähemal rahvausule. Väljaarendatud ülesehitusega ning jutulikke rahvausust kaugenenud muistendivariante

seevastu on muu Eesti materjali hulgas rohkem kui Saaremaal. Selle põhjal võib oletada, et usk libahuntidesse püsis Saaremaal kauem kui mujal Eestis.

NAINE SAAREMAA LIBAHUNDIMUISTENDITES

Saaremaa pärimuses leidub nii naislibahundist tegelasega jutte, mis on omased ainult Saaremaale, kui ka selliseid lugusid, kus mujal Eestis mehe täidetud rollis on Saaremaa pärimuses naislibahunt, nii nagu eespool mainitud tüübis "Peremees enne sulast kodus". Ka muistendis "Pulmarahvas soenditeks", mis on Saaremaal ja üleüldse Lääne-Eestis haruldane, asendavad meessoost tegelasi Saaremaal naistegelased: ema ja tütar.

Ainult Saaremaal on levinud jutusüžee, milles mees hakkab oma naist kahtlustama, kuna too käib liiga tihti väljas. Mees läheb ka ise välja, avastab toa tagant hundipojad ja tapab need ära, mispeale naine on kurb või vihane. Ühes variandis ütleb naine mehele, et pigem oleks ta võinud tappa ära nende endi poja, mitte kuut ilusat hundipoega. Teises variandis aga lausub ta, et kui ta seda oleks teadnud, et mees niimoodi teha kavatseb, oleks ta mehe enda ära tapnud.

> Ühel mehel käind naine undiks, käind loomi murdemas ja liha toomas.
>
> Ükskord olnd tuba väga külm, miis ütelnud: "Tuba nii külm, lapsel ka külm toas olla." Naine vastanud: "Mis sel lapsel viga, kes toas on! Aga mis need lapsed tegad, kes väljas toa taga ölgede sees!" Miis läind välja vaatma, leidnud ölgede seest undipojad. Miis võtnud käde ja löönd need vasta aida surnuks. Laupää õhta naine küttend sauna ää ja miis läind sauna. Olnd parati saunalaval vihtumas, kui unt saunaukse lahti lükkand ja tuld mehe kallale tulema, ambad alasti suus. Mees pole muud saand, kui aarand nurgast süte sossipuu kätte ja pistend undile kurku. Unt üpanud välja saunast. Pärast olnd naise köri lammu ulga aega. Naine läks miist trahvima, miks miis undipojad vastu aida surnuks löi, need olid naise teised lapsed. (ERA II 157, 398/9 (2) < Mustjala khk – Amanda Raadla < Aadu Väärt, snd 1865 (1937))

Selle muistendivariandi puhul on liitunud tavalisele muistenditüübi "Naisel ka hundipojad" süžeele läänepoolses Eestis levinud motiiv sellest, kuidas abikaasa ründab hundi kujul oma naist/meest. Lääne-Eesti tekstides ja Saaremaa tekstis, kus see lugu esineb eraldi süžeena, on ründajaks abielumees, nagu ka sama rahvajutu Lääne-Euroopas levinud variantides (vt Klintberg 2010: 306, tüüp Q32; Kvideland, Sehmsdorf 1991: 77–78; de Blécourt 2007a). Tüübinimetuse "Naisel ka hundipojad" alla sobiks ka sama teema teine arendus. Selles loos tahab naine sünnitada üksi ja annab sünnitamise järel sulasele koti väidetavate kassipoegadega, kelle palub ära uputada. Kui sulane koti avab, näeb ta seal sees mitte kassi-, vaid hundipoegi. Mõlemat tüüpi süžeedega tekstides on vahel lisatud selgituseks, et naised, kes libahundiks käisid, võisid olla huntidega sugulises vahekorras või võidi metshuntide poolt ära karata.

Saaremaalt on üles kirjutatud ka muistendeid, milles hunt sünnitab inimlapse. Mujal Eestis on levinud lugu sellest, kuidas talus nähakse, et laupäeva õhtul läheb hunt sauna ning hommikul leitakse saunast inimlaps. Pere kasvatab lapse üles ja hiljem tuleb uhke proua peret tänama, selgitades, et tema oligi see hunt, sest oli kellegi poolt hundiks nõiutud. Jämaja kihelkonnast on üles kirjutatud lugu, et rase naine proovib end naljaviluks hundiks muuta ja tal õnnestub see, ent ta ei oska inimesestuda ja sünnitab seetõttu hundina kaks inimlast, keda siis hundi kujul kasvatab.

NAISE STAATUS EESTI ÜHISKONNAS

Mõistmaks, miks on Eesti ja eriti Saaremaa muistendites naislibahundid nii populaarsed, tuleb teada üht-teist Eesti varasema perekonnaajaloo ja naise positsiooni kohta Eesti ühiskonnas. Kuigi teemat on veel vähe uuritud, on selge, et naise positsioon halvenes tunduvalt ristiusustajate Eestisse saabudes 13. sajandil. Rootsi ajaloolane Nils Blomkvist on esitanud hüpoteesi, et muinasajal oli Liivimaa ühiskond matrilineaarne ja matrilokaalne. Hüpoteesi on tutvustanud ja edasi arendanud eesti arheoloog Marika Mägi. 13. sajandi alguse Liivi õiguse pärimist puudutavad sätted määrasid kindlaks, et maad pärisid nii pojad kui tütred, ent tütred ilmselt eelisjärjekorras; mehe varandus, kaasa arvatud maaomand, läks abielludes üle naise valdusesse ja pärast võimalikku

lahutust laste valdusesse. (Blomkvist 2005; Mägi 2009: 82–83) Sellest Liivi seadusandlusest lähtuvad või sellega identsed seadusesätted, mis olid Lääne-Euroopa ja isegi Põhja-Euroopa kontekstis haruldased, kehtisid tõenäoliselt ka eestlastele (Mägi 2009: 82). Seega pidid läänemaailma-eurooplaste saabudes toimuma siinses ühiskonnas põhjapanevad muutused muuhulgas ka sugudevaheliste suhete vallas. Murrang peegeldubki 13. sajandi õigusaktides: seaduseteksti hilisemates variantides on pärimist käsitlevad osad ära muudetud – 1267. aasta seaduses on kirjas, et abielludes läheb mehe vara küll üle naisele, ent see ei kehti põllumaade, karjamaade ja mesipuude kohta (Mägi 2003: 24; Mägi 2017: 113–114).

Seda, et olla naine ei olnud vähem prestiižne kui olla mees, tõendavad ka muinasajast pärit arheoloogilised leiud. Nimelt kandsid läänemeresoome mehed ja naised samasuguseid ehteid ning naaberaladel naistega seostatavaid ehteid võis Eesti alal kanda ka mees. Samas aga esineb läänemeresoomlaste naisematustes naaberaladel peamiselt meestega seostatavaid esemeid, nagu metallist vöökaunistusi, hobuseriistu ja relvi. (Mägi 2009; Mägi 2002: 75–83) On säilinud üksikuid andmed, mis osutavad sellele, et tüdrukuid eelistati poistele. Põhja-Eesti muistse Pada asula väljakaevamistel selgus, et 12. sajandil surnud tüdrukute ja poiste hammaste analüüsi põhjal saab järeldada, et tüdrukuid hoiti paremini kui poisse. Seevastu 13.–14. sajandil oli olukord vastupidine: tolleaegsete inimsäilmete analüüs näitab, et poisse toideti tüdrukutest paremini. (Kiil 2007; Mägi 2009: 88–89)

Kui seadusi saab muuta kiiresti, siis rahva mentaliteedi muutmine on hulga pikaajalisem protsess. Ka patrilokaalses, patrilineaarses ja väliselt igati patriarhaalses ühiskonnas võivad säilida jäljed naise kunagisest tugevamast positsioonist veel sajandeid. Lääne-Euroopa naistega võrreldes üsna teistsugusest naisestaatusest kõnelevaid näiteid võibki leida 18., 19. sajandi ja koguni 20. sajandi alguse kohtuprotokollidest, kombekirjeldustest ja folkloorist. Eesti lähimate keelesugulaste ja naabrite läänemeresoome rahva vadjalaste juures oli veel 18. sajandilgi kombeks, et kui sündis poeg, pidi tema ema jätkama teatud tüüpi mütsi (*päästäs*-mütsi) kandmist, mida kanti ka noorikuna, aga kui sündis tütar, sai naine hakata kandma "valgeid tanusid", mida ta kandis seejärel kogu edaspidise elu (Öpik 1970: 152).

Lääne-Euroopa haritlase vaatevinklist arusaamatut eesti talunaiste käitumist tunnistavad üsna arvukad pastorite ja kroonikute kirjeldused, mis rõhutavad eestlaste kombelõtvust. Näiteks kirjutab 1757. aastast kuni elu lõpuni Liivi- ja Eestimaal elanud ja eesti keelt osanud pastor

August Wilhelm Hupel 18. sajandi lõpul, et eestlaste seas ei olnud rasestumine enne abiellumist midagi katastroofilist. Kui neiu oli rasestunud, abiellus ta tavaliselt oma rasestajaga, aga mõnikord ka mõne teise mehega, või jättis hoopis abiellumata. Viimasel juhul jätsid vanemad raseda tütre meelsasti enda juurde – juhul, kui noormees vanematele ei meeldinud, eelistasid nad isegi seda varianti abiellumisele. Sellisel juhul tanutas tütre ema või tanutati ta ema juuresolekul (Hupel 1777: 136–137). Raseduse põhjal tanutamine keelati Tallinna asehalduskonnas 1792. aastal, ent korraldus ei saanud talurahva tugeva vastuseisu tõttu jõustuda (Hupel 1795: 564; Metsvahi 2015b: 112; Hein 2018: 178). Naisterahva suhteline vabadus, vähemalt enne abiellumist (Hupeli järgi oldi abiellumise järel teineteisele väga truud (Hupel 1777: 138; Hupel 2016: 5; vt ka Hupel 1790: 485)), säilis läbi sajandite vaatamata sellele, et kristlik kirik selle vastu võitles ja ühiskond oma põhijoontes oli juba ammu patriarhaalne (ka üks osa matrilineaarseid ühiskondi on patriarhaalsed, vt nt Schlegel 1972 ja Metsvahi 2014b: 124–125).

Ka nõiaprotsessidel süüdistatud isikute soo põhjal võib öelda, et naiste marginaliseerimine siinmail ei olnud võrreldav nende marginaliseerimisega Lääne-Euroopas. Nõiakohtuprotokollide põhjal ei süüdistatud naisi nõiduses meestest rohkem (Madar 1987). Väheste Saaremaa säilinud kohtumaterjalide põhjal võib öelda, et sealgi oli nõidade hulgas omajagu mehi (Pedakmäe 1999: 23). Väidetavalt siginesid sooerinevused nõidususku eelkõige demonoloogide tahtel, kes soovisid tekitada seost nõiduse ning feminiinsete ja seega negatiivsete konnotatsioonide vahele ning peletada nii mehi nõidusest eemale (vt Apps, Gow 2003: 122, 128, 136; Wiesner-Hanks 2008: 256, 260; Toivo 2008: 85–86). Kuna demonoloogide mõjuvõim Eesti alal ei olnud kuigi suur ning naist ei seostatud nii negatiivsete konnotatsioonidega kui Lääne-Euroopas, ei õnnestunud Eesti alal nõidust täielikult feminiseerida. Seda, et osaliselt see siiski õnnestus, tõendab kasvõi naislibahundikujutelma populaarsus.

Oluline on rõhutada ka naise positsiooni eripära Saaremaal. Kuna mehed käisid merel, pidi saarte naistel olema suurem otsustusõigus kui mandri naistel. Ka teistes mereäärsetes paikades, kus mehed on kuude kaupa merel viibinud, on olnud naistel suur otsustusõigus, ja seda ka sel ajal, mil mehed on merelt tagasi (Cavallo, Evengelisti 2010: 24). Nagu eespool mainitud, mängisid naised Saaremaal ka vennastekoguduse liikumises olulisemat rolli kui Mandri-Eestis. Seega peegeldavad sooerinevused Saaremaa libahundimuistendites võrreldes Mandri-Eesti muistenditega sooerinevusi reaalses elus.

Libahundimuistendite tõlgendamisel tuleb arvestada lisaks muistendite tekke, levimise ja üleskirjutamise perioodide sotsiaal-ajaloolisele kontekstile ning naise muutuvale positsioonile ka sellega, milliseks loomaks pidas talurahvas hunti.

Hundipärimust on eesti folklooris rohkem kui ühegi teise metslooma kohta käivat pärimust, kusjuures eri aegadest pärit ettekujutused on omavahel põimunud. Ivar Paulsoni hinnangul on eesti rahvausundi metsaga seotud uskumused säilitanud isegi mõningaid küttide-korilaste ajast alguse saanud kujutelmi (Paulson 1997: 51). Idees huntidest kui püha Jüri kutsikatest, kellele jumal taevast sööki alla viskab, on säilinud elemente nii ristiusueelse aja loomade isanda kujutelmast kui ka katoliikluseaja hundikujutelmast.

Eesti viimaste sajandite traditsioonis leidub omajagu hundi positiivse mõjuga seostuvaid kombeid. Näiteks kanti hundi hambaid kahju eemaletõrjuva talismanina, meheleminekuikka jõudnud tüdrukuid viheldi hundisabaga ning usuti, et hundi poolt vigastatud inimkäel on ravivõime (vt Paulson 1997: 52; Rootsi 2008: 434–443). Seda, et hundile omistati eriline tähendus, tõendab ka mitusada peitenimetust, millega hunti on kutsutud. Kindlasti hoiduti hundi nime välja ütlemast võõral territooriumil (Russwurm 1855: 200). Hundisse suhtuti vähemalt sama aupaklikult kui metsa. Nii nagu metshaldjas, nii võis ka hunt – keda on peetud ka üheks metshaldja ilmumiskujuks – inimest, kes end metsas õigel viisil üleval ei pidanud, karistada ja talle haiget teha (Paulson 1997: 54). Retsiprookset vahekorda inimese ja hundi vahel peegeldavad ka teated hundile ohverdamisest. 18. sajandi alguse kohta leidub kirjeldus, et tollal käidi Hiiumaal paganlikele jumalatele ohverdamas, et pääseda huntide tehtavast kahjust. 19. ja 20. sajandist on teateid Mandri-Eestist, et hundile pidi ohverdama (jätma talle tema "jao"), muidu murdvat ta karja maha. Erinevate teadete kohaselt kas kutsuti hunti ligi, kui kari esimest korda karjamaale saadeti; ohverdati talle üks tükk tapetud lambast; usuti, et ta peab igal aastal ühe koera ära sööma vms. Kui hunt saagiga läks, ei tohtinud teda segada ning hundi poolt maha murtud looma ei tohtinud puutuda. (Rootsi 2008)

Russwurmi arvates seostati hunti üleloomulike jõududega tema tugevuse tõttu (Russwurm 1855: 200). Kreutzwaldi väitel seostus eestlastel varasematel aegadel hundiga midagi sellist, mis on võrreldav karukultusega Siberi soomeugrilaste juures (Kreutzwald, Neus 1854: 119).

HUNT KUI REAALNE OHT

Kuna 19.–20. sajandi arhiivitekstid peegeldavad suhtumist hundisse ennekõike karjandusega tegeleva talurahva seisukohast, on selge, et hunt kehastas ohtu. Aga see polnud mitte ainult sümboolne hirm võõra ja tundmatu metsa ees, millega hunti samastati. Ennekõike kujutas hunt endast ikkagi reaalset ohtu, ja seda Saaremaal kindlasti mitte vähem kui Mandri-Eestis. Saaremaal olid laialdased karjamaad ja peeti palju kariloomi. Isegi igal vabadikul olevat olnud üks hobune ja kaks lehma. 1819. aasta revisjoni järgi oli Saaremaal umbes 6000 hobust, ligi 20 000 sarvlooma ja ligi 40 000 lammast (Blumfeldt 1933: 73–74). Kui palju hundid neid tapsid, ei ole teada. Küll aga on teada, et Saaremaa ülemere-naabrite juures Riia kubermangus langes 1822. a mardipäevast 1823. a mardipäevani huntidele saagiks üle 30 000 karilooma (Maarahva kalender 1826: 23). Kalendrites kutsuti talupoegi üles nii hundipoegi kui ka vanu hunte tapma (Maarahva kalender 1826: 23–25; Maarahva kalender 1829). Kuigi hundi tapmise eest sai lisaks hundinahale ka rahalise preemia, ei motiveerinud see talupoegi nii palju, et oleks asutud hunte massiliselt hävitama. Ühe arhiiviteksti järgi õhutati talupoegi hunte tapma isegi nõnda, et sada hunti tapnule lubati elu lõpuni rahalist sissetulekut:

> Kord olnud Saaremaal see seadus – kes sada hundi maha laseb, saab armuleiva. Temal läinud ka korda 99 hundi maha lasta, aga ühte ei saanud ta mitte enam. Kord juhtunud tema ühega küll kokku, aga see olnud libahund ehk koduhund. Mart lasknud küll teda, aga sel silmapilgul, kui pauk käinud, seisnud vana mehike ise pikali maas, ei saanud kätt ega jalga liiguta ja nii jäänudki temal üks hund sajast puudu ja armuleib saamata. (EKmS 4° 5, 388/9 < Karja khk – Villem Mägi (1889))

Seda teksti saab vaadelda ka kui hoiatust huntide massilise hävitamise eest, sest tapetud hundi nahas võis peituda inimsisu. Hunte tapeti sellegipoolest, kuigi mitte just massiliselt. On teada, et näiteks Riia kubermangus tapeti 1827. aastal kokku 935 hunti (Maarahva kalender 1829). Väljamakstud preemiatest teavitavate dokumentide põhjal saab väita, et aastatel 1816–1820 tapeti Saaremaal kokku 92 hunti ja aastatel 1831–1835 kokku 102 hunti (Rootsi 2011: 244). Ühe 1822. aastast pärit piibli kohta leidub ERA-s lugu, et see oli ostetud kahe karjas olles nähtud ja tapetud

hundi naha müügist saadud raha eest. Vändra pastor Carl Körber kirjutab talurahvale suunatud raamatus 19. sajandi keskel, et hundid on kurjad ning neid pole vaja austada, vaid neid tuleb hävitada, nagu seda Inglismaal on tehtud, kus hunte enam ei leidu (Körber 1851: 39–40).

Näib, et talurahval oli raske seostada hundiga ainult negatiivset. Isegi üle kogu Eesti levinud tekkemuistendis, mille järgi kurat loob hundi, saab hundist osaliselt positiivsete joontega tegelane – kuradi enda vaenlane. Selles loos ei tule hundile elu sisse enne, kui kurat jumala ettekirjutuse järgi hundile sosistab, et ta üles tõuseks ja kuradi ära sööks (levikukaarti ja ühte näiteteksti vt Loorits 2001). Lisaks kuradile usuti hunti jagu saavat ka kodukäijast ja külmkingast. Just Saaremaalt on palju üleskirjutusi külmkingade ja huntide vaenust (sellesisulisest teatest Holzmayeril vt Loorits 2001: 70–71). Ambivalentne suhtumine hundisse avaldub ka Saaremaalt üles kirjutatud uskumuses, et kui teda kutsutakse Metsakristuseks, ei saa ta saaklooma murda. Viimaste sajandite jooksul aga taandusid eestlaste vanad usukujutelmad pikkamisi ning üha enam võttis maad suhtumine hundisse kui läbi ja lõhki negatiivsesse olendisse.

SAAREMAA LIBAHUNDIMUISTENDITE TÕLGENDUSI

Oleks liiga lihtsustav öelda, et nii nagu lääne-euroopalik hundi stereotüüp hakkas eestlaste seas valdavaks saama alles viimastel sajanditel, nii muutus ka lääne-euroopalik naise stereotüüp valdavaks samal ajal. Ometigi on selge, et erineva kultuurilis-ajaloolise arengu tõttu ei saa lääne-euroopalikul kultuuritüübil põhinevaid feminismi esimese ja teise laine teooriaid naise positsioonist ühis- ja perekonnas eesti materjalile rakendada.

Naise roll eesti ühiskonnas läbi aegade on läbiuurimata teema, mis hõlmab suurel hulgal vastamata küsimusi ning küsimusi, mida pole seni veel küsitudki. Miks on naislibahundid eesti folklooris populaarsed? Millised perekonnaliikmetevahelised pinged ja probleemid kajastuvad eesti folklooris läbi aegade? Kas eesti folkloor peegeldab ka regionaalseid erinevusi soorollides? Naistegelastega libahundimuistendite uurimine annab väikese panuse sedalaadi küsimuste uurimisse. Muidugi on võimalik tõlgendada mitut libahundimuistendit ka ainuüksi vastuhakuna naise alluvale positsioonile patriarhaalses ühiskonnas. Arusaama alandlikust ja mehele kuuletuvast naisest olid levitanud kirikuõpetajad

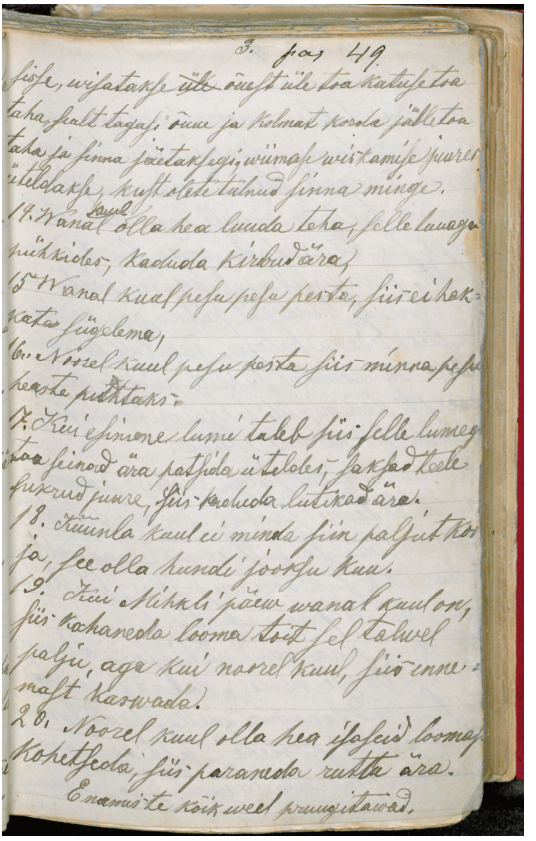


Foto 2. Jaan Saalverki notiits kosjaminekukeelust hundi jooksukuul Jakob Hurda käsikirjakogus (H IV 7, 49 (18)).

17.–18. sajandist jutluste ning kihlustel ja laulatustel väljaöeldu kaudu. 19. sajandil aitasid paljud rahvaraamatud vaga ja passiivse naise stereotüübi levikule jõuliselt kaasa. Ka libahundimuistendid peegeldavad suuresti 19. sajandi mentaliteeti. Kui aga kaasata tõlgendamisse kaugemasse minevikku tagasiulatuvad teadmised naise ja hundi kohta, lisab see uusi interpretatsioonitasandeid, nagu näiteks viljakusel baseeruv positiivne kuvand. Loo "Teine puhkajatest murrab looma" aktiivne naispeategelane pageb igapäevareaalsusest, milles ta peaks täitma sotsiaalses ja soolises

mõttes alluva rolli, teistsuguste reeglite maailma – loodusesse, kus ta saab domineerida. Kui ta on murdnud looma ja selle liha kaasa võtnud, tuleb ta tagasi igapäevasesse maailma ja elab oma elu edasi samamoodi nagu enne, jäädes oma teo eest üldjuhul karistamata (vt ka Allik, Laagus 1977: 28).

