



Mäetagused 47



ÕIGEUSK JA ÕIGEUSU PÜHAKOJAD EESTIS

Vaata pilti aadressilt <http://folklore.ee/tagused/nr47/lisa>



Alati ei pea oma usku kirikus kinnitamas kõima, 17. sajandist pärinevas Uusvoda tsässonas loetud palved on sama kaalukad, kui need, mida lausutakse kiiskavas Kaasani kirikus Tallinnas. Õigeusu pühakodadest Eestis võib lugeda alates lk 7.

**fotod
Arne
Maasik**



Eesti Kirjandusmuuseumi
folkloristika osakonna rahvausundi ja meedia töörühm
MTÜ Eesti Folkloori Instituut

Mäetagused

47

Hüperajakiri

(Ajakirja aadress: <http://www.folklore.ee/tagused>)

Toimetajad

Mare Kõiva & Andres Kuperjanov

Tartu 2011

Toimetajad: Mare Kõiva & Andres Kuperjanov
Keeletoimetaja: Asta Niinemets
Kujundus ja fototöötlus: Andres Kuperjanov
Tõlgete toimetamine ja kokkuvõtted: Mall Leman
Uudiste ja tutvustuste toimetaja: Maris Kuperjanov
Küljendus: Maris Kuperjanov

Toimetuse kolleegium 2008–2014: Juri Berezkin (Kunstkamera, Peterburi, Venemaa), Kadri Humal-Ayal (Nairobi, Keenia), Janina Kursite (Läti Ülikool, Läti), Pauliina Latvala (Helsingi Ülikool, Soome), Tamara Luuk (EV Alaline Esindus Euroopa Liidu juures, Brüssel, Belgia), Kazuto Matsumura (Tokyo Ülikool, Jaapan), Irina Nurijeva (Ajaloos, Keele ja Kirjanduse Instituut, Udmurtia), Diarmuid O'Giollain (Corki Ülikool, Iirimaa), Péter Pomozi (Eötvös Lorándi Ülikool (ELTE), Budapest, Ungari), Virve Raag (Uppsala Ülikool, Rootsi), Tiiu Salasoo (Estonian Learning Materials, Sydney, Austraalia), Guntis Šmidchens (Washingtoni Ülikool, Seattle, USA), Vilmos Voigt (Eötvös Lorándi Ülikool (ELTE), Budapest, Ungari)

Trükitud Eesti Kultuurkapitali toetusel



Võrguversioon valmib riikliku programmi “Eesti keel ja kultuurimälu” projekti EKKM09-168 toetusel. Seotud Eesti Teadusfondi grandiga 8137.

Indekseerijad: MLA Folklore Bibliography, Ulrich's Periodical Directory, Internationale Volkskundliche Bibliographie = International Folklore Bibliography = Bibliographie Internationale d'Ethnologie, DOAJ, C.E.E.O.L., CEJSH, EBSCO Publishing Humanities International Complete

Toimetuse aadress: Mäetagused, Vanemuise 42–235, 51003 Tartu
tel +372 737 7740, +372 737 7709; faks +372 737 7706
meil: folklore@folklore.ee

ISSN 1406–992X

© EKM FO rahvausundi ja meedia töörühm
EKM Teaduskirjastus, F-seeria
MTÜ Eesti Folkloori Instituut
Kaas Andres Kuperjanov

Sisukord

Kaastööst	5
Õigeusk ja õigeusu pühakojad Eestis 11.–19. sajandil <i>Jaanus Plaat</i>	7
Suheldes üle piiri: ekshumatsioon ja surnuitkude žanriline mälu <i>Madis Arukask</i>	39
Itkud komi matuse- ja tõrjekombestik <i>Galina Mišarina</i>	65
Komi muusika äärealad: lindude maailm <i>Anatoli Panjukov</i>	83
Vihma väljakutsumise riitused udmurtide kalendritsükli <i>Tatjana Vladõkina, Galina Gluhhova</i>	109
Naisjumalatest soome-ugri rahvaste mütoloogias <i>Niina Jurtšenkova</i>	119
Hiina keisririigi valitsemisviisi võimalikust eripärast Sui dünastia ajal (581–618) <i>Tarmo Kulmar</i>	125
Uus-babüloonia kroonika ja vana-pärsiakeelne raidkiri Artaxerxes III Ochose valitsemisajast Tõlked ja kommentaarid <i>Vladimir Sazonov</i>	135

UUDISED

In memoriam. Ellen Liiv	151
Renata Sõukandi väitekiri <i>Ravimtaimemaastik</i> <i>Almo Farina</i>	154
Anneli Barani väitekiri fraseologismide semantikast <i>Outi Lauhakangas</i>	155
Fraseoloogiakonverents Hispaanias <i>Anneli Baran</i>	157
“Keelest meeleni” 4. konverents <i>Liisi Laineste</i>	158
54. Kreutzwaldi päevade teadusliku konverentsi rahvaluulepäev <i>Reet Hiimäe</i>	160
Haldjas 15: pärimus ja internet <i>Piret Voolaid</i>	162
Presidendi rahvaluulepreemia ja arhiiviaasta 2010 <i>Astrid Tuisk</i>	164
Kroonika	167

TUTVUSTUSED

Elu, lugu ja uurimine: metoodilisi vaatepunkte lähiminevikust jutustavate lugude uurimises <i>Tiiu Jaago</i>	172
Soo soomlaste südames ja soolugudes <i>Piret Paal</i>	179

Kaastööst

Mäetaguste toimetuse avaldab akadeemilisi kirjutisi rahvaluulest, rahvausundist, kultuuriantropoloogiast ja nendega seonduvatest valdkondadest. Ootame

- *teadusartikleid* (10–30 lk) – originaalartikleid pikema ja argumenteeritud probleemipüstitusega;
- *rakenduslikke artikleid* (5–15 lk) – lühemaid kirjutisi, mis käsitlevad üksikjuhtumeid, aktuaalseid teemasid, tutvustavad uurimisprojekte jne;
- *ekspertide kommentaare* artiklite juurde;
- *osalusvaatlusi, kommenteeritud (taas)trükke ja kommenteeritud tõlkeid*;
- *raamatu-, filmi-, helikandja- jm tutvustusi* (1–5 lk) – olulisimate erialaste väljaannete kommenteeritud ülevaateid ja/või analüüse;
- *lühisuudiseid* (1–2 lk) – lühisuulaateid konverentsidest, kaitstud teaduskraadidest jne;
- *lugejakirju* (1–4 lk) – lugejate kommentaare väljaannetele ja artiklitele. Autoritelt oodatakse ka lugejakirjadele reageerimist.

Ajakiri on eelretsenseeritav ja rahvusvaheliselt refereeritav. Käsikiri tunnistatakse vastuvõetavaks kahe positiivse anonüümse retsensiooni korral. Toimetajad teatavad artikli vastuvõtmisest või tagastamisest ja soovitatavatest muudatustest. Muudatused peab tegema autor.

- Artikli, mis on kirjutatud mõnes üldkasutatavatest tekstitöötlusprogrammidest, võib toimetusele saata e-kirjaga või tuua arvutikettal. Lisada tuleb väljatrükk, mis abistab kujundamisel ja diakriitiliste märkide tuvastamisel, autori telefon ja e-posti aadress (või postiaadress).
- Kõigile kirjutistele tuleb lisada sõltuvalt kirjutise pikkusest 500–2500 tähemärgi pikkune, soovitatavalt ingliskeelne resümee.
- Teadus- ja rakendusartiklitele tuleb lisada kuni 700 tähemärgi pikkune lühikokkuvõte (teesid) ja 2–7 märksõna tähestikulises järjekorras.
- Märkused ja kommentaarid lisada allviidetena.
- Kirjandusele viidake tekstis järgmiselt: (Wright 1995: 3–5) ehk sulud algavad – autor – aastaarv – koolon – tühik – lehekülje või -külgede numbrid – sulud lõpevad.
- Kirjanduse nimestikus esitage otseselt tsiteeritud ja viidatud teosed.

- Kirjanduse nimestik tuleb vormistada järgmiste näidete eeskujul, veebilehekülje viitele lisada viimase kontrollimise kuupäev:

Boll, Franz 1919. *Sternglaube und Sterndeutung: Die Geschichte und das Wesen der Astrologie*. Leipzig & Berlin: Teubner.

Carlson, Shawn 1985. A double-blind test of astrology. *Nature* 318, lk 419–425.

EE 1934. *Eesti entsüklopeedia* IV: *Jaapan-käolina*. Tartu: Loodus.

Prüller, Paul 1968. Eesti rahvaastronoomia. *Teaduse ajaloo lehekülgi Eestist* I. Tallinn: Teaduste Akadeemia Kirjastus, lk 11–62.

Eesti Kiikingi Liit (<http://www.kiiking.ee> – 6. juuli 2003).

- Kui tahate illustreerida oma kirjutise võrguversiooni heli- või videonäidetega, soovitame kasutada helifaile laiendiga .mp3. Videonäideteks sobivad tugevalt tihendatud .mpg-failid.
- Illustreerivad fotod esitada .tif- või .jpg-formaadis, optimaalne resolutsioon 300 dpi (kui foto pikem külg on 10–12 cm). Vektorgraafika puhul eelistame .eps-formaati, bitmap-graafika puhul .tif-formaati. Jooniste optimaalne resolutsioon on 600–1200 dpi.
- Lisatud illustreeriva materjali kasutusõiguste (*copyright*) eest vastutab autor.

Täpsemad vormistusjuhised ja kaastööle esitatavad nõuded leiab internetist ajakirja Mäetagused koduleheküljelt (www.folklore.ee/tagused).

Toimetus

Õigeusk ja õigeusu pühakojad Eestis 11.–19. sajandil¹

Jaanus Plaat

Teesid: Artiklis antakse ülevaade Venemaalt Eesti ja Setumaa (Petserimaa) aladele jõudnud õigeusu ajaloost 11. sajandist kuni 1840. aastateni, mil Vene Õigeusu Kirikuga hakkasid massiliselt liituma ka luteri kirikusse kuuluvad eestlased. Enne seda kirikuvahetusliikumist moodustasid kohalike õigeusu ja vanausuliste koguduste liikmeskonna peamiselt Eestis elavad või peatuvad venelased ning Setumaa kogudustes setud ja venelased. Lisaks käsitletakse Virumaa nn poluvernikuid. Artiklis vaadeldakse õigeusu kirikute, kloostrite ja kabelite (sh setu tsässonate) rajamist praeguse Eesti Vabariigi ja Venemaa Pihkva oblasti Petseri rajooni territooriumile (setude asualale). Artiklit täiendavad vanimatest säilinud õigeusu sakraalehitistest aastail 2007–2010 välitöödel tehtud fotod.

Märksõnad: õigeusk, õigeusu sakraalehitised, Eesti, Setumaa, tsässonad, poluvernikud

Sissejuhatus

Järgnev artikkel annab ülevaate õigeusu sakraalehitiste ajaloost Eestis alates 11. sajandist kuni 1840. aastateni, mil Vene Õigeusu Kirikuga (edaspidi VÕK) hakkas esmakordselt massiliselt liituma ka eestlasi. Kuni 1845. aastal puhkenud õigeusku siirdumiseni Lõuna-Eestis oli õigeusk Eestis seotud eeskätt siinsete venelaste ja setudega, samuti Ida-Virumaa nn poluvernikutega. Artiklis keskendutakse erinevate vene õigeusu kirikute ja kabelite (sh setu tsässonate) rajamisele praeguse Eesti territooriumile kuni 1845. aastani.

Erilise tähelepanu all on õigeusu sakraalehitiste ajalugu alates 18. sajandi algusest kuni 1840. aastateni, kuna selle perioodi kohta pole ilmunud põhjalikumaid käsitlust ei Eesti kirikuloolastelt ega ka õigeusu positsioonidelt kirjutavatelt autoritelt.² Varasema perioodi õigeusu kohta kirjutatust tuleb esile tõsta Anti Selarti publikatsioone, kus käsitletakse keskaegseid õigeusu kirikuid ja kloostreid, ning setude õigeusu ja tsässonate puhul Heiki Valgu artik-

leid.³ Alates 17. sajandi lõpust Eestis elanud vene vanausuliste varasemast ajaloost Eestis on ilmunud mitmeid käsitlusi (vt Moora 1964; Rihter 1976; Ponomarjova 1999; Pentikäinen & Raudalainen 1999; Otšerki 2004, 2008; Plaat 2005; Ponomarjova & Šor 2006). Käesolev kirjutis ei hõlma vanausuliste ajalugu ja nende palvemaju ning skeete (ehitatud Eestis alates 18. sajandist⁴), samuti alates 1840. aastatest Eestisse jõudnud nn ühisusuliste kirikut⁵, sest see väärrib kindlasti eraldi artiklit või raamatut. Küll aga tuleb juttu õigeusklikest praegusel Ida-Virumaal alates 16. sajandist (sh nn poluvernikutest). Käsitletakse ka õigeusku Setumaal, mis oli juba enne Eesti territooriumi liitmist Venemaa-ga (Põhjasõja tulemusel 18. sajandi algul) olnud sajandeid kas osaliselt või täielikult allutatud Venemaale (Pihkvale) ning seega ka õigeusu otseses mõjusfääris, erinevalt muust Eestist. Setude õigeusk ja sakraalehitised (Irboska, Petseri ja Möla kloostrid, kirikud ja tsässonad) on muu Eesti õigeusuga võrreldes siiski täiesti eraldi teema, mida siinkirjutajal on plaanis käsitleda mujal pike-malt. Seetõttu keskendutakse käesolevas kirjutises ka setude õigeusu puhul eeskätt nende kirikute ja tsässonate rajamisele.

Andmed õigeusu pühakodade rajamisest antud perioodil (kuni 19. sajandi keskpaigani) on lünklikud ja kohati ka kahtlased või vaieldavad. Artikli üks eesmärk on esitada võimalikke ja vaieldavaid varasemate õigeusu pühamute ehitamise daatumeid, pakkumaks ainet edasiseks sellealaseks uurimistööks.

Praeguseni säilinud õigeusu kirikud ja kabelid on tekstis esile toodud allajoonituna, eristamaks neid tänaseks hävinud sakraalehitistest, millest samuti artiklis juttu tuleb.

Artiklis esitatakse fotod kõigist autorile teadaolevalt enne 1840. aastaid ehitatud ja tänaseni säilinud kirikutest, samuti vanematest setu tsässonatest praegusel Eesti Vabariigi territooriumil. Lisas 1 (vt artikli veebiväljaannet) esitatakse võrdluseks ka fotod kõige varasematest, 14.–19. sajandil ehitatud ja setudega seotud õigeusu kirikutest tänase Venemaa territooriumil, mis pärast Tartu rahu 1920. aastal kuulus Eesti koosseisu Petseri maakonnana. Kõigi fotode autor on Arne Maasik ja need on pärit siinkirjutaja juhitud ekspeditsioonidest aastatel 2007–2010.⁶

Õigeusk ja õigeusu sakraalehitised Eestis 11.–18. sajandil

Praegusel Eesti alal on õigeusku levitatud ja vähesel määral kohalikke elanikke õigeusku ristitud alates 11. sajandist, seega enne kui Eesti langes sajanditeks roomakatoliku kiriku ja seejärel luterliku kiriku mõjusfääri (v.a Setumaa). Eeskätt õigeusklike autorite poolt esitatud väited kahe õigeusu kiriku rajamisest 11. sajandil **Jurjevis (Tartus)** on vaieldavad, kuid välistada seda

ei saa (vt Berens 1974: 393; Õigeusu hingekarjased 2002: 11; Phidas 2002: 267; EÕK 2007: 22, 58; Aim 2007: 16; Sild 1931/32: 106, 112–113). Juhul, kui vene-
laste valduses olnud Jurjevis ka oli ajavahemikus 1030–1061 õigeusu kirikuid,
on need pühamud arvatavasti kadunud hiljemalt pärast 1061. aastat, sest 11. sa-
jandi vene asustuse ja 13. sajandi keskaegse linna vahelist järjepidevust Tar-
tus pole (vt Tvauri 2001: 212–213, 250–254).

Nähtavasti alates 13. sajandist on Tartus aga tõepoolest tegutsenud kaks
õigeusu kirikut. Seda kinnitavad arheoloogilised andmed ning alates 15. sa-
jandist ka kindlamad kirjalikud allikad. Tartu keskaegsed Püha Nikolai ja Püha
Georgi kirik⁷ kuulusid Pihkva ja Novgorodi kaupmeestele. Nende vene linna-
de kaubandussuhted ja lepingud Hansa Liitu kuuluvate Tallinna ja Tartuga
hõlmasid ka õiguse rajada seal oma kirikud (vt Selart 2006: 9–10; 2009: 283–
284).

Venelaste Püha Nikolai õigeusu kirikut **Revalis (Tallinnas)** on usaldus-
väärsemates allikates esimest korda mainitud 1371. aastal. Nikolai kirik on
erinevate allikate kohaselt mitmel korral hävinud ja uuesti üles ehitatud⁸ ning
Rootsi aja lõpuks 17. sajandil oli see ainsaks tegutsevaks õigeusu kirikuks
toonasel Rootsi valduses oleval Eesti alal. Teised õigeusu kirikud (sh Tartus ja
Narvas) olid hiljemalt 1680. aastateks ilmselt lagunenud (Aleksius II 1999: 119–
120; Õigeusk Eestimaal⁹), küll aga eksisteeris mitmeid kabeleid praeguse Ida-
Virumaa alal. Tallinna Nikolai kirik püsis kuni 19. sajandi alguseni (Berens
1974: 363–365; Pantelejev & Kormašov & Kormašov 2002: 28–30).

Setumaal tegutses 18. sajandi alguseks kümneid kirikuid, kloostreid ja
tsässonaid. Nendest õigeusu pühakodadest on Petserimaal tänaseni säilinud
14.–17. sajandil ehitatud kaks Nikolai kirikut ja Jumalaema Sündimise kirik
Irboskas, Kulkna (Kolpino) saare kirik, Mõla kloostri varemed ja kirik, Senno
ja Taeluva (Tailova) kirikud ning mitmed 1473. aastal rajatud Petseri kloostri
kirikud.¹⁰ Kõik nad asuvad tänapäeval Venemaa Pihkva oblasti Petseri rajoo-
nis (nende kirikute fotosid vt lisa 1 artikli veebiversioonis).

Kõigist säilinud õigeusu kirikutest Eestis Tartu rahu piirides on vanim
Irboska kivilinnusesse 1340. aastatel ehitatud Irboska Püha Nikolai peakirik,
mille koguduses oli 1930. aastateks koos venelastega ka arvukalt setusid ja
eestlasi nagu ka 16. sajandil ehitatud Mõla ja Kulkna (Kolpino) kirikute ning
1697. aastal valminud Taeluva kiriku segakogudustes.¹¹ Seega on nende kiri-
kute puhul tegu vanimate säilinud setu (eesti) õigeusu kirikutega, kus täna-
päevaks tegutsevad vaid venekeelsed kogudused. Sajandite vältel on neid vani-
maid Petserimaa kirikuid korduvalt ümber ehitatud ja renoveeritud, mistõttu
nad on osa oma algsest ilmest kaotanud.

Tänase Eesti Vabariigi piiresse jääva Setumaa osa vanimad säilinud sakraal-
ehitised pole aga kirikud, vaid 17. sajandi lõpukümnendil ehitatud Mikitamäe



Foto 1. Uusvada Nahtsi (Anastassia) tsässon Setumaal. Valminud tõenäoliselt 1698. aastal. Arne Maasiku foto 2008.



Foto 2. Uusvada Nahtsi (Anastassia) tsässona pühasepildid 2008. aastal. Arne Maasiku foto 2008.



Foto 3. Mikitamäe Toomapühapäeva tsässon (setudele tuomapühapäeva ehk ollõtuspuhä ehk kõllapühapäeva ehk väiko lihavöödõ) Setumaal. Valminud tõenäoliselt 1694. aastal. Arne Maasiku foto 2008.

Toomapühapäeva ja Uusvada Nahtsi (Anastassia) tsässon. Dendrokronoloogilise dateerimismeetodi järgi on esimene ehitatud tõenäoliselt 1694. aastal (tegu on seega Mandri-Eesti teadaolevalt vanima sakraalse puitehitisega¹²) ja teine 1698. aastal (vt Läänelaid & Raal & Valk 2005). Teised Setumaa Eesti poolel säilinud tsässonad on rajatud ilmselt 18. sajandil ja hiljem.

Praeguseks hävinud tsässonaid ehitati Setumaale varemgi.¹³ Hävinud on ka paljud Setumaale alates keskajast ehitatud puukirikud. Nii on teadaolevalt vanimast hävinud puukirikust peamiselt setudega asustatud aladel – Värskas õigeusu kirikust – teateid juba 16. sajandi lõpust (peamiselt venelastega asustatud Setumaa aladele rajati puukirikuid varemgi). Saatserinna vanim puudust kirik ehitati 1673. aastal.¹⁴

Ammu on kadunud ka Petseri kloostri iguumeni Korneliuse poolt Liivi sõja algupoolel (enne 1570. aastat, mil Kornelius hukati, pärimuse järgi Ivan Julma käe läbi) tänapäeva **Võrumaale**, peamiselt eestlaste asualale rajatud Tabina Issanda Sündimise Kirik ning Hagujärve (Kirikumäe) Kolmainu Kirik (Vastseliina lähistel). Võimalik, et Kornelius rajas õigeusu kiriku ka Vastseliinasse ning isegi tänasele **Valgamaale** Aheru järve äärde (Setumaa 1928: 356–357; Kase 1999; EÕK 2007: 58–60; Tihhon 2007: 20; Setumaa 2 2009: 243). Korneliusest ja tema hukkamisest Ivan Julma poolt on lisaks kloostripärimusele ka

setude rahvaluules mitmeid legende ja versioone (Petseri vägimehest ja kirikuehitajast iguumen Korneliusest, vt Muistendid 1963: 315jj).

Lisaks Petseri kloostri rajatud kirikutele püstitasid edasitungivad venelased Liivi sõja ajal (1558–1583) pärast suure osa keskaegse Liivimaa vallutamist õigeusu kirikuid ka mitmetesse Eesti linnadesse ja teistesse keskustesse. Anti Selarti järgi rajati kirikud või vähemalt kabelid koguni kõikidesse Vene tugipunktidesse ja mõnes piiriäärses piirkonnas ka maale (Selart 2006: 9; Setomaa 2009: 243). Enamasti rajati need kõigepealt sõjaväe ja teenisaadlike vajadusteks. Patriarh Aleksius II kirjutab, et Rootsi kuningas käskis 1581. aastal oma väepealikel Liivimaa linnade ja maade vallutamisel halastada vene kirikutele ja kloostritele, mida olevat eriti palju olnud **Tartu ümbruskonnas**.¹⁵ Andmeid neist, tihti arvatavasti sõjaväe välikirikutest ja ajutistest kirikuteks muudetud hoonetest on säilinud vähe. Küll on aga teada, et Tartus, mis oli üle kahekümne aasta venelaste võimu all (1558–1582), tegutsesid tõepoolest Liivi sõja ajal vähemalt üks õigeusu klooster (B. Russowi andmeil aga kloostrid 1578. aasta Rootsi sõjakäigu ajal) ja mitmed kirikud. Nimeliselt on teada Tartu Kristuse Ülestõusmise mungaklooster, mille tõenäoliselt puidust hooned ehitati pärast kloostri rajamist 1558. ja 1570. aasta vahel. Teenistused seati Tartus vahetult pärast linna vallutamist sisse “oma kirikus”, arvatavasti siis keskajast pärit ja nüüd uuesti kasutusele võetud Nikolai kirikus ja kohe alustati ka uue ehitust. See ei jäänud ainsaks, vene kirikuid ehitati veel Emajõe põhjakaldale, kus tekkis uus vene eeslinn. Nimeliselt on teada Issandamuutmise kirik. Arvatavasti oli tegu puithoonetega, mis Tartu Poola võimu all olles lammutati ehitusmaterjaliks või kütteks pärast vene vägede ja koos nendega ka suurema osa vene elanikkonna lahkumist. 1580. aastatel on veel alles olnud Tartusse Liivi sõja ajal ülejõele rajatud vene kaubahoovi kaupmeeste kabel (vt Selart 2006: 10–15, 18, 20–21).

Mitmelt pool Liivimaal jäid aga vene kirikud vähemalt mõneks ajaks püsima. **Viljandis** oli 1599. aastal alles kaks arvatavasti Liivi sõja ajal ehitatud vene õigeusu kirikut, mida kasutasid luteri ja katoliku kogudused.¹⁶ Vastseliinas on Poola võimu esimesel kümnendil linnusest vene vaimulikele palkagi makstud (Selart 2006: 21).

Narvas rajati pärast linna vallutamist venelaste poolt 1558. aastal Ivan IV käsul kaks kirikut (üks Ivangorodi kindlusse ja teine Narva linna). Need kirikud tegutsesid kuni rootslaste 1581. aasta vallutuseni (Ivask & Sinjakova 2005: 10–11) Varsti pärast muu Kirde-Eesti vallutamist 1558. aastal ehtasid venelased õigeusu kiriku ka **Vasknarva**, kus võis samuti eelnevalt olemas olla õigeusklik venelaste kogukond. Otu (Otto) Liivi uurimuse järgi ehitati Vasknarva Kolmainu kirik, mis Rootsi ajal veel mõnda aega alles püsis (Liiv 1928: 16, 73–74; Moora 1964: 44; Selart 1998a: 69–70).¹⁷

Pärast venelaste kaotust Liivi sõjas ja 1582.–1583. aasta vaherahusid Poola ja Rootsiga jagati Eesti Poola ja Rootsi vahel ning enamik venelasi lahkus. Rajatud kirikud hävitati või lagunesid. Näiteks Tartu keskaegse Nikolai kiriku varemed püsisid veel 17. sajandi algulgi, mil rootsi võimud tagastasid varemed Tartusse alles jäänud vene kogukonnale, kes aga kirikut taastada ei suutnud (Berens 1974: 393).

Samas on Rootsi ajast teada ka uue õigeusu kiriku rajamine **Vastseliinasse**. Nimelt olid venelased aastail 1656–1661 Vene-Rootsi sõjas Vastseliina luterliku kiriku maha põletanud ning Vastseliina linnuse ette õigeusu kiriku ehitanud. See moskvalaste kõrtsiks nimetatud ehitis oli pärast sõja lõppu ka luteri kirikuks (Köpp 1959: 97; Setomaa 2 2009: 455).

Lisaks praegusele Petserimaale ja Liivi sõja ajal Eestimaaale rajatud pühakodadele on hiljemalt 16. sajandil kerkinud kirikuid ka Eesti-Venemaa piiril aladel ja praegusel **Ida-Virumaal**. Hiljemalt 16. sajandiks oli Narva jõgi saanud küll piirijõeks õigeusu ja katoliku maailma vahel, kuid õigeusklikud venelased (ja ehk osalt õigeusku läinud vadjalasedki) elasid ka lääne pool jõge.¹⁸ 1492. aastal rajasid venelased jõe idakaldale Ivangorodi kindluse, kuhu novgorodlased ehisasid ka õigeusu kiriku(d). Jumalaema Uinumise kirik võis ühe hinnangu kohaselt olla kindlusse rajatud juba 15. sajandi lõpul, teiste hinnangute kohaselt 16. sajandil.¹⁹

16. sajandisse ulatub pärimus Jumalaema ilmunisest Kuremäel ja ilmumiskohast leitud Jumalaema uinumise imettegevast ikoonist. Ilmselt 16. sajandi teisel poolel rajasid kohalikud vene talumehed samasse kohta Pühal mäel (Pühtitsa) väikese puukabeli, mida järgnenud Rootsi ajal korduvalt lõhuti.²⁰ Rootsi võimu ajal on aga sellele vaatamata edasi kestnud rahvarohked kogunemised Pühtitsa kabeli juures igal aastal 15. (28). augustil ehk Jumalaema uinumise päeval (Liiv 1928: 81; Pühtitsa 1991: 3). Arvatavasti on kabeli juures kogunenud ja rüüstamiste järel selle taastanud peamiselt kohalikud õigeusklikud venelased ning kabel tegutses kuni 19. sajandini.²¹

Rootsi võimud olla sõdurite abil lõhkunud õigeusu kabeleid ka Vaivaras, Jõhvis ja mujal tänasel Ida-Virumaal (Aleksius II 1999: 120). Otu Liiv mainib Jõhvi luterliku pastori kaebust aastast 1652, et peale Kuremäe kabeli peavad venelased teenistusi ka Illuka mõisa Lähtepää küla vana kabeli ja Viru-Nigulas Maarja kabeli juures. Iga-aastastest kokkutulemistest Pühtitsa kabeli juures on kuulda ka 17. sajandi teisest poolest, mil igal aastal toimus Kuremäel suur rahvakogunemine, mille vastu ei aidanud ka kohalike pastorite pingutused ja ähvardused ega kubermanguvalitsuse keelud. 1699. aastal teatas Jõhvi pastor, et iga-aastasele suurele ebaususe peole 15. augustil koguneb rahvast mitmest kihelkonnast ja isegi Venemaalt. Eriti rahvarohketeks muutusid need kogunemised 18. ja 19. sajandil ning hiljemalt neil sajanditel on Kuremäe (Püh-

titsa) kabeli juures koos venelastega kogunenud ka rohkelt eestlasi,²² ilmselt on nad seda teinud aga varemgi.

Osa Ida-Virumaa venelastest ja nende järeltulijaist on suuremal või vähemal määral eestistunud ja neid on hakatud kutsuma nn poluvernikuteks (nagu ka setusid venelaste poolt).²³ Tegu on Narva jõe ja Peipsi järve põhjakalda vahelisel alal elanud (osaliselt) eestistunud venelastega. Jüri Truusmanni hinnangul rändasid venelased ehk poluvernikute esivanemad sinna Venemaalt 16.–17. sajandil (Truusmann 2002: 179). Ott Kursi järgi rändasid õigeusklikud venelased sellesse piirkonda juba varem, 13.–16. sajandini, ning Rootsi ajal ehk 17. sajandil siirdus ilmselt enamik Iisaku kandi venelasi luteri usku ja eestistus seejärel, vaatamata järgnenud Vene tsaarivõimu katsetele neid n-ö (taas)venestada. Venekeelseteks jäid vaid järveäärsete külade elanikud (Kurs 2006: 102). Poluvernikuteks on neid hakanud arvatavasti nimetama õigeusklikud venelased sellest ajast, kui nad on hakanud käima peamiselt luterlikus kirikus ja saanud luterliku koguduse liikmeteks, samal ajal kui osa neist järgis edasi paljusid õigeusu kombeid ning kasutas eesti keele kõrval edasi ka vene keelt.²⁴

Jelizaveta Rihteri ja Aliise Moora järgi ilmus märkimisväärne vene asustus Peipsi järve läänekaldale 17. sajandi algul, osa neist eestistus ja osa jäi venelasteks ning õigeusklikeks (vt Moora 1964: 51–56, 60; Rihter 1976: 13). Otu Liivi uurimuse kohaselt oli kagupoolne Alutaguse (Vasknarva) kandi venekeelne rahvas (eriti Narva jõe äärsetes külates) 17. sajandil vaid vormiliselt luterlased (kuuludes kaugete Narva ja Vaivara luterlike koguduste alla), sest kohapeal puudus vene keelt mõistev pastor. Selle kandi rahvas käis hoopis üle Narva jõe õigeusu kirikus või tulid õigeusu preestrid üle jõe nende juurde. Arvatavasti peamiselt Alutaguse venelastele asutati Vasknarvas 1640. aasta paiku luterlik kogudus, luteri jutlustajaist Vasknarvas on O. Liivil andmeid kuni 1658. aastani. Pärast seda on iseseisva koguduse tegevus lakanud. Jõhvi pastori Thomas Kniperi andmeil oli 1698. aastaks sealkandis külasid, mis ametlikult ühegi kiriku alla ei kuulunud (nähtavasti Vasknarva, Vihtitsa jt külad) ja kuhu venelased olid püstitanud oma kabeli, mille eesotsas oli üle jõe kohal käiv õigeusu preester. Sealkandis talitatud 17. sajandi lõpul üsna vabalt õigeusu kommete järgi.

Iisaku kandi rahvas kuulus aga 17. sajandil Jõhvi luteri koguduse alla, kohapeal oli luterlik kabel ja köster²⁵ ning kohalikud luterlastest venelased pidid mõistma eestikeelset jutlust (Liiv 1928: 74jj, 86–87, 124).

Võrdluseks olgu mainitud, et varaseim vanausuliste asustus tekkis Alutaguse piirkonnas Narva jõe ääres Mustajõe külas 17. sajandi lõpupoole. Moora hinnangul oli see varaseim asustus väiksearvuline, Rihteri kogutud andmetel aga küllaltki suur, sest aastail 1684–1685 olevat esimese, umbes 50-inimeselise üle Rootsi piiri põgenenud vanausuliste kogukonnaga liitunud Narva jõe

ääres veelgi põgenikke erinevatest Novgorodi küladest. Kokku võis 17. sajandi lõpul olla Narva jõe äärseid vanausulisi üle saja (Liiv 1928: 35–36, 84; Moora 1964: 49; Rihter 1976: 14–16).²⁶

17. sajandi lõpul jõudsid esimesed vanausulised ka Mustvee kanti. Peipsi läänerranniku külad olid 17. sajandil siiski veel valdavalt eestlaste (kaluri)külad. Vaid üks 17. sajandil selles piirkonnas tekkinud küla – Nina (*Nos*) küla – kuju-nes ning jäigi vene ja õigeusu külaks (Moora 1964: 60). Enamik vanausuliste asundustest tekkis Peipsi läänekaldal 18. sajandil, ja need on oluliselt mõjutanud ka õigeusu kiriku tegevust piirkonnas.

Küllap algas venelastest õigeusklike eestistumise protsess luterliku Rootsi ajal ja süvenes õigeuskliku Venemaal võimuperioodil, sest tsaarivõim tagas 18. sajandil kohalikule luterlikule kirikule tema senise valitseva seisundi maa-elanikkonna seas.

Õigeusu pühamud Eestis alates Vene riigi koosseisu minekust 18. sajandi algul kuni 1840. aastate kirikuvahetusliikumiseni

Eeltoodu põhjal võib oletada, et Rootsi aja lõpuks võis eestlaste sekka olla levinud õigeusu mõjusid Setumaalt ja Ida-Eesti vene kogukondadelt. Samas oli see mõju ilmselt väga vähene, v.a ehk Ida-Virumaa segaasutusega aladel. Pärast 1700. aastal alanud Põhjasõda asus õigeusk koos vene vägedega uuele sissetungile. Ometi jäi Põhjasõjaga Venemaa poolt vallutatud Eesti alal domineerivaks kirikuks luterlik kirik, mille õigused ja privileegid kinnitas Uusikaupunki rahuleping 1721. aastal. Samas oli garanteeritud ka õigeusu vaba ja takistamatu levitamine Baltimaades. Luterliku kiriku suhtes jäi Eestis kuni 1832. aastani kehtima Rootsi kirikuseadus. Kuigi luterliku kiriku valitsevat seisundit piirasid tsaarivõimu mitmed õigeusu kiriku huvidest lähtuvad korraldused,²⁷ jäi kuni 1840. aastate massilise õigeusu kirikusse siirdumiseni Lõuna-Eestis õigeusk peamiselt sakslastest mõisnike võimu all olevast ning luterlikku kirikusse kuuluvast talurahvast kaugele. Jätakuvalt oli õigeusk peamiselt Eesti- ja Liivimaa kubermangudes elavate venelaste usuks ja mida aeg edasi, seda enam ka Pihkvamaa piiridesse jäänud setude usuks. Samas kasvas Eesti suuremates keskustes õigeusu kiriku mõju ning ka enne 1845. aastal alanud kirikuvahetusliikumist²⁸ rajati kümneid uusi kirikuid ja kabeleid.

Põhjasõja puhkedes 1700. aastal hakati koos vene vägede tulekuga rajama ka õigeusu pühamuid. Algselt võtsid pealetungivad venelased endi kasutusse luterlikke (endisi katoliiklikke) kirikuid ja kujundasid need ümber õigeusu pühamuteks (näiteks **Narvas, Tartus, Pärnus ja Tallinnas**) või rajasid aju-

tisi jumalateenistuse pidamise paiku. Nii on pärast Tartu vallutamist 1704. aastal sõjaväe poolt üle võetud Jaani kirik ja hakatud seal pidama õigeusu teenistusi.²⁹ Narvas toimusid aastail 1704–1708 õigeusu teenistused varem rootsi kogudusele kuulunud Toomkirikus, mis muudeti Aleksander Nevski õigeusu kirikuks³⁰ (Ivask & Sinjakova 2005: 11).

Tsaar Peeter I on Narvas 1708. aastal osa võtnud 15. sajandil ehitatud ja kuni 1704. aasta vallutuseni saksa kogudusele kuulunud Jaani (Johannese) kiriku pühitsemisest Issanda Muutmise kirikuks. Õigeusu pühamuna (peakirikuna) tegutses see kirik kuni hävimiseni 1944. aasta pommitamises.³¹

Peagi hakati rajama ka uusi kirikuid. **Tartusse** ehitati juba 1704. aastal endise Nikolai kiriku asukohale puust kirik Jumalasünnitaja auks (andis hiljem alguse Uspenski kogudusele) ja Georgi hospitalikirik, mille edasisest saatusest andmeid pole (Berens 1974: 394).



Foto 4. Tallinna Issanda Muutmise kirik, pühitsetud 1734. aastal. Eelnevalt 13. sajandil rajatud tsistertslaste naiskloostri kirik ja Rootsi ajal luterlik kirik, sajandite jooksul korduvalt ümber ehitatud. Arne Maasiku foto 2009.

Pärast sõjategevuse lõppu ja Eesti ala Vene riigi koosseisu minemist 1710. aastal asutati Eesti- ja Liivimaa kubermangudes elavatele venelastele oma õigeusu kogudusi ja kirikuid eeskätt linnades. Peale luterliku Rootsi võimuperioodi üle elanud Nikolai kiriku³² peeti **Tallinnas** õigeusu teenistusi algusest (endistes) luterlikes kirikutes: aastatel 1710–1716 Mihkli kirikus (Rüütli tänaval) ja alates 1716. aastast endises keskaegses roomakatoliku naiskloostri (tsistertslaste kloostri) peakirikus, mis Rootsi ajal oli olnud Rootsi sõjaväe Mihkli kirikuks. Viimane pühitseti pärast ümberehitust 1734. aastal Issanda Muutmise pühade auks ning oli kuni 1900. aastani peakirik (katedraal). Torn ehitati kirikule 1776. aastal, praegused aknad, peauks ja katusekuppel valmisid aastail 1827–1830.³³

Algselt peamiselt sõjaväelastelepüstitati peagi ka uued kirikud. Tallinna Jumalasünnitaja Sünnimise (Kaasani) garnisonikirik ehitati ja pühitseti 1721. aastal. See praegusel Liivalaia tänaval asuv puukirik on vanim tänaseni säilinud õigeusu kirik Eestis ja vanim puidust sakraalehitis Tallinnas. Kirik ehitati ümber ja remonditi 19. sajandi esimesel poolel (Vladimir Berensi järgi

Foto 5. Jumalasünnitaja Sündimise (Kaasani) kirik Tallinnas, pühitsetud 1721. aastal. Arne Maasiku foto 2009.



1835). Hoone vooderdati väljast laudadega ja nii interjööri kui ka eksterjööri anti ajastule iseloomulik klassitsistlik ilme.³⁴ 1734. aastaks valmis Tallinnas Püha Teodoros Väeülema puukirik, mis eksisteeris 1842. aastani (EÕK 2007: 26, 40; Aleksius II 1999: 120–122, 144–145; Berens 1974: 351).

Vanuselt teise tänaseni säilinud spetsiaalselt õigeusu kirikuks rajatud hoone Tallinnas ehitasid vene mereväelased sadama lähistelet aastatel 1752–1755, pärimuse kohaselt uppunud laeva rusudele. Algselt mereväe kirikuna rajatud Püha Siimeoni ja naisprohvet Hanna kirikut remonditi ja ehitati korduvalt ümber, 1870. aastal sai puidust hoone oma praeguse mahu, ristikujulise põhiplaani ja puitdekooriga historitsistliku



Foto 6. Püha Siimeoni ja naisprohvet Hanna kirik Tallinnas, valminud 1755. Aastast 2007 EAÕK peakirik ehk katedraal. Arne Maasiku foto 2009.



Foto 7. 2007. aastaks restaureeritud Tallinna Püha Siimeoni ja naisprohvet Hanna kiriku sisevaade. Arne Maasiku foto 2009.



Foto 8. Püha Piiskopi ja Imetegija Nikolai kirik Tallinnas, pühitsetud 1827. Arne Maasiku foto 2009.

fassaadilahenduse. Selle kiriku hilisem ajalugu on üks pööreterohkemaid Eesti õigeusu kirikute seas. Nõukogude ajal lõhutud ja spordisaaliks muudetud hoone rekonstrueeriti taas õigeusu kirikuks aastail 2001–2007.³⁵

Mitu õigeusu pühamut rajati Tallinna ka 18. sajandi teisel ja 19. sajandi esimesel poolel,³⁶ nende hulgas ka tänaseni säilinud 1827. aastal pühitsetud Püha Piiskopi ja Imetegija Nikolai kirik. Just see kirik rajati keskajast pärit ja teadaolevalt toonasel Eesti alal ainsa õigeusu kirikuna Rootsi aja üle elanud, kuid 19. sajandi alguseks varisemisohhtlikuks lagunenud Nikolai õigeusu kiriku asemele (Berens 1974: 364–365). Uut kirikut sooviti ehitada juba

1804. aastal aga ehitati alles 1822–1827 (tööd venisid pikaks rahapuudusel). Vene tänavas asuv klassitsistlike joontega kuppelkirik valmis šveitsi päritolu Peterburi arhitekti Luigi Rusca projekti järgi (Pantelejev & Kormašov & Kormašov 2002: 26–36; Tallinna kirikud 2009: 43).

Tartus oli 1704. aastal linna vene vägede poolt vallutamise järel rajatud puukirik 1749. aastaks peaaegu lagunenud. 1752. aastal alustati uue puukiriku ehitust ja Maarja Taevamine-mise (teistel andmetel Jumalaema Uinumise) kirik pühitseti 1754. aastal. 1771 rajati selle kiriku kõrvale veel teinegi kirik, mõlemad hävisid 1775. aasta tulekahjus. Uus, tänaseni säilinud Jumalaema Uinumise (Uspenski) kirik ehitati aastail 1776–1783 Novgorodi arhitekt Paul Spekle projekti järgi,³⁷ vahepeal peeti teenistusi sõjaväele kuulavas koolihoones (Berens 1974: 395; EAÕK piiskopkonnad).

Lisaks Tallinnale ja Tartule rajati ka teistes Eesti linnades ja asundustes enne 19. sajandi keskpaika uusi õigeusu kogudusi ja kirikuid, eeskätt kohalike venelaste (peamiselt sõjaväelaste, ametnike ja nende perede) jaoks. 18. sajandil ja 19. sajandi algul ehitatud kirikutest on tänaseni säilinud Pärnu, Paldiski, Kuressaare ja Võru kirikud, tollal ehitatud Narva-Ivangorodi kirikud on kõik hävinud.

Pärnus võeti pärast Eesti ala liitmist Venemaaga 1710. aastal õigeusu teenistuste läbiviimiseks kasutusele eesti luterliku koguduse Jaani kirik, mis pühitseti Uspenski kirikuks. See kogudus pani ka aluse tulevasele Katariina kogudusele. Lisaks ehitati varsti pärast 1710. aastat uus puust Aleksander Nevski garnisonikirik ja 1740. aastatel ehitati selle asemele uus puukirik (tegutses 1749–1791).

Tänaseni säilinud õigeusu kivist kiriku ehituseks andis käsu 1764. aastal Pärnut külastanud keisrinna Katariina II, kes ka rahastas ehitust. Barokkstiilis pühamu (osa kunstiloolaste hinnangul stiilipuhtaim ja rikkalikem barokk-kirik Eestis) rajati arhitekt Pjotr Jegorovi projekti järgi aastail 1764–1768 ja see pühitseti Suurmärter Katariina kirikuks aastal 1769. Kirikus asub 18. sajan-



Foto 9. Jumalaema Uinumise (Uspenski) kirik Tartus, pühitsetud 1783. Arne Maasi-ku foto 2007.



Foto 10. Suurmärter Katariina kirik Pärnus, pühitsetud 1769. Arne Maasiku foto 2009.

dist pärinev kolmerealine ikonostaas (Pärnumaa 2001: 17; Berens 1974: 305–306; EÖK 2007: 54; Aleksius II 1999: 143)

Peeter I poolt **Paldiskisse** rajatud sadama juurde loodud asundusse püstitati 1721. aastal telkkirik vene sõjaväelaste ning Venemaalt sadama- ja kindlustustöödele saadetud tööliste (sh sunnitööliste) jaoks. 1728. aastal ehitati neile puukirik ja aastail 1784–1787 valmis uus Georgi kirik (arhitekt J. Moor). Uus ikonostaas saadi 1807, suurem ümberehitus toimus kirikus 1869. aastal, mil ehitati kõrge kella-

torn ja altarikuppel (juba 1939. aastal Paldiskis alanud nõukogude okupatsiooni ajal maha võetud). Rahvusliku koosseisu (peale vanausuliste ja vene sunnitööliste järeltulijate ka eestirootslased) ning ajaloo poolest on Paldiski kogudus üks omapärasemaid Eesti õigeusu ajaloos.³⁸



Foto 11. Püha Georgi kirik Paldiskis, pühitsetud 1787. Arne Maasiku foto 2009.

Foto 12. Kuressaare Püha Nikolai kirik, pühitsetud 1790. Arne Maasiku foto 2007.



1710. aastal koos Saaremaa liitmise-ga Vene tsaaririigi koosseisu tekkis venelastest koosnev õigeusklike kogukond ka tulevases peamises Eesti õigeusu kes-kuses Saaremaal (õigeusust Saaremaal vt lähemalt Plaat 2003). Selle moodus-tasid peamiselt **Kuressaarde** asunud vene garnisoni soldatid, võimuesindajad, kaupmehed ja käsitöölised oma perede-ga. Kuni 18. sajandi keskpaigani ei ol-nud Saaremaal alaliselt elavat õigeusu vaimulikku ega kogudust. Nii toimetas õigeusklike palvel laste ristimist ja lau-latamist hoopis luteri pastor. Laste õi-geusu kombe kohane salvimine võidi aga läbi viia hiljem, kui õigeusu preester saart külastas. Usutalituste toimetamist luteri pastoriga poolt on õigeusu preestri puudumisel esinenud ka mujal Liivi- ja Eestimaa (Aleksius II 1999: 148–149).

Kogudus asutati kohalike õigeusklike ja 1746. aastal Saaremaa maapeali-kuks saanud Heinrich Johann von Tunzelmanni tungival palvel ning tsaarin-na Jelizaveta käsul Kuressaarde alles 1747. aastal. Sellest aastast said saare õigeusklikud endale alalise preestri. Algselt kasutas kogudus sõjaväe välikiri-kut, 1748.–1749. aastal ehitati Kuressaare kindlusesse uus Püha Nikolai puu-kirik, kus peeti teenistusi kuni praeguse Püha Nikolai kivikiriku valmimiseni (ehitati 1786–1790). Suurem ümberehitus toimus 1847. aastal, mil kirik oman-das ristikujulise põhiplaani (Berens 1974: 165–166; Toon 1997: 4–6; Aleksius II 1999: 148–149). Kuressaare vene kogudus jäi väiksearvuliseks kuni 19. sajan-di keskpaigani. Väärib mainimist, et hiljemalt 19. sajandil on Saaremaal ela-nud ka duhhoboore jt vene õigeusu kiriku “sektide” esindajaid, kelle Vene võimuesindajad olid saatnud Saaremaale asumisele (Aleksius II 1999: 601).

Narva ja ida pool Narva jõge asuvasse **Ivangorodi** ehitati 18. sajandil neli uut õigeusu kirikut, neist kolm Ivangorodi (Jaanilinna). Kolm neist olid alg-selt polgu- ja üks garnisonikirik (Ivask & Sinjakova 2005: 14–15). Lisaks va-remmainitud Narva Issanda Muutmise kogudusele rajati ka uusi, kuid kõik need kirikud on tänaseks hävinud. Narva kirikutest on tänapäeval vanim säi-linud kirik aastatel 1890–1896 ehitatud Narva Kristuse Ülestõusmise kirik, mis elas ainsana üle 1944. aasta pommitamise.³⁹



*Foto 13. Püha Suurkannataja Ekaterina kirik Võrus, pühitseti 1804.
Arne Maasiku foto 2008.*

Võrru ehitati kivist kirikut vaheaegadega aastatel 1793–1804.⁴⁰ Algselt vaid venelastest koosnev kogudus asutati juba 1793. aastal, kuid see asus tegelikult tegutsema 1804. aastal, kui vastvalminud Püha Suurkannajata Ekaterina kirikus asus teenima koguduse esimene preester. Barokielementidega varaklassitsistliku hoone arhitekt oli arvatavasti Liivimaa kubermangu arhitekt Matthias Schons ja ehitusmeistriks kohalik elanik Johann Karl Otto. Arvukad ikoonid ja ikonostaas on pärit 19. sajandi algusest (Berens 1974: 95–96; Aleksius II 1999: 149; EAÕK piiskopkonnad).

Enne 1840. aastaid ehitati Eesti venelastele oma õigeusu kirikuid ka maa-kohtades. Neist on tänaseni säilinud Nina ja Räpina kirik, hävinud aga Vasknarva puukirik ja Mustvee esimene õigeusu kirik.⁴¹ Need kirikud on rajatud peamiselt Peipsi-äärsetes venelastega asustatud piirkondades, osalt küllap vastukaaluks sealsete vanausuliste 18. ja 19. sajandil kerkinud palvemajadele.

Vanausuliste peamise asuala keskel Peipsi kaldal paiknev Kõigepühama Jumalasünnitaja Kaitse kirik on rajatud **Nina külasse**, mis on vanim tänini säilinud venelastest õigeusklike küla Peipsi läänerannikul (rajatud 17. sajandil – Moora 1964: 60). Kiriku rajamise ajaks oli see ainus peaaegu puhtalt õigeusklike küla peamiselt vanausuliste piirkonnas. Seni olid piirkonna vähe-

Foto 14. Nina Kõigepühama Jumalasünnitaja Kaitse kirik, pühitsetud 1828. Arne Maasiku foto 2008.

sed õigeusklikud olnud ilma oma kirikuta. Nina kogudus rajati 1824. aastal ja kirik ehitati aastatel 1824–1828 Tartu ehitusmeister G. F. W. Geisti projekti järgi (Tohvri 2004: 56) parun Stackelbergi kingitud maa-tükile. Ehitust finantseerisid riik ja annetajad (sh kohalikud luterlastest mõisnikud).⁴² Aastatel 1824–1834 esimeseks Nina preestriks olnud Aleksei Orlov hakkas tsaar Nikolai I valitsemisajal (1825–1855) toimunud vanausuliste tagakiusamise käigus kirjutama kaebekirju kohalike vanasuliste kohta, mille alusel võimud asusid neid karmilt taga kiusama (Ponomarjova 1999: 35).

Räpina mõisa ehitati õigeusu kirik juba 1752. aastal keisrinna Jelizaveta käsul rajatud paberivabriku Venemaalt sissetoodud tööliste jaoks. See puukirik põles 1813. aastal maha ning koguduse tegevus jätkus puust palvemajas. 1827. aastal käskis tsaar Nikolai I ehitada uue kivikiriku ja eraldas selleks 20 000 rubla. Iseseisev kogudus taasasutati 1828. aastal. Püha Sakariase ja Elisabeti kirik ehitati G. F. W. Geisti projekti järgi 1829–1833 ja pühitseti 1833. aastal.⁴³ Aastail 1752–1844 oli koguduses umbes 400–600 venelasest liiget, aga pärast 1845. aastal alanud eest-



Foto 15. Püha Sakariase ja Elisabeti kirik Räpinas, õnnistatud 1833. Arne Maasiku foto 2008.

laste kirikuvahetusliikumist Räpina ümbruskonnas kasvas liikmete arv 1847. aastal 2057 hingeni (Berens 1974: 327).

Tänaseks lagunenud kirikutest valmis ilmselt aastatel 1817–1818 **Vasknarva** puukirik,⁴⁴ kus alates 1818. aastast säilitati Jumalaema Uinumise imettegevat ikooni, mida seni oli hoitud ikooni leiukohale rajatud **Pühtitsa** kabelis, mis oli Eestist ja kaugemaltki pärit venelastest õigeusklikele üks tähtsamaid pühapaiku. Moskva Patriarhaadi Eesti Õigeusu Kiriku (MPEÕK) metropoliit Kornelius kirjutab sellest niimoodi: “Ohutuse mõttes hoiti püha ikooni mõnikord ka Narvas, kui aga Vasknarvasse ehitati kirik, siis hakkas Jumalaema Uinumise kabel kuuluma selle alla ning imettegev ikoon viidi üle kirikusse.”⁴⁵ Pärast 1818. aastat sai alguse ka traditsioon viia igal aastal Jumalaema uinumise pühal imettegev ikoon Vasknarva Eelija kirikust ristikäiguga umbes 30 km kaugusel asuvasse Pühtitsa kabelisse.⁴⁶

Metropoliit Kornelius vahendab osaliste mälestusi 19. sajandi ristikäikudest: “Pärast ikooni üleviimist Vasknarva pühakotta võttis Pühtitsa ümbruskonna õigeusklik elanikkond nõuks sooritada igal aastal 28. augustil Jumalaema Uinumise pühal ristikäik imettegeva ikooniga Jumalasünnitaja Pühale Mäele, kabeli juurde. See ristikäik oli seotud paljude raskustega: sõiduteed Vasknarva külast Pühtitsasse ei olnud, üle soode ja läbi metsade viis vaid kitsuke jalgrada. Kohalike elanike sõnul “tuli minna hanereas, põlvini soos”. Rinnale surutud ikooni kanti kordamööda”.⁴⁷

Peale kõige kuulsama Pühtitsa kabeli on **Virumaa** venelastel olnud ka teisi külakabeleid, millele viitavad Otu Liivi kogutud pärimusteaded ja legendid endistest kabelitest praegusel Ida-Virumaal. Iisaku kihelkonna Illuka valla Imatu külas olnud koguni kolm kabelit, kaks Püha Jüri ja üks püha Nikolai kabel (üks neist hävitatud 19. sajandi keskel). Iisaku lähedal Jõuga külas olevat olnud kaks kabelit. Liivi järgi oli 1920. aastatel veel alles Sompa (Pühtitsa) küla vana õigeusu kabel. Liiv möönab kabelite rohkust tsaariajal Virumaa venelaste asupaikades ja peab võimalikuks ka mitme kabeli kooseksisteerimist ühes külas (vt Liiv 1926: 72). Eelnevalt nägime, et venelaste kabelid on mitmel pool Ida-Virumaal toiminud ka eelnenud Rootsi ajal.

Lisaks kabelitele ja Narva-Ivangorodi kirikutele tegutses Virumaal alates 1839. aastast ka **Rakveres** õigeusu kirik ja kogudus. Jumalaema Sünnimise kirikuks ehitati 1839. aastal ümber kahekorruseline elumaja, mille põhjalik ümberehitus ja sellega tegelikult uue kiriku rajamine toimus aastatel 1898–1900.⁴⁸

Mustvee esimene õigeusu kirik loodi kohaliku elaniku P. Boltovi kodus ja see pühitseti 1839. aastal. Esimene spetsiaalselt kirikuks ehitatud puust pühakoda valmis 1839. aastal vabatahtlike annetuste toel ja pühitseti Jumalaema

“Kõikide kurbade rõõmu” ikooni auks. Kalmistul asuv pühakoda lammutati 1948. aastal.⁴⁹

Õigeusu kogudusi on rajatud ka ilma oma spetsiaalse kiriku ehitamiseta. Näiteks **Haapsalus** rajati iseseisev kogudus 1836., kiriku nurgakivi pandi aga 1847. ja kirik pühitseti 1852. aastal. Kuni kiriku valmimiseni tegutses venelastest koosnev kogudus ühe riigile kuulunud hoone teise korruse kiriku vajadusteks kohandatud ruumides. Samas oli Haapsalu linna sõjaväelaste jaoks puust õigeusu kirik ehitatud juba 1756. aastal. See puukirik lagunes 1830. aastate keskpaigaks (Berens 1974: 444; EÕK 2007: 52).

Algul pidi ajutiste ruumidega läbi ajama ka enamik 1840. aastate kirikuvahetusliikumise tulemusena tekkinud kogudustest, kus erinevalt eelnenud sajanditest said selge enamuse luterlikust kirikust õigeusku siirdunud eestlased. Neile uutele kogudustele oma kirikute rajamisega sai alguse uus etapp õigeusu sakraalehitiste rajamisel Eestis.

Enne 1840. aastate kirikuvahetusliikumist loodud kogudused Eestimaal ja Liivimaa Eesti osas (Lõuna-Eestis) kuulusid alates 1725. aastast Pihkva piiskopkonda. Uute kirikute ehitamiseks andis lubasid 1721. aastal asutatud Venemaa Pühim Sinod. Eestimaal kubermangu (Põhja-Eesti) kogudused viidi 1764. aastal Peterburi metropoliidi alluvusse. Pealinna asjadega hõivatud Peterburi metropoliidid on aga Eestit külastanud haruharva. Vahetuks juhtimisorganiks kohapeal sai Eestimaa Vaimulik Valitsus. 1817. aastal asutati Peterburi piiskopkonna Tallinna vikaarkond. Vikaarpiiskopid valitsesid nüüd küll vahetult Põhja-Eesti õigeusu kogudusi, kuid nende pidevaks asukohaks jäi siiski Peterburg, mistõttu nad külastasid siinseid kogudusi äärmiselt harva (Õigeusk Eestimaal). Tegu oli valdavalt venelastest koosnevate kogudustega. Eestlastest õigeusklikke leidis enne 1840. aastate kirikuvahetusliikumist peamiselt Peipsi ja Pihkva järvede ääres, ida pool Peipsit Oudova maakonnas ja muidugi Setumaal (vt ka Klaas 1998: 18–27; Laur 2000: 95–96).

Petserimaa (**Setumaa**) kogudused kuulusid keskajal koos teiste Pihkva-maa kirikutega Novgorodi peapiiskopkonda. 1589. aastal rajati koos Moskva Patriarhaadi loomisega rajati iseseisev Pihkva ja Irboska piiskopkond. Pihkva piiskopkond jätkas erinevate nimetuste all ning Petserimaa kogudusi haldas kuni 1919. aastani Pihkva konsistoorium.⁵⁰

Praegu Venemaa poolele jäävatest ja tänaseni säilinud Setumaa kirikutest ehitati 18. sajandist kuni 19. sajandi keskpaigani Irboska Sergiuse kivikirik (valminud arvatavasti 1750. aastatel), Püha Varvara puukirik Petseris (valmis 1779), Saalesja (Salesje, Zalesje) Kolmainu kivikirik (ehitatud 1790. aastatel) ja Petseri 40 Kannataja kirik (valmis 1817, nende kirikute fotosid vt lisa 1 artikli veebiversioonis). Varvara kirik on vanim tänaseni püsinud Petserimaa



Foto 16. Saatsse (Saatserinna) Püha Suurkannataja Paraskeva kivi kirik, valminud 1801. Arne Maasiku foto 2008.

puukirik ja tänaseks Setumaa Venemaa poole ainus kirik, kus lisaks venekeelsetele toimusid 21. sajandi algul regulaarselt ka setukeelsed jumalateenistused.⁵¹

Setumaa Eesti poole õigeusu kirikutest on tänaseni alles 1801. aastal valminud Saatse Püha Suurkannataja Paraskeva kivi kirik (praeguse Eesti Setumaa vanim säilinud kivi kirik), kus tegutseb tänini setu-vene segakogudus.⁵²

18. ja 19. sajandist pärit tsässonaid on Setumaa Eesti poolel kirikutest rohkem säilinud. Lisaks Mikitamäe ja Uusvada 17. sajandi lõpukümnendil ehitatud tsässonatele on tänaseni püsti Võõpsu, Rokina ja Säpinä (Matsuri) tsässonad, mis dendrokronoloogilise dateerimismeetodi järgi valmisid 1710. või 1711. aastal. 18. sajandil rajati praegu Eestimaa poolel asuvatest säilinud tsässonatest dendrodateeringu jt andmete järgi veel Meldova (1753), Podmotsa (arvatavasti 1760 – vanim aastaarv tsässona seinal) ja Serga (1784) tsässon (vt Läänelaid & Raal & Valk 2005) ning võimalik, et veel mõned. 19. sajandil setu tsässonate ehitus jätkus ja see pole lõppenud ka 21. sajandil. Lisaks on 18. ja 19. sajandi Eesti sakraalse puitarhitektuuri näiteks vene vanausuliste palvemajad, mille käsitlemine ei kuulu aga antud artikli raamesse.

