



Mäetagused 61

Ülo Tedre

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

Mäetagused

61

Hüperajakiri

(vaata ka: <http://folklore.ee/tagused>)

Toimetajad

Mare Kõiva & Andres Kuperjanov

Tartu 2015

Toimetajad: Mare Kõiva & Andres Kuperjanov
Tegevtoimetaja: Asta Niinemets
Kaanekujundus: Andres Kuperjanov
Küljendus: Diana Kahre

Toimetuskolleegium 2015–2020: Juri Berezkin (Peterburi Etnograafiainstituut, Venemaa), Janina Kursite (Läti Ülikool, Läti), Marju Kõivupuu (Tallinna Ülikool, Eesti), Pauliina Latvala (Helsingi Ülikool, Soome), Kazuto Matsumura (Tokyo Ülikool, Jaapan), Tatiana Minniyakhmetova (Innsbrucki Ülikool, Austria), Diarmuid O'Giollain (Corki Ülikool, Iirimaa), Péter Pomozi (Eötvös Lorándi Ülikool (ELTE), Budapest, Ungari), Tiiu Salasoo (Estonian Learning Materials, Sydney, Austraalia), Urmas Sutrop (Eesti Kirjandusmuuseum), Guntis Šmidchens (Washingtoni Ülikool, Seattle, USA), Piret Voolaid (Eesti Kirjandusmuuseum)

Trükitud Eesti Kultuurkapitali ja uurimisgrandi IUT22-5 toetusel. Ajakirja valmimist toetab riiklik uurimistoetus IUT22-5, võrguversioon valmib riikliku programmi "Eesti keel ja kultuurimälu II" projekti EKKM14-344 toetusel.



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, ERIH (C)

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

ISSN 1406–992X

doi:10.7592/MT2015.61

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

Sisukord

Kaastööst	5
Eessõna	
<i>Mare Kõiva</i>	7
Maskeerimisest	13
Eesti jõuluaja sanditajad	19
Värvid, arvud, kujundid. Esivanemate maailmapildist	
<i>Enn Ernits, Mikk Sarv, Ülo Tedre, Madis Kõiv, Vello Lõugas,</i> <i>Tõnis Vint, Ants Viires, Ülo Stöör, Heino Eelsalu</i>	69
Regivärsist üldse ja vepsa regivärsist eriti	81
Eestlaste argielutavadest	91
Eesti rahvalaulus toimunud murrangust.	
Riimilise laulu teke 19. sajandil	111
XIX sajand – murranguaeg eesti folklooris ja alusterajaja folkloristikas	123
M. J. Eiseni tee folkloristikasse.	
“Esivanemate varandusest” “Eesti rahva mõistatusteni”	125
Mida arvasid Oskar Loorits ja teised õpetatud eesti mehed eestlaste iseloomust	141
Keele ja Kirjanduse Instituudist ning maailmatasemest	
<i>Ülo Tedre, Rein Veidemann</i>	157
Tagasivaateid KKI rahvaluulesektori tööle 1947–1990	161

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;
- *lühivuudiseid* (1–2 lk) – lühiülevaateid 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. 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 -kõlgede 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. *Stern Glaube 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

Eessõna

Mare Kõiva

Mäetaguste 61. number sisaldab valiku Ülo Tedre (12.02.1928 Tallinn – 9.03.2015 Tallinn), ühe mitmekülgsema eesti folkloristi lühematest ja mitut rahvaluule valdkonda hõlmavatest käsitlustest. Käesoleva eessõna eesmärk pole artiklite summeerimine, ka mitte analüüs teemal, kuidas nõukogude perioodi sotsiaalpoliitika mõjutas teadust ja teadlasi või milliseid võimalusi see jättis rahvusliku temaatikaga tegelemiseks. Erinumber esitab Ülo Tedre eluloo ja pakub mõnevõrra taustainformatsiooni artiklite valmimisajendite kohta; lisatud on viited veebis kättesaadavatele artiklitele, bibliograafiale ja intervjuule temaga. Ükski neist pole piisavalt põhjalik, vaid vajab omaette uurimistööd, mida rõhutas ka Ülo Tedre oma eluajal, osutades, et sovetlikest mõjudest saab parima ülevaate, võttes kaalumisele midagi konkreetset, mida paigutada ajastu taustale. Selle näiteks võiks olla tema väitekirj, mis valmis Stalini aja mõju all. Kui püüdlik ja samas tundlik võib olla noor õpetlane, sellele osutab ta ise ühes intervjuu episoodis, kus ta Paul Aristelt saadud õppetunni järel võtab kogetu kokku: “Siis sain ma aru, et vene imperialism on ikka ühesugune, olgu nõukogude või tsaariaegne, ainult sõnavara on teine.”

Ülo Tedre sündis 12. veebruaril 1928 Tallinnas kooliõpetajate peres. Tema isa oli tuntud eesti keele õpikute koostaja, kodused olud suunasid teda varakult raamatukultuuri juurde. 1946. aastal lõpetas ta Tallinna 7. Keskkooli ja suundus koos klassivendadega Tartu Ülikooli. Ülo Tedre asus õppima eesti filoloogiat ning lõpetas Tartu Ülikooli ajaloo-keeleteaduskonna 1951. aastal eesti filoloogina, diplomitööga rahvaluule erialal. Ajalugu huvitas teda juba koolipõlves, mis muudab mõistetavaks ajalooliste teemade juurde pöördumise folkloristina. Rahvaluulet pidas Tedre ajaloole lähemaks teadusharuks, ent rõhutas ka seoseid keeleteadusega, ehkki tema sõnutsi keeleteadlastele tema mõte, et tegemist on sama ainetikuga, millest uuritakse erinevaid tahke, toona tõsiseltvõetav ei tundunud. Lõhe kahe teadusharu vahel pole tänaseni ületa-

tud ja rikkad rahvaluulekogud keeleteadusliku ja kirjakultuuri allikana alles ootavad avastamist.

Ka Tedre kraadiõppe teema oli ajalooga seotud (“Klassivõitluse kajastamine XX sajandi eesti lõppriimilises rahvalaulus”) ning kujutas 19. sajandi omapärast rahvaluuleliiki – uuemas stiilis kirjutatud laule, mis kajastasid pärisorjuse vastaseid hoiakuid ning eestlaste sotsiaalpoliitilist olukorda laulu vormis. Need kirjalikud riimilised laulud levisid käest kätte, neid loeti ja peagi ka lauldi, ning oma aja kohta said mitmed neist, nagu “Eesti mees ja tema sugu”, väga populaarseks. Sada ja rohkem aastat hiljem lauldi neid veel rahvaluulekogujatele, mis osutab, et lihtsakoelised tekstid olid tähtsad ka järgmistele põlvkondadele. Vaatamata ajastu stampidele ja politiseerimise sunnile on Ü. Tedre käsikirja koondatud eestlaste iseteadvuse kasvu ja kirjasõna vastasmõjude analüüs hinnaline, nagu ka tähelepanek teatud rahvalauluvormide kirjalikust ja suulisest paralleelsest levikust.

Ülo Tedre tööelu kulges mõned aastad (1949–51) Keele ja Kirjanduse Instituudis laborandina, millele järgnes episoodiline Eesti Kirjandusmuuseumi teadusekretäri amet (1951–52), väitekirja kirjutamine ja alates aastast 1954 pikk töösuhe Eesti Keele ja Kirjanduse Instituudiga, alguses rahvaluule sektori teadurina, ent juba aastast 1962 sektori juhatajana ja 1991–2001 folkloristika osakonna vanemteadurina. Kui instituudi alluvuses töötanud folkloristid otsustasid ühineda Tartus Kirjandusmuuseumis töötavate kolleegidega, et moodustada võimas iseseisev rahvaluule uurimise institutsioon, siis jätkus ka Ülo Tedre töö aastast 2000 juba uues alluvuses.

Tööaeg Eesti Keele Instituudis (Keele ja Kirjanduse Instituudis) kattub enam-vähem nõukogude aja kestmisega Eestis. Mõnevõrra aitab omaaegseid tööolusid selgitada tema ülevaateartikkel folkloristika osakonnast, mis on valitud kogumikku näitena ajastu määravuse, isiksuste ja teaduspoliitika keerukatest suhetest. Riivamisi tuleb sealt esile ka tohutute temaatiliste tekstikorpuste loomise pikaajalisus: regilaule kopeeriti kirjutusmasinatel ligikaudu sada aastat, lühivorme kirjutati käsitsi kartoteekidesse ja hiljem arvutisse ligikaudu pool sajandit, et jõuda valiidsete teadusandmete tasemeni. Teadlaskonna tööolud on olnud sajandi vältel kitsad, saati folkloristide omad. Täna on vähe mälestusi Tallinnas Sakala tänaval paiknenud Keele ja Kirjanduse Instituudi pimedates kitsastes toakestes tiheli paigutatud õpetlaste igapäevaoludest.

Eesti humanitaaria eliit koges mõnevõrra tõiseid mugavusi alles Roosikrantsi tänava hoones, ent sealsedki tingimused olid kohati kitsad ja nõudsid (vähemalt folkloristidelt) ennemini jaapanlikku vaoshoitust kui rahulikku keskendumist esteetilises keskkonnas. Rahvaluuleteadlastele kuulus osa kolmanda korruse koridoritiivast, ent kolmes kabinetis mahutati end vähemasti kolmekesi kahele töötajale mõeldud tubadesse. Õpetlasisiksused olid kõrvuti oma val-

guse- ja õhuvajaduse, vastandlike muusikamaitsete ja kultuuriharrastustega, rääkimata ainestiku enda vastandlikkusest. Kord toas laua taga kirjutades sealt enam naljalt välja ei mahtunud, vähemalt rahvajutu-uurijate toas. Ometi olid kabinettides lisaks kartoteekidele isiklike teadusraamatute kogud, tartlaste jaoks toona olematu luksus, Ülo Tedre selja taga kapis leidis välismaiseid uurimusi mitmelt poolt maailmast. Rahvaluulesektori koosolekutel Tallinnas kohtusid rafineeritud kommetega tallinlased tartlaste rustikaalse elujõuga, ning need kohtumised võtsid mõnikord õige plahvatusohtlikke vorme, mida Tedre sektorijuhatajana püüdis ohjata, aga mis kukkus välja kuidas kunagi.

Sektori teadustegevus hõlmas regilaulude, rahvajuttude ja lühivormide uurimist, läänemeresoome ainestikku kaasates, ning uurimistööle andsid kaalu välissuhted ja -projektid, millele aitas kaasa Tedre suhtlemisvalmidus. Täiesti uus mõõde tekkis koos väitekirjade kaitsmisnõukoguga. Kraaditöid tuldi kaitsma Balti riikidest ja Venemaalt, kaitsmisnõukokku kuulusid Baltimaade tuntud folkloristid, ning see oli vägagi reaalne kokkupuude erinevate teadlastraditsioonide ja kasutatud metoodikatega. Ent kaitsmisnõukokku kuulunud Ülo Tedre ja Vaina Kukk-Mälgu suhted olid pingestatud mh Mälgu avaliku kiitlemise tõttu parteiprivileegidega. Tedre möönis siiski, et Vaina Mälgu uurimistöö oli esmaklassiline, ka tema sekretäritöö kaitsmisnõukogu heaks oli korrektne ning tõi sõbrasuhteid rahvaluuleteadlastele ja tuntust eesti folkloristikale. Need episoodid aitavad ehk selgitada mitme kirjatöö sisu ja tonaalsust, neist õhkuv teave räägib valjul häälel sotsiaalsete suhete keerukusest ja stratifikatsioonidest sotsialismiperioodil, aga ka sellest, missugusesse olukorda satuvad tehnikast ja tehnoloogilistest uuendustest riikliku otsusega eemaletõrjutud teadusharud. Nimelt oli äärmiselt keerukas hankida vajalikku tehnikat, ehkki salvestusteta oli uurimistöö pärsitud.

Ajastust tingitult keeruline oli erinevatest isiksustest koosneva sektori juhtimine permanentses majanduskitsikuses või oma eriala edendamine eliitkultuurile ja keeleteadusele orienteeritud instituudis perioodil, kui rahvaluulesse suhtuti kui kirjanduse suulisesse eelkäijasse. Kerge see polnud. Jätan siinjuures kõrvale nõukogude võimu piirangud, sest võim oli vähemalt 98 protsendile töötajaskonnast suur ühine vaenlane.

Ülo Tedre oli laiahaardeline õpetlane, ehkki tema valikuid suunasid mõnigi kord paratamatused. Kahtlustan siiski, et nõukogude folkloristika poeetikakeskus asus juurduma just Tedre põlvkonna vahendusel ning tuleb olla tänulik visalt omaaegseid põhimõtteid, meetodeid ja termineid kopeerivatele ja avarat uurimist jätkavatele tartlastele. Ent see vajab sügavamat analüüsi, mitte üksnes emotsionaalset üldistamist jälgija positsioonilt.

Uuemate rahvalaulude uurimise jätkamine tundub loogiline, ent temaatika jäi aastateks sordiini alla, kuni tagasipöördumiseni Martin Sohbergi lauluvara

juurde 1999. Regilaulude alal valmis samas monumentaalse määrgina “Eesti rahvalaulud. Antoloogia I–IV” (1969–1974), mis sisaldas üle-eestilist lauluvalikut koos koondtüpoloogia, kommentaaride ja uurimuslike käsitlustega. Ülo Tedre oli antoloogia toimetaja ja üks koostajatest. Antoloogia üle võib vaielda, ent see oli esimene tüpoloogia alusel kokku pandud üle-eestiline koguteos, mis tõstis hajusa uurimistöö uuele tasemele, asudes korvama ja ületama kihelkondade üksikkõidete ning ühe piirkonna kesksust. Kihelkondlikud kõited viibisid nagunii (häbitult) kolleegiumi erimeelsuste, aga ka kohutavalt suure ettevalmistustööde mahu tõttu.

Samasse valdkonda kuuluvad konkreetsemad regilaulude ja lähiliikide käsitlused, nt siinsesegi kogumikku valitud arutelu vepsa regivärsi puudumise üle ja teoreetiline diskussioon soome silmapaistva rahvaluuleteadlase Matti Kuusiga; samuti koostöös Hilja Kokamäega 1999 lõpetatud Jõhvi ja Iisaku regilaulude suurteos “Vana Kannel. 8”. Kui lisada populaarsuse saavutanud “Regilaulik” ja koostöös Veljo Tormisega valminud kooriseaded, mis innustasid heliloojat koostama 1970. aastate märgilisi meeste- ja naistelaule lavastusi, siis oluaks ühel inimesel raske seda emblemaatiliselt liiki veel laiema haardega toetada.

1973 ilmunud vana tavandit vahendanud ülevaatele “Eesti pulmad” järgnes 1990. lõpul kaheosaline “Pulmasõnastik” – võti arhailise kombestiku mõistmiseks ja mõistete levila tuvastamiseks –, ning käsitlus itku reliktidest eesti pulmakombestikust (2000). Püsivalt on Tedre naasnud eestlaste ja läänemeresoomlaste maskeerimistavade juurde: “Aga kuidas ma konkreetset sanditamist peale sain, ei mäletagi. Küllap selletõttu, et rahvalauludega tegeldes oli vaja teemat kuidagi piiritleda. Kõige lihtsam oligi võtta sanditamislaulud. Alguses mõtlesin võtta kadrilaulud, sest mardilauludest oli juba kirjutatud, aga kadrimest ja martidest läks mõte teistelegi santidele” (intervjuu Mäetagustes). Osaledes 2000. aastatel Carsten Bregenhøj ja Terry Gunnelli juhitud Põhjamaade maskeerimistavade projektis “Masks and mumming in the Nordic area”, jäädvustas ta rahvusvahelistel välitöödel mitme riigi maskeerimistavasid ja kirjutas projekti väljaandes eesti ainekogu põhjal poolesaja-leheküljelise ülevaate “Masks and mumming in Estonia” (2007), millest talvesantide kolmandik ilmub eestikeelsena seekordses ajakirja numbris. Maskeerimistavade eestikeelse põhjaliku monograafia koostamine jäigi tema unistuseks. Eks kõikide nende põhjalike ettevõtmiste juures oli omaette kaalukeeleks kirjutamata reegel koondada kokku kõik teadaolevad allikad erinevatest arhiividest ja süvenemine varem avaldatud kirjandusse, mis venitas tööprotsessi iga teema juures kümnete aastate pikkuseks.

Kindlasti oli Ülo Tedre sovetlikus Eestis rahvusvahelisemaid folkloriste, nii suhteid sõlmides ja hoides (välismaalased pääsesid ennekõike Tallinnasse, mitte sõjalennujaama tõttu suletud Tartusse), aga ka võõrkeeltes avaldades. Selle märgiks on folkloristika ajaloo ja rahvajuttude käsitlused, aga ka näiteks eesti, vene, inglise ja saksa keeles ilmunud populaarsed kombestikukäsitlused, mis ilmusid kolme-nelja trükina.

Märkigem eraldi veel käsitlusi folkloristika ajaloost ja folkloristidest (W. Anderson, A. Annist, M. J. Eisen, O. Kallas, O. Loorits, J. Peegel jt), kirjanduse ajaloost, enam kui 80 arvustust, suurt hulka toimetamistöid, õpikute ning kirjanduslugude rahvaluule käsitlusi. Naastes taas oma mälestuste juurde pean ütlema, et omaaegsele kooliõpilasele oli kirjandusprogrammi rahvaluule osast igavam ja noore inimese kirjandusmaitset ignoreerivam üksnes Kalevipoja käsitlus. Sobiv adressaat olnuks võibolla kõrgkooli õppur, eriti arvestades Ülo Tedre kirge teadustermiнологiat arendada ning sama vägevast kirge astuda vastu keeletundmatutele etümoloogiatele ja terminikasutustele, samuti pealiskaudsusele ja asjatundmatutele käsitlustele.

Ülimalt põgus vaade teadlase teemavalikutele suuremahuliste materjali-kogumiste kõrval osutab sama liigi juurde naasmistele aastakümnete pikkuse vaheaja järel, vahel tellimustöö vormistamiseks, vahel sisemisest sunnist katta uurimata alasid, vahel ilmselt juhuse tõttu, vahel ka naabermaadel trenditeemaks kerkimise tõttu. Selle näiteks on Soome, Karjala, Venemaa eeskujul itkuteemale fokuseerimine.

Ülo Tedre oli aktiivne erialaseltsides: Emakeele Seltsis ja selle rüpes sektsioonina taasalustanud Akadeemilise Rahvaluule Seltsis. Ta osales erialastel konverentsidel oma elu viimase aastani, oli kriitiline ja teravapilguline, sotsiaalselt ärgas, sõnavõtmisaldis. Emakeele Seltsi kuulus ta aastast 1951 ja valiti selle auliikmeks 1999, Kalevala Seura liige aastast 1960 ja Rahvusvahelise Rahvajuttude Uurijate Seltsi liige (ISFNR) alates 1984, rahvusvahelise võrgustiku The Folklore Fellows ja Akadeemilise Rahvaluule Seltsi liige 2008. aastast. Tema elust kuulus märgatav osa kirjandusväljaannete koostamisele, toimetamisele, Annisti “Kalevipoja” ja Juhan Peegli populaarse “Regilaulu poeetika sõnaraamatu” trükkide toimetamisele ning kümnetele muudele täisväärtusliku filoloogiana tegutsemise tahkudele.

Mitte kuidagi ei saa jätta kõrvale fakti, et ta oli sama hästi kui elupõline meeskoori laulja ja saunaklubi liige. Ülo Tedre ja Virma Mureli kodu oli avatud kolleegidele ja sõpradele, seal leidis endale kodu mõni neljajalgsetest sõpradest ja nii palju raamatuid kui mahtus. Ta oli neid folklorist, kes kahel käel oli aastal 1996 Internetis folklooriajakirja avamise poolt ja loovutas sinna kaastöö, ehkki ei õppinud kirjutusmasinat ega arvutit kasutama.

Läbinisti muhe mees, baretikandja ja magusalõhnalise piibu põhimõtteline popsutaja võis olla samas jäärpäine ja torssis, sirgjooneline ja hammustav, võis ajada tõe ja õigluse nimel ja põhimõtete pärast juuksekarva lõhki. Raskestitabatava ideaalsuse nimel.

Tutvu lähemalt bibliograafiaga: Ülo Tedre: Bibliograafia (1951–2007), koostanud Karin Maria Rooleid. <http://www.folklore.ee/rl/fo/konve/2008/km2/biblio.html>.

Vaata veebist veel:

- Ülo Tedre Pulmasõnastik I (nr 1/2) <http://www.folklore.ee/tagused/nr1/ajumeh.htm>
- Pulmasõnastik II (nr 3) <http://www.folklore.ee/tagused/nr2/pulm.htm>
- Pulmasõnastik III (nr 10) <http://www.folklore.ee/tagused/nr10/pulm.htm>
- Pulmasõnastik IV (nr 11) <http://www.folklore.ee/tagused/nr11/pulm.htm>

Intervjuu “Raamatud kipuvad folkloristi kodunt välja sööma”, Asta Niinemets ja Karin Maria Rooleid. Intervjuu Ülo Tedrega tema 80. sünnipäeval. <http://www.folklore.ee/tagused/nr38/tedre.pdf>.

Maskeerimisest

Ilmunud: Kalender 1974, lk 162–168, Ülo Tedre, "Sanditamised"

Olulise löigu Eesti kombestikuk moodustavad rahvakalendriga seotud uskumused ja tavad. Suulise kalendri ajaarvamine tugines nn. tähtpäevadele, mis algselt tähistasid loodus- või tööperioodide lõppu või algust (näit. künnipäev, karjalaskepäev, suviharjapäev). Pärast kristianiseerimist XIII sajandil osalt lisandusid vanadele tähtpäevadele, osalt sulasid nendega kokku pühakute nimed päevad ja muud kristlikud pühad (lihavõtted, vastlad).