Viimastel sajanditel kogutud libahundimuistenditest ei ilmne viljakusmaagia ja hundikskäimise vaheline seos, ent kui arvestada ka 17. sajandil toimunud Thiesi nõiakohtuprotsessi andmeid (vt Metsvahi 2001c; de Blécourt 2007b) ning hundiga seotud usundit ja kombestikku, on see seos täiesti võimalik. Usuti, et kui kevadel tarudest puhastuslennule väljuvad mesilased läbi hundi kõri lähevad, suureneb nende töövõime (Rootsi 2005: 437). Enne külvi läbi hundi kõri lastud seeme pidi hästi idanema (Rootsi 2005: 438). Lisaks viljakasvu ja mesilaste töökuse edendamisele saab täheldada hundi seost ka naise viljakusega. Nii näiteks on veimede kogumist nimetatud hundiks jooksmiseks ja hundihänna ajamiseks, vanatüdrukute kohta on öeldud "seda pole huntki nuusutanud" ja Saaremaalt on pärit teade, et kui pruut viimast korda isakodus käis, söödeti teda kolm korda noa otsast (Allik, Laagus 1977: 28–29). 19. sajandi teisest poolest on teateid, et küünlakuul ei olnud hea kosja minna, kuna seda peeti hundi jooksukuuks, ning nendele, kes siis paari läksid, ennustati õnnetut saatust (nt H, R 2, 43 (27) < Põlva (1866); H IV 7, 49 (18) < Jüri (1896); vt ka Rootsi 2005: 424). Meheleminekuikka jõudnud tüdrukuid on varasematel aegadel hundi- ja rebasesabaga viheldud, et nende seksuaalsus suureneks ning nad poistele ligitõmbavaks muutuks (vt nt Rootsi 2005: 439). Ühe uuema rahvalaulu järgi, mis parodeerib seda varasemal ajal käibel olnud praktikat, hakkas üks ema muretsema, kas ta tütar Maie saab ikka mehele, ning pöördus ravitseja poole, et see Maiet saunas hundi- ja rebasesabaga vihtleks ning meheleminekut soodustavaid nõiasõnu lausuks. Tulemus oli see, et noormehed lausa taplesid omavahel, kes saab minna Maiet vaatama, ning varsti viidi Maie ka mehele (H II 17, 287/9 (1) < Vigala < Setu (üles kirjutatud 1840, arhiivi saadetud 1888)).

Viljakus oli üks aspekte, mis hõlbustas assotsiatsiooni loomist just naise ja hundi vahel. Teine assotsiatsioon, mis neid kahte sidus, oli ettekujutus nii naise kui ka hundi ohtlikkusest, mis säilis ka sel perioodil, kui hundi ja viljakuse mõtteseos hakkas talurahva teadvuses tuhmuma. Viljakuse ja ohtlikkuse komponent on ühendatud ka Eestile kultuuriliselt lähedase piirkonna karjala-soome 19. sajandi I poolest kuni 20. sajandi keskpaigani üles kirjutatud lüürilistes runolauludes, milles kirjeldatakse vagiinat kui ülima ilu etaloni, aga ka kui mehe suguorgani julma neelajat, mida võrreldakse hundi lõugadega (Apo 1998).



Foto 3. "Hunthänna ajamine"
– pulmaandide kogumine Saaremaal.
Tundmatu autori joonistus.
ERA, Foto 9013

Üks võimalik seletusviis, miks on naislibahuntidest kõnelevates muistendites oluliseks teemaks emadus, on talurahva hea huntide eluviisi tundmine. Tõenäoliselt teati, et emahundi vanemlik instinkt on nii tugev, et tal tekib emapiim vastsündinu juures olles isegi juhul, kui see pole tema enda poeg (vt Badridze). Emadusega seotud libahundilugusid saab tõlgendada protestina kristliku mõtteviisi survele, mis on emadust ja seksuaalsust totaalselt ja ebaloomulikult lahus hoidnud. Selle tõlgenduse järgi oleks naislibahuntidest kõnelevate lugude sõnum see, et emadus ja seksuaalsus on seotud rohkem, kui tänapäeva läänemaailma psühholoogia – millele on sügava jälje jätnud Sigmund Freudi õpetus – tunnistada tahab (vt nt Welldon 1992).

Kuid sooteema pole mitte ainuke, millest libahundimuistendid kõnelevad. Väga olulisena tõstatub muistendites sotsiaalsete vahekordade teema ühiskondlikumal tasandil. Eesti libahundimuistendid ei oleks sellised, nagu nad on, kui ühiskonnas ei oleks olnud võimupositsioonil baltisaksa ülikud. Lood oleksid kujunenud teistsuguseks ka juhul, kui talurahvast ei oleks ähvardanud iga-aastane oht nälga jääda. Jüri Allik ja Aino Laagus tõdevad oma käsitluses tüübi "Teine puhkajatest murrab looma" kohta: "Hundistumine oli rahva teadvuses protseduur, mis võimaldas inimkultuurist (omade seast) välja minna ja liituda selle osaga loodusest, millest otseselt sõltuvad inimese elatusvahendid" (Allik, Laagus 1977: 29). Libahundimuistendites kujutati alternatiivseid strateegiaid raskustega toimetulekuks, mis eirasid tegelikke ühiskondlikke norme. Perioodist enne 19. sajandi keskpaika olid esiplaanil näljaga toimetulemise strateegiad; 19. sajandi keskpaigast alates – kui näljaoht enam ei ähvardanud ja eestlaste seas tekkis varanduslik kihistumine – olid esiplaanil peremehe-sulase ning eri põlvkondade vaheliste pingetega hakkamasaamise strateegiad. Kui kogu Eesti libahundimuistendite kontekstis on esmane pigem sotsiaalsete klasside vaheline konflikt ja naisemehe vahekorra aspekt jääb enam tagaplaanile, siis Saaremaa muistendites on sugudevahelise konflikti teema rohkem esil. Seda tõendab kaudselt ka üks 1880. aastal Saaremaalt üleskirjutatud teade, kus hundiks muutumise kirjelduses on öeldud, et hundistumisel tuleb kindlalt teada, kas tahad muutuda ema- või isahundiks.

Soospetsiifiline kultuuriuurimine on vajalik, ent peab võrsuma konkreetsest lokaalsest kontekstist, sest mujal ja muuks otstarbeks väljatöötatud mallide kasutamisel teistsuguse taustaga naiskultuuri seletamiseks jääb nii mõndagi lahti seletamata.

ARHIIVIALLIKAD

Eesti Kirjandusmuuseumi Eesti Rahvaluule Arhiivis:

EKmS – Eesti Kirjameeste Seltsi rahvaluulekogu
ERA – Eesti Rahvaluule Arhiivi rahvaluulekogu
ERA, Foto – Eesti Rahvaluule Arhiivi mustvalgete fotode kogu
ERA, MD – Eesti Rahvaluule Arhiivi digitaalsalvestuste kogu minidiskidel
H – Jakob Hurda rahvaluulekogu
KKI – Keele ja Kirjanduse Instituudi rahvaluule sektori rahvaluulekogu

KIRJANDUS

Allik, Jüri; Laagus, Aino 1977. Küps ja toores eesti rahvausundis. – *Studia metrica et poetica* II. Tartu, lk 21–39.

Apo, Satu 1998. "Ex Cunno Come the Folk and Force". Concepts of Women's Dynamistic Power in Finnish-Karelian Tradition. – *Gender and Folklore. Perspectives on Finnish and Karelian Culture*. Ed. by Satu Apo, Aili Nenola, Laura Stark-Arola. Helsinki, pp 63–91.

Apps, Lara S.; Gow, Andrew 2003. *Male witches in early modern Europe.* Manchester–New York.

ATU = Uther, Hans-Jörg 2004. *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography. Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson*. Part I: *Animal Tales, Tales of Magic, Religious Tales, and Realistic Tales, with an Introduction*. (*FF Communications* 284). Part II: *Tales of the Stupid Ogre, Anecdotes and Jokes, and Formula Tales.* (*FF Communications* 285). Part III: *Appendices*. (*FF Communications* 286). Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.

Badridze = Бадридзе, Ясон К. *Волк. Вопросы онтогенеза поведения, проблемы и метод реинтродукции*. http://www.zooproblem.net/povedenie/part3/volk (13.12.2019).

de Blécourt, Willem 2007a. "I Would Have Eaten You Too!" Werewolf Legends in the Flemish, Dutch and German Area. – *Folklore*, Vol 118, No 1, pp 23–43.

de Blécourt, Willem 2007b. A Journey to Hell: Reconsidering the Livonian "Werewolf". – *Magic, Ritual, and Witchcraft,* Vol 2, No 1, Summer, pp 49–67.

Blumfeld, Evald 1933. *Saaremaa ajaloo põhijooni*. Äratrükk koguteosest "Saaremaa". Tartu: Eesti Kirjanduse Selts.

Blomkvist, Nils 2005. The Discovery of the Baltic. The Reception of a Catholic World-System in the European North (AD 1075–1225). – *The Northern World* 15. Leiden, Boston: Brill.

Cavallo, Sandra; Evengelisti, Silvia 2010. *A Cultural History of Childhood and Family in the Early Modern Age*. Ed. by Sandra Cavallo, Silvia Evangelisti. Oxford, New York: Berg.

Donecker, Stefan 2010. The Lion, the Witch and the Walrus. Images of the Sourcerous North in the 16th and 17th centuries. – *Internet-Zeitschrift für Kulturwissenschaften*. Nr 17. http://www.inst.at/trans/17Nr/4-5/4-5_donecker.htm (13.12.2019).

Eisen, Matthias Johann (toim.) 1894. *Kolmas Rahwa-Raamat. Uus kogu vanu jutte*. Tartu. http://www.folklore.ee/rl/pubte/ee/vanad/eisen/rraamat3/sisu.html (13.12.2019).

Grimm 1993 [1816]. Brüder Grimm. *Deutsche Sagen*, Band 1. Hg. von Hans-Jörg Uther. München: Dietrichs.
Hahn, Traugott 1940. *Pastor D. Traugott Hahn 1848–1939. Lebenserinnerungen*. Hg. von Hugo Hahn. Stuttgart: Chr. Besler Verlag.
Hein, Ants (koost.) 2018. *Vanaaja pulm. Valitud tekste ja pilte 16. sajandi keskpaigast 19. aastasaja viimase veerandini*. Tallinn: Tänapäev.
Holzmayer, Jean Baptiste 1873. *Osiliana. Erinnerungen aus dem heidnischen Göttercultus und die Gebräuche verschiedener Art, gesammelt unter den Insel-Esten.* Dorpat.
Hupel, August Wilhelm 1777. *Topographische Nachrichten von Lief- und Ehstland*. Zweyter Band. Riga.
Hupel, August Wilhelm 1790. Fragen über den Anlass zum Kindermord, in Lief- und Ehstland. – *Nordische Miscellaneen*, 22/23. Riga, S 481–487.
Hupel, August Wilhelm 1795. *Ueber das Hauben der ehstnischen Dirnen. Neue Nordische Miscellaneen*, 11/12. [Riga], S 559–568.
Hupel, August Wilhelm 2016. Neitsilikkuse väärtusest eestlaste ja lätlaste hulgas. – *Tuna. Ajalookultuuri ajakiri*, nr 4, lk 2–6.
Kahk, Juhan 1982. *Peasant and Lord in the Process of Transition from Feudalism to Capitalism in the Baltics*. Tallinn: Eesti Raamat.
Kello, Katrin 2003. *Isikliku sõltuvuse piirid ja tunnused 18. sajandi Liivi- ja Eestimaal päruskuuluvuse teket või muutumist käsitlevate kohtuotsuste põhjal. Magistritöö.* Tartu: Tartu Ülikool, Eesti ajaloo õppetool.
Kiil, Urmas 2007. Marika Mägi: Baltikum on kui Balkan. – *Saarte Hääl*, 01.06.2007.
Klintberg, Bengt af 2010. *The Types of the Swedish Folk Legend*. (*FF Communications* 300). Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
Korb, Anu 2002. Rahvaluule. Kogumistööst. – *Saaremaa* 1. *Loodus, aeg, inimene*. Toim. Heino Kään, Heino Mardiste, Riia Nelis, Olavi Pesti. Tallinn: Eesti Entsüklopeediakirjastus, lk 509–513.
Kreutzwald, Friedrich Reinhold; Neus, Heinrich Alexander 1854. *Mythische und magische Lieder der Ehsten*. St. Petersburg.
Kriiska jt 2017 = Aivar Kriiska, Ain Mäesalu, Anti Selart, Inna Põltsam-Jürjo, Pärtel Piirimäe, Marten Seppel, Andres Andresen, Ago Pajur, Tõnu Tannberg. *Eesti ajalugu*. Tallinn: Avita.
Kvideland, Reimund (ed.); Sehmsdorf, Henning K. (ed.) 1991. *Scandinavian Folk Belief and Legend*. Oslo: Norwegian University Press.
Körber, Carl 1851. *Lomisse ramat*. Tartu.
Körber, Martin 1887. *Oesel einst und jetzt. Erster Band, Arensburg*. Arensburg.
Loorits, Oskar 1926. *Livische Märchen- und Sagenvarianten*. (*FF Communications* 66). Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.

Loorits, Oskar 1949. *Grundzüge des estnischen Volksglaubens* I. (*Skrifter utgivna av Kungl. Gustav Adolfs Akademien* 18:1). Lund.

Loorits, Oskar 2001 [1941]. Hundi loomine. – *Endis-Eesti elu-olu* II. *Lugemispalu metsaelust ja jahindusest*. http://www.folklore.ee/rl/pubte/ee/eluolu/elu2/167.html (13.12.2019).

Maarahva kalender 1826 = *Marahwa Kalender ehk Täht-ramat 1826 aasta peäle, pärrast Jesuse Kristuse sündimist*. Toim. Otto Wilhelm Masing. Tartu: J. C. Schünmann, lk 23–25.

Maarahva kalender 1829 = *Eesti-ma-rahwa Kalender ehk Täht-ramat 1829 aasta peäle, pärrast meie Issanda Jesusse Kristusse sündimist*. Toim. Otto Wilhelm Masing. Tallinn: P. C. G. Dullo.

Madar, Maia 1987. Nõiaprotsessid Eestis XVI sajandist XIX sajandini. – *Religiooni ja ateismi ajaloost Eestis* III. *Artiklite kogumik*. Koost. Jüri Kivimäe. Tallinn, lk 124–145.

Magnus, Olaus 1845. Des Olaus Magnus Bericht über die livländischen Werwölfe. Uebersetzt von Eduard Pabst. Über die Wuth der durch Zauberei in Wölfe verwandelten Menschen. – *Archiv für die Geschichte Liv-, Esth- und Curlands*, Bd IV. Hg. von F. G. von Bunge. Dorpat.

Metsvahi, Merili 2001a. Neiu hundiks. Libahundimuistendi "Teine puhkajatest murrab looma" analüüs. – *Ariadne Lõng. Nais- ja meesuuringute ajakiri*, nr 1/2, lk 39–51.

Metsvahi, Merili 2001b. Libahunt Thiesi võitlused. – *Klaasmäel*. (*Pro Folkloristica* VIII). Toim. Mall Hiiemäe, Kanni Labi. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, lk 101–113.

Metsvahi, Merili 2001c. Werwolfprozesse in Estland und Livland in 17. Jahrhundert. Zusammenstöße zwischen der Realität von Richtern und von Bauern. – *Folklore als Tatsachenbericht*. Hg. von Jürgen Beyer, Reet Hiiemäe. Tartu, S 175–184.

Metsvahi, Merili 2010. "Naine libahundiks" (AT 409) eesti jutupärimuses. – *Keel ja Kirjandus*, nr 8/9, lk 611–627.

Metsvahi, Merili 2014a. The Woman as Wolf (AT 409): Some Interpretations of a Very Estonian Folk Tale. – *Journal of Ethnology and Folkloristics*, Vol 7, No 2, pp 65–92. (https://www.jef.ee/index.php/journal/article/view/153).

Metsvahi, Merili 2014b. Varasem perekondlik korraldus ja õe-venna intsesti teema rahvaluules. – *Vikerkaar*, nr 7/8, lk 123–137.

Metsvahi, Merili 2015a. Estonian Werewolf History. – *Werewolf Histories*. Willem de Blécourt (ed.). London: Palgrave Macmillan, pp 206–227.

Metsvahi, Merili 2015b. "Tüdrukut poisi käte vahelt magamast leida pole nende seas häbiasi." August Wilhelm Hupeli avaldatud talupoegade seksuaalelu kirjeldused eesti perekonna ajaloo kontekstis. – *Ariadne Lõng. Nais- ja meesuuringute ajakiri*, nr 1/2, lk 104–127.

Mägi, Arvo 1979. *Eesti rahva ajaraamat*. Stockholm: Eesti Päevaleht Förlags AB.
Mägi, Marika 2003. Eesti ühiskond keskaja lävel. – *Eesti aastal 1200*. Tallinn: Argo, lk 15–42.
Mägi, Marika 2009. Abielu, kristianiseerimine ja akulturatsioon. Perekondliku korralduse varasemast ajaloost Eestis. – *Ariadne Lõng. Nais- ja meesuuringute ajakiri*, nr 1/2, lk 76–101.
Mägi, Maarika 2017. *Viikingiaegne Eesti. Maa, asjad ja inimesed ajastu risttuules*. Tallinn: Argo.
Paulson, Ivar 1997 [1966]. *Vana eesti rahvausk*. Tartu: Ilmamaa.
Pedakmäe, Piia 1999. Nõiausust Taaniaegsel Saaremaal. – *Saaremaa muuseum. Kaheaastaraamat* 1997–1998. Koost. ja toim. Olavi Pesti. Kuressaare, lk 18–25.
Põldmäe, Rudolf 1935. Taevakäijad. – *Kaleviste mailt*. (*Õpetatud Eesti Seltsi kirjad* III). Tartu: Õpetatud Eesti Selts, lk 123–176.
Reitalu, Mari; Trass, Hans 2002. Taimkate. Metsad. – *Saaremaa* 1. *Loodus, aeg, inimene*. Toim. Heino Kään, Heino Mardiste, Riia Nelis, Olavi Pesti. Tallinn: Eesti Entsüklopeediakirjastus, lk 113–118.
Rootsi, Ilmar 2005. *Tuli susi soovikusta*. Tartu.
Rootsi, Ilmar 2008. Hunt kultusloomana eesti rahvatraditsioonis. – *Mäetagused*, nr 40, lk 7–24. (https://www.folklore.ee/tagused/nr40/rootsi.pdf)
Rootsi, Ilmar 2011. *Hunt ja inimene: suhted Eestis XVIII sajandi keskpaigast XIX sajandi lõpuni*. Tartu: TÜ ajaloo ja arheoloogia instituut.
Russwurm, Carl 1855. *Eibofolke oder die Schweden an den Küsten Ehstlands und auf Runö*. Zweiter Theil. Reval.
Russwurm, Carl 2015. *Eibofolke ehk rootslased Eestimaa randadel ja Ruhnus*. Tõlk. Ivar Rüütli, toim. Saale Kareda, Tiina Hallik. [Haapsalu:] Eestirootsi Akadeemia.
Schlegel, Alice 1972. *Male Dominance and Female Autonomy. Domestic Authority in Matrilineal Societies*. New Haven, CT: Human Relations Area Files Press.
Seppel, Marten 2008. *Näljaabi Liivi- ja Eestimaal 17. sajandist 19. sajandi alguseni*. (*Dissertationes Historiae Universitatis Tartuensis* 15). Tartu: Tartu Ülikooli kirjastus.
Tamm, Kadri 2002. Statistiline ülevaade kogumisvõistlustest ja folkloristide välitöödest. – *Kogumisest uurimiseni. Artikleid Eesti Rahvaluule Arhiivi 75. sünnipäevaks*. (*Eesti Rahvaluule Arhiivi toimetused* 20). Koost. Mall Hiiemäe; toim. Mall Hiiemäe, Kanni Labi. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, lk 220–239.

Timm, Uudo 2002. Imetajad. – *Saaremaa* 1. *Loodus, aeg, inimene*. Toim. Heino Kään, Heino Mardiste, Riia Nelis, Olavi Pesti. Tallinn: Eesti Entsüklopeediakirjastus, lk 185–187.

Toivo, Raisa Maria 2008. *Witchcraft and Gender in Early Modern Society. Finland and the Wider European Experience*. Burlington: Ashgate.

Toplaan, Anti 1999. Saaremaa usulisest eripärast. – *Postimees*, 18.09.1999, lk 20.

Valk, Ülo 2008. Saksad ja varavedajad: eesti muistendite sotsiaalsest orientatsioonist. – *Kes kõlbab, seda kõneldakse. Pühendusteos Mall Hiiemäele*. (*Eesti Rahvaluule Arhiivi toimetused* 25). Koost. Eda Kalmre, Ergo-Hart Västrik; toim. Ergo-Hart Västrik. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi Teaduskirjastus, lk 57–73.

Welldon, Estela V. 1992. *Mother, Madonna, Whore. The Idealization and Denigration of Motherhood*. New York-London.

Wiesner-Hanks, Merry E. 2008. *Women and Gender in Early Modern Europe. New Approaches to European History*. Cambridge: Cambridge University Press.

Öpik, Elina 1970. *Vadjalastest ja isuritest XVIII saj. lõpul. Etnograafilisi ja lingvistilisi materjale Fjodor Tumanski Peterburi kubermangu kirjelduses*. Tallinn: Valgus.

Summary

WEREWOLF LEGENDS COLLECTED FROM THE ISLAND OF SAAREMAA

The articles discusses the material relating to werewolves collected from the island of Saaremaa that is stored at the Estonian Folklore Archives. It is presumed that belief in werewolves persisted longer on Saaremaa than in many other Estonian regions.

Interpretations are offered to the werewolf legends. For this purpose, historical background data and information on the significance of wolves in the mental world of the Estonian peasant is introduced. Werewolf legends represent alternative strategies of coping with difficulties (the danger of famine, tension between genders and social classes) that defied existing social norms.

As relatively many tales of female werewolves have been collected from Saaremaa, they are given special attention. The popularity of female werewolves on Saaremaa, and in Estonia, can be connected with the strong status of women among the Estonian and Livonian peasants and with the hypothesis of the matrilineality of these societies in prehistoric times.

KEYWORDS: female werewolves, folk tales, legend, Saaremaa, werewolves, wolf

KOHAPÄRIMUSE KASUTAMISEST LAHEMAA TURISMINDUSES

Melika Kindel

https://doi.org/10.7592/PS/27.kindel

TEESID: Kohapärimuse rolli kaasaegses turismisituatsioonis on folkloristlike käsitluste kõrval aidanud avardada etnoloogilised, sotsiaalkultuurilised ja kultuurigeograafilised lähenemisviisid. Artiklis annan ülevaate eri käsitlustes keskseks kujunenud mõistetest ning toon esile uurijate kontseptsioonides esinevaid erinevusi folklorismi termini ja autentsuse lahtimõtestamise kohta. Analüüsin, kas ja kuivõrd saab kohapärimusse puutuvaid eri väärtusdiskursuseid rakendada väljaspoolsete – turistide – suhtes. Eesti olude tutvustus toetub intervjuudele Lahemaa giididega.

MÄRKSÕNAD: autentsus, folklorism, kohapärimus, Lahemaa, maastik, turism

Kohapärimus uurimisainesena on eesti folkloristikas leidnud laiemat kandepinda alates 1990. aastate teisest poolest, kajastades ühtlasi paradigmamuutust siinses teadusdistsipliinis, kus uurijahuvi suundus tekstilt väljapoole, eelkõige kontekstile. Kuivõrd klassikaline kohamuistend osutus mitmesuguste maastikuga seotud narratiivide kirjeldamisel liialt kitsendavaks ja žanrispetsiifiliseks, tekkis vajadus uue, kinnistunud žanripiire ületava laiema termini järele. Mõistet "pärimus" hakati sel perioodil kasutama mitmesuguste folkloorsete ilmingute tähistamiseks (perepärimus, ajalooline pärimus jne). Kõige laiemas tähenduses on termin kasutusel ka folkloori sünonüümina.