Kokkuvõte

1845. aastal alanud massilise õigeusku siirdumiseni Lõuna-Eestis oli õigeusk seotud eeskätt siinsete õigeusklike venelaste ja setudega, samuti Ida-Virumaa ametlikult luteri usku, kuid paljusid õigeusu kombeid järginud venelastega (sh osaliselt eestistunud nn poluvernikutega). Õigeusklike alla võib liigitada ka alates 17. sajandi lõpust Eestisse jõudnud vene vanausulised.

Mitmetest Eesti kirikuloolaste poolt seni ignoreeritud või neilt liiga vähest tähelepanu pälvinud ajaloosündmustest ja arhitektuurimälestistest võiks esile tõsta järgmisi artiklis esitatud tõdemusi ja oletusi ning sakraalarhitektuuri näiteid. Õigeusk on ilmselt vanim praeguse Eesti alale jõudnud kristluse vorm, mis jõudis Eestisse 11. sajandil. Esimesed siinse põlisrahva esindajad ristiti õigeusku 11. ja 12. sajandil enne roomakatoliku kiriku pealetungi ja pole välistatud, et esimese kristliku kiriku Eestis rajasid samuti vene vallutajad 11. sajandil Jurjevis (Tartus). Vanimad tänaseni säilinud, kuid aja jooksul rohkelt ümberehitusi üle elanud õigeusu kirikud Setumaal on valminud alates 14. sajandist. Setumaal asuvad ka Mandri-Eesti vanimad puitehitised, 17. sajandi viimasel kümnendil ehitatud Mikitamäe ja Uusvada tsässon (setude külakabel). Õigeusu sakraalehitiste hulka kuuluvad ka Tallinna vanim säilinud puidust sakraalehtis – Kaasani kirik (1721. aastast) ja vanim allesolev Setumaa puitkirik – Püha Varvara kirik Petseris (1779. aastast). Viimases on setud (ja ka eestlased) nüüdseks juba sajandeid teenistusel käinud nagu ka mitmetes teistes vanemates setu-vene segakogudustega kirikutes.

Setude, vanausuliste ja eriti praeguse Ida-Virumaa venelaste seast võis õigeusk teatud määral levida ka eestlaste sekka. Seda kinnitavad kasvõi Pühtitsa kabeli jt õigeusu kabelite juures toimunud rahvakogunemised alates 16. ja 17. sajandist, milles kõrvuti õigeusklike venelastega osalesid ka luterlastest eestlased. Õigeusku Eesti linnades ja Ida-Eestis on edendanud ka Vene riigi sõjakäigud ja vallutused, eriti aastail 1558–1583 toimunud Liivi sõja päevil (sh Petseri kloostri abil), mil Eestis rajati kümneid õigeusu kirikuid ja vähemalt üks klooster Tartusse. Ka venelaste kaotusele Liivi sõjas järgnenud Poola ja Rootsi võimu ajal tegutsesid mõnda aega edasi venelaste rajatud õigeusu kirikud. Päris täpne pole ka arvamus, et Rootsi aja lõpuks oli Tallinna Nikolai kirik Eesti alal (ilma Setumaata) ainus aeg-ajalt toimiv õigeusu sakraalehtis, arvestada tuleb veel Ida-Virumaa kabeleid, mida Rootsi võimu ajal ka lammutati.

Pärast venelastele võidukat Põhjasõda säilitas luterlik kirik oma senised privileegid ja õigeusu kirikuid rajati kuni 1840. aastateni peamiselt venelastele. Alates 18. sajandi algusest rajati uued õigeusu kirikud kõigisse suurema-

tesse linnadesse ja asundustesse Narvast Kuressaareni ja Võrust Paldiskini, samuti paljudesse Ida-Eesti maakohtadesse (Räpina, Nina, Mustvee, Vasknarva) kohalikele vene õigeusklikele ja osalt ka vastukaaluks Peipsi ääres kerkinud vanausuliste palvelatele. 1840. aastate eestlaste massiliseks kirikuvahetuse ajaks oli olemas teatud valmisolek suurematesse keskustesse rajatud kirikute ja teenivate vaimulike näol, kellest paljud said kirikuvahetusliikumise juhtideks. Samas oli eestlastel, eriti Ida-Eestis ja suuremates linnades teatud kokupuuteid õigeusuga olnud juba sajandeid.

Kommentaariid

¹ Artikkel on valminud ETF grandi 7264 toel.

² Kogu Eesti õigeusu ajaloo kohta (11. sajandist tänapäevani) ilmunust saab esile tõsta VÕK patriarhi Aleksius II mahukat monograafiat *Православие в Эстонии* (*Õigeusk Eestimaal* 1999, eesti keeles 2009), kus leidub ka andmeid õigeusu varasema ajaloo kohta Eestis. Tööle on aga jälje jätnud autori kirikupoliitilistest huvidest mõjutatud seisukohad. Samuti pakub väärtuslikku materjali töös käsitletud aja-perioodi õigeusu kirikute kohta preester Valdimir Berensi mahukas käsikiri (1974) ning paljud teised õigeusku kuuluvate autorite kirjutatud tööd. Läti õigeusu kogudustest ja kirikutest 18. sajandil vt Gavrilin 1999: 11–31.

³ Vt nt Selart 1998a, 1998b, 2006, 2009; Valk 2003; Setomaa 2 2009.

⁴ Vanausuliste ehk enne 17. sajandi patriarhi Nikoni reforme valitsenud vene õigeusu järgijate esimene skeet (erakla, klooster) tegutses Räpina mõisa maadel aastatel 1710–1722 ja esimene palvemaja Peipsi järve läänekaldale rajati arvatavasti 1740. aastatel Kükita (Kikita) külas (vt Rihter 1976: 16; Ponomarjova & Šor 2006: 84–85; Kivistik 2009).

⁵ Vene vanausulisi õigeusu kiriku rüppe tagasi tuua püüdnud ühisusu kiriku tegevus alatest 1840. aastatest Peipsiäärsetes vanausuliste külates viis esimese ühisusliste koguduse asutamiseni Mustvees 1848. aastal (Ponomarjova & Šor 2006: 68–70).

⁶ Välitööd Eestis ja Venemaa Pihkva oblasti Petseri rajoonis ning käesolev artikkel on teoks saanud ETF grandi 7264 toel.

⁷ Pikemalt ka Püha Imetegija Nikolaose (Nikolause) ja Püha Suurmärter Georgiose (Georgiuse, Jüri) kirikud. Edaspidi kasutatakse artiklis ja pildiallkirjades peamiselt venepäraseid pühakunimesid.

⁸ Vt Berens 1974: 363–365; Tallinna kirikud 2009: 43; Pantelejev & Kormašov & Kormašov 2002: 13–15.

⁹ <http://www.orthodox.ee/indexest.php?d=ajalugu/usk> (edaspidi: *Õigeusk Eestimaal*).

¹⁰ Juba 16. sajandil ehitati kloostriülem Korneliuse ajal Petseri kloostrisse järgmised tänini säilinud sakraalehitised: 1540. aastal Maarja Kuulutamise kirik, 1541 Blagoveštšenski kirik, 1565 Püha Värava kohal olev Nikolai Imetegija kivikirik. Aastail 1558–1565 ehitati ka kloostri tänaseni säilinud võimas kivimüür, mis tegi

kloostri ühtlasi piirikindluse, ja kloostri kellatorn (Tihhon 2007: 19, 588–593; Setumaa 1928: 345, 357; Berens 1974: 472–473; Selart 1998b: 19; Setumaa 2 2009: 241). Lisaks lasi iguumen Kornelius ehitada Petseri asundusse Püha Usukannataja Varvara puitkabeli (1540. aastal) ning 1741. aastal “kloostrihoovi” teisaldada puidust 40 Usukannataja kiriku (esialgsel kujul valminud kloostriks ilmselt 1526. aastaks). Umbes samal kohal asuvad ka tänapäeva puidust Püha Usukannataja Varvara kirik (valminud 1779) ja 40 Usukannataja kivikirik (valminud 1817) (Setumaa 1928: 355, 357, 361).

¹¹ 1934. aastaks oli Irboska Nikolai koguduses 341 eestlast-setut ja 5297 venelast, Kulkna koguduses vastavalt 444 ja 988, Mõla koguduses 1055 ja 922 ning Taeluva segakoguduses 1733 eestlast-setut ja 1158 venelast (Raag 1938: 32–33).

¹² Saartel on vanim 1644. aastal rajatud Ruhnu puukirik.

¹³ Esimesed teadaolevad tsässonad rajati setu külades hiljemalt 17. sajandil. J. A. von Brandi 1673. aasta reisikirjas mainitakse Petseri ja Sagorje vahel maantee ääres nelja tsässonat, neist kolm kivist. Heiki Valgu hinnangul võib tsässonate algupära ulatuda vähemalt 16. sajandisse (Brand 1702: 173–175; Setumaa 2 2009: 242).

¹⁴ Saatserinna kogudust mainitakse aga esmakordselt alles 1763. aastal (Kiristaja 2005: 30; Setumaa 2 2009: 288, 329).

¹⁵ Aleksius II 2009: 92; <http://www.sedmitza.ru/text/430142.html> (3. märts 2011).

¹⁶ Poolakate 1599. aasta revisjoni Viljandi linna käsitlev osa loetleb linna kirikute seas: “väike puust moskoviitide kirikuke, kus praegu peetakse katoliiklikke jumalateenistusi [...] vene kirik püha Jaani kihelkonnakiriku kõrval turul, kuhu kogunevad luteriusku sakslased oma jumalateenistusele” (Viljandi 1999: 14, <http://www.muuseum.viljandimaa.ee/?op=body&id=111>).

¹⁷ Selle piirkonna kirikuoludest kuni 18. sajandi esimese veerandini vt Liiv 1928: 73jj.

¹⁸ Aliise Moora pakub, et Novgorodi ja Pihkva preestrid võisid Alutaguse piirkonna vene-vadja elanikke õigeusku ristida juba 13. sajandil ning Narva jõgi hakkas selgema piirina välja kujunema alates 13.–14. sajandist (Moora 1964: 38).

¹⁹ Pärast seda, kui rootslased olid Liivi sõjas 1581. aastal Narva Ivangorodi poole kindluse vallutanud, muudeti see kirik luterlikuks. Taas läks see õigeusu koguduse valdusesse 1740. aastatel (Ivask & Sinjakova 2005: 9–10, 25). Peamiselt Vene riigi koosseisu kuulunud Ivangorodi kirikuid käesolevas artiklis pikemalt ei käsitleta (nende kohta vt lähemalt Ivask & Sinjakova 2005).

²⁰ Vt <http://www.orthodox.ee/indexest.php?d=kuremae/kloos>.

²¹ Väikse puukabeli kõrvale rajasid Vasknarva venelastest talupojad 1876. aastaks uus puidust kabeli, mis 1885. aastal ehitati ümber Jumalaema Unumise kirikuks ja sellest sai kohaliku samanimelise koguduse kirik (Pühtitsa 1991: 3–4).

²² 1738. aasta Jõhvi kirikuvisitatsioonil nimetatakse mh üht vene kabelit, mis on püstitatud ilma kindralkubeneri nõusolekuta ja kuhu kord aastas tulevat kohale peester ning palju venelasi, aga ka rohkelt (eestlastest) luterlasi. Viimastel keelatakse seal edaspidi käia (Liiv 1928: 81–82). Arvatavasti on tegu kabeliga Kuremäel, mis oli kohalikule maarahvale püha ilmselt juba enne 16. sajandi ilmutusi, misjärel ta muutus pühaks ka kohalikele venelastele.

- ²³ Setusid on poluvertsideks (poluvernikuteks) kutsunud arvatavasti enamasti venelased, eestlaste poolt tihti kasutatud nimetus setuveljed on ka sageli olnud pilkava varjundiga (Grichin 2002: 63).
- ²⁴ Jüri Truusmanni 1890. aastal ilmunud artikli järgi olnud Iisaku kandi poluvernikutud solvunud, kui neid venelasteks nimetati, sest nad ise pidasid end eestlasteks (Truusmann 2002: 179). Sealsete nn poluvernikutega kohta vt lähemalt Truusmann 1895. Rootsi ajal ametlikult luteri kogudustega liidetud, kuid paljuski õigeusu (ja nn paganlike) kombeid edasikandnud venelaste kohta Ida-Virumaal vt Liiv 1928: 68jj. Iisaku kandi luterlikest (eestistunud) venelastest 18. sajandil vt Moora 1964: 67jj. Narva jõe ülemjooksu äärsed Vasknarva, Jaama jt külad jäid ka 18. ja 19. sajandil valdavalt vene küladeks (Moora 1964: 87–88). Truusmanni järgi olevat 19. sajandi lõpul Iisaku kandis olnud üle 5000 poluverniku, kusjuures silmas on nähtavasti peetud Iisaku luterliku koguduse liikmeid (Truusmann 1895: 1–2).
- ²⁵ Ajuti, ajavahemikul 1654–1744 oli Iisaku kogudus iseseisev ja seal oli oma pastor (Moora 1964: 64).
- ²⁶ Vaivara kihelkonna Mustjõe külas asus vanausulisi 1920. aastatelgi, veel 1726. aastal elanud seal aga ainult vanausulised (Liiv 1928: 35–36).
- ²⁷ Luterliku kiriku korraldusest ja suhetest riigivõimuga ajavahemikul 1710–1832 vt lähemalt Andresen 2004.
- ²⁸ Siinkirjutaja arvates oli 1840. aastatel toimunud luterlaste massilise õigeusku mineku puhul tegu eeskätt kiriku-, mitte usuvahetusega. Enamik liikumises osalenuist ei teadnud õigeusust eriti midagi ning paljud neist jätkasid luterliku kiriku või vennastekoguduste külastamist ja luterlike kommete järgimist. Õigeusu põhimõtted hakkasid enam juurduma alles järgnevatel aastakümnetel. Seetõttu eelistas autor terminit “kirikuvahetusliikumine” vastavas kirjanduses tavaliselt kasutatud “usuvahetusliikumise” asemel.
- ²⁹ Vt Aleksius II 2009: 114; <http://www.sedmitza.ru/text/430181.html> (9. märtsil 2011). Vanu sakraalhooneid on õigeusu koguduste käsutusse antud ka pärast 18. sajandit. Viimati said 1990. aastatel 17. sajandist pärit hooned endi kasutusse Tallinna Ukraina Kreeka-Katoliku kogudus (1998. aastast Ukraina Kreeka-Katoliku Kolm-käsi-Jumalalema kirik) ja Armeenia Apostliku Kiriku Eesti Püha Gregoriuse kogudus, kes sai kasutada endise Jaani Seegi kiriku (vt Tallinna kirikud 2009: 39, 67).
- ³⁰ 1733. aastal anti vahepeal suletuna seisnud 17. sajandil ehitatud kirik saksa kogudusele. 1944. aastal hävis pühakoda pommitamises ja selle varemed lammutati lõplikult 1950. aastatel (Ivask & Sinjakova 2005: 13, 18).
- ³¹ Narva teadaolevalt vanimat kivikirikut on esmakordselt mainitud 1442. aastal. Eelnevalt katoliikliku ja luteri ning 1708–1944 õigeusu kirikuna tegutsenud kirik sai 1944. aastal pommitamises rängalt kannatada ja selle varemed likvideeriti lõplikult 1950. aastatel (Ivask & Sinjakova 2005: 11, 26; EÕK 2007: 82).
- ³² See vanim kirik oli küll Põhjasõja ajal suletud, kuid taasavati pärast venelaste vallutust. 18. sajandil selle kiriku remontimisele aga suurt tähelepanu ei pööratud (Pantelejev & Kormašov & Kormašov 2002: 19–21).
- ³³ Kirikusse paigaldati 1732. aastal barokne ikonostaas (autor I. P. Zarudnoi). 1852. aastal oli peakirik koguduses 2442 liiget. Vene koguduselt eesti kogudusele läks see kirik 1900. aastal, mil Tallinna peakirik staatus läks Issanda Muutmise kirikult üle äsjavalminud Neeva Aleksandri katedraalile. Praegu tegutseb Tallinna Issanda

Muutmise kogudus Eesti Apostliku Õigeusu Kiriku (edaspidi EAÕK) liikmena. (Tiisik 1896: 19j, 210; Berens 1974: 351–353, 373; Tallinna kirikud 2009: 31–32; kiriku ajaloost vt lähemalt Tiisik 1896).

³⁴ Ikoonid pärinevad 17.–19. sajandist. 1920. aastal sai sõjaväekirikust kogudusekirik (Tallinna kirikud 2009: 71; Berens 1974: 369).

³⁵ Eesti kogudusele läks see kirik 1919. aastal, olles Eesti Vabariigi algul koos Issandamuutmise kogudusega Tallinna teine täiseestikeelne kogudus. 1936. aastal anti kirik vahetuse korras Nevski katedraali venekeelse koguduse käsutusse, 1945. aastal toimus koguduste tagasivahetus. 1963. aastal võeti kirik väikesearvuliselt, kuid tegusalt koguduselt ära, kellatorn ja sibulkuppel kisuti maha, kiviparkett ja maa-lingud lõhuti. 2001. aastal EAÕK-le tagastatud kiriku rekonstrueerimise käigus taastati sibulkuppel ja kellatorn. 2007. aastal pühitseti Ahtri tänavas paiknev kirik EAÕK peakirikuks (Tallinna kirikud 2009: 75–76; Berens 1974: 371, vt ka www.eoc.ee/est/esileht/piiskopkonnad, edaspidi EAÕK piiskopkonnad). Andrei Sõtšovi kogutud arhiivandmete järgi tehti Tallinna Siimeoni koguduse sulgemisotsus 1962. aastal ning 1963. aastal kirik suleti ja kirikutarbed veeti välja vaatamata koguduseliikmete protestidele Tallinnas ja Moskvas ning mitmetele kaebekirjadele. Veel samal aastal ehitati kirikuhoonet ümber noorte spordikooli võimlaks. Linna üldplaneeringu kohaselt kavandati ka kiriku lammutamist (Sõtšov 2008: 194; Sõtšov 2007: 124–125).

³⁶ Vt Aleksius II 1999: 144–145. Tallinnas tegutes 1799. aastaks kaks koguduse- ja neli sõjaväekirikut (Berens 1974: 352).

³⁷ Teistel andmetel tegi praeguses Magasini tänavas asuva vene varaklassitsistliku kiriku projekti kas Spekle või Riiast saadetud arhitekt A. Pavlos. Kirikut täiendati külgtiibadega 1840. aastatel (arhitekt Adamson) ning remonte ja juurdeehitusi toimus hiljemgi (Eesti Arhitektuur 4... 1999: 37; Raid 1981: 52–53).

³⁸ Lisaks Paldiskisse Venemaalt sunnitoole saadetud venelastele (sh vanausulistele) ja nende järeltulijatele liitusid 1888. aastal kogudusega Suur- ja Väike-Pakri rootslased ja eestlased, kes olid 1880. aastatel õigeusu kirikusse astunud. V. Berensi andmetel olevat neile peetud eesti- ja rootsikeelseid jumalateenistusi ja 1886. aastal rajati Suur-Pakrile õigeusu abikool (Berens 1974: 268–269). Eestirootslaste (sh ka nt Vormsi rootslaste kohta vt lähemalt Plaat 1999) seos õigeusu kirikuga on üks huvitavamaid aga ka kummalisemaid peatükke eesti õigeusu ajaloos. Paldiski kogudus suleti 1939. aastal, kui vastavalt baaside lepingule sai Paldiskist N Liidu sõjaväebaas. Kiriku varad viidi Tallinna Nõmme kirikusse. Nõukogude okupatsiooni ajal mahavõetud kellatorn ja sibulkuppel on endiselt taastamata, kuigi EAÕK Georgi kogudus on taastasutatud.

³⁹ Lisaks sellele ainsana sõjajärgselt taastatud Narva õigeusu kirikule, mis sai katedraalikirikuks 1958. aastal (Õigeusk Eestimaal, http://www.orthodox.ee/indexest.php?d=kogudus/narva1_t – 9. märts 2011), taastati aastail 1976–1987 sõjapurustustest ka Ivangorodi kindluse Jumalaema Uinumise kirik, mis kirikuna hakkas taas tegutsema 1991. aastal (Ivask & Sinjakova 2005: 25). Narva ja Ivangorodi kirikutest vt lähemalt Berens 1974: 229–248; Ivask & Sinjakova 2005; EOK 2007: 82–91.

⁴⁰ Teose *Eesti arhitektuur* andmetel valmis klassitsistliku silueti ja detailidega Võru kirik 1806. aastal (Eesti Arhitektuur 4 1999: 147). Ka koguteose *Võrumaa* järgi õnnistati kirik 1806. aastal (Võrumaa 1926: 461).

- ⁴¹ Mustvee sai linnaks 1938. ja Räpina 1993. aastal.
- ⁴² 20. sajandil laiendati kirikut kõrvalaltarite juurdeehitusega (Berens 1974: 255–256; EÕK 2007: 76–78).
- ⁴³ Ikonostaas valmis 1832. aastal, ikoonid maalis Pihkva ikoonimaalija Hieroteus Kalinin (Hindo 1937: 22–24; Berens 1974: 323–327; Aleksius II 1999: 149; Tohvri 2004: 56; KMRR, <http://register.muiinas.ee/?menuID=monument&action=view&id=23812> – 9. märts 2011).
- ⁴⁴ Berens 1974: 82; EÕK 2007: 68. Patriarh Aleksius arvatavasti ekslikel andmeil olevat Vasknarva kirik rajatud juba vahetult pärast Põhjasõda (Aleksius II 1999: 149). Uus kivikirik valmis 1873. aastal ja tegutseb pärast Teise maailmasõja aegsetest purustustest taastamist nii koguduse kui ka Kuremäe nunnakloostri Vasknarva erakla Prohvet Eelija (Ilja) kirikuna.
- ⁴⁵ Õigeusk Eestimaal (<http://www.orthodox.ee/indexest.php?d=kuremae/kloos> – 8. märts 2011). Pärast 1891. aastal toimunud Kuremäe Jumalaema Uinumise nunnakloostri asutamist Pühtitsal viidi imettegev ikoon sinna (Pühtitsa 1991: 4).
- ⁴⁶ Ristikäigu traditsioon Vasknarvast Pühtitsasse Jumalaema uinumise pühal 28. augustil on elujõuline ka praegu (Intervjuu: Ema Prokopi, 14.09.09 Vasknarvas).
- ⁴⁷ Õigeusk Eestimaal, <http://www.orthodox.ee/indexest.php?d=kuremae/kloos> – 10. märts 2011.
- ⁴⁸ Berens 1974: 313. Vt ka MPEÕK ametlikul kodulehel leiduvat infot õigeusu kirikutest: Õigeusk Eestimaal (<http://www.orthodox.ee/indexest.php?d=kogudus/kogudus>).
- ⁴⁹ Praegune Mustvee Püha Piiskopi ja Imetegija Nikolause kivikirik ehitati aastatel 1861–1864 piiskopkonna arhitekti A. Edelsoni projekti järgi ja pühitseti 1866. aastal (Berens 1974: 205; EÕK 2007: 74).
- ⁵⁰ 17. juunil 1919 määras Eesti Piiskopkonna nõukogu Petserimaale praosti ja tegi talle 30. juuni otsusega ülesandeks organiseerida sealsest 16 õigeusu kogudusest Petserimaa praostkond (Setomaa 2... 2009: 326–327).
- ⁵¹ 2008. aasta seisuga toimusid ainult venekeelsed teenistused ka Tailova, Zalesje, Pankjavitsa ja Möla vene-setu segakogudustes. Laura kirikus käisid peamiselt venelased ja lätlased. Teised Vene Petserimaal elavad õigeusklikud eestlased-setud (Vanas-Irboskas ja mujal) käisid puhtalt vene kogudustes (Intervjuu: Petseri Varvara koguduse preester Jevgeni Peleşev 30.06.2008 Petseris).
- ⁵² Setumaa kirikute kohta vt lähemalt Raag 1938; Berens 1974, Setomaa 2 2009.

Kirjandus ja allikad

Aim 2007 = Айм, Александр. *История Тартуского Свято-Георгиевского православного прихода*. Tartu: А. Айм.

Aleksius II 1999 = Патриарх Алексей II. *Православие в Эстонии*. Москва: Православная энциклопедия, Московские учебники.

Aleksius II 2009. *Õigeusk Eestimaal*. Tallinn: Moskva Patriarhaadi Kirjastus, Kirjastus Revelex.

Andresen, Andres 2004. *Luterlik territoriaalkirik Eestimaal 1710–1832: riigivõimu mõju kirikuvalitsemisele, -institutsioonidele ja -õigusele*. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.

Berens 1974 = Беренс, Владимир (koost). *Историко-статистическое описание церквей и приходов Северо-Западных епархий. Часть 2, Эстонская епархия*. Таллин (Masin-kirjas käsikirja koopia TLÜAR Baltika kogus).

Brand, Johann Arnold 1702. *Reysen durch die Marck Brandenburg, Preussen, Churland, Liefland, Plesscovien, Gross-Naugardien, Tweerien und Moscovien*. Wesel: Verlag Jacobs von Wesel.

EAÕK piiskopkonnad = EAÕK ametlik koduleht www.eoc.ee/est/esileht/piiskopkonnad – 4. märts 2011.

Eesti arhitektuur 4... 1999 = Raam, Villem (üldtoim); Tõnisson, Evald jt (koost). *Eesti arhitektuur. 4, Tartumaa, Jõgevamaa, Valgamaa, Võrumaa, Põlvamaa*. Tallinn: Valgus.

EÕK 2007 = Volohonski, V (toim). *Православные храмы Эстоний = Eesti õigeusu kirikud = The orthodox churches in Estonia*. Tallinn: Moskva Patriarhaadi Eesti Õigeusu Kiriku Sinod; Moskva: Vene Õigeusu Kiriku Kirjastusnõukogu.

Gavrilin 1999 = Гаврилин, Александр. *Очерки истории Рижской епархии: 19 век*. Рига: Филокалия.

Grichin, Kadi 2002. Setude usuelust enne 20. sajandit. *Ajalooline Ajakiri* 2001/4, lk 57–68.

Hindo, N. 1937. *Ap. Õigeusu Räpina kogudus: 1752–1937*. Räpina: Ap. Õig. Räpina kogudus.

Ivask, Merike & Sinjakova, Galina 2005. Narva religioonielu ajaloost. Ivask, Merike & Jürjo, Villu & Mazur, Tanel & Toode, Andres (toim). *Narva Muuseumi Toimetised* 4. Narva: Narva Muuseum, lk 9–41.

Kase, Olga 1999. Petseri klooster. *Õigeusk Eestimaal* 10 (Aleksander Nevski katedraali ajaleht, <http://www.infonet.ee/~ettnat/Petklo.html> – 3. märts 2011).

Kiristaja, Arvis 2005. Saatse ümbruse ajaloost muinasajast tänapäevani. Aun, Mare (koost) & Tammaru, Ivi (toim). *Saatse muuseum*. Tallinn: Setu Kultuuri Fond, lk 19–44.

Kivistik, Vaike 2009. Vanausuliste pelgupaik Räpinas. Kivistik, Vaike & Tund, Virve (koost). *Vene vanausuliste jälgedes Räpinas, Beresjes ja Piirissaarel*. Räpina: Räpina Koduloo- ja Aiandusmuuseum, lk 3–10.

Klaas, Urmas 1998. *Õigeusu kirik Lõuna-Eestis 1848–1917. Halduskorraldus ja prees-terkond*. Magistritöö. Tartu (käsikiri Tartu Ülikooli raamatukogus).

KMRR = Kultuurimälestiste riiklik register (<http://register.muinas.ee/?menuID=monument&action=view&id=23812> – 9. märts 2011).

Kurs, Ott 2006. Peipsimaa majandusliku ja kultuurilise siirdevööndina. Kurs, Ott. *Rajamaade rahvaid*. Tartu: Ilmamaa, lk 95–109

Köpp, Johan 1959. *Kirik ja rahvas: sugemeid eesti rahva vaimse palge kujunemise teelt*. Stockholm: Eesti Vaimulik Raamat.

Laur, Mati 2000. *Eesti ala valitsemine 18. sajandil (1710–1783)*. Scripta Archivi Historici Estoniae. Tartu: Eesti Ajalooarhiiv.

Liiv, Otu [Otto] 1928. *Vene asustusest Alutagusel kuni XVIII sajandi esimese veerandini: koos asustuse tulunduselu ja usulise seisundi vaatluskatsega päämiselt Rootsi ajal*. Tartu: Loodus.

Läanelaid, Alar & Raal, Ain & Valk, Heiki 2005. Setomaa tsässonate vanusest: esi-algseid andmeid. Puura, Ivar & Pihu, Silvia (toim). *XXVIII Eesti looduseuurijate päev. Setomaa loodus. 2.–3. juuli, 2005*. Obinita. Tartu: Eesti Looduseuurijate Selts, lk 37–46.

Moora, Aliise 1964. *Peipsimaa etnilisest ajaloost: ajaloolis-etnograafiline uurimus Eesti-Vene suhetest*. Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus.

Muistendid 1963 = Laugaste, Eduard jt (koost). *Muistendid Suurest Tõllust ja teistest: Hiiu- ja vägilasmuistendid*. Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus.

Otšerki 2004 = Кюльмоя, Ирина (vast toim). *Очерки по истории и культуре староверов Эстонии I*. Tartu: Издательство Тартуского университета.

Otšerki 2008 = Кюльмоя, Ирина (vast toim). *Очерки по истории и культуре староверов Эстонии II*. Tartu: Издательство Тартуского университета.

Pantelejev & Kormašov & Kormašov 2002 = Пантелеев, Александр & Кормашов, Николай & Кормашов, Орест. *Никольская церковь в Таллинне = Nikolai kirik Tallinnas = St. Nicholas Church in Tallinn*. Tallinn: Avenarius.

Pentikäinen, Juha & Raudalainen, Taisto 1999. Old Belief among the Uralic peoples. The Priestless Pomortsy in the Baltic area. Pentikäinen, Juha (toim). *Silent as Waters We Live: Old Believers in Russia and Abroad: Cultural Encounter with the Finno-Ugrians*. Helsinki: Finnish Literature Society, lk 84–96.

Phidas, Vlasios 2002. The Church of Estonia. *The autonomous orthodox church of Estonia = L'Église autonome orthodoxe d'Estonie (approche historique et nomocanonique)*. Sous la direction de Archim. Grigorios D. Papatthomas et R. P. Matthias H. Palli. Athènes: Éditions Épektasis, lk 267–273.

Pühtitsa 1991 = *Пюхтицкий Успенский женский монастырь: 100 лет (1891–1991 гг.)*.

Plaat, Jaanus 1999. Vormsi usk: usuliikumised Vormsi rootslaste ja eestlaste seas 1740.–1990. aastail. *Akadeemia* 2, lk 277–309.

Plaa, Jaanus 2003. *Saaremaa kirikud, usuliikumised ja prohvetid 18.–20. sajandil*. Tartu: Eesti Rahva Muuseum.

Plaa, Jaanus 2005. The Identity and Demographic Situation of Russian Old Believers in Estonia. (With Regard to the Period of the 18th to the Early 21st Century). *Pro Ethnologia* 19, lk 7–31.

Ponomarjova, Galina 1999. *Русские староверы Эстонии* = *Vene vanausulised Eestis* = *Russian old believers in Estonia*. Tartu: Tartumaa Vanausuliste Kultuuri- ja Arendusühing.

Ponomarjova, Galina & Šor, Tatjana 2006. *Eesti vanausulised: väike kirikuloo teatmik* = *Eesti vanausulised: väike kirikuloo teatmik* = *Eesti vanausulised: väike kirikuloo teatmik* = *The old believers of Estonia: a brief historical survey*. Koostanud Pavel Varunin Tartu: Eesti Vanausuliste Kultuuri- ja Arendusühing.

Pärnumaa 2001 = Tamm, Egle & Viilma, Urmas (koost). *Pärnumaa kirikud*. Pärnu: Pärnu Maavalitsus.

Raag, Nikolai 1938. Petserimaa kogudused. *Usuteadusline Ajakiri* 1, lk 24–35.

Raid, Niina 1981. *Tartu vanemaid ehitisi*. Tallinn: Eesti Raamat.

Rihter 1976 = Рихтер, Елизавета. *Русское население западного Причудья (очерки истории, материальной и духовной культуры)*. Таллин: Валгус.

Selart, Anti 1998a. *Eesti idapiir keskajal*. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.

Selart, Anti 1998b. Petseri klooster ja Liivi sõda. *Ajalooline Ajakiri* 2, lk 19–28.

Selart, Anti 2006. Õigeusu klooster Liivi sõja aegses Tartus. Tannberg, Tõnu (koost). *Vene aeg Eestis. Uurimusi 16. sajandi keskpaigast kuni 20. sajandi alguseni*. Eesti Ajalooarhiivi toimetised. 14 (21) Tartu: Eesti Ajalooarhiiv, lk 9–23.

Selart, Anti 2009. Orthodox churches in medieval Livonia. Murray, Alan V. (toim). *The clash of cultures on the medieval Baltic frontier*. Farnham; Burlington: Ashgate, lk 273–290.

Setomaa 2 = Valk, Heiki & Selart, Anti & Lillak, Anti (koost ja toim). Aun, Mare (peatoim) 2009. *Setomaa 2. Vanem ajalugu muinasajast kuni 1920. aastani*. Tartu: Eesti Rahva Muuseum.

Setumaa 1928 = Tammekann, August Ferdinand & Kant, Edgar & Veski, Johannes Voldemar (toim). *Setumaa: maadeteaduslik, tulunduslik ja ajalooline kirjeldus*. Tartu: Eesti Kirjanduse Selts.

Sild, Olaf 1931/32. Kas hommiku poolt tuli ristiusulisi mõjusid paganausulistele eestlastele. *Usuteadusline Ajakiri* 3/4, lk 101–116.

Sõtšov, Andrei 2007. Eesti õigeusu koguduste likvideerimine Nikita Hruštšovi ajal aastail 1954–64. *Acta Historica Tallinnensia* 11, lk 115–130.

Sõtšov, Andrei 2008. *Eesti Õigeusu Piiskopkond nõukogude religioonipoliitika mõjuvõim 1954–1964*. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.

Tallinna kirikud 2009 = Liivik, Olev & Dubovik, Boris (koost). *Tallinna kirikud. Ajalugu ja restaureerimine*. Tekstide autorid Tamm, Egle & Liivik, Olev. Tallinn: Tallinna Kultuuriväärtuste Amet.

Tiisik 1896 = Тизик, Карп. *История Ревельскаго Преображенскаго Собора: историко-статистическое описание*. Ревель: Г. Матизен.

Tihhon 2007 = Архимандрит Тихон (Секретарев). *Врата небесные; История Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря*. Печоры: Свято-Успенский Псково-Печерский монастырь.

Tohvri, Epi 2004. Ehitusmeistrist arhitektiks G. F. W. Geist Tartu linnaruumi kujundajana 19. sajandi esimesel poolel. *Kunstiteaduslikke uurimusi* 3–4, lk 50–77.

Toon, Martin 1997. *EAÕK Kuressaare Püha Nikolai Koguduse ajalugu*. Kuressaare: EAÕK Kuressaare Püha Nikolai Kogudus.

Truusmann 1895 = Трусман, Юрий. *Исаакские полуверцы в Эстляндской губернии*. Ревель.

Truusmann, Jüri 2002. Petserimaa setud. *Mäetagused* 19, lk. 176–190.

Tvauri, Andres 2001. *Muinas-Tartu: uurimus Tartu muinaslinnuse ja asula asustuloost = Prehistoric Tartu: a study of the settlement history of the Tartu prehistoric hillfort and settlement*. Tartu & Tallinn: Teaduste Akadeemia Kirjastus.

Valk, Heiki 2003. Tsässon ja külakalmistu Põhja-Setomaa kultuuripildis. Aun, Mare (koost) & Tamla, Ülle (toim). *Setumaa kogumik 1. Uurimusi Setumaa arheoloogiast, numismaatikast, etnoloogiast ja ajaloost*. Tallinn: Ajaloo Instituut, lk 219–252.

Viljandi 1999 = Viljandi linn 1599. aastal. *Viljandi Muuseumi Aastaraamat 1998*. Viljandi: Viljandi Muuseum, lk 114–162 (<http://www.muuseum.viljandimaa.ee/?op=body&id=111> – 4. märts 2011).

Võrumaa 1926 = Rumma, Jaan & Tammekann, August Ferdinand & Veski, Johannes Voldemar (toim). *Võrumaa: maadeteaduslik, tulunduslik ja ajalooline kirjeldus*. Tartu: Eesti Kirjanduse Selts, 1926

Õigeusk Eestimaal = Moskva Patriarhaadi Eesti Õigeusu Kiriku ametlik kodulehekül. Õigeusk Eestimaal (<http://www.orthodox.ee/indexest.php?d=ajalugu/usk> – 28. veebruar 2011).

Õigeusu hingekarjased 2002 = Schutting, Riina (tlk); Hirvoja, Toomas & Pau, Merike (toim). *Õigeusu hingekarjased Eestimaal*. Tallinn: Püha Issidori Õigeusu Kirjastus-selts.

Summary

Orthodoxy and Orthodox Sacral Buildings in Estonia from the 11th to the 19th Centuries

Jaanus Plaat

Key words: Estonia, Orthodoxy, Orthodox sacral buildings, *poluverniks*, Setomaa (Setoland), Seto *tsässons*

In 1845–1848, the movement from the Lutheran Church to the Russian Orthodox Church took place in all the southern Estonian counties and about 17% of the peasants in southern Estonia converted to Orthodoxy. Until then, Orthodoxy was mainly the religion of the local Russians and Seto (Setu) people, and remained influential among the *poluverniks* of eastern Estonia, the Russians who were officially Lutheran but followed many Orthodox rites (including partially Estonianised Russians). The article gives an overview of the spread of Orthodoxy in the current Estonian territory and in Setomaa from the 11th century until 1845, focusing on the establishment of different Russian Orthodox churches and chapels (including the Seto *tsässons*). The Russian Old Believers, who settled in Estonia at the end of the 17th century are not dealt with in detail in this article.

Orthodoxy is probably the most ancient form of Christianity to arrive in Estonia, during the 11th century. Some of the local Finno-Ugric people were baptised into Orthodoxy during the 11th–12th centuries, before the crusades of the Roman Catholic Church; it is also possible that the first Christian church in Estonia was founded by the Russian conquerors in Tartu (Yuryev) in the 11th century. The oldest surviving, although extensively reconstructed, Orthodox churches are to be found in Setomaa, and they date back to the 14th century. The oldest wooden sacral buildings in mainland Estonia are the Mikitamäe and Uusvada *tsässons* (Seto village chapels, in Russian *часовня*), built in the last decade of the 17th century. The Orthodox sacral buildings also include the oldest surviving wooden church in Tallinn – the Kazan Church (1721).

This article briefly describes Orthodoxy in Setumaa, an area which was partially or wholly incorporated into Russia for centuries (specifically as a part of Pskov), prior to accession with the Estonian territory in 1920, and therefore under the direct influence of Orthodoxy, unlike the rest of Estonia. From the Setos, the Old Believers and the Russians of present-day eastern Estonia, Orthodoxy might well have spread among Estonians, to some extent. This is attested to by the gatherings, near the Pühtitsa chapel and other Orthodox chapels, that have been taken place since the 16th–17th centuries and which have been attended by Lutheran Estonians as well as Orthodox Russians. Orthodoxy in Estonian towns and eastern Estonia was promoted by Russian military campaigns and conquests, especially during the Livonian War in 1558–1583 (with the help of the mission of the Petseri (Pechory) Monastery in Setumaa), when dozens of Orthodox churches were erected in Estonia, plus at least one convent in Tartu. Following the Russian defeat in the Livonian War, some Russian-founded Orthodox churches continued to function for some time under the Polish and Swedish reigns.

By the end of the Swedish period, the church of St. Nikolay (St. Nicholas) in Tallinn was the only active Orthodox church in Estonia (excluding Setomaa), but the gatherings around the Orthodox chapels in present-day East Viru County continued during the reign of Lutheran Sweden, especially crowded meetings were held around the Pühtitsa chapel.

After the Great Northern War and incorporation into Russia, new Orthodox churches were erected in all the bigger towns in Estonia (first in 1721), as well as in many smaller places in eastern Estonia (e.g. Rāpina, Nina, Mustvee and Vasknarva). Until the 1840s, the Orthodox churches were mostly built for Russians. However, many Estonians had had contacts with Orthodoxy for centuries before the 1840s, particularly in eastern Estonia and in some bigger towns.

Suheldes üle piiri: ekshumatsioon ja surnuitkude žanriline mälu¹

Madis Arukask

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

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

Sissejuhatus

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

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

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

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

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

Itku kui folkloorižanri funktsioon ja probleem

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Kommunikatsioon teispoosusega

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



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

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

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

Vepsa itkeja ütleb:

*Puhoudaske pohjas poludespei, sotei tulleihudem,
Puhu põhjakaarest, armas tuuleke,
hougeidaške nece korged koumeine kahthe čomha poludehe.
raiu see kõrge hauake kahte kenasse poolde.
Polni polnikeizem, vesuu sina venceizem,
Minu kena teinepool, sina, mu lõbus pärjake,
aveidaške sinä ičiiž zorkijad sil'meižed,
ava oma selged silmakesed,
stanovideske sina minunke paksuile pagineizile,
hakka minuga juttu puhuma,
enččikš i edeližikš kut mii sinunke pagižime.
nagu me varem sinuga ikka vestlesime.
Polni sina polnikeizem, sina miispei eraganzid.
Minu kena teinepool, sa läksid meie juurest ära.
Kuz' pitkad nedališt, nel'küme pimedad öhüt minä sindei karavulin da varjoičin.
Kuus pikka nädalat, nelikümmend pimedat ööd ma
valvasin ja kaitsesin sind.
Emboi mina sindei kudes pitkas nedalis, nel'kumes pimedas ohuzis
Ei saanud ma sind kuus pikka nädalat, nelikümmend
pimedat ööd
homeita i primet't'a, polni sina polnikeizem.
näha ja märgata, minu kena teinepool.
Kuz' pitkad nedalist, nel'kume pimedad ohut
Kuus pikka nädalat, nelikümmend pimedat ööd
kavelid sina tundmatomid dorogoidme, tedmatomid tesaroidme.
käisid sa mööda tundmatuid teid, mööda teadmatuid ristteid.
Void-ik sinä vastatas ičemoi rodimijoide roditel'oideke,
Said sa kohtuda oma armsate vanemate,
ičiiž setjan da čižoihudenke.
kalli õekesega?
Om minei kaks' veslad da viikuskod, oma hii edaheizuu viluu da randeizuu.
Mul on kaks lõbusat venda, kuid nad on kaugel külmal kaldal.
Uhtel veslou viikuskou om korged da koumeine,
Ühel lõbusal vennakesel on kõrge hauake,
a toizuu viikuskou emei tekoi om-ik korged koumeine.
aga teisel vennal me isegi ei tea, kas on kõrge haud.*

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

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



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

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

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

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

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

Ekshumatsioon surmakultuuris

Suhe lahkunuga on teistsugune kultuurides, mille surmakombestik on tut-tav ekshumatsiooni fenomen – lahkunu maiste jäänuste väljakaevamine tea-tud perioodi järel ja neile n-ö uue identiteedi andmine, nende uues rollis taas-initsieerimine elavate sootsiumi kas reliikviate või amulettidena. Nagu kirjel-dab Alfred Radcliffe-Brown juba nimetatud Andamani saarlaste uurimuses, on surnu teispoolsusse mittekuuluv osa seal järjekordsete itke sisaldavate riitus-tega tagasi omaste juurde võetav. Selle aktiga on otsustavalt lõppenud igasu-gune kadunu ebasoovitava ilmnemisega seotud problemaatika, aga ka vajadus ta äraolu leinata. Nagu kirjutab Radcliffe-Brown:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Aistitav elu ja surm

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Itkutekstide žanriküsimused ja temaatiliselt huvipakkuvad motiivid

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

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

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

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

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

annaq sõrm sõmõrast!

Käega_ks ma aja armujuttu,

sõrmõga_ks ma sõna kynõlõ,

sys meelüs iks mino meekekene,

sütüs mino süämekene.

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

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

Võimalikkust kadunut siiaailma tagasi saada väljendatakse ta pesemisega:

Neio, tii_ks ma lipõ linnasist,

tii_ks ma vii verditsõ,

leotõllõ ma_ks mant maa lõhna,

kaputist iks mõsõ kalmu lõhna.

Peläku-i_ks tarrõ tullõh,

kahiku-i_ks tarrõ kalduh!

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

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

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

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

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

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

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

Kokkuvõtteks

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

Olen käesolevaga tahtnud näidata, et vaadeldes ühes folkloorižanris väljen-datule mitte psühhologiseerivast, vaid traditsioonilise kollektiivsuse seisuko-hast, saame teha argumenteeritud oletusi, tõlgendusi ja järeldusi justnagu

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

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

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

Kommentaariid

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

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

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

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

Kirjandus

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Summary

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

Madis Arukask

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

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

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

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

Itkud komi matuse- ja tõrjekombestikus

Galina Mišarina

Teesid: Artiklis räägitakse komi rituaalse itku kahest tüübist: matuseitkust ja kahjustajate (näiteks lutikate majast ja takjate põllult) tõrjumise kombestiku käigus esitatud itkudest. Peatutakse itku maagilisel aspektil ja analüüsitakse tõrjeriitustes kasutatud itkude žanriküsimust. Kuigi tõrjeriituste tekstid toimivad loitsude ja manamistena, võib kombestiku kontekstis täheldada paljusid itku esitamisloogika elemente. Matustel ja tõrjeriitustel esitatud tekstide analüüsides jõuab autor järeldusele, et peale retsiteeriva esituse, poetika ja ühtse rahvapärase terminoloogia on sarnasusi esitusviisis ja ühtses maagilises aluses, mis annab talle aluse liigitada tõrjeriitustes kasutatud tekstid itkudeks.

Märksõnad: itk, komid, leinakombestik, loitsud, tõrjemaagia

Teaduskirjanduses eristatakse vastavalt funktsioonile surnu-, pulma- ja nek-rutiitke, mis kuuluvad rituaalsete itkude hulka. Väljaspool kindlat tseremooniat esitatud itkud on mitterituaalsed ehk olmeitkud. Kõige arhailisemad ja tuntumad paljudes kultuurides on surnuitkud. Folkloristide oletuste kohaselt meenutasid surnuitkud alguses vormilt retsitatiivset lausumist/sõnumist/nõidumist, mille sooritaja tegutses šamaani kombel hingede saatjana (*Psychopomp*) (Honko 1978: 80–96; Nenola 1978: 77).

Kirill Tšistovi teooria kohaselt levis itku žanr matustelt ka teistesse saatmise ja vastuvõtmisega seotud kombetalitustesse ning arenes iseseisvaks vormiks, mis võib eksisteerida ka väljaspool rituaale ja mida võib esitada vastavalt vajadusele, näiteks meenutades ja leinates lähedast inimest. Ta nimetab eriti arenenud itkutraditsiooniga piirkondadena Venemaa põhjaosa ja soomeugri rahvaste asualasid – seal on täheldatav eelmainitud hüpoteetiline protsess (Tšistov 2005: 189).

Sürjakomidelt on fikseeritud universaalne rituaalsete itkude kogum, aga neil leidub ka selliseid itke, mida teised rahvad tunnevad vähe või üldse mitte. Nende hulka kuuluvad itkud, mida esitatakse putukaid majast peletades, põl-

lult umbrohtu tõrjudes; majandustegevuse, sh majaehitamise juures; teraviljakasvatuse ja -töötlemise juures. Komid itkesid enne laia jõe ületamist, jäämineku ja suurte pühade, näiteks radunitsa¹ ja lihavõtete ajal.

Käesolevas artiklis tuleb juttu komi rituaalse itku kahest tüübist: surnuitkust ja tõrjekombestikust esitatavast itkust (näiteks lutikate majast ja takjate põllult peletamiseks). Matustel itkemine on lugejale usutavasti tuttav komme, ent itkemine umbrohu ja parasiitide tõrjumisel tekitas küsimusi nii selle nähtuse avastajail aastakümneid tagasi kui ka praegustel komi folkloori uurijail. See tekitab isegi kahtlusi itkude liigilises määratlemises. Võibolla ei ole see tõrjekombestik üldse itk, vaid näiteks loits – žanr, mida kasutatakse kõikvõimalike ohuallikate, sealhulgas ka putukate, kiskjate ja isegi haiguste tõrjeks paljudes kultuurides. Maagia teaduslikus ja populaarteaduslikus kirjanduses on see žanr kasutusel esemete, tegevuste, inimeste, sõnade puhul, mida kasutatakse mõjutamiseks jne, nagu nt sõnamaagia ja nõiasõnad. Sõnaühend “maagia ja itkemine” pole siiski päris harjumuspärane. Käesolevas artiklis tahan tutvustada rituaalse itku üht aspekti – itkude kasutamist maagias. Maagia on varjatud, sellest ei räägita valjusti, seda ei sooritata kõrvaliste inimeste silme all, sellepärast pole uurijal kuigi lihtne seda avastada (Virtanen 1988: 239). Minu arvates ilmneb komi surnuitkude varjatud maagiline komponent tõrjeriituste kirjapanekutes. Kui võrrelda tõrjetavandi tekste surnuitkudega on tekstide liigiline kuuluvus, samuti itkude kasutamine parasiitide ja umbrohu tõrjeks loogiline.

Komi surnuitkud

Komi matusekombestikku on uurinud paljud (nt Nalimov 1907; Semjonov 1992; Terjukov 1979, 1984; Limerov 1996). Erinevalt tavandist on tänapäevani matusetalitustel esitatavad itkud harva sattunud uurijate huvi alla. Matustest rääkides rõhutavad komi informandid, et matuste ajal itketi palju: kodus, teel kalmistule, kalmistul kirstu sulgemiseni, kirstu haudalaskmisel jne. 1939. aastal esitas itkeja Platon Kalisa rahvaluule kogujale Ivan Ossipovile itkud “Kui ema lamab laual” (195 rida), “Itk kirstu väljakandmisel ja teel hauale” (60 rida) ja “Itk hauale” (70 rida) (Ossipov 1986: 74–93). Selliseid eri kombejärkude juures kasutatud itkude üleskirjutusi pole just palju. Hilisemates arhiivimaterjalides on itkud esitajate, aga nähtavasti ka kogujate poolt tähistatud adressaadi järgi, näiteks “Emale”, “Mehele”, “Isale” jne. 1979. aastal ilmunud komi folkloori tuntud kogujate ja uurijate Anatoli Mikuševi ja Fjodor Plessovski artiklit komi itkudest võib pidada ainukeseks allikaks, mis kirjeldab komi eri piirkondade surnuitke. Artikli autorid iseloomustavad komi surnuitke järgmi-

selt: “(sunru)itkud väljendasid materialistlikku maailmanägemist, neile on võõras igasugune müstitsism, “teispoolne maailm” ei ole üldse müstiline. Hauataguse maailma pildid itkudes üldiselt ei kajastu... Kõik itku detailid on allutatud peaeesmärgile – väljendada toitja, kalli ja armastatud inimese kaotanud perekonna otsatut muret” (Mikušev & Plessovski 1979: 48). Võib-olla olid materialistlikkus ja müstika puudumine kohased tolle ajajärgu nõukogude folkloristikale. Kuid samal filoloogiale orienteeritud ja kirjandusloo mõisteid kasutava folkloristika ajal oli materialism ebapiisava kunstilisuse ja esteetilisuse tunnus. Asjaolu, et puudus kirjeldus teekonnast teispoolsusse ja hauatagusest maailmast, osutasid, et surnuitkud ei ole komi arhailiste, mütolooiliste kultuurikihtide kese.

Kuid traditsioonikandjad ei hinnanud matuseitku esitamist kunstilisest vaatevinklist ega seostanud neid üksnes tunnete väljendamise võimalusega, neile omistati ka maagiline jõud. Vastavalt komi folkloori kogujate 1976. aasta aruandele pörkusid ekspeditsioonil osalejad surnuitku jäädvustamisel kokku probleemiga. Põhjus polnud mitte selles, nagu poleks naised itke mäletanud, vaid vastupidi, – itkud olid elavas kasutuses ja usuti nende mõjujõudu. Komi nutunaised keeldusid kategooriliselt kogujate palve peale esitamast isegi surnuitku fragmente või ümberjutustust, sest nad uskusid, et itku esitamine väljaspool kombetalitust põhjustab kellegi surma. Üks ümbruskonnas tuntud itkeja, K. Turkova dikteeris oma üliõpilasest lapselapse (tüdruk) palvel surnuitku teksti. Varsti pärast seda tapeti ta teine lapselaps (poiss). Vanaema seostas tapmise asjaoluga, et ta oli “esitanud” matuseitku väljaspool riitust (KTK TA f 5 loend 2 t 209a). Sellest, et itku esitamine ei ole ohutu, räägib kasutusel olev protseduur *шог пыркөдӧм* [mure väljaraputamine], mis tähendas itku esitamise ajal seljas olnud riiete kloppimist (KVRM fo inv 198; Plessovski 1968: 123).

Itkude maagilisusest

Maagia mõistet käsitlevad uurijad erinevalt. Näiteks Laura Stark määratleb oma uurimuses maagilist järgmiselt: “üleloomulik tähendab tekitada kahju teistele, kaitsta kedagi üleloomuliku kahjustuse eest, nõiasõnade lausumist ja haigustest tervendamist” (Stark 2006: 45). Jelena Levkievskaja eristab loitsudes kolme maagiavormi – esemelist, tegevuslikku ja sõnalist (Levkievskaja 2002: 334). Sõnamaagiat tavatsetakse seostada loitsudega, mille sõnad arvatakse olevat “kaalukas vahend kindla tulemuse saavutamiseks; [...] vahendiks, millele ei suuda vastu seista loodusseadus ega indiviidi tahe” (Poznanski 1917: 102).

Eelmise sajandi keskel väljendas soome folklorist Jouko Hautala arvamust, et igasuguse poeesia olemasolu on tingitud maagilistest faktoritest ja kogu algset poeesiat võib tinglikult nimetada loitsudeks (Hautala 1960: 40). Arutledes sõna (maagilise) jõu üle pöördub uurija itkude žanri juurde. Ta kirjutab, et pulmaitkude maagia seisneb selles, et itkud kaitsevad pruuti ohu eest, mis lähtub eelkõige tema suguvõsa lahkunutest, aga surnuitkud teevad meeled ja hajutavad kadunukese kahtlusi selles osas, nagu võiksid ellujäänud olla süüdi tema surmas. Leinal ja kurbuse väljendamisel on uurija arvates samuti maagiline loomus, sest kuuldes, et teda leinatakse, ei ole surnu elavate suhtes vaenulik (Hautala 1960: 39).

Folkloristid Valeria Jeremina ja Kirill Tšistov määratlesid vene surnuitkude seose maagiaga. V. Jeremina arvates on loitsud põimitud vene surnuitkudesse; K. Tšistov tõstab esile surnuitkude maagilist funktsiooni (Jeremina 1981: 70–86; Tšistov 1994: 267–274). Mõlemad uurijad jõuavad oma järeldusteni itkudes eksisteerivate motiivide põhjal, milles itkejad paluvad käskivas vormis kirstukaanel avaneda ja kadunukesel tõusta. Kirill Tšistovi kohaselt transformeerus nende motiivide maagiline funktsioon juba 19. sajandil ja 20. sajandi alguses emotsionaalseks retooriliseks võtteks (Tšistov 1994: 273).

Kõikehõlmav mõiste *maagia* (*maagiline*) omandab konkreetsuse, kui paigutada see analüütilise filosoofi John Austini raamatus *Sõna kui tegevus* (*How to Do Things with Words*, Austin 1986) esitatud keele performatiivsuse raamidesse. Mõtiskledes keelekasutuse mitmekülgsuse üle jõudis John Austin järeldusele, et on olemas terve rida ütlusi, mis üksnes ei konstanteeri midagi, vaid mille abil midagi ka ellu viiakse (Austin 2006: 264). Sellised lausungid soovitas ta nimetada performatiivseteks, jättes siiski kirjeldamata konstantiivide ja performatiivide täpse eristamise võimalused. Ta tutvustas ka lausungeid kolmetasandiliste moodustistena, mille käigus leiavad aset lokutiivsed, illokutiivsed ja perlokutiivsed aktid. Edaspidi kasutati tema ideed (peamiselt illokutiivse akti puhul “mis omab teatud jõu, mis ilmneb rääkimise ajal”) kõneteooria arendamisel (Austin 1986: 100; Searle 1986: 151–1969). Kõneteooria aineseks oli igapäevane kõne, ja loomulikult ei peetud sõna jõu all silmas maagiat.

Keele tegevuslik aspekt võeti ammu uurimisele ka lingvistilis-antropoloogiliste ja folkloristlike meetodite puhul. Uurijad märkisid korduvalt, et folkloristlikud esitused üksnes ei kirjelda, vaid ka kinnitavad, organiseerivad, loovad ja transformeerivad maailma (Siikala 1994: 68; Piela 1988; Adonjeva 2004). Performatiivsus tõuseb ühe võtmemõistena esile Lotte Tarkka monograafias *Rajarahvaan laulu*. Uurija vaatleb Valge mere äärse Karjala rahvalaule kui kõnet, “mille vahendusel räägiti ümbritsevast maailmast ja püüti seda mõjutada” (Tarkka 2005: 11). Sõnamaagia, sõna jõud on võrdne tegevusega, millest

rääkisid paljud folkloristid varem seoses loitsudega, see on folkloorse keele performatiivsuse ilmekas näide. Siiski ei saa performatiivina vaadelda üksnes loitsu. Tarkka arvates on isemoodi esitusviis omane igale žanrile, mitte üksnes rituaalsele (Tarkka 2005: 386).

Sõnakasutuse eripärad liminaalsel alal

Komide, aga ka teiste rahvaste surnuitkud on omamoodi suhtlus lahkunutega. Kõigepealt külvavad itkejad kadunukese üle ohtrate pöördumiste ja retooriliste küsimustega. Lahkunute poole pöördudes kasutavad nutunaised erilisi väljendeid nagu *вөр пу йылысь лэдзысьöй, ва пыдöсысь лэптысьöй, шондйбанöй чöскыд йöла матушкаöй*, [mu puude tippudel allalaskev/allatoov, mu vete sügavusest tõstev/väljatoov, mu päikesenäoline ja magusapiimane emake] jne. Nad annavad edasi ainult positiivset ja austavat suhtumist, elavate austust surnu vastu. Pöördumises kiidetakse ja ülistatakse igati kadunukese väliseid jooni ja sotsiaalset staatust. Kirill Tšistov ütles vene itkude pöördumiste kohta, et kadunukese, pruudi ja peigmehe kohta kasutatavad ümberütlevad nimetused on seotud “keeldudega, kaitsmaks itkejat ja teisi suguvõsa liikmeid kurjade jõudude edasise mõju eest, mille esimene ilming oli juba taganutetava surm” (Tšistov 1960: 13). Karjala itkudes on välja arenenud terve sugulussuhete ümberütlevate metafooride süsteem. Nende itkude uurijad toetavad Kirill Tšistovi arvamust tegeliku nime mainimise tabust (Stepanova 2004: 7). Unelma Konkka arvates olid tabud oma jõu kaotanud, kuid metafoorid olid omandanud itkude keeles poeetilise tähenduse (Konkka 1975: 170–180). Komi matuseitku traditsiooniline motiiv on lahkumiskurbus. Märkin, et arhiveeritud komi itkudes ei leidu verbaalseid markereid, mis osutaksid suhtlemisele surnud eellastega, ei ole surnud sugulastele tervituste edasiandmise motiive, mis on oma sed põhja-vene, karjala ja ingeri itkutraditsioonile (vt nt Konkka 1992: 117–119).