Eesti rahvakalender jagas aasta ainult kahte ossa: suveks ja talveks. Suvi kestis jüripäevast (23. IV) mihklipäevani (29. IX). Kevad ja sügis olid määramata pikkusega üleminekuperioodid, mitte iseseisvad aastaajad. Talv omakorda jaotus kaheks: sügistalviseks ja kevadtalviseks pooleks. Paljud tavade poolest rikkad tähtpäevad langevad just rahvakalendri sügistalvisesse perioodi. Sealjuures on sügistalvisel kalendriperioodi kommetes ilmekaid ühisjooni. Üheks selliseks on külanoorte maskeeritud kujul ringikäimine, nn. sanditamine e. sandiks käimine e. santi jooksmine.

Sanditamine toimus üldjoontes järgmiselt: vastava tähtpäeva eelõhtul kogunesid külanoored kokku, maskeerisid ennast ja käisid siis perest peresse tervist ja õnne soovimas ning lauluga ande palumas. Andidena jagati santidele toidukraami (mõnel juhul villu, lina ja lõnga), XIX saj. lõpul ka raha. Saadud kraam söödi ühiselt santide omavahelisel peol või jagati sanditajate vahel. Tavaga taotleti sigivust ja õnne. Tava päritolu ja vanus on lahtised: seda on peetud niihästi põlisvanaks ja algupäraseks kui ka suhteliseks uueks saksa (germaani) laenuks.

Sandiks on käidud meil ühenduses järgmiste kalendritähtpäevadega: mihklipäeval (29. IX), mardipäeval (10. XI), kadripäeval (25. XI), andresepäeval (30. XI), luutsinapäeval (13. XII), toomapäeval (21. XII), tabanipäeval (26. XII), nuudipäeval (7. I) ja vastlapäeval, lisaks veel hingedeajal (neljapäeva ja laupäeva õhtuti) ja jõuludel. Kõik need ringiliikuvad sandid erinesid oma nimetuse, maskeeringu, ülesastumise ja küsitud andide poolest. Ka sanditamisekom-

be levik oli tähtpäeviti erinev. Ülemaaliselt tunti õigupoolest vaid mardi- ja kadrisante. Muud sanditajad esinesid ainult lokaalselt, sageli üsna kitsal alal. Ühine oli aga kõikide sanditamiste funktsioon: esialgu viljakuse ja õnne taotlemine, hiljem (XIX saj. keskpaigast alates) aga külanoorde lõbutsemine.

Sandikskäimise kombes on selgesti näha mitut kihistust. Vanemaks kihistuseks on ilmselt ringikäimina loomaks maskeerituna (sokk, karu, hani), nagu seda näeme eeskätt jõulusantide puhul. Hilisemaks kombeks on olnud noorte külapidi käimine moondriietuses. Mõistagi on mõnel tähtpäeval (või mõnes kohas) esinenud kõrvu mõlemad viisid.

Mardipäev on katoliiklikus traditsioonis Tours'i piiskop Martini mälestuspäev 11. novembril. Pärast usupuhastust kanti protestantlikes maades mardipäev 10. novembrile ja seostati Martin Lutheri sünnipäevaga. Rahvusvaheliselt oli Martin karja kaitsja.

Eesti mardipäeva tavad on seotud põlluviljakuse taotlemisega. Siiski on mardipäeva nimetatud ka sea päevaks: selleks päevaks tapeti siga ja kutsuti naabrid sea matustele. Mardipäeva toiduks olid seapeaga keedetud kaalid (hiljem ka kartulid). Mardisandid said tavaliselt poole seapead. Tähtis oli mardipäev meil ilmaennustuste ning põllu ja sigade sigivust taotlevate töökeeldude puhul.

Keskseim komme oli agamardisandiks käimine. Mardiks e. mardisandiks käisid algselt noormehed (alles XIX saj. teisel poolel ka tüdrukud). Mardid esinesid ühe perena: juhtijaks oli mardi-isa, kellel oli kaasas mardi-ema (või mardinoorik) ja mardilapsed. Kohati lisandusid neile veel mardipukk, mardikaru ja mardihobune, mis ilmselt ongi varasem joon. Mardid kandsid pahupidi pööratud kasukaid, õlgedest või takust habemeid, õlgedest puhutud kübaraid ja võid. Eriti Lõuna-Eestis on rõhutatud, et mardid olnud hirmuäratavad ja koledad (vastandina kadridele, kes olnud ilusad sandid). Hilisemast ajast pärineb nõue, et mardilapsed kannaksid vastassugupoole riideid (poisid tüdrukute, tüdrukud poiste omi). XIX sajandi lõpul hakati maskeerimisel kasutama ka ametimeeste riietuse imiteerimist (korstnapühkija, sõdur jne.). Eriti levis veendumus, et üks martidest peab olema kroonumees. Originaalmaske pole kasutatud. Tööstuslikud pappmaskid tulid tarvitusele alles XX sajandil (ja põhiliselt laste seas linnades, kes olidki viimased mardiks käijad). Martidel oli kaasas pillimees, varasemal ajal kell ja piits (kella helistamine ja piitsa plaksutamine pidi hoidma eemal musti jõudusid, kes mardiööl liikumas).

Mardiks käimine algas sellega, et mardi-isa leppis kokku mõne peremehega (mardi vanaisa), kes lubas marte enese poole koguneda ja pruulis selleks õlut. Kui ringkäik mööda küla lõpetatud, kogunesid mardid mardi vanaisa juurde, kus kogutud söögikraam ühiselt söödi või jagati. Osa kogutud andidest jäi mardi vanaisale, hüvituseks õlle ja peopalga eest. Pidutsemine on kohati korraldatud pulmaparoodiana (nn. mardipulmad).

Mardisantide esinemisse kuulus laul ja tants. Kohati on esinenud traditsioonilisi etteasteid ka proosas. Mardilaul on pikk, mitmeosaline tsükkel, mis saatis martide tegevust ning varieerus kihelkonniti nii tsükli osade kui ka järjekorra poolest. Normaalselt koosnes mardilaul järgmistest osadest: 1) teretuslaul (mida lauldakse õues, ukse taga); 2) tuppätulemislaul; 3) tantsulaul; 4) tunnistamislaul; 5) mangumislaul; 6) mardima kertsamislaul; 7) tänamis- ja õnnistamislaul (*resp* sajatuslaul, kui ande ei antud) ja 8) lahkumislaul.

Lääne- ja Lõuna-Eestis eelnes teretuslaulule proosavormis loaküsimine (läänes lühifraasina, lõunas ulatusliku humoristliku monoloogina). Teretuslaul on tavaliselt kaheosaline: esmalt kirjeldatakse, kust ja kuidas on mardid tulnud; teiseks talutakse tuppälaskmist (sest mardi küüned külmetavad).

Tuppätulemislaulu keskne motiiv on palve peretütrele (lõõtsu lõke lõukas-se). Tuppä astumisel teretatakse traditsioonilise proosavormeliga (Tere, jumal teie tuppä jne.). Mardi-isa võttis tuppätulemisel peoga viljateri kaelkotist ja külvas põrandale vastava loitsulise laulukese (või proosavormeli) saatel. Need sigivussõnad on väga varieeruvad, kusjuures Põhja-Eestis nimetatakse peamiselt viljaõnne, Edela-Eestis aga karjaõnne. Kui vili külvatud, andis mardi-isa vitsakimbuga igale majalisele hoobi ja soovis: Terveks! (või Tooreks, terveks!).

Martide tantsimine (või hüppamine, kargamine) on tuntud üle maa. Tantsulaul seevastu esineb peamiselt Põhja-Eestis ja Mulgimaal. Martide tantsust puuduvad täpsemad kirjeldused. Ilmesti on see olnud sigivusmaagiline rituaal (nagu sellele vihjavad tantsulaulu motiivid).

Tunnistamislaul esineb sporaadiliselt, mitte tsükli pideva osana, ning on vististi väiksem. Ainult Mulgimaal on tunnistamislaul arenenud pikaks episoodiks, mille esitamisel uuritakse peretüdrukute virkust ja viisipärasust (mujal tegeleb tunnistamislaul ennekõike lastega).

Mangumislauluga palutakse pereisalt ja pereemalt andeid (lauludes küsitakse kala, liha, kapsaid, vorste, poolikuid seapäid, õlut jne.). Lääne-Eestis asendab mangumislaulu spetsiaalne, mõistukõneline proosavormel, millega mardi-isa andeid palub.

Mardi-ema ketramislaulus palutakse eraldi andidena riiet või lõnga (antakse ja linu või villu). Laul esineb Lääne- ja Lõuna-Eestis.

Tänamislaul on mitmeosaline. Esmalt tänatakse andide eest, siis pöörduktakse talupere iga liikme poole vastavate õnnistusõnadega. Peremehele soovitakse head viljaõnne, perepojale hobusteõnne, sulasele koerteõnne, pereminiale lasteõnne, peretütrele ja teenijatüdrukule kosilasteõnne, pereemale karjaõnne.

Ka lahkumislaul pole üldiselt tuntud, vaid esineb sporaadiliselt. Tavalisti lauldi lahkumislaulu väljumisel või juba õues, ainult Lõuna-Eestis lauldi seda toas enne väljumist. Lahkumislaulus jäetakse pererahvaga jumalaga, soovitakse veel head edenemist ja lubatakse järgmisel aastal tagasi tulla.

Sajatuslaulu lauldi siis, kui ust ei avatud ja marte sisse ei lastud. Sajatused on väga varieeruvad ja ilmselt on mardid esitanud selles seoses ja muudel puhkudel kasutatud pilkeid ja sõimulaule. Sajatatakse tuba põlema, karja surema, peret haigestuma jne. Enamik sajatusi tabab just karja ja karjapidamist.

Mardilaulud koos tegevuse ja proosavormelitega moodustavad tervikliku etteaste, mida võiks julgesti nimetada etenduseks. Mardietendustes peituvad rahvadraama alged.

Mardisante meenutavad mitmeti kadrisandid, kes jooksevad ringi kadripäeva õhtul (s.o 24. novembril). Vanemate teadete järgi käinud kadriks nais-terahvad. Hilisemad teated kõnelevad ka meestest naiste riietuses. XIX sajandi lõpuks on mardi- ja kadrisandid oma koosseisu ja maskeeringu poolest ühtlustunud.

Kadrisantide laul jaguneb laulujatkudeks nagu martide laulgi. Laulmisjärgud ja laulujatkud on suuresti kattuvad. Ka kadridel on tavapärased ukse taga laulmine, tuppapulemislaul, tantsulaul, ketruslaul, andide küsimine, tänamine ja lahkumislaul. Oluline erinevus on mangumislaulus, milles kadrid nuruvad takku, villu, lina:

*Katri tahab takkusida,
Katri vingub villasida,
nuuksub lina nuustakaida!*

Ka ühine pidutsemine (nn. kadripulm) meenutab vastavat etappi mardipäeva kommetes.

On siiski veel mõningaid erijooni. Muhus ja Nõos on kadriõhtul käidud kadrihaneks.

Kadripäeva õhta käisid kadrianed: tegid kii-kaa-kaa ukse taga. Läksid tupp, ka loetais d lapsi. Kadridel olid õled ümber kaela ja peas õlgedest tiivad, õlesidemest nokad ees. Anti neile ernid, ube, liha, makke. Käisid nagu aned. Tüdrukud viisid mõne veikse poisid rihale, salaja viind, et siis peand aned kasvama! (ERA II 130, 348(55) < Muhu).

Muhus seega maskeeriti ennast haneks. Nõos aga tehti õlgedest hani, mida kanti kaasas lastehirmutisena (ja viljakusnukuga). Puhjas teatakse kadriõhtul tehtud kurest. Loomaks maskeerimise ja õlenukkude tegemine on üpris vana sigivusmaagiline tava.

Alates möödunud sajandi lõpust on märgata kombe diferentseerumist Põhja-Eestis. Hakkavad eristuma n.-õ. näljakadrid ja naljakadrid. Viimased käisid maskeeritult ringi ja tantsisid mudu mööda tuba. Näljakadrid ehk tõekadrid on vaesemad inimesed, teevad koa vigurid, tulevad viinaga. Perest antakse liha ja leibä, tangu, mauku, linu ja takku. (ES MT 301, 26/7 < Juuru) või kadriõhtul

käisid valla vaesemad naisterahvad, s.o. vabadiku- ja saunanaised perenaaste juures armuandisi ajamas (H II 17, 161/2 (20) < Märjamaa).

Surnute mälestamine sügisel, looduse suremise ajal, kuulub vanimate eesti pühade hulka. Seda tunnevad kõik soome-ugri rahvad, välja arvatud obiugrilased (handid ja mansid). Surnute mälestamise aeg e. hingede-aeg on oktoobris (rahvapäraselt kooljakuu) - novembris (soome marraskuu). Täpne aeg on kihelkonniti küllalt varieeruv. Katoliiklik hingede-aeg oli lokaliseeritud 1.–2. novembrile; Eestis tuntakse hingede-ajana ajavahemikku mihklist mardini (vähem mardist jõuluni). Põhja-Eesti rannamurde alal nimetatakse hingede-aega jaoajaks (ka jagu-aig, jägu-aig), mis viitab aastavahetuse funktsioonile. Hingede-aeg oli vaikne aeg, mil välditi mürarikkeid töid-talitusi, pandi põrandale õlgi (et sammud ei kajaks), isegi vali jutt, naer jne. oli keelatud. Õhtuti istuti koos, mõistatati ja jutustati. Tööd ei tehtud. Hingedeaja ilmade järgi ennustati järgmise lõikusaja ilmasid. Valitses üldine arvamus, et hingedeajal külastavad surnud esivanemate hinged kodukohta.

Mulgimaal liikusid hingede-ajal nn. hingesandid. Hingesandid jooksid ringi neljapäeva ja laupäeva õhtutel (hilisemal ajal lisandus neile pühapäeva õhtu). Hingesantideks käisid tüdrukud (ka naised). Ilmselt hilisem on see teade, et head hinged olnud valges riietuses, kurjad aga mustas. Kaasas oli kott andide kogumiseks, käes hoiti vitsakimpu. On teateid sellestki, et hingesandid tantsinud (algselt on hingesandid siiski vaiksed). Vitsutamine kuulus tavasse. Hingedele anti kähki, pähkleid, ube, herneid. Hingesantide laul on iseseisev, kuid uuemaoeline.

Tava võib olla vana, laul on aga ilmsesti uueaegsem, mida tõendavad niihästi logisev vorm kui ka ebapoeetiline sisu.

Jõulud olid Eestis kesksed talvised pühad. Nad tähistasid hingede-aja lõppu ning aastavahetust.

Eesti jõulud ei ole seotud kindla päeva või päevadega. Jõuluks on loetud ajavahemikku toomapäevast (21. XII) nuudipäevani (7. I), kohati koguni küünlapäevani (2. II). Hiljem, kui aasta algus omaette tähtpäevaks diferentseerus, hakati kõnelema vanadest jõuludest ja uutest jõuludest (viimase all mõisteti siis aega 31. XII–7. I). Nimetus näärid, mis on saanud üldiseks uusaastapühade tähenduses, on üsnagi hiline rootsi laen.

Jõulukombestik on üsna kirev. Väga levinud on mitmesugused ennustused ja viljakust taotlevad kombed.

Viimaste hulka kuulub ka sanditamine. Kuigi jõulusandid pole nii tuntud nagu kadrid või mardid, tuntakse neid siiski üle maa. Kihelkonniti on nad ringi käinud eri aegadel ja eri kujul.

Juba toomapäeval käisid nn. toomad (Saaremaal). Mandril taas tassitakse Tahma-Toomast – õlgedest ja kaltsudest nukku, mis sümboliseeris mustust ja

kasimatust. Nukk viidi salaja teise peresse. Leidja pidi selle jälle edasi toimetama. Nuku tassimine kestis kohati kolmekuningapäevani (6. I). Läänemaal käisid poisid jõulude ajal mööda küla tüdrukutelt pähkleid nurumas (Jõulus poisid käisid tüdrukute käest pähkleid saamas, lihatepühi aegu mune ja neli-pühiks üks kopikas tubakarahha. See oli sellepärast, et meestel olid vallamaksud ja tüdrukutel ei olnud. ERA II 16, 471/2 (48) < Kullamaa).

Tüdrukud tegid jõuluhane. Selga pannakse karuspidi kasukas, teivas käisest läbi ja vitsakimp kätte. Jõuluhani lööb inimesi. Kes peksa ei taha, maksab lunastust (E 70549 < Ote). Hanele pakuti õlut. Kui hani peksis, siis visati talle vett. Jõuluhane kõrval tuntakse ka jõulukurge ja jõulupukki. Mulgimaal (ja osalt põhja poolgi) liiguvad jõulusandid. Kuusalus käisid mehed tabanipäeval (26. XII) tabanisandiks (Soomest laenatud komme). Tabanisandid ajasid õlut.

Nääriõhtul on Põhja-Eestis tassitud õlgnukku õuest õue. Nukk on kas kitse või inimese kujuline. Saaremaal (ja Lääne-Eestis) jooksid nääriõhtul näärisokud ja uueaasta hommikul nääripoisid. Uuemal ajal on traditsioon segunenud ega tehta enam vahet sokkude ja nääripoiste vahel. Sokkudeks käisid ainult poisid. Uskumuslik alus oli siin see, et uut-aastat pidi esimesena soovima mees. Andideks olid pähkliid, õunad, vööpaelad, sokid ja kindad. Sageli kooti sokkudele pilkeks varvastega sokid.

Mandrill esineb ka näärisante, kes kasutavad martide esinemiskombeid ja laulugi. Sanditamine lõppes nuudipäeval, millal nuudid käisid õlest luudadega õlleankrute punne välja pühkimas, s.t. pühadeõlut lõpetamas.

Sanditamine oli üpris levinud külanoorte lõbutsemisviis, mille juured ulatuvad tagasi muistsete viljakuspidudeni.

Eesti jõuluaja sanditajad

Ülo Tedre

Kirjutuse eesmärk on anda ülevaade eesti tavast, mida olen nimetanud sanditamiseks. Selle all mõistan endises agraarühiskonnas – kohati veel praegugi esinevaid – rituaal-tseremoniaalseid külaskäike kindlatel tähtpäevadel oma küla piires, sageli laiemaltki. Tavas osalejad olid suuremal või vähemal määral kostümeeritud. Maske sõna otseses tähenduses kasutati erandjuhul, reeglina juba 20. sajandil ja enamasti linnades. Sanditajaid kas kostitati või anti neile kaasa andeid (varasemal ajal ja külates söögikraami, 20. sajandil ja juba linnades maiustusi või raha – seda lastest – sanditajaile).

Kuigi tava oli vägagi tuntud – ja on seda paiguti tänapäevalgi – on ta jäänud uurijate vaateväljast kõrvale. 19. sajandi trükistes on kas teateid tava tuntu-
sest või kirjeldus kohalikus esinemisest. 20. sajandil on piirdutud enamasti lühiülevaatega. Nii on käesoleva kirjutuse taotluseks olla esimene põhjalikum ülevaade tava kõikidest lõikudest. Eeltööde vähesuse tõttu on deskriptiivsus vältimatu.

Järgnev ülevaade toetub Eesti Kirjandusmuuseumi rahvaluule arhiivi ja Eesti Keele Instituudi murdearhiivi käsikirjalistele kogudele. Arvestatud ei ole helilindistatud ainekogu (selle litereerimine nõudnuks rohkem aega, kui seda kasutada oli). Sestap ongi uuemaid andmeid vähe, kuna lindistamine on kogumistöös muutunud põhivõtteks. Viitamise hõlbustamiseks on kasutatud materjal koondatud tegelaste (*resp.* tähtpäevade) kaupa registrisse ja nummerdatud ning numbrile viidatakse. Kui mahukuse tõttu registrit ei publitseerita, leiab kasutaja selle ERA-st (või autori valdusest).

Ülevaates on näidatud:

- a) kombe levikuala (kihelkonniti),
- b) kombes osalejad (arv, sugu, vanus),
- c) osalejate kostüüm või maskeering,
- d) osalejate ja pererahva suhtlemine ning

e) kostitus või anded pererahva poolt – sedavõrd, kuivõrd see kogutud materjalis avaldub. Nimelt on kohapealsed kogujad piirdunud sageli üldiste tähelepanekutega, mis võimaldab kindlalt määrata küll kombe levikut, kuid jätab ebamääraseks muud aspektid. Õnneks aitab andmete hulk tasandada kombekirjelduse puudujääke: üks teade rõhutab üht, teine teist joont.

Vaatlen sanditamisi tähtpäevade kaupa läbi aasta, alates jõuluootusest ja jõuludest.

1.a. Jõulueelne periood

Jõulud on eestlaste vanemaid pühi. Püha nimetus on vana skandinaavia laen (Mägiste 2000: 589). Kuna nimetus on tuntud kõigi läänemeresoomlaste juures, peab laen olema vana (enne läänemeresoomlaste hargnemist), küündides kindlasti ristiusueelsesse perioodi. Kagu-Eestis on säilinud püha vanem omanimetus (*talsipühä*, s.o talvised pühad). Ilmselt on see algselt olnud talvise pööripäeva püha ja hiljem seostunud kristliku kalendriga.