Kohapärimuse esmaseks kriteeriumiks on koht, piirkond või ala, millega pärimus seostub. Pärimus sisaldab siinkohal nii muistendeid, kohtadega seotud uskumusi, kohasidusaid kombekirjeldusi, ajaloolist

pärimust kui ka inimeste mälestusi (vt Remmel 2001: 21). Narratiivide keskmes ei pea olema tingimata koht kui maastikuosis, see võib olla ka kohaga seotud inimtegevus. Niisiis hõlmab kohapärimus nii narratiive paikadest kui ka teatud maastikuosistega seotud kombeid ja käitumispraktikaid. Ameerika folklorist Mary Hufford on lähenenud teemale veelgi laiemalt, pakkudes kohaga seotud laulude, juttude, luuletuste, maalide, rituaalide, tööriistade, tehnoloogiate, teadmiste, nimede jm ühisnimetuseks välja mõiste "kohažanrid" (*genres of place*) – kuivõrd need on tihedalt seotud lokaalsusega. Huffordi seisukohtadele viidanud Kent Ryden aga lisab loetelu juurde veel traditsiooniomase arusaama paigast – "paigatunnetuse" (*sense of place*) (Ryden 1993: 67–68).

Kohtadele omistatud individuaalsed ja kollektiivsed tähendused ning kogemused, mälestused paikadest antakse edasi igapäevaste suhtlussituatsioonide, käitumismallide, aga ka pärimuslike juttude kaudu. Nii mõnigi individuaalne kogemus võib ajapikku kujuneda kollektiivseks paigasuhteks. Ühtlasi loob ning toetab kohapärimus oma sõlmpunktidega inimese kognitiivset ruumitaju või nn mentaalset kaarti tema vahetust eluümbrusest (vrd Ryden 1993: 55 jj).

Eestis on käsitletud kohasidusat pärimust mitmes uurimuses ja artiklis alates 1990. aastatest: Mall Hiiemäe on selgitanud kohapärimuse ja maastiku suhet (vt Hiiemäe 2001), Astrid Tuisk on vaadelnud Siberi eestlaste kohajuttude loomist (vt Tuisk 2001). Ühena esimestest on tegelenud maastikuga seotud pärimusega põhjalikumalt Mari-Ann Remmel oma magistritöös "Eesti kohapärimus folkloristiliku uurimisainesena" (2001).

Kohapärimuse kui lokaalse identiteedi indikaatori lähem vaatlus kaasaja kasutussituatsioonides tõi päevakorrale kultuuriteoreetikute erinevad lähtekohad ja vajaduse neid kriitiliselt hinnates kujundada oma vaatenurk turismis kehtivate valikumehhanismide ja väärtuskriteeriumite kohta. Tegevust selle problemaatikaga (vt Kindel 2004, 2005a, 2005b) kajastab ka käesolev artikkel, milles vaatlen ühtlasi turismiobjektide ning nendega seotud narratiivide kujunemist Lahemaa näitel. Analüüsi allikaks on intervjuud kohalike giididega.

TURISM KUI KOHAMUISTENDITE PRAKTILINE KASUTUSVALDKOND

Turismis kasutatavad folkloorsed kohasidusad narratiivid – kohamuistendid, pajatused, naljandid – võivad pärineda küll kohalikelt elanikelt ehk pärimusekandjatelt, kuid üldjuhul on valik toimunud siiski kirjalikult

fikseeritud arhiivitekstide seast. Pärimuse talletamine arhiivi on väärtustav tegevus, kusjuures eesti folkloristika kontekstis on jälgitav ajastu suundumustest ning kehtivatest väärtushinnangutest lähtuvad žanrieelistused regilaulude, muinasjuttude ja usundiliste muistendite, aga ka lühivormide – mõistatuste ja vanasõnade osas. Individuaalsed rahvaluulekogud on sageli koguja nägu, sobitudes samas üldisesse ühiskondlikusse konteksti. Arhiiviainese uurija tegevus on alati tõlgenduslik. Väärtustades mingeid tekste või neis leiduvaid aspekte, selekteerib kasutaja tohutust arhiivimassiivist enda jaoks välja tähendusliku, olulise. Kohapärimuse puhul saab määravaks fikseeritud tekstide kohasidususe printsiip. Kord talletatud ning seeläbi juba väärtustatud aines saab raamatuveergudel, ajakirjanduses, kujutavas kunstis, folklooriharrastusel, meelelahutustööstuses ja ka turisminduses üha uute interpretatsioonide osaliseks.

Kohajutud pole enam üksnes folkloristi või kodu-uurija huvisfääris, vaid üha enam ja enam tunnevad kohtadest kõneleva pärimuse, aga ka paigasidusa kombeloolise materjali vastu huvi mitmesuguste teadusalade esindajad: etnoloogid, arheoloogid, semiootikud, inimgeograafia uurijad jne. Pärimus vahendab inimese suhet maastikku kui tervikusse ning selle üksikosistesse. Läbi pärimuse filtri on uurijal võimalus maastikku näha ning tõlgendada, nii nagu seda teeb kohapeal elav pärimusekandja.

Uurimustes ongi oluliseks saanud inimese suhe paigaga, maastikuga. See suhe määrab positsiooni, kuidas me maastikku näeme ja tajume. "Kohaliku elaniku/osaleja vastandiks on vaatleja, kes on pärit mujalt või kohal vaid ajutiselt. Siingi on tegemist erineva emotsionaalse kaaluga lähenemistega maastikule, olenevalt juba kujunenud või arenevatest perekondlikest ja isiklikest sidemetest." (Peil 2001: 60) Põliselanik, kes on juuripidi tugevasti seotud kodupaigaga, olgu ta siis Rõugest, Viinistult või Palmsest, teab enamasti oma kodukandi jutte, tihtilugu võib-olla isegi enesele seda teadvustamata (vrd samas). Võõrast, näiteks pealinnast saabunud inimest köidavad külastatava piirkonna paikadega seotud dramaatilised lood, aga ka humoorikad juhtumised.

Turismist ongi saanud kohamuistendite praktiline kasutusvaldkond, kus aktiveeritakse eelistatavalt dramaatilisusele kalduvad ning õudu ja imestust tekitavad lood. Intervjuudes Lahemaa giididega tuli see hästi esile. Nenditi, et nii laste kui ka täiskasvanute gruppides küsitakse ikka, kas mõisaga seostub ka mõni kummituslugu. Kuivõrd külastajad on sellele juba ette orienteeritud, siis neid lugusid kõneletakse. Vaatlusaluse piirkonna varasemates arhiivitekstide üleskirjutistes mõisate

kummituslugusid ei esine. Neid võib pidada uuemaks usundilise muistendi kihistuseks, mis on eriti vohama hakanud eelkõige seoses turismindusega. Huvitav on tõik, et turismibrošüüridesse ja muistendikogumikesse pole need narratiivid (veel) kuigi sagedasti jõudnud. Enam on teema leidnud kajastamist meedias. Oma kummitus(ed) on nii Palmse, Sagadi kui ka Kolga mõisates.

Kõige rohkem räägitakse Palmse Betsy lugu. Betsy on hea kummitus või vaim, Karl Magnus von der Pahleni esimese naise Elisabethi (1797–1820) vaim. Elisabeth suri oma poja Aleksander von der Pahleni sünnitamisel. Et Karl Magnus võttis peagi uue naise, siis olevat Betsy hakanud käima vaimuna Ilumäe kalmistult Palmses vaatamas, et tema pojale liiga ei tehtaks.

Nii mõnigi giid tunnistas, et Betsy on talle sümpaatne tegelane. Rahvamälu teab teda hea ja ilusa mõisaprouana, kes rääkinud ka lihtrahvaga. Väga noorelt sünnitamisel surnud mõisaproua lugu on omandanud tugevasti romantilise värvingu, vähemasti teatud külastajakontingendi (vanemad inimesed) seas. Lastegruppide puhul saab sama jutu üles ehitada põneva ja kõhedust tekitava kummitusloona. Kui sinna veel lisada enda kogemus, on loo mõju garanteeritud.

> Kui on lastegrupid, siis lisaks nendele muinasjuttudele lapsed ootavad selliseid põnevaid lugusid. No siis olen rääkind kummituslugusid. Oma kummitus on Palmses. Ja kui siin päris alguses… Kindlalt võin öelda, et kui ma Palmsesse läksin, siis mina kummitusi ei uskunud. Linnalaps, Tartu linna laps, eks ju. Mingeid kummitusi pole olemas. Ja ei uskunud. Ja siis nagu ma ütlesin, ma elasin Palmse mõisas… Läksin tööle juba ka Võsu kooli. Ja hommikul üks pool seitse… Palmse mõis ei olnud veel üldse restaureeritud. Seisan seal mõisa väravas ja vaatan, kumab valgus. [sosinal] Kumab valgus. Vaatan siitpoolt, vaatan sealtpoolt – kumab valgus. Seal oli koolilapsi ka. Ja seisan seal väravas ja vaatan ja vaatan. Kuu ka ei paista. Mingit valgust nagu ei ole, et mis see on? Lõpuks julgesin küsida, et kas teie ei näe, seal on mingisugune valgus, värelev valgus. Ja siis ütles üks noormees: "Mhh, Betsy käib oma tubades ringi, mis seal siis nii väga imelikku on." Nende jaoks oli see täiesti loomulik. (M. V. 20.01.2004)

Salapära ning dramaatikat õhkub ka Sagadi musta daami loost. Näiteks Sagadi mõisa perenaine Maie Kaja lisab loole otsekui kinnitusena mitme inimese kogemused seoses kummitusega. Küsitletav ise pole kummitust kohanud, kuigi on olnud Sagadi mõisaga seotud enam kui veerandsada aastat. Ta usub, et mõningatel inimestel on erilised võimed seesugust üleloomulikkust kogeda. Põhjuseks, miks vaim ennast temale ei näita, peab ta kristlase ristimärki.

> Tema [härra Vene] rääkis seda niimoodi. Mõisas oli kihluspidu. Ja siia sattus üks niisugune kaunis, üleni mustas daam. Ta oli musta riietatud, mustade juustega ning kaunis, mustade silmadega, kes võrgutas pulmapeo ajal ära selle peigmehe. Ja kui nad olid peigmehega ennast ära peitnud sinna relvakappi, ja kui rahvas hakkas taga otsima, et kus peigmees on kadunud, siis oligi nii, et kui nad üles leiti, võttis see mustlanna esimese ettejuhtuva relva ja süümepiinades laskis ennast maha. Ja nüüd pidigi tema käima sealsamas koridoris, kus see relvakapp oli. Ikka aeg-ajalt pidi seal käima. Ja kui see härra Vene seal elas, ta kuulis, kuidas see mustlanna talle ikka ukse peale koputas. Ta kuulis ka samme. Ja siis ütles: "Ja ükskord, kui ma ukse lahti tegin, siis ma nägin pikka musta kleiti lehvimas. Nagu läks kuskilt…". [---] Aga siis mul oli siin üks kunstnik, kes tegi neid laemaalinguid. Ta oli Venemaalt. Ukrainlanna? [---] Ja tema oli ka väga tundlik inimene… nagu need kunstnikud on. Ja tema kuulis tihti, kui keegi läks ülesse sealt trepist, kuidas sammud läksid. Siis ta kuulis niisuguseid hõikeid – nagu "ah…aahhh". Niukseid häälitsusi tegi. Tema kuulis seda. Aga mina ei ole seda kuulnud. Aga meie töömehed… See oli võib-olla üks paar aastat tagasi. Arvasid, et ma olen mõisas, aga meie läksime kõik koosolekule. Me olime siin majas [metsamuuseumis, endine karjakastell]. Mind parasjagu mõisas ei olnud. Ütleb, et ta nägi, et üleni musta riietatud daam läks sealt mõisa saalist sinna, kus ta ennast nagu maha laskis. Küünal oli tal käes. [---] Ja siis oli kooliajal olnud üks koolitädi, kes hommikul vara pani neid ahjusid küdema. Ütles täpselt samuti, et nägi, kuidas tuli sealt, küünal käes. Tema nägi nagu varju. Ta ei näind mitte konkreetset kujutist, vaid et

küünal vilkus ja inimene käis. Nii et kolm tunnistust… neli tunnistust, kes on näinud seda. See on päris põnev olnud. (M. K. 03.12.2004)

Seevastu Kolga mõisas kummitavat punapäist nõida kujutatakse vastupidiselt Palmse Betsyle ning Sagadi mustale daamile üsna ohtlikuna, vähemasti meessoole.

> Kolga mõisa krahvilossis asub kummituste pesa. Juba vanasti, siis kui Kolga mõisas veel krahvid elasid, olid kummitused neid kangesti häirinud ja kimbutamas käinud. Mõisahoone parempoolse tiiva kolmandal korrusel asuvad mõisahärra külaliste jaoks ehitatud toad. Seal aga juhtuvat üsna kummalised lood. Öösel hakkavad mustad jõud oma võimu näitama: uste paukudes ja hirmsaid hääli tehes võib seal kohata tervet karja kummitusi, kes ühtäkki võivad su voodiveerel kukkuda kaarte mängima. Märul ja põrgu kaob alles siis, kui päike tõuseb. Sellised lood aga sünnivad mõisahoone külalistetiivas. Muudes ruumides kummitab valgetes riietes noor punapäine naine. See punajuukseline on väga salakaval ja õel. Ilmub ta ei tea kust, ei tea mil hetkel. Punased kiharad peas lehvimas, valged hambad välkumas ja tema suurtest silmadest võib näha tuleleeki. Ja hoidku jumal, kui mõni mehepoeg peaks talle ette jääma! Otsemaid hammustab nõid teda käest ja, olgu ta neetud, siis see mees peab surema täpselt aasta pärast. Seejärel lahkub vaim vaikselt läbi seina sama äkki, kui ta ilmus, et hiljem sama ootamatult välja tulla oma uut ohvrit ründama. Võib-olla on see noorik toosama krahvinna, kelle üks Kolga mõisa krahvidest kunagi armukadedushoos pööningul kirvega maha lõi. Tänaseni võib pööningul selles kohas tardunud verd näha. Ja pimedatel talveõhtutel võib näha mõisaakendel valges kleidis vilksatavat kogu ja kuulda tema vaikset naeru. (EFA II 37, 170/1 (1) < Soome < Kuusalu khk, Kuusalu v, Kolga k – Vallo Järv, Kolga keskkooli õpil. < Jarl Stenbock, 59 a (1999))



Foto 1. Kolga mõis (M. Kindel, 2014).

Mõisatega seotud kummituslood on usundilised muistendid, mis pakuvad üpriski vastandlikke elamusi. Kaine mõistus keelab üldjuhul kummituste olemasolusse uskumast, teisalt köidab kuulajaid salapära, müstika ning võimalus, et midagi võib eksisteerida ka reaalsest igapäeva-maailmast väljaspool. Mäletan iseenda algkooli aega jäävaid esmaseid kokkupuuteid punapäise nõia looga. Mõisast mööda käies hoidsin veel pikka aega ettevaatuse mõttes silma peal ühel kinnimüüritud aknal. Just selle taga arvasin ma punajuukselist naist end peitvat. Lastele võib nende muistendite mõju olla kõige suurem. Seesama Sagadi mõisa perenaine nentis, et tavaliselt ei räägi ta musta daami lugu mõisas pulmi pidavatele seltskondadele, sest üldjuhul ööbib pruutpaar hotelli sviidis ning ta ei taha noori ära kohutada. Isegi kui inimene ei usu vaimudesse või kummitustesse, võib nii tundlikul momendil kuuldud lugu ometi panna fantaasia tööle ning tekitada hirmu ja ebausku.

Küsides otseselt lugude fabuleerimise kohta, sain pea eranditult vastuseks, et professionaalne giid ise jutte välja ei mõtle, vaid toetub ikkagi olemasolevatele lugudele, kohapeal käibivatele narratiividele.

> Kunagi ütles mulle ka üks vana giid, et kui küsivad ja kui sa ei tea, pane esimene vastus, mis pähe tuleb, et ega keegi nagunii kontrollida ei viitsi. Aga vist ikka see ajaloo õppimine ei luba päris niimoodi inimest lollitama hakata. Ei, ma ei ole lugusid ise välja mõelnud. Olen rääkinud nii, nagu ta on… Tegelikult on ju nii paljude kohtadega igasuguseid rahvalugusid seotud, et ainult vaevu minema kirjandusmuuseumisse ja sa võid sealt niisuguse portsu korjata. Ma tean vist nii palju igasuguseid kohalikke taustalugusid ja kõike seda. Ma ei ole isegi mõelnud selle peale, et ise lugu välja mõelda. (A. K. 11.02.2005)

Teisal nenditakse, et väljamõeldud lugu ei ole mitte tutvustatava kohaga seotud, vaid pigem situatsiooniga – näiteks ekskursioonigrupi tähelepanu püüdmiseks (A. P. 11.02.2004).

Vaid kolm giidi tunnistasid, et nad on vahel tõepoolest mõne loo välja mõelnud, esitades minu küsimise peale ka konkreetsed narratiivid. Esmalt näide nn situatiivsest loost, mis ei seadnud oma looja poolt eesmärgiks mitte paigale lisaväärtuste omistamist, vaid hoiatusfunktsiooni. Kõnekas on väljamõeldud loo muutumine reaalsuseks, vähemasti giidi enda jaoks.

> Ma olin Tallinnas Loodusmajas tööl ja olin 50 lapsega Viitna motellis. Ja muidugi nõukogude aeg, siis väga range ei old see… Ja kahjuks oli selline lugu, et ühtegi täiskasvanut rohkem ei olnud. Ja mina mõtlesin, et Viitna motellis on järv kõrval. Need väiksed majad olid, igaüks on ise ruumis – kuuekaupa toas, 50 tükki, praktiliselt terve motell on meid täis. Ja mina kartsin, et nad jooksevad laiali. Mõni läheb võib-olla vette ronima. No ma ei jõua ju terve öö läbi valvet pidada. Ma ei eland siis veel siin. Ja ma mõtlesin välja ühe hirmutusloo lastele. Mõtlesin välja ühe kummitusloo. Ütlesin, et siin kaldal käib ringi üks daam mustas, et nägu näha ei ole. Punased silmad, loor, müts on, maani must kleit, ta hõljub ringi. Et ta ei tee halba, aga kui teda puudutad, ta on täitsa nagu jäätükk. Ja niimoodi ma rääkisin seda lugu seitse korda, igas toas. Ja rahu oli. Mitte keegi ei käinud isegi väljas. Ma ütlesin, et kui kellelgi on vajadus pissile minna, et üksi ei lähe. Ja andke märku, et ma olen ka samas majas. Ja läks see sündmus mööda… Läks mööda pool aastat. Siis ma tulin Lahemaale

> giidiks. Ja siis ma hakkasin nägema ise seda daami. Täitsa lõpp… Tähendab, kui palju inimene võib väljamõeldisi hakata nägema. Ja ma nägin teda. Mitte üksinda. Isegi teised nägid. Mitu korda nägin. Ja ma hakkasin kartma ja ma lubasin endale, et ma ei hakka kunagi hirmutamiseks midagi välja mõtlema. Pärast hakkab ta mind ennast saatma. (M. V. 20.01.2004)

Sama giidi repertuaaris näib kummituslugudel olevat püsiv, kui mitte isegi keskne osa. Teiste inimeste kogemusjuttude kõrval kõneles ta iseenda kokkupuutest Palmse mõisa kummitusega. Ta nendib, et sobiv meeleolu on see võti, milles müstika ja salapäraga seotut esile tuua.

Huvipakkuv on ka teine näide, mis rajaneb universaalsel hea ja kurja opositsioonil.

> Noh, vat kui vanajumal seda maailma ikka vorpis… Ja nii nagu on ikka elus, head ja halvad koos. Hea ja paha. Jumal tahtis head ja ilusat maad luua inimestele ja kõikidele. Aga ega need pahad ei tahtnud sellega nõus olla. Ja siis kui vanajumal just seda Käsmu randa tegi… kõik rannajoont nikerdas ilusasti ja tõi liiva siia ja pani seda liiva sinna. Siis pahad hakkasid sealt põhja poolt… Noh, sealt Skandinaavia mäestikust neid kive siiapoole loopima. Ja loopisid ja loopisid. Loopisid sinna mere peale – ja nüüd on meil see Lemeti kivi. Ja loopisid sinna metsa – vaadake missugune seal on – seal on ju kivikülvid. Vaata, kuidas see asi kõik on, et vaata, mida ta teha suutis. Noh, et nii palju! Ja siis me otsime neid suuri mürakaid kive. Ja sel vanapaganal või sellel pahal tuli veel eit appi, ja eit loopis väiksemaid kive, ja pisikesed kivid olid nende väikeste paharettide loobitud. Ja lõpuks jõudsidki niimoodi, et see Käsmu poolsaar on nagu kivihunnik. Aga see paha pöördus heaks, eks ole. Selles mõttes, et… Esiteks on siin ilus, teiseks on siin huvitav, kolmandaks on koht sammaldel. Ja vaadake, mis seal kõik kasvavad. Ja seened kasvavad. Et kõik paha ei olegi mitte alati paha. Täna on ta paha, aga see paha võib pärast pöörduda heaks. Noh, üks niisugune jutt on. (E. V. 12.02.2004)



Foto 2. Lemeti kivi Käsmu rannal kivikülvis (R. Järv, 2018).

Võib arvata, et seesugust juttu on esitatud peamiselt lastegruppidele. Hea ja kurja tasakaalu kõrval püüab jutustaja seletada siin Käsmu rikkaliku kivikülvi teket, toetudes ühest küljest muistenditest tuntud hiidude kiviloopimise motiivile, teisalt aga viitab Skandinaavia kaudu ka kivide päritoluloole. Võib-olla on selliste teadlike seostega loodud narratiivi põhjal lapsel hiljem kergem omandada teaduslikke seletusversioone. Ühtlasi on need mõlemad näited tõestuseks, et giid on loominguline jutustaja, kes olemasolevate traditsioonide (kohalik suuline traditsioon, trükis ilmunud muistendid, kombekirjeldused jne) pinnalt võib vastavalt situatsioonile luua tutvustavast paigast elamusi või kogemusi tekitavaid uusi narratiive.

Kohajuttudele ja kohtadele, millest jutustatakse, on osaks saanud üha kasvav tähelepanu. Kohapärimuses peitub üks võtmetest, kuidas maastikku väärtustada. Vastukaaluks pidevalt laienevale globaliseerumisprotsessile on hakatud kohapärimuses nägema oma kodupaiga identiteedi

kandjat. Kohajutud kätkevad endas seda, mis meid teistest eristab, mis meie kodupaiga eriliseks teeb.

Kohapärimuse temaatikaga tegelejaid on paelunud küsimus, kuidas mingist paigast või kohast saab pärimusobjekt – traditsiooniliste narratiivide nähtav kese ja pidepunkt maastikus. Folkloristikas on paikadest, mille ümber pärimus koondub, kõneldud kui miljöödominantidest. See termin tähistab looduslikke objekte, mis oma ebatavalise värvuse, suuruse või asendi tõttu tõusevad maastikus hästi esile (vt Honko 1979: 63). Mitmed uurijad on seisukohal, et paljude maastikuelementide, sealhulgas hiite, hiiepuude, ohvrikivide, kalmupaikade, allikate jm kohtade tähendust/tähenduslikkust selgitab pühaduse mõõde (vrd Anttonen 1996; Remmel 2001; Siikala 2004). Isegi kui paiga sakraalsus ajas muutub, loob see eeldused uue pärimuse liitumiseks sama kohaga. Siinkohal on heaks näiteks Lahemaa piiri läheduses asuv Tülivere tamm. Arhiiviteadete järgi on veel 19. sajandi lõpul tammele viidud ohvriande – uudsevilja ja esimest piima ning liha. Tänapäevaks on see komme ja ka teadmine kadunud, kuid ometi on paik oma tähenduslikkuse säilitanud. Kaasaegsemad lood ja uskumused rajanevad paiga nimel. Tamme õõnsus, kuhu korraga mahub kuni seitse inimest, olla soodne paik tülide lepitamiseks või nende ärahoidmiseks.

Niisiis, keskseks saab seesama tähenduslikkuse kriteerium, olgu siis sakraalses või profaanses võtmes (vrd Hiiemäe 2001: 92).