Ent seoses rituaalse itku maagilise jõuga, performatiivsusega tahan keskendada tähelepanu matuseitkudele, mis esmapilgul on kõige neutraalsemad ja kajastavad nähtavasti seda materialismi, mis torkas varem silma komi folkloori uurijatele. Nimetatud motiivid justkui kirjeldavad ja konstateerivad seda, mis rituaalis toimub. Nendes lausungites kasutab rääkija enesekohaseid asesõnu “mina” ja “meie”, kuigi ei leidu andmeid selle kohta, nagu esitaks itku korraga mitu naist. Asesõna “meie” räägib sel juhul asjaolust, et itkeja räägib mitte üksnes enda, vaid ka teiste rituaalis osalejate nimel. Nende lausungite öeldis iseloomustab tegevusi, mida “mina” antud hetkel sooritab või kavatses sooritada. Üks tegusõna võib korduda ja moodustada itkus terve lõigu.

Üks kõige tüüpilisemaid toimuvat konstateerivaid lausungeid on *ме модөда* [ma saadan]. Võrreldes seda itkudele omaste retooriliste küsimustega, *kuhu sa lähed, kuhu ennast sätid* jne, võib täheldada erinevust. Viimastes sõnastatakse lausung nii, nagu läheks surnu teise ilma ise ja oma tahtel. Sõnade “ma saadan sind / meie saadame sind” korral kujutavad esitajad saatmist elavate algatatuna. Neid kahte lausungit võib vaadelda kui tunnistust kahetisest suhtumisest lahkunusse. Ühest küljest tulenevad esivanemate kultusest ja hirmust surnute ees väljaütlemised, mille kohaselt surnu ise paneb ennast riidesse ja sätib ise ennast tee, lahkub ise jne. Ta on teeline, aga riituses osalised astuvad üles passiivsete teeesaatjatena. Et teisest küljest taastada maailmas endist korda, on elavatel vaja endil tegutseda, asuda tegevusse, muutes lahkunu rituaalse tegevuse passiivseks objektiks.

Rituaali korraldajad saadavad lahkunu sellest maailmast teise. Selle maailma tunnuseid väljendavad mõisted *valgus, tahe, valge, vaba, soe*. Itkudes võivad elavate maailma tähistada väljendid *вільнӧй свет* [vaba maailm], *вільнӧй вӧля* ‘vabadus’. Itkudes on maailmade tähised sageli deiktalise iseloomuga. Nii nimetatakse elavate maailma matuseitkudes *таладор съвет, тайӧ му* [selle poole maailm, see maal], selles maailmas olemise kohta öeldakse *татӧн* [siin] olema. Teisepoolse maailma kujutamiseks vastandatakse deiktikuid *see – too, siin – seal, siit – sinna*. Näiteks surnud ema leinavas itkus öeldakse: *сэтчӧ вӧд тӧӧй мунаӧ да* [sinna ju sa lähed jah] (Ossipov 1986: 75). Teatavasti ei ole deiktilistel sõnadel konkreetset sisu, selle määravad kõnelise teate asjaolud. *Seal* tähistab *siin* vastandina suvalist siinsest kaugemat paika. Teisepoolsuse metafooridena esinevad itkudes väljendid, kus kohta tähistav sõnavorm esineb sufiksiga -*тӧм*. Nimetatud grammatiline vorm annab komi keele nimisõnadele millegi puudumise, tegevuse ebatäiuslikkuse, teadmatuse tähenduse – tegevuse täitmatajäämise tähenduse. Itkudes tähistatakse kohta, kuhu surnu saadetakse, väljenditega *пельӧн кывльтӧмин* [paik, millest kõrvad pole kuulnud], *синмӧн адзывтӧмин* [paik, mida silmad pole näinud], *туӧй дженьдытӧмин* [paik, kus tee ei lühene], *туӧй оттӧмсьытӧмин* [paik, kus tee ei ahene]. Need metafoorid pole ühetähenduslikud ja omandavad kadunukesega suheldes erinevaid tähendusi. Väljend *пельӧн кывльтӧминӧ* [ma saadan] omandab ühtaegu nii tähenduse ‘saatma kohta, millest pole kuulnud ei minu ega sinu kõrvad’ kui ka ‘koht, kust meie sinuga teineteist ei kuule, kust helid “siia” ei kosta’. See tähendab, et surnu saadetakse kuulis- ja nägemismeeltele kättesaamatusse kohta. Elavad võivad saata surnu pikale ja laiale tee, mis viib kõiksusse, kus “tee ei lühene ja tee ei ahene” ja kust ei minda ei tagasi ega edasi. See idee realiseerub vormelmotiivina:

Кузь туй ме мөдөда дженьдытэминэ.

Ота туй ме мөдөда оттомсыйтциминэ.

[Pikale teele ma saadan, kus rada ei lühene.

Laiale teele ma saadan, kus rada ei ahene.]

Toodud motiivi traditsiooniline jätk on järgmine:

Водзе ме мөдэда мунтэминэ нин,

Бөре ме мөдэда костэминэ нин!

[Edasi ma saadan, kust (edasi) ei minda,

Tagasi ma saadan, kust naasmist ei ole]

(Mikušev jt 1994: 75, nr 18, 76, 18b).

Tervikuna väljendatakse itkudes igal viisil armastust kadunukese vastu, soovimatust lahku minna, tehakse isegi etteheiteid, et lahkunu jätab teised maha. Aga toodud näites ütleb itkeja mõtte otse välja: saadab kadunukese teele selleks, et too tagasi ei tuleks. Selliseid vormeleid võib kohata izvalaste itkudes. Võib-olla lubab seda ideed itkus edastada izva itkudele omane värsi ümberpööratud prosoodia. Komi itkus, eriti kõnealuse piirkonna traditsioonis käib lausungi alguses olev sõna kokku viimases positsioonis oleva sõnaga. Nutunaised ütlevad: “tagasi ma saadan”, kuid mõtlevad sellega: saadan sinna, kust tagasi ei tulda. Lausungi sihiliku “vale” sõnajärjestuse tulemusena on lausungi otse- ne mõte šifreeritud värsirea ülesehitusse.

Lausungite “ma saadan sind” kõrval on matuseitkudele tüüpilised motiivid, mis annavad edasi ümberpaiknemise ja kadunukese kusagile paigutamise ideed. Nimetatud motiivides esinevad kesksel kohal tegusõnad *pistan*, *panen*, millele järgneb kohta tähistav sõna. Itkude kohaselt ütleb “mina”, et ta pistab või paneb “tema” näiteks paksu mulla alla, “kaheteist kihi paksuse mulla alla”. Udora matuseitkudes öeldakse:

Муыслы да му пыдөсас пуктаме,

Ваыслы да ва пыдөсас пуктаме,

А пуыслы да пу сьомөсас пуктаме /

[Maa sisse, mulla põhja paneme,

Vee sisse, vee põhja paneme,

Puu sisse, puu südamesse paneme]

(КТК ТА f 1, loend 11, sü 291).

Et elavate maailm asub maa ja vee pinnal, võib mulla ja vee põhja panemist tõlgendada kui maksimaalset eemaldamist elavate maailmast. Toodud fragmendis võib väljendit “puu sisse, puu südamesse paneme” mõista kadunukese kirstu panemise metafoorina, sest kirstu valmistamiseks raiuti välja puu sü-

damik (Belitser 1958: 147). Peale selle, et paigad, kuhu surnud saadetakse või paigutatakse, on visuaalselt kättesaamatud ja helikindlad, elavate maailmast võimalikult kaugel, esinevad itkudes tõkke tekkimise ideed väljendavad lausungid kivise seinaga kõrgest mäest ning kadunukese sihtpaiga sulgemist märkivad väljendid, näiteks “puise ja saksa lukuga” (Mikušev jt 1995: 170, 173). Vene ja karjala itkudes on tavaks kasutada haua puhul uue elupaiga kujundit, seevastu komi itkudes kasutatakse lisaks maja metafoorile haua kohta ka lukustusvahendi metafoori (Stepanova 2004: 91; Rahhimova 2005: 109–119). Haudalaskmist ja kirstupanemist võidakse edasi anda sügava pimeda kloostrimeetafoori abil, minu arvates tuleneb see assotsiatsioonist kloostrivangistusega.

*Сыра нин пукта да матюраэ,
Квайтэ нин пукта да пöлыс косме,
Джуджыд нин пемыд да монастыре,
Уусянь нин буксэн да букшайтанінэ,
Быысянь нин тшакен тшаксыйтанінэ.*
[Panen juba niiskesse mulda,
Panen juba kuue laua vahele,
Sügavasse juba ja pimedasse kloostrisse,
Altpoolt juba hallitavasse kohta,
Pealtpoolt seentega kattuvasse kohta]
(Mikušev jt 1994: 75).

Törjeriituste loitsud ja itkud

1960. aastal puutusid komi folkloori kogujad Komi Vabariigis Mutnöi Materiki külas kokku senitundmatute lauluendustega, nagu nad neid hiljem kirjeldasid: “unustatud folkloorižanriga”. Uurijate vaatluse põhjal meenutasid nimetatud tekstid muusikaliste ja poetiliste karakteristikute, samuti traditsiooni kandjate terminoloogia poolest itke. Samas sundis nende esitamise konteksti väljaselgitamine uurijaid mõtisklema: mainitud tekstide esitamiskontekst oli informantide sõnul lutikate majast ja takjate põllult törjumine (Mikušev jt 1994: 11).

Putukate väljaajamiskombed olid teada ammu enne konkreetsete tekstide “avastamist”. Komi teadlane A. Sidorov nimetas lutikate ja tarakanide peletamist maagilisteks võteteks ja avaldas riituse kirjelduse oma monograafiasse *Komi rahva posimine, nõiakunst ja kahetamine (Знахарство, колдовство и порча у народа коми)*, mis ilmus esmakordselt aastal 1928 (Sidorov 1997: 28). Suuliste teadete kohaselt sooritati takjatörjet jaanipäeva ja sügislõikuse eel,

lutikaid aeti välja jõulude, jaani- ja peetripäeva eel ning vajadusel ka muul ajal. Takjate põllult väljaajamine käis nii: juurtega väljakistud *куим өкмыса* (kolm korda üheksa) takjat seoti kokku, seejärel viisid ühed naised takjad tagurpidi kõndides jõe äärde, teised nüpeldasid takjaid piitsaga (KTK TA f 1, loend 11, sü 206). Teise jutustuse kohaselt rebiti põllult välja kõige suurem takjas ja istutati see sõiduteele (KTK TA f 11, loend 11, sü 186). Pimedal ajal võidi takjat niita ka ahjuroobiga (SõktRÜ FA 1573-34). Lutikatest vabanemiseks oli mitu moodust: nad lasti jões laastul allavoolu (Sidorov 1997: 81–82); viisu sisse torgatud komps lutikatega viidi kolme tee ristile (nt SõktRÜ FA RF 12-XVI–40); lutikad “maeti” surnuaiale (SõktRÜ FA 1911-32, 34).

Üldiselt tunduvad sellised “nõidumised” sobivat üsna hästi selleks, et kasutada neis ka loitse. Kuid tekstide kõrval, mis kombetäitmise käigus loeti (jutustajad peavad silmas loitse) või küsiti (selle all peavad jutustajad silmas dialoogloitse), on kõige tüüpilisem lutikatele ja takjale itkemine. Kombe ja itku illustreerimiseks esitan 1991. aastal Komi Vabariigi Petšora rajooni Kožva küla elanikelt üles kirjutatud materjali. Komi keelejuhilt üleskirjutatud suuline venekeelne tekst on muudetud loetavamaks.

Навстречу Иванову дня клопов хоронили. Собирают три раза девять штук, собирают три раза по девять штук. В коробку спичек положишь да завернёшь, да к кочерге привяжешь. Да эту кочергу возьмёшь. Старик кочергу возьмёт да на кочергу сядет, как будто бы на лошади. А сзади толпа собралась, да как они плачут, как будто поплакивают они <...>. Пойдёт по деревням, плачет со слезами: “Прощай, Клоп Клопович, Прощай, Клоп Клопотовна”. Много людей собирается, на могилу все пойдут. Где хоронили покойника, туда же, на кладбище. Это в Иванов день, навстречу Ивана, 6-го...

Jaani- ja peetripäeva eel maeti lutikaid. Korjatakse kolm korda üheksa tükki, korjatakse kolm korda üheksa tükki. Paned tikutoosi ja mässid sisse, seod ahjuroobi külge. Ja selle ahjuroobi võtad. Vanamees võtab ja istub ahjuroobile ratsa nagu hobuse selga. Selja taha kogunes rahvas, ja kuidas nad nutavad, justkui itkevad [---]. Läheb mööda küla, nutab pisarates: “Hüvasti, Lutikas Lutikapoeg, hüvasti, Lutikas Lutikatütar.” Palju inimesi koguneb, kõik lähevad hauale. Kuhu kadunukesi maetakse, sinna samasse kalmistule. See on jaanipäeval, enne jaanipidu, 6-ndal... (SõktRÜ FA 1911-32, 34).

Tõrjetekstide eripära

Tõrjekombestiku sõnalisel osal, mida informantide sõnul esitati itkuna (mõnel juhul on märgitud laulmist), on kommunikatiivne iseloom: adressaadina esinevad lutikas või takjas. Esitajad kasutavad lutika ja takja kohta ümberütlevaid pöördumisi, mis struktuurilt ja moodustusviisilt sarnanevad leinaitkude pöördumistele. Võrdluseks: lutikas – *чӧскыд вирес юись* [maitsva vere jooja], ema – *чӧскыд йӧлӧн вердысь* [maitsva piimaga toitja]. Kui esitajad kasutavad sõnu *ludik* [lutikas] ja *jön* [takjas], saadavad neid alati positiivse värvinguga epiteedid, näiteks *šondibanöj ludiköj* [mu päiksepalgeline lutikas]. Sageli alustavad itkejad etteastet just selliste pöördumistega (esile tõstetud):

*Шондѣбанӧй дай лудикӧй,
Чӧскыд ун паледысей дай.
Первой гажедысей.
Чӧскыд вирес юисей дай,
Кор нӧ ме тэнэ сэсся аддзыла,
Зэв же нин тэ жалъ да,
Кор нин эся ме тэнэ аддзыла,
Некор ӧд ог ме аддзыл.
Маег йылэ, ой, тэ кайин
Да-й кынман.*

Sa mu päiksepalgeline lutikas,
mu magusast unest ärataja
mu esimene lõbustaja.
Minu maitsva vere jooja jah,
millal ma sind jälle näen,
väga on mul sinust kahju jah,
millal jälle ma sind näen,
kunagi nüüd enam sind ei näe.
Oi teiba otsa ronid
ja külmud surnuks
(КТК ТА f 5, loend 11 sü 172) (103).

Et lisada pöördumisele austusvarjundit, võidakse lutikat ja takjat kutsuda ees- ja isanimega Лудык Лудыкович [Lutikas Lutikapoeg], Тотарин Тотаринович [Tatarlane Tatarlasepoeg]. Sõna *татарин* [tatarlane] kasutamine takja epiteedina või metafoorina ei ole juhuslik. Tatarlaste all peetakse komi pulmaitektudes silmas peigmehe suguvõsa, kes on pulma teatud hetkeni jäänud pruudile võõraks ja ohtlikuks, teisest maailmast tulnuks.

Iseärasuseks, mis lähendab neid itkutekstidele, on rühm sõnalisi võtteid, mis annab kõnele murevarjundi. Kurbust lahusoleku pärast võib väljendada retoorilistes küsimustes lutikale ja takjale: *kuidas ma hakkam edaspidi elama, kes hakkab mind vara äratama, millal siis uuesti kohtume* jne. Esitajad võivad väljendada kaastunnet nende tuleviku suhtes, näiteks külma ja nälga suremise pärast. Nad võivad paluda lutikalt ja takjalt, nende “õdedelt-vendadelt ja kogu suguvõsalt” andestust. Tõrjetekste iseloomustavad väljendid, millega riituse sooritaja otsekui kommenteerib või kirjeldab kombetalituse tegevusi. Näiteks “mina” või “meie” räägivad lutikale, et keeravad ta nartsu sisse ja viivad kolme tee ristile, torkavad kotti ja viivad minema, saadavad või kavatsevad saata ta teele ja panna mulda. Kombetalitust konstateerivad tõrjelausungid

meenutavad matuseitke, milles räägitakse, et kadunuke saadetakse kodunt välja, saadetakse teele, pannakse kirstu, pannakse mulda jne. Need tõrjeriituste lausungid võivad olla esitatud tervete kompositsiooniblokkidena. Järgnev näide tutvustab loitsija lausumisi, millega ta saadab kombetalituse põhimomente: hakatakse lutikaid saatma, lutikaid kogutakse karpi kolm korda üheksa tükki, saadetakse mulda, saadetakse igaveseks, maetakse, et ei tuleks välja, et edaspidi ei naaseks, et ei pöörduks tagasi.

*Эжтыр луд лудыкес мōдам мōдэдны бур рōдвужъяснаснум,
Эжтыр луд лудыкес мōдам мōдэдны бур вок-чойнаснам,
Куим өкмыс тйянтэ кучам чукартны көребыс пытшке,
Сэсса нин тйянтэ кучам сыра земля нуэдны матюра пытшке,
Картыр рōдвужъян тй помласьныд мōдам укеренитны бур рōдвужъяслы,
Эжтыр Луд Лудыкес мōдам нуэдны тй помныд бур вок-чойнаснам.
Ас олыг сэсса ми мōдэдйм векрыс кеже,
Водзе нин Лудыкес сэсса ми сэчче пуктйм вотэм былэ,
Бөре нин Лудыкес сэсса ми пуктйм костэм былэ,
Сыра земля ми пуктйм петтэм былэ...*

Lutik lutikat kavatseme teele saata linad täis hea suguvõsaga,
Lutik lutika kavatseme teele saata linad täis heade vendade ja õdedega,
Kolm üheksat kogume teid karpi,
Siis hakkame teid saatma emakese maa rüppe²,
Teie pärast juurime välja pesa täis head suguvõsa,
Lutik lutika viime teie pärast linad täis heade vendade ja õdedega.
Me saatsime siis elu ajaks igaveseks,
Sinna lutika me panime, et tagasi juba ei tuleks,
Lutika siis me panime, et tagasi ei naaseks,
Mulda (=hauda) me panime, et ei tuleks välja...
(KTK TA f 1 loend 11 sü 206)

Žanrimääratluse küsimusi

Üldlevinud arvamus itkudest, mis seostusid eelkõige traagiliste olukordadega ja lähedaste lahkumise pärast mure väljendamisega ei võimaldanud uurijatel seostada itkusid tõrjekombestikuga (Aleksejevski 2007: 267–269). Kahjurite suhtes heatahtlikkust väljendavaid tekste esitati kaeblikul viisil ja sellega kaasnes nutmine, ning tegevus tundus igati vastu rääkivat kombetalituse peaeesmärgile tõrjuda kahjureid ning kaitsta inimesi ja nende heaolu. Vene folkloori žanrisüsteemis, millele folkloristid toetusid, pole samuti täheldatud itkude seotust tõrjeriitustega. Esitamise kontekst, rituaalides kasutatav maagiline

arv (kolm korda üheksa) lutikaid ja takjaid, mida täheldas Anatoli Mikušev, pöördumiste ülistav meelitav toon ja vabandused tõrjeobjektide ees viisid uurijad mõttele, et tekstid toimivad selles kombetalituses loitsude ja manamistena. Funktsionaalne lähenemine ja püüd arvestada rahvapäraseid nimetusi ning lauldes esitamine tekitasid antud tekstirühma kohta järgmised märksõnad: *nõiaitkud, nõialaulud, laulunõidused, itk-nõidus, nõidusimprovisatsioonid, agraartsükli laulunõidused* (nt Konakov 1993; Mikušev 1973, Filippova 1996).

Tekstides ei esine nõidussõnadele omaseid anuvaid, ähvardavaid, laivaid ja käskivaid vormeleid. Nagu selgus, lähenevad tõrjekombestikku kuuluvad tekstid nii stiili- kui ka poeetiliste iseärasuste poolest, samuti esitamismanee-ri ja muusikaliste karakteristikute poolest itkule. Ka informandid kinnitasid, et nende esitamine tõrjekombestikus on itk. Suhtlus teksti adressaatide – lutikate ja takjatega – on samalaadne nagu surnut saatvas itkus: kadunukesest on kombeks rääkida ainult head, temalt on vaja paluda andestust, talle on vaja meelepärases sõnalises ja füüsilises vormis näidata, et teda leinatakse.

Kombestiku kontekstis võib täheldada paljusid itku esitamissoo- gika elemente. Üks neist seisneb selles, et terminoloogiliselt nimetati tõrjeriitust, eriti lutikate puhul, saatmiseks ja matusteks (*ludik gualöm, lidik dzeböm*), ja ot- sustades jutustuste järgi sooritati matmine ka tegevuse tasandil. Rituaali käi- gus ei hävitata putukaid ja umbrohtu sõna otseses mõttes, vaid “saadetakse” nad ühest ruumist teise. Kohad, kuhu lutikas või takjas rituaali käigus tegeli- kult paigutatakse, assotsieeruvad komi kultuuris teispoelse maailmaga või teise ilma viiva teega, nad on liminaalsed alad, kahe maailma vahendajad. Tõrjeriitustes võivad lutikad sattuda jõkke, kolme tee ristumiskohta, saada seotud kerjuse vankri külge; takjas võib sattuda jõkke või osutada sõiduteele istutatuks. Kombestik hõlmas paljusid tegevusi ja esemeid, millel on kaitsvad omadused. Näiteks lutikaid tõrjudes käiakse ahjuroobi seljas ratsutades kolm korda ümber maja. Ringijoone tõmbamine on paljudes rituaalides moodus luua kinnine ruum, kuhu ei suuda tungida ohuallikad (Levkievskaja 2003). Takja “väljaviimisel” on fikseeritud pahupidi tegevused. Näiteks liikusid itkejad tak- jaga tagurpidi kõndides. Anatoli Mikušev nägi selles paralleeli komide naabri- te neenetsite matusekombestikuga, kus enda kaitsmiseks kadunukese vaenu- liku jõu eest segatakse jälgi ja kõnnitakse, selg ees (Mikušev 1973: 38). Komi- de matusekombestikus on olemas terve kompleks pahupidiseid toiminguid, mis sooritatakse selleks, et kaitsta ennast lahkunu mingi mõju eest. Selliste tegevuste hulka kuuluvad esemete ümberpööramine, pahupidipatsi punumi- ne, ümber värske kalmu vastupäeva liikumine, keeld kalmistult lahkudes ta- gasi vaadata jne. Kombestikus kasutatud esemetest toon esile ahjuroobi. Minu arvates on ahjuroop kaasatud mõlemasse rituaali selleks, et kaitsta rituaalse- te tegevuste sooritajat teispoelse maailmaga kokkupuute hetkel. Ahjuroobi

kaitsevõimet kinnitab selle kasutamine traditsioonilises lastemängus, mille käigus keldrist kutsutud majavaim peletatakse ja saadetakse selle abil tagasi (Nesanelis 1993: 96–98).

Žanrilises mõttes vaieldavaks jäävad tõrjetekstide motiivid, kus esitaja enda nimel räägib sellest, mida teeb. Sellised lausungid on väga iseloomulikud loitsude puhul (nt Viljakainen 2009, Piela 2005). Pidades silmas, et neid tekste esitatakse tõrjekombestiku täitmisel, assotsieeruvad lutikatele ja takjatele lausutavad tekstid iseeneslikult loitsudega.

Siiski on ilmnunud, et analoogilised motiivid esinevad komi surnuitkudes ja mitte ainult. Lingvist Tatjana Buntšuk tähistas komi pulmaitkudes, töölauludes ja teistes itkudes “süntaktilised konstruktsioonid, mille keskmeks on öeldis”. Tema arvates on komi tekstid lähedased *vita herbae* / *rei* tekstidega, mida slaavi kultuuris kasutati apotroopilise või produtseeriva iseloomuga maagilise mõjurina. *Vita herbae* / *rei* tekste iseloomustab uurija maailmakorralduse tasakaalu taastamisele kaasaaitavatena, kui inimelu liminaalsetes olukordades tegutsevad teispoelse maailma esindajad on maailmakorraldust häirunud või ähvardavad seda teha (Buntšuk 2006: 113–126).

Ulla Piela nimetab ravinarratiivideks (*parantavia narratiiveja*) soome-karjala loitsude tekstirühmi, mis pajatavad rituaalist, kus ravija *tietäjä* räägib loitsutekstis ise oma tegevustest ja soovidest (Piela 2005: 13). Ülaltoodu põhjal on “ma teen midagi” laadis ütlemlised tõrjeriitustes performatiivsed narratiivid, mis saadavad minema lutka ja takja ning loovad kahjuriteta maailma. Matusetalitusel loob esitaja, kellele on antud voli esindada riituses kogu kollektiivi huve, imiteerides ja sõnadega tegevust dubleerides samuti etendusnarratiive. Lookust, kuhu saadetakse või paigutatakse surnud, tähistavate metafooride interpretatsioonid lubavad teha järelduse, et performatiivsus, surnuitku tekstide maagia seisneb itkeja võimes paigutada lahkunud kohta, kus ei ole võimalik ennast kuuldavaks või nähtavaks teha, kust ei saa minna edasi ega tagasi, ning see koht sulgeda. Nii on matustel ja tõrjeriitustel esitatud tekstidel peale laulva esituse, poetika ja ühtse rahvapärase terminoloogia ka samalaadne performatiivsus, teiste sõnadega ühtne maagiline alus. Mainitud karakteristikud tervikuna lubavad rakendada tõrjeriitustel kasutatud tekstide suhtes sama terminoloogiat nagu matusekombestiku tekstide puhul.

Toodud tõlgendus ei pretendeeri itkumaagia ammendavale iseloomustusele. Performatiivne tõlgendus võimaldas näha surnuitkude senitundmatuid tahke ning kujundada seisukohta tõrjeriituse tekstide žanrilisuse osas ja osaliselt mõista itkemise loogikat tõrjeriitustes.

Tõlkinud Asta Niinemets

Kommentaariid

¹ Radunitsa [радуница] – esivanemate kultusega seotud paganlik kevadpüha idaslaavlastel. Pärast ristiusu vastuvõtmist hakati seda tähistama esimesel püha-päeval pärast lihavõtteid või sellele järgneval esmaspäeval või teisipäeval. Kalmistule viiakse süüa-juua, kostitatakse sümboolselt lahkunuid (Dal; Hronos – tõlkija märkus).

² Vene keelest laenatud metafoorne vormel *sõra zemlja mat'ura*.

Arhiiviallikad

КТК ТА = Komi teaduskeskuse teaduslik arhiiv [НА КНЦ – Научный архив Коми научного центра]

KVRM fo = Komi Vabariigi Rahvusmuuseumi fondide osakond [ОФ НМРК – Отдел Фондов Национального музея Республики Коми]

КТК ТА f 1 loend 11 sü 291 = Udora rajoon, Ljazjuvi küla, A. F. Jeršova (snd 1884) [НА КНЦ ф. 1 оп. 11 ед. хр. 291 = КР, Удора р-н, Лязюв г., Ершова А. Ф. 1884 г.р.]

КТК ТА f 5 loend 2 t 209a = Materjalid ekspeditsioonilt Luza rajooni Letkasse 1976. aastal, koguja J. Rotšev [НА КНЦ Ф. 5. Оп. 2. Дело 209 «а» = Материалы фольклорной экспедиции в Летку Прилузского района в 1976 году. Собиратель Ю. Г. Рочев]

КТК ТА nr 172 (103) = Kulõmdini rajoon, Sottšõmvõvi küla, koguja Muravjova, üles kirjutatud 1964. aastal [НА КНЦ № 172 (103) = РК, Усть-Куломский р-н, д. Сотчемвыв. Зап. 1964, зап. Муравьева]

КТК ТА f 1, loend 11, sü 206 = Ussinski rajoon, Nõvikböži küla, A. Kaneva (snd 1889), M. Bessonova (snd 1912), M. Kaneva (snd 1905), üles kirjutatud 1967. aastal [НА КНЦ ф.1 оп.11 д.206: РК, Усинский р-н, д. Новикбож. Канева А.Н. 1889 г. р., Бессонова М. И. 1912 г. р., Канева М. М. 1905 г. р.; зап. 1967 г.]

KVRM fo inv 198 = V. Nalimovi kogutud materjalid Komi Vabariigi Rahvusmuuseumi fondide osakonnas [ОФ НМРК Инв 198. = Материалы. Собиратель Налимов В. А.]

SõktRÜ FA 1911-32, 34 = Sõktõvkari Riikliku Ülikooli folklooriarhiiv, Petšora rajoon, Kožva küla. A. Artejeva (snd 1907), A. Semjaškina (snd 1920), üles kirjutatud 1991 [ФА СГУ 1911-32, 34 = РК, Печорский р-н, д. Кожва. Артеева А. П. 1907 г. р., Семяшкина А. Ф. 1920 г. р.; зап. 1991 г].

SõktRÜ FA 1573-34 = Kõrtkerösi rajoon, Völõbi küla, J. A. Mišarina (snd 1930) [ФА СГУ 1573-34 = РК, Корткеросский р-н, д. Вылиб. Мишарина Е. А. 1930 г. р.; зап. 2001 г.]

SõktRÜ FA 12-XVI-40 = Kulõmdini rajoon, Kertšõmja küla, A. Samarina (snd 1916), üles kirjutatud 2000. a [ФА СГУ RF 12-XVI-40 РК, Усть-Куломский р-н, с. Керчомья. Самарина А. Е. 1916 г. р.; зап. 2000 г.]

Kirjandus:

- Adonjeva 2004 = Адоньева, Светлана. *Прагматика фольклора*. Санкт-Петербург: Амфора.
- Aleksejevski 2007 = Алексеевский, Михаил. Севернорусские похоронно-поминальные причитания как акт коммуникации: к вопросу о прагматике жанра. *Рябининские чтения 2007. Материалы V научной конференции по изучению народной культуры Русского Севера*. Петрозаводск, lk 267–270.
- Austin 1986 = Остин, Джон. *Слово как действие*. Новое в зарубежной лингвистике 17. Москва: Прогресс. [Austin, John 1962. *How to do things with words*. Oxford UP, New York: Oxford University Press].
- Austin 2006 = Остин, Джон. *Три способа пролить чернила: философские работы*. Inglise keelest V. Kirjuštšenko. Санкт-Петербург: Издательство Санкт-Петербургского университета.
- Baranov 2005 = Баранов, Дмитрий. Образы вещей. О некоторых принципах семантизации. *Антропологический форум* 2, lk 214.
- Belitser 1958 = Белицер, Вера. *Очерки по этнографии народов коми XIX – начало XX в.* Москва: Издательство академии Наук СССР.
- Buntšuk 2006 = Бунчук, Татьяна. Н. Коми трудовые песни и причитания как разновидность текстов *Vita herbae et rei. Народная культура европейского Севера России: региональные аспекты изучения*. Сборник научных трудов. К 100-летию кафедры фольклора и истории книги. Сыктывкар: Издательство СыктГУ, lk 113–126.
- Dal = Даль, Владимир. *Толковый словарь В. Даля on-line* (<http://vidahl.agava.ru/P190.HTM#34858> – 18. jaanuar 2011).
- Filippova 1996 = Филиппова, Валентина. *Теоретические проблемы изучения песенных жанров коми фольклора*. Традиционная музыкальная культура народа коми. Тезисы докладов. Сыктывкар.
- Hautala, Jouko 1960. Sanan mahti. Hautala, Jouko (toim). *Jumin Keko. Tutkielmia kansanruonoustieteen alalta*. Tietolipas 17. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Honko, Lauri 1978. The Ingrian Lament as Psychopomp. *Temenos. Studies in Comparative Religion* 14, lk 79–96.
- Hronos = *Хронос – всемирная история в интернете*. Религии мира. Православие (<http://www.hrono.ru/religia/pravoslav/radunica.php> – 18. jaanuar 2011).
- Jeremina 1981 = Еремина, Валерия. Историко-этнографические истоки «Общих мест» похоронных причитаний. *Русский фольклор XXI*. Ленинград: Наука.
- Konakov 1993 = Конаков, Николай. *От святок до сочельника. Коми традиционные календарные обряды*. Сыктывкар: Коми книжное издательство.
- Konkka 1975 = Конкка, Унелма. Табу слов и закон иносказания в карельских плачах. *Проблемы фольклора*. Москва.

Konkka 1992 = Конкка, Унелма. *Поэзия печали. Карельские обрядовые плачи*. Петрозаводск.

Levkievskaja 2003 = Левкиевская, Елена. *Славянский оберег. Семантика и структура*. Москва: Индрик.

Limerov 1996 = Лимеров, Павел. *Мифология загробного мира*. Сыктывкар: Коми НЦ УрО РАН.

Mikušev 1973 = Микушев, Анатолий. *Эпические формы коми фольклора*. Ленинград: Наука.

Mikušev & Plessovski 1979 = Микушев, Анатолий & Плесовский, Фёдор. Причитания. Микушев, Анатолий (toim). *История коми литературы 1. Фольклор*. Сыктывкар: Коми книжное издательство.

Mikušev jt 1994 [1967] = Микушев, Анатолий & Чисталёв, Прометей & Рочев, Юрий (toim) 1994. *Коми народные песни: Ижма и Печора*. Сыктывкар: Коми книжное издательство.

Mikušev jt 1995 [1971] = Микушев, Анатолий & Чисталёв, Прометей & Рочев, Юрий (toim) 1995. *Коми народные песни: Вымь и Удора*. Сыктывкар: Коми книжное издательство.

Nalimov 1907 = Налимов, Василий. Загробный мир по верованиям зырян. Христианство и язычество народа коми. *Этнографическое обозрение* 1–2, lk 4–23.

Nenola, Aili 1978. Niin miä elän kui kylmäs sarajas. Inkeriläiset tilapäitkuvirret. *Sananjalka. Suomen kielen seuran vuosikirja* 20. Turku, lk 75–103.

Nesanelis 1994 = Несанелис, Дмитрий. *Традиционные формы досуга сельского населения Коми края (вторая треть 19 – первая треть 20 вв.)*. Сыктывкар: Коми книжное издательство.

Ossipov, Ivan 1986 = Осипов, Иван. *Висер вожса сыланкывъяс да мойдкывъяс*. Сыктывкар: Коми книжное издательство.

Piela, Ulla 2005. Parantajan rituaalinen kosketus. Huttunen, Sirpa & Nuolijärvi, Pirkko (toim). *Tahdon sanoa. Kirjoituksia kielen ja perinteen voimasta*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, lk 11–31.

Plessovski 1968 = Плесовский, Фёдор. *Свадьба народа коми*. Сыктывкар: Коми книжное издательство.

Poznanski 1917 [1995] = Познанский, Н. *Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул*. Петроград: Типография Д. В. Орлова.

Rahhimova 2005 = Рахимова, Элина. Изображение “жилища” покойного в карельских и русских плачах. *Славянская традиционная культура и современный мир*. Сборник материалов научной конференции 7. Москва, lk 109–119.

Searle 1986 = Серль, Джон. *Что такое речевой акт*. Новое в зарубежной лингвистике. 17. Москва. [Searle, John 1965. What is a speech act? Black, Max (toim). *Philosophy in America*. London: Allen and Unwin, lk 221–239.]

- Semjonov 1992 = Семенов, Виктор. *Традиционная семейная обрядность народов Европейского Севера: к реконструкции мифопоэтических представлений коми (зырян)*. Санкт-Петербург: Издательство Санкт-Петербургского университета.
- Sidorov 1997 [1928] = Сидоров, А. С. *Знахарство, колдовство и порча у народа коми*. Материалы по психологии колдовства. Санкт-Петербург: Алетейя.
- Siikala, Anna-Leena 1992. *Suomalainen šamanismi. Mielikuvien historia*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 565. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Stark, Laura 2006. *The Magical self. Body, Society and the Supernatural in Early Modern Rural Finland*. FF Communications 290. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Stepanova 1985 = Степанова, Александра С. *Метафорический мир карельских причитаний*. Ленинград: Наука.
- Tarkka, Lotte 2005. *Rajarahvaan laulu. Tutkimus Vuokkiniemen kalevalamittaisesta runokulttuurista 1821–1921*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Terjukov 1979 = Терюков, Александр. *К изучению погребального обряда Печорских коми*. Москва: Наука.
- Terjukov 1984 = Терюков, Александр. *К изучению погребального обряда коми-ижемцев*. Москва: Наука.
- Tšistov 1960 = Чистов, Кирилл. *Причитания*. Библиотека поэта: Большая серия. Ленинград: Советский писатель.
- Tšistov 1994 = Чистов, Кирилл. К вопросу о магической функции похоронных причитаний. Петрухин, Владимир (toim). *Историко-этнографические исследования по фольклору*. Сборник памяти С. А. Токарева. Исследования по фольклору и мифологии Востока. Москва: Восточная литература РАН, lk 267–274.
- Viljakainen, Maarit 2009. Minekäs mie siun manoan. Taudin Puhuttelut parannusloitsuissa. Knuuttila, Seppo & Piela, Ulla (toim). *Korkeempi kaiku. Sanan magiaa ja puheen poetiikkaa*. Kalevalaseuran vuosikirja 88. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Summary

The Magic of Laments in Funeral Customs and in Warding off Vermin/Weeds

Galina Misharina

Key words: charms, funeral customs, Komi people, laments, warding-off rites

The article dwells upon two types of Komi ritual lamentation: funeral laments and the ones used for expelling bedbugs from the house or for ridding the fields of burdock. The focus is on the magic aspect of ritual lamentation, together with the analysis of the

genres of laments within protective rites – although the texts used in such rites actually operate as charms and incantation, the context of the custom reveals a number of elements which are intrinsic of the logic of presenting laments. The author comes to the conclusion, by way of analysing the texts performed at funerals and ward-off rites that besides the poesy, uniform popular terminology and recitative presentation, these texts have similar performing characteristics and unitary magic. As an integrated whole, these characteristics make it possible to use the same terminology with regard to the texts used in protective magic rites and the ones of funeral customs.

Komi muusika äärealad: lindude maailm

Anatoli Panjukov

Teesid: Artikkel analüüsib linnulaulu imitatsioonide ja loodushäälendite jäljendusi komi rahvamuusikas. Arvukate näidete varal tutvustab autor keeleliste, mütoloogiliste ja muusikaliste seoste võimalikku teket ja nende uurimist komi folklooris, vaadeldes lindude maailma rahvapärase tõlgendamise peajooni. Vaieldamatult pole rahvamuusika probleemistik seotud üksnes muusikalise mõtte uurimisega, vaid eeldab ka inimese esteetiliste vajaduste aluseks olevate mütoloogiliste, folkloorsete ja keeleliste ettekujutuste analüüsimist. Pakutud läbi-
lõige rahvakultuurist võimaldab näha nende ilmingute geneetilist seost.

Märksõnad: komi folkloor, komi keel, komi rahvamuusika, linnulaulu imitatsioonid, loodushäälendid, ornitoloogilised ettekujutused

Paljude muusikariistade seos lindude maailmaga eeldab pöördumist ornitoloogiliste ettekujutuste poole ning Prometei Tšistaljovi väitekirja läbivad otsingud just selles vallas: nii mõne pilli kui ka häältjäljendava pilliloo nime etümoloogilises analüüsis ilmnes ulatuslikke paralleele: *юсь юлянь* 'luigevile', *каля юлянь* 'vile-kajakas', *тури гу* 'kurevile', *тулулли* helijäljendaja, kajaka, nepi, luige, hanede, käo, kuke jt jäljendajad (Tšistaljov 1974: 181–182, Tšistaljov 1984). See aspekt nõuab eraldi uurimist, sest sisaldab seoseid muusikakultuuri arhailisemate kihtidega. Näiteks on vähe uuritud komi linnuriigi seoseid pillide tehnoloogiaga. P. Tšistaljovi välitöömärkmetes on talletatud andmed Ežva ülemjooksult leitud mitmevilelise *юсь шцьянь* (luigevile) kohta, mis on tehtud linnu tiivasulgedest (SKM > Tšistaljov). Sama tüüpi vile on leitud ka permikomide juurest (Žulanova 1996: 92). Koos andmetega veelindude luudest ja sulgedest¹ valmistatud jahipeibutiste kohta võimaldab see rekonstrueerida soome-ugri rahvastele iseloomulikke üldisi instrumentaalmuusika rituaalmaagilisi lätteid.

Lisaks sellisele võrdlemisi eripärasele rakursile võib lindude maailmal olla seoseid ka teiste rahvakultuuriteemadega. Vaieldamatult pole rahvamuusika probleemistik seotud üksnes muusikalise mõtte uurimisega, vaid eeldab ka inimese esteetiliste vajaduste aluseks olevate mütoloogiliste, folkloorsete ja

keeleliste ettekujutuste tundmaõppimist. Selle valdkonna andmeid kasutatakse tavaliselt killustatult ja omavahel nõrgalt seotuna, eeskätt muusikaloolise analüüsi täiendusena. Olukorras, kus komi traditsiooniline rahvamuusika on pea-aegu kadumas (s.o hääbumas), on uurijatel vaja keskenduda just muusikateaduse seisukohalt äärealale. Mitmekesiste tavandiandmete kasutamise puhul on hädavajalik välja töötada üldised, rahvapärase maailmapildi iga fragmendi puhul sobivad analüüsikriteeriumid. Käesolevas artiklis on vaatluse all osa rahvaornitoloogiast, vaadeldakse lindude maailma rahvapärase tõlgendamise põhijooni. Tulemusi saab kasutada etnomusikoloogiliste rekonstruktsioonide juures.

Lindude maailm antropoloogilisest vaatevinklist

Juba determineeritud diaadi **lind – peenis** tasandil on eristatavad kolm ala: (1) *кай* 'lind' (ÜE, ÜS, LL, Petš, Sõkt, KS) / *кай* 'penis' (Iz), *кайаи* 'liiderdaja' (AE); (2) *тють* 'lind' (AE) / *тють* 'penis' (ÜE, Sõkt). Mõlemale rühmale võib vastandada (3) Udora murde *тють* mõlemad tähendused: *кага* 'lind' (Ud) / *кага* 'laps' (ÜE, ÜS, Jem, AE, Petš, Sõkt, KS), *тютыцны* 'kukile võtma' (Ud). Komi *тють* vaste vene murdesõnavaras on *тютька* 'penis' (Rakin 1996: 67). Sama kahetähenduslikkus oli omane ka laensõnale *пётка* (vn *потка* 'lind', kuid vene murdes *потка* 'penis')²: *пётка* 'lind, metslind' edasise diferentseerumisega: *вежа пётка* ÜE 'jahilind (söödavad linnud)', sõnasõnalt 'pühitsetud lind', Sõktõvi keskjooksu murdes: 'tuvi'; *кича-пётка* (ÜS) 'jahilind (mets- ja veelind)'. Vaieldamatult nõuab ka see teema eraldi uurimist, kuid määrab *a priori* paljude lindude maailma puudutavate nähtuste mitmetähenduslikkuse. Näiteks peibutusväljend "тють, матысчив"³ (emase laanepüü häämitsuse kõneline imitatsioon) võib sisaldada endas mõlemat algset tähendust: "lind/ peenis, lenda kohale".

Komi rahvamuusika ühtse muusikalis-akustilise koodi abil kirjeldatakse inimmaailma, lindude maailma ja instrumentide maailma. Onomatopoeetilise alusega on sõnad *сьывны* 'laulma' – *сильялыны*, *зильгыны* 'helisema'; *сильё* (lastek) 'linnuke, kana'; *сильгыны* 'siristama' (lindude kohta) (KKLES) puhul. Komi *сьывны* sarnaneb udmurdi sõnaga *сильыны* 'kukkuma' (KKLES).⁴ Muusikalis-akustiline komponent on esindatud ka inimese meeheelundeid kirjeldavates terminites: **kõri** *голя*: *гольгыны* 'helisema, tegema kõlavaid ja kaikuvaid helisid', *гольны* (Iz, Ud) 'laulma, vidistama (linnud)', (Jem, Ud) 'räakima, jutustama' jne; **kõrisõlm, aadamaõun**: *пэтук голя* sõnasõnalt 'kukekõri' (AE), *голя петук* otsetõlkes 'kurguhäälne kukk' (ÜE), *вина петук* otsetõlkes 'veini töötav kukk' (Sõkt) (siin on võimalik ka vene sõnade 'петь-пить', Venemaa

põhjaosas *питуха* 'pidu, laua ääres istumine', Luza komidel *питука* deetümo-logiseerimine); Sõktõvkari ümbruses: *голяций сылц* – *сур юны шедц, виль сур* 'kõri laulab – saab uut õlut' (KRE 1993: 148). Kõrisõlme teistest nimetus-test: *горань* (Letka murrak, sõnast *гор* – heli), *кирчан, кирскан* (KS), *гольган лы* (ÜE) otsetõlkes 'kolisev luu', *гольган йцг* (ÜE), *гольган* (ÜE), *сярган* (Petš) 'hingekõri' (otsetõlkes 'kõristi, käristi'); *гурган* (ÜE, AE) – 'lott, Basedow' tõbi' (otsetõlkes 'kuljus').

Häält iseloomustavad väljendid: *лы джынъян гөлс* (ÜE) – 'hääл nagu jeeriku pasun', otsetõlkes 'luust kella hääл'; *джынъян гөлс* 'bass', otsetõlkes 'kellahääл', *бырган кодь морт* 'käristisarnane inimene, jutupaunik, latatara, tatraveski'; *юсь пцян кодь гөлс* 'hääл nagu luigevile' jne.

Laulva kõri motiivi järjeks võib tuua paralleeli *вина петук: вина каля* (ÜE) 'viinanina', otsetõlkes 'viinakajakas' (vene vaste – *кулик, кулика*); võrdluseks: *калявка, кальсун* (KS) 'jutukas, kiire keelega' (*кальскины* (KS) ka 'kluugutama (kajaka kohta)', 'sõimama, lobisema' põhitähenduse 'lõgistama, kliristama' kõrval).

Linumetafoorid laienevad antropomeetrilistele tunnustele: *истан кок* (KS) pikkade jalgadega inimese kohta, sõnasõnalt 'rannakurvitsa jalad'; *истан ныр* (AE) liiga pika ninaga inimese kohta, otsetõlkes 'kurvitsanina'; väga kõhna inimese kohta öeldakse *муртвечик кодь омоль* (ÜE), 'kõhn nagu kurvits'; kidura, kasvus kängu jäänud lapse kohta öeldakse *чавча койд, кос чавча койд* 'nagu kuivetanud tšavtša' (*чавча тють* (AE) väikese linnukese nimetus); *воййа көк* (AE) 'õine kägu' (naine); *сutelь-ветель* (Sõkt) 'lobiseja, keelepeksja' (assotsiatsioon kurvitsaga *ветельтö* (Ud), *ветоль* (LL, KS jt; *ветольтор* hellitav (Let: 'kallis, tuvike'); *утка* (ÜS) 'armsake (hellitav pöördumine tütarlapse poole)'; sama tähendusega: *утка лапа, утка лапка* (otsetõlkes 'pardijalake'; *вөр кыр-нышъяс да ва каляяс* 'metsavaresed ja jõekajakad (nii öeldakse heade jahi- ja kalameeste kohta); *брак сьöла* (Sõkt) 'kõlbmatuks tunnistatud nekrut', otsetõlkes 'väljapraagitud laanepüü'; samuti püsiassotsiatsioonid haraka, varese ja rongaga (nt inimest, kes tavatseb kisada ja sõimelda, kutsutakse *кырныш голи* (ÜS) 'varesekõri'); jne.

Ornitonüümidel põhinevad ka inimeste hüüdnimed. Näiteks Sõkt: *Байдөр Михайлö* ('põldpüü'), *Дзодзög Анна* ('hani'), *Каля Татъян* ('kajakas'), *Чикчи Васька* (*tšiktši* on käibelt kadunud kajakanimetus), *Тури Марйа* ('kurg'), *Сизь Анна* ('rähn'). Seda jada saab jätkata ja käsitleda ornitoloogilise teksti sotsiaalse plaanina (kuulub sotsiaalkäitumuslike stereotüüpide valimisse, mis on seotud teiste vaadeldavate tunnustega),⁵ mis viib meid vahetult lindudega seotud mütoloogia juurde.⁶

Lindude maailm kosmogoonilisest aspektist

Komi kosmogoonilistes müütides, mida on üksikasjalikult uuritud, eristuvad paarid luik ja kaur, part ja kaur, kellele leidub vastavusi ka komide muudes mütoloogilistes ettekujutustes. Meid huvitab siinjuures lindude lauluvõistluse motiiv, mis leidub komi kosmogoonilistes müütides. Pavel Doronini üleskirjutatud variandis on demiurgid kaks pardipoega, ja nende ema keha muutus Maaks. Kui Jen sukeldus, hakkas Omöl vilistama, karjus sellise häälega, et kõik tarretus, ja kogu ookeanipind jäätus (Limerov 1998: 10). Teises müüdis hakkasid Jen (luik) ja Omöl (kaur) enne loomist vaidlema, kumma häälel on tugevam. Vastuseks kauri kolmekordsele hüüdele *kurlõk-kurlõk* laskis luik kuuldavale hääle, mille mõjul kärgatas äike ja kauri kõrvale lõi välg (Sidorov 1924: 44).

Lähtume teesist, et maailma loomise või tema olukorra katsetamise käigus on hääle kuuldavale toomine üks maailma semiotiseerimise olulisimaid etappe. *Loomise käigus lakkab maailm olemast nähtamatu, ja samal ajal lakkab ta olemast ka helitu, selles peitub helimaailma mõiste olemus* (Tsvijan 1990: 28). Võib täheldada, et peaaegu kõigis fikseeritud komi versioonides on kaose kuuldavaks tegemine üks esimesi kosmogoonilisi akte. Sukelduvast linnust rääkivate müütide kõrval on akustiline kood kaasatud ka ühe demiurgiga permi-komi variandis: *Jen kärgatas väga kõvasti, ja pilve küljest murdus lahti tükk, millest moodustus maa* (UME 1999: 251). Hääle võimaldab seostada lindudest kõnelevate variantidega demiurgidest-konnadest kõneleva teksti. Fraas *тшыгысла герчкõны*, mida tõlgitakse “krooksuvad näljast” (UME: 415–416), võib olla seotud lindude häälega: *герчкыны* ‘prääksuma (pardi kohta)’, ‘krääksuma (rukkirääk)’ (*герч-герч* ‘krääk-krääk’, *герчкан* ‘rukkirääk’); selle tegusõna teine tähendus on ‘krigisema, hambaid kiristama’. Vastavalt sellele võib kosmogoonilist teksti tõlkida kaheti: “*Отчюд ном зыныгõм улю петõны нюрысь кык лягуша, дзик откодъось, омольось да тшыгõсь, герчкõны тшыгысла. Кылисны налысь герчкõмсõ номъяс, уськõдчисны кымөрõн*” [Kord, kuuldes sääsepirinat, tuli soost välja kaks konna, täiesti ühesugused, kõhnad ja nälginud, näljast (krooksudes, rigisedes, hambaid kiristades). Kuuldes nende (krooksumist, kärinat, kriginat) viskusid sääsed neile kallale] (Limerov 1998).

Muusika seisukohast on huvitav ka vile mütologeem, mis esineb paljudes komi mütopoeetilistes ettekujutustes.

Külmutav vile kajastub kosmogoonilises müüdis ja aktualiseerub eelkõige keeldudes, mis reglementeerivad muusikariistade kasutamist: “*Оз ков Илья лун бөрõдз пõлясьны, сюдз кынмас*” [Enne eeliapäeva ei tohi vilet puhuda – vili võib külmuda, hoiatatakse lapsi] (AE). Komi keeles toetab seda mütologeemi

homonüüm *төв* 'tuul' ja *төв* 'talv'. Sama mütoloogilist motiveeringut võib kohata ka mitmes ornitoloogilises endes, näiteks metsvint *пинькай* ragistab *сяргö* – enne ilma jahenemist, aga kui viiksub *дживгö* – püsib kaua põhjatuul.

Üldlevinud assotsiatsiooni **vile-õnnetus** võib samuti kohata paljudes ennetes: *самовар шутылялö* – *шог лоö* 'samovar vilistab – tähendab muret/kurbust' (KRE: 142). On tähelepanuväärne et kõige levinum variant seostab raha ja linnuvile: *деньгад чипö* (ÜE) 'raha viiksub, ei püsi'.

Veelgi spetsiifilisem on **vile, pilve ja vihma** seose üks variant. Peatume sel-
lel vaatlusaluse teemaga otseselt seotud teatel üksikasjalisemalt.

Pilvedel on mitmeid murdenimetusi: *пив* (Ud), *пий* (Jem, Iz) 'pilv' (ühispermi *pil – KKLES), *пивъясьны*, *пивдыны* (Ud), *пийдыны* (Iz) 'pilvedesse mattuma, pilvedega kattuma, pilviseks muutuma', ja osa endeid on seotud kauriga. Ilmavaatlustes üldistatakse: *гöгöраяс гарлу горзöны-кылö* 'on kuulda, kuidas kaurid kisavad' (AE); *гöгöра кузя горзö ва вылын – зэр водзын* 'kui kaur kaua vee kohal kisab, tuleb vihma' (KRE: 117). Meteoroloogilised ended eristavad erisuguseid kauri hääletsusi: *гöгара гаргö* – *погода водзин*, *пивгö* – *непогодь водзин* 'kaur kisab hea ilma endena, kaur oigab halva ilma eel' (AE); *Перед дождем гагара (гöгöра) плачет «ни-и, ни-и», и если дождь некстати ей отвечают: “Тэнад вомысь да пон ситаю” (Изо рта твоего да собаке под хвост), а перед ясной погодой гагара ликующе басит: “гö-гөр-ра, гö-гөр-ра”* [Enne vihma kaur nutab “ni-i, ni-i”, aga kui vihma ei taheta, vastatakse talle: “Sinu suust koera saba alla”; selge ilma eel hõisatab kaur võidukalt “gö-gör-ra, gö-gör-ra”] (Rotšev 1972: 138). Kauri positiivse ja negatiivse hääletsuse vastandamises nähtub tema ambivalentsus komi rahvausundis. Arvestades pardi ja kauri⁷ terava diferentseerumise puudumist võib kosmogooniliste tekstide tasandil rääkida samast antagonistlikust kakshääletsusest.

Vene keelest onomatopoeetikal põhineva ornitonüümi 'gagara' laenamine ei vaja lisakommentaare, kuivõrd see on keeles kodunenud (kui mitte oletada veel eufemistlikku eesmärki). Siiski tasub märkida, et komi keeles on variantid *röгöpa*, *röгөpa*, *gorapa* ja “röömus” hõise (*röгöppa!*) omandanud selgelt ruumilised assotsiatsioonid (vrd *röгөр* 'ümbruses, ümberringi', *гогйооны* (Jem) 'ringi vaatama, kael välja sirutatud', *гор* (Jem) kujundlikult: *юр гор* 'pea kuklasse heidetud'), sel kombel tekib rahvaetümoloogia raames kujutis kõikenägevast ja kõikjalviibivast linnust, mis rõhutab kauri mütoloogilist seost maailmaloomisega.

Helind “пив/пий” lisab vaadeldavasse jadasse veel ühe linnu – *варыш* ('väike hiireviu või viu'): *пивгей варыш*, *пивгись варыш*, *пивган*, *пив варыш*, *тивти-варыш* (Ud), *тийган варыш* (Iz), *тюукан варыш* (Jem), – helijäljendavad

nimetused; *тӧл юысь* (ÜS), *тӧв юан варыш* (AE), otsetõlkes ‘tuult joov’, *тӧӧ йыв варыш* (ÜE), otsetõlkes ‘tuulest’. Nagu näeme, sisaldab see nimekiri taas algset triaadi **vile-pilv-tuul**. Vaadeldavate nimetustega **пив/пий** võivad olla seotud ka mõned ornitonüümid: *пиврук* (Let) ‘musta pardi liik’, *тивган* (Ud), *тиган* (Iz), – mingi linnu nimetused (vrd sünonüüme *пивган*, *тийган*, *тивти* (*варыш*)). Leksikaalliini jätkamiseks toome näiteks folkloorse teksti, kus on esindatud samad sõnad teises võtmes, nad esinevad kohanime teket seletavas kohapärmuses:

Važen rezbojnik: kjas pižen muneni. pil - ju vomas variš lebalē. Variš gorze: “Pilja, pilja!” I rezbojnik šučas: “Pilja-ke-pe, pil - ju iļļoē.” I ģeni-na pil - ju. [Важен разбойникъяс пыжен мунэны. Пил-ю вомас варыш лэбалэ. Варыш горзи: “Пилъя, пилъя!” ий рэзбойник шуас: “Пилъя ке пэ, Пил ю и лове” И эні на Пил-ю / Vanasti sõitsid röövlid paadiga. Jõesuudmes lendas hiireviu, ja kisas: “Pilja, pilja”. Röövel lausus: “Kui pilja, siis olgugi Pil ja jõgi. Ja on praegugi Pil ju] (Fokos-Fuchs 1951: 208).

Osa toodud ornitonüümidest on andnud nime ka komi muusikariistadele: *пивгей* (Ud), *пивган*, *тийган*, *тюган*, *тюган* (AE, Jem) (seda jada jätkavad ka *пӧлян* (ÜE, AE, Sõkt), *шутылян* (Iz), *дуда* (Let), *писки* (Let), *чипсан* (ÜS, Luz, Petš, KS) ‘pajupill, vile’; vastavalt kõik variandid ‘vilepilli mängima, pajupilli mängima’, mis ühel või teisel moel on seotud tuule või pilve kujundiga: *пӧлясьны* (Ud), *пӧльтны*, *шутылявны* – vahetult või ka seoses lindude maailmaga – *пивдыны*, *пийдыны*, *пивьясьны* ‘pilvedega kattuma’. Siia võib lisada ka sõna *пиявны* ‘halisema (külma käes, jäsomete pärast)’ – mis viib meid tagasi külmutava vile mütologeemi juurde.⁸

Lindude keel rahvakultuuris

Lindude keele teema on seotud foneetilise sümbolismiga – nüüdislingvistika ühe perspektiivseima suunaga. Glotogoonilised uuringud osutavad, et verbaalse kommunikatsiooni vahendite moodustamisele eelnes helide afektiiv-emotionaalne modulatsioon. Salvestatud helide assotsiatiivne mõte esineb ka nüüdiskeelte foneetilistes süsteemides. Sellepärast on fonosemantika⁹ probleemi lahendamise üks esmaseid samme pöördumine salvestatud loodushäälte verbaliseeritud vormi helisümboolse komponendi poole.

Rahvaetümoloogia ühendab lapse keeleomandamise teatud määral esma-loomisega ja verbaalsuse-eelsed ilmingud omandavad märgilise tähenduse. Näiteks sõna *пасьявны* tähendab peale ‘märkida, teha märget, märki’ ka ‘lalisema

hakkama, mingeid sõnu välja ütlema, sõnu kavandada (lapse puhul)'. Rääkimisoskus säilitab ka maagilise jõu: *вом шцлявны* (anda kõnevõimetus, -annet): *Коді бара тэнсьд вомтö пöлявлöма?* (Kes sind sellise kõneoskusega õnnistas?) (otsetõlkes 'kes sulle suhu puhus?'); väljend on seotud maagilise terminiga *шцлясьны* 'ravima, sünnitusabi osutama, hoolitsema' (Iz) 'väljaväänatut paika seadma', jõudes tähenduseni 'puhuma, minema puhuma / peale puhuma'. Peale selle, et sõna *пöлясьны* tähendab 'vilepilli, pajupilli mängima', on huvitav ka homonüümiline vastandus põlise tähendusega *пöлясьны* 'sünnitusabi andma' (kusjuures *пöль* 'taat') ja laenatud *бабитны* (laen *бабка*, *баб* 'ämma-emand').