Jõulud olid talurahvale sajandite jooksul tõeliseks puhkuse- ja hingetõmbeajaks. Kurnav sügistöö (viimasena rehepeks nii mõisas kui kodutalus) oli läbi, kevadised tööd alles ees. Toidulaudki oli tavalisest rikkalikum, sest saak oli salves. Mõistagi olid jõulud tavalistest pühadest pikemad: seda arvestati toomapäevast (21. XII) nuudipäevani (7. I – 14. I) (Hiiemäe 1998: 253–254; 1995: 15–16), uuemal ajal kolmekuningapäevani (6. I). Ent jõulude lõpupäevaks on peetud koguni küünlapäeva (2. II) (Hiiemäe 1998: 254; Lätt 1970: 60–62). Jõulude algust, eriti ootusi ja ettevalmistusi, seostati juba andrusepäevaga (30. XI) (Hiiemäe 1998: 237–238; Hiiemäe 1994: 252). Sellele viitab ka populaarne salmike:

*Andres, aus mees, annab jõulud;
Toomas, tore mees, toob jõulud,
Peeter, pikk mees, peab jõulud,
Nuut, hiivapulk, viib jõulud!* (EV 1980: 130–131, nr 322)

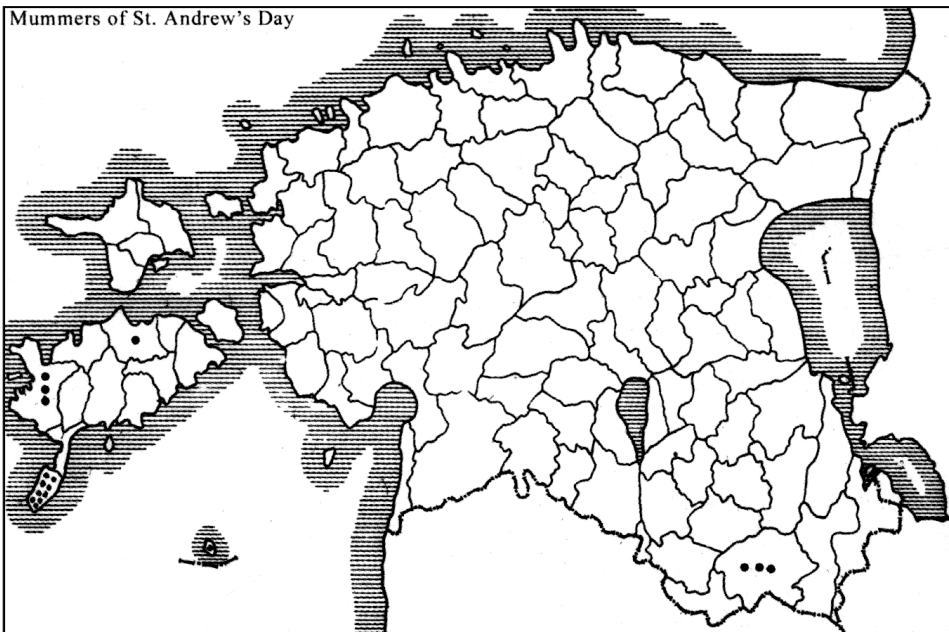
1.a.1. Andresepäev – 30. november (1)

Andrusepäeval ringikäijaid on nimetatud *santmardid* (Ruhnu), *andrused*, *andresed* (Saaremaa), *andrisandid* / *andresandi* (Rõuge). Tava on tuntud Ruhnus ja Lääne-Saaremaal (14 teadet) ning Rõuges (3 teadet). Teated pärinevad

ajavahemikust 1933–1977 (vt ka Hiimäe 1998: 239). Teateid on: Ruhnu (1), Karja (1), Kihelkonna (3), Jämaja (9), Rõuge (3). Parim kirjeldus on Ruhnust:

Enamasti käivad poisid. Vitsaga koputavad akna pääle. Kui pererahvas tahab, laseb sisse. Mängivad ja tantsivad. Antakse õlut. Hirmutavad lapsi, käsevad midagi pääst lugeda. Pahupidi kasukad on seljas, mere-saapad jalas, pahupidi müts pääs, õlgedest rihm ümber ja kalakessid pääs. (Reg 1.1). Sugu – mehed, poisid – on nimetatud ainult mõnes teates (Reg 1.3, 6, 9).

Ühes teates kõneldakse meeste riietesse panemisest, millest võib järeldada, et tegemist on tüdrukutega (Reg 1.14), kuid siin näikse segunenud andreseks käimine mardisanditamise (soovitakse perele viljaõnne, karjaõnne ja kirjusid tallesid). Valdav enamik teateid kõneleb andreste käimisest, seega käidi hulgakesi. Paraku ei nimetata arvu. Ilmselt polnud see kindel, vaid johtus soovijate hulgast. Juhti või eestvedajat ei märgita.



Andresed. Ülo Tedre koostatud kaart.

Rõivastest nimetatakse vanu, näruseid riideid (Reg 1.10, 11, 12). Ühe teate järgi olnud andrestel tahmatud näod ja traadiga kinnitatud saba taga (Reg 1.6). Üks teade nimetab tavalisi riideid (Reg 1.5). Sage on võrdlemine martidega (Reg 1.1, 6, 7, 8). Ühe teate järgi käinud andres hargiga (Reg 1.2), teine (1.5) aga eitab seda. Ahjuhargile viitab aga eriti Saaremaal tuntud ütlus:

*Mart tuleb kaseotstega,
Kadri kadakatega,
Lutsi luuavarrega,
Andres ahjuhargiga,
Toomas tooripuuga.* (EV 1983: 279–280, nr 64444).

Teates (1.3) on tegemist jutustaja (70 aastat vana) eksimusega: andrusepäeva asemel kõneleb ta toomapäevast:

*Andrusepäev: siis keidi mööda küla, mihed keisid, vett oli toobriga seljas
pidand olema. Toodud vett tuppa suur igavene toobritäis ja pane kus sa
tahad. Oli ka vaadatud järel, kas käsitöösid ka tehtud on.*

Tegevusest on ainult mõni, juba tsiteeritud (1.1 ja 3) teade, lisaks mainitakse ühes veel tantsimist (1.12). Andreseid kostitati õllega (1.1), õuntega (1.7), pähklitega (1.10.12), ubadega (1.10), verepallide e verekakkidega (1.10, 11, 12). Kord mainitakse ka raha (1.12).

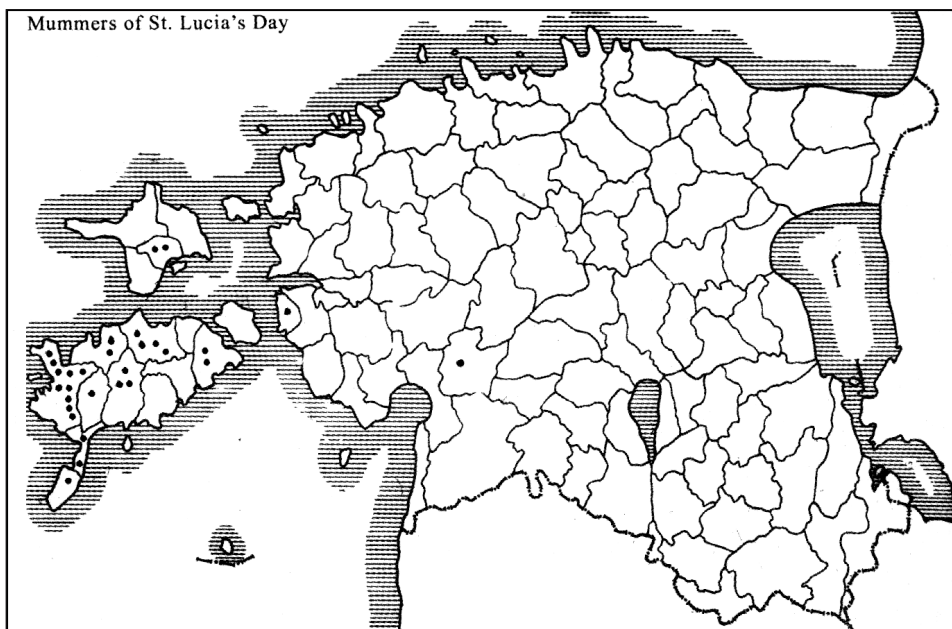
Tavale ei leia väliseeskuju. Pigem on siin lähtunud teistest sanditamistest, mida just Saaremaal ohtrasti leidub. Andrusepäev on umbes nädal pärast kadripäeva, mis on tüdrukute sanditamispäev, ja kaks nädalat enne lutsipäeva, mis on samuti tüdrukute sanditamispäev. Nii oli andrusepäev sobiv poiste või meeste ringikäimiseks. Ilmselt seostub *andreseks* käimine jõulu-ettevalmistustega.

Tava ei tundu olevat eriti vana. Näiteks F. J. Wiedemanni suurteos *Aus dem inneren und äusseren Leben der Ehsten* (1876), mis hõlmab oluliselt ka varasema trükisõna, ei tea *andrestest* kui santmartideest midagi. Ent tava oli tuntud nii vähestes kihelkondades, et see ei tarvitsenud balti-saksa kodu-uurijatele silma torgata. See seletaks tava suhteliselt hiliseid fikseeringuid. Vähene andmes- tik võimaldab kahesugust seletust: hilist teket (19. sajandil?) või põlist püha, mis 19. sajandil hakkas juba taanduma. Teise maailmasõja-aegsed sundeva- kuatsioonid just nendest kihelkondadest, kus tava tunti, ei soodustanud selle püsimist. Sestap võib nentida, et tänaseks on komme hääbunud. Seda teavad veel vaid vähesed vanurid, kuid tegelikkuses see enam ei toimi.

Kagu-Eestist pärineb kolm ebamäära- st teadet andrisantidest (1.15, 16, 17), kes käisid (jõuluõhtul) vaestele andeid (kingitusi) viimas. Rahvasuu järgi on see läti tava. Teated pärinevad segaasustusega küladest (kolmest teatest ka- hes märgitakse sõnaselgelt tava täitjatena lätlasi). Eestist on tava praktiliselt tundmatu.

1.a.2. Luutsinapäev – 13. detsember (2)

Luutsinapäeval – lutsia-, lutsi-, lutsepäev – ringikäivaid sanditajaid on nimetatud kord pika, kord lühikese u-ga: *lutsid*, *lutsed*, *lutsiijad*, *lutsinad* või *luutsinad*, *luutsijad*, *luutsid* (kord eksimisi ka *lustid*) (vt ka Hiiemäe 1998: 243–244). Käsikirjalisi teateid on ajavahemikus 1924–1980 Hiiu- ja Saaremaalt 29: Käinast (2), Karjast (4), Mustjalast (2), Kihelkonnast (10), Ansekülast (2), Jämajast (1), Kärlast (1), Kaarmalt (3), Pöidelt (2). Kaks Lääne-Eestist fikseeritud teadet (Hanila, Tori) näikse lähtunud Saaremaalt pärinevatelt informantidelt. Enamasti pole teadetes lutside sugu määratud: küllap eeldati, et küsituleja seda teab. Siiski on teateid, kus kas öeldakse otse või antakse kaudselt mõista (nimetades osalejate eesnimesid või võrreldakse kadridega), et tegemist on tüdrukute-naistega (Reg 2.10, 11, 12, 13, 15, 18, 21, 25, 26, 27). Mõned teated kõnelevad noortest inimestest (2.4, 23, 24, 29). Ühesainsas ja ka muidu segasevõitu tekstis (lutsid kolmekuningapäeval?) öeldakse, et lutsid olnud “mehed puha, külapoisid” (2.28). Ühe teate järgi olid lutsid meesteks riietatud naised (2.11). Paistab seega, et reeglina – vähemalt algselt – käisid lutsiks tüdrukud ja naised.



Lutsid. Ülo Tedre koostatud kaart.

Riietuse kohta on konkreetseid andmeid vähe. Mainitakse valget riietust (kasukat) (2.14, 21, 27), *teistmoodi riides* (2.4), karvast kasukat (2.8), aga öeldakse ka *ükskeik mis riided olid üll* (2.13). Teiselt poolt märgitakse ehitud, uhkeid riideid (2.15, 25, 26), eriti pitside, kettide, hõövlilaastudega ehitud kübaraid (2.15, 18, 27). Ilmselt erandlik on teade, milles märgitakse, et lutsil *selline suur, suur änd olnud järke* (2.20). Meenutagem, et samuti Lääne-Saaremaalt pärines ka teade sabaga andresest (1.6). Võimalik, et tegu on kohaliku maskeerimiskombega. Ka on teateid, et lutsi oli maskiga (2.13), *matetud palgega* (2.20), marli näo ees (2.27).

Peaaegu üldine on teade, et lutsi käis luuaga (2.2, 4, 6, 7, 8, 9, 11, 12, 14, 19, 23, 24, 26). Kui märgitakse, et lutsi pühkis põrandat kaseokstega (2.3) või kadaka (2.25), siis viitab see tegevus selgelt luuale. Asendumine võis toimuda kas konkreetsetl ringkäigul või teate edastaja mälus, kuid atribuudi funktsioon on sama. Hoopis erineva tähendusega on vitsakimp lutsi käes (2.13, 27), mis viitab pererahva (s.o külastatavale tervendavale vitsutamisele (vrd mardisandite tavaga).

Üksainus teade ütleb sõnaselgelt *Lutsiia oli ka keind änamasti üksikult* (2.10). Üksi käimisele viitavad veel teated nagu *luts tuleb* (2.2, 3, 5, 7, 8, 19). Enamasti on aga lutsidest mitmuses kõneldud, märkimata küll käijate hulka (2.4, 6, 9, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 18, 20, 21, 23–29). Ainult kahes teates on juttu lutsiskäijate n-ö juhtidest: ühes nimetatud lutsi isa (2.26), kes ei tarvitsenud olla mees, vaid oli meheriites naine; teises aga lutsiema (või nn esikut) (2.27). Tegemist on ilmse laenuga mardi- resp. kadrisandi pärimusest. Kommete segunemine on mõistetav: tähtpäevad on ligistikku, nii kadriks kui lutsiks käimise traditsiooni kandsid tüdrukud. Vanema ja kommeterohkema kadripäeva mõju nooremale tähtpäevale on selge.

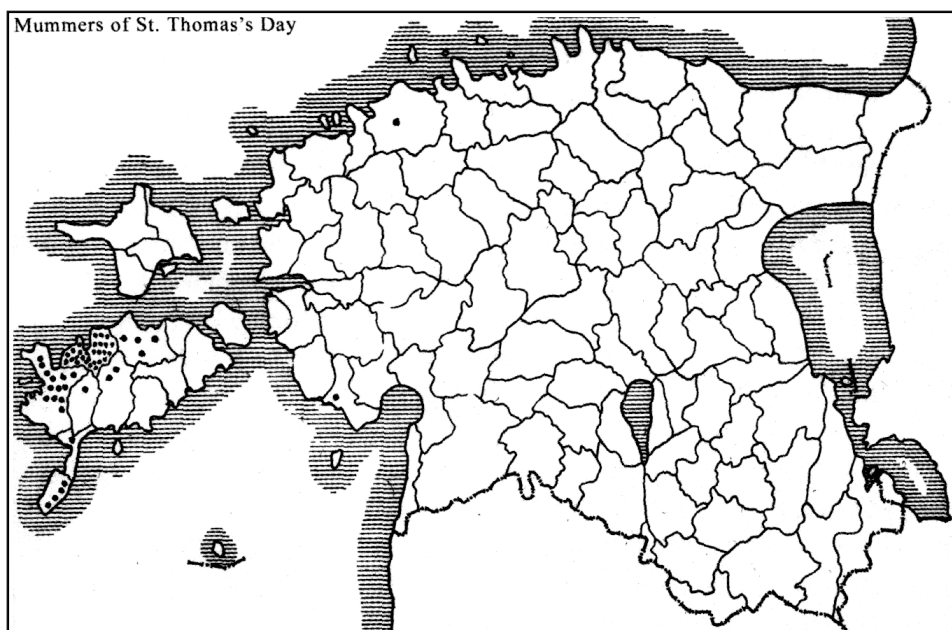
Luutsinapäevaks pidid talu sügistööd olema lõpetatud ja algas jõulude ettevalmistus (2.29). Ka lutsid olid jõulude kuulutajad: nad andsid teada, millal jõulud tulevad (2.25, 27). Jõuludele viitab ka kontrollimine, kas tuba on puhas (2.9) ja toa puhtaks pühkimine (2.4, 8, 11, 12, 19, 23, 24, 25, 26). Sügiseste sanditamiskommete mõjule viitavad laste hirmutamine (2.2, 3, 4, 21) – seda kohtab küll paljude sanditajate puhul, ja kartus on laste loomulik reageering – ja laste loetamine (2.13, 18); samuti pereemalt pärimine: kas lõnga on kedratud, mitu lõngavihti on (2.8). Lutsiema või -isa esinemine on ilmselt laen kadri- või mardisandidelt (2.26, 27). Lutsiema õnnesoovimine pererahvale ning lutside pererahva vitsutamine (2.27) on samuti üle võetud mardi-kadrisanditamisest. Ka tantsimine (2.13, 15, 18, 28) näikse viitavat mainitud eeskujule. Seevastu möllamine ja pahanduste tegemine (2.12, 21) seostub teiste jõulusantidega. Üksikteade laulmisest (ilmselt on tegu uuema, siirdevormilise või riimilise lauluga) ja seltskondlikust mängust (2.29) osutab traditsiooni muutusele ja seostumisele nn külapidudega.

Teateid on lutside kostitamisest. Neile pakuti õunu (2.12), palle (s.o kärke) ja pannileiba (2.15), pähkleid ja õlut (2.28), päränikuid, pähkleid, õunu ja õlut (2.29). Ühe teate järgi oli lutsidel kott kaasas, kuhu kohuti andeid, mis jagati viimases külastatavas peres (2.15). See on taas laen kadrisanditamiskombest.

Kombele võime leida paralleeli Rootsist. Ehkki rootsi Luciate ja eesti lutside ühisjoonteks näikse olevat ainult sugu (tüdrukud-naised) ja valge riietus, võib siiski oletada teatavat mõju või eeskuju teispoolt Läänemerd. Kalurite ja meremeestena oli lääne-saarlastel kindlasti kokkupuuteid rootslastega. Tegemist on ilmselt eeskujuga, mitte otsese kombelaenuga. Kombe vanust tuleks seostada andrusepäeva santidega ehk 19. sajandiga, (võimalik on muidugi mõnevõrra varasem päritolu). Tänapäeval näikse meie kohalik lutsiks käimine juba unustatud. Kommet püütakse elustada linnades ja otseselt Rootsi-Soome praegusest esinemisest lähtudes (kaasa arvatud „Santa Lucia“ laulmine). Kas tava juurdub, sellest puuduvad veel andmed.

1.a.3. Toomapäev – 21. detsember (3)

Toomapäevaga algasid jõulud (Hiimäe 1998: 247–252). Jõulu ettevalmistuste hulka kuulus tare puhastamine (e musta tooma välja ajamine) ja õlle tegemi-



Toomad. Ülo Tedre koostatud kaart.

ne (*toomas tuleb sisse, valge müts pääs ja toob jõulud* – Valge müts tähendas õllevahtu, E, StK 39, 264/5 (37) < Kihelkonna, 1926) või *Toomas tuleb, toop kaenlas* (Seletus: see tähendas õlle tegemist, E XI 39 (101) < Tartu-Maarja ja E 57639 (26) < Kadrina.).

Viimasega seostub ka maskeeritult külapidi käimine. Käijaid on nimetatud *toomasteks, toomaks* või *jõulutoomaks* (3.7–10, 40, 57), erandlikult *mustaks toomaks* (3.54). Üldiselt kõneldakse toomaks käimisest; ühe teate järgi mindi toomast vaatama (3.25). Ühtekokku on aastaist 1930–1978 57 teadet, peamiselt Saaremaalt (Keila 1, Saaremaa 1, Karja 4, Mustjala 27, Kihelkonna 13, Anseküla 1, Jämaja 1, Kärla 2, Kuressaare 2, Kaarma 2, Tõstamaa 1).

Kaks teadet väljaspool Saaremaad (3.1 ja 57) viitavad tava kunagisele suuremale tuntusele (võimalik on muidugi, et informandid olid endised saarlased). Nuudipäevaga vahetamisest kõneleb teade 3.22, mis laseb toomaks käia kolm päeva pärast jõule ja otsida (õllevaadi) punne.

Toomaks käisid valdavalt mehed (3.1, 17, 18, 19, 27, 35, 36, 46, 47) või noored mehed (3.4, 10–12, 19, 45). Ühes teates öeldakse, et toomaks käisid vanad peremehed (3.43). Mõned teated märgivad noori, sool peatamata (3.2, 34). Ainult üks teade ütleb, et hulgas olnud ka noori tüdrukuid (3.39) ja üks, et toomas oli naisterahvas meeste riietes (3.8). Naiste osalemine on juhuslik (või on tegemist informandi meenutusveaga). Enamik teateid kõneleb Toomastest, millest järeldub, et käidi hulgakesi (ühes teates lausa öeldakse, et olid 10–11 meest (3.17). Seevastu kolm teadet kinnitavad, et käis üks mees (3.3, 5, 6) ja ühes öeldakse, et käidi küll mitmekesi, kuid kõik pole olnud toomad, vaid saatjad (3.44). Sellega seostub unikaalne teade, et käisid Tooma-nimelised ja taludes, kus teati olevat Tooma-nimelisi (3.14).

Järeldus suhteliselt ühenäolisest pärimusest on üsnagi selge: toomaks käisid mehed, algselt vanemad; hiljem – kui tava rituaalsus asendus mängulisusega – üha suuremal määral nooremad. Naised tulevad sekka (kui tulevad ja tegu pole meenutuse segiminekuiga) juba tava lõpufaasis.

Maskeeringu suhtes eksisteerivad samuti kahesugused, mõneti vastandlikud teated. Enamik teateid rõhutab valget riietust (märgitakse eraldi valget särki ja valgeid pükse (3.2, 4, 9, 11, 14–16, 19, 21, 23, 27, 29–31, 33). Võimalik, et see haakub nimepäevatradiitsiooniga, mis oli Eestiski üsna tuntud, ent paraku vähe uuritud. Vastavaid andmeid leidub muidugi *Eesti rahvakalendri* köidetes (vrd Talve 1966). Ühes teates märgitakse valget mütsi (3.37). Siin on kohane osutada vanasõnale “Jõulutoomas tuleb, valge müts peas” (EV 1980: 516, nr 2740). Kahes teates märgitakse punast vööd (3.23 ja 31). Ühes teates olnud käijatel *paberist nägu ees*, s.o paberist mask (3.2), teises lihtsalt mainitakse, et olid maskeeritud (3.36), täpsustamata kas mõeldakse maski või riietust. Kahes teates öeldakse: *suured näud ja abemed ees* (3.42, 46), mis viitab maskile. Veel on teateid,

mis osutavad segunemisele martide kostüümile: koduselt riides, pealtnäha vanad-habemikud (3.41), pahupidi kasukas seljas (3.45), seljas vanad riided (3.49), olid teistmoodi riides, suure habemega (3.40). Viimase teate puhul võib oletada segunemist nn jõuluvana-pärimusega (seda nõukogude okupatsiooni-aastail muidugi välditi teemaks võtmast). Teistest erinevad kolm teadet mille järgi käijatel olud tahmaga määratud näod (3.1 ja 35) või olid ennast *mustaks määrinud* (3.54). Eeldatavasti seostuvad need "Mustad Toomad" toomapäevase suurpuhastusega, mis hõlmas ka kerise puistamist (s.o kerisekivide tahmast puhastamist ja pragunenud kivide asendamist tervetega) ja lõppes musta tooma või tahmatooma sümboolse või ka materiaalse välja viimisega.