KOHAPÄRIMUSE SEOSED – ATRAKTIIVSUS JA EKSPONEERITUS

Kohapärimus haakub peamiselt nende objektidega, mis on seotud inimese igapäevaelu ja toimingutega. Inimesed annavad nime eelkõige neile kohtadele või objektidele, mis seotud kogukonna eluviisi ja majandustegevusega (Kallasmaa 2000: 197–198). Ühtlasi võivad seesugustest inimese tegevuse läbi tähistatud paikadest kujuneda ka pärimusobjektid. Ilmselgelt on põlluharijate pärimuslood seotud rohkem põldude, heinamaade ja metsadega, aga ka maastikus leiduvate veekogudega (vrd Siikala 2004: 55). Rannaaladel, kus peamiseks elatusalaks on olnud kalastus, on teiste objektide (rannaäärsed kivid, lahed, puud, metsad jne) kõrval saanud nime ka veealused kivid – väljaspoolse vaatleja jaoks täiesti olematud üksused meremaastikus, kuid kohalikule tähtsaks orientiiriks. Kohati seostub veealuste kividega ka pikemaid süžeearendusi, mis püüavad selgitada nende nime või

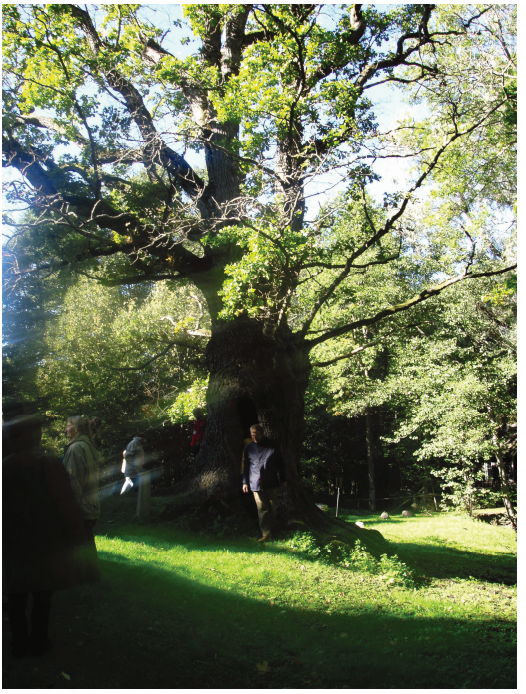


Foto 3. Pühapaigad on muutnud tähendust. Pärimusseminaril osalejad Tülivere tamme juures (J. Oras, 2005). ERA, DF 687

toovad kuulajani kivi läheduses toimunud sündmused (laev jooksnud kinni, keegi uppunud jne). Folklorist Astrid Tuisk on Siberi eestlaste kohapärimust analüüsides nentinud, et kohapärimus on inimese ja koha seotust näitav, seda selgitav pärimus (Tuisk 2001: 78). Ehk teisisõnu – kohapärimuses kajastub paikliku kogukonna suhe ümbritsevasse.

Mingi piirkonna kohapärimuse objektivalik on sõltuvuses maastikulistest iseärasustest, lugude sisu aga ajaloolis-kultuurilisest taustast (vrd Remmel 2001: 43). Mall Hiiemäe (2001: 93–94) on osutanud nn maastiku loogikale – rahvajuttude haakumisele maastikuelementidega teatavat loogilist seost pidi. Nii võivad looduslikud lohud olla kivile tekkinud Kalevipoja jalajäljest, kivide kuju ja suurus ning värvus võib inspireerida neile sobiva nime leidmist (nt Sadulkivi Viinistul, Huntkivi Palmses). Mari-Ann Remmel (2001: 30–31) on tõdenud, et rahvusvahelise levikuga rändmuistendi-süžeed seostuvad enamasti ehitistega, samas kui looduslikud paigad säilitavad paremini vanapärast ja lokaalset, kuigi näib, et ka neile kohandatakse uuemat, romantilist motiivistikku. See muutus võib olla põhjendatav nende paikade varasema tähenduse teisenemisega, nagu ilmnes ka eespool näiteks toodud Tülivere tamme puhul.

TURISM SOTSIAALKULTUURILISE NÄHTUSENA

Turismiteoreetikud on seisukohal, et (potentsiaalsed) turismiobjektid on sotsiaalkultuurilise valiku tulemus (Urry 2002; MacCannell 1999). Nii nagu ka kohapärimuse puhul, sõltub siingi konkreetne valik mingi piirkonna maastikulistest, ajaloolistest ning kultuuriloolistest iseärasustest.

> Turismis on nii tootmine kui ka tarbimine sotsiaalselt organiseeritud ning [turisti] pilk peab olema suunatud mingitele ebatavalistele objektidele või erijoontele. Üldjuhul seisneb objekti eripära tema füüsilistes omadustes, kuigi need erijooned võivad sageli olla nii inimese poolt loodud (*manufactured*) kui ka õpitavad. Mõnikord on ajaloolised ja kirjanduslikud seosed need, mis teevad koha ebatavaliseks. (Urry 2002: 92)

Sarnaselt võivad ka rahvapärased kohalood mingi paiga omanäolisust ja eripära suurendada. Selleks, et lokaalses kogukonnas väärtustatud looduslikust pärimusobjektist, mis iseenesest oma välimuselt ei pruugi olla kuigi ebatavaline või unikaalne, saaks üldse turismiobjekt, peavad



Foto 4. Pärimust tutvustavad viidad Käsmu rannas Vana-Jüri kivi juures (R. Järv, 2017).



Foto 5. Kolga kooli fotorada: ülesanne pildistada mõisa ajaloolise fotoga sama nurga alt (M. Kindel, 2014).

olema täidetud teatud eeltingimused. Nende tingimuste all pean silmas kriteeriume nagu paiga atraktiivsus ning eksponeeritus. Sotsioloog John Urry hinnangul rajaneb tüüpiline [esmane] turismikogemus visuaalsusel (Urry 2002: 146). Seetõttu peaks paik olema maastikupildis turistidele hoomatav, pälvima lisaks kohalikule elanikule ka väljaspoolse vaatleja tähelepanu. Eksponeeritus näitab paiga positsiooni või suhet teistesse maastikuelementidesse. Asja üks tahk on paiga loomulik atraktiivsus ning eksponeeritus – üksik võimas pärnapuu klindineemikul Ilumäel, suur hiidrahn, aga ka näiteks vaateväljal domineerivad kirik või mõisahoone. Teisalt on võimalik taotluslikult muuta paik neile kriteeriumitele vastavaks nt viitade või infotahvlite ülesseadmisega, võsa raiumisega markantse puu või suure kivi ümbert jne. Üheks oluliseks eeltingimuseks pärimusobjekti kujunemisel turismiatraktsiooniks on kindlasti ka ligipääsetavus. Paiklikku kultuuri kuuluvad paigad metsasügavustes jäävad tavaturistile kättesaamatuks, kui sinna ei vii ühtki rada või teed. Juurdepääs objektile sõltub sageli mitmesugustest asjaoludest, sealhulgas ilmast, transpordivahendist, turistirühma füüsilistest eeldustest jne. Paiga pärimuslikku või ajaloolist seost võiks käsitleda nn väärtuse kriteeriumina, mis kahtlemata suurendab paiga potentsiaali kujuneda turismiobjektiks. Viidad, infotahvlid, laiemalt aga reisikirjad, turismibrošüürid, giidid ning matkajuhid tutvustavad külastajaile paiga väärtustamise tagamaid.

John Urry leiab, et turism on enese lahtirebimine igapäevaelu rutiinist, et otsida midagi teistsugust, ebatavalist või koguni argielule vastandlikku. Ta on seisukohal, et pole olemas individuaalset turismikogemust. See on sotsiaalne konstruktsioon, mis võib erineda ühiskonniti, sotsiaalsete gruppide nägemustes ning ajalooliste perioodide lõikes. (Urry 2002: 1)

FOLKLORISMIST JA TRADITSIOONIST

Kõneldes folkloori tänapäevastest kasutuskontekstidest, sealhulgas turismindusest, ei saa mööda minna "folklorismi" mõistest, mis tähistab sekundaarset folkloori ehk nähtust, kus loomulikust kasutuskeskkonnast välja võetud rahvakultuuri elemendid on rakendatud kaubanduse, meedia või ideoloogia teenistusse. Lääne-Euroopa etnoloogias võttis termini 1962. aastal kasutusele saksa uurija Hans Moser. Nõukogude Venemaal oli folklorismi mõiste tuntud juba varem – 1930. aastatel tähistas see ajakirjanike, kirjanike ja folklooriharrastajate populaarteaduslikke kirjutisi, samal ajal kui teaduslikke uurimusi käsitleti folkloristikana (Šmidchens 1999: 55).

Ida- ja Lääne-Euroopa teadlaste käsitus folklorismist kui modernsele ühiskonnale omasest nähtusest on olnud erinev. Läänes oli nn sekundaarne folkloor määratletud eelkõige kommertsiaalselt, olles tugevalt seotud turismi ja meelelahutustööstusega; idabloki maades nähti folklorismi aga kui riiklikult toetatud kultuuriprogrammi. Nõukogude Venemaal käsitleti nähtust protsessina, mis kohandab folkloori uude sotsiaalsesse konteksti; Lääne-Euroopas lähtuti ideest, mille järgi rahvakultuuri elemente kasutatakse algupärasega võrreldes võõras kontekstis (vt Šmidchens 1999: 52–53; ka Bendix 1997: 178). Siinjuures osutub oluliseks, missugust liiki pärimust silmas peetakse. Saksa *Volkskunde* puhul keskenduti peamiselt materiaalse kultuuri elementidele, mis on ühtlasi seotud vaimse pärandiga. Ida-Euroopas ja Nõukogude Liidus pöörati riiklikku tähelepanu inimeste folklooriharrastusele (laul, tants, muusika, rahvarõivad jne), allutades selle tsentraliseeritud juhtimisele (Kuutma 1998: 4).

Euroopa folkloristikas ja etnoloogias kujunes folklorismist hinnanguline mõiste, mis asetas allikmaterjali ehtsa ja algupärase (kui folkloor) ning ebaehtsa ja võltsitud (kui folklorism) skaalale. Diskussioon folkloori autentsuse üle on olnud folkloristika kui teadusdistsipliini keskmes mitu viimast aastakümmet, seda nii Euroopas kui ka Ameerikas. Mingite kultuuriilmingute määratlemine autentsete ja algupärastena eeldab, et

samaaegselt on mingid teised ilmingud ebaehtsad või isegi võltsid. Seega sisaldab autentsuse mõiste endas vastandmõistet – olgu selleks siis folklorism Euroopa teaduskontekstis või *fakelore* ehk võltspärimus Ameerika folkloristikas (vrd Bendix 1997: 8–9).

Folklorismi kontseptsiooni negatiivsed assotsiatsioonid on pannud kaasaegsete kultuurinähtuste uurijaid mõistet ümber defineerima. Läti päritolu folklorist Guntis Šmidchens käsitab folklorismi kui folkloori sihipärast väärtustamist ja kasutamist etnilise, regionaalse või rahvusliku sümbolina (Šmidchens 1999: 64). Teisalt on nähtuse kirjeldamiseks otsitud alternatiivseid kontseptsioone. Näiteks eelistab Norra etnoloog Unni Sandsdalen kasutada Setesdali piirkonna näitel regionalismi mõistet, põhjendades, et turismi äriline eesmärk on põimunud kohaliku kogukonna enda vajadusega oma identiteedisümbolite järele (Sandsdalen 1986: 163). Mõned uurijad on pidanud vajalikuks loobuda folklorismist kui halvustavast terminist ning kutsunud uurijaid üles hindama ja uurima folkloori teise elu sündmusi vastavalt nende kultuurilisele väärtusele (Honko 1998: 78).

Eestis on nähtust Šmidchensi määratlusele toetudes, folkloorifestivalide kontekstis käsitlenud Kristin Kuutma, kes leiab, et vaadeldes folklorismi-ilmingut laiemas ühiskonna- ja kultuuriuuringu perspektiivis, kaob antud mõistele omistatud tauniv hinnanguline varjund. Folklorismist on kujunenud üks esteetilise eneseteostuse vorme, see on üldinimlik nähtus (Kuutma 1998: 6). 1986. aasta Keele ja Kirjanduse veergudel ilmus etnoloog Ants Viirese artikkel "Folklorismi sünd Eestis", mis käsitleb vana talupojakultuuri elementide (rahvarõivaste, rahvatantsu ja -muusika, rahvakunsti jms) kasutamist etnilise või kohaliku identsuse rõhutamiseks, tehes sissevaate nähtuse ajaloolisele kujunemisele Eestis (vt Viires 2001). Folkloristidest on folklorismi kui nähtust vaadelnud oma artiklites Ingrid Rüütel (1987) ja Ülo Tedre (1987). Senine uurimishuvi Eesti kontekstis on keskendunud peamiselt kaasaegsele folklooriharrastusele, rahvakultuuri elementide kasutamine turismisfääris pole erilist tähelepanu pälvinud.

Turism on majandusharu, kus müüakse ning vahendatakse muuhulgas ka rahvakultuuri. Folkloori kaubastamisesse ja müümisesse on kultuuriuurijad nii Eestis kui ka mujal maailmas suhtunud valdavalt negatiivselt. Turumajandust, nii nagu ka üldist globaliseerumisprotsessi, on peetud idealiseeritud homogeensetele traditsioonivormidele reaalseks ohuks, mis ähvardab kardinaalselt muuta nende sisu, tähendust ja vormi, allutades "puhast" kultuuri turumajandussuhetele. Sageli on need hinnangud kujunenud ehtsa ning ebaehtsa traditsiooni dihhotoomia

taustal. Ajal, mil folkloristlik uurijahuvi keskendub kaasaja globaliseerunud ja industrialiseerunud multikultuursete ning eripalgeliste ühiskondade, samuti nende erinevate aspektide kirjeldamisele, pole folkloori eristamine tema sekundaarsetest vormidest enam kuigivõrd aktuaalne. Käsitlus traditsioonist kui minevikust võrsunud orgaanilisest terviklikust kultuuripärandist on asendunud arusaamaga, et traditsioon on sümboolne konstruktsioon. Ameerika uurijad Richard Handler ja Jocelyn Linnekyn käsitlevad traditsiooni protsessina – see on mineviku mudel, mis on lahutamatult seotud antud ajahetke tõlgendusega, interpretatsioonidega. Traditsiooniline tegevus võib viidata minevikule sümboolse suhte kaudu, millele on ühteaegu iseloomulikud nii järjepidevus kui ka katkestatus. (Handler, Linnekyn 1984: 276) Ühtlasi leiavad nad, et traditsioon on pigem loodud kui alalhoitud, põhjendades seda kultuurielementide selektiivse valiku viimisega uude konteksti ning uudsesse tähendussüsteemi (samas: 280). Traditsioonide loomine on oma olemuselt formaliseeriv ja ritualiseeriv protsess, kus tähtsaks elemendiks kujuneb korduvus (Hobsbawm 1983: 4).

Tuues traditsiooni keskmesse tõlgendusaspekti, seatakse kahtluse alla traditsiooni hinnanguline määratlemine ehtsaks või ebaehtsaks. Traditsioonide loomine pole mitte anomaalia, vaid reegel (Bendix 1989: 132).

Analüüsides kohapärimuse osa Lahemaa turismisituatsioonis, võtan aluseks traditsiooni tõlgenduslikud tähendused ning konstrueerituse, jättes kõrvale vahetegemise folkloori esimese ja teise elu vahel, kuna need on omavahel põimunud ning teineteisest raskesti eristatavad.

AJALOOLIST LAHEMAAST

1960. aastate teisel poolel hakkas ilmuma Eesti eri rajoone tutvustav sari "Siin- ja sealpool maanteed". Rakvere rajooni käsitlev raamatuke ilmus 1969. aastal, Harju rajooni tutvustus aga 1978. aastal. Iseloomulik neis on arhitektuurimälestiste, looduskaitse- ning muinsuskaitsealaste objektide loetelu mitmesuguste revolutsioonitegelaste, kirjanike ja kunstnike kõrval. Virumaad on põhjalikumalt rändajatele tutvustanud Helmut Joonuks brošüüridega "Viru rannikul" (1969) ning "Võsu" (1972). Mõlemad keskenduvad Lahemaa alal eelkõige juba väljakujunenud puhkepiirkondadele – Võsule, mis 1971. aastal oli saanud alevi staatuse, ning Käsmu külale ja nende lähiümbrusele. Hilisemaid Lahemaa rahvus-

pargi tõmbekeskuseid – Palmset, Viitnat, Sagadit ning sealseid üksikobjekte kirjeldatakse vaid üldsõnaliselt. (Altja tähtsus on peaaegu olematu.) Rohkesti leidub mõlemas reisijuhis Eesti Rahvaluule Arhiivi talletatud kohamuistendeid, osutusi paiklikule rahvatraditsioonile ning eluolule. Brošüüride suhteliselt suure trükiarvu tõttu on need rahvajutud jõudnud laiema lugejaskonnani ning kahtlemata kujundanud piirkonna pärimuslugude valikut ka turismisituatsioonis. Üks giid loetles intervjuu käigus muistenditega seotud paiku ning esitas lühidalt ka nende süžeekokkuvõtted. Tema valik näis olevat suuresti mõjutatud Joonuksi reisijuhtidest – esinesid samad objektid ja süžeed. Lugude meeldetuletamisel võis intervjueeritav vahetult enne küsitlemist loomulikult neid raamatukesi lapata. Hoolimata asjaolust, et küsitletud ise ei viidanud kõnealustele brošüüridele kui allikmaterjalile, kust ammutatakse pärimust, näib siiski, et neis välja pakutud narratiivid on endiselt aktiivselt kasutusel. Mõne pärimusobjekti puhul on tajutav tõlgenduse teisenemine.

1971. aastal loodud Lahemaa rahvuspargis seati eesmärgiks säilitada ja kaitsta piirkonna mitmekesiseid looduslikke ökosüsteeme ning erilise väärtusega üksikobjekte. Lisaks loodusmaastikule nähti vajadust säilitada sajandite vältel inimtegevuse mõjul kujunenud kultuurmaastikku – arheoloogilisi muistiseid, ajaloo- ja kultuurimälestisi ning etnograafilise või arhitektuuriajaloolise väärtusega hooneid või rajatisi. Tähelepanu tuli pöörata ka asustusajaloo uurimisele ning rahvamälestuste ja muu vaimse rahvakultuuri ilmingute talletamisele. Rahvuspargi rajamisele eelnes mitmekülgne uurimistöö, kus eri teadusalade inimeste (geograafid, zooloogid, bioloogid, etnograafid jt) ülesandeks oli välja selgitada piirkonna maastikulised, looduslikud ja kultuurilised eripärad ning ühtlasi esile tuua need jooned, mis on iseloomulikud ja tüüpilised kogu Eestile.

Lisaväärtuse annab paigaga seotud pärimus, nagu ka ajalooline fakt või kirjanduslik seos. Ilmselt pole mõni Lahemaa pärimusobjekt saanud turismiobjektiks ainuüksi sellega seonduva narratiivi tõttu, kuid kahtlemata suurendas pärimus paiga potentsiaali kujuneda turismiobjektiks. Näiteks toon siinkohal Palmse Vahakivi ja Huntkivi.

Inimpõlvede taha ulatuva kultuuripärandi eksponeerimise keerukust tänapäeva inimeste tegevusmaastikus nendib Lahemaa rahvuspargi üks rajajaid Edgar Tõnurist:

> Kui me suudaksime õigesti tabada seda seost paljude põlvkondade vahel ning näidata tänapäeva inimestele ja tulevastele põlvedele, et midagi kõigest möödunust elab ja kestab meis edasi hoolimata ajastute vaheldumisest, siis oleme avastanud täiesti ainulaadse võimaluse

> siduda loomulikus keskkonnas elavate inimeste abil möödunut tänasega. See tähendab, et me ei loo rahvuspargis eksponaate, vaid toome kõige seal leiduvaga esile eri aegade ühiseid jooni, mis on püsinud ja arenenud koos nende põlvkondadega, kes elasid ja elavad edasi, ikka põlvest põlve. (Tõnurist 1972: 646)

Niisiis püüdis rahvuspark vahendada võimalikult ehedat, tõetruud pilti paikkondlikust rahvakultuurist ja pärandist. Hoolimata seatud ideaalidest kujunesid neist 19. sajandi lõpu külapilti taastavatest ehitistest ja abihoonetest ikkagi teatud mõttes muuseumieksponaadid, mida püüti säilitada konkreetse ajastu muutumatute mälestusmärkidena, tutvustamaks võimalikult tõetruult selleaegseid ehitustraditsioone ja ka eluviisi.

1980. aastatel kujunes täiesti omaette kultusobjektiks värskelt renoveeritud Palmse mõis, mille puhul nähtub retseptsiooniviiside kihilisus



Foto 6. Palmse mõisas saavad turistid tänapäeval teha ka lõbusõitu hobusega (R. Järv, 2018).

või isegi nende konfliktsus. Ühest küljest oli mõis n-ö ametlikus, valitsevat ideoloogiat järgivas retseptsioonis sotsiaalse ebavõrdsuse kehastus, negatiivne näide. Teisalt, mitteametlik retseptsioon nägi mõisat kui majandamise viisi, uudsete ideede levitajat ning eluolu edendajat; rahvuspargi puhul polnud vähetähtis ka Aleksander von der Pahleni osa looduse uurimisel ja looduskaitsealase tegevuse väärtustamisel. Mõis oli reaalne minevikule osundav märk maastikupildis, tänapäevases mõistes kultuuripärand, mis sisaldas mitut tõlgendusviisi. Siinkohal on põhjust viidata pärandi poliitilisele iseloomule, see on alati väärtustav valimine minevikust. Poliitiliste ning ühiskondlike muutuste foonil on väärtustatavatel pärandiobjektidel või neile omistatud väärtustel tendents teiseneda.

Kuivõrd uurimuste keskmesse satuvad traditsiooni loojad ning nende poolt omistatud tähendused, on ümber sõnastatud ka autentsusküsimus. Aktuaalseks on saanud autentsuskriteeriumi määratlemine lähtuvalt selle kasutuskontekstidest ning neid suunavatest jõududest. Küsimusel kultuuriilmingu autentsusest on alati kas ideoloogiline, kultuuriline, ajalooline või poliitiline taust. Autentsuse suhtelisust iseloomustab Regina Bendixi poolt kasutatav mõiste – "üleviidav autentsus" (*removing authenticity*). Oluliseks saavad küsimused, kelle huvides autentsuse määratlemine on, mis on vastavad kriteeriumid, ja mis eesmärkidel neid kasutatakse. (Bendix 1997: 21)

Autentsus on üks keskseid mõisteid ka turisminduses (vt lähemalt MacCannell 1999; Urry 2002; Aitchison *et al.* 2001; Bendix 1989 ja 1994; Kirshenblatt-Gimblett, Bruner 1992), kusjuures selle juured on nagu folkloristikaski otsapidi valgustusajastu ideedes, lähtudes loomuliku, naturaalse, algupärase ja tõelise otsingutest. Folkloristika ja turisminduse areng on oma algetapil kulgenud üsna paralleelselt. Võiks isegi öelda, et antropoloogide, etnoloogide ja folkloristide loodud etnograafiad "teistest" – eksootilistest etnilistest rühmadest või kultuurigruppidest – on suunanud neile kui "tõelistele" ühiskondadele ja kultuurivormidele otseselt ka turismi huvi. Samal kultuuriuurijal, kes taunib turismi invasiooni ainulaadsesse ja terviklikku kultuurisüsteemi, lasub turismi sihtkohtade kujundamisel suurem roll, kui ta aduda oskab või tahab.