Laste kõnekäitumist kirjeldatakse suurel määral loodusterminitega: *гольны* (Iz, Ud) 'laulma, sädistama (lindude kohta)' ja (Jem) 'sädistama, lalisema (laste kohta); *тольгыны*, *сёльгыны* (ÜS, LL), *сёльцтыны* (Let) *сёльлякылыны* (Let), *тюльгыны* helijäljendus 'sädistama, lalisema (laste kohta)' ja 'voolama, vulisema, helisema'; *тюа-тякыыны* (Jem) 'lalisema (lapse kohta): *кагыс нин тюа-тякылö* 'laps juba laliseb' (*тёв-тёв* helijäljendus 'nepi hääl'); *чива-лювакыны* (AE) 'sädistama (lindude kohta)', ent *чува-люва кылыны* (ÜS) 'vinguma (laste kohta)', *кавгыны* 'karjuma (haki kohta)' ja 'karjuma, kisendama (lapse kohta)', *кага* 'laps' ja 'lind'; *ветольтор* (Let), hellitav pöördumine 'kallike, tuvike' (*ветоль* 'nepp') jms. See kujundlikkus imab klišeena endasse ka teised fraseologismid, näiteks *көк бөж койд* (AE) 'nagu käo saba (öeldakse laste kohta, kes järelejätmatult vanemate sabas ripuvad)'; *көкбөжкай моз вөтлсьö* (ÜE) – taganemata järgneda (vanematele, laste kohta) sõnasõnalt 'järgnema nagu käo saba' – algse *кок бөж кодь* otsetõlkes 'nagu jala saba' puhul. Vaieldamatult võib laste kõne ja lastefolkloori veelgi suuremat vastastikust seotust täheldada lastele omase maailmanägemise panteismi ja panglotismi tõttu. Muusika seisukohast on see kultuurisfäär huvitav selle poolest, et just siin pannakse alus muusika "keelele": ilmnevad opositsioonid müra ja muusikaheli, kõne ja laul, müra ja laulmine, madalad ja kõrged helid, vali ja nõrk, minoorne ja mažoorne tonaalsus ja võib-olla teisedki. On selge, et lindude keel kui looduslik analoog etendab siin vältimatut osa. Siiski tasub mees pidada, et loodushelide muusikalisis-akustiline sümboliseerimine võib peegelduda tavandi paljude tasemetes: mütoloogilises, sõnalis-semantilises, ruumilises, ajalises. Sellepärast on üsna problemaatiline tuua midagi eraldi esile, lõhkumata seejuures kultuurilisele tekstile omast terviklikkust. Võib lähtuda rahvakultuuri printsiipiaalse põlvlingvistilisuse teesist, mis tingib ka inimese enda põlvglotismi. Oskust rääkida ja mõista looduse keelt ei käsitleta isegi tänapäevases rahvakultuuris puhtesteetilise fenomenina, aga teatud tingimustes suhtestub see sakraalse valdkonna (maagilised, tõenduslikud, meteoroloogilised jne) teadmistega. Sama võib väita ka muusikaliste annete kohta, mis hoiavad, kuigi häiritud moel,

sidet maagiliste ettekujutustega.¹⁰ Peale selle on “lindude keelel” erinevalt teistest “looduse keeltest” mitte üksnes metafoorne, vaid ka algne verbaalne tähendus. Ühest küljest ilmneb püüd verbaliseerida linnuhääli justkui otsides optimaalset teed nende dešifreerimiseks, st võib esile tuua üldise “sõnavara”. Teisest küljest juhindub inimeste muusikalis-akustiline käitumine paljuskil lindudest. Nii on paljud helijäljendavad sõnad (sealhulgas ka muusikaline terminoloogia) säilitanud kahe keele geneetilised sidemed.

Erinevalt teistest looduskeeltest on lindude keelel avatud ja dialoogiline iseloom. Lindudele omistatakse oskus teavitada, korrata, narritada, naerda, ennustada, manada (‘halba ennustama’, *кырдыны, курдыны* (AE) ‘vaakuma; parastama’ (*кырныш моз* ~ otsetõlkes ‘vaakuma nagu vares’ – ‘õnnetust ennustama’; aga ka *курдыны* ‘kurvastama’ < *курыд* ‘mõru, kurb’, need kaks tähendust on omavahel põimunud), petta (puhuda). Sõnal *көкөдны* (‘kukkuma’) on tähendus ‘peatama, rahustama, ümber veenma, anuma, veenma, keelitama, õhutama, kiirustama, liikuma ajama, peapesu tegema, noomima, läbi sõimama’ (KKLES). Siin võib märgata põhja piirkonna rahvaste folklooris sagedase süžee inimesega näaklevast linnust, mis esineb ka komi lastefolklooris (Rotšev 1972: 206–209).

Ornitoloogiline tekst kui uurimisobjekt

Paljud erijooned on seotud lindude maailma ja inimeste maailma vastastikkuse suhetega. Lindude maailm on dünaamiline (hooajalisus, osade linnuliikide migratsioon ja teise paigatruudus, mõne liigi ajalis-ruumiline määratus ja teiste kõikjal-asuvus jne), sellele vastavalt jagunevad lindude mütoloogilised funktsioonid. Selle taustal võib iga ristumine reaalse ruumiga omandada märgilise tähenduse. Rekonstureeritava teksti mõtet võib sageli välja selgitada ainult sisu erinevate plaanide (mütoloogilise, kalendaarse, lingvistilise jt) koosmõjus. Sellest seisukohast püüame vaadata mõningaid “ornitoloogilise teksti” põhimõtteid korrelatsioonis komi rahvapäriliku maailmapildi teiste koostisosadega.

Eristada saab mitmeid linnuhäälte omandamise tasandeid. Esimene tasand on seotud lindude tämbri eristamisega, millest oleme toonud juba piisavalt näiteid. Märkigem, et ka siin võivad esile tõusta teatud ühtumised ja variatsioonid. Näiteks *кургыны* ‘nurruma’, ‘kudrutama’, ‘kaagutama’, ‘krooksuma’; *кловжыны* ‘kluugutama’ (kurgede kohta); *круксыны* (Jem) ‘karjuma (kure kohta)’; *гульскыны* (AE) ‘hüüdma (luige ja varese kohta)’; (ÜS) ‘kraaksuma (varese kohta)’; *клыккайтны* (ÜE) hõikama (luikede kohta)’; *лук-лук* (Jem), *лик-лик* (Ud) – luigehüüu jäljendused; *пинькай* helijäljend ‘metsvint’ – laulab aga nii: *сярго*,

чирксо 'ragiseb', *дживгö* 'viiksub'; kui tähelepanu keskendatakse hääle tugevusele jne, tekivad üldistatud variandid: *нирзыны* 'oigama', *нирзан петушок* (oigav kukk); *горзыны* 'karjuma'.

Seda materjali laiendades jõuame lindude ja inimese hääle skaalani, antropomeetriliste raamideni. Näiteks *кильгыны* (Jem) 'siristama (lindude kohta), kuid 'rõigisema, kähisema (inimese kohta)'; *гирчыны* (Jem) 'präaksuma (pardi kohta)', kuid *пинь пырыс гирчкö* 'räägib läbi hammaste'; *ватшкан* (Iz) 'rukkirääk', *ватшкыны* 'tärisema, kädisema (rukkiräägu ja haraka kohta)', samuti 'porisema, torisema, mäluma, nämmutama'; *лык-лык, лик-лик* helijäljendus – luige hüüd, kuid *лыксьыны* (Jem) 'kõvasti rääkima', *лыксьыны-сьыны* 'pikalt ja kõlavalt laulma'; *ликсьыны* (Jem) (võimendav liide): *ликсьöны-сераöны* 'itsitavad' jne.

Ornitoloogiaga lõikuv helijada sisaldab ulatuslikke assotsiatiivseid mõtestatud seoseid teiste pärimustasanditega, mis teatud määral jätkavad loodus-hääle "kultuuristamist". Näiteks alumine helipiir omandab linnuinstrumentalistikas mütoloogilise vastavuse alumise maailmaga: *буксан, сюмöд буксан* 'kasetohust pasun'; *буксыны* 'undama' ja 'huikama (öökulli kohta)'. On teada, et komide mütopoeetilistes kujutelmades samastub öökull sageli metsavaimuga (-peremehega); matuseitkudes seostub see lind tihti karu kõrval surma kujundiga jne (vt UME 350–351 "Сюзь").¹¹ Peale selle seostub osa öökulli nimetusi: *бугуй* (Iz), *сюзь бутуй* (Sökt), *буту* (Ud), *буду* (Iz), *буку* (AE), *буккуй* (ÜE), *бухуй* (Iz) mütoloogilise isiku nimetustega *буту, бу, бубу, буаба, буду* (AE) – 'koll (fantaasiaolend, musta näoga paha vaim, kellega hirmutati lapsi)'. Samasse ritta võib lisada veel kurdi või väikese käo *буксуй* (ÜE), *көк буксуй, ай көк* (otsetõlkes 'isane kägu'). Märkigem, et mõlema linna hüüd ennustab halba ilma. Siin võib välja tuua ka karjusesarve (-pasuna) ajamisfunktsiooni, mis väljendab ka selle muusikariista paikseid erisusi, näiteks *бакур* 'kasetohust pasun, millega hirmutatakse karu' (Turkin 1986: 83–86).

Seoseid võidakse luua mitte konkreetsete lindude häälega, vaid pigem teatud helikujunditega, mis moodustavad maailmamudeli kõrgeimad kontseptuaalsed tasandid. Näiteks sürjakomidel *юсь пöлян* (luigevile) mängimise ajal kõrguse ja tämbri registrites sillerdavat heli võrreldakse luige häälega – *юсь гласöи* "тур-ря, лур-ря, лурли..." (Еžва ülemjooks, Kertšomja küla). Ent permikomidel nimetatakse nii instrumenti kui ka taime *тури гум* 'kurevile' (udmurtidel nimetatakse sarnast muusikariista *чипчирган*) (Tšistaljev 1974: 55).

Heli ja voolavuse teema väärib eraldi uurimist, siinkohal toome vaid mõne näite: *тильгыны* (Petš) 'helisema (lõokese kohta)', *тюльгыны* 'sädistama, lalise-ma (laste kohta)', ent *тёльгыны* (Petš) 'tasa vulisema (allika kohta)'; *тюргыны* 'voolama' ja 'vilistama' (AE), 'plärama' (ÜS) // *тюрны* 'rulluma', *тюрёбөн* 'joana' – kujundlikud sõnad; *пальскакыны* (Jem) 'loksuma, pritsima' – *пальксьыны*

(Jem) 'sädistama, õrnutsevalt rääkima', aga ka 'õrnutsema', kuid *пальскыны* 'lobisema'. Rida võib jätkata teiste ruumiliste analoogidega. Näiteks *тивкӧтчыны* (Let) 'siristama', *тивкнитны* 'sirtsatama', kuid: *тивкнитны* 'hüplema, üles kargama', *тивк-тивк* (Sõkt, KS), *тювк-тювк* (Ud) 'kapak, hüplemine', *тивкъявны* 'karglema, liikuma kergel kõnnakul väikeste hüpetega'; *тювгыны* 'vilistama', aga ka: 'heitma, viskama (näiteks oda)', 'kihutama, tormama'; *чирӧстны* (Jem) 'kriuksuma, kisama' – *чирсны* (Jem) 'purustama, tükeldama', *чирснитны* 'kraap-sama' jne.

Muusika mediatiivsete allikate uurijale pakuvad suurt huvi ka ruumilised helendid, mis on nii või teisiti seotud mütoloogiliste ettekujutustega lindude seotusest teispoole maailmaga. Näiteks:

Гулю 'tuvi'; *гулю-гулю бабка* (AE) 'pimesikumäng'.

Кукушка 'kägu': *кукку шапка* (ÜS) pimesikumäng; *куккуэсьны* (ÜS) 'rätiga end katma (itku puhul)'; *кукку пуксьыны* (Jem) 'maha kükitama'; *кук, кукнӧк* (KS) 'äkiliselt, täiesti (vait jääma jne)'; *куккупальиасьны, кукупальничасьны* (KS) 'kukerpallitama'; võrrelge: kui esimest korda kuuled käo häält (samuti esimese äikese korral), tuleb udmurtidel teha trel üle pea (Vladõkina 1998: 267, 272).

Каля 'kajakas': *калякоӧн, каликуӧн* (Jem) 'kukil, seljas'; *каля-каля бу, урлу-урлу, дзима-люка люкала* (ÜE) – lastepäraselt 'kits-kits (torkama sõrmedega justkui sarvedega, kõditama)'; *каля-маля пӧткӧдӧли* (ÜE) 'näitama, kuidas Luukas õlut teeb'.

Тури 'kurg', *кривксьыны* 'huikama'; *тури кривксьӧ* 'kurg huigub'; kuid *турикривк, турилеккиӧн* (ud) 'uperpalli, ülepeakaela', *турикривксьыны* 'kukerpallitama'; *тури-леткиӧн, турли-леткиӧн* (AE) 'uperkuuti, uperpalli'; *турилильи, туририльи* (ÜS) 'uperkuuti, uperpalli';

Петук 'kukeke': *кикурульлю, кикруллу* (ÜE) 'kukeleegu'; *тулудли, кикү луллу, луллу* 'vilepill-kukeke', *тулудлуасьны* (ÜE) 'savipilli (kukke) vilistama', kuid *тулудлуасьны* (Sõkt) 'pimedas hulkuma'; *кильлюлюк, киллюк* (ÜS) lastel narritamisel kasutatav hüüdsõna.

Sünteesitud variandid (haakumised mütoloogiliste ettekujutustega): *бубыля, бубуля, буба* 'koll', kuid: *бурульлю, бубурульлю, бибурульлю, бибирульлю, бырильи, бырыльы* (AE) 'rukkilill', *еджыд бибурульлю* 'karikakar'; ~ *баб* 'naisekujuline fantaasiaolend, kes elab niitmata rukkipoollusiilul (variant viljaneitsi)'; *папа-папа-люльлю* (AE) – laste hüüd, kui nad müraades maas püherdavad; *папалюльлюасьны* 'kukerpallitama'; *пурулись ворсэм, чур пурулись ворсэм*

(AE) 'peitusemäng'. Aktuaalsuse mõttes lisame ka kalendaarse variandi: *купальничаасыны* (ÜE) 'kukerpallitama' (sõnast *куккупальничаасыны* 'kukerpallitama'); hoolimata sõnavormi tekkimise juhuslikkusest seostub see kalendripäevaga (vrd ka *лун бергедчем бöрын туй бок купальнича петö* pärast pööripäeva hakkavad tulikad kasvama) (Kolegova 1980: 214).

Et seda kultuurikihti ei ole piisavalt uuritud, on võimatu mistahes ühtse süsteemina ette kujutada kogu lindude maailmaga assotsieeruvat sõnarikkust. Me võime välja pakkuda vaid mitmeid variante sellest, milliseid tähendusi võiks anda ühele või teisele linnuhääle analoogile.

Akustiline kood

Linnuhääled ennustavad muutusi:

енмеж баксö – зэрмас (kurvits mökitab – enne vihma); ja vastupidi: *енмэж баксö – чистэй поводьдя ловö* (Sökt: kurvits karjub – tuleb selge ilm); *варыш тывгö* (kull klähvib – enne vihma); *перк кө керчкйöдлö, поводьдяыс вежсяс* (KS; kui pähklimänsak kädistab, siis ilm muutub).

Teatud lindude erinev häälitsemine võib märkida erinevaid muutusi. Näiteks: metsvint *пинькай* kädistab *сяргö* – enne ilma jahenemist, aga kui piiksub *дживгö*, puhub põhjatuul kaua; pähklimänsaku kõva säutsumine *ёна герчйöдлö* ennustab ilmapuudust; sama kehtib haraka kädistamise kohta; kehval vilja-aastal rukkiräak *герчкан* kõtitab *шитькает* (*шитьшитö* – ütleb "kõtt", võimalik on assotsiatsioon hüüdega, millega peletatakse koeri: *шить* ÜE, Sökt, Let, *шеть* KS 'kuss'), heal vilja-aastal ragistab *герчкö*; *сюзь буксö – зэр водзö, сералö – мича водзö* (öökull uhhuutab – "nutab" – enne vihma, "naerab" enne selget ilma); *кыр сизь кө тювкөтчö, зэра лоö* [kui must rähn vilistab, tuleb vihma]; *көк ышкөтчö* enne vihma.

Iseenesest neutraalsed linnuhääled võivad koos teatud ruumilis-ajaliste karakteristikutega omandada erinevaid tähendusi. Näiteks lõuna poole lennates ennustab vares oma hüüdega "kurk-kurk" või "kulk-kulk" edu, kui ta aga lennab põhja poole, on ta häälitsusel halb tähendus (Sökt). Ronga kraaksumise puhul öeldakse tavaliselt: *Бурöс кө курксан – вом тыр яй, а лекöс кө туналан – сир пинь горшад, кузь пурт сьöлöмад* [Kui kraaksusid head uudist, olgu sul nökk liha täis, aga kui häda kaela kutsusid, saagu sulle havi hambad kõrri, pikk nuga südamesse] (Rotšev 1972: 220). Märkigem, et selliseid loitsuvormeleid kasutatakse ainult inimese, ronga ja kauri puhul. Kalendriennete seas on terve kiht akustilise koodiga seotud endeid.

Kevad: *ракаяс кравзёны – ульдыны нин көсйö* [varesed kraaksuvad soojal]; *сизь кө регыд торгас, дженьыд тулыс лоö, кузя кө – кузь тулыс лоö* [kui rähn toksib lühidalt, tuleb lühike kevad, kui pikalt siis pikk kevad]; samasugune enne on seotud ka muusträhniga: *торач кө кузя торгас, кузь тулыс лоас; сизь тулыс пом кокалö* [rähn koputab kevade lõppu].

Sügis: kurg – *шондi петiгөн турияс ёна горзёны – пужъявны вермас* [kui kured sügisel päikesetõusu ajal kõvasti kisavad, võib tulla halla]; *тури кривксё – пуж водзё* [kurg hüüab külma].

Huvitaval kombel on suvi kõige ennetevaesem: tihhonipäevaks¹² (ukj 16. juuni) lindude laul järkjärgult vaibub, ainult käo kukkumine ja lõokese trilleridused kõlavad veel peetripäevani – heinateo alguseni (KRE: 52) (vrd riitusliku vaikusega, suvise vilistamis- ja käratsemiskeeluga jne).

Lindude häälitsemist imiteeriti verbaalselt (leksikaalselt): Vares kisab kündmise ajal: *“Делö ни мог, делö ни мог”* [Ei tööd ega muret, ei tööd ega muret]. Niipea kui hakkab liginema viljalõikus, kisab vares juba teisiti: *“Пjöри, пjöри!”* [Pooleks, pooleks!]. Veel üks variant: *Рака горзё: “Крав, крав”, а тэ кылан: “Прав, прав”* [vares kisab: “Kraak, kraak”, aga sina kuuled: “Praak, praak”¹³].

Kui kurg häälitseb *“тур-кёрыш”* – tuleb hea aasta, kui kisab *“көчан-ласта”* või *“сидjор йjөр”*, tähendab see ikaldust (KRE: 42). Võimalike ruumiliste orientiiride kõrval (*көчан-ласта* ja *сидjор йjөр* – toponüümid, mis võivad olla seotud ilmakaartega), võib *“тур-кёрыш”* tõlkida sõnasõnalt ka ‘väljaulatuv, kuhjaga, suur leivapäts’, võrrelge: *“Турки пукисы!”* [olgu kuhjaga!]. ÜE (Njövsvjev) – nii ütlevad lapsed, visates üles tühja korvi (millises asendis maha kukub, nii palju tuleb ka marju). Peale selle on hüüe *“тур-кёрыш”* kõige autosemantilisem (*тур* – *тури* ‘kurg’), mis võib samuti olla seotud positiivse tähendusega.

Mõisteline lähenemine

Teatud juhtudel võib traditsioonilise maailmapildi eri tasandite omavaheline side avalduda palju kujukamalt omamoodi mõistelise tesauruse rakendamisel. Meie käsutuses oleva materjali puhul võime proovida selle võimaliku sõnastiku loomist:

Nurmkana e põldpüü: *байдыг, байдjог*;

Байдыг баксö – põldpüü möirab; aga *баксö* teisi tähendusi: ‘lehm ammub’, ‘lammas määgib’. põldpüü mõuramine *каб-каберр, каб-каберр* võib assotsieeruda sõnaga *кабыр* ‘rusikas, rusikas hoidmine’; *кабыртны* ‘suruda, pigistada rusikasse’; igal juhul täiendab see assotsiatsioon põldpüü riiakat kuvandit:

Kui veeretada väike lumepall ja torgata sinna nuga nii, et ainult käepide välja paistab, ning seejärel põldpüü kombel möürata, lendab isane põldpüü “vastase” häält kuuldes jalamaid kohale, ja tormab, rind õieli, võitlusse lumehirmutisega. Vihane püü lõhub palli ja torkab end noa otsa (Rotšev 1972: 137).

Laanepüü: *сьола* Laanepüü peibutusvile *сьола чипсан, писки, писка* on töenduslik muusikariist, mille puhul on säilinud arhailised valmistamisvõtted (linnuluudest, lennusulest, aga leidub ka puust ja metallist peibutusvilesid (Tšistaljev 1974).

Terminoloogilistest variantidest rääkides võib märkida homonüümilise kihistuse teket: *писка*: 1) ‘пищик, jahipill, laanepüü peibutusvile’; 2) toidu suhtes valiv. Näiteks sõnamäng tekstis: “...*Писка, писка сьола / Сьола йӧлӧг йӧла / Ӗшинь клопки – клопки / Ӗдзӧс дзурки-дзурки*”. Juri Rotševi tõlkes “Прихотливый (в еде) рябчик” [toiduga pirtsutav laanepüü] (Rotšev 1972: 75). *Писка* võib tähendada heli jälgendamist (*пискыны* LL, Petš ‘piiksuma (laanepüü kohta)'). Selliseid vormeleid esineb ka püügilausumistes, näiteks laste lehelinnupüügi lausumises *пунӧй*.

<i>Тири-пири пунӧй,</i>	Tiri-tiri hangelind, lumetsiitsitaja.
<i>Пож тыр пунӧй!</i>	Terve sõelatais lehelinde! (Rotšev 1972: 132).

Linnu hääle jälgendamine etendab neis tekstides teatud maagilist rolli.

Laanepüüd peibutati ka verbaalselt. Kahjuks on meil õnnestunud fikseerida vaid mõned fragmendid Ežva ülemjooksu murde variantidest. Ühest neist – emalinnu hääletsuse imitatsioon – rääkisime juba alguses: *Тють, матысчив* [peenise, lenda siia] – isalind vastab: *Час, час, матысчыла* [Kohe, kohe lendan]. Teistes laanepüü jälgendustes võib kohata kujundeid *йй* [liha] või *кай* [lind]; eroottilise ja ornitoloogilise seosest vt eespool. Oletatavasti polnud verbaalsel tekstil siin üksnes süllaabilist (rütmi kujundav) mnemoonilist funktsiooni, vaid ka teatud maagilise kinnituse roll.

Lisaks toodud näidetele märkigem veel ühte võimalikku assotsiatiivset jada: *сьола* ‘laanepüü’ – *сьӧлӧм* ‘süda’ – *сьылӧм* ‘laul’. Igal juhul esineb pulmafolklooris paralleel “neiu vabadus – laul ja mäng” (*сьола чипсан* [laanepüüvile]/ *юсь пӧлян* [luigevile]):

<i>Илья лун дырся пӧ менам да</i>	Eeliapäeval kõlav mu
<i>Юсь пӧлян пыӧй.</i>	luigevile hääle
<i>Югыд шондӧй, менам да</i>	Päike hele, minu
<i>Юсь пӧлянӧн менам пӧлясьӧмӧй,</i>	Luigevilel puhumine;
<i>Югыд шондӧй, менам да</i>	Päike hele, minu
<i>Сьола пӧлянӧн чипсасьӧмӧй.</i>	Laanepüüvilel vilistamine.

Коли вѡд, коли менам да, конерѡйлѡн,
Ныы вѡляѡй да ыджыд вѡляѡй.
Югыд шондрѡй пѡ менам да
Сьылѡмѡй пѡ да пѡлясьмѡй.

mööda ju läks mul vaesekeesel,
piiga vabadus, suur.
Päike hele minu
laulmine ja vilistamine.

Või:

Сьылѡм да мѡйѡ
Пѡлясим дай,
Сьѡла чипсанѡн моз вѡд ми
Чипсасим дай,
Юсь пѡлянѡн моз вѡд мѡйѡ
Пѡлясим дай...
(VLM 1986: 70, 64–65).

Laulsime
ja vilet lõime.
justkui laanepüüvilel
ja vilistasime,
kui luigevilet
ja nii me puhusimegi...

Peale selle rekonstrueeritakse ühes laanepüüst rääkivas etioloogilises muistendis mõtteline vastavus *сьѡла* – *сьѡлѡм*: kunagi oli laanepüü väga suur lind, kuid kord ta tõusis lendu ja ehmatas jumalat. Ja too needis teda: *Тѡ пѡ медь сьѡлѡм ыдждаыд и лоан...* *Сѡсся сьѡлѡм ыдждаыд и лои* [Saagu sa olema oma südame suurune... Sellest ajast peale ongi ta oma südame suurune] (KLE: 109).

Jõetilder (rannakurvits, [otsetõlkes ka üleviiija]): *истан*, *истань* (ÜS), *истант* (Ud) – helijäljendavad nimetused.

Paröömiline tekst: *Истан моз сизимись кувлі* (ÜE, Keros) 'hing läks mitu korda kanda' sõnasõnalt 'surin seitse korda nagu rannakurvits'; idioomid: *истан ныр* (AE) – liiga pika ninaga inimese kohta, sõnasõnalt 'kurvitsanina'; *истан кок* (ÜE) 'plotski' sõnasõnalt 'kurvitsajalg' (SKMVS).

Jõetildri hüüe: *исті-пиристі* – *исті-пиристі* (Ud), *пири-исты* – *пири-исты* (Ud), *пиририс-пиририс* (Iz) 'mine-mine – mine-mine' (KSVS); *испри-испри* (Jem). Et süllaabiliste vormelite lahtimõtestamist ei fikseerita, toome võimalikud keelelised assotsiatsioonid: *эсті пыр эсті* 'sealt mine sisse, sealt'; *пырэ эсті* 'minge sealt sisse'.

Instrumentaalseid jäljendusi ei ole täheldatud.

Metskurvits: *векли* (Jem), *ветелльѡ* (Ud), *витіль тють*, *вэтли*, *ветоли* (AE), *ветоль* (LL, KS), *ветяль* (KS), *вителегу* (Ud), *вительветель* (Petš, ÜE), *тюлисей* (Iz) – helijäljenduslikud nimetused, *чери гусь*, *чери гувись* (ÜE) (sõnasõnalt 'kala varastav, kalavaras'); *вадор кай* (ÜE) 'rannakurvits'.

Epiteedid: *ветольтор* (Let) – hellitav pöördumine 'armas, kullake'; *ватолить-чыны* (Iz) 'lalisema, lobisema (laste kohta)'.

Metskurvitsa hääl:

Vaiksetel suveõhtutel kostab kaugelt rannakurvitsate meloodiline hüüd: “Тувирли-и, тувирли-ли!” Aga päeval hõiklevad kurvitsad kiirustades: “Ветли, ветли.” Kurvitsat narritades osatavad lapsed teda: “Ветли, ветли, гачес коли!” [käisin, käisin, püksid jätsin maha]” (Muži, Ob) (Rotšev 1972: 138).

Siin sisaldub ka vihje linnu pikkadele, justkui meelega paljaks jäetud jalgadele. Samas vaimus annab kirjanik Vassili Juhnin edasi uhkeldava kurvitsa kuju:

...Быдӧнлы да помся опйысис ва вутш вылын пукалысь тшап ветоль: “Витли-вотли, ветли-муні вит недель, сѣи-юн грѣш дон” [Mättal istudes kiitles ennast täis kurvits väsimatult kõigi ees: “Vitli-votli, käisin-rändasin viis nädalat, sõin-jõin krossi eest] (Juhnin 1955: 60, tsiteeritud Rotšev 1972: 138 kaudu).

Huvitav on kõrvutada seda loodushäälendit udmurdi variandiga pääsukese “kõ-nest”, mis kujutab endast asemantiliste silpide jada:

*Кичивачи кичивачи кабачи
Кам сутари Василий!
Кузонэ вэтлӧ, Ваткае ветлӧ, –
Кусо ваи, сюрло шедьтӧ.
Кичивачи каратурым,
Билярмасын – киракмасын...
Вятских не тронь.*

Udmurdi folkloori uurijad on täheldanud selle laulukese teksti mõne väljendi lähedust sanditajate tantsulauludega.¹⁴

P. Tšistalšov esitab oma uurimuses A. Kassevi jutustuse Kulömdini rajooni Kirda külast, kusjuures jutustus on üles ehitatud samadele etümoloogilistele paralleelidele:

Kalamees läks kalale, tal oli vaid viis mõrda [ВИТ ВЕТЕЛЬ], sellepärast jäi saak kasinaks, Kui ta tagasi tuli, nägi ta tundmatut lindu. Justkui narritades, hakkas see lind talle järele kisama: “ВИТ ветель, ВИТ ветель!” Kalamees mõtles, et lind narrib teda sellepärast, et ta käib püüdnud vaid viie mõrraga ja ütleb, et on tarvis veel “ВИТЬ ветель, ВИТЬ ветель!” [свить мережи – mõrdu punuda]. Kalamees solvus ja nimetas lindu “Vit vetel”

A. Kassev selgitas: “See lind – komid kutsuvad teda *вадор кай* [rannakurvits]–hüüabki nii: “Vit-vit-vit! Vit-vit-vit!”

Udoras (Putškõmdini külas) kutsutakse seda jõelindu *тёвтя* 'kurvits'. Teda iseloomustavat lauluhüüdu "ВИТИЛЬ-ВИТИЛЬ, тёв-тёв! ВИТИЛЬ-ВИТИЛЬ, тёв-тёв! [Vitol-vitol, tjov-tjov! Vitol-vitol, tjov-tjov!]" tuuakse kuuldavale ka mitmetel puhk-pillidel: бадьпу пиврей 'pajuvile', сёй пиврей 'linnukujuline savivile' (Tšistaljov 1974: 151–152).

Instrumentaalsed jäljendamised: lisame eelmainitule *сюмёд киль* 'kasetohu riba', mille peal imiteeritakse metskurvitsat: "vit vetel", "vit-vit" (A. Kassevi esitus). Olgu öeldud, et üldiselt seostub linnukujuline savivile komi rahvapärismuses kukega, vastavalt *тулубли, лулу, кики лулу* [tululli-lullu, kuki-lullu] helijäljend 'vilekukk' (Tšistaljov 1974: 72–74).

Paljude linnuhälte jäljendused on hajusate piiridega, vaadeldavad semantilised vormelid võivad ilmned ka teiste lindude häälkoodis. Näiteks rohkurvitsa puhul:

Енмеж вылысянь уськӧччылӧ, комйӧн сёрнитӧ:

Чери гувьсь, чери гувьсь,

Ме эг гу, ме эг гу, Сидӧр гувис,

Вит ветельсь чери гувьсь, чери гувьсь

Rohukurvits viskub ülevalt ja räägib komi keeles:

Kalavaras, kalavaras,

Mina pole võtt, mina pole võtt, Sidor kahmas,

viiest mõrrast, kalavaras, kalavaras.¹⁵

Sellised esitused näitavad veel kord loodushäälendite sidet mitte niivõrd akustiliste karakteristikutega, kuivõrd keele teatud struktuurikihiga, mis omakorda toob meid tagasi loodushäälendite ja helisümbolismi omavaheliste seoste juurde (nende kahe sõnatüübi seoste kohta vt Levitski 1994).

Kajakas: *каляля, каля* – helijäljendav sõna, võimalik et laenatud samojeedi keeltest (KKLES) (neenetsi keelest – KVS); peale selle on sõna *kal'a* seotud tähendusega 'valge', aga ka: *вадор кай* 'rannakurvits, sõnasõnalt rannalind', *чикчи* vananenud. On huvitav märkida, et sõna "кай" (kai) on seotud kajaka nimetusega, näiteks Kai, Jemva jõe vana nimetust [Кай] seostatakse karjala-soome sõnaga *kajo, kaja* 'kajakas'. Erootilise koodi juures on võimalik seos ornitoloogiliste teadmistega kajaka kohta, kes kehastab eredalt agressiivse seksuaalse käitumisega linnutüüpi (Levitski 1994).

Huvitavalt tuleb ornitonüüm *каля* (kalja) esile laste sõnamängus: kellelgi lastakse kiiresti korrata "каля-каля-каля...", mis kõlab kui "ляка-ляка-ляка..." ('määrin, rikun'), mida kiirkõne lõksu langenuga tehaksegi. Tekkinud keelemängu spontaansusest hoolimata toob laste teadvus esile keeles peituvad semantilised assotsiatsioonid (vrd *ляк* 'muda', *лякӧд лыа* 'liivsavine (pinnase kohta)' // *каля* – murdes 'savine' (KVS).

Kajaka hääle jäljendamiseks on seotud heinputkest pikipiluga vile *каля-пюлян* (ÜE), *гум-каля* (ÜS, KS) sõnasõnalt 'vile-kajakas'; *пюлян-па, па пюлян* (Sõkt, AE) jm nimetused. Seda pilli kasutasid eriti ohtrasti lapsed, vilepilli häält võrreldakse tavaliselt kajaka kisaga. Teine samadel alustel nimetus on *па пюлян*: "Поткõдан да "па" артмõ" [Lõikad läbi ja kuuldu "pa" – läbilõigatava toru hääll].¹⁶ Veel üks detailsem variant: "Kale tehti heinputkest, puhud pilusse ja kostub: "Кале, кале, кыв-кыв, он кө кыв – сюртõ керала!" [Kale, kale, kõla-kõla, kui ei kõla, raiun sarved [maha]].¹⁷ Toodud variandi lähtetekstiks oli laste pöördumine teo poole: "Лёле, лёле, сюртõ мытчы..." [Tigu, tigu, näita sarvekesi...].

Vutt: *квaйтпaлич* (ÜE, Petš, sõnasõnalt 'kuus pulka'), *квaйтквaчкaн* (ÜE), *квaтькaн* (KS), *вaшлaбõр* (Petš, Sõkt, sõnasõnalt 'koperdis'), *вaшлa* (ÜE), *вaтплaбõр* (AE). Peaaegu langeb see rida kokku rukkiräägu nimetustega: *герчкaн, квaйтпaлич, вaтш* (AE), *вaтшкaн* (KS), *дерчкaн* (Sõkt), *джекaн, квaйтквaчкaн* (ÜE), *квaтькaн, квaтьпaлич* (KS).

Tuleb märkida, et rukkirääguga seostub negatiivne semantika (müra ja muusikalise heli vastandus). See kajastub ka folklooris, näiteks pulmalaulus: *Тувсов гретшкaн кодъ тәнад энькаанõй...* [Kui kevadine rukkirääk, su ämm] (Plessovski 1975: 252). Seni ei ole õnnestunud leida teisi nende lindudega muusikalispoeetilises võtmes seotud folklooritekste. Vutiga seoses võib aga tuua maa-viljelusega seotud ende: *Зәә чõскыд яйис сылән. Квaтьпaлич ке му вылїн сыллә, бур во вовас, нянь вовас* [Tal on väga maitsev liha. Kui vutt laulab põllu peal, tuleb hea aasta, hea viljasaak].¹⁸

Kägu: *кõк*. Kägu on komi pärimuslikus maailmapildis üks keerukamaid ja polüfunktsionaalsemaid kujusid (sellest annab tunnistust ka eespool toodud nimekiri sõna *кõкõдны* tähendustest). Kuigi komidel ei ole täheldatud käo häält matkivat muusikariista, imiteeritakse teda teistel pillidel: paaniflöödi teiseditel (*кõк kõкõм моз, kõкõ* – Sjernõsi küla vilepuhujad), savist viledel. Komide pulmakombestikus olid kasutusel spetsiaalsed käoitkud, siinkohal tuleb mainida ka traditsioonilisi käo poole pöördumisi, mida ei ole muusikateaduse aspektist veel uuritud.

Semantilise terviku moodustavad näiteks: *кõк моз кцкны* 'lõputult üht ja sama kordama' (nagu kägu); *кук, кукнõк лaньтны* 'äkki vait jääma'.

Eelkõige on kägu seotud kevadiste kalendriennete ja väljenditega. Näiteks: *кõк кутас kõкны да ва кутас ямны, сәки позе көдзны* (AE rahvapärane enne) 'kägu hakkab kukkuma, vesi hakkab langema, siis võib külvata'; *кõка ва* (ÜE) – kevadised sulaveed, eriti pehmed ja vähese lubjasisaldusega (kasutatakse suure pesu pesemiseks); kevadel ilmub ka toidus kasutatav taim *кõк куз* 'kääosi' (teine nimetus *морт куз* (ÜE, sõnasõnalt 'inimese osi') – söödav põldosi,

mis vastandub mittesöödavaga: *рака куз* ('vareseosi'), *порсь куз* (ÜE 'seaosi') – soo-osi; *утка куз* (ÜE 'pardiosi') – rannäärne osi; märgigem siinjuures, et sõnal *куз* on ka tähendus 'peenise'. Sellest loetelust võib ka järeldada, et kägu ei kujutata üksnes kevadekuulutajana, vaid ka kevade teatud semantilise kehastusena.

Kõige levinum on üksildase kodutu käo kuvand (*куккуасьны* 'lesk olema', sõnasõnalt 'ütleva kuku'), mis on samuti omandanud spetsiifilise keelelise väljenduse. Näiteks Ežva alamjooksul arvatakse, et oma kukkumisega *кукку*, *пукті* [ku-ku, panin] teatab kägu sellest, et ta munes järjekordse muna võõrasse pessa. Ežva kesk- ja ülemjooksul elavad izvakomid interpreteerivad hüüet *кук-ку*, *пук-ты* [kägu, pane] käskivas kõneviisis. Esitajad seovad selle hüüde pärimusega käost, kes oli sunnitud jätma oma munad võõrastesse pesadesse ja ootama "juhiseid" (Rotšev 1972: 219). Eelkõige on siin silmas peetud paastumaarjapäevaga seotud pärimust: kägu punus pesa paastumaarjapäeval ja sai selle eest karistada. Paastumaarjapäeva lugudega on seotud ka nimetuste etümoloogia: *көк синва турун*, *көк бцрццм турун* 'ятрышник kuradikäpp' sõnasõnalt 'rohi, mille kohal kägu nuttis'; *көк синва* (KS) 'käopisarad' (punane haiglaslik kasvaja lehtpuude lehtedel); paastumaarjapäeva motiiv leidub ka meteoroloogilistes ennetes – endeks: kui käopisarad ulatuvad maani, tuleb vihmane ilm, kui on maast kõrgel, tuleb kuiv ilm (KS).

Fragmentaarselt on komi folklooris säilinud uskumused käost kui unelinnust (UME: 121), obi-ugri mütoloogias ka hingest.¹⁹ Sellest lähtudes seostas Juri Rotšev hällilaulude *унма варыш* 'unelind' (sõnasõnalt 'unekull') mütoloogiaga. Ta märgib, et *варыш* võib siinkohal tähendada mitte üksnes kulli vaid ka lindu üldse. Nii nimetatakse Ežva ülemjooksu murdes isegi kiili *ном варыш* sõnasõnalt 'säsekull'; Ežva ülemjooksu komide ettekujutustes muutub kägu seitsme aasta pärast kulliks (UME: 203). Peale selle seostatakse käo ennustusvõimeid unenägede maailmaga:

<i>Көкө-чойё,</i>	Käokene-õekene,
<i>Узь да вётась,</i>	maga ja las sulle unes ilmub,
<i>Кымын во нин ола,</i>	kui palju aastaid elan ma.
<i>Нюкъя шаньга сета!</i>	[Selle eest sul] annan korpi koorega!

Eraldi võib välja tuua käo rolli saatuse ettekuulutajana. Näiteks kui kevadel esimest korda kuuled kägu jõe taga (lõuna poolt), tuleb õnnelik aasta, aga kui ta kukub metsas (põhjast), on oodata õnnetut aastat; *Көклысь кө көкыгас верман сы пуысь ув ли кырсь гуны – кор юксьыны кутан, ыджыд пай шедё (мед гуигас көкыс оз лэб)* [Kui võtad puu küljest, mille otsas kägu kukub, oksa või kooretüki, saad vanematest lahkumisel varajagamisel suure tüki (aga vaata, et kägu ära ei lendaks)] (KRE: 139). Samas: *кукку-пукті кольны, кукку*

да пукті кольны (AE) 'tühjade kätega jääma', sõnasõnalt 'jääma "kuku panduga"".

Kukkumist on seostatud äikesega (indoeurooplastel loeti kägu piksejumala linnuks (Klein 1985: 48; Nurijeva 1999: 85–88).

Lisaks ülaltoodud kõrvutustele "esimene äike – käo esimene kukkumine" on komi pulmafolklooris eelkõige oluline paralleel kuke ja käoga. Fjodor Plessovski märgib, et itkemisel on käol "kui kõigi lindude üldisel sümbolil ja kukel kui samaväärsel kaitsjate tootemsümbolil" tähtis koht Sõktõvi ja Ežva kombinatsioonis (Plessovski 1968: 225). Mõlemad teavitavad müriseva-kõmiseva pulmarongi ilmunisest. "Eelia häälega, peenikese vile häälega" kukk (Sõktõvi ülemjooks, Griva küla) kõrvutub käoga (*Кёклы ёрдоём* – käoitk) Ežva ülemjooksul, kuid käoitk esitatakse juhul, kui pulm toimub kevadel. Samasugust käo seostamist kevadega võib kohata ka kalendrilauludes:

*Туусоо Микела дыръя
мёда кёкны,
Керес юр кёкыс моз...*

Kevadisel nigulapäeval
hakkan kukkuma
nagu kägu mäel...²⁰

Et toodud loendit veidi aktualiseerida, toome linnuvõrdlustele üles ehitatud pulmaitku teksti, mis kujutab endast "vabaduse" klassikalist süžeevarianti (itku nimi ongi "*Лэбалём*" [Lendamine] (Plessovski 1968: 260).

*Югыд шондйöй менам
Саридз пöтка лэбалёмöй,
Дай вöльнöй птица лэбалёмöй.
Юсь вед мёй лэбалі
Ю йылысь ю йылё,
Дзодзег вед ме лэбалі
Ковтісись ковтісьö,
Дозмер вед мёй лэбалі
Пармаысь пармаö,
Тар вед мёй лэбалі
Кыдздысь дай кыдз йылё,
Байдёг вед ме лэбалі
Койт вылісь койт вылё,
Сёла вед мёй лэбалі
Пуртікысь дай пуртік вылё,
Утка вед мёй лэбалі
Лыва бöжысь лыва бöжö,
Истан вед ме лэбалі
Ва дорысь да ва дорö,
Коквечик вед ме лэбалі*

Minu hele päike
Merelinnuna lendamine.
Vaba linnuna lendamine.
Luigena ma lendasin
ühelt jõelt teisele,
hanena ma lendasin
ühelt orult teisele,
metsisena lendasin
kuusikust kuusikusse,
tedrena ma lendasin
ühelt kaselt teisele,
põldpüüna lendasin
mänguplatsilt platsile,
laanepüüna lendasin
ühelt liivalt teisele,
pardina ma lendasin
ühelt neemelt teisele,
jõetildrina lendasin
kaldalt kaldale,
kurvitsana lendasin

*Изяпод вывсянь изьяпод вылѡ,
Зерна вед ме лѡбалі
Ќзим вылысь ѡзим вылѡ,
Уркай вед ме лѡбалі
Белѡг вылісь дай белѡг валѡ,
Сырчик вед меѡй лѡбалі
Садѡйсь дай садѡй,
Пышкай вед ме лѡбалі
Пыш юрысь дай пыш юрѡ,
Гулю вед меѡй лѡбалі
Вичко вылысь дай вичко вылѡ,
Чавкан вед меѡй лѡбалі
Вичко крест ѡылысь
Вичко крест ѡылѡ.*

kiviselt kaldalt kivisele kaldale,
tutkana lendasin
ühelt orasepõllult teisele,
käbilinnuna lendasin
ühelt peibutiselt teisele,
västrikuna lendasin
ühest aiast teise,
kanepilinnuna lendasin
ühelt kanepilt teisele,
tuvina ma lendasin
ühelt kirikult teisele,
hakina lendasin
ühe kiriku risti otsast
teise kiriku ristile.

Märkigem, et vormilt lähedasi udmurtide pulmalaule seostavad uurijad varas-
te eepiliste lauludega, mille aluseks on osaline parallelism või esemete tun-
nuste või tegevuste variatiivne loend (Gippius & Evald 1989: 17; Nurijeva 1999:
40). Kuid selleks, et mõista neiuelu ideaalset korrastatud aegruumi taasloomi-
se folkloorset mehhanismi, on vaja arvestada mitte üksnes kujundite üksteise
järele lükkimise printsiipi, vaid ka nende omavahelisi seoseid üldfolkloorilises
maailmamudelis, millest oli eespool juttu.

Kokkuvõte

Arvestades ornitoloogiliste ettekujutustega seotud materjali kirevust, püüd-
sin eristada kõige tähenduslikumaid jooni lindude hääletsuste tõlgendamisel
komi rahvakultuuris. Artikli raames ei ole võimalik esitada kõiki võimalikke
tähenduste põimumisi struktuurilis-semantilise ornitoloogilise teksti rekonst-
ruerimisel. Samal kombel võib analüüsida ka teisi etnomusikoloogia ääreala-
sid: taimed, loomad jne, mis võib samuti anda huvitavaid tulemusi.

Toodud analüüsist ilmneb, et teatud situatsioonides võib linnukujundite
algkronotoopsus ja süvastruktureeritus (nii keelelisel, mütoeepilisel kui ka
muusikalis-poeetilisel tasandil) iseenesest toimida süžeed moodustava algena.
Sel baasil tekkivad folkloorsed tekstid on oma struktuurilt kosmoloogilised,
kuivõrd neis kajastuvad traditsioonilise maailmamudeli universaalsed makro-
ja mikrokosmose vastastikuse mõju printsiibid, nagu antropotsentrism,
antropomeetrilisus ja antropomorfsus.

Käesoleva artikli interdistsiplinaarne lähenemine tõestab ilmekalt, et looduse muusikalis-akustilist teksti dubleerivad teised, põhiolemuselt muusikat mittepuudutavad traditsioonitasandid. Sel moel tekib orgaaniline ja terviklik traditsiooni käibivuse läbilõige.

Tõlkinud Asta Niinemets

Kommentaariid

- ¹ Laanepüü peibutusviled *сьола чипсан* valmistatakse linnu hoosulest või õlavarreluust, kuusekoorest ja metallist. Analoogilise konstruktsiooniga peibutised (*сьола чипсан*) olid teada ka udmurtidele. Samasuguseid linnu ja väikeste kiskjate õlavarreluust valmistatud peibutusvilesid on leitud ka Tšeptsa ja Rodanovo kultuuri (9.–14. sajand) alade väljakaevamistel udmurtide ja permikomide eellaste asualadel (vt Konakov 1983). Kadunud instrumentide nimistusse võib kanda ka kasetohust peibutise *tšipsani*, mida sürjakomid kasutasid veel 19. sajandil palulindude võrgupüügil.
- ² Mark Makovski märgib ka, et paljudes keeltes seostuvad lindude nimed tähendusega “sünnitama” (Makovski 1996: 144). Neenetsi keeles tähendab sõna *ходе* põldpüüd ja peenist.
- ³ Oleg Uljašovi teade.
- ⁴ Udmurdi sõna ‘си́льны’ ja komikeelse ‘сьивны’ vastavusel on spetsiaalselt peatunud Irina Nurijeva. Tema arvates kinnitab see näide iidset mõistete laulmine-karje-kõne sünkroonsust. Autoriteetsetest allikatest leiame olulisi tõendeid vanade terminite ‘laulma’ ja ‘rääkima’ eristamatuse iidsusest, termini ‘laulma’ (laulma, tantsima, mängima), aga ka ‘laulma, mängima, kutsuma, kisama, paluma, mängima (lindude kohta), loitse hüüdma’ ning olemuslikus vormis ‘keel, kõri, hää, kõne, pillikeel’ hajuksusest, sellest, et erinevates (peamiselt vanades) keeltes kasutati kõne ja laulmise kohta sama terminit (Zemtsovski 1983: 11, tsiteeritud Nurijeva 1999: 86 kaudu).
- ⁵ Ühtse kultuurilis-topograafilise võrgustiku loomises etendab oma osa ka ornitotoponoomiline plaan. Näiteks hüdronüümiline jada: *Гуляшор* (*гуля* ‘tuvi’), *Кай* – Jemva jõe vana nimetus (< karjalasooime *kajo*, *kaja* ‘kajakas’, *Кутшпоза* jõgi < ‘kotkapesa-ga’, *Кырныша* jõgi ‘vares’, *Сюзьель* ‘öökullijõgi’; jõed *Ульчовча* ja *Косчовча* (човча ‘heletilder (nepp, kurvits)’); *Чаркаю* (чарка Jemva murdes ‘kajakat meenutav rändlinnuliik’). Siia võib lisada ka laenatud hüdronüümid: *Лимбека* < neenetsi *лимбя* ‘kotkas, kotka’, *Чекша* ja *Сцксн* on soomekeelse *saaksi* ‘kajakas’ variandid; *Чикшино* (saami *чихша* ‘marmorrätsik чирок-трескунок’; Чухча (saami *чуххч* (чухч) ‘mõtus’) // *Чукчино* jt (vt Turkin 1986).
- ⁶ Vastavaid artikleid vt *Komi mütoloogiast* (UME 1999): “Төрөра” (kaur), “Кай” (lind), “Кутш” (kotkas), “Кырныш” (harksaba), “Сырчик” (linavästri), “Сыца” (laanepüü), “Сюзь” (öökull, kakk), “Тох-тох” (luitsnokk), “Утка” (part), “Юсь” (Luik) jne.
- ⁷ Nimetuse tasandil – *токты* (Ud) ‘kaur’ ja (Iz) ‘luitsnokkpart’, *ток утка* (Iz) ‘merivart’, *тох-тох*, *тохтун* (Iz) ‘luitsnokk’ (vt UME artiklit “Toh-toh”). Venelastel kutsuti kau-riks ka lauku, suurt musta vesikana ja mitut teravanokalise sukelpardi liiki. See, et põhitunnus on must värv, kajastub ka vanasõnades ja kõnekäändudes: “Kui palju

ka kauri ei peseks, valgemaks ei lähe”, kaur – ‘tõmmu, mustaverd inimene’ (Dal 1989: 339). Akustikale tuginedes võib siia lisada ka musta pardi ‘*пигуи*’. Nii tekib võimalus võtta klassifitseerimise aluseks must värv. Kosmagoonilistes müütides võib rekonstrueerida heleda ja tumeda alge vastasseisu: luik, tuvi, valge part – kaur, must part, ronk. Siia võib lisada ka mehe ja naise kuvandi vastasseisu.

- ⁸ Eemaldudes võimalikust helilisest sümbolismist, tekib kiusatus lisada ühtsesse “muusika” valdkonda tuule kõik nimetused: *төв/төл* // *тулган, тюльган, тюльгей* jt vilepillide nimetused; *сила, сыыв* (ÜE), *сив* (AE, Ud), *сьыы* (Jem, Iz, ÜE), *сьыла* (ÜE, LL ‘tormituul’ // *сьывыны* ‘laulma’, *сильлявыны, зильгыны* ‘helisema’ jt; *шувгей* ‘tuulispask, kuri tuul’ mis tuleneb helijäljendavast sõnast *шувгыны* ‘sumisema, marutama, möllama, vilistama, müraga kanduma’ // *шутлявыны* ‘vilistama’. Küsimus ühispermi **s*’ul ‘laulma, kukkuma’ ja **s*’ul ‘torm’ seosest tatari *жил* ‘tuul’, tšuvassi *сил* jt sõnadega on juba püstitatud (Nurijeva 1999: 87).
- ⁹ Huvitavaid tähelepanekuid on komi keele kaashäälikute foneetilise sümbolismi olemusest teinud L. Anissenkova (Anissenkova 1999: 40–44). On iseloomulik, et autor pöörab tähelepanu ornitonüümidele.
- ¹⁰ Näiteks muusika “kuratlikku alget” toetavad mütoloogilised jutustused lõõtsamängu õppimisest tumedatelt jõududelt abi paludes (UME: 323). Ežva ülemjooksul (Kertšomja külas) arvatakse tänapäevalgi, et tõeline muusikaanne on sünnipärane maagiline anne (Valeri Šarapovi teade).
- ¹¹ Muusikateaduslikuks kontekstis on huvitav ka tekkiv analoogia: *сюзь кулан лунö* ‘öökulli surmapäeval’ // “siis, kui vähk mäe otsas vilistab”.
- ¹² Vene keeles *тихий* – vaikne, Tihhon – nimi (tlk).
- ¹³ Vene keeles *Прав, прав* – õigus, õigus (tlk).
- ¹⁴ Grigori Vereštšagini poolt üles kirjutatud tekst on ära toodud Irina Nurijeva töös (Nurijeva 1999: 53–54). Autor märgib, et paljudel rahvastel, sealhulgas ka soome-ugrilastel, on pääsukesele omistatud eriline seos esivanemate hingede ja teispoolse maailmaga (vt Dolganova jt 1995: 279). Pääsukese vidina jäljendusest vt ka Gura 1995: 16).
- ¹⁵ Ežva ülemjooksule 1962. aastal sooritatud ekspeditsiooni materjalidest: Kulömdini küla, esitas J. Popvassev. Venemaa TA Uurali osakonna Komi Teaduskeskuse teaduslik arhiiv, f 1, s 2, kd 233, lk 17.
- ¹⁶ Üles kirjutanud Vassili Lötkin Tentjukovi külast (Söktövkari). Tsiteeritud P. Tšistaljovi isiklikus arhiivis SKM.
- ¹⁷ Söktövdini rajooni Zelenetši külast 1960. aastal üles kirjutanud Jevgeni Guljajevi (SKM, P. Tšistaljovi isiklik arhiiv).
- ¹⁸ Körtkerösi rajooni Njövšjevi külast I. Mihhailovilt (sünd 1885) üles kirjutatud V. Sorvatševa (Venemaa TA Uurali osakonna Komi Teaduskeskuse teadusarhiiv f 1, s 11, kd 243, lk 126).
- ¹⁹ Manside ettekujutuse kohaselt on inimese kolmandal hingel linu (metsisekana) kuju. Ta lendab inimese juurde üksnes une ajal ja teda nimetatakse *ulem is* ‘unine hing’ või *ulem uj* ‘unelind’ (vt selle kohta Rotšev 1972: 59–60).
- ²⁰ Üles kirjutatud Izva rajooni Kõdzjkari külast, VTA Komi Teaduskeskuse teadusarhiiv, f 1, s 11, kd 203.

Lühendid

Dialektid

ÜE – Ežva ülemjooksu murre

AE – Ežva alamjooksu murre

Jem – Jemva murre

Sõkt – Sõktõvkari murre

ÜS – Sõktõvi ülemjooksu murre

KS – Sõktõvi keskjooksu murre

Petš – Petšora murre

Iz – Izva murre

Ud – Udora murre

LL – Luza-Letka murre

Let – Letka murrak

Luz – Luza murrak

Arhiivimaterjalid

Doronin = Доронин, Павел. Материалы и документы по истории коми. Разд.1 / НА Коми НЦ УрО РАН Ф.1. Оп. 12. Д. 25. [Venemaa Teaduste Akadeemia Uurali keskuse Komi Teaduskeskuse arhiiv.]

Rotšev 1972 = Рочев, Юрий. Детский фольклор коми. Дис. ... канд. филол. наук. Сыктывкар, 1972 г. НА Коми НЦ УрО РАН Ф. 5. Оп. 2. Д. 129. [Kandidaadi väitekirj Venemaa Teaduste Akadeemia Uurali keskuse Komi Teaduskeskuse arhiivis.]

SKM = V.A. Savini nimeline kirjandusmuuseum

Kirjandus

Anissenkova 1999 = Анисенкова, Любовь. К постановке проблемы фонетического символизма согласных пермских языков. *Пермистика: Дialeкты и история пермских языков во взаимодействии с другими языками*. Сыктывкар: Коми научный центр Уральского отделения Российской академии наук.

Dal 1989 = Даль, Владимир. *Толковый словарь живого великорусского языка* 1. Москва: Русский язык.

Dolganova jt 1995 = Долганова, Лидия & Морозов, Игорь & Минасенко, Е. *Игры и развлечения удмуртов: история и современность*. Москва: РАН Ин-т этнологии и антропологии им. Миклухо-Маклая.

Fokos-Fuchs, David R. 1951. *Volksdichtung der komi(syrjanen)*. Budapest: Akademiai kiadó.

Gura 1995 = Гура, Александр. Звуки и голоса животных. *Голос и ритуал. Материалы конференции*. Москва.

Juhnin 1955 = Юхнин, Василий. *Аюй лента*. Сыктывкар.

Klein 1985 = Клейн, Лев. Русалки и царь Салтан. *Балто-славянские этнокультурные и археологические древности. Погребальный обряд*. Тезисы докладов Москва: Ин-т славяноведения и балканистики АН СССР.

KKLES = Komi keele lühike etimoloogiline sõnaraamat = Лыткин, Василий & Гуляев, Евгений 1999. *Краткий этимологический словарь коми языка*. Сыктывкар: Наука. Переиздание с дополнением.

Kolegova & Baraksanov 1980 = Колегова, Нина & Бараксанов, Геннадий. *Средне-сысольский диалект коми языка*. Москва: Наука.

Konakov 1983 = Конаков, Николай. *Коми охотники и рыболовы во второй половине XIX – начале XX века*. Москва: Наука (http://epr.iphil.ru/faily-publikacii/Konakov_1983.pdf – 22. märts 2011).

Kudrjašova 1993 = Кудряшева, Вера (koost). *Коми народные приметы*. Сыктывкар: Эском.

Levitski 1994 = Левицкий, Виктор. Фонетическая мотивированность слова. *Вопросы языкознания* 1. Москва: Наука, lk 26–37.

Limerov 1998 = Лимеров, Павел. *Коми сказочная проза*. Учебное пособие по спецкурсу. Сыктывкар: Изд-во СыктГУ.

Lõtkin 1961 = Лыткин, Василий (toim). *Коми-русский словарь*. Москва: Государственное издательство иностранных и национальных словарей.

Mačkovski 1996 = Маковский, Марк. *Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках: Образ мира и миры образов*. Москва: Гуманитарный изд. центр Владос.

Mihhailov 1851 = Михайлов, М. И. Промыслы зырян Усть-сысольского и Яренского уездов Вологодской губернии. *Журнал Министерства внутренних дел*, кн 4. Санкт-Петербург, lk 33–34.

Nurijeva 1999 = Нуриева, Ирина. *Музыка в обрядовой культуре завятских удмуртов: Проблемы культурного контекста и традиционного мышления*. Ижевск: Удм. ИЯЛИ УрО РАН (elibrary.unatlib.org.ru/bitstream/123456789/2589/1/udm_book_0116.pdf – 23. märts 2011).

Plessovski 1968 = Плесовский Федор. *Свадьба народа коми*. Сыктывкар.

Plessovski 1975 = Плесовский, Федор. *Коми народные загадки*. Сыктывкар: Коми книжное издательство.

Rakin 1996 = Ракин, Анатолий. *Антропонимическая лексика в пермских языках*. Сыктывкар: Коми научный центр УрО РАН.

