

Miniatuursed dialoogid loitsutekstides

Mare Kõiva

Teesid: Artiklis jälgitakse dialoogloitsude vahendusel toimuvat kommunikatsiooni ja sellega kaasnevat rituaali institutsiooni: dialoogi ülesehitust; maagilises dialoogloitsus osalejatele, rituaali läbiviimiskohale, -ajale ja objektile kehitavaid nõudeid ning nende vaheliste suhete dünaamikat.

Dialoogloitsu näol on tegemist lühidialoogi perifeerse mudeliga – kas veemis-, läbirääkimis- või informeeriva dialoogiga, mis toetab sümbolset rituaali. Tekst kirjeldab toimuvat või verbaliseerib invariantse sõnumi. Dialoogi stereotüüpne vorm on kergesti kohandatav uue esitussituatsiooniga. Objekti-, ruumi- ja ajatundliku pärimusliigi protsessi edastav üleskirjutus võimaldab modelleerida olulised ajalised ja ruumilised ankurdamised ning määrata traditsiooni seisukohast olulised, liminaalsed või perifeersed alad. Rituaal viidi läbi liminaalsel alal, kuid kodus või selle vahetus läheduses, dialoogloitsud olid seotud kas kindla kalendritähtpäeva, lunaarkalendri ja kuufaaside või nädalapäevaga, arstimirituuaale sooritati lähtudes praktilisest vajadusest. Funktsionaalselt eristusid tööde edendamise ja viljakusega seotud dialoogid ning tõrje- ja arstimissõnad. Privaatsetele pereliikmete esitatud dialoogidele vastanduvad arstimistavad, kus rituaali läbiviijalt eeldati teadmisi, sümbolite tähenduste tundmist, tema kui ravija aktsepteeritust ja kogukonna usaldust.

Märksõnad: aja parameeter, esitusviis, dialoogloitsud, loitsimise kommunikatsioonimudelid, loitsu struktuur, rituaalid, ruum arstimirituuaalides

Kunstilise ja ekspressiivsust lisava võttena on dialoog rahvaluules laialt levinud võte, ehkki žanripetsiifika piirab nende pikkuse, sisu ja funktsioonid. Lühidialooge sisaldavad fiktsionaalsed rahvajutuliigid alates muinasjuttudest ja lõpetades anekdootidega. Muinasjutt või naljand, sh anekdoot võib olla täiesti dialoogile üles ehitatud (vt lähemalt Krikmann 1999), muistendite dialoogid on enamasti fraasilised või mõnefraasilised, nagu artiklis käsitletavat dialoogloitsudki.

Narratiivsetes folklooriliikides on dialoogi peamiseks ülesandeks loo elavdamine ja tegelaskõne imiteerimine, nende abil laiendatakse teadmisi tegelaste ja nende vaheliste suhete kohta. Näiteks vanemates eepilistes regilau-

ludes on tegelastevaheline dialoog levinud struktuuri- ja esitusvõte (“Vennaotsija”, “Haned kadunud”, “Ema haua”): laulutegelane/agent jutustab loo dialoogiliste episoodidena, mis seotakse tervikuks lühemate tegevuskirjelduslike vaheosadega. Dialoogirohked on vanemad ringmängulaulud, siirdevormilised ja uuemad rahvalaulud, kus dialoog aitab esile tuua sündmustiku dramaatikat ja liikuvust. Tegelaste vahelist kahekõnet sisaldavad mõned legendilised loitsud (vt lk 136–138). Ka mittefiktsionaalsetes (suulistes) narratiivides on dialoogid olulised, kuid esteetiliste funktsioonide kõrval on need kasutusel tõepärasuse tõstmise vahendina, abistavad väidete kinnitamisel ja kuulaja veenmisel. Need on üksnes mõned funktsioonid, mida dialoog sellistes juttudes kannab.

Folkloristidest on dialoogloitse eraldi alarühmana eristanud näiteks Nikolai Poznanski (1917: 58–73), Anna Astahhova (1928: 50–60), Kārlis Straubergs (1939: 247–252) ja Mare Kõiva (1982, 1990). Läänemeresoome keeleteadlane Ada Ambus kasutas terminit dialoogivormilised nõidussõnad (1962: 224), keeleteadlane ja vadja rahvapärимuse uurija Paul Ariste vadja ainetiku liigitamisel eelmisega sama terminit (Ariste 1974: 46–59).

Läti loitsude uurija Kārlis Straubergs liigitas dialoogloitsude hulka veel tekstisest dialoogi sisaldavad legendilised loitsud (nt dialoog Kristuse ja haigusdeemonite või Kristuse ja mõne jüngri vahel), mida on uuemas narratiiviteoorias nimetatud ka tegelaste dialoogi pseudojäädvustuseks (Genette 1982). K. Straubergs käsitles dialoogloitsudena veel maagilisi lühivormeleid ehk tõrjefunktsioonis vasturepliiki võõra või perevälise isiku kiitusele, samuti eeldatavalt pahatahtlikule repliigile. Eestis on samasugused vormelid traditsioone järgides liigitatud tõrjevormeliteks ja neid on vaadeldud lingvistilisest ning folkloristlikust aspektist kõnekäändudena (Õim 2007, Baran 1997), või loitsudena (Kõiva 1990: 131). Maagiliselt suunatuselt (kahjustamine: tõrje) ja esituselt (seosed rituaali või erilise rituaalse ajaga) on lühivormelid dialoogloitsudega lõdvalt seotud, kuid sarnanevad mõne arstimisdialoogi ja mõne kalendripüha ajal esitatud sümbolse dialoogiga. Kiitmisele või sajatusele tuli selle mõju peatamiseks vastata kirumise või lühivormeliga, kuid vasturepliik lausuti arhiiviteateil tihti mitte kuuldavalt, vaid endamisi mõttes. Iseloomulikult võis verbaalne vastus ka puududa ja olla asendatud maagilise menetlusega.

Varasemad arhiivikirjapanekud ulatuvad tagasi 1880. aastateni, enamasti on need mälu ja mälestuste põhjal üles kirjutatud narratiivid sündmusest koos loitsuga või üksnes loitsutekstid. Kogu korpus koosneb ligikaudu 500 tekstist, mille hulgas on vähemuses rituaalist osavõtnute kirjeldused ja täiesti puuduvad vahetud arstimisrituaali salvestused. Dialoogloitse ei leidu arstijate omakäelistes arstimis- ega loitsumärkmikes, mis viitab selle alaliigi eranditult suulisele levimisviisile. 19. sajandi saksakeelsetes õpetlastrükistes avaldatud vähesed variandid on arhiivikirjapanekuist kümneid aastaid varase-

mad, kuid ei erine sisutunnustelt hilisematest käsikirjalistest fikseeringutest: A. H. Neusi ja Friedrich Reinhold Kreutzwaldi *Mythische und magische Lieder der Ehsten* sisaldab voolmete parandamise dialoogi (Neus & Kreutzwald 1854: 89), J. B. Holzmayeri *Osiliana* teine osa koeratõve vastast dialoogloitsu (Holzmayer 1873: 103) ja F. J. Wiedemanni *Aus dem inneren und äusseren Leben der Ehsten* laste arstimiseks kasutatud riisisõnu (Wiedemann 1876: 383).

Materjali olemus lubab rekonstrueerida dialoogloitsude funktsioonid ja enamasti esitussituatsioonid, kuid mõistetavalt jätab suulise pärimuse kirjalik arhiivifikseering usundilised hoiakud ja detailsemad ajalis-ruumilis-subjektliised suhted vastuseta. Siiski saab jälgida osavõtjaid ja nende individuaalset tegutsemist rituaali ajal, määratleda loitsuesituse ajaliskurdatust ja sündmuste ajaliskurkorda. Mõnevõrra vähem informatsiooni sisaldavad üleskirjutused toimumiskoha suhtes.

Vaatlen artiklis lähemalt dialoogloitsude vahendusel toimuvat kommunikatsiooni ja sellega kaasnevat rituaali institutsiooni: dialoogi ülesehitust; maagilises dialoogloitsus osalejatele, rituaali läbiviimiskohale, ajale ja objektile kehtivaid nõudeid ning nende vaheliste suhete dünaamikat.

Hüpoteesina eeldan, et dialoogloitsu näol on tegemist lühidialoogi perifeerse mudeliga – kas veenmis-, läbirääkimis- või informatsiooni edastava dialoogi vormiga, mis toetab sümbolset rituaali. Teiseks eeldan, et dialoogi stereotüüpne vorm on kergesti kohandatav uue esitussituatsiooniga. Kuna tegemist on objekti-, ruumi- ja ajatundliku pärimusliigiga, siis võimaldab protsessi edastav üleskirjutus modelleerida mentaalseid kaarte ja määrata traditsiooni seisukohast olulised, liminaalsed või perifeersed alad. Artiklis jälgin teksti ja esituse vahelisi suhteid, tuginedes eesti, võrdlusmaterjalina läänemeresoome, balti ja slaavi ainesele. Kuivõrd maagilise riituse protsess on mentaalselt modelleeritud kindlale maastikule ja seotud tegelaste liikumisega seal, siis on põhimõtteliselt võimalik kirjapanekute põhjal taastada rituaali käik, kasutades kognitiivset kaardistamist (Ryan 2003), mida olengi teinud ühe näiteteksti puhul arstimisviisi lähemaks iseloomustamiseks.

Üldiseloostavat dialoogloitsude kohta

Dialoogloitsud eristuvad teiste sõnomaagia alaliikide hulgast teksti esitus- ja levimisviisi ning ülesehituse poolest – nimelt koosneb rituaali ajal esitatav tekst üksnes dialoogist. Dialoog on kahe kõnepartneri järjestikune kõneaktide vahetamine, millel on ühine eesmärk. *Dialoog on koherentne selle määrani, et eraldiseivad kõneaktid sobituvad omavahel eesmärgi nimel. Lisaks on igal*

vestluses osalejale dialoogis oma eesmärk ning mõlemal osalejale dialoogis kohustused, mille määratlevad nende kollektiivsed ja individuaalsed eesmärgid (Walton 1992: 133). Dialoogloitsu verbaalne osa koosneb tüüpiliselt ühest kuni kolmest lühifraasilisest küsimusest ja sellele järgnevast vastusest, dialoogi võib sulgeda käsklause ehk kinnitus. Küsimuste-vastuste sarja korratakse enamasti kolm korda.

Kaasneva rituaali – minimalistliku etenduse või ulatuslikuma traditsioonilise arstimisriituse juures on markeeritud aja, ruumi, tegelaste ja tegevuse karakteristikud ja muud reguleerivad normid. Üleskirjutustes esitatakse dialoog otsese kõnena ja see on vastavalt eristatud tüpograafiliste märkidega. Dialoogina esitatud arstimissõnadel on mõnevõrra kitsam kasutusala kui näiteks eepilist elementi sisaldavatel legendilistel loitsudel või lühivormilistel loitsudel. Arsti ja patsiendi või arsti ja abilise kindlastruktuurline dialoogiline kommunikatsioon viitab, et tegemist on rahvaarstimise ja maagilise mõjutamise vana kihistusega (vt ka Honko 1960: 91, Tolstoi 1984).