Puhastamine kui Tahma-Tooma sümboolne välja ajamine on tuntud Mandri-Eestis. Materiaalset Tahma-Toomast (õlg- või kaltsunukku) on enamasti kantud pärast jõule (näärde aegu).

Tooma ühele algsetest funktsioonidest viitab kaasaskantav õllelähker, millest pererahvast kostitati, kes pidi siis tühjaksjoodud lähkri uuesti täitma (3.36, 41, 42, 43, 51).

Maskeeringu hulka kuulus toobripuu või selleks nimetatud kaigas käes (3.3, 5, 6, 9, 14–21, 23, 26, 28, 30, 32, 33, 39, 42–46, 52, 53, 55). Ühe teate järgi olnud *punase lõngaga märgid peale siutud, kust saadik ükski pää akkas – jõulud, nääripää, kolmekuninga pää ja küünlapää* (3.9). See seostub pärimusega, et toomad teatavad jõuludest kolme päeva pärast (3.7, 12, 16) või soovivad häid jõule (3.16). Toobripuuga löödud tantsimise ajal takti (3.16, 37, 41, 46) või löödud muidu vastu maad (3.19).

Valminud õlle viimist sugulastele ja ka naabritele ehk nn *laotise viimist* tuntakse üle maa. Viiakse kannuga, viija saab tänuks tühja kannu leivanuki (ka sukad või sokid või paelad). Viiakse toomapäevast jõululaupäevani. Seda on nimetatud ka toomast tooma (3.43). Nimelt oligi toomaks käimise peamine eesmärk vaatamine, kas õlu on juba valmis (3.33, 38) ehk *toomast vaatamas käimine* (3.25) ja õlle proovimine (3.3, 4, 10–12, 14, 21–24, 28, 30, 34, 45, 46, 48, 52, 54, 56). Vaadates tava pererahva poolt, on loomulik, et sedastatakse õllega kostitamist (3.7, 15, 16, 18–20, 29, 37, 41, 44). Siia kuulub ka teade:

Sel päeval läksid mehed... 1903. aasta talvel tahmase näuga kõrtsi, Toomast valgeks jooma (3.1).

Teade on Keilast, a. 1943. Kui informandi mälu ei peta, on kõrtsi jooma minek üsnagi erandlik, tegelikult ainukordne ja ilmselt mitterituaalne käik. On teateid, mille järgi on toomapäeva tavadeega segunenud martide pärimus. Aga mõeldav on ka, et informandi mälu petab – on ju praeguseks enamik sanditamiskombeist kadunud; see, mis kõige kauem püsis – mardi-kadrisanditamine, võis mõjutada analoogilisi tavasid usutletava meenutustes. Niisiis arvestagem

võimalust, et tavade segunemise asemel on tegu segunemisega mälus või meenutustes.

Nii kohtame teateid tooma laulmisest (3.10, 19, 29), tantsimisest (3.16, 37, 41, 46), kontrollimisest, kas käsitööd on tehtud (kas on lõngavihti kaela visata) (3.35), mis kõik haakuvad pigem mardisanditamisega. Pruudiõnne soovimine (3.29), õnnesoovimine uueks aastaks (3.43) ja pähklike norimine (3.34) viitab nääripoistele. Keerdküsimuste asetamine (3.42) ja nalja tegemine (3.44) sobib paljude sanditamistega ega ole vastuolus ka toomaks käimisega.

Tava on tänapäeval hääbunud. Mäletatakse, et *Enne sõda ikka kadusid ee... eesti ajal oli küll veel* (3.19); *Umbes 20 aastat tagasi /s.o 1938/, kui käidi veel...* (3.36), *Toomad käisid umbes 50 aastat tagasi (s.o 1908)* (3.41). *Toomad keisid veel eesti ajal, aga siis juba haksid vähemaks jääma* (3.44). Arvestades tava säilimist eakate inimeste meenutusena, peab imeks panema pärimuse stabiilsust. Sellest võib järeldada, et komme oli informantide nooruses üldiselt tuttav ja mõjuavaldav.

Toomas on viimane jõulude saabumist ennustav sanditaja. Edasi tulevad juba jõulusandid sõna kitsamas tähenduses. Kõik eelnimetatud jõule kuulutavad sanditajad olid tuntud Lääne-Eesti saartel, peamiselt Saaremaal ja enamasti selle lääneosas. Lahtiseks jääb, kas tava tuletub populaarsest kujundkõnest (*Andres ahjuhargiga, Lutsi luuaga, Toomas toobripuuga*) või vastupidi – ütlus tavast. Ütlus on küll samuti saaremaaline. Usutavasti ei ole tava eriti vana. Nimitegelased on kõik n-ö maised, miski ei seosta neid nimipühakutega – ei välimus, ei käitumine. Seega pole põhjust seostada tava katolitsismiga. Usutavasti on tava palju hilisem, tekkinud mardi- ja kadrisantide eeskujul, eesmärgiga rõhutada lähenevate jõulude olulisust. Esialgu jääb vastamata küsimus, miks keskendub see komme just Lääne-Saaremaale. Küll peab rõhutama, et jõule kuulutavad sanditajad on kadunud varem kui jõulusanditajad (viimastest on mõned tuntud veel tänapäevalgi).

Jõulupärimuse järgi oli jõululaupäev puhtalt perekeskne. Kinke toov jõuluvanagi – suhteliselt hiline, alles 20. sajandil ajapikku leviv – esines algselt enne (või pärast) jõule koolides või rahvamajades korraldatud jõulupuudel. Kodudes olid märgiks jõuluvana käimisest jäänud kingitused.

1.b Jõuluperiood

1.b.1. Jõuluvana/näärivana (nõukogude okupatsiooni aastail)



*Näärivana Eesti Kirjandusmuuseumis 1978. Foto Hallik.
Eesti Rahvaluule Arhiivi fotokogu.*

Jõuluvana on rahvusvaheline (või kirjanduslik) tegelaskuju. Meil sai ta tuntuks nimelt avalik-ühiskondlike, ka kommertslike ürituste kaudu. Jõuluvana maskeering oli rangelt ühesugune: punane, valgete ääristega mantel, peas punane valge randiga lodumüts (ka tuttmüts), rinnuni ulatuv valge habe, seljas kingikott, vöö vahel vitsakimp.

Jõuluvana etendas pere isa või vanaisa (mõnikord paluti jõuluvanaks ka hea sõber või sugulane – aga seda juba hiljem). Okupatsiooniaastate viimastel

kümnenditel oli võimalik tellida n.ö. professionaalset jõuluvana, s.o näärivana. Seda võimalust kasutati eelkõige asutuste nääripeo korraldamisel. Jõuluvana esinemisse kuulus alati pärimine: “Kas siin häid lapsi ka on?” Jaatava vastuse puhul kutsus jõuluvana nimeliselt lapsed (*resp.* kingituste saajad, peol osalejad) ette, laskis kas salmi lugeda või mõnd muud oskust (ettevalmistatud esitust) näidata. Järgnes kiitmine ja kingituste üleandmine. Viimast põnevustati kotist otsimise ja porisemisega “Kuhu ta nüüd jäigi!”

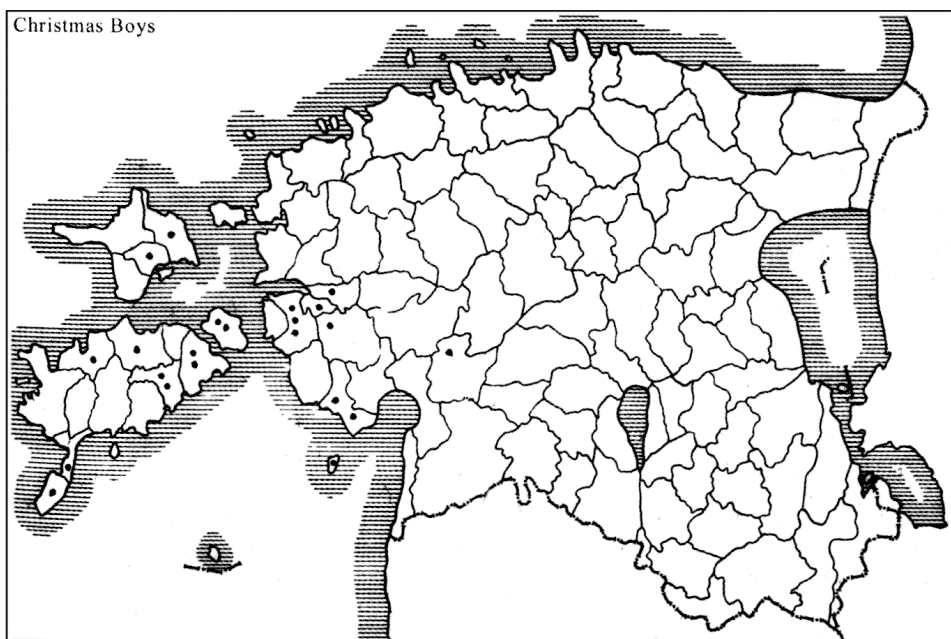
Nagu öeldud on jõuluvana kuju meil suhteliselt hiline. Tema levimisele on kaasa aidanud lastekirjandus ühelt poolt, teiselt poolt suured kaubamajad. Viimaste aknareklaami hulka kuulus kindlasti ka jõuluvana papjemašest kuju vastava atribuutikaga: (kelk kingikotiga, kepp käes etc). Nõukamad ja jõukamad lasksid elavatel jõuluvanadel klientide seas liikuda reklaamimaks jõulu-kaupu. Mõistagi sai jõuluvana tuntuks kõigepealt linnades, maale – küladesse – ta enne nõukogude okupatsiooni igale poole ei jõudnudki. Paradoksaalselt on just nõukogude võim oma standartsusega, kuhu kuulus ka nääripidu näärivanaga, juurutanud küladeski (s.o kolhooside kaudu) nääri- *resp.* jõuluvana tegemist. See ei ole mingil moel lähtunud eesti pärimustest, vaid tervenisti laenuline, isegi mitte laenatud, vaid väljast n-ö kingitud, koguni peale surutud (või kaela määratud) tava. Selle sisu, n-ö ideoloogia on meie jõulupärimusele võõras. Jõuluvana levikule aitas kaasa ühelt poolt range stereotüüpsus, teiselt poolt lastele suunatus. Kuna lapsi oli reeglina igas peres, siis mõistagi püüti jõuluvana etendada samuti igas peres.

Kuigi jõuluvana tuntakse praktiliselt üle kogu maa, on pärimusteateid selle kohta laekunud suhteliselt vähe. Ilmselt pole kogujate eesmärgiks olnudki spetsiaalselt jälgida jõuluvana-pärimust, sestap on vastavad teated üsna juhuslikud ega anna adekvaatset pilti kombe tegelikust ulatusest. Arvestada tuleb seda, et okupatsiooniaastail olid nii jõulud kui jõuluvana lausa tabu-teema, aga näärivana kui n-ö ametliku ideoloogia poolt peale surutud, ei pälvinud “vana” pärimust jahtivate kogujate tähelepanu. Arusaadavalt oli see ka vastupanu või vähemalt distantseerumine puna-ideoloogiast.

Jõuluõhtu oli seega perekeskne, mida alles 20. sajandil segas jõuluvana. 19. sajandi keskelt pärinevad teated tunnistavad ka esimese püha päevaks, millal külas ei käidud. Tõsi, on ka erandeid. Seevastu teisest pühast algab külaskäimine, mis hõlmab ka rituaal-tseremoniaalseid külaskäike – maskeeritult või ilma.

Ühtsete jõulude seas kerkib kolm n-ö harja või tipppunkti: päris-jõulud, näärid ja kolmekuningapäev (või nuudipäev) (Hiimäe 1998: 253). Sanditajad vastavatel päevadel erinevad küll nimetuse poolest, kuid mitte oma maskeerimulgult, käitumiselt ja ka funktsioonilt. Sestap vaatlen järgnevalt n-ö ühetüübilisi sanditajaid koos, mitte tähtpäeviti.

1.b.2. Jõulupoisid (4)



Jõulupoisid. Ülo Tedre koostatud kaart.

Esimesena nimetagem *jõulupoisse*, kes käisid ringi jõululaupäeval (4.15, 24), jõululaupäeva ja esimese püha õhtul (4.14), enamasti aga esimese püha hommikul (4.1, 4, 6, 10, 13, 16, 17, 21, 23 ja 25) või ebamääraselt jõuluajal, ka pühade vahel (4.2, 3, 5, 11, 12, 18–20, 22). Neist on aastail 1888–1977 kokku 25 teadet, eranditult Lääne-Eestist (kaasaarvatud saared). Neid nimetati üldiselt *jõulupoisteks* (4.1, 4, 5, 8, 9, 15, 16, 18, 21) või *jõulupoisikesteks* (4.13), ka *püha-poisteks* (4.6) või *pühadepoisiks* (4.7). Mõnel juhul on kasutatud vaheldumisi nimetust *jõulu* ja *uue aasta poisid* (4.19, 22) või *nääripoisid* (4.24). Enamasti märgitakse, et käijad olid poisid (4.2–5, 11, 12, 14, 24) või rõhutatakse, et noored poisid (4.8, 21) või koguni *pisikesed poisid* (4.15) resp. väikesed poisid (4.17). Ühe teate järgi olnud käijad 14–15 aastased (4.13). Aga on öeldud ka, et noormehed (4.1, 9) või noored (4.10). Ühe teate järgi käinud varem noored mehed (4.16), aga nüüd – s.o 19. sajandi 80-ndad aastad – pisikesed poisid. Ainult kahes teates mainitakse mehi (4.20 ja 25).

Maskeerimisest või eririietusest juttu ei ole. Atribuutidest on ainult kaks teadet Karjast:

Jõulude aegu käinud poisid külas, õlenuudid käes ja andsid pererahvale peksa ise öeldes: terveks, teravaks, terveks, teravaks! (4.12)

ja Pöidest:

Erilise lugupidamise sees olid nn jõulupoisid, need käisid salkade viisi talust tallu, külast külla ja mõnikord isegi vallast valda. Tantsiti, joodi ja söödi. Tülid ja kaklemised olid tundmata. Ka nn pühade vahel võis igal ajal jõulupoisse oodata, kes – lõõtsapillid kaenlas ja õlekubud seljas – pererahva hariliku töö seisma panid ja tantsu lahti päästsid (4.18).

Siin on tegemist tavade segunemisega (või informandi mälestuste segunemisega): õlest nuut viitab nuudipäeval ringikäimisele (nuutidega pühitud õllevaadi punne kokku – see metafoor tähendab jõuluõlle lõpetamist), vitsutamine koos



Kaks kehvalt rietatud jõulupoissi Saarde kihelkonnast Tali asundusest, 1930. Eesti Rahvaluule Arhiivi fotokogu.

sooviga “terveks” aga mardisantidele. Õlekubu aga viitab tavale tuua õled tarre “kolmeks ööks ja kaheks päevaks”, kusjuures õlgede tooja ja tares olija dialoogis samastati õlekubu jõuludega (Hiemäe 1998: 256 jj). Õlekoo tassimine viitaks seega jõulude algusele või kestmisele. Teade on küll unikaalne, kuid ei tarvitse olla väljamõeldis või ununemise tagajärg. Jõulupoiste käimise eesmärgist on teateid vähe ja need osutavad maagilisrituaalse ja lõbustusliku funktsiooni segunemisele. Nii märgitakse, et jõulupoisid soovisid häid pühi (4.9, 13), õnne (4.25), kõike head: piima, võid, vasikaid (4.15, vrd nääripoiste sooviga): mitmes teates märgitakse jõulupoiste laulmist – ukse või akna taga (4.4, 5, 8, 14, 19). Teisalt on teateid, et jõulupoisid tantsisid, tegid nalja (4.11, 18, 22), neil olnud pill (lõõts) kaasas (4.11, 17, 18). Uuemad teated ütlevad lausa: *See oli nendel /s.o jõulupoistel/ joomaaeg, ega nad muul ajal joonud* (4.3).

Sellega jõuame kostitamise juurde. Vanemad teated kõnelevad söötmisest, jõululeiva ja -vorstiga kostitamisest (4.5, 7, 25), tüdrukute poolt pähklite andmisest (4.8, 9, 13, 20), ka kinnaste-sokkide kaelariputamisest (4.7, 10), mis tavaliselt seostub nn sokuga. On ka mainitud *kõiksugu andeid* (4.6) või tingimust, et *midagi pidi kinkima* (4.23). Uuemad teated aga rõhutavad õllega kostitamist (4.8, 11, 17, 20). Käidi hulgi, ainult mõni teade (4.14, 23, 25) ütleb, et käidi üksi või paariti.

Jääb veel küsida, millal tava kadus. 19-ndast sajandist pärinevad teated (4.10, 16, 17) räägivad tavast olevikus kui eksisteerivast. 20-ndast sajandist pärinevad teated on aga kõik minevikulised. Ühes teates (4.11) antakse piir: tava oli tuntud Esimese maailmasõjani. Jõulupoisse on täielikult asendanud nääripoisid, mida kohati tuntakse ka praegu.

1.b.3. Nääripoisid (5)

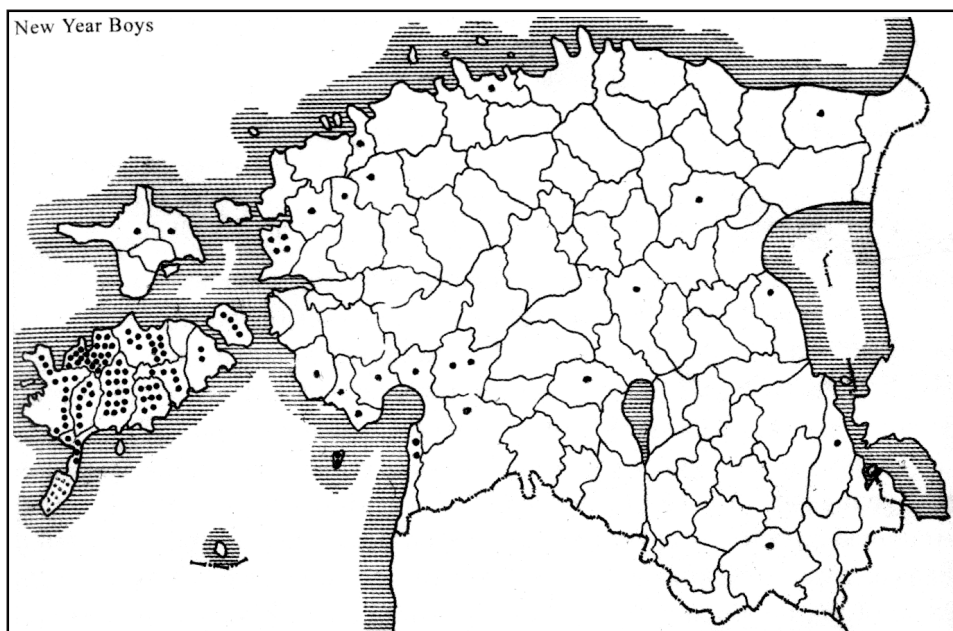
Nääripoisid taotlesid olla uuel aastal esimesed õnnesoovijad – külalised. Taotluse aluseks olid usundiline kujutelm: kui esimene külaline on naissoost, siis toob see õnnetust või rikub maja-õnne, mida vanem naine – seda suurem häda ja õnnetus. Sestap käisidki poisid või noormehed külapidi õnne soovimas ja toomas (Hiemäe 1998: 295/6). Tavast on kasutada 146 teadet aastaist 1872–1986. Tava on küll tuntud üle maa, kuid eriti populaarne on ta Lääne-Eestis, eeskätt Saaremaal.

Teateid on küll rohkesti, kuid enamasti on nad üldsõnalised. Enamik teateid märgib, et ringikäivaid õnnitlejaid nimetati *nääripoisteks* (5.1, 2, 14, 22, 23, 25, 28, 29, 3437, 39–42, 44–47, 49–56, 58–60, 62, 63, 65–67, 69–71, 74–77, 81, 83–86, 89, 90, 92, 93, 95, 97, 98, 100, 102–106, 108–119, 124, 126, 132, 137, 146) või tautoloogiliselt *uue aasta poisteks* (5.24, 26, 27, 30, 31–33, 48, 72, 78, 88, 101, 120–123, 125, 130, 134). Veel on levinud nimetus *Nääri-Jaak* (5.11, 38,

138, 141–143, 145). Juhuslik tunnukse nimetus *uue aasta sõbrad* (5.15). Kord on samastatud uue aasta poisse *näärisokkudega* (5.33). Nimetus *näärimees* (5.38) on ilmselt ülekanne ofitsiaalsest *näärivanast*.

Tavaliselt märgitakse käimist salga või kambana, vähemalt kõneldakse tekstis nääripoistest mitmuses (5.1, 3, 4, 6–8, 10, 12–17, 19–36, 39–46, 48–53, 55, 57–67, 70–93, 95, 97, 99, 100, 102–115, 117, 118, 120–122, 125, 127, 131, 135–137, 140, 144, 146). Ent on rida teateid, mis märgivad käimist üksinda (või kahe-kolmekaup) (5.2, 3, 18, 37, 38, 47, 54, 56, 68, 69, 94, 98, 101, 119, 123, 124, 126, 132, 134, 138, 141–143, 145). Regionaalset eelistust pole võimalik tuvastada.