Rotšev 1984 = Рочев, Юрий (koost). *Коми легенды и предания*. Сыктывкар: Коми книжное издательство.

Sidorov 1924 = Сидоров, Алексей. Следы тотемистических представлений в мировоззрении зырян. *Коми му* 1–2. Усть-Сысольск.

SKMVS = Sürja-komi murrete vördlev sõnastik = Жилина, Татьяна & Сахарова, М. А. & Сорвачева, В. А. (koost) 1961. *Сравнительный словарь коми-зырянских диалектов*. Сыктывкар: Коми книжное издательство.

Zemtsovski 1983 = Земцовский, Изалий. Песня как исторический феномен. Гусев, В. Е. (toim). *Народная песня. Проблемы изучения*. Ленинград: ЛГИТМиК.

Žulanova 1996 = Жуланова, Надежда. Коми-пермяцкие «пöлянэз»: новое о флейтах пана. *Христианизация Коми края и ее роль в развитии государственности и культуры* (сборник статей). В 2-х томах 2. Сыктывкар: Коми научный центр УрО РАН, lk 89–101.

Tinbergen 1970 = Тинберген, Николас. *Осы, птицы, люди*. Москва: Мир, 1970, lk 258–262.

Tsivjan 1990 = Цивьян, Татьяна. *Лингвистические основы балканской модели мира*. Москва: Наука.

Tšistal'jov 1974 = Чисталев, Прометей. Коми народные музыкальные инструменты. Kandidaadi väitekiri. Käsikiri. Сыктывкар: НА КНЦ УрО РАН Ф5. оп. 2. ДД 181–182.

Tšistal'jov 1984 = Чисталев, Прометей. *Коми народные музыкальные инструменты*. Сыктывкар: Коми книжное издательство.

Turkin 1986 = Туркин, Альберт. *Топонимический словарь Коми АССР*. Сыктывкар.

UME 1999 = *Мифология коми: Энциклопедия уральских мифологий* 1. Москва: Институт языка, литературы и истории КНЦ уро РАН.

Vladõkina 1998 = Владыкина, Татьяна. *Удмуртский фольклор. Проблемы жанровой эволюции и систематики*. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН.

VLM 1986 = Осипов, И. А (koost). *Висер вожса сыланкывъяс да мойдкывъяс* [Visjeri (vesikonna) laule ja muinasjutte]. Сыктывкар: Коми кн. изд-во.

Allikad

Gippius & Evald 1989 = Гиппиус, Евгений & Эвальд, Зинаида. Удмуртские народные песни. Памятники культуры. Фольклорное наследие. Ижевск.

Kolegova & Baraksanov 1980 = Колегова, Нина & Бараксанов, Геннадий. Средне-сысольский диалект коми языка. Москва: Наука.

Sahharova & Selkov 1976 = Сахарова, Марфа & Сельков, Николай. Ижемский диалект коми языка. Сыктывкар: Коми кн. изд-во.

Sahharova & Selkov & Kolegova 1976 = Сахарова, Марфа & Сельков, Николай & Колегова, Нина. Печорский диалект коми языка. Сыктывкар: Коми кн. изд-во.

Sorvatševa 1978 = Сорвачева, Валентина. Нижневычегодский диалект коми языка. Москва: Наука.

Sorvatševa & Beznossikova 1990 = Сорвачева, Валентина & Безносилова, Люция. Удорский диалект коми языка. Москва: Наука.

Sorvatševa & Sahharova & Guljajev 1966 = Сорвачева, Валентина & Сахарова, Марфа & Гуляев, Евгений. Верхневычегодский диалект коми языка 10. Сыктывкар: Ин-т ЯЛИ АН СССР.

Žilina 1998 = Жилина, Татьяна. Вымский диалект коми языка. Сыктывкар: Пролог.

Žilina & Baraksanov 1971 = Жилина, Татьяна & Бараксанов, Геннади. Присыктывкарский диалект и коми литературный язык. Москва: Наука.

Žilina 1975 = Жилина, Татьяна. Верхнесысольский диалект коми языка. Москва: Наука.

Žilina 1985 = Жилина, Татьяна. *Лузско-летский диалект коми языка*. Москва: Наука.

Summary

The Periphery of Komi Music – the World of Birds

Anatoli Panyukov

Key words: Komi folklore, Komi language, ornithological conceptions, Komi folk music

The article analyses bird sounds and the expressions thereof in Komi folk music. Relying on a number of examples, the author introduces the potential emergence of linguistic, mythological and musical connections, and the relevant research in Komi folklore, observing the most meaningful levels of interpreting and understanding the world of birds in folk tradition. Undoubtedly, the study of folk music is not only associated with the research of musical thought, but also pre-necessitates the analysis of mythological, folkloric and linguistic conceptions which serve as the basis for the ethical needs of people. The presented cross-section of folk culture makes it possible to see the connection between the linguistic, mythological and musical phenomena.

Based on the given analysis, it can be said that in certain situations, the chronotopy and in-depth structure of bird images (at linguistic, mytho-epical and musical levels) may indeed act as the primordium for the plot. Folkloric texts generated in such a manner are cosmological in their structure, as they reflect the universal principles of traditional worldview – anthropocentrism, anthropometry and anthropomorphism, i.e. the reciprocal influence between the macrocosm and microcosm.

Vihma väljakutsumise riitused udmurtide kalendritsüklis

Tatjana Vladõkina, Galina Gluhhova

Teesid: Udmurdi rahvakultuuris on säilinud mitmeid arhailisi ümbritseva maailma tõlgendamise jooni. Kalendrikombestik ja -pühad on tänapäevani säilitanud vanimaid elemente rituaalide kõigil tasandil: tegevuses, esemetes, verbaalses ja akustilises osas jm. Kalendrit järgivas kombestikus on kindlalt juurdunud kahjurputukate ja röövikute ärasaatmis- või pulmarituaalid, mille erinevate koodide põhjalik uurimine aitab välja selgitada rituaalide semantika, kindlaks teha kalendri sünkroonsed diakroonilised aspektid ning annab tervikliku ettekujutuse rahvapärase maailmapildi mütopoeetilistest alustest.

Märksõnad: putukate ja röövikute ärasaatmine / pulmad, udmurdi rahvapärismuus, vee-ema, vihma väljakutsumine

Sissejuhatus

Udmurdi traditsioonilises kultuuris on säilinud mitmeid arhailisi ümbritseva maailma tõlgendamise jooni. Sisuliselt tänaseni on udmurdi kogukonna sotsiaalse ja vaimse elu keskmes rituaalid, mis reguleerivad inimese käitumist looduses ja sootsiumis. Kalendrikombestik ja -pühad on tänapäevani säilitanud vanimaid elemente rituaalide kõigil tasandil: tegevuses, esemetes, verbaalses ja akustilises osas jm. Tavandi erinevate koodide põhjalik uurimine aitab välja selgitada rituaalide semantika, kindlaks teha kalendri sünkroonsed diakroonilised aspektid, annab tervikliku ettekujutuse rahvapärase maailmapildi mütopoeetilistest alustest. Udmurdi kalendritähtpäevade ja kommete spetsiifika vaatlemine pärimuskultuuri kontekstis lubab näha selle toimimist uuest küljest, lahendada mitmeid maailmavaatelisi ja kulturooloogilisi probleeme. Udmurdi rahvakalendri aspekte on uuritud alates 19. sajandi lõpust (Vereštšagin 1886 [1995], 1889 [1996]; Pervuhhin 1880–1888; Gavrilov 1891; Vassiljev 1906; Perevoztšikova 1993; Vladõkin 1994; Hristoljubova 1995; Vladõ-

kina 1998; Minnijahmetova 2000 jt). Käesolevas artiklis vaatleme vihma väljakutsumise rituaale, mis kahjuks on seni pärvinud vähe tähelepanu. Nende hulka kuuluvad *нумыр келян/сюан* – röövikute saatmine/pulmad, *урбо келян/сюан* – lutikate saatmine/pulmad. Traditsiooniliselt vaadeldakse seda juhutavandina, mida korraldatakse vastavalt vajadusele, rituaali sisu ja terminoloogia keskenduvad otseselt putukate hävitamisele ilma igasuguse muu tagamõteta. Uute andmete valguses saab rahvakalendri tavandi ja pulmarituaalide ja nende koostisosade mütoloogilise semantika alusel täpsustada nende rituaalide funktsionaalset määratlust. Et meile on tähtsad nende detailid, peatume üksikasjalikumalt lokaalsetel variantidel.

Putukate ja röövikutega seotud kombestik

19. sajandi allikates on Šarkani udmurtidelt (praegu Udmurdimaa ühe keskse rajooni territoorium) fikseeritud “lutikate ellujäämise” riitus, mida korraldati ööl vastu suurt neljapäeva. Arvati, et kombetalituse peab efektiivsuse huvides läbi viima asjatundja või vähemalt temalt õpetuse saanud isik (Vereštšagin 1995: 112). Suure neljapäeva öösel või varahommikul enne koitu kutsus perenaine asjatundja lutikaid otsima (*урбо утчаны*). Kutsutu keeras leitud putukad (mitte vähem kui kolm) valgesse lõuendisse ja sidus kepi otsa sõlme. Veidi allapoole riputas ta vaskkellukese. Seejärel istus kaksiratsa kepile nagu hobusele ja “ratsutas” pulmalaulu lauldes jõe äärde (Vereštšagin 1995: 112–114).

Praeguse Tatarimaa territooriumil elavad udmurdid korraldasid lutikate pulma (*урбо сюан*). Ühte majja kogunes mitu naist, kellest üks ehiti pruudiks (*виль кышно*), kusjuures kohustuslik element oli suur narmastega rätik (*быркенчи*). Seejärel liikus pulmarongkäiku imiteeriv protsessioon mööda maju ja korjas lutikaid karp. Pärast õuede läbikäimist pandi “pruut” istuma kelgule (talvel) või vankrile (suvel) ja veeti küla taha orgu/jäärakusse. Seal hakkas noorik itkema:

Монэ татсы кытсы куштыса кельтиды?

Кинлы вайды ти монэ?

[Miks te mind siia maha jätsite?

Kelle jaoks mind siia tõite?]

Teised jooksid minema, jättes ta üksi. Natuke aega istus ta vaikides, seejärel viskas lutikakarbi jäärakusse ja naasis külla.

Ühes variandis (praegune Kijassovo rajoon Udmurdi Vabariigi lõunaosas) pandi lutikas vanasse viisku, mindi pulmalauluga (*сюан гур*) jõe äärde ja visati viisk koos lutikaga vette (Vladõkin & Tšurakova 1986: 125).

Põhja-udmurdid korraldasid suvel kapsausside minemasaatmist (*нумыр келян*). Kogunes umbes 10–20 last ja mõned vanad naised. Iga osaleja aiamaalt korjati üksteise järel mööda vagu liikudes kapsalehtedelt usse, mis pandi vile-dasse viisku. Käies kõik aiamaad läbi, palmisid naised juuksed lahti, lastele riputati kaela kellukesed ja/või krapp. Kära, kisa ja kellahelina saatel suundu-ti tiigi äärde, püüdes mitte ainsamatki kapsaussi maha pillata. Sillal seistes visati pulmalaulu saatel viisk vette. Tagasi tuldi vaikides, püüti hoiduda vähi-matki häält tegemast.

Kirjeldatule sarnaneb Zavjalovo udmurtide jaanipäeva-eelne röövikute pulm (*нумыр сюан*). Õhtul kogunes kogu küla kellegi aiamaale. Naised panid selga rahvariided, sidusid pähe värvilised rätikud, meestel oli kohustuslik värviline särk ja müts. Aiamaale pandi suur laud, sellele laotati uus valge laudlina. Lauale pandi leib, sool, köögiviljad (kartulid, tomatid, kurgid), värsked mesi. Kõik seisis ümber laua ja maitsestid toitu. Seejärel algas lustimine. Noored võtsid ühte kätte kapsalehe ja teise mooniõie ja laulsid:

*Коркалэн шулдырез нэнэй-дядяй вань чоже, / Азбарлэн но шулдырез
пинальёс но вань дыръя. / Кенослэн но шулдырез нильёс но вань
дыръя. / Возь выллэн но шулдырез выль кенак но вань чоже. /
Ульчалэн но шулдырез гырлыё вал вань дыръя. / Бакчалэн но шулдырез
мак сяська вань дыръя. / Мусо, мусо, кудое, кочон кудое, / Эшшо но
мусо кубиста туклячие. / Кибыдэ но нумырдэ ми сьорамы нуомы. /
Зечсэ ми бакчае кельтомы, / Уродзэ сьорамы басьтомы. / Пичи но
вань, бадзым но вань, / Ваньды уल्याськелэ ми сьоры*

[Tares on lõbus, kuni elus on isa ja ema, / õues on lõbus, kuni on lapsed. /
Kambris tore, kuni on tüdrukud. / Aasad on kenad, kuni on noorikud. /
Tänav lõbus hobuste (loogal) ja kelladega. / Aia ilu on õitsvates mooni-
des. / Ilus ja kaunis mu isamees kapsajuurikas, / veel armsam lang-kap-
sas. / Putukad ja ussid võtame kaasa. / Kõik hea jätame aiamaale, / kõik
halva viime endaga minema. / Siin on noored, siin on vanad, / tulge kõik
meiega].

Laulmise ajal kõndisid eakad naised piki peenraid ja korjasid kapsausse.

Eeltoodust võib järeldada, et koduste putukate ja kapsausside peletamine oli rangelt piiritletud ajavahemikuga suurest neljapäevast südasuveni. Muist-sete ettekujutuste kohaselt oli suur neljapäev uue aasta lävi. Usuti, et sellel ööl tulevad surnud elavate juurde, uitavad tondid (*жобъёс, ишанъёс*), aktivi-seeruvad nõiad. Kurja jõu eest hoidumiseks olid omad tegevused, mis aitasid seda teispooldusse tagasi saata (vt saatana väljaajamise kombestikku – *шайтан уллян / урай*). Nädala algus suure neljapäevani oli inimeste eluasemete ja

ümbritseva keskkonna puhastamise aeg. Naised korraldasid külades talguid (*веме*) ning pesid põrandaid, lagesid ja seinu järgemööda igas tares. Antud kontekstis ei tundu juhuslikud ka putukate väljaajamise tähtajad, mis seostuvad otseselt suure neljapäeva puhastuskombestikuga (vrd sellega seoses komidel levinud putukate “matuseid” ja röövikute minemaaajamist: Mikušev 1973: 36; Latõševa & Ostapova & Filippova 2009: 29–31).

Maaviljelusaasta jagunemine udmurtidel

Udmurdi rahvakalendri (maaviljeluskalendri) kohaselt jagunes aasta üldjoontes kaheks osaks: uue aasta alguseks loeti nii kevadet kui ka sügist. Veel 19. sajandil kirjutas Grigori Vereštšagin, et uut aastat loevad udmurdid alates sellest ajast, kui algavad maatööd: “Kuigi nad [udmurdid] nimetavad jaanuarikuu esimest päeva uusaastaks (*ВЫЛЬ ар*) ei tähenda see neile midagi; uusaastaks nimetatakse seda päeva ainult sellepärast, et selle kuupäevaga piirnevad valitavad ühiskondlikud ametid ja üldse igasugune tähtajaline teenistus” (Vereštšagin 1995: 35).

Kevadise uue aasta algusega seotud tavandis on tänini kindlalt püsinud esimese vao ajamise kombestik (*Акашка/Акаяшка/Тырыны потон/Теры поттон* – künnile sõit, sahapidu), mis on liitunud kristlike lihavõtetega (*БЫДЗЫННАЛ/Великтэм/Паска*). Sügisese uue aasta alguse ettekujutus on udmurtide rahvapärimuses säilinud fragmentaarselt. Põhja-udmurtidel on praeguseni säilinud kevad-suvise ja sügis-talvise perioodi vastavuses terminite parallelismis: *ВУ ВЫЛЫН СЫЛОН* (veel seismine, ukj 19. augustil) ja *ЙО ВЫЛЫН СЫЛОН* (jääb seismine, 19. jaanuaril). Nii võime oletada, et ajavahemiku suurest neljapäevast umbes augusti keskpaigani käsitleti udmurdi vanas kultuuris terve aastana. Teisisõnu loeti sügis-talvist ja kevad-suvist poolaastat iseseisvateks ajaüksusteks. Sellest, et kumbagi neist peeti eraldi aastaks, annab tunnistust ka põhja-udmurtide väljend *ГУЖЕМЕН-ТОЛЭН УЛЫНЫ* (elada suvi ja talv), mis tähendab terve aasta elada (vrd vene väljendiga *СКОЛЬКО ЛЕТ, СКОЛЬКО ЗИМ* [palju aastaid, palju talvi]). Iga poolaastat peeti täielikuks ja terviklikuks. Kristluse vastuvõtmisega poolaastad liideti ja sügispoolaasta alguseks hakati lugema eeljäpäeva. Seda võib oletada udmurdi nimetuse *ВЫЛЬ/ВИЛЬ НУНАЛ* (uus/ uus päev) põhjal (tänapäeval seostub see terminoloogia ainult uudseviljaga), mis otseselt viitab pärast suvist pööripäeva (*ИНВОЖО*) saabuva uue tsükli algusele. Seda arutluskäiku toetab ka fakt, et udmurdi terminil *ар* (aasta, aeg) leidub vaste komi keeles, kus *ар* [ar] tähendab sügist (Alatõrjev 1988: 98–99).

Ilmselt sai just putukate “ärasaatmise/väljaviimise” sesoonsus ja hiline side puhastusrituaalidega põhjuseks, miks neid tõlgendatakse üksnes tõrjekom-

bestikuna. Kui aga vaadata osaliste rollijaotust ja tegevustikku, atribuutikat, muusikalist saadet ja laulude sümboolset kujundlikkust, selgub nende arhailine semantika.

Eriti ilmne on vaatlusaluste kommete pulmasümboolika: imiteeritakse pulmarongkäiku (kellukesega kepp hobuse asemel, pruudiks rõivastatud naine, kellukestega naised tirimas “pruudiga” kelku), mida saadab pulmalaul. Pulmasüžeede ja -sümbolite rohkus on antud näidetes tingitud ühest küljest “tüpoloogilisest sarnasusest perekondlike ja kalendaarsete pühade kui siirderituaalidega: on teada sügisese maskeerimise pulmarongkäiku imiteerivad paiksed variandid; pulmalaulud on olulisel kohal vastlakombestikus. [...] Sügisest lehma või hobuse pea ja jalgade ohverdamisega mälestusrituaali (*йыр-пыд сётон*) saadavad samuti pulmameloodiad” (Vladõkina 2006: 54). Teisest küljest on pulmateema aktualiseerunud nähtavasti putukate tõrjumise polüsementiliste loomuga rituaal-maagilises kombestiks, mille põhifunktsiooniks oli vihma väljakutsumine. Kombestiku esialgne mõte kadus hilisemates kihistustes arhailiste mütoloogiliste vaadete kadudes. Kuid see ei kadunud kalendrirituaalidest, mille eesmärk on ära hoida põuda. Erinevalt teistest palju “mõistetavamatest” rituaalidest osutus see sümboolika poolest kõige küllastatumaks.

Veekogude hoidmine ja vihma väljakutsumine

Juba maaviljeluskalendri alguses püüdsid udmurdid ära hoida võimalikku õnnetust. Peaaegu kõik kevad-suviste kalendripidustuste palved-loitsud sisaldasid jumalatele palvet saata vihma (*зор*) või niiskust (*мускыт*): “... *Гужем нуналын шуныт-лэськыт нунальёстэ ке сётсал, небыт зорьёстэ сётсал ке...*” [Kui annaksid suveajal sooje ja pehmeid päevi, sooje vihma kui annaksid...] (Vassiljev 1906: 341–342).

Hädatarviliku niiskuse säilitamise huvides pöörduti otse loodusjõudude, veeallikate poole. Iseloomulik näide on põhja-udmurtidele omane üks esimesi jõgede jääst vabanemise aegseid rituaale – jää minemasaatmine (*йо келян*). Kogu küla läheb pidulikus riides jõe äärde, kaasas tavanditoidud ja joogid. Pärast ohvritoomist algab sillal laulude saatel vastastikune kostitamine ja pidutsemine. Pidutsemise ja ohvritoomise aluseks on meelehea toomine jõgedele (*куасьмылысьтэм мумыос* – mitte kunagi kuivavad ema-jõed, *визыл бызись ю-шур мумыос* – rahulikult voolavate jõgede esiemad) (Pervuhhin 1888: 9–10), aga hiljem palve jõe hingelevaimule (*ву-кузё/вумурт*) joota veega inimesi ja karja, niisutada põlde, hoida ära põuda ja ikaldust, tulekahjusid ja taude. Vee kultuse kõige olulisem osa on seotud suhtumisega allikatesse ja see aktuali-

seerus suvise pööripäeva (*ИНВОЖО-ДЫР*) ajal. Allikate staatust, nende pühadust rõhutavad rüvetamise keelud: “Meie allikas ei tohi pesu pesta: äike tuleb.” Tõvepuhanguid (paised ja koorikud inimese kehal) seletati ettekirjutuste (tabu) rikkumisega. Erilist tähelepanu nõuavad allikad uskumuste kohaselt “ohtlikul” ajal. Keskpäeval ei tohtinud ammutada vett nõgise katlaga ega vee ääres lärmata. Põhja-udmurtidelt on üles tähendatud komme mitte minna vee järele kella neljani päeval, katta allikas “kurja” päikese ajal (ohtlik üleminekuaeg) valge laudlinaga.

Põuda loeti jumalate karistuseks üldkehtivate normide rikkumise eest, kalendrituaalide mittetäieliku täitmise eest. Sel puhul sooritati vihma väljakutsumise riitus (*зор курон*) – maaviiljeluses sisuliselt ainus episoodiline kombetalitus, mida sooritati vastavalt vajadusele. Oletati, et rituaalmaagilised tegevused toovad kaasa soovitud tulemuse: vanad naised ja lapsed valasid jõe ääres üksteist veega üle ja tõukasid üksteist vette, mõnikord viidi jõe äärde must või hall oinas ja tõugati vette; külas pritsiti ja isegi valati veega üle vastutulijaid; piserdati maju, aedu ja väravaid. Allika põhjast võeti mulda ning pilluti sellega üksteist ja aknaklaase. Muda akendelt ära ei pühitud, selle pidi maha pesema vihmavesi. Vihma väljakutsumise mõnevõrra tagasihoidlikumaks variandiks võib lugeda pudrusöömise kommet (*Жук снён*), kus üks või kaks eakat naist kogusid 5–6aastased lapsed jõe äärde, keetsid suures katlas putru ning “kostitasid” sellega jõge ja kombetalituses osalejaid.

Vihma väljakutsumise kombestik ei oleks täielik putukate minemasaatmise rituaalita, mille sümboolikas on põimunud arhailised ja hilisemad kihistused, mis eriti eredalt ilmneb tegevustikus (vrd sellega seoses slaavi kultuuri kohta avaldatud materjale: Gura 1995a: 491; Gura 1995b: 355; Gura 2004: 370–371).

Manipulatsioonides putukatega (nende kogumine vanasse viisku, karpi, riidenutsakusse, kapsalehte; viskamine jõkke või jäärakusse) kajastuvad usundilise maailmavaate iidset kihid vee ja selle peremeeste polüsemantilise sideme kohta, mis on rekonstrueeritud vanade loitsutekstide põhjal. Maapealsed veed asuvad üsna hilistekkelise vetevaimu (*вумурт* – veeinimene) kaitse all, taevane vesi – loov, esmasündinu – on aga taevase vee esiema (põhjaudmurtidel *Ю-Кылчин*, lõunaudmurtidel *Инву-мумы/Инву*) kaitse all: *Быдзым Иньмарлы, Кылчинлы, Ю-Кылчинлы, Мумы-Кылчинлы, Музьем-мумылы пияз пониськом, мед далтытоз! Зеч ардэ сёт, шунит уйдэ сёт, шунит зордэ сёт, лысвудэ сёт...!* [Suurele Inmarile, loojale Kõltšinile, Veele-esivanemale/ Vettloovale emale, emale-esivanemale, emale-maale paneme põue [ohvrianni], las [vili] võrsub! Hea aasta andke, sooje öid andke, sooje vihmua andke, kastet andke...!] (Wichmann 1893: 123–124).

Invu (taevane vesi/niiskus) on ka suguvõsa kaitsja. Mitmes kohalikus traditsioonis pöörduti pühamus ülemiste jumaluste kolmiku ja suguvõsa jumaluste kõrval palvetes tema poole (*Будзым Инмаре, Инэ-вуэ, воршудэ...* [Suur Inmar, suur taevane vesi, voršud...]). Palvet saadeti vilemänguga, kusjuures sel hetkel kõlavat viisi nimetati *инву утчан гур* (taevase vee/ kaste otsimise viis). See saatis ka laulu, millega *tuno* (*туно* – šamaan, ennustaja) viis enda järglase valimise rituaalis ekstaasi. Selgeltnägemise õnnistust saatva Invu poole pöörduti ennustamise ajal, ohverduskoha valikul ja ohvri määramisel. Taevase niiskuse meloodiat (*Инву гур*) esitati kevadiste põllutööde lõppu märkiva vaopeo (*Гершыц*) ajal. Ettekujutus taevasest veest (*invu*) sisaldab seega ühe esivanema kingitud jumaliku õnnistuse ideed. Võib-olla on just see idee vihma väljakutsumise kombestku pulmaosiseks, kus üks peategelasi kehastub pruudiks/noorikuks (*быль кен*). Antud tegelase puudumist kompenseerib rituaali saatev muusika – pulmaviis. Selle hetke laulude erootiline sümbolika (meeste ja naiste suguorganite võrdlemine aedviljadega – kapsajuurika või kapsaga) kannab meie arvates sama ideed. Kapsausside kasutamises vihma väljakutsumise kombestikus ilmneb vee-ema hüpostaas veelgi selgemalt, kuivõrd kapsavulva kujundil on udmurdi kalendrikombestikus läbiv joon (eriti sageli võib seda kohata sügismaskeeringute lauludes, tädi Kapsaks kutsutakse ka vastlatopist).

Paljude rahvaste kultuuris esineb naissoost veejumaluse polüfunktsionaalsus ja mitmepalgelisus (Rabinovitš 1987). Invu-mumõ (taevane esiema vesi) antropomorfsel kujule eelnes arvatavasti tema arhailine hüpostaas – vesimadu, mille maapealseks projektsiooniks olid kombestikus putukad (lutikad, röövikud) (Kozlova 2006: 40 jj). Udmurdid tõid ohvri veele, imiteerides samal ajal kodusesse olustikku naasmist.

Eeltoodu põhjal võib öelda, et kahjurputukate ärasaatmise kombestik on kohandatud kindlatele hooaegadele, ja need on kalendritsükli lahutamatu osa ning seetõttu ei saa neid pidada juhuslikeks. Putukate ärasaatmise kombestik on olemusel polüfunktsionaalne, kusjuures kõige arhailisem on neist vihma väljakutsumise idee.

Tõlkinud Asta Niinemets

Kirjandus

Alatõrjev 1988 = Алатырев, Василий. *Этимологический словарь удмуртского языка*: Буквы А, Б. Ижевск: НИИ при СМ УАССР (http://api.ning.com/files/SCiUu6Te4gWSk8pa*fulI67pB3cluW4KJCf9G9-Vzfd0EsynMFD42U2UiWPYbc05ej5Wl1QT6tjNcluK0Xk-C2Gix9On4Vmd/alatyrevetymology.pdf – 19. märts 2011).

Gavrilov 1891 = Гаврилов, Борис. Поверья, обряды и обычаи вотяков Мамадышского уезда, Урьс-Учинского прихода. *Труды IV Археологического съезда в России* 2. Казань.

Gura 1995a = Гура, Алесандр. Гады. Толстой, Никита (peatoim). *Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах 1*: А–Г. Москва: Международные отношения, lk 491–493.

Gura 1995b = Гура, Алесандр. Змея. Толстой, Никита (peatoim). *Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах 2* Д–К (Крошки). Москва: Международные отношения, lk 333–338.

Gura 2004 = Гура, Алесандр. Насекомые. Толстой, Никита (peatoim). *Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах 3*: К (Круг) – П (Перепелка). Москва: Международные отношения, lk 370–371.

Hristoljubova 1995 = Христолюбова, Людмила. *Калык сямьёсты чакласа* [Udmurdi rahvakombed]. Ижевск: Удмуртия.

Kozlova 2006 = Козлова, Наталья. *Восточнославянские мифологические рассказы о змеях*. Систематика. Исследование. Тексты. Омск: Издательский дом Наука.

Latõševa & Ostapova & Filippova 2009 = Латышева, Вера & Остапова, Елена & Филиппова, Валентина. *Язык поэзии коми*. Сыктывкар: Изд-во Сыктывкарского ун-та.

Mikušev 1973 = Микушев, Анатолий. *Эпические формы коми фольклора*. Ленинград: Наука.

Minnijahmetova 2000 = Миннихметова, Татьяна. *Календарные обряды закамских удмуртов*. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН.

Perevoztšikova 1993 = Перевозчикова, Татьяна. Представления о мире и народный календарь. Пименов, Владимир (teadustoim). *Удмурты: историко-этнографические очерки*. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН.

Pervuhhin 1880–1888 = Первухин, Нил. *Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда*. Эскиз III. Вятка.

Rabinoviš 1987 = Рабинович, Елена. Богиня-мать. Токарев, Сергей (peatoim). *Мифы народов мира*. Энциклопедия (в 2 томах) I (А–К). Москва: Советская Энциклопедия, lk 178–180.

Vassiljev 1906 = Васильев, Иоанн. Обзорение языческих обрядов и верований вотяков Казанской, Вятской губерний. *Известия Общества археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском университете* 5. Казань.

Vereštšagin 1886 [1995] = Верещагин, Григорий. *Вотяки Сосновского края*. Собрание сочинений в 6 т. I. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН.

Vereštšagin 1889 [1996] = Верещагин, Григорий. *Вотяки Сарапульского уезда Вятской губернии*. Собрание сочинений в 6 т 2. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН.

Vladõkin 1994 = Владыкин, Владимир. *Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов*. Ижевск: Удмуртия.

Vladõkin & Tšurakova 1986 = Владыкин, Владимир & Чуракова, Римма. Обряд «йыр-пыд сётон» в поминальном ритуале удмуртов. *Музыка в свадебном обряде финно-угров и соседних народов*. Таллинн: Ээсти раамат, lk 108–133.

Vladõkina 1998 = Владыкина, Татьяна. *Удмуртский фольклор: проблемы жанровой эволюции и систематики*. Монография. Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН.

Vladõkina 2006 = Владыкина, Татьяна. Атрибутивные и вербальные параллели в удмуртском и русском свадебном ритуалах. Гацак, Виктор & Владыкина, Татьяна (vast toim). *Русский Север и восточные финно-угры: проблемы пространственно-временного фольклорного диалога*. Материалы I Межрегиональной конференции и VII Международной школы молодого фольклориста. Ижевск, 23–26 октября 2005 г. Ижевск: АНК, lk 50–57.

Wichmann, Yrjö 1893. *Wotjakische sprachproben. I. Lieder, Gebete und Zaubersprüche*. Suomalaisen-ugrilaisen seuran Aikakauskirja 11: 1. Helsingfors: Suomalaisen kirjallisuuden seuran kirjapaino.

Summary

Rites Associated with Conjuring Rain in the Udmurt Calendar Cycle

Tatjana Vladykina, Galina Glukhova

Key words: conjuring the rain, Udmurt folk tradition, warding off/wedding of insects and pests, Water Mother

Several archaic features of interpreting the surrounding world are still present in Udmurt folk culture. Calendar-related customs and feasts still preserve the oldest elements at all levels of rituals: in activities, artefacts, verbal and acoustic fields, etc. The dismissal of pests and caterpillars, and their wedding rituals, are deeply rooted in calendar customs. The thorough study of the codes of these rituals would help to determine the semantics of rituals, ascertaining the synchronic-diachronic aspects of the calendar, and provide an integral imagination with regard to the mythopoetic founda-

tions of popular worldview. Relying on the analysis of the specificity of Udmurt calendar feasts and customs, it becomes obvious that the tradition of warding off vermin takes place in different seasons and is an inseparable part of the calendar cycle. Having analysed the specificity of Udmurt calendar feasts and customs, the rituals associated with the dismissal of insects is intrinsically polyfunctional, whereas the most archaic feature therein is the idea of conjuring the rain.

Naisjumalatest soome-ugri rahvaste mütoloogias

Niina Jurtšenkova

Teesid: Maailma mütoloogiates kõige levinum naisjumal on maajumalanna, keda soome-ugri rahvastel esindab maaema. Urijad oletavad, et maaema kultus on üsna hilistekkeline ja mõneti seotud maaviljeluse arenguga. Ent soome-ugri rahvaste usundis esineb maaema kõrval ka palju teisi naisjumalusi, kelle abile võivad naised vajadusel loota. Vähese maaviljeluskultuuriga soome-ugri rahvastel on maajumalannal mõnikord ka kosmagoonilised funktsioonid. Artiklis iseloomustatakse soome-ugri rahvaste naisjumalusi, antakse ülevaade nende funktsioonidest ja moodustest, kuidas jumaluste soosingut hoida.

Märksõnad: maaema, naisjumalus, soome-ugri mütoloogia, viljakusjumal

Maailma mütoloogiates kõige levinum jumalus on viljakas, sünnitav ja allaneelav maajumalanna. Suur ema ühendab inimestele hüvesid kinkiva maa pealispinna ja maa-aluse surma maailma. Paganluses on just emaduse arhetüüpi personifitseeriva jumalanna kultusega seotud surematuse saavutamine, mis võimaldab inimestel jumalaga üheks saada.

Suuremal osal soome-ugri rahvastest esindab seda arhetüüpi maaema kuju. Urijad oletavad, et maaema kui kultusjumal ei pärine kaugest minevikust, tal on palju hilisem päritolu kui teiste maaharijate (näiteks slaavlaste) vastaval kujutelmal. Osadel soome-ugri rahvastest (näiteks mordvalastel) on maaema kultuse arengut edendanud nähtavasti maaviljeluse väljakujunemine. Teistel (näiteks hantidel ja mansidel) on looduslikud tingimused lisanud maa viljakuse motiivi, mis tavaliselt väljendub maa kummardamises ja on seotud maa kui elu andja tähendusega. See motiiv on täielikult laenuiline, sest maa ei anna seal eluliselt olulisi ja hädavajalikke vilju (Karjalainen 1995: 236–237).

Ettekujutus maast kui kõiksuse naiselikust algest, taeva abikaasast ja viljakusjumalast ilmnes kõige eredamalt perekonna- ja kalendritavandis. Marid leidsid, et Mlande Aval (maaema) on võime naise kombel teatud ajal rasestuda. Neil päevil oli keelatud maad kaevata, koputada, karjuda ja muul kombel

lärmi teha. Tema auks korraldati pidu *Mlande šotšõn*, mille eripäraks oli kõigi maad kahjustavate tööde keeld. Sel päeval ei tohtinud ahju kütta, toitu võis keeta ainult õhtul, aga leib tuli valmis küpsetada varem. Keelatud oli kõndida paljajalu maa peal, samuti olid keelatud kõikvõimalikud maaharimistööd: ei tohtinud künda, kaevata ega taguda vaiu maasse. Keelu rikkumine võis kaasa tuua üsna karmi karistuse: äike võib vilja maha peksta või tabab kedagi välk (Toidõbekova 2007: 162).

Udmurtide ettekujutuse kohaselt Muzjem-mumõ (maajumalanna) vihas- tab, kui maad haritakse valel ajal, tema magamise ajal. Talle ei meeldi ka aukude kaevamine. Muzjem-mumõle tuuakse ohvriks tumeda karvaga – maa värvi – härgi ja lambaid: nende luud, veri ja rupskid kaevatakse maasse, liha süüakse pidustustel.

Eestlaste rahvausundi kohaselt sigitas taevajumala abikaasa maaema vilja külvi ja äikesevihma ajal.

Mordvas austati maad kui jumalust, seda isikustati, omistati sellele inim- likke jooni ja omadusi. Lauludes ja nõiasõnades kajastub maaemanda Mas- torava antropomorfne kuju, kusjuures rõhutatakse, et “Mastorava ei ole ilus, tal on must nägu, pikk nina ja paksud huuled” (Harva 1952: 189).

Mordva mütoloogias ei ole otseseid tõendeid maa kui taeva abikaasa ette- kujutusest. Levinud oli aga ettekujutus, et viljakus sõltub maast, samuti pea- jumal Verepazist, kes sümboliseerib taevast. Mordvas öeldakse: “Verepaz on meie isa, Mastorava meie ema.”

Karjalased austasid maa perenaist Munnutari ja pöördusid külvi alguses tema nagu elava inimese poole lausumisega:

*Munnutar, maa perenaine,
sunki mätast ellu tõusma,
maa viljakaks...
Ärka õige üles, maa,
aja minema oma uni, aasake,
las siin tõusevad varred,
las siin ilmuvad orased...
(Petruhhin 2003: 82)*

Rahva uskumuse kohaselt võis muld ravida inimest kõigist haigustest. Temalt paluti kaitset kurjade vaimude ja nõidade eest jne. Rahva teadvuses oli maa surnute peamine asupaik, see oli surnute ja elavate maailma ühendav stiihia.

Erinevalt idaslaavlaste maaemast, kes kehastas naise tootlikku alget ja viljakust, soome-ugrilaste maaema neid funktsioone ei kanna. Näiteks mord- valastel kannavad maaemal Mastoraval puuduvaid omadusi põldude kaitsja Paks'ava, kellel on vahetu seos viljaga, ja leivaema Norovava, kes lisaks tähis- tab ka otseselt põldu ja vilja.

Vähese maaviljeluskultuuriga soome-ugri rahvastel on maa jumalannal mõnikord ka kosmogoonilised funktsioonid. Manside maajumalanna Kaltaštš-eeква (Kaltas-eeква, Ma-ankva, Ioli-Toorum-sjan) osales maailma ja inimese loomises: just Kaltaštš-eeква andis Numi-Toorumile nõu kindlustada ookeani pinnal ujuvat maad mägede vööga; tema puhus elu esimestesse inimestesse.

Taevast alla visatud Kaltaštš-eekvast sai maajumalanna, tema kohta kasutatakse rahvapärimates epiteete “nahaga maa”, “juustega maa”. Teda austati kui haiguste eest hoidjat ja laste andjat. Kaltaštš-eekvat loeti obiugrisid ühendava mos’i rahva esiemaks. Teda kujutati emajänese või hanena – esivanemate (tootem)loomana või -liblikana – hingeloomana. Inimeste esivanemana arvati Kaltaštš-eeква abistavat sünnituse juures, samuti määras ta inimeste saatust: tema märkis erilistele pulkadele inimese kogu elutee. Temast sõltus ka surmajärgne saatus – ta määras, kelle järglastest peab surnu taassündima (Müüdid 1990: 15).

Skandinaavia saamide mütoloogias osaleb taevase jumala Madderatcha kaasa, maaema Madderakka samuti inimese loomises, andes loodud kehale hinge: kui sünnib poiss, usaldatakse ta Madderakka tütrele Uksakkale, tüdruk saab teine tütar, Sarakka. Sarakka kaitse all on inimeste ja loomade sünnitamine ja viljakus ning taimede kasv. Kolmas tütar Juksakka kaitseb lapsi ja inimeste eluasemeid.

Maaema kolm tütart meenutavad läänemeresoome folklooris tuntud kolme saatusejumalannat, kolme moirat või kolme norni, kes määrasid inimeste saatust.

Emaduse arhetüüp avaldub soome-ugri rahvastel ka kaitsvates jumalustes, kellel on tihe side maa stihiaga. Kõige eredamalt on see jälgitav mordva mütoloogias. Vee-ema Ved’ava annab elustavat niiskust ja viljakust, ta on armastuse, abielu ja sünnitamise kaitsja. Sellele viitavad ka perekonna- (eriti pulma-) ja kalendritavand. Vee-emalt otsiti abi mitte üksnes põua ajal, vaid ka abikaasade viljatuse korral ja mingil moel veega seotud haigusest jagusaamiseks; tema poole pöördus pruut, paludes abielule õnne ja õnnistust ning seda, et tal sünniks palju poegi ja tütreid. Pulma teisel päeval toetasid pruudi sedalaadi palveid ohvriannid raha või vette uputatava kana kujul. Hädavajalikuks rituaaliks oli pruudi vettekastmine, pruut viidi jõe äärde otse abieluvoodist. Mordvalaste arvates aitas selline rituaal kaasa laste sünnitamisele.

Mordva Ved’aval on teatud ühisjooni näkineidudega nii välimuse kui ka funktsioonide ja iseloomu poolest. Nagu näkineidudel, oli ka Ved’aval antropomorfne kuju – ta võis esineda pikkade lahtiste juustega noore tüdrukuna (olgu siis paljana või riides), aga ka hirmsa rippuvate rindadega naisena. Nii nagu näkineidudel, oli ka Ved’ava koduks vesi. Nagu näkid, võis ta mõjutada inimese saatust, viljakust ja põllu saagikust.

Ka maridel kaitsesid veevaimud emadust ja naistetöid. Pärast pulmi viis noorik vee-emale Vjut'avale ohvrianni: kolm helmest või münti ja kaurikarpi, öeldes ise seejuures: "Olgu mul rahulik vee järel käia ja ärgu kuri kimbutagu."

Udmurtidel olid erilise au sees Gudõri-mumõ ja Invu-mumõ (taevase vee ema). Tema nime mainiti pidevalt palvetes ja suurtel palvustel kui guslimängija mängis püha viisi taevase vee otsimisest. Seda saatsid palvetajad rituaalse nutuga: pisarad pidid esile kutsuma taevase veevalingu. Invu-mumõ tagas ka edu sünnitusel ja pereõnne.

Ved'avaga sarnastes funktsioonides esineb mordva mütoloogias saunaema Ban'ava: ta on sünnitajate, pere ja tervise kaitsja. Ban'ava antropomorfne kuju on saunalaval istuv alasti naine, kes kammib pikki juukseid.

Ban'ava elupaigaks on tavaliselt saunalava, harvem tulekolle. Ta elab seal oma perega – laste ja mehe Ban'ataga. Vahel harva võib ta ennast ilmutada ka pööningul.

Sünnituse, pere ja tervise kaitsjana on Ban'aval täita roll perekonnakombestikus: sünnitusel, pulmades, matustel ja peiedel. Selgelt on jälgitav Ban'ava seos sünnitamise, sest just saunas võtsid ämmaemandad vastu sünnitusi.

Ban'ava eestkoste sünnitusele ja perele väljendub selgelt, sellele osutab tema osalemine pulmakombestikus. Enne pulma toimub rituaalne pesemine saunas ja Ban'avale suunatud itku sisu viitavad seosele initsiatsiooniriitusega, pärast mida saab pruut õiguse abielluda. Selle kombe semantika on hõlpsasti läbinähtav: pruut jätab sauna kaitsjale esivanemate pühamus oma neitsihinge. See akt assotsieerub surmaga. Eelseisvale ülestõusmisele viitavaid märke võib näha juuste lahtipalmitsemises, mis sümboliseerib rahvapoesias ümberkehtumist, uue kuju omandamist, taassündi uues kvaliteedis.

Mordvalastel esineb saunaema tervise kinkijana. Tema kui tervendaja võimuses on vabastada inimest vaevast, kuid samas võib ta inimesele tõve ka kaela saata. Ravitsemise all peetakse silmas haiguse väljaajamist, mis toimub saunas ning tuleneb selle sanitaar-hügieenilisest, ravivast ja maagilisest toimest. Kuivõrd saunaema esineb inimese elutsükli ja tuleviku juhtijana, pole imeks panna, et tal on võime ennustada ka tulevikku ning osaliselt täidab ta (teiste kaitsejumaluste kõrval) mordva usundis eraldiseisva jumalusena puuduva saatusejumala funktsioone.

Metsaema Vir'ava kujus ilmnevad naise viljakuse kaitsja jooned. Mõnedes tekstides esineb ta ämmaemandana. Võimalik, et sellega on seostatavad tema antropomorfse kuju suured rinnad, mis ripuvad põlvini või on visatud üle õla. Vir'aval on võime ennustada tulevikku, sellepärast ühe pärimusteksti järgi kord ämmaemandana sünnitust vastu võttes uputas ta ära esimese vastsündinu, teise viskas tulle, aga kolmanda keeras mähkmesse ja andis emale. Nii

talitas ta sellepärast, et nägi ette lapsukeste tuleviku: “esimene oleks suuremaks kasvades ära uppunud, teine oleks põlenud surnuks tulekahjus, ja emal oleks olnud rohkem kahju kui nüüd” (Smirnov 2002: 221).

Paljud Vir’avaga seotud muinasjutusüžeed kajastavad laste röövimist ja nende hilisemat kojunaasmist ning viitavad tema seosele initsiatsiooniriitusega. Vir’ava aitab võõraste keskkonda (eksinud, metsa, teispoolsusse) sattunud ja piinlevaid lapsi ning annab neile nõu. Initsiatsioonilugudes on tal venelaste Baaba Jagaaga sarnaseid funktsioone. Üldjoontes sarnaneb ka nende tegelaskujude välimus, mis ei ole meeldiv, vaid on sageli eemaletõukav: Vir’aval on määratu pikad jalad või üks jalg, üks silm pealae peal, hambad on suured ja meenutavad äkkepulki; Baaba Jagaal on üks luujalg, ta on pime (või ta silmad valutavad) ning hambad on suured ja teravad. Nende tegelaskujudes on rõhutatud teatud naiselikkuse tunnust: suured rinnad, mis nähtavasti viitab viljakusele.

Suure ema kuvandit täiendavate jumaluste sekka kuulub mordva rahvausundis ka majahaldjas Kudava ja taluema Jurtava, kes kaitsesid inimest ümbritsevat keskkonda, kombeid ja traditsioone ning elukorraldust. Nad võisid ette näha inimese saatust, aga suutsid seda teatud suunas ka mõjutada ja muuta. Nende jumaluste kujus avaldub selgemini kui varemmainitutes side esivanemate kultuse ja maa-aluse maailmaga. Sellele viitab nende jumaluste kohustuslik kohalolek pulmades, matustel, peiedel, nurgakivi panekul, uue maja ehitamisel ja sinna sissekolimisel jne.

Samalaadsed funktsioonid on ka maride kodukolde ja ahju kaitsjal Konga aval, kelle poole pöördusid abi otsides lastetud naised, samuti loodeti tema abile haiguste korral, mis oleksid justkui tekkinud igapäevase ahju juures toimetamise käigus, aga ka ahjupuid tehes, vett tuues või peietoit valmistades. Palvetega tagada kodune heaolu pöörduti kodukolde kaitsja poole inimese elu olulisimate etappidega seotud kombetalitustes: sünd, pereloomine, surm, peied (Toidõbekova 2007: 120).

Arhetüüp kajastub ka idahantide haiguste eest kaitsvas ja lapsi kinkivas eluandvas naisjumaluses Pugossis (Anki-Pugoss), keda peetakse ka tuleemaks. Ta oli Numi-Toorumi tütar (mõnes müüdis ema). Tema eluase asub kaugel idas – seitsme mäe, seitsme mere ja seitsme kasemetsa taga. Päikesekiirtega, mis on jumaluse patsid, saadab Pugoss väikeste lindudena ema üska laste hingi. Sünnimisel annab ta inimesele elujõu (*ИЛТ*): selleks peab ta seitse korda puudutama seitset hälli oma eluaseme kuldsel katusel. Kui laps hällis laliseb, ajab ta Pugossiga juttu, sellepärast peavad täiskasvanud olema hoolsad, et nad lapse kuuldes vaimudest sündmatult ei räägiks. Truudusetuse eest võib Pugoss karistada naist raske sünnitusega või värdja sünniga (Petruhhin 2003: 365).

Oletatavasti seob see arhetüüp soome-ugri kultuuritraditsiooni naisjumalustes viljakuse, saatuse, abielu ja kodukolde kaitsmise ning sellel on mantilisi funktsioone. Kõige täielikumalt on antud arhetüüp esindatud maaemana, kellel on eri rahvaste pärimuses teatavaid tüpoloogilisi sarnasusi. Arhetüübi variaablus ja toimimise spetsiifilised erijooned tulenevad sellest, et usundis täidavad teatud osa tema funktsioonidest teised paralleelselt esinevad jumalused.

Tõlkinud Asta Niinemets

Kirjandus

Harva, Uno 1952. *Die religiösen Vorstellungen der Mordwinen*. Folklore Fellows Communications 142. Helsinki: Academia Scientarum Fennica.

Karjalainen 1995 = Карьялайнен, Кустaa Фредрик. *Религия югорских народов*. Томск: Издательство Томского университета.

Müüdid 1990 = *Мифы, предания, сказки хантов и манси*. Москва: Наука.

Petruhhin 2003 = Петрухин, Владимир. *Мифы финно-угров*. Москва: Астрель.

Smirnov 2002 = Смирнов, Иван. *Мордва: Историко-этнографический очерк*. Саранск, Красный Октябрь.

Toidõbekova 2007 = Тойдыбекова, Лидия. *Марийская мифология. Этнографический справочник*. Йошкар-Ола: МПИК.

Summary

About Female Deities in the Mythology of Finno-Ugric Peoples

Nina Yurchenkova

Key words: female deity, fertility goddess, Finno-Ugric mythology, Mother Earth

The most widespread female deity in world mythologies is the Goddess of the Earth, known among Finno-Ugric peoples as Mother Earth. Research presumes that the cult of Mother Earth is relatively recent in origin, and somewhat associated with and related to the development of agriculture. Still, the religion of Finno-Ugric peoples comprises abundant other female deities whose help and assistance women can account for when in need. Moreover, among those Finno-Ugric peoples whose tillage culture is less developed, the goddess of the Earth can sometimes obtain even cosmogonic functions. The article gives an overview of Finno-Ugric female deities, their functions and the ways to sustain the favour of gods.

Hiina keisririigi valitsemisviisi võimalikust eripärast Sui dünastia ajal (581–618)¹

Tarmo Kulmar

Teesid: Artiklis uuritakse, kas Sui dünastia aegset Hiina keisririiki võib pida-da varatotalitaarseks riigiks. Analüüsist, mis tugineb ajaloolisele andmestiku-le ja lähtub autori nn varatotalitaarse riigi kontseptsiooni skeemist, ilm-neb, et Sui impeerium vastab varatotalitaarse riigi tunnustele ainult ajaloolis-poliitiliste põhjuste ja välispoliitika faktorite osas, väga suurel määral admi-nistratsiooni (halduse) ja majanduse osas, väga vähesel või kaudsel määral sotsiaalelu osas. Õiguskorra ja ideoloogia faktor Sui impeeriumi valitsemisviisi puhul varatotalitaarsuse tunnuseid üldiselt ei näita. Kokkuvõtlikult võib üsna suure tõenäosusega järeldada, et Sui impeerium vastab varatotalitaarse-le valitsemisviisile vaid väliste, ent veel mitte sisemiste riigitunnuste poolest. Selle põhjal saab omakorda väita, et Sui impeerium oli kujunemas varatotali-taarseks riigiks,

Märksõnad: Hiina ajalugu, riigivõim, sinoloogia, Sui dünastia, varajane totali-tarism

Autori eesmärk on uurida, mil määral võib Hiina Sui dünastia keisririiki pida-da varatotalitaarseks riigiks. Esmalt antakse põgus ülevaade Sui impeeriumi kujunemisloost, seejärel vaadeldakse Sui keisrite tähtsamaid sise- ja välispoliitilisi ettevõtmisi ning Sui dünastia langust. Lõpuks antakse tema tegevuse-le hinnang lähtuvalt nn varatotalitaarse riigi kontseptsioonist, kasutades all-pool kirjeldatud meetodikat.

Sui ajastu kirjalikud allikad on raskesti kättesaadavad ja nõuavad klassika-lise hiina keele tundmist. Siinkirjutaja ei ole sinoloog, tema eesmärk on uuri-da ainekst üksnes varatotalitaarse riigi teooria seisukohalt. Kuna käesolev artikkel kujutab endast pigem probleemi püstitamist ja faktoloogia esialgset rekognistseerimist, mitte lõplike lahenduste pakkumist, tugineb autor ainult väljapaistvate sinoloogide uurimustele.

Sui impeeriumi tekkimine

Hiina koosnes 6. sajandi keskel neljast väiksemast poliitilisest üksusest. Põhjaosas paiknesid Põhja-Zhou ja Põhja-Qi keisririik, Jangtse jõe keskjooksul asetses Liangi riik, lõunas aga mõnevõrra suurem Cheni keisririik. Põhja-Zhou ja Põhja-Qi omavahelist võimuvõitlust Põhja-Hiinas pärssis türgi päritolu rahvaste (*tujuede*) stepikonföderatsioon. Ometi ründas Põhja-Zhou, kes oli liidus Cheni impeeriumiga, 577. aastal Põhja-Qi'd ja vallutas selle.

Põhja-Zhous oli seni troonil olnud Yuweni dünastia. Rünnakut Põhja-Qi'le juhtis väepealikuna ilmselt *xianbei*'de – türgi päritolu rahvaste – hulka kuulunud budistlikust aristokraatlikust suguvõsast mees nimega Yang Jian, kelle tütar oli abielus troonipärijaga. 578. aastal suri Põhja-Zhou keiser ja Yang Jiani tütremees sai troonile. Puhkes kodusõda; Yang Jian laskis uue keisri mõrvata, 581. aastal kõrvaldas Yang Jian tänu osava intrigandi väejuht Gao Jiongi toetusele Yuweni dünastia troonilt ja võttis võimu üle, rajades Sui dünastia. Yang Jiani keisrinimeks sai Wendi. Väites ennast põlvnevat kunagisest Hani dünastiast, võttis Wendi nüüd endale moraalse õiguse vallutada ka lõunapoolsed riigid.

Tujuede riik põhjas oli 582. aasta sisetülide tõttu lagunenu kaheks, Et väliselt põhjast oli nõrgenenud, võimaldas see Wendil vallutada hõlpsasti 587. aastal Liangi riik ja 589. aastal ka Cheni keisririik. Rohkem kui nelja ja poole sajandi järel pärast Hani keisririigi langemist 220. aastal oli Hiina taas liidendatud ühtse keskvõimu alla (vt eriti Wright 1978; Roberts 2007: 66).

Wendi valitsemisaeg

Vallutatud alade ülemkihti ja ametnikke koheldi leebelt, sest Wendi soovis luua endale võimalikult kindlat jalgealust. Ka religioosses plaanis püüdlas ta sama eesmärgi, rõhutades konfutsianistlikke väärtusi, kuid lõpetades ka Põhja-Zhous aset leidnud budistide tagakiusamise. Sellega saavutas Wendi nii konfutsianistide kui ka budistide poolehoidu (vt Wright 1959).

Wendi asus looma efektiivselt toimivat keskvalitsust, võttes eeskujuks Hani dünastia aegsed konfutsianistlikud põhimõtted, kuid pidades silmas ka legistlikust filosoofiast lähtuvaid ainuvalitsuslikke püüdlusi. Hakati ehitama uut pealinna Chang'ani. Ta ei seadnud ametisse peaministrit ja valitses ise, luues hästi läbimõeldud tsentraalse võimuaparaadi (vt Wright 1978).

Haldussüsteem ühtlustati ja ametissemääramised läksid Avaliku Teenistuse Valitsuse pädevusse. Riigiteenistuse tähtsamad ametikohad said loomuli-

kult Wendi sugulastele või Põhja-Zhoust pärit ametnikele, kuid keiser jälgis ka seda, et ülejäänud ametikohad läheksid esmajoones hiinlastele, erinevalt killustatuse ajast, mil kõrgetel kohtadel oli palju põhjapoolsete türgi rahvaste päritolu inimesi. Kuid Wendi juurutas lõplikult ka ametnike eksamisüsteemi, mida oli praktiseeritud juba Hani riigis. Eksameid, millega võis saada ühe kolmest kraadist, korraldas Avaliku Teenistuse Valitsus iga kolme aasta järel. Kõrgeim õpetlasekraad oli *xiucai* (andekas ja haritud), kõige madalam näitas aga, et kandidaat on koolis käinud ja tunneb vähemalt klassikalisi teoseid. Kuigi Wendi ajast ei ole andmeid, kui palju ametnikke oli kraadiga, toimis süsteem edukalt järgneva kuueteistkümnne sajandi jooksul, kuni 20. sajandi alguseni (vt Wright 1978).

Just Sui riigi ajal võeti lõplikult kasutusele kaks olulist kontrollimeetodit, mis jäid kehtima sajanditeks: (1) vältimisreegel – ametnik ei tohtinud teenida ringkonnas, kust ta pärines; (2) rotatsioonireegel – ametnik pidi teatud aja järel teenistuspiirkonda vahetama. See reform aitas vähendada võimaliku korrupsiooni. Ametnike tegevust hakkasid regulaarselt kontrollima eriliselt tsensorid, kes saabusid sageli provintssidesse ootamatult. Inspeksioonireisidel käis mõnikord koguni keiser ise (vt Roberts 2007: 67).

Õiguskorra alal kehtestas ta erinevaid hiina õigustavasid ühendava koodeksi, keelustades mitmed ebainimlikud surmanuhtlusviisid. Koodeksis konkretiseeriti kuriteod ja kehtestati igale kuriteole kindel karistus. Samas andis koodeks võimaluse asendada füüsiline karistus rahatrahviga, ametniku puhul aga alamale astmele viimise või degradeerimisega. Maaomandi osas taastas ta talupoegade maa ühise haldamise ehk “kaevupõllusüsteemi” ja sellega seotud külapõllumaa perioodilise ümberjagamise perede vahel, et kompenseerida erinevate kõlvikute erinevat viljakust. Maksude vallas kehtestati lihtrahvale kolm naturaalmaksu: töömaks iga täiskasvanud mehe kohta (20 tööpäeva aastas), maamaks teatud osana viljasaagist ja riidemaks linas või siidis (vt Wright 1978).

Sõjanduse vallas laskis Wendi 590. aastal elanikkonna demilitariseerida ja relvad kokku koguda. Samas lõi ta kutselise regulaarmee, tsentraliseeris käsuliini ja täiustas põhjapiiril Suurt Hiina müüri ning ehitas garnisonitugipunkte, et stepirahvaid vaos hoida. Lõunapiiril taastas ta kontrolli Vietnami keskosa üle (Ebrey & Walthall & Palais 2006: 90).

Wendi suri 604. aastal. Võimalik, et ta mõrvati tema vanuselt teise poja Yangdi poolt, kes oli saanud troonipärijaks ennekoike oma ema, auahne keisrinna Wenxiani mahitusel.

Yangdi valitsemisaeg

Yangdi kohta on käibel kaks risti vastupidist seisukohta. Teda on süüdistatud isatapmises, suurushullustuses, sõjakuses ja liiderlikkuses, ja öeldud, et oma kuritegeliku valitsemisega põhjustas ta Sui dünastia languse. Teisalt on näidatud, et ta oli oma isa poliitika jätkaja, pühendunud budist, kunstilembene valitseja ja hea abikaasa (vt Wright 1959: 82 jj).

Hilisem ajalugu süüdistab Yangdid siiski põhiliselt Suure Kanali ehitamise ja hukatusliku Korea sõja pärast (Wright 1959).

Yangdi võttis ette hiiglasliku ehituskava, lastes kaevata kanali, mis ühendas Huanghe, Huai ja Jangtse jõed, luues kogu Hiinat ühendava veeteede süsteemi – ligi 2000 km pikkuse kanalitevõrgu, mis oli ilmselt tolleaegse maailma suurim ehituslik saavutus (Elvin 1973: 55). Ehitustöödele saadeti kokku umbes 2 miljonit inimest. Tegelikult oli kanalite kaevamisega algust teinud juba Wendi. Selle projekti eesmärk oli võimaldada toimetada rikka Lõuna-Hiina kaupu Hiina põhjaossa, ühtlustades nõnda hiigelriigi majandussüsteemi (vt Needham 1986: 308 jj; Ebrey 1999: 114 jj). Paraku tõmbas Suure Kanali kaevamine põhitööst eemale sadu tuhandeid talupoegi, kusjuures tuhanded inimesed hukkusid ülejõu käiva töö ja viletsate elutingimuste tõttu. Ometi pani see kanalitesüsteem aluse hilisema Hiina, eriti Tangi ajastu majanduslikule õitsengule.