Seesuguse sümboolse dialoogi abil kindlustati teatud majanduslikud kordaminekud, tõrjuti eemale inimesi piinavad elamusöödikud ja parasiidid, samuti vilja- või karjakahjustajad hundid, kullid ja hiired. Haigustest raviti dialoogloitsudega ennekõike reumaatilisi põletikke, traumasid ja piiratud hulka muid keeruka haiguspildi või raviviisiga haigusi. Arstimissõnade rühmas on arvukamalt üleskirjutusi väikelaste sünnipärase arenguhäirete arstimisest, mida peeti nn loomadelt ja lindudelt saadud tõbedeks, nimetati arvatava haigustekitaja järgi (kanaviga, ussiviga, hobuseviga, siiliviga jt), kellega seostati haiguse etioloogia ja ravimisvõtted. Arvatavasti kuuluvad seesugused haigused arhailise nimetuse ja seletusviisi tõttu vanemate haiguskujutelmade hulka. Dialoogloitsud põhinevadki vanadel uskumustel, ümbritseva keskkonnaga kommunikatsioonimudelitel ja peegeldavad neid. Atraktiivne, kuid lihtne vorm on aidanud vanapärasel võtetel ja uskumustel säilida mäletatavatena. Ehkki enam aastakümneid ei ole töödega seotud verbaalsed tõrjevormelid, dialoogiga kaetuse ennetamine ega arstimine aktiivses kasutuses, on meenutusi sellistest tõrje- või arstimistraditsioonidest kirja pandud tänaseni; ka on neid jutustanud minu loengukursuste ajal eeskätt Lõuna-Eestist pärit vanemad inimesed.

Dialoogi ülesehitus

Kommunikatsiooni põhiline eesmärk on üksteisest arusaamine (Scollon & Scollon 1995) ja sõnumite edasiandmine (Fiske 1990 [1982]: 2). Dialoogloitsu on orienteeritud samade ülesannete täitmisele – arsti ja riitusest osavõtja/

patsiendi vaheline dialoog on suunatud konkreetsele haigusele, deemonile või olendile, ja sellega edastatakse kommunikatsiooniakti invariantne sõnum. Kommunikatsiooni käigus püütakse aktiveerida ühine infoväli ehk mõlemale poolele sarnane tähendustesüsteem, et muuta selle abil teise osapoole käitumist või meeleseisundit. Dialoogloitsu suhtlemismudel sarnaneb mitmes suhtes T. Newcombi kommunikatsiooniaktide triangulaarse mudeliga:

A ja B tähistavad sõnumi saatjat ja vastuvõtjat, X on nende sotsiaalse konteksti osa. ABX tähistab süsteemi – selle seesmised suhted on vastastikku sõltuvad: kui muutub A, muutuvad ka B ja X; või kui muutub A suhe X-i, peab ka B muutma oma suhet X-i või A-sse. ABX süsteemi kõige elementaarsemad osad on järgmised:

1. A suhe X-i, sealhulgas suhtumine X-i kui kellessegi, kellele tuleb läheneda või keda vältida (mida iseloomustab märk ja intensiivsus), samuti kognitiivsed omadused (uskumused ja kognitiivne struktuuriline liigendamine).
2. A suhe B-sse täpselt samas tähenduses (positiivne ja negatiivne *meeldivus* A või B isiku suhtes ja nende soosiv või mittesoesiv *suhtumine* X-i).
3. B suhe X-i.
4. B suhe A-sse.

X on mõlemale tuttav objekt või isik ning kui nii osaleja A kui osaleja B suhtumine X-i on sarnane, võib T. Newcombi arvates lugeda süsteemi tasakaalus olevaks (Newcomb viidatud Fiske 1990 [1982]: 31–32 kaudu). Kuna A ja B rollis tegutsevad dialoogloitsu sama eesmärgiga isikud, kellele X on miski või keegi, kes on tuntud neist mõlemale, ning osavõtjate A ja B suhtumine X-isse on sarnane, siis on süsteem T. Newcombi reeglite järgi tasakaalus.

Vaatleme lähemalt, milliseid dialooge arendatakse loitsimisel. Ettehaaravalt võib sedastada, et samuti kui vabas kommunikatsioonis kehtib rahvaluules paljudel juhtudel range seotuse mõiste, millele alluvad dialoogid ja põhjendatud arutelud. Douglas N. Walton on liigitanud tavakõne dialoogid kommunikatsioonivormina järgmiselt:

1. Veenmine
 - 1.1. Kriitiline, arvustav arutelu
2. Informatsiooni saamine
 - 2.1. Intervjuu
 - 2.2. Nõu saamine
 - 2.2.1. Nõu saamine eksperdilt

3. Läbirääkimised
4. Uurimine, küsitlemine
 - 4.1. Teaduslik uurimine
 - 4.2. Avalik uurimine (nt õnnetuste puhul)
5. Vaidlemine
 - 5.1. Tüli (Walton 1992: 134).

Informatsiooni edastava dialoogi eesmärk on edastada teave ühelt osapoolelt teisele: dialoogloitsus saab tõrjutav (alati kolmas, dialoogi pealtkuulaja/pealtnägija/adressaat/sõnumi vastuvõtja) teada, mida tema vastu plaanitsetakse, haigusele/haigusvaimule teadvustatakse arsti taotlused ja rituaali invariantne sõnum – lahkuda, kaduda, hävida, minna kuhugi mujale.

Kõikidele dialoogloitsudele on tunnuslik dialoogi stabiilne ja lihtne ülesehitus. Kogu Eestis (ja Euroopas) on levinud küsimus-vastus-stuktuur. Tegevuskohasele küsimusele antakse tegevust kirjeldav vastus. Vastus on indikaator, mis fookuseerib tegevuse sihi. Douglas N. Waltoni järgi on igal dialoogis osalejal oma väidete hulk, nn osavõtja seotuse hulk. Erinevad nõudvad, küsivad jt kõneaktid jätkuvad osavõtjate poolt lisatud või kustutatud väidete najal (Walton 1992: 135). Loitsus loob dialoog kommunikatsioonivälja, kus küsimuste ja vastustega teadvustatakse käimasoleva protsessi kulgemine:

Mida sa närid? – Närin nari. (H IV 4, 163/4 (10) < Anseküla),
Mis sa tõstad? – Tõstan nari. (E 56675 (113) < Tallinn) või
Mida sa teed? – Kärbseid jahvatan. (E 863 (1) < Kolga-Jaani).

Harva on vastuseks mõne sõna võrra pikem lause, veel harvem värsivormiline kirjeldus:

*Eks ma säärin sääse sääre,
kiian (tõukan) kihud kolu ääre,
tirin tiivad tiide viltu
kogun kehad keset kolu* (H IV 2, 593/4 (164) < Väandra).

Teine levinud loitsustruktuur (Põhja-Eesti ja mõne Lõuna-Eesti piirkonna dominant) küsimus-vastus-kinnitus on veenmisdialoogi derivaat. Selline kolmetine ülesehitus on peamine lätlaste (Straubergs 1939), leedulaste (Mansikka 1929, Vaitkevičienė 2005) ja vadjalaste pärimuses (Ambus 1962), kuid tuntud ka nt soomlastel (SKVR) ja slaavi rahvail (Peskov 1980).

Kinnitus kujutab endast kategoorilist pöördumist või käsku viia töö tingimata lõpuni, tõrjuda haigus või olend lõplikult minema:

Näri nii, et terveks saab! (RKM II 330, 290 (3) < Simuna),

Niida, niida är' na kogoni! (H III 30, 856/7 (21) < Rõuge) või
Raiu nii, et terveks saab! (EÜS II 554 (58) < Kuusalu).

Kategooriline kinnitus käsib kriitilise situatsiooni lõpetada ja on harva värsivormiline või liidab endaga mõne muu lühivormeli (*Võõrad mõisa ja omad koju!*; *Meie lapse luust-lihast kadugu kõik vaevad!*).

Rituaali ja sõnalist osa korrati enamasti kolm korda järjest, Lõuna-Eestis ja Saaremaal loitsiti üheksa korda, mis oli ka lätlastel levinud tava.

Suhtluskeskkonna ehk rituaali tegevuse ja objektide varieerimine – osavõtjad muutusid vajadusel keset toimingut – mõjus ka edastatavale sõnumile. Sellisel juhul dialoog adapteeriti ja sünkroniseeriti rituaaliga vastavaks. Harvem muutus tegevuse vahetamisega küsimuste esitaja või vastuste andja. Loits võiski olla üles ehitatud kolmele erinevale maagilisele tõrjevõttele ning neid vahendavatele küsimustele ja vastustele. Selliseid loitse leiame liivi, karjala ja leedu rahvatraditsioonist, mis lubab arvata, et see oli aktsepteeritud ka mujal. Pikemate küsimuste-vastuste fikseeringud on harvad, sõltusid ilmselt küsija oskustest või olidki juhuslikud.

Kuna tegemist on ikkagi mälu järgi tükk aega pärast aktuaalset toimumisaega kirja pandud sündmuste ja dialoogidega või koguni suulise vahendatud kommunikatsiooniga, siis on võimatu kindlaks teha, kui pikad või lühikesed olid küsimuste-vastuste sarjad esitamiskorras ning kas üleskirjutuse näol on meie käsutuses adekvaatne reaalse esituse vaste, selle kokkuvõtte või resümee. Näiteks kirjeldatakse tõrjedialoogi järgmiselt:

Prussakate hävitamisest.

Kos majas prussakaid on olemas, sealt peab inimene välja minema ja seesolija sööma. Väljasolija peab koputama ukse peale. Kui seesolija temale midagi häält teeb, siis peab väljasolija küsima:

“Mis sa teed?”

Seesolija ütleb vasta:

“Mina söön.”

Siis väljasolija küsib:

“Mis sa sööd?”

Seesolija ütleb oma toiduse ära, mis ta sööb.

Väljasolija küsib:

“Mis prussakad söövad?”

Seesolija ütleb:

“Prussakad söövad üks ühte, teine teist.”

Sedaviisi jutustades kaovad prussakad ära (ERA II 196, 119/20 (767) < Laiuse).

Lühiküsimused ja -vastused on iseloomulikud kõigile traditsioonidele. Näiteks tšehhi odraiva tõrjesõnad on järgmised:

Haige juurde tuleja peab talle kolm korda lausuma:

“Sul kasvab odraiva,” ja haige peab vastu ütlema:

“Ei ole odraiva!”

Kui ta kolm korda järjest nii vastu ütleb, kaob odraiva ära
(Velmezova 2004: 152).

Monoloogse veenmisega palutakse vastaspoollel mitmes muus loitsude alarühmas minna mujale, soovitatakse otsida endale sobivamad olud või võtta vastu tehtud pakkumised. Dialogiloitsus hundile või kullile rituaaliga lubatud sümboolne osa koduloomadest veenab metslooma neist eemale hoidma. Seesugused loitsud on lähedased tänapäeva ühiskonnas ametlike vahendajate suunatud läbirääkimisdialoogidele, kus dialoogi osapoolte eesmärgiks on huvide üle kaubeldes “saavutada lepe”, andes järele mõnedes küsimustes, kuid nõudes teiste täitmist (Walton 1992: 135).

Hoopis erinevalt on üles ehitatud dialoogi sisaldavad legendilised loitsud, üksikute loitsutüüpidega esindatud arstimissõnade vähese arvuline rühm. Loitsutekst kirjeldab enamasti teekonda müütilises maailmas. Selle käigus kohtub pühak või Jeesus inglite või haigusvaimudega ja astub nendega dialoogi. Ka teel oleva pühaku, Jeesuse või tema ratsalooma traumast ja selle ravimisest rääkiva loitsu mõne variandi narratiivi kuulub dialoog, millele järgneb tõrje-, arstimis- või sidumisloitsu lugemine ühe tegelase poolt. Järgnev näide pärineb tüübist Jeesus kirikuteel (Teised Merseburgi sõnad):

Jeesus sõitis eesliga ülesse kõrgesse Siioni mäele.