Üldiselt on märgitud käimist nääripäeval. Ainult mõned teated täpsustavad, et nääripoisiks käidi nääriööl pärast keskööd, s.o uue päeva algusel (5.7, 15, 43, 46, 49, 63, 66, 70, 71, 73, 74, 80, 81, 102, 108, 109, 123, 128, 134, 135). On veelgi täpsustatud, et käidi kella ühe ajal (5.58). Üks unikaalne teade ütleb, et enne kella nelja ei mindud – enne ei lastud sisse (5.68). Rohkesti on teateid, et käidi nääripäeva hommikul, mõnikord täpsustusega – hommikul vara (5.8, 13, 17, 19, 20, 21, 35–37, 41, 55–57, 64, 72, 78, 83, 85, 103, 114, 124, 126, 130, 131, 136–138, 140–142, 145). Sageli nenditakse, et käidi öö läbi (5.6, 34, 38–40, 42, 51, 60, 61, 79, 86, 111, 112). Arvestades ühelt poolt teadete lihtsustavat



Nääripoisid. Ülo Tedre koostatud kaart.

üldsõnalisust, teiselt poolt mõistete hommik, päev, öö käibekeelset piiritlematust, võib olla kindel, et nääripoisiks käimine algas nääride saabumisega, s.o, öösel, kui kell oli 12 (s.o 24). On kohalik iseärasus, kui käimine algas kell üks või kell neli. Kuna käidi läbi oma küla pered ja naaberküladki, siis venis käimine tõesti nääripäevani välja.

On omaette küsimus, kes olid käijad. Nad pidid olema meessoost. Põhjendus on ühene: “Kui uue aasta hommikul esimesena naisterahvas majasse tuleb – viib uue aasta õnne ära. Abi selle vastu: naisterahvale tulevad ukse peal püksid kaela visata. Kui meesterahvas tuleb, on hää õnn uuel aastal” (5.130; vt ka 4, 14, 19, 75, 91, 101, 135). Kuid teated on käijate ealisuse osas erinevad. Ühed ütlevad, et käisid lapsed (5.20, 115), poisikesed (5.3, 13, 17, 126), pisikesed poisid (5.80, 124), väikesed poisid (5.91, 99) või lihtsalt poisid (5.4, 57, 61, 67, 127, 129, 135, 136) *resp.* naabripoisid (5.82). Teised kinnitavad, et nääripoisid olid noored (5.12), noormehed (5.8, 19, 26, 30, 64, 68, 73, 107, 140, 144) või nooremad tragimad mehed (5.43). Kolmandad räägivad meesterahvast (5.9, 138) või meestest (5.6, 10, 16, 21, 126, 128, 135). On nimetatud ka meest “kes väga vana ei ole ega väga noor” (5.18) ja koguni vanameest (5.141). Mälestusedki on vastuolulised. Aastal 1960 teatatakse Muhus ja Kaarmas:

*Kui ma noor olin, nii käisid nääride aegas õnne soovimas väiksed poisid...
Nüüd iljem ajal on käinud suuremad, noored mehed* (5.20, 99),

paar aastat varem aga Pühas:

Nääripäeval käivad nääripoisid, uie aasta õnne soovijad... Suured poisid, noored mehed käisid. Nüüd käivad pisised poisid (5.113).

Arvestades kombetäitjate nimetust – nääripoisid – ja kujutelm, et õnnesoov on seda mõjukam mida noorem on meessoost õnnitleja, võib küll algseks pidada poisikestest õnnitlejaid.

Õigupoolest on selline kujutelm pahupidipöörang: usuti nimelt, et aasta on seda õnnetum, mida vanem on esimene naisterahvast külaline. Tuletus kujutelmast on seega vastupidine: mida noorem meessoost külaline, seda parem. Kujutelm hõlmas ka esimest vastutulejat uuel aastal (või kalale *resp.* jahile minnes).

On väheseid teateid, kus nääripoisid on kas samastatud *näärisokuga* või tehtud soku saatjaks (5.41, 48, 49, 66, 75, 95, 120, 122). Samas on rõhutatud: *Esiti käisid ikka sokud; uieaastapoisid – see uiem komme* (5.33) ja *Nääripäeval käisid nääripoisid. Lapsed käisid. See pole nii vana komme olnd* (5.115).

Nääripoisid reeglina ei olnud kostümeeritud-maskeeritud. Ainult ühes teates (5.134) mainitakse näokatet. Õlgedest punutud mütsi nimetavad viis teadet (5.1, 74, 108, 110, 112), õlgedest kuube või rüüd kolm teadet (5.2, 7, 110). Veel

on märgitud pahupidi kasukat (õlgedest vööga) (5.5, 112) ja valget riidetust (lutside mõju) (5.39). Krooniks nimetatud peakatte all (5.125) tuleb vististi mõista *õlgedest valmistatud mitme keerusarvega peakatet* (5.112). Rohkem on teateid õlest põimitud nuutide kohta (vrd *nuudid*), mida nääripoisid kasutasid pererahva, eriti magajate, virgaks ja erguks löömiseks (5.23, 31, 34, 47, 83, 85, 87, 88, 89, 95, 96, 98, 100, 102, 103, 108, 109, 112). On kaudseid teateid, et käidi võidu, sest andeid said ainult esimesed (*resp.* esimene) (5.35, 36, 42, 45, 49, 54, 89, 119). Hilisematele öeldud: *Käidud juba. Ja need pidid söömata-joomata lahkuma* (5.19).

Mardisantidele iseloomulikku tuppa laskmisega kaasnevat dialoogi kohtame nääripoistel ainult ühel korral:

Nääride laupa õhtu tuli kedagid ukse taha ning koputas ja küsis luba sisse tulla. Seest aga küsiti: kes ta on. Kui väljast tuli vastus, et ta on uusaasta, siis küsiti veel, mida uusaasta toob, kas head või santi, mitu vasikat, mitmed kaksikud talled, mitu seapõrsast jne. Kui ukse taga olija kõik küsimused oli vastand, siis lasti ta sisse ning anti talle õlut juua, et vili kasvaks, liha süea, et lihapuudus käde ei tuleks, samuti piima, võid jne. Siis käis "uusaasta" kõik ruumid läbi ning läks siis edasi teise perese. (5.94).

See on improvisatsioonilis-mänguline edasi arendus nääripoiste külastusest, mis ju algab head uut aastat (5.2, 5–8, 12, 15–18, 20, 21, 26, 27, 29, 35, 86, 124, 125, 129, 134, 144) või õnne soovimisest (5.19, 24, 25, 36, 38, 52, 57, 58, 60, 64, 68, 73, 76, 77, 99, 104, 113, 114, 133, 135–138, 140, 142, 143, 145). Eeskätt Saaremaal seostub aga õnnesoovimisega loitsuline õnnitlus taluperele; näiteks:

*Tere oomikut, nääriomikust,
ead õnne uie aasta vasta!
Tüdrukud mehele, kanad munele,
obestel iirud varsad, (Iirud – mõeldud hiirekarva, halli)
lammastel laugid talled, (Laugud – peaks tähendama musta lammast
valge otsmikuga – valge laiguga otsmikul)
lehmadel leedid vassikad, (Leedid – hallkollakad (võik))
seale seitse põrsast!
Vanad tüdrukud vasta põhituult! (5.98).*

Esituse käigus see loitsuline õnnitlus mõistagi varieerub nii sõnastuses kui ka üksiksoovide arvus (5.86, 88, 102, 110, 120). Kõige lühem näikse olevat:

*Ead uut aastat!
Tüdrukud mehele,
kanad munele! (5.100, 122).*

Antud soovis rõhutatakse loomade välimust, ent käibel on olnud ka soovõnnitus, milles rõhk on arvukusel:

*Tere omikust, nääri!
Seale seitse põrsast,
kanale kaheksa poega,
lehmale vasiktall! (5.37).*

Seegi soov varieerub nii sõnastuse kui ulatuse poolest. Soov *tütred-tüdrukud mehele, kanad munele* näikse esinevat peaaegu kõigis soovõnnitlustes. Teinegi loitsuline õnnitus ulatub lühisoovist – näiteks *Lammastel kaksikud talled, seale kaksteist põrsast!* (5.48, ka 39 ja 43, 120) pikkade soovideni (5.26, 31, 33, 37, 40, 49, 83, 113, 121, 139), milles puhuti segunevad esimese ja teise soovõnnitluse motiivid. Sisult samasugused, kuid sõnastuselt tugevamini varieeruvad soovõnnitlused:

*Tütred mehele, kanad munele,
head loomaõnne ja põllukasu
ning kõige rohkem nisu!
Hobusele laugik varss,
lehmale leedik vasikas,
lammastele kaksikud talled! (5.123, ka 97).*

Esiletõstmist väärivad kaks soovi Mustjalast, milles erandlikult mainitakse ka poisse:

*Tere, ead uut aastat!
Tüdrukud mehele,
kanad munele ja
poisid kosja ja
lammastele kaksikud talled! (5.36).*

Teises soovis saadetakse poisid küll karja (5.39), kuid see võib olla nii informandi kui üleskirjutaja eksimus. Erandlik on ka Jõelähtme soov:

*Tere teile! Head uut aastat;
rahu, tervist, head elu,
rikkaks saada ja vanaks elada! (5.3)*

ning üks soov Karjast:

*Ead uut aastat!
Vilja kasvu, looma kasvu,
noortele ruudiks saamist! (5.25).*

19. sajandil kirjutatud soovõnnitlus on hilisematega võrreldes unikaalsem ja metafoorsem:

*Jumal andku hääd õnne uue aasta sees!
Sigigu kanapojuksed ja karjaluksed!
Üks mingi õuest, üheksa tulgu õue!
Tütred mehele, kanad munele!
Pere-emmele ja -taadile valge peaga poigi!
Vanadele raudlasna ja kergukella! (5.91).*

Karjaluksed tähendasid siin ilmselt kõiki loomi (vastanduseks *kanapojuksed*). *Õuest minema* võib tähendada niihästi abiellumist perest välja kui ka suremist, ent mõeldav on ka palgalise lahkumine. *Õue tulemine* võib tähendada nii peresse abiellumist kui ka sünnitamist. (Vaevalt tööjõu palkamist.) *Raudlasna* (s.o labida) ja *kergukella* soovimine viitab ilmselgelt matustele. Selleski soovis on juba vormel *tütred mehele, kanad munele*, mis läbib kõiki soovõnnitlusi läbi sajandi. Ühest viiskümmend aastat hiljem kirjutatud soovõnnitlusest leiame eelmisest pärinevaid soove:

*Tere hommikut! Hääd uue aasta õnne!
Tüdrukud mehele, kanad munele,
tuhat tutikat, sada sarvikut,
viiskümmend villhända,
kuuskümmend komberjalga!
Sigigu siuksed, kasugu karjaluksed!
Üks õuest mingi, üheksa tulgu! (5.112).*

Siin on kasutatud ka rahvalauludest pärinevaid metafoore: *villhänd*, *komberjalg* (vrd ERIA I: 235 ja 236/7), mille all tuleb mõista lammast ja hobust. Hoopis omapärane on aga Audru tekst, milles nääripoiss edastab oma soovõnnitlusi igale pereliikmele eraldi (ilmselt mardisantide mõju, kus selline pöördumine on reeglipärane): sisse astudes ütleb nääripoiss – n-ö üldise, kogu perele mõeldud – teretuse:

*Tere hommikust, tere hommikust!
Pikka iga, rahu, tervist,
pisut lapsi, palju leiba!*

Edasi soovitakse pereisale:

*Rikkaks saada, vanaks elada,
põllul vilja kasvada,
meres kala püüda!*

Siis emale:

*Kümned lehmad lüpsikule,
pisuke si lapsi ja palju leiba
(~ üheksa last ja üks särk)!*

Leenile (ilmselt peretütrelle):

*Viied viinad, kuued kosjad,
sajad seitsmenda sõnumed!*

Peedule (perepojale?):

Tervist, jõudu töötegijale! (5.132).

Uuemas pärimuses, milles nääripoisid ja -sokud on segunenud, lausuvad nääripoisid juba mitte enam õnnistavalt, vaid nõudvalt:

*Meie, uue aasta poisid,
uue aasta õnne toojad!
Kes ei anna sokul juuva –
selle põld ei kanna vilja (5.48).*

Kui soovõnnitlus rajanes veel runolaulu reeglistikule (alliteratsioon, parallelism), siis viimase puhul on aluseks uuema rahvalaulu vorm. Täiesti improvisatsiooniliselt on nääripoiste sõnumiks võetud uuem rahvalaul *Oh palu, ristiinime, et lammas sünniks sinine* (5.146), mis ei haaku kuidagi nääripoiste tegevusega.

Enne Eesti Vabariigi tekkimist on üles märgitud kaks nääripoiste õnnitlust (5.3 ja 91); 30-ndail aastail viis (5.36, 37, 83, 112, 146) ja okupatsiooniaastail 21 (5.25, 26, 31, 33, 39, 40, 48, 49, 86, 88, 96, 97, 98, 100, 102, 120, 123, 132, 139). Sestap peab imestama, et vana vormel on säilinud pikka aega.

Peamiselt Kesk-Saaremaal tuntakse nuutidega nääripoisse. Need ei ole enam lapsed või pisikesed poisid, vaid noorukid või noormehed. Nuutidega löödi pererahvas erguks (5.34, 88, 98, 102, 103, 109) koos vastava sõnalise vormeliga:

*Erguks, erguks; erguks, nooreks!
Vanad valud kadugu! (5.88, ka 98).*

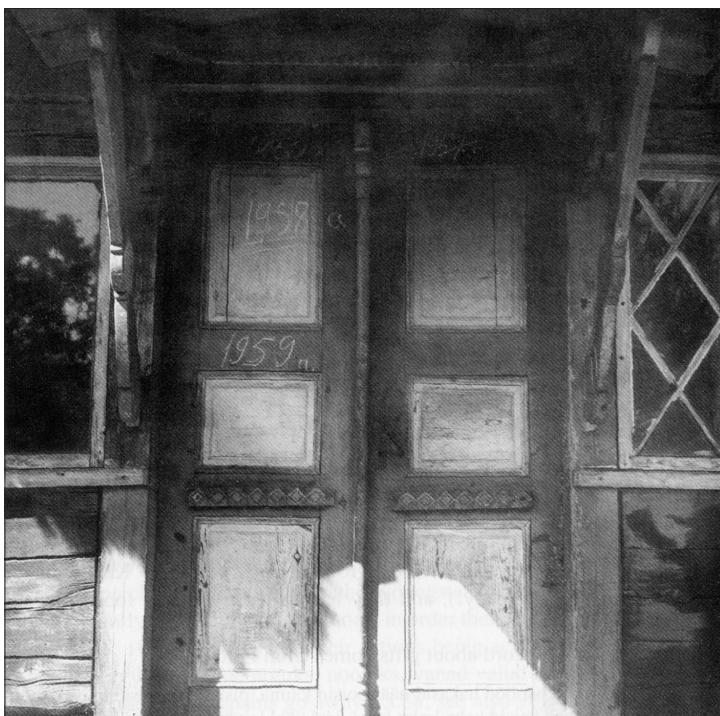
Kohati on vormeliga liitunud soovõnnitlus (5.96) või on vormel keeratud naljatlevaks: *Erguks, erguks, koerakirbuks!* (5.102). Tava viitab taas mardisantidele, kes löid pererahvast vitsakimbuga terveks. Ent on ka teateid, et nääripoisid on nuutidega vihtunud magajaid (5.83, 108) või ähvardanud lüüa andide puudumisel (5.83, 85).

Nääripoisse kostitati ja poistest esimene (esimene siseneja) sai kingitusi. Kingituseks olid kindad või sukad-sokid või vööpaed (5.14, 18, 49, 53, 54, 60, 70–74, 84, 86, 117, 137, 138, 141, 142, 145) või selleks eraldi valmistatud tubakakott (5.36, 42, 45, 58, 65, 69, 77, 83, 93, 110) sokkidele-kinnastele lisaks.

On ainult üks teade et nääripoistele kooti varvassokid (vrd sõrmkindad) (5.59). See on taas meenutus mardisanditamisest. On rõhutatud, et kingitusi saab esimene nääripoiss, see, kes varem tuleb (5.42, 54, 65, 66, 71–73, 80, 81, 86, 89) või kes esimesena kirjutab aastaarvu maja seinale ~ uksele ~ ahjule (5.45). Nääripoiste nuudile kinnitati tutid (5.47, 89).

Arhailisemale ja rituaalsemale annile viitab spetsiaalne kakk (ka nääris) (5.1, 56, 91, 99, 100, 108, 112, 116, 119), samuti kostitamine õllega (poiste) või viinaga (meeste puhul) – mis pidi tagama nääripoiste soovõnnitluse n.ö. reaalsuse (5.2, 3, 15, 27, 29, 35, 52, 60, 63, 64, 78, 79, 129, 133, 137, 140). Ka raha (müntidena) kuulub n.ö. rituaalse anni juurde. Seda teatakse küll vanemates teadetes, mis kõnelevad tsaariajast (5.56, 80, 81, 112, 124).

Pärimuslikuks andeks olid pähkliid (nööri otsa aetud nn pähklirõngad). Sagedi on rõhutatud, et pähkleid andsid tüdrukud (kindaid-sokke perenaised, kuid tubakakotte peaaegu eranditult tüdrukud) (5.14, 27, 28, 35, 44, 49, 52, 60, 66, 71, 72, 74, 76, 79, 83, 93, 105, 109, 110, 113, 125, 138, 141, 142, 145).



Nääripoiste poolt uksele kirjutatud aastaarvud, Uutalu, Anepesa küla, Kärila kihelkond, 1959. Foto O. Kõiva, Eesti Rahvaluule Arhiivi fotokogu

Nääripoiste soov olnudki *jänu juua ja peotäis pähkleid* (5.19). Kui esimene nääripoiss sai andeid, siis teised – kaasaskäijad – pidid leppima pähklitega. Järgnevatele poistesalkadele öeldud: *Käisid juba!* ja need pidid lahkuma söömata-joomata (5.19, ka 36).

Erandlik teade on Pöidest:

Uie aasta hommikust ööd hakasid nääripoisid käima, pisikesed poisid keisid, mõni keis üksi ja mõned keisid kaks-kolm koos, igal ühel leivaviilukas käes. Uksest sisse tulles üteldi: tere hommikust head uut aastat, head õnne. Ja igaüks pani oma leivaviiluka söömalaua peale. Poistele anti süüa ja pähkid, olnud üksi ehk kaks, ja igale mehele anti 2 kopikat raha ka ja leigeti jälle uus viilukas leiba... ja tänati poissa ka õnne soovima tulemast. Siis marsiti teise perese, nii pailu kut jõudis, see oli äri, poiste teenistus... (5.124).

Poisikesed käisid leivaviiluga, noormehed aga õllekannuga, mis ühiselt tühjaks joodi ja peremehe poolt uuesti täideti (5.51, 55, 135). See meenutab õllelaotise viimist ja viimasega seostuvat Jõulu-Tooma pärimust.

Üldiselt vaadeldi tava nääripoisteks käijate poolt. Teiselt poolt on aga huvitav teada, et eelnenud aasta sees abiellunud naised ja leeris käinud tüdrukud pidid nääripoistele midagi kinkima (5.80).

Peale soovõnnitluse esitamist oli nääripoiste peamiseks ülesandeks kirjutada maja uksele, ahjule või seinale uue aasta number (uksele: 5.9, 12, 16, 24–27, 30, 45, 47, 50–52, 63, 64, 82, 83, 89, 120, 122; ahjule: 42, 45, 52, 54; seinale: 43, 45; koht määramata: 22, 55). Ja lõbusa vahepalana: kui sisse ei lastud, siis kirjutati uksele vana aastanumber (5.54). Aastanumbrit ei pühitud ära. Seda on näinud kogujadki (5.22). Kuuekümnendaid aastal oli tava veel elujõuline. Tänaseks on taandunud, peamiselt maa-asustuse hõrenemise, noorte linna siirdumise ja laste vähesuse tõttu. 1956. a. kommenteerib üks kohalik kaas tööline-rahvaluulekoguja:

Torgu ja Mustjala kandis käis uue aasta poiss. Valjala ja Püha kihelkonnas uue aasta ani, pikka kaila ja nookaga... Pöide kandis aga uue aasta sokk... (5.125).

Näärid on alamsaksa laen (Liin 1964: 43) ja suhteliselt hiline. Tõsi, S. H. Vestringi sõnastikus (umbes 18. sajandi kolmandast veerandist) on: *Neari Pääv, Der Neujahrstag* (Hupeli 1818. a. ilmunud sõnastikus on küll *när vt neär*, kuid mitte *näärid*). Paavst tõi alles 1681. a. uusaasta esimesele jaanuarile. Oletatavasti harjusid eesti talupojad alles 18. saj. esimesel poolel uue pühaga. On tõenäoline, et nääripoiste-tava hargnes vanemast jõulupoiste tavast. Et ennustamine, ennete jälgimine ja uut etappi, s.o uut aastat mõjutavad maagilis-rituaalsed

tavad keskendused just uutele jõuludele ehk uuele aastale, siis pole imestada, et nääripoiste tava löi vohama ja mattis jõulupoiste kombe. Teisalt võib märgata, et nääripoiste tava on kaasanud motiive teistelt külaskäijatelt (sokkudelt, toomalt, martidelt). Ja arvestama peab ka informante, kes nendivad *See pole nii vana komme olnud* (5.115).