Turistid jagavad teadlaste huvi primitiivsete hõimude, etniliste ja kultuuriliste minoriteetide vastu (MacCannell 1999: 5). Ameerika sotsioloog Dean MacCannell tähistas juba 1976. aastal ilmunud raamatus "The Tourist. A New Theory of Leisure Class" mõistega "turist" ühteaegu reaalseid, kogemust otsivaid indiviide, kui ka üldist modernse inimese mudelit. Tema hinnangul otsib kaasaja inimene reaalsust ja autentsust väljastpoolt oma igapäevast elukeskkonda – minevikust ning teistest paikadest

või kultuuridest (MacCannell 1999: 1). See mõtteavaldus põrkus Daniel Boorstini poolt üle kümne aasta varem välja toodud seisukohaga, et kaasaegsed inimesed suudavad reaalsust kogeda vaid "pseudo-sündmuste" – spetsiaalselt massituristi jaoks kohandatud esitluste toel (Urry 2002: 7–9). Kultuurinähtusele omistatud autentsusest, ehedusest saab massiturismi kontekstis pidevalt reprodutseeritud imitatsioon. Alternatiivseks lähenemiseks autentsusküsimusele on siingi arusaam turismiatraktsioonide sotsiaalsest konstrueeritusest, ning fookusesse seatakse pigem asjaolu, kelle või mille huvides autentsuskriteeriumi kasutatakse. Sotsioloog John Urry on Foucault'le toetudes oma turismikäsitluses võtnud keskseks terminiks ingliskeelse mõiste *gaze*, mida võiks tõlkida tegusõnana kui üksisilmi vahtimist, uudistamist; nimisõnana tähistab see kestvat pilku (Urry 2002). Eesti vasted nagu "turisti pilk" või "turisti vaade" ei kanna mõistele omistatud tähendusnüansse. Need on liialt staatilised, seostudes eelkõige visuaalse aspektiga, mitte aga teadmise kui sotsiaalse konstruktsiooni ja võimu instrumendiga.

"Turismis on nii tootmine kui ka tarbimine sotsiaalselt organiseeritud ning [turisti] pilk peab olema suunatud mingitele ebatavalistele objektidele või erijoontele," kirjutab Urry (2002: 92). MacCannelli järgi ilmestab turismiobjektide ning -atraktsioonide valikut nn vaatamisväärsuste pühalikustamise (*sight sacralization*) protsess, milles ta eristab viit väärtustamise staadiumit. Esmalt antakse objektile nimi (*naming phase*), eristades ta säilitamisväärsena teistest sarnastest objektidest (sellele faasile eelneb sageli nn objekti "läbikatsumine", et tõestada tema vastavust esteetilistele, ajaloolistele, majanduslikele, rekreatiivsetele ning sotsiaalsetele väärtustele). Teisena nimetab Urry objekti piiritlemise ning esitlemise faasi (*framing and elevation phase*), mis sisuliselt tähendab objekti kaitset ning eksponeerimist. Kolmandana toob ta esile objekti väärtuslikuna säilitamise (*enshrinement*), mis järgneb üldjuhul kohe peale esimese staadiumi läbimist, ehk kui valitud objekt on markeeritud. Järgnevalt kõneleb ta mehhaanilisest (*mechanical reproduction*) ning sotsiaalsest reproduktsioonist (*social reproduction*). Esimene märgib vaatamisväärsuse taastootmist trükise, foto, asja või kujutisena – suveniirina, mida niisamuti väärtustatakse ning taasesitletakse. Sotsiaalse reproduktsiooni all kõneleb ta nähtusest, kus inimgrupid, linnad või regioonid nimetavad end mingi kuulsa vaatamisväärsuse järgi. Ühtlasi nendib ta, et selles protsessis on sageli vajalik tugev institutsionaalne toetus. (MacCannell 1999: 42–45)

Ülemaailmses turismitööstuses peetakse kitsamalt lokaalseks nišiks päranditurismi, mille eesmärgiks on säilitada, hoida ning eksponeerida mingis piirkonnas elavate inimeste ning sealse kultuuri ainulaadsust ja

eripära (vt Reisimaailm 2003). Päranditurismi keskseks märksõnaks kujuneb kultuuripärand. Pärandit on käsitletud mineviku kultuurielementide produtseerimise viisina kaasajas, minevikulisust väärtustava protsessina (Kirshenblatt-Gimblett 1998: 143). Regina Bendix osutab mõistetetriaadi "pärand, pärilikkus ja hübriidsus" (*heritage, heredity, hybridity*) muutuvaile interpretatsioonidele ajas, sõltuvalt poliitilistest kontekstidest (Bendix 2000: 39–40). Kaitsealade kultuuripärandi hoiu kontseptsioonis on pärandit määratletud kui poliitilist valikut ehk väärtustavat valimist minevikust (Parts 2003–2004). Poliitiliste ning ühiskondlike muutuste foonil võivad väärtustatavad pärandiobjektid ja/või neile omistatud väärtused teiseneda. Kohaliku loodus- ja kultuuripärandi säilimine on seatud esikohale ka ökoturismis ja loodusturismis. Tingituna murest turismi negatiivsete mõjude üle loodus- ja inimkeskkonnale ning soovist kogeda puhast loodust, kerkis ökoturism uue turismiideoloogiana esile 1980. aastatel. Ökoturismi sünonüümidena on kasutatud ka loodusturismi, rohelist turismi, keskkonnaturismi, säästvat turismi. Käsitleksin ökoturismi ideoloogiana või elulaadina, kus säästvat keskkonnateadlikkust ning vastutust jagavad kõik selles sfääris sisalduvad osapooled – nii turismipiirkonnad, teenuse pakkujad kui ka külastajad. See on endiselt veel suhteliselt väike, kuid siiski pidevalt kasvav nišš globaalses turismitööstuses (vrd Meimer 1998; Reisimaailm 2002).

Pean õigeks käsitleda kultuuripärandit kui konstrueeritud väärtuskontseptsiooni, kuhu kuuluvad nii materiaalsed kui ka mittemateriaalsed paiklikku kultuuri iseloomustavad mitmesugused valdkonnad – esemeline pärand, ehitustraditsioon, asustus, keel, ajalugu, kombed, töövõtted, käitumispraktikad, elulaad, folkloor, sealhulgas kohapärimus (vrd Parts 2003–2004). Sellise käsitluse kohaselt kuuluvad ka loodusmaastiku elemendid pärandi hulka. Loodus- ja kultuurmaastik ei pea olema tingimata vastandatud; inimesed annavad tähendusi küll kultuuristatud maastikule, aga samuti ka inimtegevusest muutmatuile loodusmaastiku osadele – näiteks metsale ning soodele. Seega on kultuurmaastik laiemas tähenduses "igasugune inimese poolt asustatud ja mõtestatud maastik" (Lang 2001: 80) ja siin kasutatav kultuuripärandi mõiste hõlmab ühtlasi loodusobjekte (kivi, veekogu, mets jne), millele inimene on andnud tähendusi.

Just päranditurismis pääseb tugevamalt mõjule kohalikkuse aspekt. Võtmerollis otsustajateks, mida pärandiks pidada ning kuidas seda kaitsta ja eksponeerida, on John Urry hinnangul ühest küljest paikkonnas püsivalt elavad inimesed, kes soovivad alal hoida neid jooni, mis nende kodupaiga eripära markeerivad, teisalt erasektori omanikud, kes võivad

olla potentsiaalsed turismiteenuse pakkujad, ja loomulikult kohalik omavalitsus. (Urry 2002: 103) Lisaks eespool mainituile on otsustusjõud ka riiklikel struktuuridel ning institutsioonidel. Nii on vaatlusaluses piirkonnas peamiseks institutsiooniks pärandi selekteerimisel ning väärtustamisel Lahemaa rahvuspark.

Ajaloolane Enn Tarvel võrdleb oma uurimuses "Lahemaa ajalugu" (1993) mitmel puhul (külade asustuslood, Ilumäe kabeli vitraaživapid, Ligedama veski vabastuskirjad ja hõbepeekrid) ajalugu pärimusega, tuues esile, et kuigi pärimuse tõeväärtus ei ole üksühene ajaloolise tõega, siis mingis osas neil kahel kokkupuutepunkte leidub. Rahvaluule kajastab sündmusi ja nähtusi inimese subjektiivse maailmapildi läbi, kus keskmes on inimeste kogemused, muljed ning hinnangud (vrd Jaago, Jaago 1996: 26; vt ka Alver 1989).

Kohalikku eluolu kajastavad rahvajutud pole giidide arusaamades lihtsalt luule või fantaasialend, neist võib leida viited konkreetsetele kohtadele ning sündmustele. Ühtlasi aitavad need ilmestada mingil ajaetapil ühiskonnas kehtinud väärtusi ning käitumisnorme. Tuleb siiski lisada, et kuivõrd turismiekskursiooni puhul on eesmärgiks piirkonna adekvaatne ning mitmekülgne tutvustamine, siis on selles kontekstis vajalik eristada, missugune teave on pärit ajalooallikaist, ning mida kõneleb pärimus. Eelkõige on vaja nii toimida nende allikate erineva tõeväärtuse pärast. Pärimus võib küll elavdada ajaloolisi fakte, anda neile inimliku dimensiooni ja tähenduse, kuid see subjektiivne pilt ei asenda nn objektiivset ajalugu.

Inimesed tahavad kuulda lugusid, kuid samas vajavad ka teavet, mis selle narratiivi taga tegelikult on. Näiteks populaarse Palmse Näljakangrute loo puhul tekib kohe küsimus, kas see kõik tõepoolest sellisena suure nälja aegadel (1695–1697) aset leidis. On teada, et selliseid korrapäraseid kivikangruid oli Palmses varem üle kümne ning tõenäoliselt korjati kive põldudelt hunnikutesse pikema aja – sajandite – jooksul, mitte aga lühiajalise kampaaniana (Kaasik *et al.* 1998: 21). Teadlikum giid, kes valdab kohalikku pärimust, võib lisada veel seesuguse loo:

> Nimelt, neid Näljakangruid oli üle kümne Palmse põldude peal kokku, ja kaks on praegu järel. Miks need kaks on järel? Selle tõttu, et kui mõisa maad jagati asundustaludeks ära, siis need jäid Palmse viinameistri Johan Karu maadele, kuna need teised Näljakangrud müüsid kohalikud ära Loksa sadama muuli ehitamiseks. Kuid Karu ei lubanud oma maa peal olevast kahest kangrust kellelgi ühtegi kivi võtta.

> Ütles, et nendel kividel on suurem väärtus kui see raha, mis nende eest saadakse. Seda rääkis mulle üks Palmse vanapapi, keda enam ei ole – üks Arnold Ilves. Ja ütles, et tänu Karule jäid need kaks kivikangrut alles. Muidu oleks need ka Loksa sadama muuli sees olnud. (A. K. 11.02.2005)

Objekti väärtust rõhutav pärimuslugu annab omakorda üsna rahuldava seletuse sellele, miks just need kaks kivikuhilat on endiselt maastikupildis alles.

Suulise paikkondliku pärimuse potentsiaalseid kasutajaid turismisektoris võiks jagada analoogselt Urry käsitlusega – esiteks turismiettevõtted (nt turismitalu) ja turismipiirkonnad (nt rahvuspark), mis turismiteenust pakuvad ning selle sees ka pärimust vahendavad; teiseks turistid, külastajad oma ootuste ning vajadustega; kolmandaks paigas püsivalt elanud inimesed. Siinkohal rõhutan, et järjepideva asustusega piirkondades on kohalik elanikkond see reaalne pärimuskollektiiv, kelle pärimust turismis vahendatakse. Ühtlasi on seesugusel "ehedal" kogukonnal eeldusi saada omaette vaatamisväärsuseks. Turismis kasutust leidev pärimus valitakse (vähemasti ideaalis) kõigi nende huvide kokkupuutepunktis. Üldjuhul on keskne nõudluse ja pakkumise telg (Kindel 2004: 158). Turismis saavad kultuuripärandi elemendid, sealhulgas kohasidusad narratiivid müügiväärtuse, kuivõrd võimaldavad ja aitavad luua kogemust/elamust külastaja jaoks. Seda protsessi on nimetatud ka pärandi tarbeesemestamiseks (*commodification*) (vt Parts 2004: 249; samal teemal vt ka Bendix 2002).

Esitusuurimusele orienteeritud folkloristika näeb turismi kompleksse kommunikatiivse süsteemina, mis pakub mitmesuguseid uurimisvõimalusi (Kirshenblatt-Gimblett, Bruner 1992: 300). Folkloristidest on turisminähtuse ning folkloori seoseid mitmes oma artiklis käsitlenud Regina Bendix (vt 1989, 1994, 1999, 2000, 2002), keskendudes peamiselt Euroopa turismimaade Šveitsi ja Austria näidetele. Barbara Kirshenblatt-Gimblett on oma raamatus "Destination Culture. Tourism, Museums and Heritage" (1998) käsitlenud põhjalikumalt muuseumi, pärandi ning turismi rolli kultuurinähtuste esitlemisel ja eksponeerimisel. Ameerika folkloristika nn rakendusliku folkloori (*applied folklore*) või avaliku sektori vallas on osundanud vajadusele kaasata päranditurismi korraldamisse folklorist kui ekspert muuhulgas Elke Dettmer (1994). Turismi on käsitletud ka kultuuripärandi säilitamise

küsimuste kontekstis (vt Hufford 1994). Tuleb nentida, et Ameerika folkloristide uurimused ning neis esile kerkivad seisukohad pole alati üksüheselt Eesti konteksti üle kantavad, küll aga aitavad need mõista erinevate kultuuriruumide turismisituatsioone ning teema aktuaalsust.

Näiteks oli huvitav täheldada, et giidid suhtusid üsna erinevalt uudsesse lintide ja riideribade puule sidumise kombesse. Mõni vastanuist peab positiivseks, et vanu hiiepuid hoitakse ning nende olemasolu teadvustatakse. Endine pühapaik on nõnda muudetud nähtavamaks nii kohalikele kui ka külastajatele. Teine avaldas kahtlust, kas minevikus just selle puuga niisugust traditsiooni üldse seostuski. "Sinna toodi vanasti lõnga, villa ja raha toodi. Noh, midagi ohverdati puule ja oma häda käidi kurtmas, eks ole. Aga et nüüd roniti puu otsa ja riputati sinna värvilisi riidetükke…" (H.-M. A. 02.12.2004)

Arhiivi talletatud tekstides on vaid mõnel üksikul juhul mainitud riideribade sidumist Ilumäe pärnale (Tõnurist 1972: 646). Kuivõrd hiied ei olnud pühapaikadena 19. ja 20. sajandil kuigi aktiivselt enam kasutusel, on nendega seonduvad kombekirjeldused arhiivis väga lünklikud. Juba Adam Oleariuse (1663) reisikirjades leidub viide laasitud puudele punaste lintide sidumise kohta; teada on, et mõnel pool on hiiepuudele seotud linte, riideribasid ja värvilist lõnga (vrd Eisen 1996: 55–56). Siinkohal pole minu ülesandeks selgitada, kas kõnealuse objektiga vastav komme seostus või mitte. Kõnekas on fakt, et giidid suhtuvad pärimusobjekti kujunemisse potentsiaalseks elamuslikuks turismiobjektiks erinevalt.

Vaatamisväärsuste sakraliseerimise protsess on teoreetilises plaanis kohandatav ka Lahemaa objektide puhul. Heaks näiteks siinkohal on Lahemaa sümboli staatuse omandanud Jaani-Tooma Suurkivi Kasispea külas. Kuigi see pole Lahemaa rändrahnude seas suurim ei oma kõrguselt ega ka mahult, on tõenäoliselt väline atraktiivsus see, mis on tõstnud kivi n-ö esindusrahnuks – enim eksponeerituks nii turismibrošüürides, fotodel kui ka ekskursioonidel. Kohapärimuse uurijale on huvitav tõik, et Jaani-Tooma Suurkivi kohta ei ole teada ühtegi rahvajuttu, fikseeritud ei ole ka kohalikke mälestusi või kirjeldusi paigast. On vaid lakooniline teade kivi nime kohta, mida seotakse lähedal asuva taluga. Tekib küsimus, kas väliselt suur ja atraktiivne Jaani-Tooma Suurkivi polegi kuulunud tähendusliku märgina kohalikku mentaalsesse maastikku? Kas kivi on omandanud ka kohalike silmis väärtuse alles rahvuspargi tegevuse tulemusel? Igal juhul esindab see konkreetne hiidkivi Lahemaa maastikulisi miljöödominante – rändrahne.



Foto 7. Lahemaa sümboliks peetud Jaani-Tooma Suurkivi (M. Kindel, 2015).

Anne Kurepalu näiteks nendib, et tema ekskursioonidel on Hiieniinepuu olnud tähtis kogu aja, peatus on seal tehtud nii nõukogude perioodil kui ka praegu. Massilist lintide sidumist viimase paari aasta jooksul ei ole aga ette tulnud.

> Üks väike punt mul oli. Need olid oma tuttavad. Soome etnoloogid. Nemad küll otsisid meeleheitlikult, kas on mingit paela, mida sinna panna. Aga ei ole nagu ise ka selle peale tulnud… Selleks, et sa viid inimesed sellesse meeleolusse, et nad tahaksid seda teha, see nõuab tunduvalt rohkem aega. See ei ole nii, et ma astun lihtsalt bussist maha. Mul läheb selle meeleolu loomisega juba 5–10 minutit, et talle jõuaks kõik see asi niimoodi, et see ei ole mitte minu jutu ja käsu peale tegemine, vaid et tal käiks see endal mõttest läbi, et ta tahaks seda ise teha. (A. K. 11.02.2005)

Seega peab Anne Kurepalu oluliseks inimese võimet ise kohaga suhestuda. Giidi osaks jääb sobiva meeleolu või emotsionaalse tausta loomine.

Pühapaigad, surnuaiad ja ka kirikud näivad olevat objektid, kus emotsionaalne eelhäälestus on ilmselt kõige olulisem. Mõni giid on seisukohal, et pühapaikadesse ning hiitesse ta oma gruppe kohe kindlasti ei vii. Erand tehakse konkreetsema ning sügavama huviga inimeste puhul, kusjuures mida väiksem ja ka tuttavam on seltskond, seda intiimsemaks ning emotsionaalsemaks kujuneb suhtlus.

> See on aastatagune lugu… Hakkame [Ilumäe Hiieniinepuu juurest] bussi tagasi tulema… sealt ei ole ju kümmet meetritki… Ja üks [Soome] neiu küsib mu käest, et aga miks see puu kunagi välja valiti? Ja hetk… Mina tean, ma ise kui suhteliselt tundlik selliste asjade suhtes… Tähendab, füüsikaliselt mõõdetavat biovälja kuigipalju tajun ise. Lihtsalt on selline õnnelik juhus. Ja ma olin puust eemal. Ütlesin, et keera teistpidi, pane käed sedasi laiali. Astusime seal kaks sammu, ja tunned, kus jõudsid selle puu tugevama väljani. Vaatan talle otsa ja tema oli ka niimoodi… Ja ütlesin, et vaat just sellepärast. Ja rohkem ei olnudki vaja. (P. H. 03.12.2004)

Eespool kirjeldatud kogemus on sisemine äratundmine. See on nn psühhosomaatiline elamus, mis haarab kõiki meeli (vrd Bendix 2002: 473). Seda võib käsitleda kui kõige ehedamat elamust, mida turist, rändaja või külastaja oma igapäevaelu sfäärist väljastpoolt otsib. Giidil kui vahetul paiklike väärtuste vahendajal on siin üksnes suunav roll. Sobivaks jätkuks on eespool tsiteeritud giidi mõttekäik: "[---] see ei pea olema mitte minu lugu sellest kohast, vaid selle koha lugu, mille mina räägin lahti. Et kui see inimene ei leia seda lugu ise ülesse, siis mina olen see abivahend, kes räägib selle koha olulise loo talle lahti." (P. H. 03.12.2004) Giid on elamuse/kogemuse meediumiks.

Rahvuspargi vaatamisväärsusi käsitlesid vastajad iseenesestmõistetavalt maastikku kuuluvatena ning ehedate näidetena paikkondlikust järjepidevast traditsioonist. Nn loodud või väljamõeldud traditsiooni nägid giidid peamiselt Käsmus ja Altjal asuvates õnnehunnikutes, kusjuures eriti viimase kohta kasutasid nad ka tugevalt negatiivselt laetud "pseudo" mõistet. Käsmu ja Altja õnnekivihunnikute tekke taustaks on "õige" või "algupärane" kivihunnik, mis asunud Käsmus Palganeeme tipul ning mille kohta leidub Eesti Rahvaluule Arhiivis teiste üleskirjutiste seas järgmine tekst:

> Viinistult 5–6 km eemal üle lahe asetseb Palganeem. Palganeem on saanud oma nime seepärast, et seal

> suuri palgipuid on. Rootsi valitsuse ajal juhtunud järgmine lugu Palganeemes. Gustav Adolf sõitnud kord Rootsist laevaga Eestisse. Teel sattunud nad tormi kätte. Mitmepäevase vintsutuse järele ajanud tuul nad Palganeeme randa. Et see koht püsiks ja oleks tulevastele põlvedele teada, kus ta surmast pääses, kirjutas ta värviga kivile. Ta käskis neid, kes sealt mööda lähevad, oma õnnekivi asetada tema kivi kõrvale. Pika ajaga on kogunenud kive nii palju, et on 2–3 m kõrgune kivihunnik. Ka räägivad vanad inimesed, [et] kelle kivi jäi visates hunniku otsa, selle soov täitus. Kelle kivi aga alla langes, sellel polnud õnne loota. Ka igal kivil on näha selle isiku nimi, kes selle sinna on pannud. Mõnel kivil on juba nimi ära kustunud, sest see on tehtud värviga. (ERA II 221, 574/5 (6) < Kuusalu khk, Kõnnu v, Viinistu k, Otsa t – Manivald Kurisoo, Viinistu algkooli õpil. < Joosep Malm, 65 a (1939))

Tolleaegsete kooliõpilaste kirjapanekute põhjal võib täheldada, et koht oli 1930. aastatel üsna populaarne; viiteid paigale leidub ka 1937. aasta "Turismi teataja" aprillinumbris. Palganeemele pandi kivisid merelt tulles, kui järjekordne merereis õnnelikult selja taha oli jäänud (Käsmu 1994: 77). Nõukogude piirivalvetsooni rajamisega suleti inimestele pääs Palganeemele ning sealne õnnekivikuhi hävitati. Küll aga on tekkinud sarnased uued kivikuhilad Käsmu Vana-Jüri otsale ja Altja randa. Kui Käsmu kivikuhila teke ei ole täpselt dateeritud ning rajajateks on peetud külarahvast (Käsmu 1994: 77; Juske 2003: 10), siis Altja õnnekivihunniku tekkelugu on seotud konkreetselt Lahemaa rahvuspargiga. Herbert Viidingu raamatus "Lahemaa kivid" käsitletakse siinseid rändrahne ning nende kujunemislugu, aga ka kohalike inimeste sidet kividega ning neile loodusmaastiku elementidele inimese poolt omistatud tähendusi. Muuhulgas peatub autor ka Altja õnnekivihunnikul:

> Altja rannas iga külastaja poolt lisatud kivi arvel kasvav kivikuhi on näide päris uuest traditsioonist, millele panid aluse Lahemaal töötanud üliõpilaste ehitusmaleva liikmed 1972. a. See kivikuhi sümboliseerib noorsoo toetust Lahemaa rahvuspargi heaks astutavatele sammudele. Lahemaa külastajatele on ta aga inimliku õnne altar ja kannab uhket õnnekivipüramiidi nime. (Viiding 1981: 68)

Nagu näeme, käsitleb Lahemaa rahvuspargi ametlik retseptsioon vähemasti oma tegevuse esimesel aastakümnel seda uuemat traditsiooni positiivse algatusena. Võib-olla tundub üle-interpreteerimisena oletus, et tolleaegse mitte-ametliku rahvusideoloogilise mõtte taustal sai kivikuhilast sümboolne tugisammas rahvuspargi ideele kui sellisele ja tema otsesele tegevusele oma looduse ja kultuuri väärtustamisel. Selle foonil pole sugugi imekspandav, et loodud traditsioon võeti külastajate, eri paigust Lahemaaga tutvuma tulnud eestimaalaste poolt hästi vastu, ning kivide kuhi muudkui kasvas. Ja kasvab siiamaani, kuigi objekti esialgne sümboolne tähendus on taandunud ning keskseks on saanud individuaalsemad inimlikud soovid ja õnnemoment.