Püü lendas ja robises.

Maria hirmus,

Maria jalaliige nikastas paigalt ära,

ja üks naine tuli vastu.

Jeesus käskis naist arstida.

Maria jalaliige nikastas paigast ära

ja Jeesus ütles naisele:

“Arsti see Maria jalaliige terveks! ”

Ja naine ütles: “Mina ei mõista arstida.”

Ja Jeesus ütles: “Mina tahan ise

sinu suu ja sinu käsi pühitseda,

loe need sõnad peale:

“Luu, luu, luusse,

üdi, üdi, üdisse,

*soon, soone, soonesse,
liige, liige, liikmesse,
veri, veri, veresse,
nahk, nahk, nahasse,
liha, liha, lihasse.”* (E 82640/1 (1) < Pärnu-Jaagupi).

Selle loitsutüübi tegelased ja nendevahelised dialoogid erinevad tekstiti, käesoleva näite stiil on lähedane vanemate piiblitõlgete keelekasutusele. Osapoolte pikemad väited ei lähtu toimuvast rituaalist, vaid viivad edasi narratiivset müütilist sündmust, lõpuks õpetatakse naist lugema nikastussõnu, mida kasutataksegi iseseisvate arstimissõnadena.

Kindlat arstimisvormelit sisaldab ka muude legendiliste loitsude narratiiv ja seda kandev dialoog. Näiteks veresõnades lausuvad kolm venda verejooksu peatava vormeli:

*Kolm venda läksivad mäe otsa ülesse.
See esimene ütles: “Veri, seisa!”
See teine ütles: “Veri, seisa!”
See kolmas ütles: “Veri, seisa paigal!
Nõnda on meie Issanda Jeesuse Kristuse sõnad.”* (ERA II 70, 121 < Kullamaa).

Lendvasõnades loeb Jeesus inglitega vahetatud dialoogi lõpus tuntud haiguse mujale adresseerimise vormeli ja loitsu lõpetab kõrgemale abile appelleriv sulgur *Jumalase isa, Jumalase poja ja Jumalase püha vaimu nimel:*

*Kolm ingelt tulevad püsti taevast maha.
Jeesus läks nende vastu, küsis: “Kus te lähte kolmekesi?”
“Meie lähme äkilist haigust aitama,
rabanduse sõnu lugema.”
Jeesus ütles: “Tulge ka.
Minge, minge, ma tahan tulla.
Kui homikust tulnd, siis lõunase mingu,
kui lõunast tulnd, siis õhtase mingu,
kui õhtast tulnd, siis põhja mingu,
Jumalase isa, Jumalase poja ja Jumalase püha vaimu nimel!”* (E 78491 (16) < Vändra).

Müütilise sündmuse kirjeldusele rajatud arstimissõnades viib dialoog tegevust edasi ja on vahend loitsu kui arstimisnarratiivi ülesehitamiseks – loitsutekstid toimivad ju analoogial, sümboolne tervenemise/tervendamise lugu peab mõjuma konkreetsele haigusele. Kuid see on samal ajal kaasnevast rituaalist

riippumatu jutustus invariantse sõnumi edastamiseks. Seesugusena erineb ta märkimisväärselt dialoogloitsu otsesest lihtsakoelisest rituaali kajastavast kommunikatsioonist. Ka saatev arstimisvõttestik on eespool käsitletud dialoogloitsudega võrreldes tagasihoidlik: haiguskolde piiramine ringide ja ristidega, peale puhumine, silitamine, massaaž, sõnade lugemine. Kaasnev keeldude süsteem sedastab, et sellist loitsu tohib esitada vaid professionaal.

Dialoogloitsude funktsioonid ja kasutusala

Funktsionaalselt jagunevad dialoogloitsud kahte rühma: tööde edendamise ja viljakusega seotud dialoogid ning tõrje- ja arstimissõnad. Vaatleme lühidalt, milleks kasutati kummagi rühma loitse.

Esimesse rühma kuulub rituaalse aasta kriitilise perioodi või piduaja sissejuhatamine sümboolse dialoogiga. Viljakuse ja edendamise taotlustest on tuntud sümboolse dialoogiga jõulude või uue aasta tuppa toomine, aastalõpul õunapuude raputamine hea saagi tagamiseks. Kõrvalist pilku pelgavate tööde suhtes nagu seebikeetmine, kangakudumine, võitegemine jm püsisid 20. sajandi keskpaigani traditsioonis uskumused, kombed ja võõrastega verbaalse suhtlemise piirangud – töötajajaga vahetatavad maagilised tervitussõnad olid kindlad arhailised vormelid.

Võitegemise juures lausuti:

Tere jõudu ja jumal appi, savikoormad tulevad.

Vastati:

Lahe tulevad, lahe tulevad! (Lase tulevad!)

Kui ei märgatud nii ütelda, siis küsiti ise:

Kas savikoormad tulevad?

Vastati, et tulevad suuremate talude või mõisa poolt (RKM II 27, 102 (198) < Kodavere).

Tõrje- ja arstimissõnade rühm on kirevam ja üleskirjutustelt arvukam, kui võrd loodusobjektide kõrval olid dialoogloitsud arstimisriituse osa nii rahvaveterinaarias kui ka inimeste haiguste tõrjumisel. Loodusobjektide ja agaraarse tegevuse mõjutamise hulka kuulus näiteks kapsa liigjuurte ehk rahvapäraselt *kapsamunade* (Lõuna-Eestis *kapsanuutrate*) maagiline niitmine ja madisepäeval saartel, Lääne-Eestis ja kitsal alal Lõuna-Eestis kärbeste jahvatamine. Maagiline jahvatamine ilma loitsuta on olnud kasutusel mõnevõrra laiemalgi alal. Samasugune dialoogloitsu ja tõrjeriitus oli tuntud lätlastel (Straubergs 1939: 249) ja soomlastel (SKVR).

Dialoogloitsuga tõrjuti veel elamusöödikud (lutikad, kilgid ja prussakad) elamust välja, kusjuures teksti mugandati ja kasutati väikeste muutustega mitme olendi tõrjumiseks (tüübid “Mida prussakad/ kilgid söövad?”, “Kas prussakad/ kilgid kodus?”). Stereotüüpsetest uskumustest tingituna ja putukate mõnevõrra sarnase elamisviisi tõttu olid dialoogloitsud kergesti ühelt objektilt teisele ümber adresseeritavad, väike riitus kohandatav teiste olendite tõrjumiseks.

Üksikud Lõuna-Eesti tekstid kirjeldavad jüripäeval või suurel reedel dialoogloitsu saatel hundi suu sulgemist, et hunt ta ei pääseks karja kahjustama. Samasuguseid paralleeltekste leidub läti (Šmits 1941: 2047) ja soome traditsioonis ning Mirjam Mencej monograafiast nähtub, et tava oli tuntud laialt idaja lääneslaavi pärimuse levialal (Mencej 2001). Uskumuste kohaselt oli püha Jüri huntide peremees ja kaitsja, kes jälgis valitud hundi seljas ratsutades, et hundid kariloomi karjatamisperioodi jooksul ei murraks, vaid jälitaksid kodukäijaid, kuradit ja haldjaid. Ta sulges huntide lõuad jüripäeval ja päästis taas lahti mihkclipäeval. Uskumused, et jüripäeval pannakse paika vahekord kodu/ kariloomade ja metsa/huntide vahel peegeldub reas tõrjemaagilistes kommetes alates lõksetegemisest ja hundi silmade sümboolsest tuletukiga torkimisest kuni lõugade imiteeriva sümboolse lukku keeramiseni.

Rahvaveterinaarias oli tuntud talle ära põlanud lamba (harvem porsa hüljanud sea) arstimine. Taas on üleskirjutusi Lõuna-Eesti kihelkondadest, vastetega läti folklooris (Straubergs 1939: 248). Varasemates käsikirjades leidub veel üksikteateid kanapoegade ennetavast kaitsmisest kulli ja koerakutsikate ennetavast kaitsmisest hundi eest – mõlemal juhul sooritatakse riitus, mille käigus pakutakse metsale sümboolselt tema osa. Lätlastel on seesuguste lihtsate rituaalide läbiviimine ja loitsude esitamine olnud produktiivne muudegi majandusõnne tagavate ning soovimatuid metsloomi tõrjuvate traditsioonide juures. Nii on nad dialoogloitse kasutanud lisaks eespool loetletule muttide ja varblaste tõrjumiseks, aga ka kurgisaagi tagamiseks. Et suurem osa selle loitsurühma Eesti tekstidest pärineb Lõuna-Eestist ja saartelt, kus dialoogide kasutamine oli 19. ja 20. sajandil levinum ja tavapärasem, võime eeldada ühe säilimispõhjusena läti rikka rahvapärimuse mõju. Kuid ka näiteks soome traditsioonis on dialoogloitsud loodusobjektide tõrjumisel produktiivsemad ja sagedasemad kui Eestis.

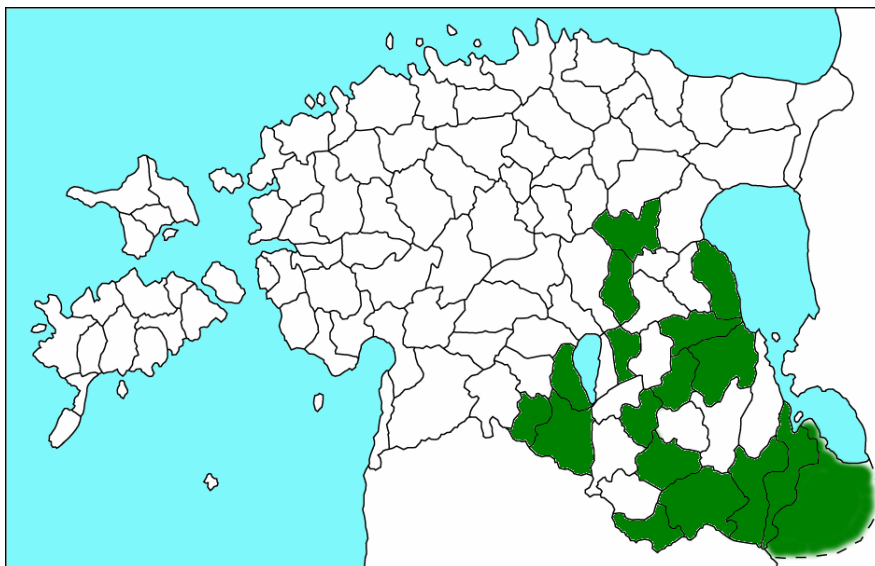
Inimeste ravimisest on kõige rohkem üleskirjutusi, kokku paarisaja ümber. Kuigi neid kasutati näiteks hambavalu, halltõve, pisti ja traumade arstimisel, prevaleerivad teated liigesehaiguste (eeskätt randmeliigese põletiku *nari*, murdeti *rodi*, *kidi*, *kidsi*), voolmete ja kaasasündinud lastehaiguste ravimise kohta.