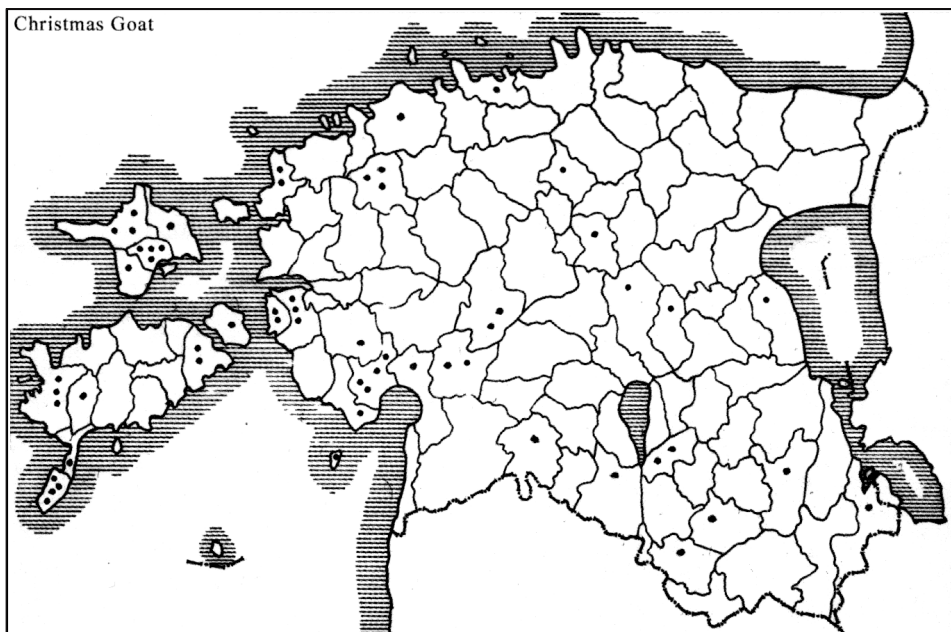
Täna seks näikse – veel mõne aja eest elujõuline – tava olevat kui mitte hääbunud, siis hääbumas.

Teisedki nääridel ringi liikujad näikse juurduvat vanematest jõulupärimustest.

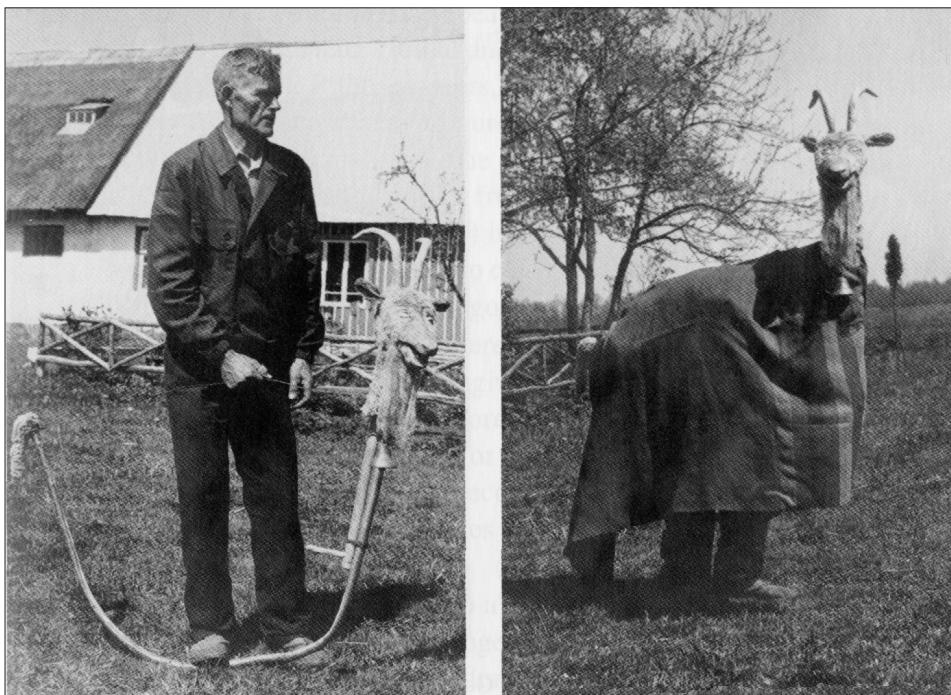
1.b.4. Jõulu- ja näärisokk (6 ja 7)

Jõulusokust on aastaist 1889–1979 71 teadet, enamik on kirja pandud 30-ndail aastail. Teated hõlmavad kogu maa, välja arvatud Kirde-Eesti (endine Virumaa). Rohkem on noteeritud teateid aga Lääne-Eestist, kust pärinevad ka hilisemad teated. Tegelas on nimetatud mitmeti: enamasti *jõulusokuks*, aga ka *jõulupukiks* (~*pukaks*) (6.7–11, 13–15, 17, 18, 23, 53, 58–61, 64, 68, 69). Käibel on olnud veel nimetused: *sikk* (6.4, 30, 54, 66), *pokk* (6.16, 24), *oenas* (6.41), *kits* (6.1) ja lokaallaenuna *iulbaken* (6.12) Reigis. Tähelepanu väärib konstateering Käinast: *Näärisokk oli jõulude ajal ka ja vana-aasta õhtal* (6.20).

Jõulusokku kehastasid mehed: poisid (6.55, 64), noored mehed (6.26, 27, 29, 70); mehed (6.59, 65) ja erandlikult vanem mees (6.66) või vanemad inimesed (6.16). Enamasti on märkimata, kes käisid sokuks, kuid pole ühtegi teadet, et sokk olnuks tüdruk või naine. Vähe on konkreetseid teateid sellestki, kas sokud käisid üksi või hulgi. Nii on teateid, et käisid 30–40 poissi (6.15), et käidi mitmekesi (6.63), mitu sokku kambas (6.40). Rohkem on teateid sokku nööri otsas talutavast poisist või peremehest (6.14, 16, 18, 34, 36), ent mainitakse ka lihtsalt sokuga kaasaskäijaid (6.39). Sokkudest mitmuses kõnelevaid teateid (6.1, 3, 6, 8, 22, 24, 26, 27, 29, 31, 40, 44, 45, 55, 63) on aga vähem kui sokust n.ö ainsuses (6.2, 4, 5, 7, 9–21, 25, 30, 32–35, 37–39, 43, 47, 51, 54, 57, 58, 61, 62, 65, 67, 70). Lisaks on teateid, millest on välja lugeda, kas on tegu sokuga või sokkudega (6.23, 35, 41–43, 46, 53, 56, 59, 60, 64, 65, 68, 69, 71). Ka aeg, millal sokk käis, on teateti üpris erinev: jõululaupäeva õhtu (6.39, 46, 47, 56, ka 59 ja 67) ning esimese püha varahommik (6.5, 22, 24, 26, 27, 70) võib vist tinglikult lugeda samaks ajaks – oleneb ju sellest, millal ringikäimine algas ja millal lõppes. Veel olla sokk käinud esimese püha õhtul (6.18), teisel pühal (6.221 ja 66) ja kolmanda püha õhtul (6.33). Ebamääraseks jääb teade: käis jõuluks ja uuel aastal (6.71). Selles teates on juba tegemist jõulu- ja näärisoku segunemisega. Otsene segiajamine on teates, et jõulusokk käis nääripäeva öösi (6.40).



Jõulusokk. Ülo Tedre koostatud kaart.



Johannes Liiv demonstreerib jõulusokku, Ahuvara talu, Keskküla, Kirbla kihelkond, 1969. H. Tampere foto, Eesti Rahvaluule Arhiivi fotokogu.

Soku maskeeringust on olnud juba juttu teises seoses ja seda ei tarvitse korrata üksikasjades ja viitamisi. Põhivahend oli kas jalgade vahele riputatud look (otstesesse seotud nööridega üle öla võetud) või käes hoitud teivas, mille esiotsa oli kinnitatud soku pea (pealuu, puust voolitud, ölest põimitud) sarvedega (ehtsad sarved, ölest põimitud, pilbastest tehtud), teise otsa vana viht sabaks. Üle võeti pahupidi kasukas (valge palakas, lina, lihtsalt riie).

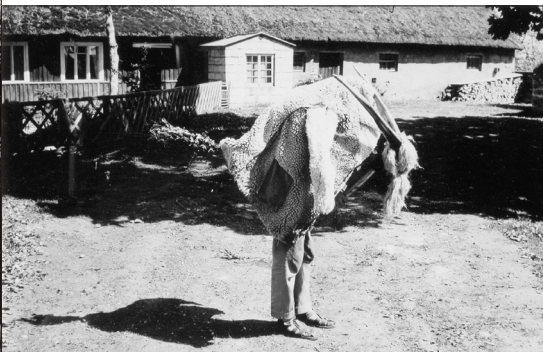
Algsest viljakusmaagilisest rituaalkäimisest on veel vaid kaudseid vihjeid: sokud ennustasid majapidamisele head tulevikku (6.44, 45), sokk viskas õlgi lakke – rukkiõnneks (6.8). Ka soku tantsimisest, hüppamisest, kargamisest (6.2, 11, 13, 34, 36, 40, 45, 57, 70) võib näha naljategemise taga ka rituaalsust. Pärimusteadete järgi tehti sokku meelelahutuseks ja naljategemiseks: sokud tegid soku häält (6.12–14, 16, 22, 34, 36, 40, 45, 70), möllasid ja tegid vigurit (6.3, 8, 30, 43, 51, 54), poksidsid (6.38, 70), laulsid (6.45, 47), kastsid saba – s.o vana viha – vette ja pritsidsid inimesi, eriti tüdrukuid ja lapsi (6.4, 22, 33, 37, 43, 47, 54, 70). On teateid, kus otsesõnu öeldakse, et sokud tegid nalja (6.19, 51, 53, 58, 59, 66, 67, 69).

On tähelepandav, et rida teateid räägivad sokkude tegelemisest lastega: raamat käes, pani lapsi lugema (6.7), viskas lastele ube, pähkleid, õunu, kompvekke (6.61, 63), tegi lastele nalja (6.9) aga ühtlasi peksis oma vihast sabaga lapsi (6.12, 22), andis saunas olevatele lastele “jõuluhanesid” (s.o vitsakimbuga vastu paljaid kintse) (6.10). Ilmselt on tegemist vana pärimuse ja uudse jõuluvanatradiitsiooni segunemisega. Sellele viitab ka otseselt viimane teade. Ent on märgata ka segunemist mardisanditamisega (kaasas kotid, kuhu kogutakse toidukraami või vilja ühissöömiseks või ölle tegemiseks, hiljem tehakse sokupidu) (6.40).

Sokku kostitati eeskätt õllega (6.6, 14-19, 25, 40), saartel anti sokkudele “kaeru”, s.o pähkleid (6.25, 39, 40, 42). On märgitud, et sokud said süüa-juua (6.33, 58, 60, 64), leiba (6.62), vorsti ja taari (6.66) või maiustusi (6.67). Ent juttu on ka – rohketest – annetest, täpsustamata, mida just anti (6.44, 45, 57). Seegi näikse viide mardisanditamisele.

Veel peab märkima, et paljude teadete järgi käisid koos sokk ja hani (6.23, 55, 57, 59–65, 67, 69). Ebamäärasemalt käinud jõulude aegu – mis ilmselt hõlmas ka uusaastat – kits ja karu (6.1); sokk, kurg ja hani (6.2); pukk, kurg ja tont (?) (6.7); sokk ~ pukk, kurg ja tönk (6.50); sokk ja kurg (6.51) ning sokk, karu, kurg ja hani (6.53, 68). Täpsemalt on määritletud: käisid jõulusokk ja näärikaru (6.19, 37) ning jõulusokk, näärikurg ja kolmekuningakaru (6.25, 27). Kolm teadet (6.31, 49, 52) – Kihelkonnast, Torist ja Hallistest aastail 1937-1939 – kinnitavad, ei tea midagi sokkudest ega teistest loomadest, ainult vanarahva jutt.

Näärisokust on üle maa 306 teadet (ligi kolmandik aga Saaremaalt, mis sõltus niihästi pärimuse populaarsusest kui ka kogumise intensiivsusest: just



Näärisokk Põide kihelkonnas, 1975. V. Kutsari foto, Eesti Rahva Muuseumi fotokogu.



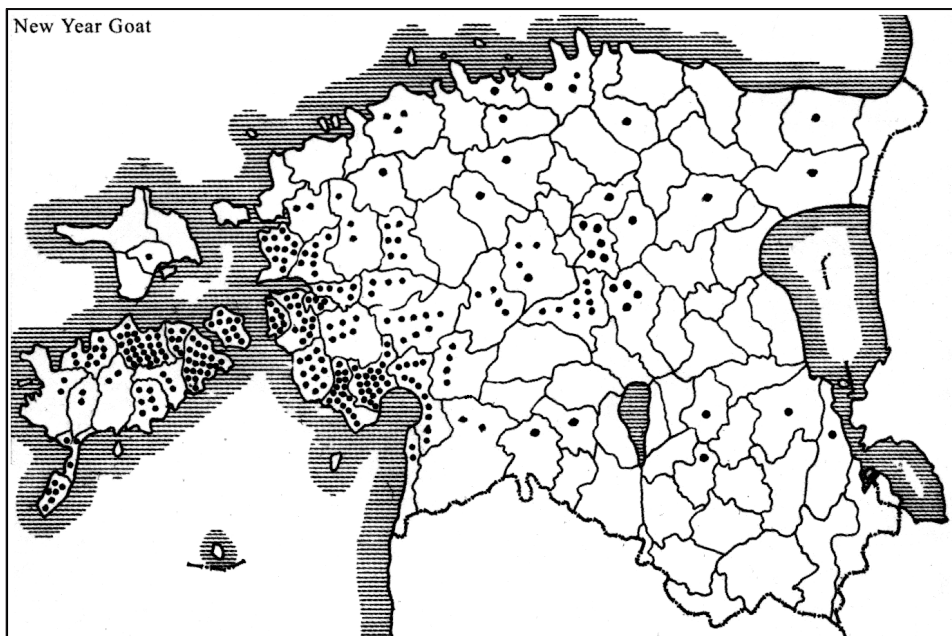
Näärisokk Nõmmel, 1926. Foto K. Grepp, Eesti Rahva Muuseumi fotokogu.

Saaremaa üldiselt vanapärasemat traditsiooni on innukalt jäädvustatud) aja- vahemikus 1872–1989 (tsaariajast 10, tunasest Eesti vabariigi ajast 157 ja nõukogude okupatsiooniaastaist 139 teadet). Peamine nimetus on *näärisokk* või *sokk*, veel on kasutusel *sikk~näärisikk* (7.8, 10, 13, 14, 26, 40, 41, 106, 288–292, 294, 300) ning *pukk* (7.32, 42, 43, 46, 50, 52, 54–60, 63). Kasutusel on olnud ka *kits* (7.30, 38, 39, 215, 222), kuid mitte alati *soku* paralleel – või asenimetusena, vaid omaette tegelasena (kes küll välimuselt, käitumiselt jne kattus sokuga). Ainult üks kord esineb nimetus *jäär* (7.34) – vrd jõulusoku puhul esinenud *oinas*! On juhtunud, et kasutatud ka nimetust *jõulusokk* (7.177, ka 172, 259).

Näärisoku valmistajad ja sokuna ringiliikujad olid meessoost: noored poisid, poisid või külapoisid (7.1, 11, 15, 16, 26, 30, 46, 60, 64, 83, 85, 88, 114, 124, 129, 134, 136, 147, 171, 181, 197, 228, 233, 242, 265, 266, 298); noored mehed (7.48, 72, 78, 81, 101–103, 111, 114, 115, 135, 143, 157, 175, 218, 258) või mehed (7.4, 22, 45, 61, 93, 96–98, 116, 119, 123, 252, 280, 284, 291, 306). Vähesed teated märgivad vanemat meest (7.133, 177, 202, 229). Üks teade nimetab last (7.25). Sageli on kirjeldustes öeldud, et tegijaks oli inimene (7.20, 29, 31, 43, 58, 62, 77, 117, 130, 150, 200, 240, 267, 268, 271, 282, 290, 302) või umbisikuliselt *keegi*. Ühel korral on sokutaja olnud teenijatüdruk (7.234) – kuid see lõbustanud ainult oma talupere lapsi. Erandlikult on osutatud, et sokuks käisid vaesemad inimesed (7.28). Sokuks käijate ealisust ei saa sobitada geograafilistesse ega ajalistesse piiridesse. Tõsi, vanim kirjapanek a. 1872 räägib mehest ja enamik Saaremaa teadetest kõnelevad poistest või noormeestest. Kõne all olnud laps tegi sokku oma kodutalus.

Järgmine küsimus puudutab aega, millal sokud ringi käisid. Võib julgesti kinnitada, et määrangud: nääri-laupäeva õhtul või vana-aasta õhtul, samuti nääriöö ja uue aasta varahommikul – nagu väidab teadete enamik – tähistavad kõik ühte aega, nimelt nääriöö pärast kesköö saabumist (pärast kella 12-st). Erisus johtub ilmselt sellest, millal jutustaja mäletas sokku käinud olevat. Ja see sõltus peale muu ka talu asendist külas. Huvitavam on leida erisusi tavareeglist. Ja need on mitmeti põnevad. Rida teateid ütleb, et näärisokuks käidi jõulude ajal (7.12, 19, 39, 85, 174, 231, 286) või jõuludest kolmekuningapäevani (7.4) või nääridest kolmekuningani (7.92). Märgitakse ka, et käidi nääripäeval (7.9, 20, 24, 152, 237) või uuel aastal (7.38, 47, 64, 123, 190). Ühe teate järgi käidud annepäeval (7.99). Siit ilmneb seos jõulu- ja näärisoku vahel. Kahe teate järgi (7.25 ja 302) ei olnud sokutegemine seotud pühadega. Esimene teade kirjeldab lapse lõbutsemist, teise autentsus on kaheldav. (Annepäev oli Lääne-Eestis pühadejärgne päev (Hiemäe 1998: 302). Järgneda võisid veel: Anne lapsepäev, Anne lapse amme päev jne – olenevalt, kui pikaks pühi venitati ja kui kauaks õlut jätkus.)

Kogujad on pearõhu asetanud soku kirjeldamisele, hoopis vähem on konkreetseid andmeid sellest, kuidas sokk või sokud ringi liikusid. Sõnastus on



Näarisokud. Ülo Tedre koostatud kaart.

sageli ebamäärane. Näiteks teadet “Nääriööl tehti näarisokku, käisid tarest taresse” on võimalik tõlgendada mitmeti: käis üks sokk või käis üks sokk korraga (järgnesid teised üksiksoku visiidid) või käisid mitu sokku. Sestap on raske kindlalt väita, et käis üks sokk või mitu sokku. Siiski paistab, et Mandri-Eestis käis – enamasti – sokk üksinda, saartel aga käisid sokud mitmekesi või mitmesuguste saatjatega.

Nii käinud koos sokk ja karu (7.107); sokk, karu ja veel keegi (7.11), sokk, karu ja taltsutaja (7.110) ning sokk ja karutantsitaja (7.207) – võib arvata, et küsitleva või küsitaja hajameelsus jättis mainimata karu, sokk ju ei vaja karutantsitajat; samuti sokk ja kurg (7.218, 219, 237, 258). Teateid on ka kolmest maskeeritust: koos on käinud sokk, kits, karu ja kurg (7.39, 103, 198, 209, 244, 247, 260, 262) ja sokk, karu, kurg ning taltsutaja (7.38, 92, 97). Juba sammuke tänapäeva poole on teade, et koos käisid sokk, kits (sama maskeering, aga väiksem ja heledama häälega), karu ja päevapiltnik (7.215) – pildid olid enne valmis joonistatud ja anti pärast “pildistamist” kohe pererahvale kätte. Teade on aastast 1973. Seesuguseid ühekordseid teateid on veelgi: koos käisid sokk, kurg, “ratsutaja” (kahe mehe maskeering: hobune ja ratsanik) ja külapoisid (7.58) või sokk, kurg, hani ja hobune (7.65). Samas on üksikteateid: käisid sokud, karud ja haned (7.132); sokud, karud koos tantsijatega, haned ja kukk (7.140), sokud, kitsed ja karud (7.234); sokud, hani, kurg ja külapoisid (7.202).

Eriti Saaremaal oli sokul või sokkudel kaasas mitmeti nimetatud saatja või saatjad: sokk ja karjased (7.274) või sokupoiss (7.28, 158) või vedajad (7.126) või talutaja (7.240) või pulmalised (7.271) või sokuhoidja ja poisid (7.129, 157) või nuudimees (7.300) või kaks talutajat (7.277, 298) või taltsutaja (7.46, 60, 177) või ebamääraselt: poisid (7.124, 156, 199) neli-viis poissi (7.136, 206), mehed (7.128, 204, 230, 249), kamp noormehi (7.48, 51), saatjad (7.30, 68, 72, 74, 83). Tuleb märkida eraldi, et saatjateks olid ka nääripoisid (7.20, 52, 142, 163, 185) ning mõnikord on samastatud nääripoisid sokkudega (7.202, 215).

Ka mitme – kahe-kolme – soku puhul on saatjaks olnud karjane (7.13, 22, 66, 120, 134, 141, 144, 145), poisid (7.85) või nääripoiss (7.187) või peremees (7.297) või ajaja (7.193). Ebamääraselt on vihjatud saatjatele: teine kõrval (7.275), seltsilised (7.214), oma selts (7.44), kamraadid kaasas (7.19, 49, 51), muidu mehed (7.179), väikesed poisid (7.147), järgikäijad koos pillimehega (7.154) või lihtsalt teised (7.250).

Sokku käsitati õnnetoojana (7.12, 137, 176, 178, 194, 199, 230). Ootustele vastavalt sokk või tema saatja soovisidki talule või perele õnne ja edenemist (7.2, 23, 37, 40, 48, 59, 74, 114, 129, 139, 160, 171, 182, 185, 190, 196, 217, 245, 249, 277, 298). Looma-, vilja-, peiu- ja pruudiõnne soovimine on hiljem taandunud uue aasta soovimiseks (7.23, 42, 43, 101, 114, 127, 143, 149, 152, 175, 182, 224, 275). On teateid: kui sokud ei käinud, siis oldi pahased, et peavad halvaks (7.85, 89).