Foto 8. Õnnekivikuhil Käsmu poolsaarel (H. Joonuks, 1981). ERA, Foto 13138

Lahemaa giidide hulgas on aga objekt saanud hoopiski tauniva retseptsiooni osaliseks. Nimelt on rannaäärsete kivide hunnikusse kuhjamisega mererand jäänud veele ning tormidele avatuks, mistõttu on intensiivistunud ranna erosioon. Rahvuspargis, kus püütakse hoida inimtegevuse mõju loodusele võimalikult minimaalsena, on seesugune muutus kindlasti ohumärgiks. Kohalikud giidid eesotsas Anne Kurepaluga nendivad, et selle protsessi peatamiseks tuleb midagi ette võtta. Üldiselt võiks öelda, et kohapeal giidide seas probleemi teadvustatakse ning püütakse ka ekskursioonigruppe informeerida. Huvitav on tõik, et mõned vastanuist peavad negatiivseks näiteks just Altja kivihunnikut, samas kui



Foto 9. Käsmu õnnekivihunnik (M. Kindel, 2016).

sarnase Käsmu objekti puhul tehakse teatud möödusi. Leitakse, et üks neist kahest võiks siiski alles jääda. Käsmut eelistatakse läheduses asuva õige ja algupärase – Palganeeme õnnekivihunniku – asukoha ning rahvapärimuse tõttu. Mõned küsitletutest aga leiavad, et seesama Käsmu õnnekivihunnik rõhub pinnasele puujuurte ümber, muutes selle pehmeks, mistõttu meri uuristab kallast, nii nagu Altjalgi, samuti suhteliselt palju.

Kõige efektiivsema vahendina võitluses kivide hunnikusse kuhjamise vastu on näinud giidid loodust ennast. Mitmed tormid on vähemasti Altja õnnekivihunniku korduvalt maatasa teinud. Käsmu õnnekivihunnik asub pisut kõrgema kalda peal. 2005. aasta jaanuaritorm oli selle alust maapinda küll uuristanud, kuid kuhi ise oli püsima jäänud. Teise, üsnagi mõjuva vahendina nimetavad giidid aga lugu koera hauast. Jutt esitatakse taotluslikult anti-narratiivina, mille kaudu objekt ning sellele omistatud väärtused seatakse nagu mingisse kõverpeeglisse. Koera haua loo taustal devalveerub rahvuspargi rajamise idee, aga ka inimese isikliku õnne taotlus. Neid koguni naeruvääristatakse. Sellisena ei sobi see lugu üleüldisesse turismidiskursusesse, kus on esiplaanil objektide väärtustamine neile iseloomulike eripärade või ka loodud väärtuste tõttu. Kõnealuse objekti retseptsiooni kujunemist ja muutumist avab üks Lahemaa esigiide Anne Kurepalu.

See õnnekivihunnikuga seoses… Aga see [seletus] on kahe peale ühe kohaliku tädiga. Sest tema mulle seda ütles, et seal on tegelikult tema koera haud all ja siis ma tegin sellest hoopis uue loo. Sellest Altja õnnekivihunnikust. See hunnik sai ju alguse sellest, et kui üliõpilasmalev käis siin Palmses neid töid tegemas. See oli vist 1973 või 1974, kui nende lõpuõhtu oli Altjal. Ja siis nad mõtlesid, et nemad teevad siis niisuguse kombe, et igaüks, kes Altjale tuleb ja tahab tagasi tulla, paneb omale niisuguse ankrukivi sinna või sellise õnnekivi. Koha nad valisid sellepärast, et seal oli enne mingi pisikene kivihunnikukene olemas. Ja siis oli siuke romantiline olemine, lauldi ja loeti luuletusi.

Me siis jätkasime tõesti turistidega vist üks paar aastat seda. Käisime ka ja keegi luges luuletust ja siukene romantiline olemine oli seal. Ükskord ma tulin grupiga Neemelt. Ja oli jälle olnud nii, et keegi seal vist midagi rääkis ja luges. Neemela perenaine Laura… See Neemela oli viimane maja enne Neeme. Laura oli värava peal ja naerab kõva häälega. Küsib mu käest, et kuule, kui kaua sa käid veel mu koera haua peal palvetamas? Mina küsisin Laura käest, et mis koer? Laura ütleb, et kas sina ei teagi, et siis kui minu väike koer Jaska ära suri, lapsed matsid Jaska sinna Neeme ja panid haua peale kive, et teised koerad välja ei kraabiks. Iga kord, kui need giidid käivad, kõik on nii pühalike nägudega ja peavad talitust. Et siis tema vaatab köögiaknast ja naerab, et ei ole maailmas ühtegi koera, kelle hauda niimoodi austataks kui tema Jaska hauda. Ja siis ütles selle peale, et Jaska oli hea koer ka.

Ja siis mina lõpetasin muidugi päevapealt selle kivide paneku. Ja hakkasin hoopis uut lugu juurde rääkima. Jah, et vot kui tulevikus tulevad ka uurijad ja vaatavad, et mererannal on niisugune suur… Meenutab nagu mingit hauamoodustist või -monumenti meelde. Võtavad selle lahti. Algul arvavad, et on mingi viikingikuninga haud – need olid ikka ranna ääres, kuskil sadamakohtades. Jõuavad lõpuks väikse koera

> luukereni. Siis arvavad, et siin on olnud mingi koerakultuse paik. Et nemad ei tea, et Neemela Laura Jaska oli sinna maetud.
>
> Ja siis jõudis muidugi ka see kohale… No siis hakkaski see meri seda randa sööma ja ma vaatasin, et asi läheb väga kurjaks. Siis ma hakkasin vastupropagandat tegema. Õnneks ülemöödund aasta novembritorm peksis selle hunniku suurelt jaolt merre. Nüüd ma vaatan suure kurvastusega, et hakkab jälle kerkima. Ma õpetasin ühe firma giide Tallinnas. Ma ütlesin ka, et see on teie ja meie ühine asi vaadata, et sinna ei tuleks samasugust monstrumit enam, nagu seal oli. Ja nagu on seal Käsmu poolsaare tipus praegu. See on ikka tõeline monstrum, mis on seal Käsmu poolsaare tipus on tegelikult. No mis õnnekivi… mis õnne ta toob? Sealt on läinud nii mitu puud juba merre selle kivide ära korjamisega. Ma ei mäletagi enam, kuidas see seal vanasti välja nägi. Ta läheb veel, niikaua kui inimestel mõistus pähe ei tule. Aga noh, ega vist ei tule. (A. K. 19.03.2003)

Anne Kurepalu näeb giididel vastutust hoida ära loodust kahjustavate kivihunnikute teke ning nende kasvamine. Giidil on autoriteedina võim suunata inimeste tähelepanu, aga ka nende käitumist. Lahemaal pidevalt tegutsevate giidide seas on A. Kurepalu seisukohad leidnud ka järgimist. Õnnekivihunnikuid üldiselt ei propageerita. Käsmu kivihunnikut taunitakse võib-olla siiski vähem. Siin giid otseselt ei keela kive panna. Külastajale jäetakse soovimise ning rituaali läbitegemise võimalus. Mõni giid on tulnud välja koguni sellise lahendusega: "Aga mina tegin siis lõpuks niimoodi, et me ei pannud enam sinna kive, vaid ma käskisin otsida, et need kõik on õnnekivid – võtke mõni kaasa ja viige koju. Et natukene teeme selle kergemaks." (E. V. 12.02.2004) Teisalt avaldasid küsitletud kahtlust, kas probleemi olemus ning selle teadvustamine on jõudnud kohalikult tasandilt või nn Lahemaa giidide enda suhtlusvõrgustikust väljapoole. Mujalt ekskursioonigruppidega tulevad giidid, aga ka üksikkülastajad ei pruugi olla teadlikud kivide kuhjamise mõjust rannale.

Kuigi nii tormid kui ka jää on Altja kivihunnikut mitmeid kordi laiali ajanud, on see siiski visa kaduma. Ikka ja jälle leidub inimesi, kes kive rannalt hunnikusse kuhjavad, tõenäoliselt tänu õnnetaotluse ja soovimise

rituaalile. Või soovitakse lihtsalt oma kohalviibimist kuidagi "ankurdada" – inimese poolt asetatud kivi fikseerib, et ta oli siin. Altja õnnekivihunnik on kujunenud turismiobjektiks ning temaga seotud lood on esil turismiteatmikes, matkajuhtides, aga ka inimeste omavahelises suhtluses, näiteks reisimuljete ja -meenutustena. Seesugustel narratiividel on potentsiaal kujundada turismiatraktsioone ning nende püsimist ja muutumist (vt Bendix 2002: 474–475). Niikaua kui inimesi köidab eespool nimetatud õnnetaotluse motiiv, on üsna keeruline välja juurida lumepallina veerema hakanud traditsiooni.

Kahtlemata on "kergema kaaluga" rahvapärimus heaks vahelduseks ajaloolisele ja loodusteaduslikule teabele. Inimene ei suuda pidevat faktiteavet pikka aega keskendunult jälgida ega ka omandada. "Reegel on selline, et 15 minutit aktiivset juttu. Ega inimene ei ole võimeline rohkem vastu võtma. Siis tuleb anda paus. Et nad saaksid tegeleda oma mõtetega." (O. P. 11.02.2004) Giidimetoodikas on pööratud tähelepanu inimese keskendumis- ning kuulamisvõimele. Nenditakse, et üldjuhul kipuvad aastaarvud ja muud kuivad faktid üsna kiiresti meelest minema. Haarava süžeega jutt aga jääb meelde. Kuivõrd lugusid kõneldakse üldiselt tutvustatava paiga vahetus läheduses, siis ühes looga võib meelde jääda ka see paik. Kahtlemata aitavad jutud luua külastaja jaoks kogemuslikku suhet paigaga.

Loodusgiid Peeter Hussar esindab oma sõnul lugudepõhist ekskursioonijuhendajat, käsitledes mõistet "lugu" väga laialt – see võib olla pärimuslugu, võib olla ka mingi piirkonna geoloogiline kujunemislugu või liigilise mitmekesisuse lugu, aga ka konkreetse looma või linnu lugu. Ta nendib: "Fakt ei maksa mitte midagi. Faktid toetavad lugu. Ma püüan hästi kiiresti algul selgitada, et mis siis oleks see lugu, mis sellele rühmale võiks huvi pakkuda ja sealt edasi… Aga ei saa olla sedasi, et see [lugu] on umbmäärane." (P. H. 03.12.2004) Teisal toob ta näite loo ja fakti vahekorrast:

> Selle titekivi loo ma räägin alati ära. See on selline üks konkreetne pidepunkt. Et mida rannarahvas on arvanud… Aga sinna juurde minu oma taust on see, et ega see toonekure lapsetoomine ei saa väga vana lugu olla… Ja just sedasi räägin. Toonekure esimene registreeritud pesitsemine on 1843. Siin on see fakt. Enne seda ei saanud ju valge toonekurg Eestisse lapsi tuua. Kust need lapsed enne saadi? Kapsalehe alt. Selge. Soomlased ütlevad, et aga meil räägitakse ka seda lugu. Need on need faktid, mille peale see lugu

> üles tuleb. Aga rannarahvas… ju siis neil kapsast oli vähe, nemad käisid tõid suure kivi tagant. No me ei hakka ju selle üle arutama, et see on legend. Seda on ju räägitud, seda on ju usutud. Teatud vanuseni vähemasti... (P. H. 03.12.2004)

On ilmne, et selle retkejuhi käsituses on võimalik objektiivseks peetud faktiteavet ning pärimuslugu käsitleda ühe asja eri tahkudena.

Kohapärimuse meelelahutusliku aspekti tähtsust tänapäevases Lahemaa turismisituatsioonis avavad märksõnadena ühest küljest huumor ning teisalt dramaatika ja salapära. Küsimusele, millised peaksid olema külastajat paeluvad lood, vastati kõige sagedamini, et humoorikad. "Nalja tuleb teha… Huumoriga tuleb… Ei saa ju ainult niisugust kuiva teaduslikku juttu kogu aeg rääkida. Alati peab nalja tegema." (T. V. 09.01.2004) Giidi esmane ülesanne on pakkuda kuulajaile adekvaatset ning mitmekülgset teavet tutvustatava paiga kohta, kuid teisalt lasub tal ka teatud mõttes kohustus külastajaid lõbustada, nende tuju üleval hoida või vajadusel (halva ilma, kehvade teeolude, tühja kõhu ning väsimuse korral) tuju tõsta. Pole ju üldjuhul inimesed tulnud ekskursioonile mitte niivõrd teadmisi ammutama, kuivõrd meeldivalt (ja kasulikult) oma puhkeaega veetma. Koostöös kujuneb sellest mõlemale osapoolele meeldiv kogemus. Huumori ja naljaga on võimalik luua vabamat suhtlussituatsiooni, samuti saab ootamatuid ja võib-olla koguni ebameeldivaid seiku läbi huumoriprisma tasandada. "Noh, räägid selle loo ära ja väike huumor… Nad itsitavad ja see jääb alati meelde." (T. V. 09.01.2004)

Humoorikate ning dramaatikat ja salapära rõhutavate juttude kõrval on aktuaalsed mitmesugused tuntud aadlisuguvõsa esindajate (Pahlenid, Dellingshausenid, Stenbockid jne), aga ka valitsejatega (Karl XII, Peeter I, Katariina II)[1] seotud narratiivid, mis hõlmavad nii rahvapärimust kui ka ajaloolisi tõiku. Arvan, et neis lugudes figureerivate tegelaste tuntus laiemas balti-saksa ja vene kultuuriruumis aitab selgitada nende populaarsust ja ulatuslikumat kandepinda. On ju mitmed von Pahlenite esindajad oma aktiivse ühiskondliku tegevuse tõttu rahvusvaheliselt tuntud.[2] Palmse parunitega seondubki mitmesuguseid lugusid, mõned

[1] Nn "legendid" Peeter I ja/või Katariina II peatumisest Viitna kõrtsis on toodud esile muuhulgas ka Viitna kõrtsi kodulehel. Vt http://www.viitna.eu/interjoor/legendid (13.12.2019).

[2] Peter Ludwig von der Pahlen (1745–1826) oli esimene Vene kindralkuberner Kuramaal. Tsaar Paul I tapmisest osavõtu eest saadeti ta 1801. aastal asumisele;

neist on juba F. R. Kreutzwaldi raamatus "Eesti rahva ennemuistsed jutud" paiklike juttudena kirja pandud. Pärimusega laetud vaatamisväärsusena tõstaksin siinkohal esile Kotkamäe ausammast, mis asub otseselt Ilumäe–Võhma tee ääres, jäädes nii Lahemaa põhimarsruutide sisse. Selle on Aleksander von der Pahlen rajanud oma isa Karl Magnus von der Pahleni mälestuseks. Rahvajutu järgi lasknud Palmse mõisa härra siin hõbenööbiga kord kotkast, kelle küünte vahel olnud väike laps. Laps kukkus jõkke ning ta päästeti. Hiljem selgunud aga, et see olnud võõramaa kuninga laps ning Palmse härra saanud tänutäheks suurel hulgal kulda ja hõbedat. Selle sündmuse mälestuseks püstitati sammas.

Üheks peamiseks vaatamisväärsuseks juba enne Lahemaa rahvuspargi rajamist oli Käsmu raudkividest kabel, mida hüütakse ka kindralikabeliks. Näib, et just selle kabeliga seotud lugu on üks niisugune, mida pea alati kõikidele gruppidele kõneldakse.

> Selle kabeli kohta räägitakse niimoodi, et Aaspere parun Dellingshausen olevat siis Aleksander II atentaadi tegemisel olnud kaasaitaja, ja siis, kui kätte maksta… Ühesõnaga ähvardati. Siis ta olevat lasknud ennast surnuks kuulutada ja saatnud Peterburist teele siis oma tammekirstu, kus siis tema pidi sees olema. Ja Käsmusse ehitati kabel. Ja pandi see tammekirst sinna sisse ja talupojad pidid valvama seda tammekirstu. Aga ühel tormisel ööl… No aga see kumu… oli jõudnud ka siis Käsmu, et seal midagi muud on selles kirstus. Ja talumehed olid teinud siis üks öösel, kui oli väga tormine ja pime old, sügisel old, olid teinud selle lahti ja oli tammepakk old seal… See oli Dellingshauseni kabel. (T. V. 09.01.2004)

Loos viidatakse konkreetsele ajaloolisele sündmusele ning kohaliku paruni seotusele sellega. Teisalt sisaldab narratiiv ka salapära, üht-teist

---

Karl Magnus von der Pahlen (1779–1863) oli Tartu Ülikooli kuraator, Balti kindralkuberner; Aleksander von der Pahlen (1820–1895) oli Eestimaa rüütelkonna peamees, Balti raudteeliini ehitaja ja Tallinn–Peterburi raudtee direktor ning innukas looduseuurija.



Foto 10. Käsmu kabel (R. Järv, 2018).

jääb õhku rippuma. Sõltub giidist ning tema taustateadmistest konkreetsemalt ajaloo vallas, kuidas ta seda lugu serveerib ning mida kommentaariks lisab. Tsiteeritud lugu jutustanud giid näiteks nendib, et tema ei ole selle vastu kunagi erilist huvi tundnud, miks tegelikult see kabel seal on. Vaid eespool esitatud lugu ise on olnud oluline.

Temaatiliselt ja ka oma funktsioonilt eraldiseisvatena tuleks käsitleda jutte, mis rõhutavad vabadust ning eestlust. Arvatavasti olid need jutud rahvuspargi algusaegadel, mil rahvusideoloogiline diskursus oli tugevamalt esil, tunduvalt olulisemad kui tänapäeval. Iseenesest pole vabadust puudutavaid narratiive arvuliselt kuigi palju olnud. Peamiseks näiteks, mis kordub nii Helmut Joonuksi turismibrošüürides (Joonuks 1969, 1972) kui ka Lahemaa varasemates väljaannetes, on Ligedama veski vabastuskirjad ning hõbepeeker, mis rahvajutu järgi olevat olnud Rootsi kuninga Karl XII kingitus tänutäheks peavarju eest. Hiljem olevat Sagadi mõisnik vabastuskirjad endale petnud põhjendusega, et neid on vaja käia

Stockholmis kinnitamas. Peremehe küsimise peale aga vastanud, et ei tea niisugustest kirjadest midagi. Pärast hakkas mõisnik Ligedama maid vähendama ning renti tõstma, mis viis lõpuks peremehe talust väljatõstmiseni. Seda rahvajutu motiivi kasutab ka Veera Saar oma teoses "Elas kord mees" (Saar 1975). Raamat on kahtlemata pärimuse, aga ka Ligedama kui vabatalu laiemale tuntusele kaasa aidanud. Loo rahvusideoloogilises tõlgendusvõtmes saab kõige suurema tähenduslaengu vabatalu mõiste. Oma vabadust püütakse õigustada Rootsi-aegse pärandiga. Nõukogude ideoloogiaga sobis aga jutus keskne sotsiaalne konflikt ning mõisniku negatiivne, inimese vabadust pärssiv kuju.

Ajaloolane Enn Tarvel on oma uurimuses peatunud ka Ligedama veskikoha vabatalu staatusel. Hingerevisjonide toel nendib ta, et pole mingit põhjust pidada Ligedamat vabataluks, kuivõrd ühtegi vabastuskirja ei ole revisjonide ajal esitatud. Karl XII käikudest on teada, et 1700. aastal ratsutas ta Kahala, Läsna ja Loobu kaudu Tallinnast Rakverre. Kuninga viibimine Käsmus või Ligedamal ei ole ajalooliselt kinnitust leidnud. Ligedama hõbepeekreid on säilinud kaks ja andmeid on kokku neljast. Tarvel on seisukohal, et seesugused hõbepeekrid kuuluvadki jõukamat sorti möldripere vara hulka. Küll aga kajastavad viimase Ligedama peremehe, ärksa ning ühiskondlikult aktiivse Madis Mühlbachi (1840–1916) konflikti Sagadi mõisnikuga tolleaegsed kohtumaterjalid. Kohtuprotsess lõppes mõisniku õigusega ning Madis Mühlbachi Ligedama kohalt väljatõstmisega 1889. aastal. (vt lähemalt Tarvel 1993: 81–86)

Ligedama vabastuskirjade ning hõbepeekrite lugu, samuti Ilumäe vitraažvappide omistamine kohalikele vabatalupoegadele[3] esindavad narratiivikihti, mille kõnelemise puhul ei ole esiplaanil mitte niivõrd meelelahutuslik nüanss, kuivõrd informatiivne, aga ka identiteeti loov aspekt. Globaalses turismikontekstis esindavad need lood pigem kohalikku väärtustasandit, olles mõeldud samast kultuuritaustast pärinevatele inimestele – eestlastele endile. Šveitsi alpipiirkonna näitel toob Regina Bendix välja, et mitmed kaasaegsemad kohaliku kultuuri traditsioonitõlgendused või koguni uued traditsioonid ei ole suunatud mitte turistile, vaid pigem kohalikule, aga ka laiemalt rahvusele kui sellisele (vt Bendix 1989: 136). Seega on traditsiooni kasutamise situatsioon turismi-

[3] Adramaarevisjonid kinnitavad, et vitraažvappidel esinevate nimede puhul on tegu tõepoolest 1720. aastate paiku Ilumäe ümbruses elanud inimestega, kuid ükski neist ei ole olnud vabatalupoeg (Tarvel 1993: 80–81).

piirkondades mitmetahulisem kui esmapilgul paistab. Alati ei orienteerutagi turistile ning turismis kehtivatele turuprintsiipidele. Esil võib olla ka kohalik oma kultuuri tõlgendusmudel.

GIID KUI PÄRIMUSE VAHETU VAHENDAJA

Giid on teadlikult ja eesmärgipäraselt omandanud tutvustatava paikkonna kohta käiva teabe, sealhulgas pärimuslood. Üldjuhul on selle teadliku õppimise või omandamise taustaks inimese huvi paikkonna vastu või laiemalt looduse, ajaloo ja kultuuriloo küsimuste vastu. Giiditöös on vaja end pidevalt täiendada, hoida end kursis piirkonnas toimuvaga, kohalike arengutega ning muutuvate seisukohtadega. Informatsiooni kogumine ja talletamine, olgu siis otse mällu või ka kirjaliku üleskirjutisena, toimub pideva protsessina. Olulise ja huvitavana näivad teabekillud raamatuist, ajakirjandusest ja ka inimeste omavahelisest suhtlusest kirjutatakse enda jaoks välja. Vastav materjal süstematiseeritakse, et hooaja alguses või enne konkreetset ekskursiooni oleks võimalik asju uuesti meelde tuletada. Vaid üksikud vastanuist nentisid, et toetuvad peamiselt kohalike poolt vahendatud rahvajuttude osas eelkõige oma mälule.

Giid loob jutustamissituatsiooni – dialoogi enda ja kuulaja vahel. Siinkohal käsitlen turismiekskursiooni dialoogi kui kõikidele osalistele avatud kommunikatsioonivormi. Dialoogi kandvaks pooleks on kahtlemata giid, kes paikkonda tutvustades suunab inimeste tähelepanu konkreetsetele maastikuelementidele, loodusküsimustele, kultuurinähtustele, kohalikele eripäradele jne. Kuulajaid intrigeerides, huvitavaid mõttekäike välja pakkudes, neilt otseselt üht-teist küsides püüab giid ka oma auditooriumit vestlusesse haarata. Sõltub muidugi giidi enda lähenemisest ja suhtlemisoskusest, kuivõrd edukalt ta suudab ekskursioonigruppi sellesse dialoogi haarata. “Mitte, et: “Lähme mõisauksest sisse ja kuulake nüüd hoolega, mis ma teile räägin... ”, vaid pigem see, et: “Tulge, lähme koos! Arutame koos, mis siin huvitavat on.””(P. H. 03.12.2004) Neil kahel lähenemisel on mäekõrgune vahe.