Nari oli sage hooajatööde haigus, mida raviti (punase) lõnga, hobusejõhvi, ahjuluuakoidise jm ümbersidumisega, narisevate puude või uste vahel pigistamise või raskete esemete tõstmisega. Valdavalt analoogiamaagial põhinevate arstimiste saatedialoogis peegeldub arstimisrituaali tegevuspool. Populaarseim tüüp “Nari närimine” oli levinud ühtlaselt kogu Põhja-Eestis, Lõuna-Eesti ja saarte mõnes kihelkonnas ning Soomes ja Lätis. Esimesel lapsel, eeskätt pojale, või siis karu- või hundiliha söönul lasti haiget kohta närida ja sealjuures uriseda. Tüübi “Nari tõstmine” juures tuli haige käega tõsta kolm korda maja, sauna, aita või aeda, samasugune tegevus ja dialoogloitsuga arstimine oli tuntud vadjal, karjalal ja soome arstimistavades. “Nari lõikamisega” kaasnes haige sümboolne lõikamine (dialoogloitsuna tuntud Saaremaal, paralleelsele on Lätist), “Nari raiumisega” sümboolne kirvega raiumine (üleskirjutus Harjumaalt, paralleelsele leidub jällegi läti materjalis).

“Nari lõugutamine” lõugutiga ja “Nari kräätsutamine” ukse või vastamisi hõõrduvate puude vahel olid Eestis hajalevikuga vähemkasutatud vormelid, samalaadsed tekstid ja tegevus olid tuntud Lätis ja Leedus. Sealse kultuuriruumis populaarne “Nari sidumine” on Eestis esindatud ühe kirjanepanekuga, ehkki ilma loitsuta on sidumine olnud ravipraktikas üle-eestiliselt kasutusel tänase päevani.

Voolmete haiguspilti kirjeldati kas: *Kõht hakkab kangesti valutama ja on kova, suu hakkab vett jooksuma* (Türi) või tavapärasemalt kui *Sooned, mis paistetavad käes ehk kehas venimise pärast* (Pilistvere), neid raviti soolvee, maa-rohtude, masseerimise, ka kuppude panemisega. Sümboolsetest ravivõtetest oli kasutusel haua raiumise kirvega vajutamine. Masseerimise juures loeti sõnu, kuid dialoogi kasutati harva.

Eriline koht oli sõnamaagial ja eriti dialoogloitsudel aga sünnipärase lastehaiguste arstimisel, mille vastu see oli endisajal peaaegu ainuke abinõu. Haigust seletati sanktsioonina lapse ema vale käitumise ja normide rikkumise eest. Ebasoovitavaks peeti lapseootel naise viibimist looma tapmise juures, loomade tapmist, löömist või julmust nende vastu, kuid haigusi põhjustas ka loomast ehmumine. Seesuguste sünnipärase vigade haiguspilt oli üsna varieeruv ning ühe nimetuse taga mitu erinevat haigust. Haige lapse välimuses ja käitumises usuti peegelduvat midagi vastavale loomale tüüpilist. Arstimise juures toimus haiguse tagasisaatmine või ülekanne haigustekitaja liigi esindajale. Analoogial põhinevas osamenetluses kasutati ka looma karvu, nahka vms. Erinevatest kaasasündinud lastehaigustest arstiti dialoogide abil eeskätt Lõuna-Eestis nelja haigust: ussitõbe, koeratõbe, hundi-tõbe ja äiokammitsat. Sagedasti liideti taas kolm erinevat tegevust vastavate küsimiste ja kostmistega.



Kaart 1. Kaasasündinud lastehaiguste ravi dialoogloitsuga

Haige laps samastati haiguse arvatava põhjustajaga või aeti temast välja haigusdeemonit: hunditõvelist hageti nagu hunti, ussitõvelist löödi ussitap-mismatraga, teda ulatati läbi keritud köiepuntra (n-õ ussist läbi), pesti veega, kuhu oli asetatud ussinahk. Koeratõvelist viheldi kui koera või koos koeraga, toimus kas imiteeriv poomine, kaalumine, jahvatamine või keetmine.

“Mis sa javad?”

Mari hüüdnud kõvasti vastu: “Javan koeratõvelist.”

Nii küsitud ja vastatud kolm korda. (ERA II 240, 88/9 (66) < Torma).

Arstimise juures kasutatud köidikud (hobuse kammits, õleside, ahjuluuaköide) pidid uskumuste kohaselt olema varastatud või kuskilt salaja toodud. Küsija käis arstimisdialoogi ajal ümber maja, sauna, aida – ümber arstimispaiga –, ning iga ringi ajal esitas oma repliigi. Erandina on nt ussitõve arstimisel küsija ratsutanud ahjuluu seljas ümber hoone. Küsimine võis toimuda lihtsamal juhul ukse tagant, kuid ikkagi asus üks pool välis- ja teine siseruumis.

“Kui väiksel lapsel koeratõbi on, siis saab katel ilma veeta tulele pandud ja laps katla kohal hoitud, lapseisa küsib ukse tagant kolm korda:

“Mis sa keedad?”

“Ma keedan koera.”

Siis saada laps terveks.” (H II 32, 771 (6) < Hanila).

Kui paariaastane lapse ei osanud käia, siis seletati seda Lõuna-Eestis kui *äiokammitsat* ehk *ristkammitsat*. Haiguse sümboolne jalust löikamine või raiumine oli tuntud ka liivlastel ja lätlastel. Äiokammitsa nimetuses on säilinud Lõuna-Eesti arhailine kuradi nimetus *äio* (Loorits 1949: 148 jj, Loorits 1951: 9). Kammitsat lõigati või raiuti sümboolselt ristteel, sauna või maja lävel, milleks seoti lapse jalad näiteks (varastatud) täkukammitsa või õlesidemega kokku.

Mu onutütar, tal olli kolmeaastane lats, aga käümä es lähe. Siis olli üts tõne vanainimene, too ütel, et too lats minu juurde. Lätsime Lätimaa poole. Sääl olli mitu tiiharru. Üts pidi toda last, tõne inimene, imä kai eemalt, ja tuu vanainimene mähkse paklalondi pääle ja löi vasaraga väitse pääle.

Päiv olli lännü juba, perän päivä olli.

Tuu, keä last pidi, küsse:

“Mis sa raot?”

Tõne vastas jälle:

“Ma rao ristkammitsat.”

“Rao siis nii, et raotus saa!”

Ja nii laits sai terves, om nüüd 47 aastat vana. Timäl olli kah lats tüdrikult ja kah es võta jalgu alla. Kolm aastat iste korvikese seen ja surigi. Siis es ole inäp toda kammitsaragujat (RKM II 346, 587 (27) < Rõuge).

Vanematele meditsiinivõtetele omaselt arstiti inimese ja looma sarnaseid haigusi samade nõidussõnade ja ravivahenditega. Kui vasikas ei tõusnud jalule, siis “raiuti” temalgi dialoogi saatel jalust ristkammitsat.

Ööitk (lapse lakkamatu öine nutt) seostub karjala ja soome usundi ööitketajaga (Loorits 1951: 490, Kõiva 2001) ja levis Eestisse ilmselt vadjalaste vahendusel. Termin *ööitk* oli tuntud Vaivara-Jõhvi piirkonnas, vadjalaste kunagisel kontaktalal, loitsu üleskirjutused pärinevad 19. sajandi lõpu Jõhvi kihelkonnast. Ööitku dialoogiga arstimist tunti vadja, karjala ja soome aladel.

Dialoogiloitsude kunagi laialdasemale kasutusosalale osutab, et nendega on lapse näljasust tõkestatud, vistrike ennetamiseks pärmitaignaga määratud imikut saunas viheldud ehk rahvapärase termini järgi nn harjaseid võetud, on naba paika pandud, soori arstitud. Täiskasvanute haigustest lisanduvad soopalaviku või malaaria (nn *halltõbi*), pistete ja kõrvetiste, hambavalu, kollatõve või ganglioni (*kooljaluu*) arstimine. Need on üksikud üleskirjutused aladelt,

kus dialoogiga ravimine oli üleskirjutamise ajal veel suhteliselt laialt kasutusel, nagu Saaremaa ja Kihnu ning mõned Põhja- ja Lõuna-Eesti kihelkonnad.

Dialoogloitsu rituaalne dünaamika

Rituaaliuurimise tunnustatud klassiku Victor Turneri sõnul sisaldavad rituaalide süsteemid tegevusi, objekte, sündmusi ja nähtamatute jõududega suhtlemiseks vajalikke sõnu ning hõlmab rituaalide edasiandmist suulise traditsiooni kaudu (Turner & Turner 1978: 244), millest meie käsutuses on korrespondentide kirjutised ja välitöödel suuliselt kuulnud pärimuse kirjalikud fikseeringud. Järgnevalt vaatleme loitsuga lahutamatult seotud rituaali mitteverbaalseid komponente.

Victor Turneri eristatud liminaalsuse kolmest üksteisega põimunud komponendist (vt Turner 1967: 99–108; Turner 1982) on siinkohal oluline just esimene ehk pühade asjade edasiandmine (*communication of sacra*) – salajased sümbolid antakse rituaalis osalejatele edasi pühade esemete (reliktid, maskide, muusikariistade, “näidatu”), tegevuste (tantsimine, “tehtu”) ja juhiste (mütoloogia, “õeldu”) kaudu; sümbolid tähistavad kogukonna ühtsust ja jätkuvust; need on vormilt lihtsad, kuid oma mitmehäälsuse tõttu omistatakse neile tihti keerulised kultuurilised tähendused.

Kasutatud esemete (arstimispaber loitsuga, kaitsekiri, ikoon jm) kõrval olid loitsimisel olulised sümboolsed imiteerivad tegevused, mida toetati taimravi, apteegiravimite, loitsu lugemise, massaaži, sauna, käte peale panemise jm moodustega. Veel 20. sajandil võis haiguse etioloogia või sümboolne ravimine olla seotud nelja põhielemendi ehk maa, vee, tule ja õhu abil tervendamisega. Selle juurde kuulus näiteks haiguse sümboolne mahapesemine vee või kuuvalgusega ja erinevad teised sümboolsed analoogiamaagiale toetuvad tegevused-hävitamisviisid. Samu võtteid rakendati loodusobjektide tõrjumiseks. Esitagem siinkohal loetelu levinumatest sümboolsetest tegevustest. Raviti haige ihu, tema juuste, vere või haiguskoldega kokkupuutes olnud rõivaste ja esemete abil. Tüüpilised sümboolsed hävitamisviisid olid veel kõrvetamine või suitsutamine, väljakihutamine (sh ebameeldivate helide või lõhnade abil), maasse kaevamine, ülekandmine loodusobjektidele (kuu, kivid, puud, maa) või elavatele olenditele (linnud, loomad), aga samuti piitsutamine, hirmutamine, eraldamine (lahtilõikamine või -raiumine), hävitamine (poomine, peksmine), surnuga minema saatmine, enda peitmine haiguse eest, haigustekitaja tema koju või saatjale tagasisuunamine. Haigusi tõrjuvaks peeti sõimu, pet-

mist (välimuse või nime muutmine), samuti sümboolset toitmist või annete jätmist. Ennetavalt kasutati amulette, fetišeid, kaitsekirju, palveid ja loitse. Ratsionaalseid arstimisvõtteid põimiti sümboolsetega. On juhitud tähelepanu, et rituaalse sümboli määravad semantilised sidemed, neil on arvukalt tähendusi (*significata*), mida saab omavahel seostada ja mis kokkuvõtvalt võivad esindada paljusid asju. Teisalt on rituaalne sümbol mitmehääline (*multivocal*) ja võib samaaegselt esindada mitmeid teemasid, kusjuures teema formaalsel kujul esindamine välistab selle väljendamisel isiklikud eelistused (Dolgin et al 1977: 184, 186). Kogu rituaalisüsteem sisaldab kogumi dominantseid rituaalseid sümboleid, mis satuvad konkreetse rituaali keskmesse – sümboolsetest tõrjetegevustest valiti konkreetse rituaali jaoks välja üks või mõned. Dialoogiga arstimise keskmesse võis sattuda sümboolne niitmine (kapsad), lõikamine (randmeliigese põletik nari, äiokammit, hambavalu), hammustamine (nari, nälja tõrjumine), jahvatamine (kärbeste tõrjumine, voolmete ravi), sidumine (nari ja äiokammita ravi, hundi tõjumine), raiumine (nari ja äiokammita ravi, naba paika panemine), sõelumine (kanade kaitsmine), tõstmine (nari ravi), põletamine (laste krampide ja halltõve ravi), lõugutamine (nari ravi), pigistamine krägisevate esemete vahel (nari ravi), keetmine (koeratõve ravi), vihtlemine või lõugutamine (koeratõve, ussitõve ravi), kuumutamine (koeratõve, pistete, hambavalu ravi), poomine (koeratõve ravi), kaalumine (koeratõve ravi), hagemine (hunditõve ravi). Eelnenud loetelu toob esile dialoogloitsu saatvas rituaalis kasutatud sümboolsete tegevuste varieeruvuse. Nii on koeratõbist last ravides imiteerivalt keedetud, viheldud, löödud, kuumutatud, torgatud, poodud või kaalutud. Vastavalt valitud haigusseletusele ja etenduse/rituaali sümboolsele tegevusele formeerus tekst ja tema tähendus, need olid omavahel dünaamiliselt seotud. See tähendab, et sümbolid ja sümboolne tegevus kajastus tekstis, küsimustes ja vastustes, muutuvates objektides.