Esialgse funktsiooni – õnne toomine – tuhmumisel hakkas domineerima maskeeringust lähtuv esinemine. Sokud mökitasid või tegid soku häält akna taga, tuppä tulles ja toas (7.4, 8, 24, 100, 122). Toas puksisid pererahvast, eriti tüdrukuid (7.4, 6, 15, 40, 44, 69, 89, 127, 133, 134, 137, 142, 143, 148, 150, 151, 160, 169, 183, 185, 206, 222, 291, 306) või omavahel – kui käimas oli sokukari (7.31, 131, 137, 152, 153). Kõige levinum temp oli saba (s.o vana viha) kastmine veepange ja saha raputamisega pritsida majalisi, taas eelistavalt tüdrukuid (7.8, 15, 30, 32, 46, 51, 74, 80, 86, 88, 90, 91, 93, 110, 119, 124, 140, 143, 146, 156, 177, 198, 217, 219–221, 230, 232, 234, 241, 243, 245, 247–249, 252, 253, 264–266, 279, 291, 294, 296, 306). Ent on ka üksikteade, mille järgi sabaga veepritsimine “oli talu õnnistamine” (7.279). On esmapilgul kummalisi teateid, et vett pritsitud pange kastetud õlgedest sarvedega (7.267, 268). Need on õpilaste kirjapanekud (Pärnu-Jaagupist a. 1930) – võimalik, et küsitlejad olid pealiskaudsed: soku kirjeldustes ei mainita saba, seega tuli veepritsijaks oletada sarved, mis on väga ebatõenäoline (õlg imab vee sisse ega võimalda seda oluliselt pritsida, kõnelemata koomilise efekti puudumisest). Teisalt on teateid, et sabaga vihuti vett siis, kui pererahvas ei kostitanud või ei andnud ande (7.52, 219, 233, 298). Sama on väidetud puksimise kohta: “Nad poksisid pererahvast ja ennem ei jätnud järele, kui neile nõutud asi anti. Enamasti

anti näärisokkudele õlut” (7.271). Samuti valitses arvamus: kui sokku~sokke ei kostitata, siis viib~viivad talu õnne ära (7.22, 137). On väheseid teateid ka agressiivsemast käitumisest: *Sokk... jooksis ümber kõik, sa ju tead kui elajas tuas on* (7.124, ka 242) või *ajas teisi taga, pusis, kaevas* (7.15, ka 19). Eriti on märgitud tegelemine lastega: ajab lapsi taga (7.119, 306), hirmutab lapsi (7.234, 253, 257, 278, 284, 293, 306), ajab tüdrukuid taga (7.45, 58), kollitab arglikke (7.100). Kohati on näärisokk omandanud mardi-kadrisandi funktsioone, lauldes ukse taga *laske sokud sisse* (7.149, 252) ja kontrollides laste lugemis- ja tüdrukute heegeldamisoskust (7.223).

Hoopis mõistetavam on näärisoku ja nääripoiste funktsioonide samastumine. Nii pidid sokud kirjutama kriidi või tahmaga uksele (korstnale) aasta-arvu, millal nad peres käisid (7.45, 61, 135, 152, 154, 192, 215, 225) ja ütlema vastava sigivussalmi:

*Tüdrukud mehele, poisid kosja,
sead sigima, kanad munema* (7.187)

või

*Sigigu sikuksed,
kasugu karujaluksed,
kanad munele,
üks õuest mingi,
üheksa õue tulgu* (7.188, ka 49, 158, 171).

Ühe teate järgi – tõsi, see on esitatud isa-ema mälestusena – samastatakse näärisokk jõuluvanaga: annab lastele kingitusi ja kuulab nende salmikeste lugemist (7.285). Üksikteade ütleb näärisokkude ülesandeks viljasaagi ennustamiseks lakke loobitud ja parte külge jäänud ölekörte *maha niitmise* (7.201). Samuti üksikteate järgi etendasid näärisokk ja talutaja kingsepa mängu – sokk silma pistjana ja talutaja löögi kõrvale juhtijana (7.240). Seesugused konkretiseeritud tegevused on kirjeldustes siiski haruldased. Enamasti öeldakse üldsõnaliselt: sokk tembutab, teeb nalja (7.2, 33, 69, 83, 115, 203, 218, 222, 244, 258, 280, 297) või hüppab, kargab, tantsib (7.2, 16, 70, 163, 209) või tantsib ja laulab (7.225). Kui hakkas tuhmuma esialgne rituaalne-õnnetoov sanditamine, siis muutus üha domineerivamaks sokuks käimise mängulisus. Mõnigi kord on seda lausa rõhutatud. Olgu näiteks Karuse tekst a-st 1968:

Kui poisid sisse tulid, siis küsisid: “Kas võeramaa loomi ka näha tahate?” Sokud olid, mitu tükki, ukse taga. Kui peremees lubas, tulid sisse, puksisid ja tegid oma nal’la. Pill oli ka ühes. Peaaegu korrast käisid kõik talud läbi. Igas kohas, kus suits tõusis. Kui vahele jäeti, siis üteldi, et nii kui põimivad või peavad alvas. See läks öö läbi, omikuvalgeni (7.85)

või Mustjalast a. 1976:

Õhta sai... me olime vanaeidega põhkus... äkki üks pisike vanamees tuleb uksest sisse, all kampsun üll, käed sedasi rinna ees, teritab. Vanamees võttis – istus laua taga, luges piiblit – võttis tere vastu ja. Näd oo söapögeneead – siis oli juba söda väljas – näd oo söapögeneead, et jälle ehk saaks öömaea. Vanamees ütleb sedasi: Jah, noh, kus te siis lähetegid öösse änam, et öömaea ka saab. – Ä ma pole üksi, mool on loomi ka. Vanaeit ütleb: Püha Jeesus, kus me's need loomad nüüd täna öese paneme! Vana ütles sedasi, et tee uks lahti, lase nad tuba tulla! Tegi ukse lahti ja olid sokud sihel ka, igavene kari oli neid, üks neli-viis tükki... kukkusid puksima, kukkusid jummima seel sihel. Äkist kellu löi kaksteisend – oh sa püha Jeesus, loogad jäid sinnasamasele seina ääre jälle ja pistasid ise uksest välja. Mitte ühel es ole änam aega vaata. Vaada, kellu oli kaksteisend, siis tahtasid nääripoisteks ju minna.... (7.167).

Üldiselt kostitati sokkuseid ja nendega kaasaskäijaid. On mainitud üldsõnaliselt: anti süüa-juua (7.175, 197, 297, ka 22, 57, 140, 202 ja 185). Huvitavamad on teated, mille järgi sokud nõuavad või saavad ube-herneid (7.27, 28, 133, 137, 153, 182, 187). Nimelt on oad-herned vana rituaalroog teispoolseusega kontaktis olnud isikutele (näit. surnuvalvajad). Kas õnnetoovad sokudki olid teispoolseuse esindajad või vahendajad? Lääne-Eestis olid sokkudele antavaks üldiselt pähklid (7.9, 68, 88, 129, 132, 133, 135, 153, 174, 182, 190, 195, 205, 206, 211, 250), mida nõuti või pakuti ka kaerana (7.82) või “koorega kaerana” (7.68). Pähklike kõrval anti õunu (7.45, 49, 59, 137, 161, 187, 202, 209) ja maiustusi (7.38, 139, 205). Toiduaineid – saia, leiba, näärikakku, vorsti või makki – mainitakse harva (7.9, 19, 99, 115, 137, 185, 187, 285). Ometi on üksikteateid, et sokul või sokupoistel olnud kott kaelas (7.98, 187, 188) korjamaks andeid või kaeru (s.o pähkleid) (7.10) või vilja linnase tegemiseks (7.125). Vilja saamiseks olnud sokul kaasas vastav tunniskiri.

Toidust olulisem oli kostitamine õllega, mis on tuntud üle maa (7.11, 16, 45, 48, 49, 52, 57–59, 98, 99, 110, 115, 129, 132, 133, 135, 153, 161, 166, 175, 202, 205, 271, 282, 298). Hilisemad teated lisavad õllele viina (7.22, 38, 71, 216, 249, 291). Ainult vähesed teated mainivad ainult viina (7.250, 255, 298) ning üksikteade veini (7.48). On ka üldsõnaline *pakuti juua* (7.185) ja eristav: peremees pakkus juua, perenaine süüa (7.28). Hilisemad teated märgivad – mõnevõrra õelalt, ent usutavasti õiglaselt – et *õlle pärast käivadki mehed sokku tegemas* (7.135, 158, 211, 216, 245, 280) või *käivad sokuna õlut norimas* (7.162, 214, 233).

Pärimuste segunemisele viitab teade, et sokul olnud kaasas lähker õllega (7.188) või õllekapp (7.296). Pikem seletus küll puudub, kuid võib mõista, kapp~lähker joodi külastatavas peres ühiselt ja täideti enne sokkude lahkumist

taas peremehe poolt (vrd toomastega). Tembutuse hulka kuulub kaasaskantav viinapudel, millest juua pakuti – paraku oli pudelis puhas vesi. Peamiselt Saaremaal on tavaks teha sokkudele muidki annetusi: kindad (7.129). kindad ja sokid~sukad (7.1, 7, 27, 108, 168, 174, 190, 195), kindad ja sukapaelad (7.136, 144), kindad, sukad ja paelad (7.28). Need on tavaliselt seotud soku sarvisse. On ka teade, et kindaid-sokke sai ainult taluperet esimesena külastanud sokk, hilisemad said ainult õlut) (7.168). Erandlik, ent ilmselt vanade juurtega on teade, mille järgi sel aastal leeris käinud peretütar pidi sokule andma kindaid ja sel aastal tallu naitunud noorik sukapaelad ja kindad (7.177). Pärimuslikuks kingituseks on olnud ka neidude väljaõmmeldud tubakakotid (7.190). Märgitakse sedagi, et sokk ei lõpetanud tembutamist ega lahkunud enne kui oli andeid saanud (7.183, 188, 219, 233, 271, 301, 306). Siia kuulub ka erandlik teade, et sokk pritsis sabaga vett pererahvale siis või seni kui midagi ei antud (7.298). Erandlik näikse olevat seegi teade, et kingitusi said sokupoisid, mitte sokk (7.142). Vähesed teated – sõjajärgsetest aastatest – ütlevad, et sokule ei antud midagi (s.o andeid) (7.146, 148, 275).

Sokuks käimisel on arvestatud soolisi-ealisi piiranguid. Ainult ühes teates osutatakse sotsiaalsele piirangule:

Sokuks käisid vaesemad inimesed, vabadikud ja popsid. Teised seda ei harrastanud. Olen ise sokuks käinud küll ja küll. Mäletan, et ükskord sain ühe ööga kümme paari sukke ja kindaid ja samapalju paelu. Hommikuks oli terve küla läbi käidud (7.28).

Teade pärineb Keilasse asunud Karja kihelkonna asukalt s. 1942.

On üksikteateid, et küsitletavad pole ise näärisokku näinud, aga sellest on kõnelnud vanemad (7.5, 283, 285), seda on tehtud vanasti (7.79, 164, 172, 281), on tehtud naaberkülas (7.18), on täpsustatud: käidi Eesti ajal (7.53), enne sõda (7.210), käisid 1939. aastani ja nüüd (1970–1972) jälle (7.251), viimati käidi umbes a. 1950 (7.211), on käidud viimase ajani (7.251), viimati käidi umbes a. 1950 (7.211), on käidud viimase ajani (a. 1956) välja arvatud sõja-aastad (7.209). Huvitav on teade Iisakust (a. 1955): *vanasti ei käidud näärisokuks* (7.3). Folklorismile viitab teade Märjamaalt (a. 1950): *õpilased on hakanud näärisokku tegema* (7.35). Päris eitavaid teateid on ainult mõni: Kuusalust (7.17), Märjamaalt (7.34 ja 36), Mustjalast (7.165), Jämajast (7.180), Vändrast (7.276). Need on juhuteated, kuna vastavatest kihelkondadest – eriti Saaremaalt – on ka positiivseid teateid. Esiletõstmist pälvib ühe koguja arvamus 1903. aastast: *See mood on 50 aasta eest suurem olnud, mis vist lätlastelt Saaremaale toodavaks võiks arvata, kes kaua aastaid Saaremaal metsatöös olid* (7.113). Arvamuse tõesus on kaheldav. Küll aga võib toetada väidet, et saarlased on – kraavikaevajatena ja müüritöölistena – kommet tutvustanud ja levitanud Mandri-Eestis (7.27).

1.b.5. Kolmekuningapäeva sokk (8)

Kolmekuningapäeva sokust on seitse teadet aastatest 1927–1956 tinglikult üle maa. Nende maskeering ja esinemine ei erinenud eelnevatest. Ainult kostitamisest on vähe teateid (tegelikult ainult kord mainitakse sokule antavat: sepik, pähklid, munad jne (8.1)).

Kokkuvõtvalt julgen väita, et algne on jõulusokk. Alles nääride n.ö eraldumisega jõuludest muutus domineerivaks näärisokk. Sokk viljakusesümbolina sobis siirderituaali, mis iseloomustab aastavahetuse tavasid.

1.b.6. Jõuluhani (9 ja 11)

Jõuluhanena tuntakse vitsalööki saunas paljale ihule. Iseloomulik on teade:

Jõuluhani on tuntud minu teada Põhja-Eestis, kus ta veel praegugi /a. 1930/ vana kombena tarvitusel. Jõuluhane antakse saunas, kus inimesed parajasti jõulu eel vihtlevad või pesevad. See on nagu mingisugune heatahtlik vingerpussi mängimine teistele. Muidugi keegi ei taha jõuluhane saada, vaid püüab selle eest, kui vähegi võimalik, kõrvale hoida. Jõuluhane andmine on harilikult kadaka-, kuuse- või kaseraoga või -vitsaga löömine vastu paljaid kintse või paljast tagumikku. Sealjuures räägitakse, et hani hammustas (11.2).

Analoogilisi teateid on aastaist 1890–1957 33, eelistavalt Lääne-Eestist. Sellele tavale vihjab juba Russwurm (1855) rannarootslaste juures, nimetades vitsu julgâs, *julgans*, niisiis jõuluhaneks. Reeglina on see peresisene mäng ja hane andjaks on tavaliselt pereisa. Ainult kahe teate järgi on haned võõrad: ühe järgi (11.28) ootasid ja said ande, mis viitab segunemisele maskeeritud hane-ga; teise järgi (11.30) luurasid haned – antud juhul poisid – sauna juures siis, kui tüdrukud olid pesemas. Enamasti teevad vitsa andvad haned hane häält või ütlevad: “Näkk, näkk, näkk!”, ent kohtame ka sõnumisi, näiteks: *Mida valusam, seda teravam tervus uuel aastal!* (11.4). Enamasti on kombe sisu teadmata, ent kohati seostatakse seda õnne ja rahu toomise (11.6, 21) või jõu ja tervise andmisega (11.31, 32). Teisal on tast saanud lastehirmutis, kellega ähvardati sõnakuulmatuid või halvasti õppivaid lapsi (11.11, 14, 15, 16, 20, 23, 24). “Hane andmist” esines jõuluõhtu kõrval ka nääriõhtul (11.2, 4, 5, 18) ja koguni lihavõtte ajal (11.2).

Usutavasti sellest kodusest tavast kasvaski haneks maskeerimine ja sellisena külapidi käimine. Esimene trükiteade näikse pärinevat 1872. aastast (Holzmayer 1872: 56). Teateid jõuluhanest on aastaist 1887–1986 78 üle maa,

rohkem aga Lääne-Eestist, kus tava on ilmselt kauem püsinud. Haneks maskeerimised ennast tüdrukud või naised (9.5, 32, 51, 59, 60, 64, 67–69, 71, 72, 74, 75, 78) – seda eelistatavalt Ida-Eestis. Lääne-Eestis, eriti Saaremaal on pilt kirevam. Seal on haneks käinud mehed (9.14, 16, 28, 34, 51), noored poisid (9.35, 48, 54, 79) või lihtsalt noored (9.50), aga ka lapsed (9.24, 52, 53) – viimased juba tava hääbumisperioodil.

Ka käimisaeg on varieeruv: käidi 3 päeva enne jõule (9.79), jõululaupäeval kell kaksteist (9.14, 39, 48, 51), jõululaupäeva õhtul (9.27, 29, 30, 35, 43, 46), jõuluhommikul (9.26), esimese püha õhtul (9.53), kolmandal pühal (9.47), vana-aasta õhtul (9.50) ja uuel aastal (9.61). Enamik teateid viitab jõululaupäevale, mis ongi kõige tõenäolisem käimise aeg. Et jõuluhaneks käiakse ka vana-aasta õhtul ja uuel aastal, osutab jõuluhane ja näärihane vähesele eristumisele. Haneks käidi üksi (9.51) või hulgakesi (9.53). Need üksikteated ei anna pilti tegelikust käimisest. Mõnevõrra rohkem on andmeid mitme maskeeritu üheskoos käimisest: sokk, jõulusokk ja jõuluhani (9.57, 58, 70) aga ka näärisokk ja jõuluhani vana-aasta õhtul (9.50); sokk, karu ja hani (9.2); pukk, sokk ja hani (9.76); sokk, hani, kurg ja hobune (9.6) ja pukid, sokud, karud, haned, kured (9.77).

Maskeering on lihtne, võiks öelda, et kokkuleppeline: ümber on võetud pahempidi kasukas, varrukast on pistetud läbi kõver kepp või kook – see on hane kaelaks ja nokaks – vana viht on sabaks, üks käsi hoiab nokka, teises käes on vitsakimp – *hanede andmiseks* (9.5, 56, 62, 75, 78). Ümber on võetud ka valge kasukas (9.9) või valge lina (9.32) – meenutamaks rohkem hane.

Nagu sokust nii ka hanest loodeti õnne ja head tulevikku (9.57, 58). Konkreetsemalt usuti, et hane nokkimine toob õnne nii inimestele kui loomadele ja peletab pahu vaime (9.13).

Haned tegelesid eeskätt lastega: nad loetasid lapsi (9.1, 8, 9, 26, 43, 53), enamasti aga ähvardasid ja hirmutasid (9.7, 25–27, 31, 32, 40, 51, 55, 61, 73, 77). Üksikteate järgi äratas hani magajaid (9.26), nokkis toasolijaid (9.23, 28, 30, 60) või ähvardas vitsakimbuga lüüa (9.56, 62, 69, 72, 75). Viimane seostub ilmselt “hane andmisega” saunas, kuid seda võib käsitada ka nokkimise teiseks, mis pidi teatavasti õnne tooma. Mõned teated on sellestki, et hani kastnud saba vette ja pritsinud toasolijaid (9.1, 12, 38, 41), mis on ilmselt ülekanne sokutamisest. Seevastu on teateid sellest, et hanele visatud vett kaela hüüdega “Ega hani vett karda!” või “Ega hani või veeta elada!” (9.60, 63, 65, 66, 69, 70, 72, 78). Ka hani tahtis ja sai õlut (9.9, 11, 14, 29, 37, 43, 54). Vitstest, so. hane andmisest loobumise eest nõudsid haned “lunastust” ehk andeid (9.5, 56, 69, 75, 78). Ka nokahoobist võisid anded päästa (9.15, 23). Saaremaal (Karja ja Põide kihelkonnas) käisid haned nimelt saunas pesijaid kimbutamas (vitsutamata või nokkimas) (9.29, 30, 32, 33, 51, 54, 55, 77). Nende jaoks oli sauna

õlut toodud. Hane kostitati lisaks õllele ka pähklitega (9.43, 53), jõulutoiduga (9.16), suupistetega (9.71). On antud ka andeid – lähemalt määritlemata, mida just (9.2, 57, 58, 63, 66). Erandlik on teade, et hane etteasteks olnud hanekisa tegemine akna taga (9.46).

Tava on käibelt kadunud ja ainult mälus säilinud. Kuressaare linnast teatakse 1935. a.: *isa ei mäleta* (9.44); Karja kihelkonnast 1959. a. teatakse: *Nüüd põle aned enam käinud* (9.31–33); Pöidest 1961. a.: *pole paarkümmend aastat olnud*; ja Mustjalast 1975. a.: *hanesid pole enam olnud, aga neist on räägitud*.

1.b.7. Näärihani (9)

Näärihanedest on aastaist 1892–1978 ainult 14 teadet (Lääne-Eestist, enamasti saartelt). Neid nimetatakse näärihaneks (9.85, 88, 89, 91–93), uueaastahaneks (9.83), lihtsalt haneks (9.81, 82, 86, 90), aga ka jõluhaneks (9.87, 94). Näitaks viimane teade: “Mõned kohas käis jõluhani ka uuel aastal lapsi vitsaga hirmutamasa.” Näärihaned on käinud peresid mööda nääri-laupäeva õhtul (9.84, 85, 87), uue aasta hommikul (9.81), nääripäeval (9.92, 93), uue aasta õhtul (9.86) või täiesti ebamääraselt uue aasta alguses (9.86) ja uuel aastal (9.83, 92, 94). Haneks maskeeritu soost on ainult üks teade: see olnud meesterahvas (9.91). Teine teade ütleb: tegijad olnud noored (9.85). Kahe teate järgi võib oletada, et hanesid oli mitu (9.85, 87). Näärihane maskeering on sama, mis jõluhanelgi. Ka tegevus näikse olevat jõluhanega identne (sellest on ülepea vähe juttu). Juurde on tulnud uue aasta õnnesoovid (9.91). Ka kostitus on sama. Võib küll järeldada, et näärihani on jõluhanest lähtunud. Ainus teade on hanest kolmekuningapäeval (9.95): *Kolmekuningal tegid kolmekuninga hane ja käisid peresid mööda*.

Erandina tahan märkida üht Karuse teadet a-st 1938, kus jõluhaneks käimist seostatakse sotsiaalse kihistumisega: *Jõluhaned – niisugused vae- sed inimesed perest peresse armust saama, kerjamas. Enne jõule keisid. Öeldi: “Jõluhaned tulevad.”* Üldiselt usaldatava korrespondendi (V. Eenveer, s. 1913) teates pole põhjust kahelda. Küsimus on informandis: kas ei mõistnud küsimust või taheti – kommet tundmata – midagi vastata. Igatahes on see väga erandlik teade, millele ei näi leiduvat paralleeli. Teisalt pole ju võimatu, et jõluhaned – martide-kadride eeskujul – tõesti andeid korjasid.