Dialoog ei tähenda pidevat suulist kommunikatsiooni, sinna mahuvad ka mõttepausid. Aktiivse poolena peaks giid andma inimestele piisavalt aega ja ruumi omaenda mõtete mõlgutamiseks, et nad seeläbi suudaksid ise seoseid näha ning neid leida. “Ma ei kiirusta kedagi tagant. Et inimestel oleks rahulik, et nad saaksid emotsioone. Tunnetaksid kõike seda, mida ma tahaks oma emotsionaalsusega edasi anda.” (M. K. 03.12.2004)

Pausihetkedel antakse ühtlasi kuulajatele võimalus küsimusteks, aga ka omaenda mõtete jagamiseks teistega – kui mitte kogu ekskursioonigrupiga, siis vähemasti oma lähema kaaslasega.

Sellesse dialoogi kuuluvad ka kohtadest kõnelevad narratiivid. Kui võrd jutuvestmise eelduseks on kuulajaskond (vrd Viidalepp 1959: 278), leian, et giidi võiks võrrelda rahvajutustajaga. Turismiekskursioon on küll sootuks teistsugune jutustamise kontekst kui tavapärane, peamiselt väiksemas seltskonnas spontaanselt arenev juttude vestmine. Esiteks võib ekskursioonil olla kuulajaskonna suurus väga erinev – alates ühestkahest inimesest kuni poolesajani välja. Teiseks esitab giid peaaegu alati oma repertuaari kuuluvaid lugusid võõrale kuulajaskonnale, kellel võivad olla küll mingisugused taustateadmised piirkonna ajaloo ning geograafia kohta, kuid nad ei pruugi teada paiklikke pärimusjutte. Põhjus, miks näen giidis tänapäevast jutustajat, on folkloori varieeruvuse printsiip. See ei tähenda ainuüksi seda, et erinevad giidid esitavad mingi objektiga seotud narratiive teistlaadi tõlgendusvõtmeis. Nõnda nagu traditsioonilises pärimusühiskonnas varieerib jutustaja oma esitust vastavalt kuulajaskonnale, nii kohandab ka giid juttu vastavalt turismigrupile ning selle ootustele.

> Sama lugu saab grupiti erinevalt rääkida. Kui seal on päris lapsed, siis sa räägid seda [Betsy lugu] kui õuduslugu. Kui on juba vanemate seltskond, siis tuleb rohkem tunnete peale rõhuda. Seda saab nii ja naa rääkida. Varieerida lõpmatult. (E. A. 21.01.2004)

Kui lapsed ootavad põnevuslugusid ja muinasjutte, siis täiskasvanute puhul on mõjuvamad romantika, dramaatilises võtmes esitatud lood; kõik, mis seotud salapära ja müstikaga. Nii laste kui ka täiskasvanute puhul tuleb kasuks giidi näitlejameisterlikkus.

> Seal peab natuke näitemängu ka tegema. Sellised dramaatilised pausid… Siis sellised vihjed… Kui lihtsalt kuivalt ära rääkida see lugu, siis sellest ei ole mitte mingit tolku. See ei anna midagi. Aga seal peab natuke näitlemist mängu panema. (E. A. 21.01.2004)

Kuigi giidid hindasid oma esitatavate narratiivide süžeesid huvitavateks ning meeldejäävateks, pole rahvajutu puhul tähtis ainuüksi sisu, veelgi olulisem on selle esitamine elavas ja kaasakiskuvas ettekandes (vrd Viidalepp 1959: 294). Intervjueeritavate seas leidub giide, kes kahtlemata panevad loo esitusse mängu teatraalsuse ning salapära. Eristuvad ka

need giidid, kes on pigem naljalugude rääkijad. Läbiviidud intervjuude põhjal, mis suuresti kantud vastajate enesereflektsioonist, pole minu hinnangul võimalik eristada erinevaid jutustajatüüpe, küll aga võib teha visandlikke üldistusi giidide eelistuste kohta narratiivižanride kasutamise osas. Giidi repertuaar kujuneb küll tema hariduslikust taustast, huvidest ning maailmanägemisest lähtuvalt, millele omakorda avaldavad mõju ühiskondlik-poliitilised ning kultuurilised valikud, kuid konkreetsed esitused on alati kas pooleldi intuitiivselt või ka varasemale praktikale toetudes kohandatud kuulajaskonnale vastavaks.

ALLIKAD:

Intervjuud (autori valduses):

A. K.	Anne Kurepalu	19.03.2003 ja 11.02.2005
A. P.	Arvo Piir	11.02.2004
E. A.	Evi Aluoja	21.01.2004
E. V.	Erna Vilu	12.02.2004
H.-M. A.	Helle-Maie Arikainen	02.12.2004
M. K.	Maie Kaja	03.12.2004
M. V.	Maret Vihman	20.01.2004
O. P.	Olivia Paas	11.02.2004
P. H.	Peeter Hussar	03.12.2004
T. V.	Tiiu Voogla	09.01.2004

ARHIIVIALLIKAD

Eesti Kirjandusmuuseumi Eesti Rahvaluule Arhiivis:

EFA – Eesti Folkloori Arhiivi rahvaluulekogu
ERA – Eesti Rahvaluule Arhiivi rahvaluulekogu
ERA, Foto – Eesti Rahvaluule Arhiivi mustvalgete fotode kogu
ERA, DF – Eesti Rahvaluule Arhiivi digitaalfotode kogu

KIRJANDUS

Aitchison, Cara; MacLeod, Nicola E.; Shaw, Stephen J. 2001. *Leisure and Tourism Landscapes. Social and Cultural Geographies*. London and New York: Routledge.

Alver, Brynjulf 1989. Historical Legends and Historical Truth. – *Nordic Folklore. Recent Studies*. Ed. by R. Kvideland and H. K. Sehmsdorf. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, pp 137–149.

Anttonen, Veikko 1996. Ihmisen ja maan rajat. "Pyhä" kulttuurisena kategoriana. – *Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia* 646. Helsinki: Suomalainen tiedeakatemia.

Bendix, Regina 1989. Tourism and Cultural Displays: Inventing Traditions for Whom? – *Journal of American Folklore*, vol 102, pp 131–146.

Bendix, Regina 1994. The Quest for Authenticity in Tourism and Folklife Studies. – *Pennsylvania Folklife*, vol 43, pp 67–70.

Bendix, Regina 1997. *In Search of Authenticity. The Formation of Folklore Studies*. Madison: University of Wisconsin Press.

Bendix, Regina 1999. On the Road to Fiction. Narrative Reification in Austrian Cultural Tourism. – *Ethnologia Europaea*, vol 29, pp 29–40.

Bendix, Regina 2000. Heredity, Hybritity and Heritage from One Fin de Siecle to the Next. – *Folklore, Heritage Politics and Ethnic Diversity*. Ed. P. J. Anttonen. Botkryka, Sweden: Multicultural Centre, pp 37–54.

Bendix, Regina 2002. Capitalizing on Memories Past, Present and Future. – *Anthropological Theory*, vol 2 (4). London: Sage Publications, pp 469–487.

Dettmer, Elke 1994. Moving Toward Responsible Tourism: A Role for Folklore. – *Putting Folklore to Use*. Ed. M. O. Jones. Kentucky: The University Press of Kentucky, pp 187–197.

Eisen, Matthias Johann 1996. *Esivanemate ohverdamised*. Toim. Ülo Tedre. Tallinn: Mats.

Handler, Richard; Linnekin, Jocelyn 1984. Tradition, Genuine or Spurious. – *Journal of American Folklore*, vol 97, pp 273–290.

Hiiemäe, Mall 2001. Maastik ja kohapärimus. – *Maastik: loodus ja kultuur. Maastikukäsitlusi Eestis*. (*Publicationes Instituti Geographici Universitatis Tartuensis* 91). Toim. Hannes Palang, Helen Sooväli. Tartu Ülikool: Geograafia instituut, lk 86–95.

Hobsbawm, Eric 1983. Introduction: Inventing Traditions. – *The Invention of Tradition*. Ed. by E. Hobsbawm and T. Ranger. Cambridge University Press, pp 1–14.

Honko, Lauri 1979. Perinteen sopeutumisesta. – *Sananjalka* 21, s 57–76.

Honko, Lauri 1998. Folklooriprotsess. – *Mäetagused*, nr 6, lk 56–84. (https://www.folklore.ee/tagused/nr6/honko.htm)

Hufford, Mary 1994. *Conserving Culture. A New Discourse on Heritage*. University of Illinois Press. Urbana and Chicago.

Jaago, Tiiu; Jaago, Kalev 1996. *See olevat olnud… Rahvaluulekeskne uurimus esivanemate lugudest*. Tartu.

Joonuks, Helmut 1969. *Viru rannikul*. Tallinn: Eesti Raamat.

Joonuks, Helmut 1972. *Võsu*. Tallinn: Eesti Raamat.

Juske, Anto 2003. *Käsmu 550*. Käsmu.

Kaasik, Aarne; Kurepalu, Anne; Tõnisson, Andres 1998. *Lahemaa teejuht*. Tallinn: Huma.

Kallasmaa, Marja 2000. Põhja-Eesti kohanimed talupojaidentiteedi peegeldajana. – *Eestlane ja tema maa.* (*Scripta ethnologica* 4). Koost. ja toim. Aivar Jürgenson. Tallinn: Ajaloo Instituut, lk 197–206.

Kindel, Melika 2004. Turismi roll kohapärimuslikus folklooriprotsessis. – *Pärimusmuusika muutuvas ühiskonnas* 2. *Töid etnomusikoloogia alalt* 2. Koost. ja toim. Ingrid Rüütel. Eesti Kirjandusmuuseumi etnomusikoloogia osakond, Eesti Rahvuslik Folkloorinõukogu. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, lk 155–160.

Kindel, Melika 2005a. Vürtsi ja rosinaid sekka… Kohajuttudest giidi repertuaaris. – *Aega otsimas.* (*Pro Folkloristica* XII). Tartu, lk 67–78.

Kindel, Melika 2005b. *Vaateid kohapärimuse väärtustamisele lähtuvalt Lahemaa turismisituatsioonist. Magistritöö*. Käsikiri. Tartu: Tartu Ülikool, eesti ja võrdleva rahvaluule õppetool.

Kirshenblatt-Gimblett, Barbara 1998. *Destination Culture. Tourism, Museums and Heritage.* Berkeley: University of California Press.

Kirshenblatt-Gimblett, Barbara; Bruner, Edward M. 1992. Tourism. – *Folklore, Cultural Performance, and Popular Entertainments. A Communication-centered Handbook*. Ed. R. Bauman. New York, Oxford: Oxford University Press, pp 300–307.

Kuutma, Kristin 1998. *Folkloorifestivalid kui tänapäeva traditsioon. Magistritöö.* Käsikiri. Tartu: Tartu Ülikool, eesti ja võrdleva rahvaluule õppetool.

Käsmu 1994. Koost. Karl Kristenbrun ja Anne Kurepalu. Tallinn: Eesti Entsüklopeediakirjastus.

Lang, Valter 2001. Maastik ja kultuurmaastik arheoloogias. – *Maastik: loodus ja kultuur. Maastikukäsitlusi Eestis.* (*Publicationes Instituti Geographici Universitatis Tartuensis* 91). Toim. Hannes Palang, Helen Sooväli. Tartu Ülikool: Geograafia instituut, lk 78–85.

MacCannell, Dean 1999. *The Tourist. A New Theory of the Leisure Class.* University of California Press. Berkley and Los Angeles, California.

Meimer, René 1998. Ökoturismi mõiste ja sisu. Ettekanne konverentsil "Loodushoid ja turism". Pärnu.

Parts, Priit-Kalev 2003–2004. *Eesti kaitsealade kultuuripärandi olukorra ja eesmärgianalüüs ning kultuuripärandi hoiu kontseptsiooni projekt*. Haapsalu-Visela-Pärnu.

Parts, Priit-Kalev 2004. Väärtuse määratlemine maastikul. Eesti loodus- ja muinsuskaitse hindamispraktika analüüs. – *Akadeemia*, nr 2, lk 227–267.

Peil, Tiina 2001. Maastike keskel. – *Maastik: loodus ja kultuur. Maastikukäsitlusi Eestis*. (*Publicationes Instituti Geographici Universitatis Tartuensis* 91). Toim. Hannes Palang, Helen Sooväli. Tartu Ülikool: Geograafia instituut, lk 57–66.

Reisimaailm 2002. Ökoturism – see on ideoloogia, elulaad, turismimagnet. – *Reisimaailm*, nr 2 (39), lk 12–13.

Reisimaailm 2003. Päranditurism ja turismipärand ehk Eesti sees on mitu väiksemat Eestit. – *Reisimaailm*, nr 1 (46), lk 35–39.

Remmel, Mari-Ann 2001. *Eesti kohapärimus folkloristliku uurimisainena. Magistritöö*. Käsikiri. Tartu: Tartu Ülikool, eesti ja võrdleva rahvaluule õppetool.

Rüütel, Ingrid 1987. Folkloor ja tänapäeva kultuur. – *Kultuur ja Elu*, nr 5, lk 11–15; nr 6, lk 18–22.

Ryden, Kent C. 1993. *Mapping the Invisible Landscape. Folklore, Writing and the Sense of Place*. Iowa: University of Iowa Press.

Saar, Veera 1975. *Elas kord mees*. Tallinn: Eesti Raamat.

Sandsdalen, Unni 1986. Identity and Local Society: Setesdal Today. – *ARV. Scandinavian Yearbook of Folklore*, vol 42, pp 159–174.

Siikala, Anna-Leena 2004. Kuuluvuspaigad: ajaloo taasloomine. – *Mäetagused*, nr 26, lk 53–68. (https://www.folklore.ee/tagused/nr26/siikala.pdf)

Šmidchens, Guntis 1999. Folklorism Revisited. – *Journal of Folklore Research*, vol 36, pp 51–70.

Tarvel, Enn 1993. *Lahemaa ajalugu*. Tallinn: Eesti Raamat.

Tedre, Ülo 1987. Rahvaluule tänapäeval. – *Rahvaluulest. ENSV TA Emakeele Seltsi Toimetused* 21. Tallinn, lk 225–236.

Tuisk, Astrid 2001. Siberi eestlaste kohapärimus tänapäeval. Kohastumise probleeme. – *Pärimuslik ajalugu*. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, lk 74–90.

Tõnurist, Edgar 1972. Lahemaa rahvuspark. – *Eesti Loodus*, nr 11, lk 641–648.

Urry, John 2002. *The Tourist Gaze*, 2nd edition. London: Sage Publications.

Viidalepp, Richard 1959. Rahvajutustaja rahva hulgas. – *Etnograafia Muuseumi aastaraamat* XVI. Eesti NSV Teaduste Akadeemia. Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus, lk 275–299.

Viiding, Herbert 1981. *Lahemaa kivid*. Tallinn: Valgus.

Viires, Ants 2001. Folklorismi sünd Eestis. – *Kultuur ja traditsioon*. Tartu: Ilmamaa, lk 263–273.

Summary

USING PLACE-LORE IN TOURIST SERVICES IN LAHEMAA

In parallel with folkloristic treatments, ethnological, sociocultural and cultural geographical approaches have also helped to broaden the role of place-lore in contemporary tourism. The article discusses the terms that have emerged as central in different treatments and foregrounds the differences between the researchers' conceptions of the term 'folklorism' and interpreting authenticity. The article analyses how, and to what extent, different value discourses can exist together in discussions on reproducing place-lore (as a heritage genre with local emphasis) for outsiders, i.e. tourists. The article introduces conditions as they relate to Estonia based on interviews with guides from Lahemaa.

KEYWORDS: authenticity, folklorism, place-lore, Lahemaa, landscape, tourism

EESTI KIRJANDUSMUUSEUMI SÜNDMUSTE KROONIKA 2010

Krista Ojasaar

15. jaanuar –1. märts — Tatjana Kutsjuba graafikanäitus "Elu karussell ja igaviku spiraal".

29. jaanuar — Eesti Rahva Muuseumi näitusemajas esitleti interdistsiplinaarse teadusajakirja Journal of Ethnology and Folkloristics 3. (1.) numbrit.

25. veebruar — Aktusel Eesti Kirjandusmuuseumis andis Tartu linnapea Urmas Kruuse üle Eesti Vabariigi Presidendi 2010. aasta rahvaluule kogumispreemiad, need pälvisid Kaie Humal ja Hille Tarto. Tunnustati Eesti Rahvaluule Arhiivi (ERA) 2009. a tublimaid kaastöölisi ning ERA, EKLA ja Soome Instituudi korraldatud kogumisvõistluse "Minu mälestuste Soome" kirjutajaid. Musitseeris Mari Kalkun. Avati Renaldo Veeberi näitus "Eesti mütoloogiad".

15. märts — Emakeelepäeva tähistamisel kõneles Kristi Metste, esitleti uusi väljaandeid "Kirjarahva pildiraamat" ning antoloogiat "Eesti muinasjutud I:1. Imemuinasjutud". Näha sai väljapanekut K. J. Petersoni käsikirjadest ja portreedest ning Alar Madissoni koostatud slaidiprogrammi tänapäeva Eesti kirjarahvast. Oma lugusid, luuletusi ja laule esitas Aapo Ilves.

18. märts — Krasnojarski Teadusraamatukogu väliskirjanduse osakonnas avas Eesti Vabariigi suursaadik Moskvas Simmu Tiik Eesti Kirjandusmuuseumi ja Eesti Kunstiakadeemia ühisnäituse "Siberi eestlased". Näituse koostajad Anu Korb ja Kadri Viires jagasid muljeid külaskäikudelt Siberi

eestlaste juurde. Edasi rändas näitus Krasnojarski krai suurematesse eesti kogukondadesse Ülem-Suetukki (vn Verhni Suetuk) ja Haida külla (vn Haidak).

9.–10. aprill Eesti Kirjandusmuuseumi folkloristika osakonna ja Eesti Folkloori Instituudi korraldatud rahvusvahelisel meditsiiniantropoloogia konverentsil "Medica VII: Inimene versus looduslik – võimusuhted" esinesid Lars-Chirster Hydén, Taina Kinnunen, Mare Kõiva, Georg Drakos, Iacob Ionela Florina, Eve Annuk, Florence Vandendorpe, Siiri Tomingas-Joandi, Kristiina Johanson, Eriko Kawanishi, Marju Kõivupuu, Liina Paales, Piret Paal, Sonja Aevermann, Kaarina Rein, Ave Tupits, Renata Sõukand, Raivo Kalle, Marika Tammaru, Judit Strömpl, Elsa Frazao Mateus, Tiiu Jaago, Irina Ilina ja Sinikka Vakimo.

20. aprill III BaltHerNeti seminaril kõnelesid Ivo Paulus ja Piret Noorhani. Eesti Kirjandusmuuseumi väliseesti kogusid tutvustasid Vilve Asmer, Merike Kiipus ja Anu Korb.

21.–22. aprill Toimus noorte folkloristide ja etnoloogide konverents "Noorte hääled".

23. aprill Raamatu ja roosi päeva väljaannete soodusmüük Eesti Kirjandusmuuseumi saalis.

24. aprill Konverentsil "Mõõkhambuline minateadvus – Andres Ehin 70" kõnelesid Arne Merilai, Mart Velsker, Aare Pilv, Patrick Cotter, Taimi Paves, Peet Lepik, Erkki Luuk, Valdur Mikita, Krista Ojasaar, Tuuli Kaalep ja Märten Rattasepp. Vilve Asmer esitles Andres Ehini museaaliat, avati näitus "… mina aga meisterdan kilpkonnale sanga".

29. aprill Ühenduse Eesti Elulood eluloopäeval esinesid Aili Aarelaid, Ene Ergma, Tiina Kirss, Tiia Allas ja Rutt Hinrikus. Tehti kokkuvõte eluloovõistlusest "Minu elu ja seltsitegevus", esitleti raamatuid "Estonian Life Stories" ja "Elust elulooks. Kuidas kirjutada elulugu. Näiteid ja näpunäiteid".

13. mai Kirjandusmuuseumi trepigaleriis avati Aado Lintropi fotonäitus “Himaalaja südames” ning esitleti luulekogu “Annapurna” (kirjastus Ilmamaa).

15. mai Eesti-Tiibeti Kultuuriseltsi korraldatud Tiibeti päeval esinesid ettekannetega Roy Strider, Kadi Neemre, Kadri Raudsepp, Maret Kark, Teet Toome ja Laur Järv. Näidati filmi “The Lost World of Tibet”.

15. mai Eesti Kirjandusmuuseum osales muuseumiööl “Öös on lugusid”. Lapsed said lahendada piltmõistatusi nii paberil kui arvutis, EKLA korraldas fotovõistluse “Tunne oma kodulinna”, ERA arhiivirahvas jutustas muinasjutte. Vaadata sai filmi “Muuseumirott” ning filmiplaati “Valgõ härg/Valge härg”. Musitseerisid Timo Einpaul, Mart Alaru, Kalle Sõber, Aivar Teppo ja Villu Soon. Toimus ringkäik Lilla Daami



Foto 1. Muuseumiöö ringkäigul pildile püütud Lilla Daam (A. Madisson, 2010). ERA, DF 6795

saatel. Lisaks muudele näitustele võis vaadata muuseumi seintel spetsiaalnäitust Eesti eri paikade kohapärimusest.

4.–7. juuni Eesti Kirjandusmuuseumi ja MTÜ Eesti Folkloori Instituudi korraldatud SIEF-i töörühma "Rituaalne aasta" 6. konverents teemal "The Inner and the Outer" toimus Tallinnas Usuteaduste Instituudis.
Ettekannetega esinesid Emily Lyle, István Povedák, Piret Paal, Leon van Gulik, Kamila Velkoborská, Alexey Gajdukov, Katya Mihaylova, Helena Ruotsala, Aado Lintrop, Janika Oras, Laurent Sébastien Fournier, Katja Anastasova, Elizabeth Warner, Nancy McEntire, Tatiana Minniyakhmetova, Carola Ekrem, Emilia Karjula, Evy Johanne Håland, Taive Särg, Kinga Povedák, Ana Stefanova, Tora Wall, Irina Sedakova, Bożena Gierek, Molly Carter, Aida Rancane, Kinga Gaspar, David Stanley, Arūnas Vaicekauskas, Mare Kõiva, Andres Kuperjanov, Oladele Caleb Orimoogunje, Margarita Khrushchev ja Viktor Viktorin. Koostööalast ümarlauda juhatas Lina Midholm. Toimus ringkäik Põhja-Eesti ajaloolistesse ja uutesse pühapaikadesse Tõnno Jonuksi juhtimisel.

18. juuni IV konverentsil sarjast "Etüüde nüüdiskultuurist" pealkirjaga "Katsed nimetada saart. Eesti fantastikakriitika hetkeseisust" esinesid ettekannetega Jaak Tomberg, Sven Vabar, Meelis Friedenthal, Tanel Pern, Virve Sarapik, Andrus Org, Mari Laaniste, Janek Kraavi, Jüri Kallas ja Peeter Helme.

18. juuni Esitleti artiklikogumikku "Etüüde nüüdiskultuurist 2. Sügisball".

2.–3. juuli Kirjandusteadlaste XVII kevadkoolis Nüplis kõnelesid Pille-Riin Larm, Ave Mattheus, Janika Kronberg, Brita Melts, Mart Velsker, Grete Nellis, Maia Tammjärv, Johanna Ross, Heie Treier, Kadri Tüür, Mihkel Kunnus, Tiina Sulg ja Priit Kruus. Esines luuletaja Triin Tasuja.

15. september Avati Arne Maasiku ja Jaanus Plaadi fotonäitus “Setomaa tsässonad ja kirikud 17.–21. sajandil”.