Dialoogloitsude puhul on sümbolite kõrval oluline rituaali kordamine. Korratavad tegevused, nagu loitsud, laulud või palved rahustavad hädasolevat meelt, teevad ruumi mentaalsele (ja vaimsele) selgusele (Howe 2000). Kordamine on üks loitsu kui liigi olemuslik omadus. Rituaali iga uus esitamine sisaldab võimalust variaabluse sissetoomiseks, kuid regulaarne kordamine välistab uue esituse suure erinevise eelmistest ja moondumised (McCauley & Lawson 2002: 50), loitsude puhul tagab rituaali püsiva struktuuri ka esitamist kontrollivate uskumuste ja stereotüüpsete normide süsteem (vt Kõiva 1990: 165 jj, Kõiva ilmumas). Küll aga võisid, lähtudes seletusviisist ja tähendusest, varieeruda tegevused ja sümbolid, üks tõrjeviis asendati teisega, sest rituaali eesmärk – anda tõrjutavale edasi invariantne sõnum – seesugustest muutustest ei olenevad.

Tegelased

Dialoogiloitsus on kolm osalejat: sõnumisaatja (rituaali korraldaja), abiline ja sõnumi vastuvõtja/adressaat (subjekt, kellele on suunatud läbiviidav rituaal ja selle invariantne sõnum). Sõnumisaatja ja rituaali läbiviija võib, kuid ei pruugi olla rahvaarst. Võimaluste piires püüti majandamise ja haiguste arstimisega toime tulla kodu ringis ja oma vahenditega. Kui need katsed ebaõnnestusid, siis pöörduti perest välja, spetsialisti poole.

Kui lammas talle põlgas ja teda imema ei lasknud, oli sõnumisaatja pere-naine, kelle hoole alla kuulusid taluperes lambad. Kapsa liigjuuri niitis mees (õnnetuse põhjustaja sookaaslane). Lastehaiguste puhul võis sõnumisaatja olla rahvaarst, vastavate oskustega naine ja abiline samuti naine. Niisiis oli dialoogiloitsude puhul sõnumisaatja ja rituaali korraldaja spetsialist, maagi-liste eriomadustega isik (lesk, karu- või hundiliha söönu, vainuköie lahuta-nu) või perekonnaliige, kelle vastutusalasasse haigus või "rikkumine" kuulus.

Abilise roll oli 19. sajandi lõpu ja 20. sajandi üleskirjutuste põhjal suhte-liselt vabalt täidetav. Rituaali korraldaja õpetas abilist, kelle rolli võttis tavaliselt mõni pereliige, sageli naine, sest lastehaigused ja põetamine olid enamasti naispere ülesanne. Teatud juhtudel võis abistada haige ise (nari, voolmete ja liigesehaiguste arstimisel) või esimene laps/poeg. Mõnel juhul langes abilise roll juhuslikule möödaminevale külamehele (talle põlanud lam-ba arstimine), harvem külanaisele.

Hea näite arstimisse kaasamisest pakub Kihnu kooliõpetaja ja rahvaluu-learhiivi pikaage kirjasaatja Theodor Saare kirjeldus oma naise öla arsti-misest. Alustuseks kirjeldab ta arstija saabumist:

Minu naisel oli õlg haige – väike muhk oli õlaliigesel. Ta rääkis sel-lest Madli Sarapikule, kohalik elanik, 69 a v., ja palus teda oma õlg arstida. On ju Madli kuulus külaarst. Käesoleva aasta jaanuarikuu algul tuligi Madli meile ja hakkas arstima. Ligi oli tal vana varreta kirves, mähkis selle oma põllesse. Põll peab olema lesenaise oma (Madli oli lesk). Mina kirjutasin parajasti toas seljaga ukse poole.

Lugened kolm korda arstimissõnad, palub Madli Theodor Saare appi:

Siis pöördus Madli minu poole, käskides:

“Küsü nüüd: mis sä siäl raiud?”

Minu küsimusele vastas ta:

“Raiu sio naesõ öla, et sie terves lähäks mio suusõna piäle, mio käe piäle.”

See kordus jälle kolm korda.



Foto 1. Kihnu algkooli juhataja Theodor Saar 1935. aastal. ERA fotokogu 1204.

Siis viis ta mu naise järgmise, köögiukse lävele. Et mind enam seal juures ei olnud, siis kuulsin, kuidas Madli käskis minu väikest tüdart sama küsida, mis varem mindki. Vastus oli jälle nagu enne ja see toimus jälle kolm korda.

Kolmandal lävel ei ole abelist kusagilt võtta, mistõttu lugu lõpeb viimase arstimistseeni kirjelduse ja kirjasaatja poolse kommentaariga:

Siis lasknud Madli arstitavat kolm korda kirvele sülitada ja viinud kirve õue. Mis ta pärast kirvega tegi, seda ei tea (ERA II 235, 247/50 (54) < Kihnu).

Eelnevast järeldub, et konkreetse dialoogi juures oli oluline traditsiooni räämistikku hästi tundva isiku olemasolu kogukonnas, rituaalist osavõtjate või sinna juhuslikult sattunute kooperatiivsus sündmuse ajal ja opositsioon sõnumit vastuvõtva tõrjutavaga, mille tulemusena eeldatav vastane välistatakse.

Aja parameeter dialoogloitsudes

Vaadeldgem esmalt aja parameetrit, lähtudes Victor ja Edith Turneri seisukohast, et rituaal on lineaarne, mitte tsirkulaarne, st et see pigem “läheb kuhugi”, kui naaseb sinna, kus algas (Turner & Turner 1978: 161–163) ja teisalt üleelmises alaosas tõdetust, et rituaalid on tihti tsüklilise iseloomuga ja neid korratakse regulaarselt. Aja kategooria kui muutuste markeerija, asjade järgnevuse määraja ja soovitud sündmuse esilekutsumise vahend oli rahvameditsiinis ja loitsude puhul oluline kriteerium. Loitsude puhul leiame neli erinevat ajasuhete kategooriat, iseloomustan siin siiski üksnes vaatlusalust alaliiki:

1) loitsud ja nendega seotud sümboolsed rituaalid olid ankurdatud rituaalse aasta konkreetse tähtpäevaga. Selliseid dialoogloitse ei olnud palju, neid korrati tsükliliselt igal aastal samal ajal ja samas vormis. Näiteks edu tagavatest dialoogidest olid sellised jõulude (uue aasta) tuppäevade toomine, aas-

talõpul tuule meelitamine, õunapuude raputamine ja nälja tõrjumine. Tõrjeriitustest olid kalendaarselt täpselt markeeritud madisepäeval kärbeste jahvatamine ja jüripäeval või suurel reedel hundi suu sidumine. Osal sellistest kommetest on markeeritud algustähtpäev ja põhimõtteliselt on olemas ka vastastähtpäev aasta teises pooles, millal tulnuks sooritada vastupidine rituaal (eespool mainitud hundi suu sulgemise vastandina hundi vallapäästmine mihkclipäeval). Mingil põhjusel reeglina lõpp-punkti rituaaliga ei suletud, vaid see oli ankurdatud hoopis vanasõna või vabavormilise asjakohase verbaliseeriva konstanteeringuga.

2) lunaarkalendri ja ennekõike kuufaasidega seotud esitusaeg. Uskumuste kohaselt tõkestas vanakuu (vähemalt visuaalselt nähtavaid) haigusi, taimede maapealse osa kasvu, loomade jt olendite sigivust, noorkuu seevastu soodustas kasvu ja vohamist, sobides kasvu soodustajana majapidamis-, edendamise ja kasvuloitsude esitamiseks. Ambivalentset suhtuti aega, millal kuu taevas ei paistnud – see sobis pigem tõrjumiseks ja kahjustamiseks, ehkki ka mõne haiguse arstimiseks.

3) nädalapäeva ja/või selle kindla osaga seotud kombestik, uskumused ja loitsud. Prevaleeris paaris ja paaritute päevade arvestamine, mille järgi paarisnädalapäevad (teisipäev, neljapäev, laupäev) sobisid traditsiooni arvestades tööde alustamiseks ja arstimiseks, paaritud olid sellisteks ettevõtmisteks sobimatud. Dialoogiloitsude puhul oli soosituim neljapäev (või kolm järjekohast neljapäeva) – arstimisrituaalide ühene eelisaeg, protsentuaalselt kasutati teisi paarisnädalapäevasisid loitsimiseks vähem (Kõiva 1990: 178). Hajateateid on arstimisest reedel, pühapäeva õhtul või neljal neljapäeval. Näiteks hävitati kapsa liigjuuri mõnede teadete järgi kolmel neljapäeva õhtul. Loitsurühma eripärana väärub märkimist, et üleskirjutuste järgi toimus loitsimine päeva ajal, erinevalt arstimissõnade ja sotsiaalseid suhteid reguleeriva sõnamaagia mitmetest rühmadest, kus hämar õhtune aeg oli rituaali tulemuslikkuse eeldus (vt õnnelik ja õnnetu aeg eestlastel Kõiva 1986: 8–10; 1990: 177 jj, slaavlastel Tolstaja 1991: 63).

4) situatiivne, kindla ajalise ankruta esitusaeg. Rituaal sooritati vastavalt vajadusele või sellele, millal sai rahvaarst aega kohaletulemiseks ja juhul kui arstimise või tõrjumise edasilükkamine maagiliselt sobiva ajani oli elulistel põhjustel võimatu (vt Kõiva 1990: 179 jj; Kõiva ilmumas).