Sõjanduse vallas jätkas Yangdi oma eelkäija poliitikat, kindlustades sõjaliste ja diplomaatiliste vahenditega esmajoones põhjapiiri. Et leida võimalikke liitlasi idatürgi rahvaste vastu, saatis ta oma piirialade kindrali läänetürgi hõimuliiduga läbi rääkima. Yangdi siirdus 607. aastal sinna ka ise. Leidnud seal eest Korea Koguryo riigi saatkonna, otsustas ta Korea-vastase sõjaretkega elimineerida lääneturkide ja korealaste võimaliku sõjalise liidu ohu, jätkates kampaniat, mille oli alustanud 598. aastal juba Wendi (vt Roberts 2007: 69)

Sui dünastia lõpp

Yangdi alustas Koguryo riigiga sõda 612. aastal, kuid sai halvasti läbimõeldud logistika ja korealaste tugeva vastupanu tõttu lüüa, hoolimata sellest, et Sui poolel oli elavjõus otsustav ülekaal. Ka järgmised kaks sõjakäiku jäid edu tuiks. 614. aastal puhkes riigis protestiks sunniviisilise kanaliehitustöö ja katastroofiliste sõjaretkete vastu suur ülestõusudelaine. Yangdi eest varjati sündmuste tegelikku käiku. Kui ta juhuslikult sai teada asjade tõelise seisuga,

oli juba hilja midagi ette võtta. Keiser põgenes pealinnast, enamik pooldajaid jättis ta maha. Lõpuks tappis tema isa poolt omal ajal troonilt tõugatud Yuweni dünastia järeltulija saadetud mõrvar Yangdi 618. aastal. Võimu haaras riigi üks edukamaid mässajaid, Hebei provintsist pärit aristokraatliku perekonna esindaja Li Yuan, kes rajas Tangi dünastia (vt lähemalt Bingham 1941).

Analüüs

Vaadeldes nüüd Sui valitsemisaja poliitilist situatsiooni siinkirjutaja poolt varem välja pakutud nn varatotalitaarse riigi kontseptsiooni kontekstis. Esimalt kasutas siinkirjutaja seda kontseptsiooni muistse Peruu inkade Tahuantinsuyu riigikorra puhul (Kulmar 2002; vt ka Kulmar 2003/2004)², hiljem ka Vana-Hiina Qini keisririigi valitsemissüsteemi (Kulmar 2007) ja Vana-Egiptuse vaarao Ehnatoni valitsemissüsteemi (Kulmar 2009) määratlemisel.

Kõnesoleva kontseptsiooni järgi võib varatotalitaarsel riigil eristada järgmisi põhifaktoreid (Kulmar 2002: 40–42):

süsteemi ajaloolis-poliitilised tekke- ja hävingupõhjused; administratsioon ja haldus; majandus; sotsiaalelu; õiguskord; ideoloogia; välispoliitika.

Nendel seitsmel faktoril on rida tunnuseid, mida käsitleme järgneva analüüsi käigus. Kui mingi riigikord või valitsemissüsteem vastab kõikidele allpool toodud tunnusjoontele, siis on tegemist varatotalitaarse riigi ideaaljuhtumiga, nii nagu Tahuantinsuyu ja Qini impeeriumid seda ka väga suure tõenäosusega olid. Mida vähematele esitatud tunnusjoontele mingi valitsemissüsteem vastab, seda väiksem on selle võimalik totalitaarsuse aste. Loomulikult, mida rohkem on vastava kaasuse kohta informatsiooni, seda tõenäolisemalt peab hinnang paika.

1. Süsteemi ajaloolis-poliitilised tekkimise ja hävimise põhjused.

Sise- või välispoliitilise kriisisituatsiooni olemasolu; süsteemi loomine subjektiivsel teel (riigivalitseja isiku keskselt) objektiivseid ohutegureid ära kasutades; suhteliselt lühiajaline kestvus; süsteemi hävimine kas seesmise kriisiolukorra tõttu või välisjõu surve.

Hiinas oli ligikaudu 450 aastat kestnud killustatuse ajajärk. Wendi ühendas sõjalisel teel Hiina taas ühtse keskvoimu alla ja lõi tsentraliseeritud riigi. Sui dünastia oli võimul 37 aastat. Keiser Yangdi ebapopulaarsed sise- ja välispoliitilised sammud põhjustasid ulatusliku vastuseisu ja Sui dünastia kaotas võimu. Kokkuvõttes vastab Sui impeerium täielikult selle faktori tunnusjoontele.

2. Administratsioon ja haldus.

Rahvast isoleerunud võimueliit; rangelt tsentraliseeritud keskvoim; ametnikkonna äärmuslik bürokratiseerumine; võimalikult täielik kontroll informatsiooni leviku ja tarbimise üle.

Wendi lõi tsentraliseeritud võimuaparaadi, mida iseloomustas ametnikkonna bürokratiseerumine. Maksusüsteem võimaldas kontrollida efektiivselt tarbimist, mis eeldas ulatuslikku informatsiooniteenistust. Riigivõimu kindlustumisele aitas kaasa ka elanikkonna demilitariseerimine. Yangdi ajal süsteem kinnistus ja muutus jäigemaks. Kokkuvõttes vastab Sui impeerium suure tõenäosusega selle faktori tunnustele.

3. Majandus.

Riikliku omandi domineerimine eraomandi suhtes või eraomandi puudumine; suund võimalikult autarkilisele majandusele; tootmise ja tarbimise keskne ja jäik planeerimine ja kontroll; üleüldine töökohustus; kunstlikult kehtestatud turusuhted; riikliku sunduse rakendamine suurprojektide elluviimisel.

Teadaolevalt domineeris Sui riigis eraomand riikliku omandi üle. Ka nn kae-vupõllusüsteemile omane talupoegade kogukondlik omand oli pigem üks eraomandi erivorme. Tootmine allus kesksele planeerimisele, tarbimise kontrollimise üle andmeid ei ole ja vabaturg toimis. Riiklikku sundust rakendas eriti Yangdi Suure Müüri ja Suure Kanali ehitustöödel, mille üheks teostusviisiks oli üleüldine talupoegade töökohustus. Kokkuvõttes vastab Sui impeerium väga suures osas selle faktori tunnustele.

4. Sotsiaalelu.

Suund elukorralduse reglementeerimisele riiklike plaani- ja kontrollimehhanismide abil, liikumisvabaduse ja muude isikuvabaduste piiramisele; segregatsioon teatud ühiskonnakihtide suhtes; teatud ühiskonnagruppide assimileerimine; vähemuste süstemaatiline allasurumine kuni hävitamiseni; riiklik demograafiline kontroll.

Ei ole kindlaid andmeid, et Sui keisrid oleksid süstemaatiliselt reglementeerinud elukorraldust, piiranud liikumisvabadust, teostanud eri ühiskonnagruppide suhtes segregatsiooni- ja assimilatsioonipoliitikat või rakendanud sündimuskontrolli. Kui seda tehti, siis ainult põhjapoolsete türgi päritolu hõimude ja korealaste suhtes riigikaitse eesmärgil. Seega kokkuvõttes vastab Sui impeerium selle faktori tunnustele vähesel või kaudsel määral.

5. Õiguskord.

Seadusanduse toimimine põhimõttel “see, mis ei ole lubatud, on keelatud”; julmad karistused; ühisvastutuse domineerimine isikuvastutuse ees; teisitimõtlamise jälitamine; repressiivaparaadi olemasolu.

Wendi süstematiseeris õigussüsteemi, kaotas enamiku julmadest karistustest ja tegi karistuste määramise paindlikumaks, võimaldades asendada füüsilisi karistusi rahatrahvidega. Kehtis põhiliselt isikuvastutus, ühisvastutust rakendati vaid keisrivastaste kuritegude eest, mis on muistsele hiina õigussüsteemile olnud traditsiooniliselt omane, korrakaitseaparaat eksisteeris vajaduste piires. Yangdi teadaolevalt oma eelkäija kehtestatud õiguskorda ei muutnud. Seega näitab Sui riigi õiguspoliitika totalitarismile hoopis vastupidiseid tendentse ja selle faktori tunnustele pigem ei vasta.

6. Ideoloogia.

Süsteemi aluseks olev filosoofia või religioon on muudetud spetsiaalse propagandaaparaadi poolt ametlikuks riigiusundiks; mütologiseeritud isikukultus; eesmärgipärased massitseremooniad; doktrineeritud etnotsentrism; eesmärgipäraselt suunatud haridus- ja kultuuripoliitika; avaliku teabe ja ajalookäsituse tsenseerimine mõtlemise unifitseerimise eesmärgil.

Sui riik oli ideoloogiliselt küll konfutsiaanlik, konfutsianism oli riigiusund, kuid Wendi ajal püüdis riigivõim läbi saada ka budistidega. Teadaolevalt selle dünastia ajal üllaloetletud ideoloogilisi meetmeid süstemaatiliselt ega eesmärgipäraselt ei rakendatud. Seega ideoloogia vallas Sui impeerium selle faktori tunnustele pigem ei vasta.

6. Välispoliitika.

Poliitilise hegemoonia taotlemine naaberterritooriumide suhtes; kestevalmistumine agressiooniks ja pidev valmisolek agressiooni ellu viia; riigi välispoliitika süstemaatiline teostamine jõupositsioonilt ja sõjaliste vahenditega.

Wendi lõi impeeriumi vägivaldselt teiste Hiina riikide annekteerimise ja liidendamise teel. Yangdi pidas kolm edutut sõda Koguryo riigiga, mis laostas Sui riigi ja põhjustas dünastia hukkumise. Kokkuvõttes vastab Sui impeerium täielikult selle faktori tunnustele.

Järeldused

Ülaltoodust nähtub, et täielikult vastab Sui riik varatotalitaarse riigi tunnustele ainult riigi ajaloolis-poliitiliste tekke- ja lõppemispõhjuste ja välispoliitika faktorite osas. Väga suurel määral kehtib see administratsiooni (halduse) ja majanduse osas. Väga vähesel või kaudsel määral võib leida varatotalitaarsuse tunnuseid sotsiaalelu vallas. Ent õiguskorra ja ideoloogia faktor Sui impeeriumi valitsemisviisi puhul varatotalitaarsuse tunnuseid kas ei näita või pigem ei näita.

Kokkuvõtlikult võib küllalt suure tõenäosusega järeldada, et Sui impeerium vastab välistelt riigitunnustelt varatotalitaarsele valitsemisviisile. Sui dünastia sai võimule sobivaid ajaloolispoliitilisi tingimusi ära kasutades. Wendi lõi efektiivselt toimiva tsentraliseeritud riigile sobiva halduskorra, mida Yangdi kasutas varatotalitaarsele riigile omastel majanduslikel eesmärkidel. Majanduslik väljakurnamine ja edutu agressiivne välispoliitika põhjustasid ka suhteliselt vähe aega kestnud süsteemi hävimise.

Seevastu Sui impeeriumi sisemised riigitunnused – ühiskond, õigus ja ideoloogia – ei ole üldjoontes varatotalitaarsele riigile omased. Just selles punktis on Hiina Qini impeeriumi (221–207 eKr) kui puhtakujulise varatotalitaarse riigi ja Sui impeeriumi kui kujuneva varatotalitaarse riigi oluline ja põhilisim erinevus. Nende erinevuste põhjused nõuavad aga omaette uurimist.

Kommentaariid

¹ Artikkel on seotud Eesti Teadusfondi grandiga nr 6626.

² Siinkirjutaja esitas kõnealuse kontseptsiooni süstematiseeritud kujul esmakordselt 2002. aastal saksa keeles. Publikatsioon, mis kannab aastanumbrit 2003 ja ilmus tegelikult 2004, on eelmise mõnevõrra muudetud ingliskeelne versioon.

Kirjandus

Bingham, Woodbridge 1941. *The Founding of the T'ang Dynasty: The Fall of the Sui and Rise of the T'ang*. Baltimore: Waverly Press.

Ebrey, Patricia Buckley 1999. *The Cambridge Illustrated History of China*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ebrey, Patricia Buckley & Walthall, Anne & Palais, James P. 2006. *East Asia: A Cultural, Social, and Political History*. Boston: Houghton Mifflin Company.

- Elvin, Mark 1973. *The Pattern of the Chinese Past*. London: Eyre Methuen.
- Kulmar, Tarmo 2002. Die Totalität des Inkareiches und die Rolle der Religion. *Trames* 1, vol 6, lk 38–49.
- Kulmar, Tarmo 2003/2004. Totalitarianism and the Role of Religion in the Inca State. *Folklore. Electronic Journal of Folklore*, lk 25–39 (<http://www.folklore.ee/folklore/vol23/incastate.pdf> – 14. märts 2011).
- Kulmar, Tarmo 2007. Vana-Hiina Qini keisririigi valitsemisüsteemi olemusest. *Mäetagused* 35. Hüperajakiri, lk 141–154 (<http://www.folklore.ee/tagused/nr35/kulmar.pdf> – 14. märts 2011).
- Kulmar, Tarmo 2009. Vaarao Amenhotep IV (Ehnatoni) riigivalitsemisviisi võimalikust eripärast. *Mäetagused*, 42. Hüperajakiri, lk 111–122 (<http://www.folklore.ee/tagused/nr42/kulmar.pdf> – 14. märts 2011).
- Needham, Joseph 1986. *Science and Civilization in China: Volume 4, Physics and Physical Technology, Part 3, Civil Engineering and Nautics*. Taipei: Caves Books, Ltd.
- Roberts, John Anthony George 2007. *Hiina ajalugu [A History of China]*. Houndmills etc. and London: Macmillan Press Ltd, 1999]. Jaggo, Olavi (tlk); Läänemets, Märt & Kangur, Kristjan Jaak (toim). Tallinn: Valgus.
- Wright, Arthur F. 1959. *Buddhism in Chinese History*. Stanford: Stanford University Press.
- Wright, Arthur F. 1978. *The Sui Dynasty: The Unification of China. A.D. 581–617*. New York: Alfred A. Knopf.

Summary

On a Possible Characteristic of the Governing System of Chinese Empire during the Time of the Sui Dynasty (581–618 AD)

Tarmo Kulmar

Key words: early totalitarianism, history of China, sinology, state power, Sui dynasty

The article attempts to study whether the Chinese Empire at the time of the Sui Dynasty could be considered an early totalitarian state or not. The analysis, based on historical data, proceeds from a scheme of an early totalitarian state devised by the author and reveals that the Sui state does have the characteristics of an early totalitarian state with regard to historical-political reasons and foreign policy related factors, and, to a great extent, in administration and economy, whereas the relevant characteristics are indirectly or very slightly explicit in the field of social life. The features of early totalitarianism, within the governance method of the Sui state, are generally not evident with regard to legal order and ideology. In conclusion, it is highly

probable that the Sui Empire corresponds to an early totalitarian governing system, bearing in mind the external characteristics of state power, not the internal ones. This is a relevant and fundamental difference between the Chinese Qin Empire (221–207 BC), as a purely early totalitarian state, and the Sui Empire as an emerging early totalitarian state. Thus, the Sui Empire was probably becoming an early totalitarian state, however, this process was discontinued due to the perishing of the dynasty.

Uus-babüloonia kroonika ja vana-pärsiakeelne raidkiri Artaxerxes III Ochose valitsemisajast

Tõlked ja kommentaarid

Vladimir Sazonov

Teesid: Käesoleva artikli eesmärk on pakkuda Artaxerxes III ajast säilinud pärsiakeelse raidkirja ja akkadi kroonika kommenteeritud tõlget koos analüüsiga. Kuigi pärsia, akkadi ning teistest Pärsia impeeriumist pärinevatest allikatest on Artaxerxes III kohta teada väga vähe, on tema valitsemist suhteliselt hästi valgustanud kreeka autorid (Diodorus). Artaxerxes III oli viimane silmapaistev valitseja Ahhemeniidide suguvõsast, kes oma karmide ja vahel äärmuslike meetmetega suutis mingil määral taastada laguneva Pärsia impeeriumi – vallutas Egiptuse, Foiniikia ja surus maha mässud. Käesolevas artiklis käsitletud tekstid erinevad nii stiili, oma olemuse, kui ka otstarbe poolest. Lühike akkadikeelne kroonika Babülooniast esindab Babüloonia ja Assüüria kroonikate ja dokumentide stiili. Kuningas Artaxerxes III kannab seal babülooniapäraselt nime Umasu. See kroonika mainib küüditamist – naiste deporteerimist Sidoni linnast Babüloni linna ja Pärsia sisealadele – Susa linna. Kroonika kajastab Artaxerxes III poliitikat, kes kasutas, nagu Assüüria ja Babüloonia kuningadki, küüditamist hirmutamiseks ja karistamiseks. Pärsiakeelne tekst on üks viimaseid vana pärsia kiilkirjas koostatud allikaid, selle eesmärk oli näidata Artaxerxes III truud zoroastristina, jumalakartliku valitsejana ja ehitajana.

Märksõnad: Artaxerxes III, akkadi keel, Babülon, Ochos, despotism, kroonika, küüditamine, Pärsia, raidkiri, Sidon, Susa, Tennes, Umasu, usurpaator, ületsõnitus

Mõningad sissejuhatavad märkused ja ajalooline taust¹

Pärsia kuningas Ochos, Babüloonias tuntud *Umasu* nime all, ajaloos aga rohkem oma trooninime Artaxerxes² III all, valitses Pärsias aastail 359–338 eKr, ning kuulub kindlasti Ahhemeniidide dünastia (558–330 eKr) silmapaistvate valitsejate hulka Kyros II (558–530 eKr) ja Dareios I (522–486 eKr) kõrval.

Artaxerxes III oli väga energiline, auahne, väga andekas, kuid äärmiselt julm³ ja salakaval inimene, jõhker idamaine despoot. Tulles 359. aastal eKr võimule, leidis ta Pärsia impeeriumi väga nõrgestatuna. Seetõttu alustaski Ochos-Artaxerxes III impeeriumi taastamist kunagise Dareios I aegse Ahhemeniidide impeeriumi hiilguses.⁴ Kasutades sageli jõhkraid ja karme abinõusid, suutis ta maha suruda kõik mässukolded impeeriumis ning taastada Pärsia keskvoimu ja selle kontrolli varem iseseisvunud satraapiate⁵ üle.

Impeerium käis pärast Xerxese (486–465 eKr) surma vaikselt alla. 5. sajandi teisel poolel eKr alanud langust märgistab Josef Wiesehöfer mõistega *persischer Dekadenz* (Wiesehöfer 2005: 123). Üks päris hea näide pärslaste suurriigi nõrkusest on nn 10 000 kreeklase retk. Juba 5. eelkristliku sajandi alguseks olid Pärsia-Kreeka sõjad Ahhemeniidide suurriiki tunduvalt nõrgestanud. Oma osa allakäigus etendasid sisemine ebastabiilsus ja permanentsed mässud. Riigi rahvusvaheline prestiiž oli langemas ja sõjaline võimsuski polnud nii vankumatu nagu see oli olnud Kyros II või Dareios I aegadel. Eriti ilmnes Pärsia impeeriumi nõrkus ja kaitsetus kreeka palgasõdurite 401.–400. aasta (eKr) retkel Pärsia impeeriumi sisealadele, kes toetasid oma venda Artaxerxes II (404–359 eKr) võimult kukutada sooviva ja ise Persepolise trooni ihkava pärsia printsi Kyros Noorema (surn 401 eKr) avantüüri.⁶

Kreeka palgasõdurid marssisid läbi poole impeeriumi ilma suurema vastupanuta. Kyros Noorem oli võidule lähedal, kuid langes 3. septembril 401. aastal eKr Kunaxa⁷ lahingus ja ning võitjaks jäi tema vend kuningas Artaxerxes II (Briant 2002: 627–630; Dandamajev 1985: 227–229). Kui Kyrose avantüür nurjus, läksid palgasõdurid tagasi Kreekasse (400 a. eKr). Selle sündmustiku pani kirja Kyros Noorema retkes osalenud kreeklaste väepealik, kreeka ajaloolane ja filosoof Xenophon (430–354 eKr) teoses *Anabasis* (Xenophon).

Tuntud vene iranist, Ahhemeniidide ajastu asjatundja Muhammad Dandamajev kirjutab:

поход греческих наёмников – на первый взгляд эфемерное событие, быстро изгладившееся из памяти персов, – в действительности имел большое значение для последующей истории. Эллины своими глазами увидели казавшиеся им сказочные богатства подданных персидского царя и одновременно убедились в слабости их государства, а также показали превосходство греческого оружия и возможность победить персов на их собственной территории

[Kreeka palgasõdurite retkel – esmapilgul üürikesel ettevõtmisel, mis pärslaste mälust kiiresti hajub, – oli tegelikkuses edasisele ajaloole suur tähendus. Hellenid nägid oma silmaga pärsia kuninga alamate rikkusi,

mis tundusid neile muinasjutulistena, ja veendusid oma riigi nõrkuses, samuti näitasid Kreeka relvastuse üleolekut ja pärslaste võitmise võimalikkust nende endi territooriumil] (Dandamajev 1985: 230–231).

Kyros Noorema kreeka palgasõdurite retke võib pidada omalaadseks eelmänguks Aleksander Suure (336–323 eKr) sõjaretkedele Idamaadesse (Dandamajev 1985: 231).

Sada aastat raputasid Pärsia impeeriumit ülestõusud. Enamasti toimusid mässud Süürias ja Väike-Aasias, kuid ka teistes piirkondades polnud sugugi rahulik. Mässude mahasurumisel käitus Artaxerxes isegi Pärsia brutaalsete despootide seas äärmiselt julmalt. Tema julmusest räägib kasvõi asjaolu, et tulles troonile, hävitas ta korraga kõik oma sugulased, et kindlustada oma valitsemine ja elu. Ühe päeva jooksul tapeti Ochose käsul tema 80 venda (Dandamajev 1985: 249).

Sidoni ülestõus ja selle mahasurumine

349. aastal eKr tõusis üles Foiniikia.⁸ Selle ülestõusu juhtivaks linnaks oli Sidon, kus valitses kuningas Tennes. Egiptus, mis oli juba ammu iseseisvunud ja impeeriumist eraldunud, saatis foiniiklastele appi 4000 kreeka palgasõdurit Rhodose saarelt. Kui Sidon ja tema liitlased olid võitnud Pärsia vägesid juhtinud satraabid, võttis Artaxerxes III juhtimise endale peale. 345. aastal eKr kogus ta üsna arvuka armee ja laevastiku ning hakkas liikuma Foiniikiasse. Kui Tennes sai teada, et Artaxerxes on tulemas suure armeega, otsustas ta oma linna reeta ja läks Artaxerxese poole üle. Arvatavasti aitas see reetmine kaasa Sidoni hõivamisele ja põletamisele. Sidonlastele korraldatud veresaunas sai surma 40 000 inimest. Nüüd ei vajanud Artaxerxes enam ka Tennest ja andis käsu mees hukata. Vähesed ellujäänud Sidoni elanikud käskis ta müüa orjusse ning viis nad ära Babüloni ja Susa linna. (Dandamajev 1985: 249–251). Sellest kõnelebki akkadikeelne dokument, mis on tuntud “Artaxerxes III Ochose kroonika” nime all.

Foiniikia uurija Juli Tsirkini arvates on raske öelda, kuidas kulgenuksid Foiniikia sündmused, kui Tennes poleks suurtest Pärsia jõududest ehmununa reetnud oma linnaelanikke, pakkunud pärslastele oma linna ja abi Egiptuse vallutamisel. On iseenesestmõistetav, et Artaxerxes III võttis Tennese pakkumise vastu (Tsirkini 2001: 306).

Diodorus Siculus (I sajand eKr) kirjutab Tennese reetmisest:

Pärast seda pärslaste kuningas, kes alustas oma teekäiku Babülonist, marssis koos armeega Foiniikia vastu. Sidoni valitseja Tennes, kes oli

informeeritud Pärsia armee suurusest ja mõtles, et ülestõusnud on võimetud selle vastu võitlema, otsustas tagada endale isikliku turvalisuse. Sellepärast saatis ta Sidoni inimesi informeerimata oma kõige ustavama käsilase Thettalioni Artaxerxese juurde lubadusega, et ta reedab Sidoni, aitab Artaxerxesel võita Egiptust, ning pakub talle suuri teeneid, sest ta oli tuttav Egiptuse topograafiaga ja teadis täpselt maabumiskohti piki Niilust (Diodorus XVI 42, 1–3).

Palgasõdurid avasid Tennese käsul Sidoni väravad. Sidoni elanikud aga panid oma majad põlema ning paljud surid põlengus koos perekondadega. Need, kes jäid ellu, võeti vangi ja küüditati Pärsia impeeriumi sisealadele – näiteks Babüloni ja Susasse (Tsirkin 2001: 306). Nähtavasti küüditati osa inimesi ka teistesse piirkondadesse.

Artaxerxes III Ochose kroonika

“Artaxerxes III Ochose kroonika” (BM 31450) on lühike kroonikalaadne tekst (pikkus vaid 8 rida), mida dateeritakse 345–344 eKr (Grayson 1975: 24; Glassner 2004: 240–241; Olmstead 1959: 437). Koostatud on see pärast Sidoni ja Foiniikia ülestõusu mahasurumist.

Tekst on kirjutatud akkadi keele hilis-babüloonia dialektis ning jutustab sellest, kuidas Pärsia kuninga Artaxerxes III käsul viidi vangid Sidonist (Foiniikia) Susasse ja Babüloni. Tekst on Albert Kirk Graysoni sõnul uus-babüloonia äridokumendi kujul. Tahvel on 66 mm lai ja 48 mm pikk. Ühel pool asub tekst, teine pool on tühi. Kuigi tekst on hästi säilinud, pole see päris täiuslik, sest tahvel on purunenud kaheks osaks ning seal, kus fragmendid olid oma vahel ühendatud, on väike tühimik (Grayson 1975: 114; vt ka Grayson 1975: 24; savitahvli fotod vt Grayson 1975: Plate XVIII, Chronicle 9 (BM 31450)).

Seda teksti on tõlkinud mitmed mainekad teadlased, sealhulgas A. K. Grayson (Grayson 1975: 114), M. A. Dandamajev (Krestomatiia 1980: 39; Dandamajev 1985: 251) jne. Käesolev tekst on tõlgitud eesti keelde Albert Kirk Graysoni 1975. aastal ilmunud raamatu *Assyrian and Babylonian chronicles, Texts From Cuneiform Sources* 5 järgi (Grayson 1975: 114).

1. [MU] XIV^{kám} m^uÚ-ma-su šá m^uAr-tak-šat-su
2. [šum-šú] nabû(sa4)^ú iti Tašrītu lú^uhubtu(sar)^{tú} šá šarru
3. [ina(?)]^{kur}[Ši]-da-nu ihbutū(sar)^{tú} ana Bābili⁵ki u^uru[Š]u-šá-an
4. [x x I]TI BI UD XIII^{kám} lú^uummāni išu-tú
5. [x ultu(?)]līb(?)bi-šú-nu ana Bābili⁵ki iterubū^{meš}-ni
6. UD XVI^{kám} SAL^{meš} SIG^{meš} hubtu(sar)^{tú} šá^{kur} Ši-da-nu

7. *ša šarru ana Bābiliš^{ki} iš-pur(u) UD BI*

8. *ana ēkal [ša]rri īterubā^{meš}’*

(Transliteratsioon Grayson 1975: 114 (*Chronicle 9. Chronicle of Artaxerxes III*)).

1. Umasu⁹ 14-ndal [aastal]¹⁰, kes on Artaxerxeseks

nimetatud. *Tišri*¹¹ kuul vangid,

keda kuningas

3. Sidonist¹² tõi

[olid viidud/toodud]

Babüloni ja Susasse.

4. Selle sama kuu 13-ndal päeval mõned nendest salkadest

sisesid Babüloni (linna).

6. 16-ndal päeval [...] naised, naisvangid Sidonist,

keda kuningas Babüloni saatis – sellel päeval

8. sisesid nad kuninga lossi.

(Dandamajev 1985: 251; Grayson 1975: 114)

Kõnealuse kiilkirjatahveli kohta kirjutab A. T. Olmstead: “Tahvel annab ilme-
ka pildi iidse küüditamise ohvriks langenud naise kannatustest; naine astus
paleesse mitte austatuna, vaid orjana” (Olmstead 1959: 437). Arvatavasti said
neist naistest palee teenijannad või siis haaremi liikmed. Selline küüditamis-
poliitika polnud vallutatud rahvaste puhul Idamaades uus, seda oli rakendatud
pikemalt alates II eelkristlikust aastatuhandest, ning eriti populaarseks, lausa
riikliku poliitika tähtsamaks osaks muutus see Uus-Assüüria impeeriumis 9.–
7. sajandil eKr ja seejärel 7.–6. sajandil eKr Uus-Babüloonia kuningriigis, kel-
lelt Ahhemeniidid selle küüditamissüsteemi päranduseks saidki (küüditami-
sest Assüürias vt lähemalt Sazonov 2010: 153–174).

Tuleme tagasi Sidoni ülestõusu juurde. Tuntud hellenismi perioodi uurija
Johann Gustav Droyseni (1803–1884) sõnade järgi avas Sidoni langemine tee
Egiptusse (Droysen 1995: 59). Kohe pärast Sidoni vallutamist ja Foiniikia ra-
hustamist suundusidki pärslased Egiptusesse ja lõpuks vallutasid selle (Tsirkin
2001: 307; Diodorus XVI, 46–51).

Egiptus oli selleks ajaks olnud ligi 60 aastat Pärsiast sõltumatu (Droysen
1995: 59) ja taasvallutati pärslaste poolt 343.–342. aastal eKr (Kuhrt 1995: 674).
343. aasta lõpus tungis kuningas Artaxerxes III Egiptusesse, mõni kuu hiljem
hõivas ta Memphise linna, vaarao Nektanebos II põgenes Ülem-Egiptusse ja
seejärel Nuubiasse (Briant 2002: 685, 687–688).

Pärsia kuningas alustas taas veresaunadega. Jälle pidid egiptlased üle ela-
ma kõik Ahhemeniidide suguvõsast pärit kuninga kehtestatud uue režiimiga
kaasnevad hirmud ja õudused. Sündmused olid üsna sarnased nendega, mis

leidsid aset 200 aastat varem, kui Pärsia kuningas Kambyosos vallutas Egiptust (525. aastal eKr). Jõhkrad piinamised, hukkamised ja õudus, mis nüüd Egiptuses levisid – selle põhjustasid Artaxerxes III ja tema sõjamehed. Pärsiasest kuninga käe läbi sai surma isegi kõige püham Egiptuse loom – püha sõnn Apis, templid rüüstati ja riisuti paljaks. Rahva seas sai Artaxerxes III hüüdnimeks Pistoda (Droysen 1995: 60–61).

Artaxerxes III Persepolise raidkiri *Art. III. Pers.*

Teine vaadeldav tekst on kuninglik raidkiri *Art. III. Pers.* (Weissbach 1911: 128–129) või *Artaxerxes III. Persepolis A, B, C, D.* (A3Pa) (<http://www.avesta.org/op/op.htm#a3pa>).

See on ainulaadne ajalooline allikas hilis-ahhemeniidide ajastu kohta. Tekst koostati kuningas Artaxerxes III isiklikul käsul mitte akkadi, vaid vana-pärsia keeles. Tekst on koostatud vana-pärsia kiilkirjas. Hilis-ahhemeniidide ajal selliseid tekste peaaegu enam ei esinenud, need olid väga haruldased. Esiteks oli pärsia kiilkiri juba peaaegu väljasurnud, samuti ei kõneldud enam vanapärsia keelt, kõnekeeleks oli pärsia keele vorm, mis sarnanes nähtavasti pigem Partias valitsenud Aršakiidide (250. a eKr – 226. a pKr) ja Pärsia kuningate Sassaniidide (226 – 651 pKr) kasutatud kesk-pärsia keelega. Teiseks oli aramea keel muutunud riigi- ja kantseleikeeleks kogu impeeriumis ning oli selleks ajaks juba peaaegu lõplikult välja tõrjunud akkadi keele.

Käesoleva teksti eesmärk oli hoopis teine kui ülalmainitud akkadikeelsel kroonikal. Kui kroonika fikseeris, kuidas kuningas Artaxerxes III käitus ülestõusnutega – küüditas ja müüs neid orjadeks, siis käesoleva raidkirja eesmärk oli ülistada Artaxerxesese võimsust ja hiilgust just ehitajana ning kõikide maa-de valitsejana, kellele Ahuramazda oli andnud kuningavõimu kogu Pärsias (kuningluse ja kuningavõimu ideoloogia kohta Pärsias vt Panaino 2000: 35–49).

Raidkiri avastati Persepolises. Tegelikult oli sellest raidkirjast koguni neli identset koopiat. Kolm neist avastati Artaxerxes III lossi terrassi põhjamüüri ja üks Dareiose lossis. Raidkiri on tõlgitud järgmiste väljaannete järgi: Weissbach 1911: 128–129; <http://www.avesta.org/op/op.htm#a3pa>.

Raidkirjad *Art. Pers. a*, *Art. Pers. c* ja *Art. Pers. d* on 26 rida pikad ning asuvad Artaxerxesese lossi terrassi põhjaseinal, *Art. Pers. a* on säilinud peaaegu täies mahus, kuid *Art. Pers. c* ja *Art. Pers. d* on säilinud vaid fragmentidena ning neid on käsitlenud mitmed teadlased. Raidkirja versioon *Art. Pers. b* on 35 rida pikk, see asub Dareiose lossi läänepoolsel trepil ning seda on

kõige esimesena tutvustanud prantsuse orientalistid Eugène Flandin ja Pascal-Xavier Coste (Weissbach 1911: XXIX).

1. *baga : vazraka : Auramazdâ : hya :*
2. *imâm : bûmâm : adâ : hya : a*
3. *vam : asmânâm : adâ : hya : marti*
4. *yam : adâ : hya : shâyatâm : adâ : marti*
5. *ihyâ : hya : mâm : Artaxshaçâ : xshâya*
6. *thiya : akunaush : aivam parûvnâm :*
7. *xshâyathiyam : aivam : parûvnâm*
8. *: framatâram : thâtiy : Artaxsaçâ :*
9. *xshâyathiya : vazraka : xshâyathiya*
10. *: xshâyathiyanâm : xshâyathiya :*
11. *DHyûnâm : xshâyathiya : ahyâyâ : BUyâ : ada*
12. *m : Artaxshaçâ : xshâya*
13. *thiya : puça : Artaxshaçâ : Darayavau*
14. *sh : xshâyathiya : puça : Dârayavaush : A*
15. *rtaxshaçâ : xshâyathiya : puça : Artaxsha*
16. *çâ : Xshayârshâ : xshâyathiya : puça : X*
17. *shayârshâ : Dârayavaush : xshâyath*
18. *iya : puça : Dârayavaush : Vishtâspa*
19. *hyâ : nâma : puça : Vishtâspahyâ :*
20. *Arshâma : nâma : puça : Haxâmanishi*
21. *ya : thâtiy : Artaxshaçâ : xshâyathi*
22. *ya : imam : ustashanâm : athaganâm : mâ*
23. *m : upâ : mâm : kartâ : thâtiy : Arta*
24. *xshaçâ : xshâyathiya : mâm : Auramazdâ :*
25. *utâ : Mithra : бага : pâtuv : utâ : imâ*
26. *m : DHyaum : utâ : tyâ : mâm : kartâ :*

(Transliteratsioon internetiväljaande <http://www.avesta.org/op/op.htm#a3pa> järgi.)

Tõlge:

1–10. Ahuramazda¹³ on suur jumal, kes selle maailma lõi, kes taeva lõi, kes inimesed lõi, kes heaolu¹⁴ lõi inimeste jaoks, kes mind, Artaxerxest, kuningaks tegi, paljude kuningateks, paljude maade (kuningaks).¹⁵

11–21. Räägib Artaxerxes, suurkuningas, kuningate kuningas,¹⁶ maade kuningas,¹⁷ selle maa kuningas: Ma (olen) Artaxerxese poeg,¹⁸ Artaxerxes oli Dareiose poeg,¹⁹ Dareios oli Artaxerxese poeg,²⁰ Artaxerxes oli Xerxese poeg,²¹

Xerxes oli Dareiose²² poeg, Dareios oli kellegi Hystaspese²³ poeg, Hystaspes oli kellegi Arsamese²⁴ poeg, Ahhemeniid.

21.–23. Räägib kuningas Artaxerxes: see kivist terrass on ehitatud minu poolt minu jaoks.

23.–26. Räägib kuningas Artaxerxes: Ahuramazda ja jumal Mitra²⁵ peavad mind kaitsma, ja seda maad, ja seda, mis on minu poolt ehitatud.

Tekst on tõlgitud järgmiste väljaannete baasil: Weissbach 1911: 128–129; Kent 1953: Artaxerxes III. Persepolis A, B, C, D, lk 156 (vt samuti originaali ja ingliskeelset tõlget <http://www.avesta.org/op/op.htm#a3pa> Artaxerxes III. Persepolis A, B, C, D. (A3P), ning originaali ja ingliskeelset tõlget <http://www.livius.org/aa-ac/achaemenians/A3Pa.html>).

Järelsõna

Artaxerxes III valitsemisajast ja sündmustest, mis toimusid tema ajal Pärsias, on andmeid peamiselt Antiik-Kreeka autoritelt, esmajoones Sitsiilast pärit Diodorus Siculuselt, kes päris hästi valgustas selle valitseja tegutsemist ning poliitikat Foiniikia ja Egiptuse suhtes (vt Diodorus XVI. 40–51). Siiski on väga tähtis, et Artaxerxes III valitsemisest on säilinud ka üksikud originaaldokumendid – nimelt ainulaadne vana-pärsiakeelne raidkiri Persepolise linnast, Pärsia impeeriumi pealinnast ja üks uus-babülooniakeelne lühikroonika. Mainimist väärib on ka asjaolu, et see kuningas suutis taastada Pärsia impeeriumi peaaegu täies mahus, kuid siiski lühikeseks ajaks, kasutades ära kõik viimased ressursid ja jõupingutused, mis olid ta valduses. See oli Ahhemeniidide impeeriumi viimane tõus.

Kuidas siis lõppes selle valitseja karjäär? Nagu see oli väga tavaline Ahhemeniidide tollases impeeriumis, langes Artaxerxes III vandenõu ohvriks (Kuhrt 1995: 675) ja mürgitati oma vesiiri eunuhh Bagoase poolt, keda paranoiliste kalduvustega Artaxerxes millegipärast ainukesena mingil määral usaldas (Dandamajev 1985: 254).

Artaxerxes III surmapäevaks (suri 338. aastal eKr) tundus Pärsia impeerium olevat taastatud ja muutunud taas tugevamaks. Ent üksnes neli aastat pärast tema surma tungis Makedoonia Aleksander 334. aastal eKr koos oma kreeka-makedoonia armeega Väike-Aiasse ja alustas võidukat sõjakäiku Pärsia impeeriumi südamesse – Iraani (Aleksandri suure kolmest suurimast lahingust Pärsia impeeriumi aladel vt Andersen & Šaub 2008: 81–90, 101–113, 126–140; Plutarchos 1990: Aleksandr XVI, XX–XXI, XXXI–XXXIV; vt ka Foinii-

kia vallutamisest Tsirkin 2001: 308–310). Veel mõni aasta, ning Pärsia impeeriumi viimane legitiimne kuningas Dareios III (336–330) ja Ahhemeniidide impeerium kaovad olematusesse.²⁶

Ent ka Aleksander Suure loodud hiigelimpeerium ei püsinud kuigi kaua: vaid mõni aasta pärast ta surma (323. aastal eKr) kadus seegi Idamaade suurriik. Diadohid – Aleksandri kindralid alustasid kodusõda ning rebisid riigi tükkideks. Aleksandri üks andekamaid kindraleid Seleukos I sai endale lõppkokkuvõttes Süüria, Mesopotaamia, Iraani, Afganistani ja Kesk-Aasia alad, Ptolemaios – Egiptuse jne.

Kokkuvõte

Nagu näeme, on käesolevas artiklis käsitletud kahte erinevat allikat, nii oma sisu, keele, struktuuri kui ka stiili poolest.

Üks neist on Babülonist pärit kroonika, mille on akkadi keele uus-babüloonia dialektis koostanud vahetult pärast Sidoni vallutamist Artaxerxes, seal on ka mainitud, millal ja kuhu toodi deporteeritud vange Sidoni linnast – nimelt oktoobrikuus 345. aastal eKr Babüloni ja Susasse. See ametlik kroonika, ilmselt mõeldud babüloonlastele, on kirjutatud Babüloonias ning uus-babüloonia keeles. Sellel tekstil on ka teatud propagandistlik tähendus, sest tekst näitab ilmselgelt, et ülestõusnutega käitub Pärsia kuningas väga jõhkralt. Seega võib sellel lool oletada mõnes mõttes “õpetlikku” eesmärki, sest Babüloonia oli ka varem mitmeid kordi lõõnud lahku Pärsiast ning võis muutuda iga hetk mäsuliseks.

Teine tekst on sisult tunduvalt propagandistlikum, kuid ei sisalda ajaloolisi sündmusi ja dateeringuid ning on selles mõttes vähem informatiivne, kuid ka “rahumeelsem”. Kõnealuses raidkirjas on juttu Artaxerxese titulatuurist, tema kuninglikust suursugusest päritolust ehk genealoogiast ning zoroastrismi peajumalast Ahuramazdast, kes lõi inimese, kuninga enda ja andis talle võimu. Seejärel on juttu juba ehitustöödest, mida Artaxerxes viis läbi Persepolise linnas Dareiose palees. See raidkiri näitab Artaxerxes III ehitajana ja renoveerijana ning jumalakartlikuna inimesena, truu zoroastristina.

Kommentaariid

- ¹ Tänan käesoleva artikli korrektuuri eest Sirje Kupp-Sazonovit, samuti Ivo Volti klassikalise kirjanduse leidmise eest ja Mait Kõivu tehtud märkuste eest. Artikkel valmis ETF grantide ETF7712 ja ETF8669 toetusel.
- ² Vana-pärsia Artaxšaça; Artaxerxes III kohta vt R. Schmitt 1986 (Artaxerxes III throne name of Ochus, Achaemenid king (r. 359-58 to 338-37 B.C.), *Encyclopedia Iranica*, <http://www.iranica.com/articles/artaxerxes-iii-throne-name-of-ochus-gk>).
- ³ Artaxerxes III julgusest räägivad kreeka allikad ja ka tuntud iranistid ning assürioloogid, näiteks Albert Ten Eyck Olmstead kirjutab *Pärsia impeeriumi aja-loos*: "Ochus oli juba näidanud oma metslaseloomust; Artaxerxes Kolmandana omandas ta Ahhemeniidide kõige verejanulisema monarhi kuulsuse. Tema mündiportree – lühike sirge nina, lühikesed juuksed, pikk teravatipuline habe ja morn ilme – seda mainet ei mahenda. Vaevalt oli ta jõudnud troonile istuda, kui tappis kõik oma sugulased, hoolimata vanusest ja soost" (Olmstead 1959: 424).
- ⁴ Vt Diodorus XVI. 40–51; vt ka Sazonov 2008; Tsirkin 2001: 303. Juli Tsirkin kirjutab: "Hiljuti troonile astunud Artaxerxes III oli karm valitseja ja ta püüdis saavutada reaalset kontrolli oma laguneva impeeriumi üle".
- ⁵ Satraapia – provints. Sellise impeeriumi administratiivse jaotussüsteemi leiutas 6. sajandi alguses (eKr) Dareios I.
- ⁶ Artaxerxes II ja Kyros Noorema vaenu kohta vt Plut. Art., 1–13; samuti Xen., Anabasis I ff.; Dandamajev 1985: 206–232; Briant 200: 616–630; Oates 1979: 139; Kyros Noorema ja Artaxerxes II kohta vt ka Xenophon, Anabasis 1.1.1 <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0202>; Diodorus 14.19 <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Diod.+14.19&fromdoc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0084>
- ⁷ Kunaxa lahingu kohta vt iranisti A. Shapur Shahbazi 1993. aasta artiklit "Cunaxa", mis ilmus *Encyclopædia Iranica*s (<http://www.iranica.com/articles/cunaxa> – 21. märts 2011).
- ⁸ Ülestõusust Sidonis ja Foiniikias vt näiteks Olmstead 1959: 434–435 ja 436–437.
- ⁹ Artaxerxese babülooniapärase nimi.
- ¹⁰ See sündmus leidis aset 345. aastal eKr.
- ¹¹ Oktoober.
- ¹² Pärast seda kui Sidonis oli maha surutud ülestõus pärsia ülemvõimu vastu.
- ¹³ Ahuramazda – Pärsia peajumal vana-pärsia religioonis ning jumal-maailmalooja zoroastrismis. Käesolev raidkiri algab vana-pärsia sõnadega *baga vazrka Ahuramazdâ*... [Suur jumal – Ahuramazda...]. Ahuramazda (samuti Ormuzd, Ormazd) oli ka jumal-looja, peamine jumalus ahurade (jumalate) seas, kes lõi universumi. Eriti tähtis roll on tal zoroastrismis, ta on peajumal (*baga vazraka*) ja "Hea Mõte", "Tark Valitseja" jne (vt nt Zimmeri artiklit "Ahura-Mazdâh", RLA 1, 1932: 59; IDV 2007: 440). Selline algus on vana-pärsia raidkirjadele väga iseloomulik. Näiteks üks kuningas Xerxese raidkiri (XPa) algab nii: read 1–3. *baga vazrka Ahuramazdâ hya imām būmīm adā hya avam asmānam adā hya martiyam adā hya šiyātīm adā martiyahyyā* [Suur jumal Ahuramazda, kes selle maailma lõi, kes selle taeva lõi, kes inimese lõi, kes külluse lõi inimese jaoks] (Hudson-Williams 1963: 35–36; Xerxes, Persepolis A (XPa); vt ka <http://www.avesta.org/op/op.htm#xpa>).

- ¹⁴ Sõna *šāyatām*, mis esineb käesoleva raidkirja neljandas reas, seisab siin akusatiivis ja seda võib tõlkida kui “õnne”, “heaolu”. Nominatiivis on see nimisõna *šāyiti-* ja Robert Kenti järgi tähendab see *welfare, peace (on earth), happiness (also after death)* [heaolu, rahu (maa peal), õnn (ka pärast surma)], Kent 1953: 210; Thomas Hudson-Williams annab oma grammatika glossaaris sõna *šiyātiš* tähenduseks *prosperity, quiet* [heaolu, vaikne] Hudson-Williams 1963: 47.
- ¹⁵ Märkimisväärne on asjaolu, et siin kasutab Artaxerxes III universalistlikku kuninglikku epiteeti *parūnām framātāram* – “paljude valitseja”.
- ¹⁶ Universalistlik kuninglik tiitel *kšaiatia kšaiatijanam* ehk “kuningate kuningas”, mida kasutasid Ahhemeniidide dünastia kuningad juba algusest peale, on pärit Assüüriast ja Babülooniast. See on akkadikeelse universalistliku tiitli tõlkelaen, sumerogrammidenäna oli see kasutusel kui MAN MAN.MEŠ ja LUGAL LUGAL.MEŠ. Käesolev tiitel esineb Assüürias alates Kesk-Assüüria kuninga Tukultī-Ninurta I (1244–1208) valitsemisajast – RIMA 1 A.0.78.24, rida 7; RIMA 1 A.0.78.39, rida 3; RIMA 1 A.0.78, 3, rida 3, kus seisab *šar* MAN.MEŠ: RIMA 1 A.0.78, 7, 1; RIMA 1 A.0.78.13, rida 3; RIMA 1 A.0.78.16, rida 4. Tegelikult on see traditsioon veelgi vanem ja ulatub juurtega koguni 3. eelkristlikusse aastatuhandesse – Akkadi aega (2234–2154). Näiteks kandis sellist nime Akkadi kuningas Šarkališarrī (2217–2193). Ta oli tuntud Akkadi kuninga Narām-Su’eni (2254–2218) poeg ja tema nimi tähendas tõlkes “kõikide kuningate kuningas”. Seda tiitlit kasutasid nii Assüüria, Babüloonia kui ka Urartu ja Pärsia kuningad. Näiteks 7. sajandil eKr valitsenud Uus-Assüüria kuninga Aššurbanipali vend Šamaš-šum-ukin (668–648), kes oli tollal Babüloonia kuningas, nimetas ennast ka *šar kāl šarrāni* (Schäfer 1974: 26). Vana Testamendis esineb Babüloonia kuningas Nebukadnezar II (605–562) ka kui kuningate kuningas (Schäfer 1974: 26; vt ka *Vanast Testamendist* Tn 2,37 ja Hs 26,7). Ka pärslased, kes 539. aastal vallutasid Babüloonia ja võtsid väga palju elemente kuningavõimust ning riiklikust ideoloogiast üle Babülooniast ja Assüüriast, hakkasid kasutama seda tiitlit nii akkadi, vana-pärsia kui ka elami keeles. Üks varimaid näiteid on Behistuni raidkiri, kus Dareios kasutas enda kohta seda mesopotaamia tiitlit – Weissbach 1911: 8–9 (II. Darius I. Hystaspis a) Inschriften von Bisitūn, §§1, read 1–2); Hudson-Williams 1963: 31; Kent 1953: 116, read 1–2; *Avesta – Zoroastrian archive, Old Persian Texts, Darius, Behistun, Column 1*, (<http://www.avesta.org/op/op.htm#db1>, 20.03.2010), read 1–2; vt ka Wiesehöfer 2005: 53–54. Josef Wiesehöfer kirjutab Dareios I titulatuurist: „Dareios bezeichnet sich zunächst als *xšāyaθiya*, wörtlich übersetzt: “den eine Herrschaft auszeichnet”, mit einem Titel, den man der medischen Sprache entlehnt glaubt; er steigert diese Selbstbezeichnung zumeist noch durch Beiwort *vazraka* “groß”, ebenfalls medischen Ursprungs, damit mesopotamischem Vorbild folgend (vgl. etwa akkadisch *šarru rabū*). Drittens schließlich setzt er sich in Relation zu den Königen der Vorgängerreiche von Babylon, Assur, Urartu und Medien, deren Herrschaft er der seinigen unterordnet (*xšāyaθiya xšāyaθiyānām*). Der Titel “König der Könige”, mittelpersisch *šāhān šāh*, neupersisch *šāhanšāh*, ursprünglich wohl ebenfalls mesopotamischen Ursprungs, von den Persern jedoch aus Urartu entlehnt, wurde dabei im Laufe der Geschichte zum Titel iranischer Herrscher *par excellence*.” [Dareios nimetas end kõigepealt *xšāyaθiya*, tõlgituna “keda isandana esile tõstetakse” – tiitliga, mis arvatakse pärinevat meedia keelest; ta tugevdas seda enesemääratlust enamasti omadussõnaga *vazraka* (‘suur’), mis on samuti meedia algupära, kuid millega järgiti Mesopotaamia eeskujuga (vrd nt akkadi *šarru rabū*). Kolmandaks ja viimaseks määras ta enda suhted Babüloonia, Assüüria, Urartu ja Meedia kuninglike eellastega, kelle valitused ta enda omale allutas (*xšāyaθiya xšāyaθiyānām*). Tiitel “kuningate kuningas”, keskpärsia kee-

les *šāhān šāh*, uuspärsia keeles *šāhanšāh*, millel algselt on Mesopotaamia päritolu, kuid mille pärslased siiski Urartust laenasid, kujunes ajaloo käigus *par excellence* Iraani valitsejate tiitliks] (Wiesehöfer 2005: 53–54). Juba 226. aastal pKr võttis Sassaniidide impeeriumi rajaja Ardašir I *Ktesiphonias* endale tiitli *šāhān šāh Ērān ud Anērān* – “kõikide Iraani ja mitte-Iraani kuningate kuningas”. Nagu me näeme, pärineb see tiitel muistse Mesopotaamia kultuuriruumist. Märkimist väärib asjaolu, et seda tiitlit kasutasid veelgi hiljem Pärsias Iraani šahhid kuni Pahlavi dünastia (uus-pärsia keeles – دودمان پهلوی) kukutamiseni 1979. aasta revolutsiooni käigus. Kuningliku tiitli *šāhān šāh Ērān ud Anērān* kohta vt Huyse 2006: 182, 183, 184; Wiesehöfer 2005: 220–228.

¹⁷ “Maade kuningas” ehk “kõikide maade kuningas” – *xshâyathiya dahyûnâm* on samuti universalistlik ja esineb mitme Pärsia kuninga titulatuuris. Näiteks Behistuni raidkirjas on maade kuningaks nimetatud Dareios I. Kuid me teame, et Kyros II, Kambyses ja Dareios I olid akkadi kiilkirjatekstides nimetatud analoogselt Babüloni kuningatega *šar bābili šar mātāti* (KUR.KUR) [Babüloni kuningas, (kõikide) maade kuningas] (Peat 1989: 200). Epiteet *šar mātāti* [kõikide maade kuningas] on vaid üks variant muistsest akkadikeelsest epiteedist *bēl mātāti* [kõikide maade isand]. *Bēl mātāti* oli kasutusel Babüloonias ja sellega tähistati esimesel aastatuhandel eKr Babüloonia peajumalat Mardukit. Kuid selle sumerikeelne variant EN.KUR.KUR^{hia} on veelgi vanem ja on pärit 3. eelkristlikust aastatuhandest ning seda kasutati sumeri peajumala Enlili puhul. Hiljem oli see tiitel kasutusel mõnikord ka Uus-Assüüria ja Uus-Babüloonia valitsejate seas ning ka Ahhemeniidel. Näiteks Kambyses tähistas oma isa Kyros II selle eluajal (Peat 1989: 203) ühes raidkirjas nii: – (Camb. 36: 9–11): ITI *ajjāru* DU.9 KÁM MU.1.KÁM/ *kám-bu-zi-ia šar bābili*(E)^{ki} / *mār*(A) ^{ku}*ku-ra-ás šar mātāti*(KUR.KUR) (transliteratsioon – Peat 1989: 200) [Ajjāru kuu 9. päev, Kambuzija esimene (valitsemis)aasta, Babüloni kuninga, Kyrose poja, kuningate kuningal].

¹⁸ Artaxerxes II (404–359) oli Dareios II poeg.

¹⁹ Dareios II (424–404) oli Artaxerxes I poeg.

²⁰ Artaxerxes I (465–424) oli Xerxese poeg.

²¹ Xerxes (486–465) oli Dareios I poeg.

²² Dareios I (522–486) oli Hystaspese poeg.

²³ Hystaspes oli Arsamese poeg.

²⁴ Arsames oli Dareios I vanaisa.

²⁵ Mitra – pärslaste, indialaste ja teiste muistsete indoeurooplaste jumal, eriti tähtis päikesejumal, päevajumal iraanlastel. Mitra kohta vt Durant 1995: 569–570; IDV 2007: 440; DDD: 1083–1089.

²⁶ Dareios III oli viimane legitiimne Pärsia kuningas, kes seda ka valitses, kui mitte arvestada Bessost, kes oli Baktria satraap, kelle juurde Dareios põgenes ja kes tappiski Dareiose 330. aastal ning kuulutas, et ta on uus Pärsia kuningas Artaxerxes IV. Kuid Bessos ei püsinud kaua võimul – Aleksander sai ta kätte ning lasi väga jõhkralt hukata 329. aastal eKr.

Kirjandus

Elektroonilised allikad

Artaxerxes III. Persepolis A, B, C, D. (A3Pa) (<http://www.avesta.org/op/op.htm#a3pa> – 21. märts 2011).

Artaxerxes III Ochus (http://www.livius.org/ar/arz/artaxerxes/artaxerxes_iii_ochus.html – 30. märts 2011)

Achaemenid Royal Inscriptions: A3Pa. Livius. Articles on Ancient History (<http://www.livius.org/aa-ac/achaemenians/A3Pa.html> – 8. aprill 2011)

Shapur Shahbazi A. 1993. Cunaxa. *Encyclopedia Iranica* (<http://www.iranica.com/articles/cunaxa-the-greek-form-attested-only-in-plutarch-artoxerxes-8-of-the-name-aram> – 21. märts 2011).

Schmitt R. 1986. Artaxerxes III throne name of Ochus, Achaemenid king (r. 359–58 to 338–37 B.C.), *Encyclopædia Iranica* (<http://www.iranica.com/articles/artaxerxes-iii-throne-name-of-ochus-gk> – 17. märts 2011).

Xenophon. *Anabasis* 1.1.1. Brownson, Carleton L. (tlk ja toim). Perseus Digital Library (<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0202> – 8. aprill 2011).

Diodorus 14.19 = Diodorus Siculus. The Library of History. Book XIV. (<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Diod.+14.19&fromdoc=Perseus%3atext%3A1999.01.0084> – 21. märts 2011).

Vana-Kreeka allikad

Diodorus Siculus = Sherman, Charles L (tlk) 1952. *Diodorus of Sicily*, with and English translation. In twelve volumes VII (books XV. 20 – XVI. 23). The Loeb Classical Library. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press & London: William Heinemann Ltd.

Plutarchos = Perrin, Bernadotte (tlk) 1926. Artaxerxes. *Plutarch's Lives* XI: Aratus. Artaxerxes. Galba. Otho. Loeb Classical Library. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press & London: William Heinemann Ltd, lk 127–204.

Plutarchos 1990 = Плутарх. Александр и Цезарь. *Избранные жизнеописания* 2. Москва: Издательство Правда, lk 361–494.

Xenophon = Brownson, Carleton L. (tlk) 1922. *The Anabasis*, Books I–VII, with and English translation. The Loeb Classical Library. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press & London: William Heinemann Ltd.

Mesopotaamia ja Vana-Pärsia allikad

Glassner, Jean-Jacques. 2004. *Mesopotamian Chronicles*. Writings from the Ancient World. Atlanta: Society of Biblical Literature.

Grayson, Albert Kirk 1975. *Assyrian and Babylonian chronicles, Texts From Cuneiform Sources* 5. New-York: J.J. Augustin Publisher.

Kent, Roland G. 1953. *Old Persian. Grammar, Texts, Lexicon*. Second Edition, revised. American Oriental Series 13. New Haven, Connecticut: American Oriental Society.

RIMA 1 = Grayson, Albert Kirk 1978 [2002]. *Assyrian Rulers of the Third and Second Millennia BC (to 1115 BC)*. The Royal Inscriptions of Mesopotamia, Assyrian Periods 1. Toronto & Buffalo & London: University of Toronto Press.

Weissbach, Franz Heinrich 1911. *Die Keilinschriften der Achämeniden*. Vorderasiatische Bibliothek. Leipzig: J.C. Hindrichs'sche Buchhandlung.

Krestomaatia 1980 = Коростовцев, М.А. & Кацнельсон, И.С. & Кузищин, В.И. (toim). *Хрестоматия по истории Древнего Востока II*. Москва: Высшая школа.

Sekundaarkirjandus

Andersen & Šaub 2008 = Андерсен, Владимир & Шауб, Игорь. *Македонцы в бою*. Москва: Яуза, Эксмо.

Briant, Pierre 2002. *From Cyrus to Alexander. A History of the Persian Empire*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns.

DDD = Van der Toorn, Karel & Becking, Bob & van der Horst, Pieter W. (toim) 1995. *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. Leiden & New York & Köln: E. J. Brill.

Dandamajev 1985 = Дандамаев, Мухаммед. *Политическая история Ахеменидской державы*. Москва: Наука.

Droysen 1995 = Дройзен, Иоганн. *История эллинизма* 1. Ростов-на-Дону: Феникс.

Durant 1995 = Дюрант, Вил. *Цезарь и Христос*. Москва: Крон-Пресс.

Hudson-Williams, Thomas 1963. *A Short Grammar of Old Persian, with a Reader Accompanied By A Word-For-Word Translation, Notes, and Vocabulary*. Cardiff: The University of Wales Press Board.