15.–17. sept. Konverentsiga “From Language to Mind 4” Elvas Verevi motellis tähistati Oskar Looritsa 110. sünniaastapäeva ja Pille Kippari 75. sünnipäeva. Esinesid Kaisa Sammelselg, Ester Oras, Risto Järv, Jaanus Plaat, Tõnno Jonuks, Andres Kuperjanov, Ilona Piirimägi, Liga Strazda, Juri Berezkin, Wladislaw Chlopicki, Liisi Laineste, Arvo Krikmann, Mare Kalda, Eda Kalmre, Liisa Vesik, Mare Kõiva, Renata Sõukand, Raivo Kalle, Katre Kikas, Anna Lubecka ja Gabriela Kutna. Posteriettekannetega astusid üles Ekaterina Anastasova, Gábor Barna, Arunas Vaicekauskas, Irina Sedakova, Natalya Dmitrieva, Vitalij Romeiko ja Barbara Rappenglück.

14.–15. okt. Konverentsil “Bernard Kangro 100” Tartu Ülikooli Ajaloomuuseumis esinesid Janika Kronberg, Karl Muru, Rebekka Lotman, Mart Velsker, Maarja Hollo, Lauri Sommer, Ott Kurs, Tiina Kirss, Arne Merilai ja Urmas Bereczki. Eesti Kirjandusmuuseumi saalis avati juubelinäitus ning vaadati filmi “Mälestus sinistes kildudes”. Kõnelesid Maarja Hollo ja Vallo Kepp. Esitati katkend Tartu Üliõpilasteatri lavastusest “Piirivöönd” Bernard Kangro Tartu-romaanide ainetel. Konverentsi korraldasid Karl Ristikivi Selts, Tartu Ülikool, Eesti Kirjandusmuuseum ja Eesti Kirjanike Liit.

15. oktoober – 31. jaan. 2011 Eesti Kirjandusmuuseumi folkloristika osakond ja Eesti Rahvaluule Arhiiv korraldasid lasteaiapärimuse kogumise aktsiooni, millest võtsid osa lasteaedade õpetajad ja kasvatajad üle Eesti.

25. oktoober Eesti Kirjandusmuuseumi Arhiivraamatukogu korraldatud XXIII eesti raamatuteaduse konverentsil ehk Oskar Kallase päeval esinesid Tiiu Reimo, Vello Paatsi, Urve Sildre, Kadri Tüür, Ivar Puura, Raivo Kalle, Renata Sõukand, Margus Ots ja Kristiina Tiideberg. Avati näitus loodusloolistest trükistest.

28. oktoober Akadeemilise Rahvaluule Seltsi kogumiskonverentsil "Osalus + vaatlus + salvestus = ?" kõnelesid Sille Kapper, Juha-Matti Aronen, Eda Pomozi, Helen Kõmmus, Jaanika Hunt, Moon Meier, Ave Tupits, Kristel Kivari, Kadri Viires, Mare Kõiva ja Andres Kuperjanov.

24.–25. nov. Kuuendal regilaulukonverentsil "Sa laulad siinnä, ma laulan siellä... " esinesid ettekandega Pekka Huttu-Hiltunen, Mari Sarv, Janika Oras, Aado Lintrop, Kristi Salve, Matej Goršič, Irma-Riitta Järvinen, Õie Sarv, Andreas Kalkun, Helen Kästik, Ingrid Rüütel, Katrin Kumpan, Liina Saarlo, Mall Hiiemäe, Natalia Ermakov, Frog, Jukka Saarinen, Ilya Nikolaev, Arvo Krikmann, Jonathan Roper, Žanna Pärtlas, Aare Tool, Taive Särg ja Liisi Laanemets. Esitleti Ingrid Rüütli raamatut "Muutudes endaks jääda", Eesti regilaulude andmebaasi ja Herbert Tampere "Eesti rahvalaule viisidega" III osa võrguväljaannet. Muusikat tegi ansambel "Ütsiotsõ". Konverentsiga tähistati ühtlasi rahvamuusikauurija Ingrid Rüütli 75. sünnipäeva.

26. november Akadeemilise Rahvaluule Seltsi pidulikul koosolekul tähistati Eesti Rahvaluule Arhiivi vanemteaduri Anu Korbi 60. juubelit. Ettekandega esines Tiiu Jaago, esitleti Anu Korbi raamatut "Siberi eestlaste elud ja lood".

10. detsember Tartu Ülikooli klassikalise filoloogia osakonna ja Eesti Kirjandusmuuseumi korraldatud mälestusseminaril Ants Orase 110. sünniaastapäeva tähistamiseks esinesid Anne Lill, Jüri Talvet, Anne Lange, Sirje Olesk, Janika Kronberg, Janika Päll, Mihhail Lotman, Peeter Torop.

20.–21. dets. 54. Kreutzwaldi päevade teaduslikul konverentsil esinesid Urmas Varblane, Janika Kronberg, Karl Muru, Triin Soomets, Katre Talviste, Peeter Olesk, Vello Paatsi, Kadri Tüür, Mare Kalda, Nikolay Kuznetsov, Paul Hagu, Kanni Labi, Anneli Baran ja Pille Kippar. Esitleti Eesti Kirjandusmuuseumi uusi väljaandeid.

EESTI KIRJANDUSMUUSEUMI VÄLJAANDED 2010

Merike Kiipus

TRÜKISED

1. 54. Kreutzwaldi päevade teadusliku konverentsi rahvaluulepäev teisipäeval, 21. detsembril 2010 : programm ja teesid / koostaja Reet Hiiemäe. Tartu : EKM Teaduskirjastus, 2010. 12 lk.

2. Ernits, Enn. Vadja haritlane Dmitri Tsvetkov 1890–1930 / toimetajad: Kanni Labi, Ergo-Hart Västrik. Tartu : Eesti Kirjandusmuuseumi Teaduskirjastus, 2009. 287, [1] lk. [ilmus 2010]

3. Folklore : electronic journal of folklore : printed version / Folk Belief and Media Group of the Estonian Literary Museum ; Estonian Institute of Folklore ; edited by Mare Kõiva & Andres Kuperjanov. Tartu : Estonian Literary Museum.

Vol. 44. 2010. 182 lk.

Vol. 45. 2010. 184 lk.

Vol. 46. 2010. 216 lk.

4. From language to mind 4 : on the occasion of the 110th birthday of Academician Oskar Loorits and 75th birthday of Pille Kippar : September 15–17, 2010, Tartu, Estonia : abstracts / Department of Folkloristics Estonian Literary Museum, ELM Scholarly Press ; edited by Liisa Vesik. Tartu : [ELM Scholarly Press], 2010. 27 lk.

5. Imemuinasjutud, 1 / Tartu Ülikooli eesti ja võrdleva rahvaluule osakond ; Eesti Kirjandusmuuseumi Eesti Rahvaluule Arhiiv ; koostanud ja toimetanud Risto Järv, Mairi Kaasik, Kärri Toomeos-Orglaan. Tartu : Eesti

Kirjandusmuuseumi Teaduskirjastus, 2009. 638, [1] lk. (Monumenta Estoniae antiquae. V, Eesti muinasjutud I:1 = Fabulae populares estonicae; I:1). [ilmus 2010]

6. Juhan Viiding, eesti luuletaja : artikleid, esseid, mõtisklusi / koostajad Marin Laak ja Aare Pilv, bibliograafia koostaja Aare Pilv. Tartu : EKM Teaduskirjastus, 2010. 223 lk.

7. Kalda, Maie. Debora ja vennad / toimetanud Virve Sarapik. Tallinn ; Tartu : Eesti Kirjandusmuuseum, kultuuri- ja kirjandusteooria töörühm, 2010. 472, [24] lk.

8. Kes kõlbab, seda kõneldakse : pühendusteos Mall Hiiemäele / koostajad: Eda Kalmre ja Ergo-Hart Västrik ; toimetaja: Ergo-Hart Västrik ; keeletoimetaja: Kanni Labi. Tartu : Eesti Kirjandusmuuseumi Teaduskirjastus, 2008. 81, [1] lk. (Eesti Rahvaluule Arhiivi toimetused = Commentationes Archivi Traditionum Popularium Estoniae ; 25). [ilmus 2010]

9. Kirjarahva pildiraamat : fotosid aastatest 2001–2009 = Picture book of writers : photos from 2001–2009 / pildistanud: Alar Madisson ; koostanud: Alar Madisson, Piret Noorhani, Vilve Asmer ; toimetanud: Leili Punga ; tõlkinud: Anne Lange. Tartu : Kunst, 2009. [127] lk. [ilmus 2010]

10. Medica VII "People vs the natural and the artificial. Power relations" : [International Conference of Ethnomedicine and Medical Anthropology, April 9–10, 2010] : abstracts & schedule / Department of Folkloristics, Estonian Literary Museum ; Estonian Folklore Institute ; [compiler Piret Paal]. Tartu : [ELM Scholary Press], 2010 – http://www.folklore.ee/rl/fo/konve/medicaVII/Medica7_abstracts.pdf

11. Mäetagused : hüperajakiri / Eesti Kirjandusmuuseumi folkloristika osakonna rahvausundi ja meedia töörühm, MTÜ Eesti Folkloori Instituut ; toimetajad: Mare Kõiva, Andres Kuperjanov. Tartu : EKM Teaduskirjastus.

Nr. 44. 2010. 192 lk.

Nr. 45. 2010. 168 lk.

Nr. 46. 2010. 184 lk.

12. Old treasures in the New Europe : the future of ethnobiology in the East and Far East : 15–17 October 2010, Padise, Estonia : International

Society of Ethnobiology, regional workshop on Eastern European Ethnobiology : abstracts / Department of Folkloristics Estonian Literary Museum ; compiler and editor: Renata Sõukand. Tartu : EKM Teaduskirjastus, 2010. 52 lk.

13. Oskar Kallase päev – XXIII eesti raamatuteaduse konverents 25. oktoobril 2010 Eesti Kirjandusmuuseumis : ettekannete teesid / Eesti Kirjandusmuuseumi Arhiivraamatukogu ; koostajad: Merike Kiipus, Kadri Tüür. Tartu : Eesti Kirjandusmuuseum, 2010. 17 lk.

14. Paal, Piret. Written cancer narratives : an ethnomedical study of cancer patients' thoughts, emotions and experiences. Tartu & Helsinki : EKM Teaduskirjastus, 2010. 358 lk. (Sator ; 10).

15. Petzoldt, Leander; Hiiemäe, Reet. Väike deemonite ja vaimolendite leksikon / Eesti Kirjandusmuuseumi folkloristika osakond ; Eesti Folkloori Instituut. 2. täiendatud tr. Tartu : EKM Teaduskirjastus, 2010. 264 lk.

16. Sa laulad siinnä, ma laulan siellä… : regilaulukonverents 24.–25. november 2010, Eesti Kirjandusmuuseum. Tartu : Eesti Kirjandusmuuseum, 2010. 27 lk.

17. Saagijagamine : Eesti muinasjutte loomadest ja Vanapaganast / Eesti Kirjandusmuuseum, Eesti Rahvaluule Arhiiv, folkloristika osakond ; Tartu Ülikool, eesti ja võrdleva rahvaluule osakond ; koostanud Pille Kippar. Tartu : EKM Teaduskirjastus, 2010. 164 lk.

18. Siberi eestlaste elud ja lood / Eesti Kirjandusmuuseum, Eesti Rahvaluule Arhiiv ; koostanud ja toimetanud Anu Korb. Tartu : EKM Teaduskirjastus, 2010. 359 lk. (Eesti asundused ; 5).

19. The inner and the outer : the ritual year conference 6: June 4–6, 2010, Tallinn : abstracts / Estonian Literary Museum, Estonian Institute of Folklore, SIEF Ritual Year Working Group ; [compiler Maris Kuperjanov]. Tartu : Estonian Literary Museum, 2010. 36 lk.

20. Tulnukad ja internetilapsed : uurimusi laste- ja noortekultuurist / koostanud ja toimetanud Eda Kalmre. Tartu : EKM Teaduskirjastus, 2010. 280 lk. (Tänapäeva folkloorist ; 8).

21. Vahetatud laps / toimetajad: Ave Tupits, Kanni Labi. Tartu : EKM Teaduskirjastus, 2010. 136 lk. (Pro Folkloristica ; 15).

22. Balkan and Baltic States in united Europe : histories, religions, and cultures / edited by Ekaterina Anastasova, Mare Kõiva. Sofia & Tartu : Bulgarian Academy of Sciences ; Estonian Literary Museum, 2009. 291 lk. [ilmus 2010]

23. Elust elulooks : kuidas kirjutada elulugu – näiteid ja näpunäiteid / Eesti Kirjandusmuuseum ja Ühendus Eesti Elulood ; koostanud Tiina Kirss ja Rutt Hinrikus. Tallinn : Tänapäev, 2010. 256 lk.

24. Hiiemäe, Mall. Pühad ja argised ajad rahvakalendris / Eesti Kirjandusmuuseum, Eesti Rahvaluule Arhiiv ; toimetanud Kalev Lattik. Tallinn : Varrak, 2010. 344 lk.

25. Inimesepoeg valgel laeval : Uku Masing 100 / koostaja Arne Merilai ; retsensendid Eve Annuk, Kristi Salve ; peatoimetaja Tiina Saluvere. Tartu : Eesti Kirjandusmuuseum ; Tartu Ülikool 2010. 527 lk.

26. Journal of Ethnology and Folkloristics : [the joint publication of the Estonian Literary Museum, the Estonian National Museum and the University of Tartu] / editor-in-chief Ergo-Hart Västrik ; managing editor Toivo Sikka ; editors: Terje Anepaio, Risto Järv, Art Leete, Aado Lintrop, Pille Runnel, Ülo Valk. Tartu : Estonian National Museum.

Vol. 3, No. 1. 2009. 134 lk. [ilmus 2010]

Vol. 3, No. 2. 2009. 109 lk. [ilmus 2010]

27. Jänes hüppab kitse : loomamõistatused sõnas ja pildis / koostanud Piret Voolaid ; toimetaja Anu Jõesaar ; joonistaja Marja-Liisa Plats ; kujundaja Anneli Akinde. Tallinn : Ajakirjade Kirjastus, 2010. 128 lk.

28. Kihnu tantsulood = Kihnu dance tunes / koostas Ingrid Rüütel ; noodistas Krista Sildoja ; noodigraafik ja keeletoimetaja: Edna Tuvi. Tallinn : Tallinna Ülikooli Kunstide Instituut ; Eesti Kirjandusmuuseum, 2009. 59 lk. + 2 CD-d. [ilmus 2010]

29. Kiin, Sirje. Marie Underi Euroopa-reisid : kuuskümmend üks kirja tütardele 17. X 1918–13. V 1930 / toimetaja Rutt Hinrikus ; kujundaja Endla Toots. Tallinn : Go Group; Tartu : Eesti Kirjandusmuuseum, 2010. 159 lk.

30. Kus sõnu, seal mõnu : valimik vanasõnu noortele / koostanud Piret Voolaid ; kunstnik Marja-Liisa Plats ; kujundaja Mai Grepp. Tallinn : Ajakirjade Kirjastus, 2010. 111 lk.

31. Lintrop, Aado. Annapurna / toimetanud Siiri Ombler ; kujundanud Mari Ainso. Tartu : Ilmamaa, 2010. 128 lk.

32. Methis : Studia humaniora Estonica / Tartu Ülikooli kirjanduse ja teatriteaduse osakond, Eesti Kirjandusmuuseumi kultuurilooline arhiiv ; koostajad Andrus Org, Tiina Kirss ; toimetaja Andrus Org. Tartu : Eesti Kirjandusmuuseum ; Tartu Ülikooli kultuuriteaduste ja kunstide instituut, 2010. 179 lk.

Nr. 4. 2010. koostajad Andrus Org, Tiina Kirss ; toimetaja Andrus Org. 179 lk.

Nr. 5/6. 2010. Omaelulookirjutuse erinumber / koostaja, toimetaja Leena Kurvet-Käosaar. 249 lk.

33. Nypli 17. kevadkool 2010 : 00-ndate kirjandus ja kriitika : kas tõesti 0:0? : teesid / Eesti Kirjandusmuuseum, Underi ja Tuglase Kirjanduskeskus ; koostajad: Marin Laak, Aare Pilv ; toimetaja: Johanna Ross. Tartu : Eesti Kirjandusmuuseum, 2010. 16 lk.

34. Parek, Elsbeth. ...ja põlvest põlveni kajab : mälestused / toimetanud Tiiu Viirand ja Tiina Saluvere ; eessõna: Lagle Parek. Tallinn : Kunst, 2010. 455 lk.

35. Rüütel, Ingrid. Muutudes endaks jääda : valik meenutusi, artikleid, uurimusi / toimetaja ja noodigraafika: Edna Tuvi ; bibliograafia koostajad ja toimetajad: aastani 2005 Gerli Eero, Rita Hillermaa, 2005–2010 Lii Suurpalu, Rita Hillermaa ; kujundaja: Krista Saare. Tallinn : TEA, 2010. 672 lk.

36. Summatavet, Kärt. Minu ajalugu : Kihnu Roosi käsitöökogu. Tallinn : Varrak ; Tartu : EKM Teaduskirjastus, 2010. 320 lk.

37. Summatavet, Kärt. My history : the letters of Kihnu Roosi / translated by Kaisa Kaer. Tallinn : Varrak ; Tartu : EKM Teaduskirjastus, 2010. 320 lk.

38. Sügisball / koostajad Virve Sarapik, Piret Viires ; toimetaja Mari Laaniste ja Jaak Tomberg. Tallinn; Tartu : Eesti Kirjandusmuuseumi kultuuri- ja kirjandusteooria töörühm : Tartu Ülikooli Kirjastus, 2010. 181 lk. (Etüüde nüüdiskultuurist ; 2).

39. Kalmre, Eda; Kalmre, Vahur. Tartu rätsepmeister Eduard Uusen : mees, kelle tehtud pükstes sõlmiti Tartu rahu. Tartu : Hermes, 2010. 143 lk.

40. Transforming culture in the digital age : international conference in Tartu 14–16 April 2010: abstracts / Editors: Agnes Aljas, Raivo Kelomees, Marin Laak, Pille Pruulmann-Vengerfeldt, Tiina Randviir, Pille Runnel, Maarja Savan, Jaak Tomberg, Piret Viires. Tartu : Estonian National Museum : Estonian Literary Museum : Baltic Audiovisual Archival Council : University of Tartu, 2010. 128 lk.

E-VÄLJAANDED

41. Contemporary Folklore IV. Media & Folklore / Folk Belief Department of the Estonian Literary Museum ; edited by Mare Kõiva. Tartu : ELM Scholarly Press, 2009. 402, [1] lk.: ill., noot. [ilmus 2010] – http://www.folklore.ee/rl/pubte/ee/cf/cf4/

42. Eesti rahvalaule viisidega III / Eesti Kirjandusmuuseumi etnomusikoloogia osakond ; koostanud Herbert Tampere ; faksiimileväljaande valmistasid ette Ingrid Rüütel, Taive Särg, Sander Laumets, Hanno Artur Särg, Andres Kuperjanov. Tartu : EKM Teaduskirjastus, 2010 – http://www.folklore.ee/pubte/eraamat/tampere/tampere3/

43. Folklore : electronic journal of folklore / Folk Belief and Media Group of the Estonian Literary Museum ; Estonian Institute of Folklore ; edited by Mare Kõiva & Andres Kuperjanov. Tartu : Estonian Literary Museum.

Vol. 44 – http://www.folklore.ee/folklore/vol44/

Vol. 45 – http://www.folklore.ee/folklore/vol45/

Vol. 46 – http://www.folklore.ee/folklore/vol46/

44. From language to mind 4 : on the occasion of the 110th birthday of Academician Oskar Loorits and 75th birthday of Pille Kippar : September 15–17, 2010, Tartu, Estonia : abstracts / Department of Folkloristics Estonian Literary Museum, ELM Scholarly Press ; edited by Liisa Vesik. Tartu : [ELM Scholarly Press], 2010 – http://www.folklore.ee/rl/fo/konve/2010/loorits/teesid.pdf

45. Medica VII “People vs the natural and the artificial. Power relations” : [International Conference of Ethnomedicine and Medical Anthropology, April 9–10, 2010] : abstracts & schedule / Department of Folkloristics, Estonian Literary Museum ; Estonian Folklore Institute ; [compiler Piret Paal]. Tartu : [ELM Scholary Press], 2010 – http://www.folklore.ee/rl/fo/konve/medicaVII/Medica7_abstracts.pdf

46. Mäetagused : hüperajakiri / Eesti Kirjandusmuuseumi folkloristika osakonna rahvausundi ja meedia rühm, MTÜ Eesti Folkloori Instituut ; toimetajad Mare Kõiva, Andres Kuperjanov. Tartu : EKM Teaduskirjastus.

Nr. 44 – http://www.folklore.ee/tagused/nr44/

Nr. 45 – http://www.folklore.ee/tagused/nr45/

Nr. 46 – http://www.folklore.ee/tagused/nr46/

47. Old treasures in the New Europe : the future of ethnobiology in the East and Far East : 15–17 October 2010, Padise, Estonia : International Society of Ethnobiology, regional workshop on Eastern European Ethnobiology : abstracts / Department of Folkloristics Estonian Literary Museum; compiler and editor: Renata Sõukand. Tartu : EKM Teaduskirjastus, 2010 – http://www.digar.ee/id/nlib-digar:77545

48. The inner and the outer : the ritual year conference 6: June 4–6, 2010, Tallinn : abstracts / Estonian Literary Museum, Estonian Institute of Folklore, SIEF Ritual Year Working Group ; [compiler Maris Kuperjanov]. Tartu : Estonian Literary Museum, 2010 – http://www.folklore.ee/rl/fo/konve/ritualyear6/abstracts.pdf

49. Trükis Eesti- ja Liivimaal 1801–1917 = Druckschriften in Est- und Livland 1801–1917 / Eesti Kirjandusmuuseum ; koostanud : Vello Paatsi ; tõlge saksa keelde: Olaf Mertelsmann ; toimetanud: Vello Paatsi ja Kristi Metste ; fotod: Alar Madisson. Tartu : Eesti Kirjandusmuuseum, 2010 – http://dspace.utlib.ee/dspace/bitstream/10062/15403/1/trykis_1801_19171.pdf

50. Noorte hääled : noorte etnoloogide ja folkloristide konverents. Tartu, 21.–22. aprill 2010 : ettekannete kokkuvõtted / Eesti Kirjandusmuuseumi Eesti Rahvaluule Arhiiv, Eesti Rahva Muuseum ; koostanud Marleen Nõmmela, Ave Tupits. Tartu : Eesti Rahva Muuseum ; Eesti Rahvaluule Arhiiv – http://folklore.ee/era/nt/nt2010.htm

51. Transforming culture in the digital age : international conference in Tartu 14–16 April 2010 : Papers presented at the conference in Tartu, 14–16 April 2010 / editors Agnes Aljas, Raivo Kelomees, Marin Laak, Pille Pruulmann-Vengerfeldt, Tiina Randviir, Pille Runnel, Maarja Savan, Jaak Tomberg, Piret Viires. Tartu : Estonian National Museum : Estonian Literary Museum : University of Tartu, 2010. 416 lk. – http://dspace.utlib.ee/dspace/bitstream/10062/14768/1/transform_book.pdf

52. Valgõ härg : kats tosinat seto jutust ja üts viil liisna = Valge härg : kaks tosinat setu muinasjuttu ja üks veel pealekauba = The white ox : two dozens Seto fairy tales (plus one extra) / kokko pand' = koostanud = compiled by: Risto Järv ; toimõtanuq = toimetanud = edited by: Paul Hagu, Risto Järv ; tõlgõ inglise kiilde: Ene-Reet Soovik. Tartu : Tartu Ülikool, kultuuriteaduste ja kunstide instituut, 2009. 1 DVD (ca 1 t. 47 min.) + tekstilisa (35 lk.) [puudus 2009. a nimestikust]