Eelnevast järeldub, et rituaalselt ja sümboolselt sobiva ajani oodati siis, kui see oli praktilistel kaalutlustel otstarbekas. Kui abisaamisega oli kiire, suhtuti ajanõuetesse dünaamiliselt ja intuitsioonist lähtudes. Kahtlemata kannatas liigesepõletiku või laste sünnipärase kahjustuse arstimisega oodata lähema neljapäeva või vanakuu neljapäevani. Sama reeglistikku ei saanud järgida akuutsete või traumaatiliste haiguste korral ega näiteks juhul, kui kariloo-

mad käitusid oma järglaste suhtes ekstreemselt, samuti paljudel muudel juhtudel. Arvan, et ratsionaalne otsustamine määrab, milliseid nõudeid loitsurii-tusele ja -tekstile esitatakse. Kaasasündinud lastehaiguste arstimisaja nõuded on enamasti määratletud ja puuduvad vaid üksikutes kirjapanekutes. Seevas-tu paljude teiste dialoogiga ravitud haiguste ja majandusõnne tagavate loitsu-de juures ajalised ettekirjutused puuduvad – neid tarvitati vastavalt vajaduse-le.

Tüüpiliselt arvestati korruga mitme ajalise tähisega ehk siis rituaal ja loitsi-mine olid ankurdatud kuufaasi ja nädalapäevaga, kusjuures täiendavalt võisid kehtida nõuded ilmakaare, tuule suuna ja koha/ruumi suhtes.

Ühe suhtlemisepisoodi dialoogid esitati ajalises järgnevuses, kuid nende vahele jäi arstimisloitsudes vaheaeg maagilise menetluse ja sümboolse tege-vuse sooritamiseks ning muudeks asjakohasteks ülesanneteks. Sama dialoogi korduste arvule osutab tüüp märkus: *Nii küsitud kolm korda*. Lähtudes rahva-pärase jutustamise reeglitest ei korrata suuliselt ega kirjapanekus rituaali kirjeldust ega loitsu vastav arv kordi, vaid järgmised episoodid edastatakse kokkuvõttena või mõne üldistava lausena. Piisavalt suurte muutuste korral siiski kirjeldust ja loitsu korratakse.

Lapsena olid jutustaja vanemad haiget last “keetnud katlas”.

Tüdruk jooksnud ümber, küsinud: “Mida keedate?”

Õeldud: “Hundi liha.”

Nii küsitud kolm korda, siis võeti laps katlast ja olnud terve (RKM II 73, 476 (120) < Kihelkonna).

või:

Kui veiksel lapsel koerataud on, siis soab ahi soojaks köetud ja laps ahjule viidud ja musta koera sabaga viheldud, ja üks jooseb siis kolm korda ümber maja ja iga korral, kui ring täis on, siis haugub looma moodi kolm korda auh, auh, ja see, kis last vihtleb, küsib:

“Mis sa haugud?”

Ja haukuja vastab:

“Ma haugun musta koera tõbe.”

Siis peab laps sest tõbest lahti saama (H II 37, 701 (11) < Jõhvi).

Ruum ja koht

Sageli on esile tõstetud, et rituaalid on unikaalsed, sest nad on seotud eriliste kohtade ja eriliste aegadega, samuti ei ole nad kunagi eelnevate ega tulevaste esituste lihtsad koopiad (Tambiah 1979: 115). Eelnev väide vastab põhimõtteli-

selt tõele. Aja kategooria juures ilmnes siiski, et märgatav osa arstimisriitustest sõltus situatsioonist ning viidi läbi vastavalt võimalusele ja vajadusele. See tähendab, et argine aeg muudeti eriliseks rituaali ja loitsu esitamisega.

Vaatleme järgnevalt ruumikategooriat, millega humanitaarias on põhjalikult ja eri aspektidest tegeldud alates möödunud sajandi teisest poolest, kui ruumi hindamisel kerkisid esile märksõnad migratsioon, asüül, kohalik, globaalne jm. Folkloristikas ja keeleteaduses on ajalisi-ruumilisi ja ainutiselt ruumisuhteid käsitletud müütide, fiktsionaalsetest rahvajuttudest muinasjuttude, ajalooliste ja usundiliste muistendite, lühivormide puhul (Herman 2002, Loorits 1949: 447; 1957: 169 jj, Krikmann 1999, 2000), kuid loitsude puhul on jälgitud ennekõike eepiliste loitsutekstide müütilisi maastikke (Ilomäki 1989, Krohn 1924). Elatud ruum tähtsustus suulise ajaloo ja ajaloopärimuse uurimisparadigma mõjul suhteliselt hiljuti.

Loitsudele lähedastest liikidest on reaalse rituaali toimumispaiga muutmist invariantsele sõnumile ja rituaalikonkrekstile vastavaks jälgitud šamaani loitsimiste juures (Anissimov 1952; 1967, Vitebsky 2002, Hoppál 2003, Lintrop 1995). A. Anissimov kirjeldab, kuidas kontakti tagamiseks teisenenud maailmaga piirati šamaanirituaali toimumispaik latvupidi maasse torgatud kuuskedega (Anissimov 1952: 203 jj), M. Hoppál aga on osutanud rituaali keskmena puule, mille külge on kinnitatud redelipulgad, et saaks tõusta üles, vaimudega suhtlema. Ühtaegu on seesugune rituaalikesse võrreldav maailmasamba või -puu kujutisega (Hoppál 2003: 22, 71, 86, 141, samalaadsetest nähtustest Vitebsky 2002: 62, Lintrop 1995: 71 jj).

Loitsude üleskirjutus sisaldab loitsuteksti, rituaali ja kirjapaneku ruumimudeleid, kuid reeglina on sündmuse toimumispaik toimumisajast harvem määratletud. Loitsutekstid esitlevad kas müütilist, võõrast, inimtegevusest kauget ruumi või metsikut maastikku (meri, soo, raba, mets) või inimloodud ruumi – mõisa või võõrast küla. Sellele vastandub rituaali esitamisruum ja -aeg, mis on seotud konkreetse külamaastikuga, ehkki on vahel väljendatud kaude – ilmselt ei vajanud see kirjutamisajal täpsustamist, vaid oli niigi mõistetav.

Esitan siinkohal ühe näite esituspaigast, mis tuleb esile kontekstist:

Kui koerakutsikas kasvama toodi, siis pandi ta paeasse ja natuke tuld pandi alla. Üks läks siis ja hüidis läbi leitseaugu kolm korda:

“Mis sa keedad seal?”

Teine vastas toast:

“Keedan hundile osa.”

Siis kutsikas lasti paeast välja, siis muidugi hunt ei pidand puutama (H II 13, 165 (7) < Koeru).

Eelnevast näitest järeldub, et rituaal etendati tulehoones, st elumajas, suveköögis või saunas. Valdavalt oli dialoogloitsude esitamisaik seotud kodusfääriga.

ahi soojaks köetud ja laps ahjule viidud ja [---] viheldud. (H II 37, 701 (11) < Jõhvi);

saunas järgmisel kombel vihtlema... (E, StK 1, 183/4 (6) < Tõstamaa, H II 1, 674/75 (32) < Kuusalu).

Oluline koht oli veel ait, variantidena kolm korda ehitatud maja või ait. Lähema majandusala piiridesse jäävast maastikust sobis dialoogloitsu jaoks aia- maa või põld.

Liminaalsetest paikadest tõusevad esile tubade vaheline ukسلävi maja sees, maja välisukse- või saunalävi, maja või sauna aken, (muld)põrand, välisruumis maapind, aia tugiteibad, teerist, samuti põllu- või metsaveer oma majapidamise lähedal, sobivat paika otsiti harva kaugemal.

mindi ristteele ja kui mõni mees tuli, hüüti (RKM II 72, 121 (2) < Urvaste khk);

pannakse laps ukse alla ja koer käib temast kolm korda üle (RKM II 34, 619 (46) < Tallinn);

ussitõbi, sis pandi lats põrandalõ maaha, kopst aholuuaga pää man. Vikahtiga ka võis (RKM II 44, 136 (7) < Setumaa);

Ko lammas' võta-ai poigõ' umast, sis pernaane võtt voonakõsõ laudast üskä ja lätt sanna. Sis kiä jäl' lätt müüdä (sann kohe tiiveereh), sis uut koon(i)' kiä müüdä lätt, sis tän(i)t toolõ läbi sanna akna:

“Külänaane!”

“Mis sääl om?”

“Lammas võta-ai poiga umast.”

“Min' kodo, küll nakkas võtma.”

Sis nakkas lammas poiga umast võtma (RKM II 30, 232/3 (836) < Setumaa).

Ruumilised ankurdamised olid seotud mõnikord ilmakaarega, nt:

rehealuse hommikupoolse ristnurga juurde ja hüüdsin parajasti säält mööduvale mehele (RKM II 83, 196 (6) < Koeru).

David Herman kasutab suuliste narratiivide ruumiliste lokalisatsiooniviiside uurimisel terminit *narratiivsed alad (domeenid)*, et rõhutada: jutte ei tuleks vaadelda üksnes ajalisel struktureeritud suhtlusaktidena, vaid kui verbaal-

sete või visuaalsete signaalide kogumeid, mis on ankurdatud teatud ruumilise struktuuriga mentaalsetesse mudelitesse (Herman 1999).

Kirjapanek ühendab tõesti loitsuteksti sageli müütilise ja rituaali valdavalt reaalse ruumi, kuid lisab kirjapaneku ajalise-ruumilised reaaliad. Sellise kirjapaneku dekodeerimine ei ole lihtne, vaid sõltub sellest, kui täpselt kirjalik meedium vahendab kogu kommunikatsiooniprotsessi, kas see muudab edastatava sõnumi vormi ja sisu, kui keerukas see on tänapäevasele lugejale.

Kaardistame järgnevalt T. Saare poolt mina-jutustusena 1930. aastatel kirja pandud loitsimissituatsiooni (vt näiteteksti algust lk 145). Tegevuse visualiseerimiseks ja jälgimise hõlbustamiseks on esitatud üleskirjutaja foto ajast veidi enne kirjeldatud sündmust, Theodor Saare poolt 1930. aastal ehitatud elumaja (arstimispaiga) foto ja osa Mõisaküla plaanist. Viimasel on märgitud teerada Arult läbi puiestiku Kaerametsa väiketallu. Aru koht on väga väike ja mahutab elumaja, kooliõpetaja krundile mahub suhteliselt tee äärde teisi hooned, tahapoolle jääb majandamisala.

Üleskirjutuses on jutustaja enda tegevus ja kohalolek täiesti üheselt määratletud – ta on teksti sisse kirjutatud, see on tema jutustus. Saame teada, et arstija tuli kutse peale endale sobival ajal talvel haige koju, põlle sees kaasas varreta kirves. Pärast vaidlust lubatakse kirjutajal oma tegevust jätkata ja viibida loitsimise juures, mis uskumusreeglite järgi ei ole soovitatav või on isegi lubamatu:

Mina kirjutasin parajasti toas seljaga ukse poole. Madli soovis, et mina lahkuksin, aga seisin sellele vastu, ehkki Madli arvas:

“Kunsti mte või teistele näütä.”

Arstija alustab kirve ja loitsuga toa lävel arstimist, esitab liigiomast keeldu jälgides sõnad pobinal, kuid patsiendile kuuldavalt:

Siis laskis ta minu naisel öla paljastada ja ukسلävele kükitada. Ise asus selja taha võttis põllesse mähitud kirve ja surudes selle teraga haiget kohta, pobises midagi omaette, nii et mina seda ei kuulnud. Minu naise mäletamise järgi ütelnud Madli järgmist:

*“Vana-varõsõlõ valu,
kiitsarakalõ k̄jõbõdust,
mustaljõnnulõ muu tõbi!
Kuõlimaja Anni öla mingä terves,
mio suu sõna piäle,
mio käe piäle,
nagu jumala märk taevast!
Et-mte käsi enam haigõ põlõ.”*



Foto 2. Selline nägi arstimispaik aastaid hiljem välja. Mõisakülas asuv Kaerametsa väiketalu, mille Theodor Saar ehitas 1930. aastal. Foto Vaike Hang 1981, ERA fotokogu 13210.