Huyse, Philip 2006. Die sasanidische Königstitulatur: Eine Gegenüberstellung der Quellen. Wiesehöfer, Joseph von & Huyse, Philip (toim). *Ērān ud-Anērān, Studien zu den Beziehungen zwischen dem Sasanidenreich und der Mittelmeerwelt*. Beiträge des Internationalen Colloquiums in Eutin, 8.–9. Juni 2000, unter Mitarbeit von Carsten Binder, hrsg. von Joseph Wiesehöfer und Philip Huyse, Orient et Occidens: Studien zu antiken Kulturkontakten und ihrem Nachleben 13. Franz Steiner Verlag, lk 181–201.

IDV 2007 = Кузищин, Василий (toim). *История древнего Востока*. Издание третье, переработанное и дополненное. Москва: Высшая школа.

Kuhrt, Amélie 1995. *The Ancient Near East c. 3000–300 BC I–II*. Routledge History of The Ancient World. London & New York: Routledge.

Oates, Joan 1989. *Babylon*. London: Thames and Hudson.

Olmstead, Albert Ten Eyck 1959. *History of the Persian Empire*, Second Impression. Phoenix books. Chicago: The University of Chicago Press.

Peat, Jerome 1989. Cyrus “King of Land,” Cambyses “King of Babylon”, the Disputed Co-Regency, *Journal of Cuneiform Studies* 41/2, lk 199–216.

Panaino, Antonio 2000. The Mesopotamian Heritage of Achaemenian Heritage of Achaemenian Kingship. Aro, Sanna & Whiting, Robert M. (toim). *The Heirs of Assyria*. Proceedings of the Opening Symposium of the Assyrian and Babylonian Intellectual Heritage Project, Held in Tvärminne, Finland, October 8–11, 1998, Melammu Symposia I. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project, lk 35–49.

RLA 1 1932 = *Reallexikon der Assyriologie Und Vorderasiatischen Archaologie* Band 1: A–Bepaste. Erster Band. Unter Mitwirkung zahlreicher Fachgelehrter, herausg. von E.Ebeling, B.Meissner, Berlin & Leipzig: Walter de Gruyter & Co.

Sazonov 2008 = Сазонов, Владимир. Нововавилонская хроника и одна древнеперсидская надпись эпохи Артаксеркса III (359–338 до н.э.). *Новые Облака* 2008/10 (47) (<http://tvz.org.ee/index.php?page=356> – 21. märts 2011).

Sazonov, Vladimir 2010. Küüditamispoliitika kui muistne tava Uus-Assüüria impeeriumis 9.–7. sajandini eKr. *Mäetagused* 44, lk 153–174.

Schäfer, Gerd 1974. “*König der Könige*” – “*Lied der Lieder*”. Studien zu Paronomastischen Intensitätsgenitiv. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.

Tsirkin 2001 = Циркин, Юлий. *От Ханаана до Карфагена*. Москва: Издательство Астрель.

Wiesehöfer, Josef 2005. *Das Antike Persien*. Düsseldorf: Albatros Verlag.

Summary

Neo-Babylonian Chronicle and Old Persian Cuneiform from the Reign of Artaxerxes III Ochos

Vladimir Sazonov

Key words: Akkadian language, Artaxerxes III, Babylon, chronicle, cuneiform, deportation, despotism, Ochos, Persia, revolts, Sidon, Susa, Tennes, Umasu, usurper

The main aim of the current short article is not only to give an overview of some facts regarding the biography of the last important Old Persian king Artaxerxes III Ochos (359–338 BC), who re-established a weakened Achaemenid Empire, but also to give an analysis of translations of two short, but very important texts from his reigning period, one of which is an Akkadian cuneiform text (written in neo-Babylonian dialect of

Akkadian). This text was composed in the form of a short chronicle, from which we can see as the evidence of statements of some ancient Greek authors, for instance, Diodorus Siculus, that king Artaxerxes III was a very brutal despotic king and deported many people, including those involved in the revolt of the Phoenician city-state Sidon, which had been conquered and destroyed by forces of Artaxerxes III in 345 BC. He killed part of population of this big important Phoenician cultural, economic and political centre, and all women and children were deported into the inland of his renewed empire – in Babylon and Susa. He also conquered independent Egypt, killed Apis, the scared bull of the Egyptians, looted and razed sanctuaries and killed many inhabitants of Egypt. An example of his brutality: when Artaxerxes III got the throne, he butchered his 80 brothers and many other relatives.

The second text, written in Old Persian cuneiform, is one of the last Old Persian cuneiform texts and can be described as “peaceful” or more correctly as a building-inscription. It has the opposite aim comparing to the first text – to glorify Artaxerxes III as a constructive force in Persepolis, the capital city of the Achaemenid Empire and also as a very religious and faithful zoroastrian, who honoured very much the main Deity of Persians – Ahuramazda.

With the poisoning of old Artaxerxes III in 338 BC, by his vizier eunuch Bagoas, began the decline of the Persian Empire, which ended some years later, when Alexander the Great, son of Philip II of Macedonia invaded with his victorious Greek-Macedonian army and during 4–5 years (334–330/329) destroyed the Persian Empire and afterwards conquered the whole of the Middle East from the Hellespont to the Indus Valley, from Egypt to the Caucasus, and died in Babylon 323 BC, when he was only 32 years old.

In memoriam

Ellen Liiv

(30. IX 1930 – 22. XII 2010)

2010. aasta jõulude paiku lahkus meie hulgast kauaaegne kirjandusmuuseumi töötaja, Rahvaluule Arhiivi endine juhataja Ellen Liiv. 1957. aastal sidus saatus Ellen Liivi kirjandusmuuseumiga ja nii jäi see 31 tegusaks aastaks.

Ellen Liiv (Veskisaar) sündis Kolga-Jaani kihelkonnas Leie külas. Koolitee viis ta Viljandist Tartu ülikooli, kus ta 1955. aastal lõpetas eesti filoloogia osakonna rahvaluule eriharu. Seejärel oli ta ametis Võrus Fr. R. Kreutzwaldi muuseumis ja asus paar aastat hiljem teadurina erialasele tööle tollal Fr. R. Kreutzwaldi nime kandnud kirjandusmuuseumi rahvaluule osakonnas. Pärast kahte aspirantuuriaastat Keele ja Kirjanduse Instituudi juures jätkas ta tööd kirjandusmuuseumis. Aastatel 1968–1977 oli Ellen Liiv kirjandusmuuseumi teadussekretär ja aastatel 1977–1988 rahvaluule osakonna juhataja.

Ellen Liivi panust kirjandusmuuseumi ja just rahvaluule osakonna tegemistesse on põhjust tänuga meenutada. Tõhusa administratiivtöötajana korraldas ta muuseumi aastakonverentsi “Kreutzwaldi päevad”, koostas ja toimetas *Rahvapärimeste Kogu* numbreid, kuulus asutusevahelise akadeemilise regilauluväljaande sarja “Vana kannel” kolleegiumi, oli rahvaluule osakonna



ERA, Foto 3241. Karala külas Saaremaal, laulik Mihkel Remmeli õues.
Ellen Veskisaar kiigel. R. Hanseni foto 1958.

iga-aastaste ekspeditsioonide eestvedaja, juhendas kirjasaatjaid ning üliõpilastest praktikante, viis läbi arhiiviekskursioone jpm. Tema üheks tähtsaimaks ülesandeks oli aga muuseumi, hiljem rahvaluule osakonna igapäevatöö juhtimine. Rohke paberitöö kõrval, mida need ametid nõudsid, tuli suhelda erinevate inimeste ja institutsioonidega: ta korraldas väliskülaliste vastuvõtte ja tollal rangelt kontrollitud allikmaterjalide vahetust, pidas läbirääkimisi kirjastajatega, et suruda trükki tsensuurile vastumeelseid väljaandeid (nt Eesti rahvakalender), aga andis ka parima, et kaubelda kolleegi lapsele välja lasteaiakoht. Neis valdkondades oli Ellen Liiv edukas, tema elujaatavat hoiakut väljendab deviis: "Kui kuidagi ei saa, siis kuidagi ikka saab."

Ellen Liivi uurijahuvi keskendus rahvajuttudele, eriti hiiu- ja vägilasmuistenditele. Koostöös Eduard Laugaste ja Erna Normanniga avaldati Monumenta Estoniae Antiquae sarjas teaduslikud väljaanded *Muistendid Suurest Töllust ja teistest* ning *Muistendid Vanapaganast*. Tema koostatud on populaarsed rahvaluuleväljaanded, nagu *Vanaema teab: rahvalaule lastele* ning mitmed küsitluskavad ("Koguge muistendeid Vanapaganast!" jt). Ellen Liivi edukat folkloristitööd tähistab umbes 3200 lk kogutud rahvaluulet, lisaks fotod ja salvestused, aga ka esinemised mitmetel teaduslikel kokkusaamistel, sealhulgas rahvusvahelistel konverentsidel. Ellen Liiv oli Rahvusvahelise Jutu-uurimise Seltsi (ISFNR) ja Soome Kirjanduse Seltsi liige, pikka aega kuulus ta Emakeele Seltsi rahvaluule sektsiooni juhatusse.



ERA, VF 1106. Sirje Olesk ja Janika Kronberg õnnitlemas Ellen Liivi tema 75. sünnipäeval. Alar Madissoni foto 2005.

Ellen Liiv oli tunnustatud folklorist, kuid kahtlemata ka väga värvikas inimene, lõbus, väarikas, puhuti karmikäelinegi. Koos Olli Kõiva, Ingrid Rüütli, Selma Läti ja teistega kuulub ta sõjajärgsete folkloristide põlvkonda. Kui rahvaluule arhiivi ja arhiivitööd vaadates on sagedamini toonitatud nende eelkäijate Oskar Looritsa, Herbert Tampere, Richard Viidalepa ja teiste panust, siis võime täna tõdeda, et Ellen Liivi põlvkond lõi vanadele tuginedes oma väärtused, mida meil, Eesti Rahvaluule Arhiivi tänastel töötajatel on põhjust meeles pidada.

Astrid Tuisk

In memoriam

Ellen Liiv (30. IX 1930 – 22. XII 2010)

Ellen Liiv, long-serving employee of the Estonian Literary Museum, and former head of the Folklore Archives, passed away at Christmas 2010.

Renata Sõukandi väitekirj *Ravimtaimemaastik*

Renata Sõukandi väitekirj *Herbal landscape* (Ravimtaimemaastik) käsitleb ravimtaimemaastiku mõiste arengulugu, annab ajaloolise ülevaate etnobotanika probleemidest ja esitab valitud taimede kasutamise analüüsi Eesti rahvameditsiinis. Väitekirja koondatud aastatel 2005–2010 kirjutatud kuues artiklis kasutatakse ökosemiootika ja etnobotanika meetodeid integreerivat interdistsiplinaarset lähenemist, sekka kvantitatiivseid ja võrdlevaid elemente.

Ravimtaimemaastiku mõiste on väga atraktiivne ja ökosemiootiliste meetodite kasutamine etnobotanikas esitab uusi väljakutseid folkloori kasutamiseks mitte ainult Eestis, vaid kogu Euroopas. Väitekirjas on põhjalikult iseloomustatud ja detailselt kirjeldatud Eesti rikkaliku etnobotanilise kultuuripärandi kujunemist alates 1888. aastast. Analüüsitud on mitmed materjali seisukohalt olulised aspektid nagu näiteks oma ja võõra problemaatika, ravimtaimede tähtsus kultuuris, taimede äratundmine *versus* tundmine, ravimtaimemaastiku üldised muutused ajas ning ravimtaimemaastiku looduslikud ja kultuurilised piirid.

Väitekirja autori üheks eesmärgiks on mõista ravimtaimedega seotud inim- ja sotsiaalset kapitali ning leida võimalused selle tõlgendamiseks ja rakendamiseks. Semiootilises võtmes lahendatud juhtumiuuringud on hea näide kompleksest epistemoloogilise ja empiirilise lähenemisviisi rakendamisest. Ravimtaimemaastiku kontseptsioon annab võimaluse näidata Eesti ühiskonnas viimase aastasaja jooksul toimunud muutusi, mis on võrreldavad mujal Euroopas varem toimunud samalaadsete muutustega.

Artiklite läbiv teema on seosed ravimtaimede ja loodusliku mitmekesisuse vahel. Tavaliselt peetakse looduslikku mitmekesisust vaid looduslikuks nähtuseks, mis ei ole seostatav inimfaktoriga, kuid väitleja rõhutab just aspekti, et tegelikkuses tähendab see inimesega seotud mõtestatud informatsiooni mitmekesisust. Ökosemiootilise lähenemise kasutamine etnobotanilises uurimistöös avab uue vaatenurga ka sidusvaldkondadele nagu toit ja selle tooraine, kohalikud traditsioonid, loodusliku mitmekesisuse tajumine ja haridus. Just sellest seisukohast on Renata Sõukandi väitekirja epistemoloogiline ja kultuuriline panus oluline, see on hea näide ökosemiootiliste põhimõtete rakendamisest "töelises elus". Loodusliku mitmekesisuse säilitamine ei tähenda pelgalt keskkonna säästmist ja liikide päästmist, vaid tähendab samaväärselt nende nähtuste kohta käivate aktiivsete teadmiste säilimist ja semiootiliste mehhanismide mõistmist. Väitekirj demonstreerib kujukalt, et looduslik mitmekesisus ei ole mitte inimkontekstist eraldatud väline looduslik element, vaid need on igapäevaelu vastastiku mõjutavad osad.

Renata Sõukand on oma uurimuses näidanud üles kompetentsust bibliograafilisest uurimisest kuni andmete analüüsini. Kui laiendada Sõukandi väitekirjas esitatud lähenemist teiste inimeksistentsi komponentide suunas nagu helimaastik ja pärandmaastik, saab perspektiivse innovaatilise lähenemise, mis kokkuvõttes võib kindlustada inimese heaolu kohalikul, regionaalsel ja ka maailma tasandil.

Almo Farina

Matemaatika, füüsika ja informaatika osakond, Urbino Ülikool, Itaalia

Anneli Barani väitekirj fraseologismide semantikast

15. märtsil 2011 kaitses Anneli Baran Tartu Ülikooli kultuuriteaduste ja kunstide instituudis doktoriväitekirja *Fraseologismide semantika uurimisevõimalused*. Töö koosneb pikemast sissejuhatavast teoreetilisest osast ja kuuest ingliskeelsest artiklist. Artiklites tugineb ta kogemustele, mis ta on omandanud töötades eesti fraseoloogia andmebaasiga, ning samuti küsitlustele keele noorema kasutajaskonna seas.

Oponendina tõstaksin esile asjaolu, et Anneli Baran võttis vastu omamoodi väljakutse, kui ta folkloristina huvitus uutest uurimissuundadest ja püstitas eesmärgi kasutada fraseoloogia semantika uurimises psühholingvistilisi ja sotsiolingvistilisi uurimissuundasid, mis võimaldavad senisest paindlikumat analüüsi. A. Baran osutab, et fraseoloogiaga tegelevate eri uurimisvaldkondade uurijate – fraseoloogide ja psühholingvistide – vahel puudub koostöö. Fraseoloogia-uurimise ajaloos on pikka aega olnud kesksel kohal puhtlingvistiline lähenemine, nn kognitiivne pööre 1980. aastatel tõi kaasa psühholoogide märkimisväärse huvi kujundkõne vastu. Eelkõige Raymond Gibbsile toetudes vaeb ta psühholingvistika põhiarusaamu ja keskseid mõisteid püsiväljendite kujundlikkuse mõistmises. Väitekirja autor osutab ka teoreetiliste lähenemiste kitsaskohtadele, tuginedes seejuures oma enda uurimistöö tulemustele, mida kajastab põhjalikumalt töös sisalduvates artiklites.

Anneli Baran käsitleb nii psühholingvistiliste kui kultuurilis-semiootiliste lähenemiste toel fraseoloogia-uurimise keskseid mõisteid (püsivus, motiveeritus, idioomaatilisus, ikoonilisus, sümbolilisus). Keeleteadlased on pikka aega lähtunud motivatsiooni-termini mõtestamisel vene leksikoloogi V. V. Vinogradovi 1947. aastal esitatud klassifikatsioonist, mille alusel on fraseoloogilised üksused idioomaatilised juhud, kui neil puudub motivatsioon. A. Baran leiab fraseoloogilise keeleainese analüüsimisel tulutoovama lähenemisi viisi D. Dobrovolskilt ja E. Piirainenilt, kes on avaldanud tänaseks kolm monograafiat (1996, 2005, 2009), milles püütakse leida meetodeid konventsionaalse kujundkeele analüüsimiseks. Olulisim panus nendelt autoritelt seisneb kahe motivatsiooni-tüübi eritlemises, milleks on ikooniline ehk metafoorne ja sümboliline ehk kultuuriline motivatsioon. Kuigi selline liigitus ei anna samuti selgelt eristuvaid rühmi, võtab see arvesse ka fraseologismi kui idioomaatilise üksuse kultuurilist eripära. Seda kinnitavad ka autori enda uurimistööd kajastavad artiklid, milles ta rõhutab fraseologismide mõistmise ühe olulise eeltingimuseks kultuurilist teadmust.

Töö esimene artikkel vaatleb traditsiooniliste fraseoloogiliste ühendite lühidust ning kontekstisidusust. Huvitavate näidete toel annab autor sissevaate vanemate eesti fraseologismidega toimunud diakroonilistesse muutustesse, mis näitavad ilmekalt, kuivõrd tihedalt on omavahel seotud fraseologismi struktuur ja tema tähendus. Teises artiklis peatub A. Baran lähemalt eestikeelsete fraseologismide tekkel ning osutab nende saksakeelsele taustale, mis on peaaegselt religioosset laadi. Pole aga selge, kas tegemist oli tingimata laenudega või hoopiski eesti oma väljenditega, mis leidsid tee rahvakeelest varaseimasse eestikeelsesse kirikukirjandusse. Nagu nendib Baran: “Esimised eestikeelsed kirjapanekud ei olnud mitte etniliste eestlaste kirja pandud, vaid teise rahvuse esindajate poolt nende tarbeks loodud.”

Kolmandas artiklis keskendub väitekirja autor fraseologismide rollile Eesti koolinoorte keelekasutuses, neljandas loomametafoore sisaldavatele sõimuväljenditele, viiendas hüperboolsetele fraseologismidele. Viimaseid peab ta olevat suurepäraseks vahendiks loomingulisuse uurimises fraseoloogialoomes.

Anneli Barani viimast artiklit võib pidada väitekirja olulisimaks. Fraseoloogina peab ta huvitavaimaks fraseologimide semantilist mitmetähenduslikkust. Enda korraldatud küsitluse kaudu, mis haaras 147 õpilast kahest Eesti gümnaasiumist, soovis ta saada aimu eeldatavalt hästituntud väljendite (35) tegeliku teadmuse kohta tänapäeva noorte keelekasutuses ning selgitada välja võimalikud muutused nende väljendite kasutamises. Selgus rida psühholingvistiliselt huvipakkuvaid seiku. Nii ilmnes tendents selgitada ühe fraseologismi tähendust teise fraseoloogilise ühendi abil. Enim huvipakkuvateks pidas A. Baran aga vastuseid, mida võiks esmapilgul nimetada n-ö valedeks. Nii pakuti väljendi tähendusena tema otsest tähendust, tajumata kujundlikku ülekannet. Väljendi idiomaaatilise aluseks on vastuolu kahe erineva – otse ja kujundliku – tähenduse vahel, kui puudub teadmus fraseologismi nn aktuaalse tähenduse kohta, üritatakse seda lahti mõtestada otseselt. Samas ei ole tegu kaugeltki valede tähendussetustega. Baran toob esile 14 fraseologismi, mille selgitustest (sh internetis leiduvatest) nähtub, et antud tähendused erinevad küll traditsioonilisest – nn sõnaraamatu omast –, ent neid ei saa pidada ka ebaõigeteks, kuna mingil määral on need selgitused seotud tavatähendusega.

Anneli Baran toob oma väitekirjas keskse mõistena esile *salientsuse* – salientsed tähendused on need, mis on mälus alati esimestena kättesaadavad, olgu kaasaaitavaks teguriks sage kasutus, kogemuslik tuttavlikkus, kontekst vm. “Fraseologism on midagi enam kui lihtsalt reprodutseeritav keeleüksus, tegemist on tunduvalt komplekssema ilminguga,” toonitab Baran oma doktoritöö kokkuvõttes.

Anneli Barani arvates on fraseoloogilise uurimistöö avardamise seisukohalt oluline käsitleda fraseoloogilist keeleainest pigem kontiinumina kui homogeensena ning rõhutab, et senisest rohkem tuleks pöörata tähelepanu laiemale kultuurilisele kontekstile kujundlike üksuse mõistmises. Seepärast tuleks loobuda kitsalt lingvistilisest lähenemisest ning võtta fraseologismide uurimisel arvesse folkloristika, kognitiivistika ja sotsiaalsühholoogia tulemeid. Anneli Baran osaleb aktiivselt rahvusvahelises fraseoloogia-alases uurimistöös. Loodan, et ta oma edaspidiseski uurimistöös rakendab väljapakutud teoreetilist lähenemist, mis võimaldab lõimida erinevate erialade teadmisi.

Outi Lauhakangas,
Soome Kirjanduse Selts

Fraseoloogiakonverents Hispaanias

Fraseoloogide ühenduse Europhras tavapärase iga kahe aasta järel toimuv konverents leidis mullu aset 30. juunist 2. juulini Hispaania lõunaosas paiknevas Granada linnas. Selle korraldas Hispaania üks vanemaid kõrgkooli – 1531. aastal asutatud Granada ülikool, täpsemalt filoloogiateaduskonna tõlkekeskus eesotsas prof Antonio Pamiesiga.

Kokkusaamine oli pealkirjastatud “Intercultural and Cross-linguistic Perspectives on phraseology and paremiology”, mis näitab, et, rõhuasetus oli kultuuride ja keelte erinevustel/sarnasustel, mis leiduvad fraseoloogias ja parömioloogias. Ligi 200 esinejat sai sõna plenaaristungitel (5), töötubades (5) ja seitsme sektsiooni istungitel, mis olid rühmitatud järgmiste teemade alusel: *General Theoretical Issues; Contrastive Phraseology/Paremiology and Translation; Cognitive, Cultural and Rhetorical Motivation of Idioms and/or Proverbs; Diachronic Variation of Idioms and Proverbs; Synchronic Variation of Idioms and Proverbs; Corpus Linguistics and Phraseo-Paremiology; Phraseography and Paremiography; Phraseo-paremiology in Language Acquisition and Teaching*.

Töökeelteks, nagu juba ühenduse varasematel kogunemistel tavaks saanud, olid võrdselt nii saksa, inglise, hispaania kui ka prantsuse keel. Alge töökeelena toimunud saksa keel on taandumas inglise keele ees. Sellise suundumuse põhjuseks on esinejate ringi laienemine – esialgsest saksa filoloogidest fraseoloogiauurijate kokkusaamisest on saamas erinevate erialade fraseoloogiast huvitatute üritus.

Plenaarettekandeid oli sel korral tavapärasest rohkem, esinejateks viimaste aastate tunnustatud fraseoloogid Natalia Filatkina (“Manifestation of culture in the historical phraseology of German”), Dmitri Dobrovolski (“Cross-linguistic equivalence of idioms: does it really exist?”), Annelies Häcki-Buhofer (“Collocations – theoretical and lexicographical aspects”), Carmen Mellado (“Valores semánticos y pragmáticos de la fraseología de CALLAR en alemán y español”), Angel López García (“The neural basis of phraseological constructions”).

Dmitri Dobrovolski kui viimaste aastate olulisim fraseoloogiateoreetik toonitas eelkõige paindlikku lähenemist eri keelte fraseologismide vastendamisel ning otsetõlkimise mõttetust. Tulemuseks on nn fraseoloogilised vale-sõbrad (*false friend*), mis mõjuvad kultuuride vahendustöös eksitavalt. Et suuerm osa fraseolooge on ühtlasi võõrfiloloogid, kes puutuvad oma igapäevatöös kokku tõlketööga, on selline küsimuse-tõstatus vägagi oluline.

Töötubade eestkõnelejatest tootsin esile järgmisi uurijaid: Salah Mejri ja Jean-Pierre Coulson (“Linguistique de Corpus et Phraséologie Contrastive”), František Čermák, Elisabeth Piirainen ja Joanna Szerszunowicz (“Motivation, Culture and Phraseology”), Harald Burger, Ane Kleine ja Natalia Filatkina (“Historische Aspekte der Phraseologie und Phraseographie”).

Fraseolooge enim huvitavateks uurimistemadeks olid sel aastal fraseologismide kasutamine internetikeskkonnas, fraseoloogia-alane terminoloogia, vanade fraseoloogiliste väljendite kasutus tänapäeval, fraseologismide/idiomide/kollokatsioonide koht võõrkeeles, idiomaaatilise üksuse analüüsitavus/mitteanalüüsitavus, fraseoloogiline variaablus ja modifikatsioonid, idiomaaatiliste ekvivalentide problemaatika,

kultuuriliste eripärade peegeldumine fraseoloogias. Teemade rohkus annab jätkuvalt tunnistust fraseoloogia kui ainese mitmepalgelisusest, mis on tegelikult ka antud uurimisvaldkonna eripära – puudub üks keskne teema, millega tegeldaks teistest ülekaalukalt enam.

Varasemast suuremat tähelepanu pöörati sel korral vanasõnade-uurimisele. Märke sellisest huvist võis täheldada juba Europhrasi eelmisel, kahe aasta tagusel Helsingis konverentsil, kus esmakordselt pühendati iseseisev paneel parömioloogiale. Nii tutvustati mitmes ettekandes Euroopa Komisjoni rahalisel toel läbiviidavat projekti SprichWort, mis tegeleb interneti-platvormi rajamisega keeleõppe eesmärgil. Rahvusvahelise projekti sisuks on eri keelte ja kultuuride tänapäevase vanasõnakasutuse kajastamine. Teise suurema projektina käidi välja multilingvaalne fraseoloogiline sõnaraamat (www.colidiom.com), mis esialgu on küll üsna algusjärgus.

Konverentsi raames toimus ka järjekordne projekti “Widespread Idioms in Europe and Beyond” kaastööliste kokkusaamine. Kevadel 2011 näeb valgust esimene osa mahukast publikatsioonist (*Widespread Idioms in Europe and Beyond: Toward a Lexicon of Common Figurative Units*), mille koostajaks on projekti koordineerija ja eestvedaja Elisabeth Piirainen. See kogumik sisaldab ligemale 200 üldtuntud ja -levinud kirjanoduslikku päritolu idioomi, mis on välja selgitatud eri maade (u 80, sh Eesti) fraseoloogide koostöös.

Ühendus valis ka uue juhatuse ja esimehe järgmiseks viieks aastaks. Uue juhina asub tööle Helsinki ülikooli professor Jarmo Korhonen. Järgmine Europhrasi suurkoogunemine toimub 2012. aastal Sloveenias, Maribori ülikoolis.

Anneli Baran

“Keelest meeleni” 4. konverents

Neljas rahvusvaheline konverents “Keelest meeleni” leidis aset mullu 15.–17. oktoobri Elvas ja oli pühendatud Oskar Looritsa 110. sünniaastapäevale ning tuntud muinasjutu-uuri ja Pille Kippari 75. sünnipäevale. Oskar Loorits oli tunnustatud teadlane: akadeemik, mitmekülgne eesti keele, rahvaluule ja kultuuri uuri ja, kelle huviorbiiti kuulus ka liivi pärimuse kogumine ja avaldamine, hariduselt keeleteadlane ja rahvaluule doktor. Ta asutas Eesti Rahvaluule Arhiivi ja pani aluse ERA toimetiste sarjale ning kuulus mitmesse akadeemilisse ühingusse (Õpetatud Eesti Selts, Kuninglik Gustav Adolphi nimeline Rahvateaduslik Akadeemia, Üliõpilasselts Veljesto). Oskar Loorits hakkas esimesena uurima põhjalikult rahvausundit. Peale olulise panuse akadeemilise uurimistraditsiooni jätkamisse oli ta mitmes uurimisvaldkonnas teeraja ja, alusepanija, uurimissuuna ja -metoodika kätteandja aastakümneteks. Nagu varasemad Oskar Looritsa sünniaastapäeva konverentsid (aastatel 1990 ja 2000) on toonud uusi kontakte ja rikastanud eesti folkloristikat, paistis ka seekordne üritus silma osalejate sügavate teadmiste ja laia teemaderingi poolest.

Konverentsi kaks tihedat ja tööküllast päeva koosnesid temaatilistest ettekandepaneelidest, mis jaotusid laias laastus kolmeks: huumor, muinasmütoloogiad / usundi väljendused ning internetinarratiivid 21. sajandil. Sellele lisaks toimus kaks pleinaarsessiooni. Mõlemal päeval pärast ametliku kava lõppu leidsid aset töötoad ja arutelud, mille sisukus ei jäänud alla päevastele diskussioonidele. Paralleelselt olid üleval ka G. Barna, I. Sedakova, E. Anastasova, A. Vaicekauskase posterettekanded postsotsialistlikust kalendripärimusest ning N. Dmitrijeva ja V. Romeiko poster arheoastronomias. Eesti Kirjandusmuuseumis avati konverentsiga seotud Jaanus Plaadi ja Arne Maasiku näitus "Setumaa tsässonad ja kirikud 17.–21. sajandil". Konverentsi raames toimusid ka kohtumised ja töötoad Eesti ja Poola Teaduste Akadeemiate rahastatava koostööprojekti (Creativity and Tradition in Polish and Estonian Cultural Communication, 2010–2013) teemal.

Huumoril on oluline roll meediadiskursuses, eriti internetis. Huumorit rakendatakse ka postsotsialistlike identiteetide konstrueerimise juures, ning seda tuleks arvestada uuringutes, mis tegelevad postsotsialistliku kultuuriruumiga. Peale majanduslike ja poliitiliste aspektide tuleb rohkem tähelepanu pöörata emotsioonidele ja hoiakutele, mis huumoris ehedalt väljenduvad. Huumorisessioonide avaettekande pidas Ilona Piirimägi, kes kirjeldas ühe huumorižanri – püstijala-komedi (*stand-up comedy*) – levimist Tartu klubielus. Liga Strazda Riia ülikooli etnoloogiaosakonnast tutvustas nõukogude-aegse naljakultuuri ja naljade leviku tagamaid. Liisi Laineste ettekanne tõi kuulajate ette eesti kahe maailmasõja vahelised karikatuurid naaberrahvustest ja geograafiliselt kaugematest etnilistest rühmadest. Arvo Krikmann andis põhjaliku ülevaate Hodža Nasreddini lugudest ja tõstatas küsimuse, kas puánt on nalja puhul esmatähtis või iseloomustab selle olemasolu ainult üht väikest osa huumorikatest žanritest. Wladislaw Chlopicki pakkus huvitava ja rikkaliku materjaliga illustreeritud sissevaate poola erinevatesse komöödia liikidesse läbi aastakümnete.

Muinasmütoloogiatega ja usundi teemaliin keskendus kunagistele, nii säilinud kui hävinud usundilistele müütidele. Erihuvi oli müüdi paigutamisel ajas – mis ajast ja millise usundilise süsteemiga haakuvad meile teadaolevad müüdid, miks osad müüdid on säilinud pikka aega, teised näivad olevat kadunud üsnagi kiiresti. Sessiooni laiemaks eesmärgiks oli tuua müüdiuurimusse ajalist dimensiooni, püüda paigutada mineviku müütilist pilti kunagistesse ajalistesse kontekstidesse. Omausundi otsingute kõrval on avanenud tee erinevate konfessioonide ja liikumiste ühisolemiseks, muutuv asuühiskonnas kohtame nii arhailiste nähtuste tagasituleku kui uute kultuspaikade loomise ja pühitsemisega. Esimene selle valdkonna ettekanne Kaisa Sammel-seljalt kirjeldas hiie mõiste erinevaid tähendusi inimestele, kes elavad selle vahetus läheduses, ja neile, kes külastavad hiit religioossetest huvidest lähtuvalt. Ester Orase elavat arutelu tekitanud ettekanne analüüsis kontekstuaalse lähenemise võimalik-kust arheoloogiliste materjalide uurimisel ja interpeteerimisel. Ka Tõnno Jonuksi esinemine tekitas hulgaliselt mõtlemisainet ning sundis tõmbama paralleele eel-mise esinejaga, puudutades arheoloogilise materjali interpreteerimisvõimalusi. Usundi-teema lõpetas Jaanus Plaadi ettekanne Setumaa tsässonatest, mis oli illustreeritud rohke professionaalse pildimaterjaliga.

Internetti puudutav teemadering viis kokku väga erinevaid käsitlusi selle meediu-mi mõjust kaasaegsele folkloorimaterjalile. Mare Kalda tutvustas põhjalikult geo-

peituse traditsiooni ning selle avaldusi internetis. Eda Kalmre keskendus romantilis-tele tüdrukute omaloomingule noorteportaalil www.rate.ee, mille sisus peegeldub elavalt kaasaegse noore silmaringi, kultuurilised iidolid jms. Liisa Vesiku ettekanne puudutas loomasõprade virtuaalseid kogukondi, ning selle valdkonna viimane ettekanne Mare Kõivalt ja Andres Kuperjanovilt andis väga põneva sissevaate Jugoslaavia diktaatori Josip Broz Tito kultusele tänapäeva Sloveenias, analüüsides Tito-teemalisi müüte ja antimüüte YouTube'is.

Risto Järv rääkis loomamuinasjuttudes kasutatavatest kujutluspiltidest ja kirjeldustest, mis toetavad nii loo rääkimist kui ka mõistmist, pühendades oma ettekande tuntud muinasjutu-uurija Pille Kippari 75. sünnipäevale. Katre Kikase ülevaade raamatute kinkimise, saamise ja kogumise tähendustest 19. sajandi lõpus ja 20. sajandi alguses andis võimaluse uurida folkloorikogujate motiive. Renata Sõukandi ja Raivo Kalle ettekanne tutvustas taimedega ravimise muutumist ajas ning inimeste teadlikkust ravivõimega taimedest ja nende kasvukohtadest.

Konverentsi meeldiv ja pingevaba õhkkond avas uusi horisonte, pakkus põnevaid sissevaateid teiste uurijate teemadesse, kuid andis ka konkreetseid suundi edasilükkumiseks. Kohaks, kus see hästi väljendub, on kindlasti eesti ja poola ühisprojekti edasised tööplaanid: 2011. aastal on kavas korraldada koostööpartneritega ühiskonverents ning anda välja paralleelartiklite kogumik, kus poola ja eesti teadlased kirjeldavad oma kaasaegset kultuuriruumi erinevatest aspektidest, peamiselt kultuurianalüütiliste meetodite abil. Tõuke selleks andsid kokku tulnud teadlaste inspireerivad ettekanded.

Liisi Laineste

54. Kreutzwaldi päevade teadusliku konverentsi rahvaluulepäev

21. detsembril 2010. aastal toimus Tartus kirjandusmuuseumis 54. Kreutzwaldi päevade teaduslik konverents, mille teine päev oli traditsiooniliselt pühendatud rahvaluulele. Seekordseid ettekandeid siduvaks teemaks oli raha.

Mare Kalda rääkis tänapäevastest rahamaagia võtetest. Diskussioonis selgus, et arvamus, nagu aitaks 50-kroonise rahatähe rahakotis kandmine rikkust ligi tõmmata, on inimeste seas laialt levinud. Nikolai Kuznetsov tutvustas komi keeles tänapäevani kasutatavaid vanu rahanimetusi ja nende tagamaid, näiteks on nimetus *yp* (orav) tõenäoliselt pärit ajast, mil komid kasutasid oravanahku maksevahendina.

Paul Hagu kirjeldas rahateema käsitlemist Anne Vabarna traditsioonilistes lauludes, lugulauludes ja improvisatsioonides. Lauludes kajastuvad lauluema rahaga seostuvad rõõmud, mured ja muud emotsioonid, näiteks tänulikkus abiraha määramise eest.



54. Kreutzwaldi päevade teadusliku konverentsi rahvaluulepäev.
Alar Madissoni foto 2010.

Kanni Labi andis ülevaate rahaga seotud eestikeelse sõnavara kujunemisest alates esimestest kirjalikest allikatest kuni praegusajani ning märkis, et rahasõnavara annab hea pildi rahva muutuvast majanduspoliitilisest olukorrast. Anneli Baran võttis luubi alla ütlused, mille leksikaalseks komponendiks on kas sõna raha või selle sünonüümne vaste erinevate rahaühikute näol, ühtlasi juhtis ettekandja tähelepanu selliste ütluste tugevalt hinnangulisele aspektile (tavaline on näiteks naeruväärstav, parastav, osatav alatoon).

Pille Kippar rääkis maksmisest ja kättemaksmisest Vanapagana-muinasjuttudes Eestis ja naaberrahvastel. Ettekandja järeldas, et fantaasiarohked kontaminatsioonid ja sagedased tegelaste vahetamised nii eesti kui ka naabrite juttudes annavad tunnistust meie kultuuriareaali jutustajate sarnasest mõttelaadist ja varasemast tihedast läbikäimisest.

Ettekannetele järgnes uute väljaannete tutvustamine. Pille Kippar tutvustas kommenteeritud jutukogumikku *Saagijagamine. Eesti muinasjutte loomadest ja Vanapaganast*. Eda Kalmre rääkis kaasaegset laste- ja noortefolkloori käsitlevast artiklikogumikust *Tulnukad ja internetilapsed. Uurimusi laste- ja noortekultuurist* ning Vahur Kalmrega kahasse kirjutatud meeleolukast uurimusest *Tartu rätsepmeister Eduard Uusen. Mees, kelle tehtud pükstes sõlmiti Tartu rahu* Reet Hiiemäe näitas Austria folkloristikaprofessori Leander Petzoldti menuka väljaande *Deemonite ja vaimolendite leksikon* eestipoolsete paralleelidega täiendatud kordustrukki.

Reet Hiiemäe

Haldjas 15: pärimus ja internet

3. ja 4. veebruaril korraldas kirjandusmuuseumi folkloristikaosakond Jõgevastel kuuenda talvekonverentsi "Haldjas 15: pärimus ja internet" (<http://www.folklore.ee/rl/fo/konve/2011/ftk6>), vaatluse all olid peamiselt interneti-uurimine, folkloristlikud neti-väljundid, folkloristlik kohalooe internetis jne. Konverents märkis ka viieteistkümnenda aasta täitumist esimese ja seni ainsa folklooriserveri käivitamisest Eestis. 1995. aasta detsembrikuus sündinud Haldja serveris (<http://www.folklore.ee>) asuvad erialase infoveebi kõrval soome-ugri rahvaste folkloori- ja usundileheküljed, teatmikud, andmebaasid, elektroonilised väljaanded, teadusajakirjad *Folklore* ja *Mäetagused*, teoreetiliste erialaartiklite tõlked.

Talvekonverentsi avaettekandes keskendus Aado Lintrop Omskist umbes 270 kilomeetrit põhja pool Tara jõe kaldal paiknevale Okunevo külale, kus olevat asunud ürgne Hanumani tempel. Ilmselt just selle templi tõttu on küla tänapäeval palverännakute sihtpunkt, kus kõrvuti toimetavad oma rituaale nii müütilise Šri Babaji jüngerid kui ka uuspaganad ja õigeusklikud. Sealseid paiku on seostatud ka maailma nabaga, küla all maa sees asuva salapärase mõttekristalli ja väidetavalt langenud meteoriidi kokkupõrkest sündinud viie järvega.

Kirjandusmuuseumi folkloristikaosakonnas postdoktorantuuri läbiv Lina Gergova Bulgaariast kõneles etnostereotüüpidest, mis sünnivad haridusprotsessi ja etnilise identiteediloo kombinatsioonis. Selles tähenduses sõltuvad stereotüübid igapäevatasandil kujundatud kultuurilisest teadmusest ja samal tasandil loodud etnilistest piiridest. Plovdivi Bulgaaria õigeusklike hulgas korraldatud välitööd, kus vaadeldi lähirahvaid Balti ja Balkani aladel ning nn tuntud etnosi, näitasid, et stereotüüp teise kohta konstrueeritakse alati kahetiselt: ühelt poolt eristuvad tugevalt naaberahvad ja teiselt poolt üldtuntud ülemaailmselt sarnaste stereotüüpidega rahvad.

Ell Vahtramäe ettekanne keskendus Eestis populaarseks saanud kinnisväljendi *tädi Maali* stereotüüpilistele tähendusväljadele. Ajakirjanduses ilmunud artiklite, internetikommentaari ja -nimede põhjal ilmnisid kunagi president Lennart Meri kõnepruugist käibele läinud troobi tänapäevased kasutusala ja funktsioonid.

Tiiu Jaago tegi tänuväärse sissevaate tänapäeva kõrgkooli õppejõuameti tehnilise köögipoolde ning tutvustas e-õppega seotud veebikeskkondi ja mehhanisme.

Kadri Tüür tutvustas haruldaste raamatute ja käsikirjade digiteerimise projekti. Eesti Rahvaluule Arhiivist ja Eesti Kultuuriloolisest Arhiivist digiteeritakse ja tehakse nii uurijale kui ka laiemale avalikkusele veebiaadressi <http://kivike.kirmus.ee> kaudu kättesaadavaks Jakob Hurda rahvaluule kogu, Võnnu pastori Eduard Philipp Körberi käsikirjaline kodulooliste teadete kogu ja Ado Grenzsteini kirjakogu.

Asta Õim esitles eesti fraseologismide elektroonilist alussõnastikku FES. Muljetavaldav *wordnet*-tüüpi tesaaurus kujutab endast väljendikogu, kus üle 20 000 väljendi pole organiseeritud mitte tähestikuliselt, vaid mõistelisi ehk semantilisi seoseid pidi.

Mare Kõiva ettekanne käsitles valmiva loistuandmebaasi kontekstis lähemalt ühte loitsutekstide ja neid saatvate rituaalide segmenti: koha ja paigaga seotud andmeid.

Meeleoluka ettekande Kihnu saare tantsutraditsioonidest, eeskätt tantsimise olukordadest, tavadest ja olustikust pidas Ingrid Rüütel. Näitematerjal pärines Kihnu

tantsude videoantoloogiast, mis sisaldab tantsujäädvustusi ajavahemikust 1931–2009.

Tantsu temaatikat käsitles ka Sille Kapperi posterettekanne. Kihnu tantsude DVD koostajana vahendas autor pärimustantsude audiovisuaalsete jäädvustuste publitseerimise kogemusi ja problemaatikat.

Konverentsi esimene päev päädis mitme väljaande esitlusega. Peale Kihnu tantsude videoantoloogia tutvustati Saaremaa rahvalaulude veebikogumikku *Sõit, sõit, sõit Sõrve poole* (<http://saaremaa.folklore.ee/>) ja Krista Sildoja loodud veebikogumikku eesti rahvapärasesest viulimuusikast (<http://eestiviul.rahvamuusika.ee/>). Tutvustati ka hiljuti ilmunud rahvameditsiiniväljaandeid, kuulajad said osa nii Piret Paali vastkaitstud doktoriväitekirjast *Written Cancer Narratives – An Ethnomedical Study of Cancer Patients' Thoughts, Emotions and Experiences* kui ka ka tema toimetatud artiklikogumikust *Inimene, tervis ja haigused*.

Teise päeva esimesed ettekanded käsitlesid internetikogukondi. Reet Hiimäe näitas interneti avatud esoteerikafoorumites toimuvate vestluste põhjal, kuidas foorumikasutajad loovad oma kasutajanimede ja profiilipiltide valiku kaudu oma virtuaalidentiteeti ning mil määral kasutatakse sealjuures motiive vanemast usundist ja mütoloogiast. Maili Pilt arutles keskkondade <http://www.perekool.ee> ja <http://www.kodutud.com> foorumite näitel, kuidas väljendub vaadeldavate rühmade kollektiivsus rühmaliikmete omavahelises suhtluses ning kuivõrd on see uurija sisetundest, uurimisteemast ja eesmärkidest lähtuv konstruktsioon.

Mare Kalda viis oma esinemisega kuulajad Tammiku rahaaugumäele, mille kohta on aegade jooksul arhiveeritud rikkalik kogu jutuvariante. Põhiliselt rahaaugumäe juhtumi näitel, kuid ka muude narratiivsete ja virtuaal-geograafiliste näidete varal tekkis arutelu küsimuse ümber, kas kohanimes on lugu sees.

Anneli Baran peatus piltlikkuse rollil fraseologismi mõistmisel. Lustlike visuaalnäidetega illustreeritud ettekanne lahkas muuhulgas ka idiomaatilisi väljendeid, mille sisuplaanis võib esineda reaalses maailmas võimatute sündmuste ja toimingute absurdset kujutamist. Absurdsus seisneb väljendusloogika rikkumises: sõnakomponendid, mis vormiliselt seostuvad kehtivate süntaktiliste reeglite alusel, ei moodusta maailmapildiga haakuvat tähendust ja tulemuseks on oma ebaharilikkuse tõttu naljakad assotsiatsioonid.

Liisi Laineste ettekanne käsitles Eesti riigitelevisiooni originaalseriaali “ENSV” loomist ja retseptisiooni, autorite seisukohti, eelkõige aga “ENSV” kvalifitseerumist komöödiasarjaks (või selle ambitsiooni ebaõnnestumist).

Piret Voolaid vaatles paröömia (fraseoloogilis-vanasõnalise ainestiku) kasutamist Tartu avalikus linnaruumis. Ta otsis vastuseid küsimustele, kas ja kuidas rakendatakse grafitis paröömilist elementi meelsuse, identiteetide, platvormide ja ideede väljendamisel. Vaadeldi järgmisi liike: 1) grafiti ehk avalikes paigus (anonüümselt) joonistatu, kritseldatu ja kirjutatu; 2) rahvusvahelise noorterühmituse Loesje genereeritud posteritekstid, mida on alates 2004. aastast kleebitud Tartu majaseintele, elektrikilpidele, laternapostidele jne (posterikogu <http://www.loesje.ee>) ning 3) professionaalne disain (ettevõtte- ja tänavareklaamid jne).

Konverents sai teoks tänu Eesti Kultuurkapitali ja A. Le Coq'i toetusele.

Piret Voolaid

Presidendi rahvaluulepreemia ja arhiiviaasta 2010

Rahvaluule kogumispreemiad 2010. aastal tehtud talletamistöö eest andis Eesti Vabariigi president Toomas Hendrik Ilves kätte emakeelepäeval, 14. märtsil. Aktu-
sel tunnustati ka teisi rahvaluule arhiivi kaastöölisi ja parimaid lasteaiapärimuse
kogujaid.

Presidendi rahvaluulepreemia said 2010. aasta kogumistöö eest kolm inimest.
Nende vahendusel arhiivi laekunud võib iseloomustada kui temaatilisi kogusid.

Maire Sala annetas arhiivile aastail 1997–2010 loodud matmiskombestiku ja
kalmistukultuuri teemalise kogu. See sisaldab süstematiseeritud ja andmestikuga
varustatud mustvalgeid ja värvilisi originaalfotosid (1228), uskumuste ja kommete
kirjapanekuid, salmikuid, originaaldokumente ja nende koopiaid ning muud käsi-
kirjalist ainet (900 lk), pistrükiseid (1304 laululehte), ajaleheväljalõikeid, filmi-
materjali jm. Suurima osa kogust moodustavad Viljandimaaga (eriti Halliste ja Karksi
kalmistute ja kirikutega) seonduvad või sealt pärit materjalid. Maire Sala elab ja
töötab Karksi-Nuias, kus peab matusebürood. Pidades eesti matustekultuuriga seon-
duva talletamist oma südameasjaks, on ta koostanud ka raamatud *Igaviku teele:
Eesti matusetraditsioonid ja tänapäev ning hauaplatside kujundamine ja Viljandimaa
kalmistute lugu*. 2010. aastal eksponeeriti Eesti Rahva Muuseumis tema koostatud
näitust “Eesti matus. Eesti kalmistu- ja matmistraditsioonid ning tänapäev”.



*Presidendi rahvaluulepreemia laureaadid Ellen Randoja, Anni Oraveer ja Maire Sala
president Toomas Hendrik Ilvesega. Alar Madissoni foto 2011.*

Anni Oraveer on aastail 2007–2010 arhiivile saatnud 712 lk kirjapanekuid ja umbes 20 tundi helisalvestusi. Need sisaldavad Eesti pimedate kogukonna pärimust: naljandeid, pajatusi, anekdoote, perekondlike jm tähtpäevade kombestikku, laule ja pillilugusid, isikuloolist ja eluolulist ainet; ning teise suure valdkonnana seto pärimusel põhinevaid murdejutte koos arhiivi jaoks lisatud kommentaaridega. Anni Oraveer on sündinud 1942. aastal Setumaal ja elab Haapsalus. Anni ei näe ning vormistab oma kaastööd pimedatele ja vaegnägijatele mõeldud kõneprogrammiga varustatud arvuti abil ning läheta ERAle enamasti failidena e-kirja teel või plaatidele kirjutatuna. Anni Oraveerilt on ilmunud ka mitmeid juturaamatuid, näiteks eestikeelsed *Siil ja jänes* ning *Tegu ja tagajärg*, setukeelne *Seto rahvas murrõh ja rõõmuh*. *Tegu ja tagajärg* on ilmunud ka punktkirjaväljaandena.

Ellen Randoja kaastöö koosneb 188 lk üleskirjutustest, mis sisaldavad tema 19. sajandil sündinud vanavanematelt, vanematelt, sugulastelt ja naabritelt Põhja-Tartumaal lapsena kuulnud pärimust: rahvalaule ja jutte (muinasjutud, mõisapärimus, naljandid jm), Teise maailmasõja aegset ja järgset ning nn kolhoosipärimust (värvikaid pajatusi kohalikest inimestest, sõduri-, nalja- ja pilalaule, anekdoote jm). Ta on kirjutanud kakupärimusest väga ilmekalt, enda elu- ja isikuloolises kontekstis. Ellen Randoja on sündinud 1929. aastal ja elab Palamusel.

Mullu laekus Eesti Rahvaluule Arhiivi umbes 8000 lehekülge kirjapanekuid, sealhulgas 36 laulukladet, 340 tundi helisalvestusi, umbes 170 tundi videosalvestusi ning üle 3200 foto. Esindatud on tänapäevased laulu-, pillimängu, tantsuainese ja pidude-pulmade jäädvustused, paikkondlik pärimusmaterjal, eesti diasporaa pärimuslik ja biograafiline materjal, rahvusvähemuste ning laste- ja noortefolkloor, mitmesugune kogukondlik aines, e-kirjade teel levivad netinaljad, kettkirjad jm internetifolkloor ja palju muud.

Eelmise aasta näo meie kogumistööd määrasid eripalgelised kogumisaktsioonid. Kahe suurema käigus jäädvustati ametipärimust, teatri- ja lasteaiafolkloori.

Teatripärimust koguti Kultuurkapitali toetusel Eesti teatrites augustist detsembrini. Sihtrühmaks olid nii lavapealsed kui ka -tagused teatritegelased klienditeenindajatest ja administratiivtöötajatest lavajõududeni. Juttu aeti ka juba pensionil teatritöötajatega. Eesmärk oli talletada teatrielust ja seal töötanud inimestest meenutusi ja pajatusi, mis tihti ringlevad vaid suuliselt. Projekti jooksul helisalvestati umbes 70 intervjuud (üle 80 tunni). Projektijuht oli ERA teadur Ave Tupits, kogumistöösse kaasati Tartu Ülikooli rahvaluule, etnoloogia ja teatriteaduse osakondade tudengeid.

Möödunud aasta 15. oktoobrist selle aasta jaanuari lõpuni toimus kirjandusmuuseumi folkloristika osakonna ja Eesti Rahvaluule Arhiivi korraldatud lasteaiapärimuse kogumisvõistlus. Küsitluskavale vastas ligi 80 õpetajat-kasvatajat kogu Eesti lasteadeadest. Lasteaiapärimuse all mõeldakse nii laste endi loodud ja ühelt lastepõlvkonnalt teisele levivat pärimust kui ka täiskasvanutelt lastele vahendatud traditsioone. Vastustes kirjeldati tähtpäevi ja pidusid, laste mängu, ütlemissi, salme ja laste pärimusjutte. Tulemusi kokku võttes tõdes võistluse eestvõtja, folkloristika osakonna teadur Piret Voolaid: "Tänane lasteae peegeldab meie aega – mitmekesisist ja eripalgelist, võimalusterohket, lapselikult helget, kuid teinekord ka murelikku ja ärevat, kuid ometi püsivatest traditsioonidest läbipõimitut ja samas uuendustele avatud. Lastepärimus on pidevas suhtluses täiskasvanumaaailmaga, olles selle mini-

model, milles väljenduvad väga hästi täiskasvanute väärtused, sõltugu need igast kodust eraldi või ühiskonnast laiemalt.” Ühevõrra väärivad jäädvustamist nii õpetajate korraldatud rahvakalendri tähtpäevade tähistamised kui ka kirjeldused tänapäeva lasteaialaste rollimängudest. Lasteiapärimuse kodulehel (<http://www.folklore.ee/kp/lp/>) on kirjas kõigi võitjate nimed.

Maailma tabanud aprillikuise Islandi tuhamäe vulkaanipurskest ajendatuna loodi mullu 20. aprillil operatiivseks folkloorikogumiseks rahvaluulearhiivile ka institutsionaalne Facebooki-konto, mis pakub iga päev lugemiseks ühe arhiiviteate ja annab ülevaate arhiivis toimuvast. Et samalaadse kogumisaktsiooni käivitasi ka mitmed meediakanalid, tuli vastuseid suhteliselt vähe ja ennekõike lähiringist – folkloristidelt. Siiski võib välja tuua, et häda ja õnnetus peegeldub pärimuses koheselt koomilises võtmes käibivate anekdootide ja muude lühivormidena.

Arhiivi kogude täiendamist on jätkanud mitmed meie teenekad kaastöölised. Kaie Humal on vahendanud Viljandimaa Valma küla erinevate talude (Lorupi, Kipre, Türgi) elanike elu kajastavaid fotosid ning toonud mitmeid vanemaid fotoalbumeid; Elmar Maasik tegi arhiivile väärtusliku annetuse, kinkides meile 15 kladet, teiste hulgas ka oma isa lauluklade. Salmikuid ja albumeid annetas ka Hillar Palamets ja mitmed teised.

Tiit Birkani vihik “Folk-lori” sisaldab mitmelt poolt kuulnud jutte, lugusid ja salme. Neeme Mets Saaremaalt kirjutas samuti vihikutäie lugusid. Kirjapanekud on saabunud ka Kaleph Jõulult ja Leida Oeseljalt, viimaselt pärineb ka aastakümnete jooksul kogutud ümbrikupiltide kogu, aga ka rohkelt ajaleheväljalõikeid ja muud. Loo Järvekülgi pani 98 leheküljel kirja oma eluloo. Maria Kukka (Helbi koori liige Setumaalt) laulis lindile, aga saatis meile üleskirjutustena ka omatehtud laule. Triin Kusmin, Aarne Suu ja teised jätkasid Riikliku Metsamajandamise Keskuse egiidi all toimuvat pärandkultuuri inventeerimist ning selle käigus kohapärimuse, aga ka teiste rahvaluuleliikide kogumist.

On tore, et mitmelt poolt veel tuleb välja erinevaid andmeid Jakob Hurda korrespondentide kohta. Viis fotot korrespondent Hans Mellesest leidis ja saatis meile Anu Haak. Hoopis uuemast ajast pärineb aga Age-Kristel Kartau kaastöö, tema kogus Tai massaažiga tegelnud eestlaste mõtteid ja elulugusid. Hiie Asser aitas koguda koolipärimust vene õppekeeleaga Annelinna gümnaasiumis. Suupilli- ja lõõtsamängija Eduard Einmann kinkis arhiivile fotosid kapell Umba tegemistest. Katrin Kumpan kirjutas Ingrid Rüütli ärgitusel üles ansambli Kihnumaa ja Kihnu rahvamaja lood.

Ingerisoomlaste pärimuse talletamist jätkas Liilia Laaneman, viies läbi eluloolisi intervjuusid Eestis elavate ingerisoomlastega, Tiina Jaago salvestas laule ja eluloolisi jutte, Maret Lehto kaastöö keskendus Muhu laulupärimusele, Jaan Malin saatis mitmesugust netifolkloori ja muud ainet. Mitmekesisist internetis levivat folkloori saatsid Mari Reilson, Signe Kure, Anne Lange jt.

Sellel aastal on kaalukad olnud erinevad tudengite õppimistöo tulemusena laekunud kogud. Lisaks tänavustele kaastöölistele tunnustati ka seoses juubelisünnipäevaga teenekat folkloristi ja kogujat, Tallinna Ülikooli emeriitprofessorit Pille Kipparit, kes on Eesti Rahvaluule Arhiivile andnud juhendajana üle mahuka Tallinna Pedagoogika-ülikooli/ TLÜ eesti ja vene tudengite poolt kirja pandud folkloorikogu (anekdoodid, kaasaegsed kombekirjeldused, lühivormid ja keele-ning fraseoloogiline aines jm), kooli-, tudengi- ja sõdurifolkloori, kogukondlikku ainet (nt punkarite pärimust), perepärimusi, sugupuid jpm, lisaks tudengite folkloorialaseid lühiuurimusi.

Pille Kippari tööd jätkab Tallinna Ülikoolis Marju Kõivupuu, kellelt 2010. aastal laekus 566 lk käsikirjalist materjali. Põhiliselt on tegemist nüüdisfolklooriga, nagu linnafolkloor, õudusjutud, sõdurifolkloor, mitmesugused tänapäevased uskumused ja palju muud. Märkimist väärivad ka anekdoodid eestlastest ja venelastest, neid on kogunud mõlemast rahvusest noored.

Tartu Ülikooli tudengid käisid septembris välitöödel Kihnus. Neid juhendasid Ergo-Hart Västriku, Merili Metsvahi, Elo-Hanna Seljamaa ja Pihla Siim. Mahukas kogu teeb sisselõike Kihnu saare kultuuritraditsiooni aastal 2010, nii, nagu nägid seda tudengid.

Tänavusel Viljandi Pärimusmuusika festivalil, mille teemaks oli tants, pidasid viis Tallinna Ülikooli koreograafiatudengit päevikut, pannes kirja oma muljeid kuuldu-nähtu ja tehtu kohta. Tudengeid juhendas Silje Kapper.

Astrid Tuisk

Kroonika

Akadeemilises Rahvaluule Seltsis

27. jaanuaril jagas Akadeemilises Rahvaluule Seltsis kultuurimuljeid ja kommenteeris pilte Iisraelist Tuuli Otsus.

23. veebruaril avati ARSi koosolekul Eesti Kirjandusmuuseumi saalis Põlva Käsitööklubi muistendite ja legendide teemaline pannoo "Põlva kihelkonna muistendid tekstiilis". Näituse saamislugu tutvustasid klubi liikmed Egle Linnus, Mare Põld ja Taivi Kaldma. Mari-Ann Remmel Eesti Rahvaluule Arhiivist pidas ettekande "Muistendid ja pildid".

7. aprillil rääkisid ARSi koosolekul Merili Metsvahi, Pihla Siim ja Ergo-Hart Västriku Tartu Ülikoolist. Kuulajatega jagati sõna ja pildi vahendusel reisi- ja konverentsimeenutusi Kirde-Indiast (Kamakhya tempel, Khasi külad Meghalayas ja ISFNRI vahelkonverents Shillongis 22.–25. veebruarini).

Eesti Rahvaluule Arhiivis

28. jaanuaril sai Eesti Kultuurkapitali rahvakultuuri aastapremia Anu Korb Siberi eestlaste rahvapärимuse pikaajalise kogumise ja uurimise ning sariväljaande "Eesti asundused I–V" koostamise eest.

1. märtsil sõlmisid kirjandusmuuseumi ning Eesti Rahvatantsu ja Rahvamuusika Selts (ERRS) koostööleppe TeateTantsu projekti raames 20.–28. augustini (<http://www.teatetants.ee>) viimase poole sajandi suurimaks rahvatantsurühmade pärimuse kogumiseks ja talletamiseks Eesti Rahvaluule Arhiivis. Koostööleppe allkirjastasid kirjandusmuuseumi direktor Janika Kronberg ja ERRS juhatuse esimees Kalev Järvela.