Skeem Mõisakülast. Kaardil on märgitud Aru väikekoht, kust Madli Sarapik kutsuti Kaerametsa tallu arstima Theodor Saare naise õlga. Kaerametsa kolme hektari suurune koht tundub väga ruumikas võrreldes arstija majakesega. Skeem maa-ameti kaardi põhjal. A. Kuperjanov.

Arstimisprotseduurist on peres hiljem olnud juttu – kirjasaatja esitab naiselt kuuldu abil ajalisel järjestatud ja rekonstrueeritud sündmuse. Theodor Saar jätkab kirjeldusega enda värbamisest dialoogi abiliseks. Selle järel nihkub tegevus kõõgiukse lävele. Seal kutsutakse õpetaja väike tütar dialoogi abiliseks. Loits esitatakse kolm korda, seejärel liiguvad arstija ja patsient välisukse lävele. Seekord aga dialoogloitsu ei esitata, sest ühtegi abilist ei ole läheduses ja arstija kedagi juurde ei kutsu. Stseeni lõpus sülitab patsient kolm korda kirvele, mille järel arstija viib selle majast välja.

Kogu tegevus on ankurdatud maja siseruumi ja ukسلävedele, arstimise marsruut kulgeb läbi maja, lävelt lävele, kuni haigus viiakse koos maagilise abivahendiga õue. Võime vaid oletada, kas dialoogloitsu väljendas arstija tavalist arstimisskeemi või kasutati seda rituaali ekspressiivse ja emotsionaalse väärtuse tõstmiseks.

Dialoogloitsude ruumiline kese on kodusfäär ja selle lähedased alad, ka liminaalsete paikade valik langeb talu piiridesse. Mõningase erandi moodustavad juhtumid, kus haigustekitajaks peetakse hunti või muud metsloomat või -lindu, ehkki ka siis otsitakse mõeldav kokkupuuteala talule lähemas paigas. Mõistetavalt ei kehti samad reeglid kõigi loitsuliikide ja funktsionaalsete rühmade kohta, need vajavad eraldi uurimist.

Kokkuvõte

Rituaalid haaravad endasse sotsiaalseid leppeid ja nende abil edastatakse invariantseid sõnumeid (Rappaport 1984: 208), kuid neil on ka kinnistunud tegevuslik külg. Rituaali kaudu avaldati arstimisprotseduuri kestel toetust haigele ja tema perekonnale, kalendrikommete abil mõjutati ja kontrolliti ümbritsevat maailma või tasakaalustati majapidamist, mis on loitsude loomulikud funktsioonid. Lihtsatel loitsutekstidel ja rituaalil oli veel mitmeid olulisi psühholoogilisi ja sotsiaalseid mõõtmeid – nad aitasid haigetel taastada tervist ja integreerida patsiente kogukonna tavapärasesse ellu, korradada kogukonnasiseseid pingeid ja “korratusi”. Tänapäevastest arstimisrituaalidest rääkides on tõstetud esile nende tähtsus sotsiaalsete ja psühholoogiliste probleemide lahendamisel, sedastades, et *juhul kui rituaalid pakuvad sotsiaalset lõimumist, seotust, või tuge, et vähendada sotsiaalset võõrdumist või üksindust, võivad sellised rituaalid mõjutada inimese biokeemiat selliselt, et toovad kaasa parema füüsilise heaolu tunde* (Achterberg 1992: 160). Sama kehtis mineviku külakeskkonnas, sealse autoriteedi või pereliikme läbiviidud puhastamis-, tõrjumis- või arstimistavade juures.

Dialoogloitsude verbaalsed osad kujutavad endast lühiväljendeid, nad kuuluvad informatsiooni vahetamiseks, veenmiseks või algelisteks läbirääkimiseks mõeldud dialoogiliste kõneaktide hulka. Rituaali kolmas osapool – defineerimata kõrgem jõud, pühad/pühadus, patroon või isand, olend, haigus (demon), haigustekitaja, tõrjutav loom või temalt saadud haigus olid dialoogi vastuvõtjaks ja adressaadiks. On aga märkimisväärne, et rituaali ettevalmistamise ajal või selle käigus õpetas läbiviija ja sõnumi saatja oma abilisele tema rolli ja selle verbaalse osa. Kõik see loob mulje traditsioonikaanoni ettekirjutusi järgivast kohapeal loodud sündmusest, rituaalist, mille juures olid olulised sümbolid ja sümboolsed tegevused, kuid vähem piiranguid esitajate ja teksti enda suhtes. Ometi iseloomustas dialoogi ja saaterituaali fikseeritud struktuur, ajaline järgnevus, kordused ja kindlad ruumi karakteristikud, kanoonika hoidis suurte muutuste eest.

Rituaali ajal esitati nõutud dialoog valjuhäälselt, muud loitsud aga igapäevasest kõnест erinevalt: vaikse häälega või pominal, erilise intonatsiooniga. Dialoogidest erinevad olid ka motiivid, sõnavara, stiil ja loitsu narratiivne olemus, mis oli enamasti võrreldamatult keerukam ja tihti rippumatu rituaalsest küljest. Dialoogloitsu tekst seevastu järgis ja verbaliseeris saatva sümboolse tegevuse ja oli kergesti mugandatav teisenenud esitussituatsiooniga.

Et loitsude näol on tegemist on objekti-, ruumi- ja ajatundliku pärimusliigiga, võimaldab protsessi edastav kirjalik fikseering modelleerida traditsiooni seisukohast olulised, liminaalsed või perifeersed alad.

Tegevuse juures kasutati arhailisi sümboolseid sarnasusel, kontaktmaagial ja imiteerimisel põhinevaid võtteid. Haiguste tagasisaatmisel nuhelti patuoinaga sama liigi esindajat või oletavat kahjustajat, kogu tegevus oli dünaamiline. Ajaliselt olid dialoogloitsud suuremas osas determineeritud nädalapäeva, lunaarkalendri ja muude stereotüüpsete usundist toetatud ajanõuetega, tavalisena eristus loitsimine valgel ajal. Rituaali läbiviimine eeskätt siseruumides ja hoonetes / hoone ümber, lühike marsruut paigast teise dialoogi läbiviimisel, sümboolne kolme ringi tegemine ümber rituaalikeskmeks oleva maja, aida või sauna oli osa ruumikontseptsioonist. Olulisel kohal rituaali läbiviimiseks olid lähemad liminaalsed alad nagu lävi, uks, aken, värav, kaugematest aga risttee. Perifeersesse positsiooni jäid kodusfäärist ja tulekoldest kaugel asuvad kohad.

Seesuguste sümboolsete riituste ülesehitus, kaasa haaratud objektid, läbiviidud tegevus ja verbaalne osa olid lihtsakoelised ja osa neist kuulus lausa pereliikmete poolt läbiviidavate koduste riituste hulka. Kuigi arstimisriitused oleksid olnud sellest teadlike isikute või pealtnägijate poolt imiteeritavad, osutavad üleskirjutused, et tavainimene ei võtnud vastutust dialoogloitsu läbiviimiseks. Detailseteski fikseeringutes kurdetakse ravimisoskuste-

ga isikute puudumise üle, mille tõttu on kellegi järeltulija vigane. Niisiis ei olnud traditsioonist teadlike isikute arvates võimalik hakata omatahtsi rituaali sooritama. Võib muidugi olla, et uuemal ajal olid teadmised ja suhtumine meditsiini muutunud, nii et dialoogiloitsud olid sooritamiseks liiga lihtsakoelised ja naljakad. Arvatavasti tõkestas ka teadmine, et läbiviijalt eeldatakse sügava-maid teadmisi, sümbolite tähenduste tundmist ja tema kui ravija aktsepteeritust kogukonna poolt ehk teisisõnu – usaldust.

Märkus: Käesolev artikli aluseks on 1983. aastal ilmunud soomekeelne ülevaade arstimissõnadest “Virolaiset dialogiloitsut” *Kalevalaseuran vuosikirja* rahvameditsiinile pühendatud erinumbris ja samal teemal koostatud venekeelse uurimuse *Эстонские заговоры. Классификация и жанровые особенности* peatükk “Диалогические заговоры”.

Käsikirjad

E – Matthias Johann Eiseni rahvaluulekogu (1880–1934)

ERA – Eesti Rahvaluule Arhiivi rahvaluulekogu (1927–1944)

ERA, Foto – Eesti Rahvaluule Arhiivi fotokogu

E, St K – Matthias Johann Eiseni stipendiaatide rahvaluulekogu (1921–1927)

EÜS – Eesti Üliõpilaste Seltsi rahvaluulekogu (1875–1917)

H – Jakob Hurda rahvaluulekogu (1860–1906)

RKM – Fr. R. Kreutzwaldi nimelise Kirjandusmuuseumi rahvaluulekogu (1945–1995)

Kirjandus

Achterberg, Jeanne 1992. Ritual: the Foundation for Transpersonal Medicine. *Re-vision* 14: 3, pp. 158–164 (<http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=95143297> – 11. august 2007).

Ambus, Ada 1962. Dialoogivormilised nõidussõnad vadjalastel. Ahven, Heino (toim.). *Emakeele Seltsi aastaraamat VIII*. Tallinn: Emakeele Selts, lk 224–228.

Anissimov 1952 = Анисимов, Аркадий Ф. *Шаманский чум у эвенков и проблема происхождения шаманского обряда*. Труды Института этнографий: Новая серия 18. Москва & Ленинград: Наука.

Anissimov 1967 = Анисимов, Аркадий Ф. *Этапы развития первобытной религии*. Москва & Ленинград: Наука.

Astahhova 1928 = Астахова, Анна М. Заговорное искусство на реке Пинеге. *Крестьянское искусство СССР: Искусство Севера II: Пинежско-Мезенская экспедиция*. Ленинград: Academia, lk 33–76.

Ariste, Paul 1974. Vatjalaisten loitsuista. Virtaranta, Pertti *et al.* (eds.). *Sampo ei sanoja puutu: Matti Kuusen juhlakirja*. Kalevalaseuran vuosikirja, 54. Porvoo: WSOY, lk 46–59.

Baran, Anneli 1997. Tõrjevormelid e reparteed e naljakad vastused. Hiemäe, Mall & Oras, Janika (toim). *Maa ja ilm*. Pro Folkloristika 5. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, lk 12–16.

Dolgin, Janet L. & Kemnitzer, David S. & Schneider, David Murray (toim) 1977. *Symbolic Anthropology: A Reader in the Study of Symbols and Meanings*. New York: Columbia University Press.

Fiske, John 1990 [1982]. *Introduction to Communication Studies*. 2nd rev. ed. Studies in Culture & Communication. London: Routledge.

Howe, Leo 2000. Risk, Ritual and Performance. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 6: 1, lk 63–79.

Genette, Gérard 1982. Frontiers of Narrative. Genette, Gérard. *Figures of Literary Discourse*. European perspectives. New York: Columbia University Press, lk 126–141.

Herman, David 1999. Spatial Cognition in Natural-Language Narratives. Mateas, Michael & Sengers, Phoebe (eds.). *Narrative Intelligence: Papers from the 1999 Fall Symposium*. Technical Report FS-99-01. Menlo Park (California): American Association for Artificial Intelligence, pp. 21–25 (<http://www.cs.cmu.edu/afs/cs/user/michaelm/www/nidocs/Herman.pdf> – 11. august 2007).