Üritusel avanes võimalus piiluda arhiivimaterjalidesse, näha tummfilmina üles võetud tantse ning seda, kuidas neist on välja kasvanud tänased tantsud. Videolt töid tantsud põrandale Tartu Ülikooli rahvakunstiansambli tantsijad (juhendaja Aveli Asber).

11. märtsil esitleti Võru Instituudi saalis (Tartu tn 48, Võru) kogumikku *Metsast leitud kirik / Mötsast löütü kerik. Urvastõ kohapärimus* (<http://www.folklore.ee/kirjastus/?raamat=27>). Kogumik annab ülevaate Urvaste kihelkonna pärimuspaikadest ja neist kõneldud lugudest. Paikade tähtsust, teket, nimesaamist jne illustreerib 544 uuemat ja vanemat pärimusteksti Eesti Kirjandusmuuseumi kogudest. Raamat sisaldab rohkelt illustratsioone (kaasaegsed ja arhiivifotod, kaardid, joonistused arheoloogilistest leidudest jm).

Kohapärimusest ja Eesti Rahvaluule Arhiivi Toimetuste sarja kuuluva kogumiku valmimisest rääkisid koostaja Valdo Valper ja toimetaja Mall Hiiemäe (Eesti Rahvaluule Arhiivi vanemteadur). Lauludega astusid üles Jaan Pulk ja Jan Rahman. Raamatu said kingituseks Urvaste kihelkonna alale jäävad koolid ja raamatukogud ning raamatu valmimisele kaasa aidanud inimesed.

Raamatu valmimist toetasid Kultuuriministeeriumi Vana-Võrumaa Kultuuriprogramm, Kultuurkapitali Võrumaa ekspertgrupp ja rahvakultuuri sihtkapital.

14. märtsil andis Eesti Vabariigi president Toomas Hendrik Ilves Eesti Kirjandusmuuseumis 2010. aasta rahvaluule kogumispreemiad üle Maire Salale, Ellen Randojale ja Anni Oraveerile ning avaldas pikaajalise kogumistöö eest tänu Tallinna Ülikooli emeritprofessor Pille Kipparile. Tänukirjade ja meenetega tunnustati rahvaluule arhiivi tublimaid kaastöölisi ja parimaid lasteaiapärimuse kogujaid (vaata võitjate nimestikku aadressil <http://www.folklore.ee/kp/lp/v6it.htm>).

Ave Tupits

Tartu Ülikooli eesti ja võrdleva rahvaluule osakonnas

8. detsembril pidas külalislektor Sadanandha Singh (Manipuri ülikool, India) loengu "On Manipuri Folk Epic". Külalisloengut toetas Euroopa Liit Regionaalarengu Fondi kaudu (Kultuuriteooria tippkeskus) ja DoRa programm.

31. jaanuarist 6. veebruarini korraldasid kultuuriteaduste ja kunstide doktorikool (KTKDK) ja kultuuriteooria tippkeskus (CECT) talvekooli "Aeg ja ajalisus: kategooriad, mudelid ja narratiivid".

17. ja 18. märtsil korraldati Tartu Ülikoolis üleriigilise rahvaluuleolümpiaadi “Suur Tõll ja Metsatõll. Nähtav ja nähtamatu rahvaluule” lõppvoor. Eelvoorus uurimistöö kirjutanud üheksakümne kahest 7.–12. klassi õpilasest kutsuti lõppvooru kolmekümne parima uurimistöö autorid.

7. ja 8. klasside arvestuses saavutas I koha Saskia Baltin Tallinna Vanalinna Hariduskollegiumi 7. klassist (juhendaja Krista Nõmmik). II koha vääriliseks hinnati Kertu Tuuling Lümada Põhikooli 8. klassist (juhendaja Liia Raun) ning III kohta jagasid Mirjam Vösaste Jõgeva Ühisgümnaasiumi 7. klassist (juhendaja Helge Maripuu) ja Kaidi Raamat Haljala Gümnaasiumi 8. klassist (juhendaja Külli Heinla), kes sai ka peapreemia oma vanuserühma parima uurimistöö eest.

9. ja 10. klasside arvestuses saavutas I koha Marleen Allemann Rakvere Reaalgümnaasiumi 10. klassist (juhendaja Krista Sepp), II koha sai Ulla Meeri Liivamägi Miina Härma Gümnaasiumi 9. klassist (juhendaja Jana Kübar) ja III koha Eva Kaarin Viise Kadrina Keskkooli 10. klassist (juhendaja Liivi Heinla).

11. ja 12. klasside arvestuses saavutas I koha Paula Hiiemäe Tallinna Vanalinna Hariduskollegiumi 12. klassist (juhendaja Krista Nõmmik), kes sai ühtlasti preemia parima uurimistöö eest oma vanuserühmas. II koha sai Kadri Raag Viljandi C. R. Jakobsoni nimelise Gümnaasiumi 11. klassist (juhendaja Erika Rummel) ja III koha Inga Järvekülg Viljandi Paalalinna Gümnaasiumist (juhendaja Sirje Pärn). Lisaks anti välja mitmed eripreemiad sisukate uurimistööde eest.

Olümpiaadi lõppvooru raames oli õpilastel ja õpetajatel võimalus külastada Eesti Rahvaluule Arhiivi (kuhu deponeeritakse ka eelvooru käigus kirjutatud uurimistööd), osa saada üliõpilasorganisatsiooni Tartu Nefa rühma tegemistest ning jälgida katket ehedast Manipuri eeposest TÜ külalisdoktorandi Sadanandha Singhi (India) esituses.

Olümpiaadi korraldasid TÜ Teaduskool ning TÜ eesti ja võrdleva rahvaluule osakond, selle läbiviimist toetasid kunstnik Kärt Summatavet, kirjastused Ilmamaa ja Koolibri, Eesti Kirjandusmuuseum, Eesti Rahvaluule Arhiiv, Tartu Nefa rühm ja Euroopa Liit Regionaalarengu Fondi kaudu (Kultuuriteooria tippkeskus).

31. märtsil jätkus Akadeemilise Usundiloo Seltsi loengusari “Religioonid ja ühiskonnad II” Taisto Kalevi Raudalaise loenguga “Uusi andmeid Kesk-Ingeri hyppysseura-laiste (skakkunat) liikumise kohta”.

Rahvaluule alal kaitstud väitekirjad

Doktoritööd

Anneli Baran (15.03.2011) *Fraseologismide semantika uurimisvõimalused*. Juhendaja dr Arvo Krikmann (Eesti Kirjandusmuuseum), oponent dr Outi Lauha-kangas (Soome Kirjanduse Selts).

Liilia Laaneman

Kirjandusmuuseumi folkloristika osakonnas

3. ja 4. veebruaril korraldas osakond Tartu Ülikooli rahvaluuleteadlaste osalusel Jõgevastel Eesti folkloristide 6. talvekonverentsi “Haldjas 15: pärimus ja internet” (<http://www.folklore.ee/rl/fo/konve/2011/ftk6/>). Konverents lõppes ekskursiooniga Barclay de Tolli mausoleumi (<http://barclay.helme.ee/index.html>).

Teisipäevaseminarid

4. jaanuaril tutvustas Nikolai Kuznetsov ühte osa äsja ilmunud raamatust *Zõrjane i zõrjanski kraj v literaturnõh dokumentah 19 veka* (Sürjalased ja sürjamaa 19. sajandi kirjasõnas).

Tegemist on ülemöödunud sajandil perioodikas ja eraldi väljaannetena ilmunud, nii žanriliselt kui temaatiliselt erinevate tekstide koguga, kus kirjeldatakse tollast Komimaad ja selle elanikke. Kõneleja refereeris lähemalt seda osa, kus 19. sajandi haritlased ja kirjamehed on püüdnud kujutada komi rahva portreed: etnilisi iseärasusi, häid ja halbu omadusi, hoiakuid, käitumismalle jmt.

18. jaanuaril kõneles Andres Kuperjanov taevastest asjadest, sealhulgas meteoriitidest, käsitledes pikemalt Tunguusi meteoriidiga seonduvat.

25. jaanuaril rääkis Katre Kikas kõneleb kolleksioneerimisest, lähteks Paul van der Grijpi raamat *Passion and Profit. Towards an Anthropology of Collecting* (2007).

1. veebruaril rääkis Mare Kõiva käsikirjalistest nõia- ja maagiaraamatutest, tutvustades maagiakirjandust ja kirjalikke pseudograafiaid, sh taevakirju, käsikirjalisi loitsu- ja maagiaraamatuid.

8. veebruaril tutvustas Kadri Tüür digiteerimisprojekti “Eesti trükise Punase Raamatu ja eesti kultuuri käsikirjaliste alliktekstide säilivuse ja kättesaadavuse tagamine” tulemusel valminud esialgset failirepositooriumit, kus praegu on 105 säiliku digitaalsed tagatis- ja kasutuskooptid, loodud on põhilised funktsionaalsused kasutajatele ja töötajatele.

15. veebruaril esines Reet Hiiemäe: “Kommertsmaailma sõnumitoojad. Inglise kujutamise tarbijareklaamides”.

8. märtsil andsid Mare Kõiva, Liisa Vesik ja Andres Kuperjanov ülevaate 22.–25. veebruarini Kirde-Indias Shillongis toimunud Rahvusvahelise Rahvajutu-uurimise Seltsi (ISFNR) vahekonverentsist, mille juhtmõtteks oli identiteetidest jutustamine. Forumil oli heade ettekannetega esindatud ka eesti folkloristika.

5. aprillil rääkis Tõnno Jonuks looduslikest pühapaikadest, mainides hiisi, aga arutledes pikemalt üldsuse eest varjatud pühapaikade üle.

Asta Niinemets

NEWS IN BRIEF

Renata Sõukand's Doctoral Thesis *Herbal Landscape*

Almo Farina gives an overview of Renata Sõukand's PhD thesis.

Anneli Baran Defended her PhD on Semantics in Phraseology

The review of Anneli Baran's Doctoral thesis by Outi Lauhakangas.

Europhras Conference in Spain

Overview of the event by Anneli Baran is available in English in vol. 46 of *Folklore: Electronic Journal of Folklore* (<http://www.folklore.ee/folklore/vol46/news.pdf>).

From Language to Mind IV

Overview of the event by Liisi Laineste is available in English in vol. 46 of *Folklore: Electronic Journal of Folklore* (<http://www.folklore.ee/folklore/vol46/news.pdf>).

54th Kreutzwald Days: Folkloristic Issues

Reet Hiimäe writes about the two-day scientific conference organised before Christmas 2010, focusing on the presentations associated with money.

Haldjas 15: Folklore and Internet

Piret Voolaid writes about the Estonian folklorists' winter conference which took place on the 3rd and 4th of February 2011, (<http://www.folklore.ee/rl/fo/konve/2011/ftk6>), and was also dedicated to the 15th anniversary of the launch of the first, and so far, the only folklore server (<http://www.folklore.ee>) in Estonia.

Presidents' Folklore Awards and Prizes to Archivists 2010

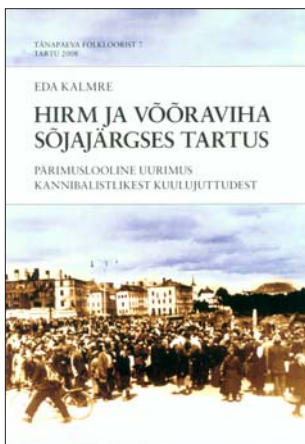
On March 14, the Day of Mother Tongue, Toomas Hendrik Ilves, the President of the Republic of Estonia, presented awards to the best folklore collectors of 2010. During the festive gathering in the Estonian Literary Museum, prizes were also handed over to those contributing to the Estonian Folklore Archives and the best collectors of kindergarten lore.

Overview of the event by Astrid Tuisk is available in English in vol. 47 of *Folklore: Electronic Journal of Folklore* (<http://www.folklore.ee/folklore/vol47/news.pdf>).

Calendar

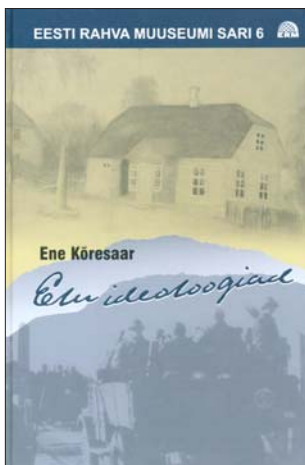
A brief summary of the events and activities of Estonian folklorists from December 2010 to April 2011.

Elu, lugu ja uurimine: metoodilisi vaatepunkte lähiminevikust jutustavate lugude uurimises



Eda Kalmre. *Hirm ja võõraviha sõjajärgses Tartus. Pärimuslooline uurimus kannibalistlikest kuulujuttudest. Tänapäeva folkloorist 7.* Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi Teaduskirjastus 2007 [2. tr 2008]. 239 lk.

Ene Kõresaar. *Elu ideoloogiad. Kollektiivne mälu ja autobiograafiline minevikutõlgendus eestlaste elulugudes.* Eesti Rahva Muuseumi sari 6. Tartu: Eesti Rahva Muuseum, 2005. 239 lk.



Rahvusvahelisel jutu-uurijate kongressil Ateenas 2009. aasta juunis pühendas Jyrki Pöysä oma ettekan- de viimasel neljal aastakümnel folkloristliku jutu-uuri- mise fookuses olnud tõsielulugude: linnalugude (täna- päeva muistendite) ja elulugude võrdlemisele (Pöysä 2009). Tuleb nõustuda, et mõlemad jutužanrid on seotud lähiminevikust jutustamisega ja mõneti omavahel ka põimunud ning et mõlemad valdkonnad on 20. sa- jandi viimasel veerandil ja tänapäeval üha esiletuleva- malt teadusringkondades kõneks.

Linnalugude ja elulugude folkloristlik võrdlus võiks olla aktuaalne ka Eesti kontekstis, kui mõelda viima- sel ajal ilmunud artiklitele ja monograafiatele samast vallast. Et mõista nende valdkondade seotust ja eri- sust, võrdlen alljärgnevalt kahte 2000. aastate teisel poolel ilmunud monograafiat: Eda Kalmre *Hirm ja võõ- raviha sõjajärgses Tartus. Pärimuslooline uurimus kanni- balistlikest kuulujuttudest* (2007; 2., täiendatud tr 2008) ja Ene Kõresaare *Elu ideoloogiad. Kollektiivne mälu ja autobiograafiline minevikutõlgendus eestlaste elulugudes* (2005). Keskendun kahele aspektile: mil määral on lin-

nalood ja elulood võrreldavad kui uurimisaines ja kuidas suhestuvad omavahel neis kahes monograafias esitatud uurimisviisid.

Esmalt nimetatud töö kuulub folkloristikasse (mis ilmneb juba pealkirjast ja raamatu sarjastki), teise monograafia autor nii ilmselt oma tööd kindla teadus- valdkonna kaudu ei määratle. Autori eriala ja raamatu sarja põhjal võiks seda pida- da etnoloogia valdkonda kuuluvaks, kuid sellele vihjeid ei anta. Pealkirjas kasutatav kollektiivse mälu mõiste on samas otseselt tagasiviidav Prantsuse filosoofi ja sotsio- loogi Maurice Halbwachsi (1877–1945) töödele ja ühtlasi tema mõistele *mémoire collective*. Süvenemisel selgubki, et Ene Kõresaare käsitusviis lähtub otseselt inter- distsiplinaarsest, eriti Kesk-Euroopas aktuaalsest kultuurimälu uurimise suunast (*cultural memory studies*).¹ Interdistsiplinaarsusele viitab ka folklorist Jyrki Pöysä, väites, et vaadeldavale perioodile omane uurimisviis (teaduspilt) on interdistsipli-

naarne. Nii võib käesolevalt võrreldavate monograafiatega seoses esitada kolmanda-gi küsimuse: kuidas mõista interdistsiplinaarsust siis, kui autor määratleb oma teadusvaldkonna ja siis, kui ta seda ei tee. Teisisõnu: mil määral saab tänapäeval rääkida valdkonnasisese uurimuse interdistsiplinaarsusest ja vastupidi – interdistsiplinaarse uurimisviisi valdkondlikkusest.

Eda Kalmre ja Ene Kõresaare käsitletav aines on omavahel võrreldav, kuna mõlema uurimuse alustekstid kõnelevad suures osas Teise maailmasõja järgsest ajajärgust Eestis: kuidas kogeti nõukogude võimu tulekut ja sõja mõju ning kuidas sellest tänapäeval räägitakse. Erinevused tulevad aga esile temaatilises ja käsitlustasandi plaanis. Eda Kalmre analüüsib kindla teemaga seotud jutte: Tartu linna vorstivabrikute ja inimliha söömise lugusid, mida žanriliselt määratletakse kuulujuttudeks. Tema analüüsitavate tekstide päritolu (arhiiviüleskirjutused, suulised intervjuud, vähemal määral elulood, ajaleheartiklid) on üsna kirju. Sellest johtuv allikakriitiline aspekt tuleb kõneks konkreetsete tekstide analüüsi juures. Vastupidiselt eelöeldule pärinevad Ene Kõresaare uuritavad tekstid ühest ja samast kogust (EKLA f 350: 1980. aastate lõpul, 1990. aastate alguses kirjutatud ja Eesti Kirjandusmuuseumi kultuuriloolises arhiivis säilitatavad kirjalikud elulood), mistõttu tema pühendab oma monograafias eraldi tähelepanu ka allika kujunemisloole. Üldisest elulugude kogust vaadeldakse monograafias vanema põlve eestlaste autobiograafiaid. Põlvkonna piiri määrab jutustajate koolimineku aeg – need jutustajad jõudsid käia nõukogudeeelses koolis ja omandada vabariigimeelse (alg)hariduse.

Elulood kui tekstid on mõistagi pikemad ja temaatiliselt mitmekesisemad ning määramatud, võrreldes Eda Kalmre analüüsitud linnalugudega. Eda Kalmre käsitlus lähtub teemast, millest tulenevalt ehitatakse uurimus üles nii pärimuslikke kui ka ajaloolisi kontekste luues, Ene Kõresaare fookuses on aga lugude loomise aeg: ta otsib minevikutõlgenduse skeeme nõukogude-järgsetes eluloojutustustes ning analüüsib nende skeemide mäletamispoliitilisi kontekste. Kuna uuritavad eluloojutustused on loodud uurijate üleskutse ajal, siis ühtlasi on esil ka arhiivi (avalikkuse) ja kirjutajate-kaastöötajate üksteisemõistmine sel perioodil. Lugude teemaring jääb Ene Kõresaare käsitluses teisele plaanile, sest tema peaeesmärk on leida nõukogude aja üldisem kujutamisiis – lugude ideoloogia.

Eda Kalmre uurimisteemaks on sõja järel levinud kuuldused vorstivabrikutest ja inimliha söömisest. Uurijana ei esita ta küsimust, kas selliseid vorstivabrikuid Tartus reaalselt asutustena tõepoolest eksisteeris, ja kui, siis kus vms, millele vastamine eeldaks nt asutuste eksisteerimist näitava või juhtumite kohtulikku arutelu sisaldava kaasaegse dokumentatsiooni olemasolu – kumbagi ju leitud ei ole. Uurida saab nimelt kuuldusi. Vorstivabrikute teemaline tava-arutelu piirdub poolt- ja vastuväidetega: kas oli nii või vastupidi. Eeldusel, et see ei saanud nii olla, lisatakse ehk veel, et see on ainult rahvaluule/folkloor. Selline lahendus folkloristi siiski ei rahulda. Kuuldused kujutavad endast asutuste-reaalsusega võrreldes teist laadi, aga siiski täiesti iseseisvat reaalsust. Eda Kalmre, rõhutades nii oma monograafia pealkirjas kui ka käsitluses jätkuvalt, et tegemist on folkloristliku uurimisega, liigub teemaasetustelt ja küsimustelt (läheldes juttudest) uute ja uute kontekstide avamise suunas, et lõppkokkuvõttes jõuda selleni, millist tegelikkust (tõde) need, sõjajärgse Tartu vorstivabrikute kohta fikseeritud lood esitavad. Esmalt antakse loo pärimuskontekst, visandades sõjajärgse vorstivabrikute jutu võimalikud kohalikud eelkäijad ja rahvusvaheli-

sed paralleelid. Ta kirjeldab 19. sajandi Tartu-tekste, milles kõneldakse, kuidas teadused (meditsiinis) kasutatakse inimeste keha. Sarnaselt hilisema perioodiga on varasematelgi lugudel oma koht ajakirjanduses (neid ei räägita ainult rahva seas). Erinevus seisneb aga ajastutaus: Eda Kalmre näitab, et inimkeha kasutamise teema aktualiseerub ajalooliselt murrangulistel ja sellega kaasneval vägivaldajal. Kummati assotsieerub see teema tänapäeval kuuldustega elundidoonorlusest kui ohust taas meditsiiniga (nagu 19. sajandi lugudes). Kas siit järeldub, et pöördelistel aegadel tuleb esile pigem majanduslik (toit, seep jms elutarbekaupad), stabiilsetel aegadel aga teadusliku tootmisega (meditsiiniga) seotud aspekt? Eda Kalmre küsib edasi, miks aktualiseerub inimkeha tootmises kasutamise lugu sellisena just sõjajärgses Tartus. Teisisõnu (ja üldisemalt): millised on traditsiooni aktualiseerumise kontekstid? Vastuse loomiseks kasutab ta loo ja traditsiooniomaste motiivide aeg-ruumilise leviku andmete kõrval kohalikke dokumente – kaasaegset ajakirjandust, päevikuid, võimu loodud dokumente,² aga ka ajaloolaste uurimusi. Nende allikate koosvaatlus võimaldab autoril jõuda üha lähemale sotsiaalse tegelikkuse teemale, mis omakorda võimaldab tal teha käike traditsioonide võrdlevalle maastikule. Erinevate allikate kooskasutus (kusjuures allikaid ei hinnata headeks ega halbadeks)³ ongi interdistsiplinaarsuse avaldumine valdkonnasisises uurimises.

Tartu sõjajärgse sotsiaalsete suhete teema vorstivabrikute lugudes haakub Eda Kalmre kontekstikeskse uurimuse kohaselt *oma* ja *võõra* selgepiirilise eristusega (nii etnilisel, kohalike ja sisserännanute kui ka võõra võimu pealetungi tasandil). Näiteks loo tegelased: kes on neis lugudes ohustatu ja kelles nähakse ohtu; miks oli toidupuuduse teema nii esiletulev – mis osa mängis selles turg, kus ühelt poolt oli üldisele toidupuudusele vaatamata kõike saada, kuid mis teiselt poolt sümboliseeris mineviku (Eesti Vabariigi aja) ja oleviku (Nõukogude aja) konflikti nii võimu kui ka majandamissüsteemi toimimise mõttes. Lugudes ilmnevad sotsiaalsete suhete poliitilised (sh nõukogude rahvus- ja majanduspoliitikast tulenevad) tahud, mis põimuvad argieluliste suhetega (nt linnas olevate pirukaputkade teema; teave, et linnatänavatel kasse ja koeri tõesti ei olnud; kirjeldused jutustajate igapäevastest käikudest, millega sujuvalt haakub siis juba teave vorstivabrikutest). Süvenedes üha enam juttude struktuuri üksikosadesse, toob Eda Kalmre esile üha uusi tahke. Näiteks vorstivabrikute ja kurjuse kehastumist neis lugudes, kus tuleb taas esile traditsiooni ja ajastuspetsiifika sidusus. Ilmnevad sõja- ja näljaaegade lugude tegelaste soolised ja ealised iseärasused. Traditsioonilistes lugudes on ohvriks enamasti lapsed, kurjuse kehastajaks naised. Ent päriselt nii ei realiseeru see teema sõjajärgsetes Tartu lugudes, s.o ajajärgul, mil vägivald naiste kallal oli teatud, kuigi ühiskonnas tabu. Neis lugudes kehastab kurjust mees, ohvriks on nii naised kui ka lapsed.

Jutustajate kaupa loo tänapäevaseid esitusi analüüsides astub Eda Kalmre lähemale eluloouurijate tööle. Ta käsitleb meenutamise erijooni personaalsel ja impersonaalsel tasandil, kus esimesel juhul annab tooni tolerantsus, teisel aga stereotüüp-sus, suhete skemaatilisus. Inimesed ei jutusta mitte ainult ühe-episoodilist lugu vorstivabrikust, vaid kirjeldavad oma elu teatud ajal, kuhu kuulub ka hetkel käsitletav lugu. Selles ekskursis tulevad esile jutustaja esitatud loo raamistikuga seotud uurimisaspektid: milliseid jutu ülesehitus- ja esitusviisivõtteid jutustaja valdab ja kasutab, sh eesmärgiga olla kuulajale arusaadav. Eda Kalmre eristab terviklikust esitusest ajaloolise (*Tartu tollel ajal*), personaalse (*siis me käisime...*) ja muistendilise või

kuulujutulise perspektiivi (*räägiti, et...*). Vastavalt sellele jaotusele (millisesse raamistikku jutustaja oma loo asetab) võib analüüsida ka tõlgendustasandeid.

Tuleb nõustuda autori seisukohaga, milles ta rõhutab emotsioonide osa meenutamisel. Endel Tulvingu järgi osalevad emotsioonid teabe meeldejätmisel, mistõttu meeldetuletamisel tuleb teave taas lahti pakkida teda ümbritsevatest emotsioonidest, millega koos info mällu talletati (Tulving 1994: 48). Eda Kalmre uurimuse emotsioonidega seotud analüüsiringiks on lugude üldhäälestust kujundavad raamid nagu huumor või kirjeldatava nähtuse mütologiseerimine. Sõjajärgsel ajal kujutasid vorstivabriku-lood vihjeid tegelike ohtude olemasolule jutustamiseaegses keskkonnas. Inimkeha kasutuslugude edasiarendused omandavad reaalse ohu möödumisel aga uusi värvinguid, muutudes näiteks 1960.–70. aastatel aja- ja kohamääramatuteks ajaviitelisteks õuduslugudeks. Üldplaanis näebki Eda Kalmre neis inimsöömisega seotud lugudes kahte jututraditsioonis sisalduvat potentsiaali: sõjajärgses argielus realiseerunud ohutunne; kui see aga taandus, siis tuli esile huumor. Loo potentsiaali realiseerumine (aktualiseerumine konkreetsetes jutustamiskontekstis) seostub seega jutustaja ja tema keskkonna seose eripäraga, mille tingib lugude funktsioon: jutustaja püüd saada jutustamise käigus tõsielu kontrolli alla.

Autor käib koos lugejaga läbi teekonna, kus ta näitab vorstivabrikukuulduste seost tegelikkuse selle osaga, mis kõneleb sotsiaalsetest suhetest. Ta nimetab kõnesoleva motiivi sotsiaalse tõe metafooriks. Teisisõnu on vorstivabrik neis lugudes ennekõike tõsielufakt sotsiaalsete suhete, mitte reaalse asutuse tasandil.

Sarnaselt Eda Kalmrele analüüsib ka Ene Kõresaar nõukogude aja meenutamist tänapäeval. Lähenemisviisid ja -teed on mõlemal autoril aga erinevad. Kui Eda Kalmre lähtub tekstidest ning loob seejärel neile erinevat laadi kontekste, mõtestamaks jutude tähendusi, siis Ene Kõresaar fokuseerib oma vaatluse ajale, mil uuritavad elulood jutustati. Seega ei lähtu ta lugude analüüsis taotlusest luua kontekste omaaegse tõsielu mõistmiseks, vaid küsib, kuidas nende lugude minevikukirjeldused sõltuvad kirjutamisajast. Töös visandabki ta skeeme, mis iseloomustavad jutustamiseaegseid mineviku kujutamise viise. Ta küsib, miks on vaadeldavas elulookogus esil just sellised kirjeldused (ja ühtlasi teemad), teised aga jäävad varju. Tekste analüüsib ta domineerivat minevikukäsitust (teatud skeeme) esindavate lugude ja nn vastuajalugu pakkuvate lugude kaudu.

Tõik, et vastupidiselt Eda Kalmrele ei kasuta Ene Kõresaar oma käsitluses erinevat tüüpi allikaid, pakub huvi interdistsiplinaarsuse kontekstis. Eda Kalmre folkloristikus töös avaldus interdistsiplinaarsus uute, folkloristikale tavatute allikate analüüsis, Ene Kõresaare töös ilmneb interdistsiplinaarsus uurimuse teoreetilises raamistikus – küsimused, mida esitatakse üht tüüpi allikale, on kujunenud interdistsiplinaarse uurimisviisi raames. Antud juhul on see seotud avaliku ja privaatse vahelise dialoogiga. Arhiiv kujutab endast teatud silda avaliku (nt kooliõpetuse, teaduslike tõlgenduste, ajakirjanduses kajastatavate häälestuste) ja privaatse vahel (jutustajate individuaalne lugu, mida nad omakorda loovad avalikkusest mõjutatuna ja avalikkusele).

Kõnesolev tõlgendustasand – ideoloogia – on esmapilgul hoomamatu. Räägivad ju inimesed oma elust nii, nagu nad seda läbi on elanud. Elu (nagu minevik) ei muutu, hoolimata jutustamise ajast. Ene Kõresaar lähtub aga arusaamast, et muutuvad valikud, millest jutustatakse. See haakub Endel Tulvingu käsitlusega mälust ja valikutest: jutustamise ajenditest (Tulving 1994: 68). Valikud (sh mida jutustajad eelda-

vad neilt oodatavat jne) on Ene Kõresaare käsitlese kohaselt ideoloogilised. Ideoloogia kui analüüsitavasand koondub kogukondlikust (jutustajate ringi sisesest) üldisemale – avalikule pinnale: kuidas suhestuvad omavahel ametlik ajalookäsitlus, koolis õpitu, kodus räägitu jms neis eluloojutustustes, mis on arhiivi saadetud 1980. aastate lõpul, 1990. aastatel. Ühtlasi keskendub Ene Kõresaar dialoogile avaliku ja privaatsuse vahel, kus esimest esindab uurijate sõnum *ajaloo valgete laikude täitmisest; rahvale mälu tagasi andmisest* ning teist jutustajate sõnum rahvusriigi järjepidevusest ja nõukogudeaegsest katkestusest.

Jutustamise ideoloogiat käsitlev uurimistasand on nähtavam (mõistetavam), kui domineerivad teemad ja käsitlusviisid (skeemid) muutuvad. Näiteks 2000. aastal arhiivi saadetud loos keskendub jutustaja, 1934. aastal sündinud naine (see põlvkond jääb küll Ene Kõresaare käsitlesest välja) murrangutele ajaloos, oma elust kirjutab ta vaid konspektiivselt. 2006. aastal arhiivi saadetud 1939. aastal sündinud naise loos on konspektiivselt aga esitatud ajalugu: “Sõda. Okupatsioon. Arreteerimised. Lahingud sakslaste ja venelaste vahel Eestimaa pinnal. Kommunistide võit. Hukkamised ja massiküüditamised. Sini-must-valge lipp vahetus sirbi ja vasara punalipuga”. Lugu ise keskendub aga isikliku elu sõlmküsimuste lahtiharutamisele.⁴ Võimalik, et ideoloogiatasand tulebki selgemini esile erineval ajajärgul jutustatud lugude võrdleva vaatluse kaudu? Nii või teisiti on Ene Kõresaare otsingutes esil avalikkuse osa privaatsuse esitamisel avalikus teaberoumis. See puudutab nt küsimusi, mida jutustaja on nõus avaldama oma eluloost üldsusele, lähtudes ettepanekutest-üleskutsetest ja aimdusest, mida neilt oodatakse, ja kas just nende lugu vastab üldsuse ootustele. (Lugusid mitte üksnes ei jutustata/ ei jäeta jutustamata, vaid neid ka kuulatakse/ ei kuulata.)

Eda Kalmre viitab pidevalt oma uurimuse folkloristlikule taustale, Ene Kõresaar seab aga teadusvaldkonnast ettepoole uurimisviisi, mida ta nimetab mälu-ja eluloo-uurimiseks. Aluste poolest on see seotud sotsioloogia ja filosoofiaga, ent on kujunenud interdistsiplinaarseks. Samas on kõnesoleval mälu-uurimistraditsioonil oma üsna spetsiifiline terminoloogia, mis ei ole väljaspool seda uurimisviisi üheselt äratuntav. Sel põhjusel liigubki Ene Kõresaar oma käsitluses teoreetiliste raamide, eriti mõistete selgitamiselt analüüsitavate tekstide suunas (mitte vastupidi). Nii võib Ene Kõresaare tööd mõista ka kui lähtumist inspiratsioonist, mis on saanud teatud uurimistraditsiooni kuuluvate uurimuste lugemisest, ja mitte uuritavatest originaaltekstidest. Ühtlasi võib sellist käsitlusviisi siis mõista kui teoreetiliste raamide (sh mõistete) kohandumist konkreetse tekstikogumiga. Samas on see ikkagi raamatus esitatud liikumisviis, mis ei pruugi kattuda tegeliku töö järjega. Kui lugeda elulugusid suurel hulgal (mis on kõnesoleva töö üks etappidest, vt Kõresaar 2005: 113), siis tööpoolest tekivad ettekujutused teatud dominantidest (antud juhul nt eluloosündmuste põimimine ajaloo-sündmustega sel määral, et puht isikliku elu teemade esitus jääb tagasihoituks; eelistatavalt kõneldakse nõukogude repressioonidest teiste ajaperioodide ja võimude ees). Nii on mõneti ootuspärane, et uurija ette kerkis küsimus, kuidas neid dominante esitada ja seletada just nende rõhkude esilolekut. Antud juhul teeb autor seda ideoloogia mõiste kaudu, rakendades mälu-uurimises kasutatavat terminoloogiat.

Ideoloogiat mõtestab Ene Kõresaar tõlgendamisena. Ent miks mitte siis kasutada mõistet ‘tõlgendus’? Tõlgendus eeldab ennekõike jutustajalt kuuldu mõistmist,

empaatiat. Ideoloogiatasand on aga seotud mõjutuste ja mõjutamistega, sh tahtmatute, teadvustamatutega just selles eelkirjeldatud avaliku ja privaatses dialoogis. Ene Kõresaar teadvustab lõhet, mis võib tekkida jutustaja mõistmise ja ideoloogia väljatoomise vahel: *Uurimuses kohtuvad kaks interpretatsiooni, elulookirjutajate ja minu kui elulooürija oma (viimane domineerib töö akadeemilistest ambitsioonidest lähtuvalt). Esimene tõlgendus väljendab arusaama elust sotsiaalsetes, ajaloolistes ja kultuurilistes muutustes, teine omakorda arusaama sellest arusaamast* (Kõresaar 2005: 35).

Võib küsida, kus õieti tekib ideoloogiatasand: kas see on jutustaja loos, uurija loos või kusagil vahepeal? Ene Kõresaar ei analüüsi ideoloogia ilmnamist mitte nt lingvistilisest vms väljenduslikust aspektist (mis tooks päevakorda lähtumise tekstist, eeldades teksti täppisanalüüsi), vaid mälupoliitilistest vaatepunktist (mis võimaldab analüüsida konkreetsete testide ja neid mõjutavate diskursuste vahealale jäävaid sõlmkohti). Ene Kõresaare järgi, kui eluloojutustus jaotada kaheks pooluseks: see, mis tegelikult juhtus (sündmused, kogemused) ja diskursiivseks (jutustamisreeglid, sotsiaalsed teated, tekstid jms, mis on samuti omakorda sündmused ja kogemused), saabki eristada eluloost ideoloogiatasandi – see asub diskursiivsuse teljel, olles samal ajal dialoogis selle osaga eluloost, *mis tegelikult juhtus* (Kõresaar 2005: 13–14). See muudabki Ene Kõresaare käsitlustasandi folkloristliku tööga võrreldes tunduvalt jutustaja- ja jutustuse ülesemaks. Uurijate valitud vaatlustasandite erinevus õigustab sama allika kohta käivaid erinevaid uurimusi: need ei dubleeri üksteist, vaid avavad alati erinevaid tähendusi ja seoseid.

1990. aastate jutustajate tõlgendusi Nõukogude ajast Ene Kõresaare monograafias on käsitletud rahvuslikkuse ja katkestuse mõistete kaudu: see on normaalse riigi (rahvusriigi) ja ühiskonna ning inimese elukäigu normaalset kulgu katkestav aeg. Selline uurijapositsioon võimaldab tal elulugude-aega periodiseerida ja näidata nende lugude jutustamise poliitilist laetust. Eda Kalmre töö pakkus aga teise tahu nõukogude aja meenutamise eripäras: esile tuli traditsiooni järjepidevus ja selle aktualiseerimise ajaloolis-poliitilis-sotsiaalne kontekst. Need seisukohad (katkestus *vs* traditsioon) ei ole vältimatult üksteisele vastukäivad. Pigem vastupidi: katkestus ja aktualiseerumine on mõlemad vaadeldavad ajakäsituste kontekstis, kus aja kulgu tajutakse (ja esitatakse) aja erinevate kvaliteetide võrdlemise kaudu. Ene Kõresaar kasutab eluloojutustuse ajasuhteid väljendava mõistena eluloosünkretismi mõistet. See hõlmab endas jutustatavaid sündmusi ja jutustamist kui sündmust, aga ka sündmuste ja kogemuste erinevaid tasandeid (individuaalne, ajalooline, sotsiaalne). Küsimus on, milliste ajajärgude ajakvaliteete võib leida teemajutustustes, milliseid elulugudes. Vastus võib peituda mh ka žanrispetsiifikas. Loo üldine raam (*minu elu lugu; minu elu tol perioodil*) ja jutustamisajend (*avalikustada, mis juhtus minu, minu pere, meie rahvaga; mida arvata Tartu sõjajärgsest kuuldusest inimliha söömise ja vorstivabrikute kohta*) hakkavad mõjutama jutustatava sündmuse üksikkohti ja tähendusi. Nii katkestust kui ka traditsiooni järjepidevust uurides teadvustatakse teatud ajajärku kuuluvast sündmusest jutustamise seotust jutustamisajaga.

Võiks ju eeldada, et Eda Kalmre materjal – tekstid vorstivabrikust – on oma loomult täiesti midagi muud (mütologiseeritud impersonaalsed tõsielu seisukohalt usutamatud lood) kui Ene Kõresaare analüüsitud tekstid (elukäiku kirjeldavad personaalsed lood). Kui aga süüvida uurijate esitatud analüüsi, ilmneb, kuidas vorstivabriku lugudes on olemas tõsielu kujutamise usutavad tahud, sh personaalsed; ja

vastupidi, kuidas autobiograafilises loos on usutud mineviku jooni, mütologiseeritud mineviku-kujutelmi, stereotüüpseid ettekujutusi ja kirjutamis/kirjeldamisviise. Eda Kalmre töös lähtuti tekstist, selgitades nende ajastusidusust ja toetumist traditsioonile, mis aktualiseerub teatud tingimustel teatud viisil. Nii võib vorstivabriku esmalt uskumatuteks peetavates lugudes ära tunda tänapäevaseid samalaadseid tekste (nt elundidoonorus), mille usutavus ei seisne mitte niivõrd sündinud fakti uskumises, vaid teatud sotsiaalsetele ohtudele tähelepanu osutamises ja viisis, kuidas ühiskonnas vastuvõetaval viisil sellest ohust kõnelda. See on aga ideoloogiatasand, kuhu Eda Kalmre oma analüüsis välja jõudis ja millest Ene Kõresaar oma liikumist tekstide suunas alustas.

Tiiu Jaago

Kommentaariid

¹ Vt lähemalt *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*. Toim Astrid Erll ja Ansgar Nünning. Berliin & New York: Walter de Gruyter, 2008. Raamat on ilmunud sarjas *Media and Cultural Memory / Medien und kulturelle Erinnerung* nr 8. Raamatus antakse ülevaade mälu-uurimisest sotsioloogilisest, filosoofilisest, poliitilisest, psühholoogilisest, kultuuriajaloolisest, kirjandusteaduslikust ja meedia-uuringute vaatepunktist.

² Teemakohase ja nimelt ainult võimu koostatud dokumentidele tugineva paralleeli Eda Kalmre tööle pakub Hiljar Tammela artikkel “Millest läänlane mõtles ja rääkis 1944–1950. Kommunistliku partei raportid elanikkonna meeleoludest ajaloolikana”, millest nähtub, et vorstivabrikute teema tollases Haapsalu meelsuslugudes puudus (Tammela 2009). Samalaadsetes dokumentides võib see teema aga siiski tähelepanuväärselt esineda: märtsist 1946 pärineb teade, “et Tallinnas olevat avastatud salajane vorstivabrik, kus vorsti valmistamisel kasutatud ka inimliha”, ohvriks on enamasti hulkuvad lapsed, ning “märtsi kuust peale, ei söö keegi nüüd praegu vorsti”. Samas hoiatatakse, et sellesse loosse tuleb suhtuda ettevaatusega, siiski on see aga näide “kuidas praeguse korra juures kõiki hirmutegusid võidakse uskuda ja kuivõrd jutud neist rahva hulgas levivad” (Informatsioon olukorra kohta Eestis 1945–1947. Rootsi Riigiarhiiv. Diverse mindre arkiv, Kartong 3: 4, lk 3–4). Nähtavasti ei olnud Haapsalus maaläheduse tõttu toidupuudus sama päevakorral kui pisut suuremas linnas Tartus, kuid oluline on ka teine aspekt: Eda Kalmre rõhutab, et vorstivabrikute lood olid Teise maailmasõja järel Euroopa linnades seotud varemete olemasoluga. Tartu oli varemetes, Haapsalu mitte.

³ Vrd nt Merilin Kotta (2009: 40) seisukohta: “Mälestuste kui ajalooallika miinuseks on subjektiivsus (faktide valikulisus, unustamine või segiajamine, kirjutamise motiiv, sümpaatiad, emotsioonid ja fantaasia) [---]”. Või Hiljar Tammela (2009: 145) sõnastuses: “[a]lga selline, n-ö kollektiivne mälu ei ole just kõige parem ajalooallikas”.

⁴ Eesti Kirjandusmuuseum, EKLA f 350: 1120; EKLA f 350, 2006: 93.

Kirjandus

Erll, Astrid & Nünning, Ansgar (toim) 2008. *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*. Media and Cultural Memory / Medien und kulturelle Erinnerung 8. Berliin & New York: Walter de Gruyter.

Kotta, Merilin 2009. Ewald Adam von Ungern-Sternberg Haapsalu linnapea ning Ungru ja Suuremõisa mõisnikuna kaasaegsete nägemuses. *Läänemaa Muuseumi toimetised* 12, lk 38–70.

Pöysä, Jyrki 2009. Life Stories and Urban Legends in the Context of Postmodern Narrativity. *Narratives Across Space and Time: Transmissions and Adaptations*. 15th Congress of the International Society for Folk Narrative Research. Programme and Abstracts. June 21–27, 2009. Athens: Hellenic Folklore Research Centre, Academy of Athens, lk 194–195.

Tammela, Hiljar 2009. Millest läänlane mõtles ja rääkis 1944–1950. Kommunistliku partei raportid elanikkonna meeleoludest ajalooallikana. *Läänemaa Muuseumi toimetised* 12, lk 145–157.

Tulving, Endel 1994. *Mälu*. Tallinn: Kupar.

Soo soomlaste südames ja soolugudes

Kirsi Laurén. *Suo sisulla ja sydämellä*. Suomalaisten suokokemukset ja -kertomukset kulttuurisen luontosuhteen ilmentäjänä. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 2006. 243 lk.

Joensuu folkloristi Kirsi Lauréni 2006. aastal ilmunud doktoritöö analüüsib Soome Kirjanduse Seltsi rahvaluule arhiivile saadetud isiklikke soodega seotud kogemusi, mis koguti vastava kirjutamisvõistluse raames 1998. aastal. Võistlusest võttis osa ligikaudu 1000 kirjutajat. Analüüsiks valiti 2237 teksti ja lähianalüüsiks 139, milles käsitletakse sood enne ja nüüd autobiograafilises võtmes.

K. Laurén kasutab materjale käsitledes sotsioloogiast ja antropoloogiast üle võetud põhjendatud analüüsi meetodit (*grounded theory*), mis võimaldab uurijal siseneda analüüsitava materjali nõnda, et uurimistulemustes kajastuvad nii kirjutajate kui ka uurija enese kogemused ja tunded. Autori meelest on meetodi eeliseks asjaolu, et tegemist ei ole etteantud mallidega, mille ümber tulemusi liita, vaid tulemused



sünnivad eelkõige suurt hulka materjale omavahel võrreldes ehk tihedale tekstikorpusele omases *intertekstuaalses* kontekstis.¹

Doktoritööle omaselt on Kirsi Lauréni teoses pööratud palju tähelepanu teoreetilisele lähenemisviisile ja erinevatele mõistetele. Seletuse saavad mõistepaarid autobiograafia ja narratiiv, kogemus ja elamus, meenutused ja nostalgia, aga ka mälu- ja maastik. Mõistete definitsioonidest ja vastavateemalistest arutlustest võiks eriti kasu olla neile uurijatele, kelle huviorbiidis on autobiograafilised narratiivid, mälu, lapsepõlv ja maastikukogemused.

K. Lauréni analüüsitud soojutte lugedes näib, et kirjalikus autobiograafilises kontekstis sulavad elamus ja kogemus üheks, moodustades isikliku ja ainulaadse soojutu (*suotarina*²). Eelkõige kirjutamise kaudu sündiv distants elatu-kogetu ja vähem või rohkem teadvustatult kirjapandud jutu vahel muudab autori teksti autonoomseks diskursuseks (Ong 2002: 77–80; vt ka Lehmann 2007: 67–98), mis hakkab elama iseseisvat elu. Viimane tähendab eelkõige seda, et mis tahes kirjutatud tekstide analüüs sõltub esmaselt tõlgendaja intuitsioonist, kogemustest ja uurimustööle seatud eesmärkidest.

K. Laurén on soomlaste soojutte analüüsidest leidnud ühtekokku 26 teemat, mis nii kogemuse kui ka elamuse tasemel järjekindlalt tekste võrreldes esile kerkivad. Need on mainimisväärsed just võrdlevast aspektist, sest mulle tundub, et ka Eesti inimeste soolugudes (kui neid kogutaks ja analüüsitaks) domineeriksid samad teemad: soos töötamine (maa raadamine, karjatamine, kuivendustööd), päästetööd (soosse vajunud loomade ja inimeste abistamine, ka kustutustööd), marjakorjamine, jahil- ja kalalkäigud, fotograafia, putukate ja taimede korjamine, teadustöö, mängimine, kunsti viljelemine, armastuse jagamine, sünnitamine, suremine, vägivallateod ja jälgede peitmine, orienteerumine, muu sport, soo lähedal elamine, sõda ja sõjaväe harjutused soos, enese varjamine, maastiku muutumine ning soo tähenduse ja maastiku muutmise analüüs. Töö, sõda, enese varjamine, vägivald ja karm elu sooserval on tähtsal kohal eelkõige Soome vanema generatsiooni esindajate lugudes. Sportimine, loodushuviliste väljasõidud ja soo loodusliku stiilia nautimine on iseloomulikud aga nooremate, eriti loodushuviliste soolugudes.

Kirjutatud autobiograafilised tekstid ei sisalda ainult elamusi ja kogemusi, vaid tähtsa osa moodustavad ka fiktiivsed kirjeldused, mis põhinevad inimeste mälu- ja ettekujutusvõimel. Selliste fiktiivsete osade tõlgendamisel hakkab toimima kahepoolne kokkulepe, milles mõlemad osapooled, kirjutaja ja tõlgendaja, usuvad kirjutatu tõepärasusse, kuigi ilmselt on tegemist reaalsuse ja autori ettekujutuse põimingutega (Eco 1994: 75). Sellistes põimingutes taaselustuvad (tahtmatult) erinevad mütoloogilised soo-olendid, kes videviku hõlmas laugastest välja hiilivad. Selliste lugude algus on tihtipeale lapsepõlves, kus vanemad või vanavanemad erinevate hirmu- ja hoiatusjuttudega lapsi manitsesid, et neid soost eemale hoida. Mõnikord soodustab seesuguste juttude esilekerkimist konkreetne sookontekst, kus näiteks ristimata lapsed ja teised õnnetult hukkasaanud endiselt oma kurvast saatusest märku annavad. Mitte ainult valgus, varjud ja värvid ei mõjuta inimese sooelamusi ja -kogemusi, vaid ka kultuuriomane teadmine, et sool on oma hing ja oma tahe, mis vahel võtab ja vahel annab.

Soo ja inimese kultuurisidus vahekord on mõnikord pragmaatilis-materiaalne ja mõnikord poeetilis-mütoloogiline. Need inimesed, kes sood raadasid(vad) või turvast

lõikasid(vad) sõltusid(vad) oma tegevusest, sest see tagas(b) igapäevase äraelamise ja toimetuleku. Sookraavide kaevamine ja soode kuivendamine aitas(b) edendada majanduslikult kasuliku metsa- või põllumaa juurdekasvu ning võimaldas(b) soosaartel asuvatele elamistele parema ligipääsu. Nendele kirjutajatele, kelle silmis soo on olnud unistuste, igapäevaelust tagasitõmbumise ja meelerännakute paik, on eelmainitud tegevused loomulikult vastukarva. Soojuttudes tulevadki esile inimeste sügav sisemine nõrdimus ja pettumus, kui selgub, et nende isiklik ja ainukordne marja-, pelgu- ja niisama olemise paik on ka teiste poolt avastatud või kasusaamise nimel koguni hävinud või hävitatud. On märkimisväärne, et maastiku muutumine ei pruugi tähendada soo väljakurnamist majanduslikel eesmärkidel, ka üksnes teiste inimeste juuresolek võib segi lüüa isikliku suhte teatud paigaga.

Raamatut lugedes tekkis mul tunne, et soos sünnivad sellised elamused ja kogemused, millest ei saagi rääkida, vaid peab kirjutama. Soomaastik pakub võimaluse erinevateks enesepeegeldusteks. Soo mütologiseeritud olemuse ehk soo erilise hinguse tõttu on kirjutajad sunnitud jätkuvalt liikuma reaalsuse ja fiktsiooni piirimail, ning sellised jutud ei ole sugugi alati mõeldud ega kohased igapäevaseks jutujätkuks. Lugejaile, kes on huvitatud soost soomlaste südames ja soo(elu)lugudest, on Kirsi Laurén andnud võimaluse praotada ühe paljudele soomlastele väga isikliku ja hinge- lähedase maailma ust.

Piret Paal

Kommentaariid

¹ Samamoodi on soome folkloristidest sellist tihedat tekstikorpust oma monograafiates analüüsinud ka Satu Apo (*Viinan voima*, 2000), Ulla-Maija Peltonen (*Muistin paikat*, 2003; *Punakapinan muistot*, 1996), Jyrki Pöysä (*Jätkan synty*, 1997) ja Pauliina Latvala (*Katse menneisyyteen*, 2005).

² 'Tarina' mõiste on just nooremate folkloristide ja teiste Soome kultuuriuuriijate töödes muutunud rahvusvahelise termini 'narratiiv' sünonüümiks (*sisäinen tarina*, *elämäntarina* jne). Folkloristide vanema põlvkonna silmis tähistab 'tarina' siiski eelkõige muistendit, 'narratiivi' korrektseks vasteks peetakse sõna 'kertomus'.

Kirjandus

Eco, Umberto 1994. *Six walks in the fixtional woods*. The Charles Eliot Norton lectures 1993. Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press..

Lehmann, Albrecht 2007. *Reden über Erfahrung. Kulturwissenschaftliche Bewusstseinsanalyse des Erzählens*. Berlin: Reimer.

Ong, Walter J. 2002. *Orality and Literacy*. New York: Routledge.

BOOK REVIEW

Life, History and Research: Methodological Views in the Study of Narratives of the Recent Past

Eda Kalmre. *Hirm ja võõraviha sõjajärgses Tartus. Pärimuslooline uurimus kannibalistlikest kuulujuttudest.* [Fear and Hatred of the “Other” in Post-War Tartu.] Tänapäeva folkloorist 7. [Contemporary Folklore 7.] Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi Teaduskirjastus 2007 [2nd print 2008]. 239 pp.

Ene Kõresaar. *Elu ideoloogiad. Kollektiivne mälu ja autobiograafiline minevikutõlgendus eestlaste elulugudes.* [Ideologies of Life: Collective Memory and Autobiographical Meaning-Making of the Past in Estonian Post-Soviet Life Stories.] Eesti Rahva Muuseumi sari 6. [Series of the Estonian National Museum 6.] Tartu: Eesti Rahva Muuseum, 2005. 239 pp.

Folkloristic comparison of town narratives and life stories could also be topical in the Estonian context, bearing in mind the articles and monographs published in this field during recent years. With an aim to understand the mutual connectedness and distinction between these domains, Tiiu Jaago provides a comparative analysis of two monographs published during the second half of the 2000s.

Mires in the Hearts of Finns: Personal Narratives

Kirsi Laurén. *Suo sisulla ja sydämellä. Suomalaisten suokokemukset ja -kertomukset kulttuurisen luontosuhteen ilmentäjänä.* Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 2006. 243 pp.

Piret Paal presents Kirsi Laurén’s Doctoral thesis, published in 2006. The dissertation by K. Laurén, a folklorist from Joensuu, is an analysis of personal experiences of Finns, associated with mires; the relevant stories were collected during the writing competition conducted by the Finnish Literature Society in 1998.

Autoritest

Jaanus Plaat on töötanud aastail 1995-2005 Eesti Rahva Muusemi direktorina, alates 2006. aastast on ta Eesti Kunstiakadeemia rahvakunsti ja kultuuriantropoloogia õppetooli professor, tema peamised uurimissuunad on viimastel aastatel õigeusuliste ja vanausuliste ning nende sakraalehitiste ajalugu Eestis.

jaanus.plaat@gmail.com

Madis Arukask – Tartu Ülikooli Eesti ja Üldkeeleteaduse Instituudi dotsent, Eesti keele võõrkeelena osakonna juhataja ja Eesti Akadeemilise Usundiloo Seltsi president. Tema uurimisteemad seotud läänemeresoome rahvaste rahvausu ja kultuuriprotsessidega. Viimased 13 aastat on ta teinud välitöid peamiselt vepslaste ja vadjalaste juures Venemaal.

madis.arukask@ut.ee

Galina Mišarina – Helsingi ülikooli doktorant, uurib komi itkupärimust.

galina.misharina@helsinki.fi

Anatoli Panjukov – Venemaa TA Uurali filiaali Komi Teaduskeskuse Keele, Kirjanduse ja Ajaloo Instituudi rahvaluule osakonna vanemteadur.

apankomisc@mail.ru

Tatjana Vladõkina – Venemaa Teaduste Akadeemia Uurali osakonna Udmurdi Ajaloo-, Keele ja Kirjandusinstituudi juhtiv teadur, professor.

vlad@ni.udm.ru

Galina Gluhhova – Udmurdi Riikliku Ülikooli udmurdi ja vene rahvaste kirjanduse kateedri dotsent. Uurib udmurdi folkloori (kalender, kalendrikombestik, maskeerimine, mängud) soome-ugri kontekstis ja udmurdi kirjandust.

galant@udm.ru

Niina Jurtšenkova – M. Jevsjevjevi nimelise Mordva Riikliku Pedagoogilise Instituudi vene ja väliskirjanduse ja metoodika kateedri professor.

nina-saransk@mail.ru

Tarmo Kulmar – Tartu Ülikooli usuteaduskonna võrdleva usuteaduse professor. Peamised uurimisvaldkonnad on Kolumbuse-eelse Ameerika ajalugu ja religioonid, religioonifenomenoloogia, varatotalitaarse riigi teooria, Eesti muinasusund ja Eesti orientalistika ajalugu.

tarmo.kulmar@ut.ee

Vladimir Sazonov – Tartu Ülikooli Orientalistika keskuse teadur. On täiendanud ennast Göttingeni ja Baseli Ülikoolis, õppinud Vana Lähis-Ida ajalugu, arheoloogiat, kirjandust ja keeli: sumeri, akkadi, hetiidi, ugariti, huriidi ja vana-pärsia. Peamised uurimisvaldkonnad: muistse Lähis-Ida kuningavõimu ideoloogia ning riiklik propaganda, Assüüria ja Babüloonia poliitiline ajalugu, Hetiidi ajalugu ja religioon.

vladimir.sazonov@ut.ee

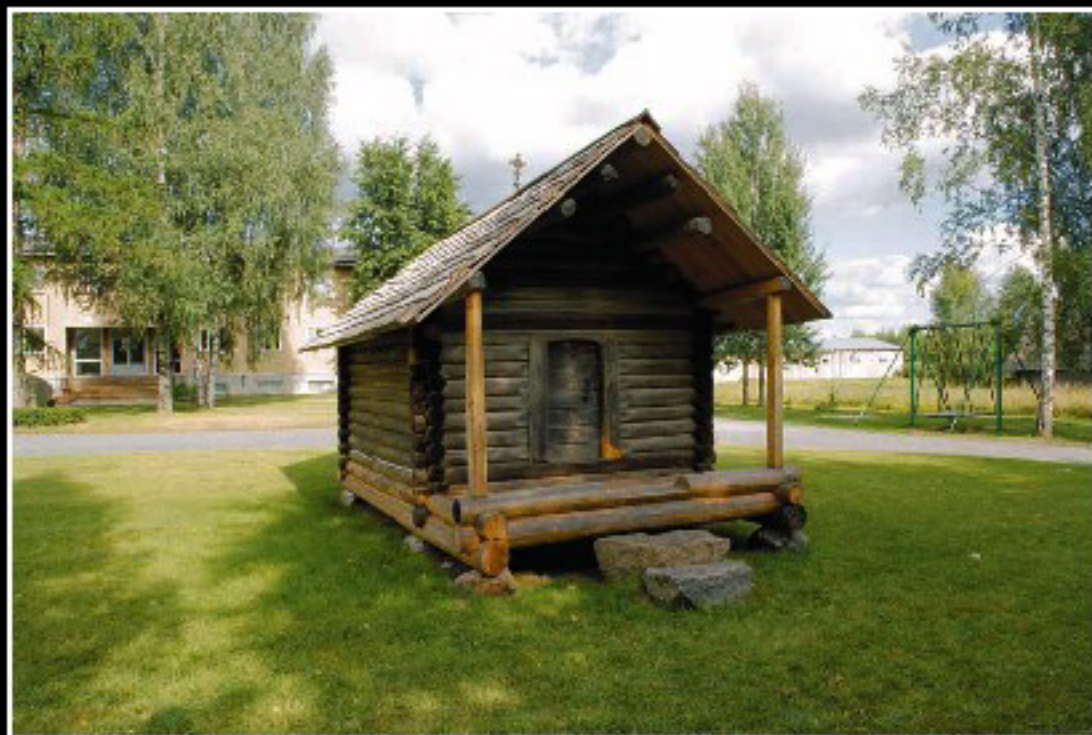


fotod
cps

*Soome-ugri rahvastest peatume seekord komide ja udmurtide juures. Vihma väljakutsu-
mise riitustest udmurtide juures võib lugeda alates lk 109.*

*Sellest, mis toimus peaaegu 1,5 aastatuhandet tagasi teisel pool Hiina müüri, saame
teada alates lk 125.*





*Mikitamäe uus tsässon. Õigekod ja õigekodu pühakodade Eestis
saab lugeda alates lk 7. Foto Arne Maasik*

• Õigekod ja õigekodu pühakodad Eestis 11.–19. sajandil (7)
• Suheldes üle piiri: ekshumatsioon ja surnuitkude
žanriline mälu (39) • Itkud komi matuse- ja tõrjekom-
bestikus (65) • Komi muusika äärealad: lindude maa-
ilm (83) • Vihma väljakutsumise riitused udmurtide
kalendritsükli (109) • Naisjumalatest soome-ugri rah-
vaste mütoloogias (119) • Hiina keisririigi valitsemis-
viisist Sui dünastia ajal (125) • Uus-babüloonia kroonika
ja raidkiri Artaxerxes III valitsemisajast (135) •

ISSN 1406 - 992X



9 771406 992008

*Indexed by MLA Folklore Bibliography,
Ulrich's Periodicals Directory, etc.*