Herman, David 2002. *Story Logic: Problems and Possibilities of Narrative*. Frontiers of Narrative. Lincoln (Nebraska): University of Nebraska Press.

Holzmayr, Jean Baptiste 1873. *Osiliana II: Erinnerungen aus dem heidnischen Göttercultus und alte gebräuche verschiedener Art, gesammelt unter den Inseln-Esten*. Verhandlungen der Gelehrten Estnischen Gesellschaft zu Dorpat, Bd 8, Heft 2. Dorpat.

Honko, Lauri 1960. Varhaiskantaiset taudinselitykset ja parantamisnäutelmä. Hautala, Jouko (toim). *Jumin keko: Tutkelmia kansanrunoustieteen alalta*. Tietolipas 17. Helsinki: Suomalainen Kirjallisuuden Seura, lk 43–111.

Hoppál, Mihály 2003. *Šamaanid Aasias ja Euroopas*. Tallinn: Varrak.

Ilomäki, Henni 1989. Charms as Linguistic Expressions of Dichotomized Nature and Culture. Hoppál, Mihály & Pentikäinen, Juha (toim). *Uralic Mythology and Folklore*. Ethnologica Uralica 1. Budapest & Helsinki: Finnish Literature Society, pp. 77–87.

Krikmann, Arvo 2000. *Mõista, mõista, mölle-rõlle*. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, folkloristika osakond (<http://haldjas.folklore.ee/~kriku/MOISTA/index.htm> – 11. august 2007).

Krikmann, Arvo 1999. *Sissevaateid folkloori lühivormidesse*. Tartu: Eesti Keele Instituudi folkloristika osakond (<http://haldjas.folklore.ee/~kriku/PARINTRO/index.htm> – 11. august 2007).

Krohn, Kaarle 1924. *Magische Ursprungsrünen der Finnen*. Folklore Fellows' Communications, 52. Helsinki: Suomalainen tiedeakatemia.

Kõiva, Mare 1983. Virolaiset dialogiloitsut. Laaksonen, Pekka & Piela, Ulla (toim). *Kansa parantaa*. Kalevalaseuran vuosikirja 63. Helsinki: Suomalainen Kirjallisuuden Seura 63, lk 217–223.

Kõiva, Mare 1986. Õnnetu ja õnneliku aja mõistest. Pajupuu, Hille (ed.). *Noored filoloogias 1986. 2, Folkloristika ja etnograafia: Noorteadlaste konverents 28. ja 29. mail: Teesid*. Tallinn: Eesti NSV Teaduste Akadeemia, lk 8–10.

Kõiva 1990 = Кыйва, Маре. *Эстонские заговоры: Классификация и жанровые особенности: Диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук*. Käsikiri. Tallinn: АН Эстонии, Институт языка и литературы.

Kõiva, Mare 2001. Night Wailer and Night Mother in Estonian and Finno-Ugric Folk Tradition. *Folklore: An Electronic Journal of Folklore*, 16, lk 59–71 (<http://www.folklore.ee/folklore/vol16/wailer.pdf> – 11. august 2007).

Kõiva, Mare, ilmumas. *Time and Space in the Incantations*. Käsikiri.

Lintrop, Aado 1995. *Šamaaniraamat*. Tartu: Ilmamaa.

Loorits, Oskar 1949. *Grundzüge des estnischen Volksglaubens*, 1. Skrifter utgiven av Kungl. Gustav Adolfs Akademien för Folklivsforskning, 18: 1. Uppsala: Lundequistska Bokhandeln & Köpenhamn: Munksgaard.

Loorits, Oskar 1951. *Grundzüge des estnischen Volksglaubens*, 2. Skrifter utgiven av Kungl. Gustav Adolfs Akademien för Folklivsforskning, 18: 2.1–2. Uppsala: Lundequistska Bokhandeln & Köpenhamn: Munksgaard.

Loorits, Oskar 1957. *Grundzüge des estnischen Volksglaubens*, III: 1–2. Skrifter utgivna av Kungl. Gustav Adolfs Akademien för Folklivsforskning, 18: 3: 1–2. Uppsala: Lundequistska Bokhandeln & Köpenhamn: Einar Munksgaard.

Mansikka, Viljo Johannes 1929. *Litauische Zaubersprüche*. Folklore Fellows' Communications, 87. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

McCauley, Robert N. & Lawson, Thomas E. 2002. *Bringing Ritual to Mind: Psychological Foundations of Cultural Forms*. Cambridge & New York: Cambridge University Press.

Mencej, Mirjam 2001. *Gospodar volkov v slovanski mitologiji*. Ljubljana: Županičeva knjižnica.

Neus, Alexander Heinrich & Kreutzwald, Friedrich Reinhold 1854. *Mythische und magische Lieder der Ehsten*. St. Petersburg: Buchdruckerei der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften.

Peskov 1980 = Песков, Алексей М. Заговоры. Савушкина, Нина И. (toim). *Обрядовая поэзия Пинежья: Материалы фольклорных экспедиций МГУ в Пинежский район Анхаргельской области: (1970–1972 гг.)*. Русский традиционный фольклор в современных записях. Москва: Издательство Московского университета, lk 161–175.

Poznanski 1917 = Познанский, Николай Ф. *Заговоры: Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул*. Записки историко-филологического ф-та Петроградского университета 136. Петроград: Типография А. В. Орлова.

Rappaport, Roy A. 1984. *Ecology, Meaning and Religion*. New edition. Berkeley: North Atlantic Books.

Ryan, Marie-Laure 2003. Cognitive Maps and the Construction of Narrative Space. Herman, David (toim). *Narrative Theory and the Cognitive Sciences*. Stanford: Publications of the Center for the Study of Language and Information, lk 221–242.

Scollon, Ron & Scollon, Suzanne Wong 1995. *Intercultural communication: A discourse approach*. Language in Society, 21. Cambridge: Blackwell.

Straubergs, Kārlis. 1939. *Latviešu bužamie vārdi = Lettische Segenformeln = Formules magiques des Lettons*, 1. Latviešu folkloras krātuves materiāli, A. Rīga: Latviešu folkloras krātuves izdevums.

SKVR 1908–1948 = *Suomen Kansan Vanhat Runot* 1–14. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Šmits, Pēteris 1940–1941. *Latviešu tautas ticējumi* 1–4. Latviešu folkloras krātuves materiāli. Rīga: Latviešu folkloras krātuve.

Tambiah, Stanley Jeyaraja 1979. A Performative Approach to Ritual. *Proceedings of the British Academy*, 65, lk 113–169.

Tolstoi, Nikita 1984. Толстой, Никита И. Фрагмент славянского язычества: Архайческий ритуал – диалог. Толстой, Никита И. & Виноградова, Людмила Н. & Смирнов, Юрий (toim). *Славянский и балканский фольклор: Этногенетическая общность и типологические параллели*. Москва: Наука, lk 5–72.

Tolstaja 1991 = Толстая, Светлана М. Аксиология времени в славянской народной культуре. Толстая, Светлана М. (toim). *История и культура: тезисы*. Москва, lk 62–66.

Turner, Victor Witter 1967. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca (New York): Cornell University Press.

Turner, Victor Witter 1982. Liminality and the Performative Genres. Hanson, F. Allan (toim). *Studies in symbolism and cultural communication*. University of Kansas publications in anthropology 14. Lawrence: University of Kansas, lk 25–41.

Turner, Victor Witter & Turner, Edith 1978. *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*. Lectures on the history of religions 11. New York: Columbia University Press.

Vaitkevičienė, Daiva 2005. *Lietuvių užkalbėjimų šaltiniai: Elektroninis sąvadas*. CD-ROM. Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas.

Velmezova 2004 = Вельмезова, Екатерина В. *Чешские заговоры: Исследования и тексты*. Традиционная духовная культура славян: Публикация текстов. Москва: Индрик.

Vitebsky, Piers 2002. *Šamaan: hingerännud, transs, ekstaas ja tervistamine Siberist Amazonaseni*. Tallinn: Olion.

Walton, Douglas N. 1992. Types of Dialogue, Dialectical Shifts and Fallacies. Eemeren, Frans H. van & Grootendorst, Rob & Blair, J. Anthony & Willard, Charles A. (toim). *Argumentation Illuminated*. Sic sat, 1. Amsterdam: SICSAT, lk 133–147 (<http://io.uwinnipeg.ca/~walton/papers%20in%20pdf/92typesolog.pdf> – 11. august 2007).

Wiedemann, Ferdinand Johann 1876. *Aus dem inneren und äusseren Leben der Ehsten*. St.-Petersburg: Keiserliche Akademie der Wissenschaften.

Õim, Asta 2007. Tõrjevormelid kui kõnekäänuliik. Kõiva, Mare (koost). *Paar sammukest: Eesti Kirjandusmuuseumi aastaraamat XXIII*. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi Teaduskirjastus, lk 117–138.

Summary

Miniature Dialogues in Incantations

Mare Kõiva

Key words: temporal parameter, style of performance, dialogue incantations, communication patterns of chanting, incantation structure, rituals, space in healing rituals

In folklore genres, dialogue is a widely used artistic and expressive means, its length, content and functions defined by the genre it is used. Short dialogues are found in fictional folk narratives from fairy tales to anecdotes. A fairy tale or joke can be based solely on dialogue while dialogues in legends are only a phrase or some phrases long, just as the dialogue incantations under observation here. The goal of the article is first to observe relations between text and presentation based on Estonian material with comparative material from Baltic Finnic, Baltic and Slavic tradition.

Dialogue incantations are distinguished from other types of verbal magic by their performing and distribution styles as well as structure – the text of the ritual is made up of only dialogue. Primarily, attention is focused on the structure of dialogue. Dialogue incantation is a peripheral type of short dialogue – a form of either convincing, discussing or informing dialogue that supports the symbolic ritual.

In written records, the dialogue is performed in direct speech. The clearly structured dialogical communication between healer and patient or healer and helper indicates that this is an older layer of folk healing and magical influencing.

Secondly, attention is focused on the accompanying ritual institution and participants of magical ritual, its requirements to room, space and objects and their interrelations. Dialogue incantations are also compared to legend-based incantations that contain dialogue.

Dialogue incantations are based on old beliefs, models of communicating with the surrounding environment and are a reflection of these. Their attractive but simple form has helped the old-fashioned methods and beliefs to remain alive. The stereotypical form of dialogue is easily adaptable to new presentation situations. Since we are dealing with a heritage genre, sensitive to objects, space and time, the process-mediating narrative allows for modelling of mental maps and to determine areas important, liminal or peripheral to the tradition.

The third party of the ritual – an undefined higher power, holiness, patron or lord, a being, sickness (demon), warded animal or illness gotten from one were the receivers or addressees of the dialogue. Significantly, during preparing the ritual or the ritual itself, the conductor and sender of the message taught his helper his role and verbal part. All this gives the impression of an act, a ritual composed on the spot following the instructions of the traditional canon, with symbols and symbolic acts playing a major role in the ritual. The dialogue and ritual were fixed in structure, temporal consecution, repetitions and certain space characteristics. It was canon that kept dialogue incantations from great changes.

Although the structure of the healing procedure, including the objects involved, acts performed and verbal uttering are simple in character and could easily be performed by any knowing parties or witnesses, records indicate that not just anybody took the responsibility to conduct a dialogue incantation. Thus, while many dialogues were performed within the family circle, the ritual for a serious illness was not taken on. This called for deeper knowledge, knowing the symbols and an acceptance of the healer by the community.