Küsimus on, miks hani? Hane erilisest pühakspeetavusest ei näi olevat andmeid. Tuleb siiski märkida, et hani esineb sageli meie lüro-eepiliste laulude vanemad kihistuses (vt ERIA I 1969: 77/8 samuti on osundusi hane seotusest teisepoolsusega (Loorits I 1949: 349 ja 350, II 1951–53: 137 ja 247, III 1957–1960: 197). See ehk seletabki hane valimist jõulusanditajate üheks maskeerimisobjektiks.

1.b.8. Karu (12)

Karu kohtame sanditajate seas nii jõuludel, uuel aastal kui ka kolmekuningapäeval. Jõulukarust on 21 teadet aastaist 1929–1964 hõredalt üle Eestis (Saaremaalt ainult üks teade); näärikarust 27 teadet aastaist 1927–1975 eelistatavalt Lääne-Eestist, kolmekuningakarust 5 teadet aastaist 1938–1968 Läänemaa kahest kihelkonnast (Hanila ja Karuse). Karuks käis või käisid (noored) mees~mehed (12.3, 9, 14, 20, 22, 23, 36, 40, 44, 45, 49). Ainult ühe teate järgi võib kaude aimata, et karuks maskeerus vanatüdruk (12.53). On ka märgitud, et käisid noored (12.19.27); mõistagi on kirjeldustes öeldud, et karuks oli inimene (12.17.32) või isik (9.48) või umbisikuliselt keegi (12.4, 5, 8, 15). Karu teotsemise kirjeldustest tuleb aga järeldada, et tegemist oli meessoos esindajatega. Ainult ühe teate järgi võib väita, et karu käis üksi (12.51). Teisalt näikse kolmekuningapäeval ainult karu mööda peresid käinud, vähemalt Hanilas ja Karusel (12.49–53). Kuigi karu oli üks, käis ta tavaliselt küllalt kirjus seltskonnas. Kindlasti oli kaasas taltsutaja~tantsitaja (12.5, (6), 14, 20, 22, 25, 29, 32, 36–38, 40, 48) või tantsitajad (12.9, 13, 15, 17, 31, 34), aga ka *teisi mehi* (12.13), pillimees ja kotimees (12.39). Tavaline saatja karule oli sokk (pukk, kits) – vastavalt siis jõulu- või näärisokk (12.8, 19, 23, 28–30, 37, 41, 52) oma poistega (12.37) või nääripoisiga (12.40). Sagedaseks kaaslaseks (nääri-) karule oli ka kurg koos (kitse, puki) sokuga (12.25, 26, 31, 39, 42, 46, 47) ning hani, ikka koos sokuga (12.33) või ainult kurg (12.45). Ent on ka teateid, et koos käisid peresid kaudu peaaegu kõik, keda maskidena kujutati: sokk, karu, kurg, hani (12.8.21); sokk, karu, hani, kukk (12.34), karu ja teised loomad ja linnud (12.35). Ühe teate järgi käinud karud ja hundid inimesi hirmutamaks (12.17). See on ilmne tahtlik või tahtmatu eksitus – hundimaskist pole juttu üheski seoses. Kui juba hundi nimetamisest kardeti looma kutsumist, mida siis veel maskist oodata.

Ühe teate järgi (12.31) käisid kaks karu, ebamäärasemad on vihjed, mis räägivad karudest (s.o mitmest karust) (12.19, 34, 44). Huvitavad on aga pärimusteed, kus samastatakse sokk ja karu (12.16): kus näärisokuga käib kaasas karutantsitaja (12.6, 38) või kus karule tehakse maskeerimisel *sarved pähe ja saba taha* (12.2). Seesugusel pärimuste segunemisel pole kindlat piirkondlikku tausta, küll võib aga öelda, et soku-pärimus näikse prevaleerivat (tarvitsemata olla vanem). Mõned teated ütlevad, et karu tehti kodus laste hirmutamiseks-lõbustamiseks ega käidud sellena külas (12.2, 7, 50).

Maskeeringuks kasutati pahupidi kasukat:

Karul on pahupidi kasukas seljas. Jalad pannakse kasuka käistesse ja teine kasuk pannakse ülemise kehaosa ümber. Kätte pannakse pahempidi kindad ja pähe müts (12.13, ka 32) või *Mees kahe kasuka sees. Näokatet*

ka. Laud pandi selja peale. Tantsitaja võis siis nuiaga laua peale lüüa kui karu läks vihaseks (12.14, ka 40).

Üks osalenu tunnistab: *Karu elu oli raske, ei taht keegi. Kaks kasukas oli selgas ja tuad palavad, siis läks nahk märjase ja mine väl'la – saad külma (12.30). Küllap seepärast piirnutigi ka ühe kasukaga (12.2, 4, 5, 8, 9, 12, 15, 20, 25, 27, 43, 45, 48). Laua asemel on kasutatud ka patja:*

Karule on pandud hästi pehme padi, mis on ka paks, selja peale, mille pihhta siis tantsitaja suure poomiga peksab... (12.36)

või

...Karul oli padjalasu selgas, see oli kasuka all. Sellepärast ta /s.o tantsitaja/ ka senna lüüa võis... (12.50).

Tavaliselt oli karule seotud ümber kere ohelik (nöör, pael, kett) – teine ots tantsitaja käes.

Karu käis samal ajal kui teised maskeeritud: jõululaupäeva õhtul (12.2, 5), esimese püha hommikul (12.9), kolmanda püha hommikul (12.12), pühade ajal (12.3), käis jõuluks ja nääriks (12.14) või nääripäeva laupäeval (12.34, 44), vana aasta õhtul (12.26), vana-aasta öösel (12.23), uue aasta hommikust ööd (12.45), uueaasta hommikul (12.24), nääripäeval (12.41), uueaasta õhtul (12.33). Jõulukaru käis seega läbi jõulude – jõululaupäevast kolmanda pühani; näärikaru aga peamiselt nääriööl – õhtust hommikuni (nimetused küll vahelduvad, kuid aeg on ilmselt sama). Kolmekuningakaru käimise ajast pole andmeid peale ühe: *kolmekuningapäe lauba õhtu (12.50).*

Karu oma kaaslasega – tantsitajaga – oli mõeldudki eeskätt nalja tegemiseks ja tembutamiseks. Karu tantsis üksi või kinni võetud talutüdrukuga (12.10), ajas inimesi taga ja püüdis neid kinni võtta (12.4), kui kätte sai, viis õlgedesse – rehetoa põrandat katsid jõuluajal õled (12.42), pööras voodiriided segamini (12.13), ähvardas lõhkuda kui ei kostitata (12.27), määris mustade käppadega nii inimesi kui riideid (12.36). Mõned näited:

... Teine poiss on taltsutaja, tal on kepp käes ja on karu nõöripidi järele võtnud. Taltsutaja laseb karul rahvale tantsida. Karu tahab selle eest võid, mune ja saia. Talle antakse. Ta tahab ka tüdrukut magada. Talle lubatakse kui tantsib veel ilusti. Karu tantsib, siis antakse üks poiss kätte, karu võtab kohe ümbert kinni ja heidab ühes poisiga pikali... (12.20);

... üks paneb omale karvase kasuka selga, maski ette ja siis tolgendab neljakäpukil mööda tuba ringi. Kui ta hästi ei tee vigurid, selleks on siis suur pikk poom, millega karut peksetakse. Kui tants on läbi, siis peab

iga peremees andma karutansu heaks midagi; kui midagi ei anta, siis saab "Näärikaru" vihaseks ja lõhub kõik, mis iganes ette juhtub... (12.27);

... peale kella 12, siis tuli mees sisse ja küsis pererahva käest: "Kas tahate näha väl'lamaa looma?" Talsutaja oli ja poiss oli, see läks sisse ja talsutaja tuli sisse ja aeas karul kaeru peale. Kaerad olid pähkled. Tüdrukute käest aeas pähkleid peale – need olid siis need kaerad. Talutamise jaoks oli üks lõomariist ... 3–4 tolli jämedune... kaigas... Sellega andis siis karule paar müksu. Karu akkas siis tantsima... käpakil maas ta keis nel'la jala peal. Kui ta tansitas teda, siis oli kahe jala peal... Karu akkas niisugust ääلت tegema, siis talsutaja sai aru, mis karu tahtis ja ta küsis siis karule juua. See oli ükskõik kuidas – kas andsid tal pudelist viina või klaasi või toobiga õlut ka. Taltsutaja andis karule kätte... (12.50).

Lapsed mõistagi kartsid (12.8, 15, 50), kuid hirmutamise ei olnud karude eesmärk (vrd hani!). Nagu teisi sanditajaid, nii tuli ka karu kostitada. Talle anti pähkled, ka kaarteks nimetatud (12.9, 25, 33, 51), õunu (12.16, 39), ka mett – karu tahab magusat (12.41), võid, mune ja saia (12.20), lihtsalt süüa (12.22, 27). Kostitamise hulka käis kindlasti õlu (12.23, 25, 27, 50, 51) või viin (12.25, 50). Ainult ühes teates kõneldakse annetest, märkimata, mida just (12.22). Ühe 1939. a. teate järgi anti karule ka präänikuid ja kompekke (12.25).

Kuigi karu tehti lõbustamiseks, kumab sellestki maskeeringust omaegne usundiline taust. Nimelt pidi karu lapsetult arstima (12.39). Ka teade sellest, et karu viidi talli ja lauta, peletamaks kurja ja halba ning soodustamaks loomade kasvu (12.20) on tõsise sisuga, hoolimata naljatavast taustast.

1968. a-st märgitakse: lapsepõlves tehti, nüüd enam mitte (12.51) ja lausa vastandlikud: vahepeal kadus ära, nüüd käivad jälle (12.31, 49).

Üldiselt on tava hääbunud, vähemalt täiskasvanute ja noorukite lõbustuse-na. Laste maskeering pole karu olemasolevail teateil kunagi olnud.

1.b.9. Kurg (13)

Viimase enamlevinud maskeeringuna nimetagem kurge. Jõulukurest on 16 teadet aastaist

1930–1968, näarikurest 30 teadet aastaist 1929–1968 ja kolmekuningapäevakurest 14 teadet aastaist 1923–1968. Kureks maskeerijatest on vähe teateid. Mõned ütlevad, et tegijaks on vanamees (13.6, 23) või mees (13.17); enamus arvab tegijateks noored mehed (13.25, 28, 29, 33, 42). Enamasti aga tegijaid ei märgita. Puudub ka vihje, et kureks käinud tüdruk või naine, mida linnumaskeeringu puhul võiks ju arvata. Ainult paari teate järgi tehtud kurge kodus,



*E. Holmik valmistab jõulukurge, Krasnojarski krai, Partisanski küla.
Eesti Rahva Muuseumi fotokogu.*

oma pere lõbustuseks (13.4, 45). Maskeering oli lihtne: pahupidi kasukas ümber (13.2, 4, 7, 13, 14, 18, 20, 23, 34, 35, 46, 49, 50, 55-57), üks käis kasuka all, teine käis käega (või käisesse pistetud kepiga) kure kaelaks (13.4, 7, 14, 18, 20, 34, 35, 40, 46, 49, 50, 55), peos kepp või kaks pilbast nokaks (vt eelmised ja 13.5). Mainitud on ka saba (13.40, 41) või vana vihta sabana (13.18, 41). Kohati on maskeeringut n-ö täpsustatud: nokaks punane kepp (13.10, 12); jalga on tõmmatud punased sukad imiteerimaks kure jalgu (13.10), kasutatud kitsaid pükse (13.7); kaelaks kasutatud kepi ümber on mässitud riie (13.3). Kohati on maskeeringut tunduvalt lihtsustatud: võeti valge riie (lina) ümber (13.10, 30) või üle pea (13.17), riide alt käsi väljas, kepp nokaks peos (13.17). On ka öeldud, kurg on nagu hani, ainult nokk on palju pikem (13.8) või pikk puust nokk (13.28, 29). Erilist hoolt on pööratud nokale, mis on tehtud kaheosaliseks ja liikuvaks – tõmmates paelaga noka alumist poolt käis see plaksatades kokku (13.30), mis mõistagi ehmatas või hirmutas külastatavaid. Arusaamatuks jääb vihje õlgkübaratele (13.38) kui kure tunnusele.

Kureks käidi kas eraldi – üksi või kaks (13.6, 7, 9, 13, 17, 21, 22, 26, 47–50, 53–55, 57, 60), sest *üks oli igav käia*, või siis koos teiste maskeeritutega. Eriti on esile tõstetud koos käinud sokku; karu ja kurge (13.18, 19, 28–30, 32, 39, 40, 43, 44) või ainult sokku ja kurge (13.33, 35–37, 42, 52, 58, 59). Veel on nimetatud sokku, kurge ja hane (13.1, 20, 23, 31); sokku, karu, hane ja kurge (13.15, 16); sokku, kurge ja tonti (?) (13.2); kurge, hane ja hobust (13.3); sokku, pukki, kurge ja tönki (?) (13.11).

Ka kure tegevuse hulka kuulus laste loetamine (13.2, 14); eraldi märgiti: laps, kes lugeda ei osanud, sai nuhelda (13.14), või üldisemalt laste hirmutamine (13.4, 13, 41). Üsna levinud oli uuema-aegsest uskumusest – kurg toob lapsi – tingitud tegevus: kurg tõi kaltsudest nuku, mis poetati abielupaari – või tüdruku – sängi (13.1, 12, 17, 32, 40, 45, 54, 59). Ainult kord on märgitud, et nukk anti noorikule (13.32). Noorikuks nimetati teadupärast abielunaist kuni esimese lapse sünnini. Valitses arvamus: kui kurg astub tarre üle läve esmalt pahema jalaga, siis ta toob majja “peenikest peret” (13.36, 37). See oli kure tegevuse nõ. spetsiifiline pool. Üldiselt oli kurg – nagu teisedki jõulusandid – seotud hullamise ja naljategemisega: ta ajas tüdrukuid taga (13.20), viis nooremaid õlgedesse (13.39), nokkis magajaid (13.47, 48), püüdis eest pagejaid nokkida (13.46); nokkis pererahvast kui andeid ei antud (13.35), torkas noka õllekanu – märguandeks, et tahab juua (13.55), nokkis laua pealt “vilja” – pähkleid ja muud, mis anneteks antav (13.57). Sanditajate tavaliselt tembutamisele viitab teade, et kurg hüppas ja laulis (13.10); maski omapäralt see, et tupp tullles teeb “kaak! kaak!” (13.27) või “kuruluuks” (13.55) – kure hääletsuse imitatsioon. Vanematele usundilistele kujutelmadele viitavad teated, et kurg käis saunas (13.9) või tõi herneid (13.10). Saun oli koht, kus sünniti, põeti ja surdi; herved

olid aga vana rituaalroog surnu valvamisel. Ka kurgi kostitati: õllega (13.9, 22), õlle-voonaga (13.18), pähklitega (13.18, 22, 31), õuntega (13.31), präänikute-kompvekkidega (13.18). On antud ka andeid (13.1), lähemalt seletamata mida just. Ka jääb piiritlemata kure soovitud “marjakraam” (13.51). Annete kogumisele viitab kaasas olnud kotimees (13.31); tõsi – selle teate järgi käisid koos sokk, karu ja kurg. Ühe teate järgi aetud kurg kotti ja valatud veega üle (13.60). See Lutsi teade viitab kas Läti mõjudele või segunemisele hane tegemisega. Hane veega kastmine oli tavapärane.

Kurega seostuvad usundilised kujutelmad – hingelind, teise ilma (toone) saadik või esindaja (vt Loorits 1949: 348) – veenavad, et kureks käimine sobis hästi sellise siirderiituslikult olulise pühaga nagu jõulud ja et see tava võis olla vana. Tembutamine ja naljategemine – ühisjoon teiste maskeeringutega – on ilmselt hilisem ladestus. Jõulud olid ju hingedeaja lõpp (Loorits 1957: 186). Esivanemate hingesid võeti vastu saunas ja kurgki külastas sauna. Täenduslik on seegi vihje, et kureks käisid vanad mehed. Tõsi, need vähesed viited tava põlisusele ja teatavale rituaalsusele mattuvad hiliste, noorte harrastuseks ja meelelahutuseks kujunenud kirjelduste alla.

1.b.10. Tõnk (14)

Murdesõnade kartoteegi (EKI-s) järgi tähendab *tõnk* midagi lühidat, nüri, kulanud, halvasti edenevat asja; ka tüügast ja juppi. Peamiselt Kihnus märgib ta kolli, hirmutiseks riietatud inimest, mida tehti pulmades, talgutel ja jõulu ajal. Laiemalt saartel ja Lääne-Eestis teataksegi jõulutõnki ja nääritõnki. Tõngist on 15 teadet aastaist 1929–1975 saartelt ja Lääne-Eestist (erandina üks teade – 14.15 – on Väandrast). Otseseid teateid sellest, kes tõnki tegid, ei ole. Kaudsetel andmetel võib väita, et tegemist oli meestega. Maskeering oli samasugune, nagu teistel jõulusanditajatel: sarved peas (14.1, 6, 9, 10), saba taga (14.9), habe lõua all (14.6, 9), tahmatud näoga (14.10), nokaga (14.1, 7,8) või puust tehtud plaksuvate lõugadega (14.9, 10); maskeeriti linnuks (14.15), riietati mardiks (14.12). Kadrisandid olla lahkumisel öelnud, et tulevad kahe nädala (?) pärast tagasi jõulutõngiks (14.3). Siin ilmselt tegemist eksimuse või väärtõlgendusega – vahe peaks olema neli, mitte kaks nädalat.

Ebamäärane on ka aeg, millal tõnki tehti. On nimetatud jõuluaega (14.9), kolmekuningapäeva (14.5), viimase jõulupäeva – küünlapäeva (14.4); kasutatud nimetus viitab enamasti jõuludele. Ent on märgitud, et tõnki tehti ka talgutel ja pulmades (14.11, 13) ning heina-ajal (14.13).

Tõnk on valdavalt lastehirmutis (14.2, 6, 9, 10, 13). Lapsi on ähvardatud: tõnk viib ära (14.2), tõnk on kurjem kui mardid (14.1). Kohati ongi nimetatud

tõnki lastetõngiks (14.11). See suhtumine on iseluumulik neile, kelle juures tõnk käis. Tõngiks käijad aga kontrollisid laste lugemisoskust (14.8, 9). Kui lastehirmutamise – teatava rahvapedagoogilise võtte – välja arvata, siis oli tõngi tegemine naljatlev meelelahutamine. Sellele viitab ka jõulutõnkide laul (Saaremaal ja Muhus), mis pole enam regivärsiline, vaid uuem, lõppriimiline:

*Olgem rõõmsad, õllekingid
juba laulvad jõulutõngid!
Need on tulnud teitid vaatma,
jõulupäivi mööda saatma,
õnnistavad elumaja,
soovivad, mis iial vaja!
Põhud parandal neil pingiks,
sest naad hüitaks jõulutõngiks.
Kui te-ep too mull' õllekappa,
siis mina suren teie tuppa.
Kirbud mulle kerstu teeivad,
täid ja lussud lusti löövad. (14.5, ka 4)*

Ehkki seda teadetes ei öelda, võib kostitamist – vähemalt õllega – pidada enesestmõistetavaks. Hoolimata oma ebatavalisest nimetusest liitub tõnk teiste jõulusanditajatega nii maskeeringult kui esinemiselt. Võib arvata, et tegu on üsna hilise tavaga, mis kujunes välja 19.–20. sajandi vahetusel või koguni alles 20. sajandil. Nüüdseks näikse tava olevat hääbunud.

1.b.11. Muud jõulu- ja uusaastategelased (15)

Lisaks eelnimetatud sanditajatele mainitakse pärimusteadetes veel mitmeid tegelasi ja nende maskeeringuid. Paraku on need vähelevinud ja mõnikord tunnukse uue nimetuse all vana tegelase ja maskeeringu variatsioon. Atribuudid olid ju põhiliselt samad – kasukas, vaip või riidetükk, teivas otsa kin- nitatud – ehtsate või puust voolitud sarvedega jne. Kujutatav maskeering ja selle nimetus oli suuresti kokkuleppeline. Kui sanditajate seltskond oli suurem traditsiooniliste maskeeringute arvust, siis improviseeritigi mõni uus maskeering uue tegelasega. Nii võib nimetada *jõuluhobust* (15.1, 10, 22, 28) aastail 1930–1948, kes käisid ringi jõuluajal (15.1) või vana-aasta õhtul (15.22). Hobust etendasid kaks meest: üks moodustas hobuse pea ja esimesed jalad; teine keha ja tagumised jalad (15.1, 10, 28); mõnikord oli veel kolmas ratsanikuks (15.28). Erandina on üks poiss hobust etendanud (15.22). Mõistagi oli ka hobune kaetud teki, kasuka või riidega. Tal oli õlest põimitud saba, millega löi

vastuvõtjaid, kui need – küllalt kiirelt – ei kostitanud sanditajaid õlle-viinaga (15.22). Hobust nimetatakse tavaliselt ikka teiste maskeeringute seltsis sokk, hani, kurg, hobune (15.10) või lisatakse kirjeldusele sõnakesed *ka*, *veel*, mis viitab teistele sanditajatele.

Teise seesugusena on nimetatud *jõulukukke* (15.2, 3, 15, 19) aastail 1930-1956, kes käinud jõululaupäeval (15.2, 3), nääri-laupäeval (15.15) ja kolmekuningapäeval (15.19). Erandlik on olnud kuke funktsioon Väike-Maarjas: kingituste jagaja ja järgneva aasta viljasaagi ennustaja (15.2, 3). Mujal on kukk teiste sanditajate reas: sokk, karu, karutantsitaja, jõuluhani ja kõige viimasena kukk (15.15). Maskeeritud oli kukk nagu teisedki linnud – tõsi, nokk oli lühem. Esinemisse kuulus “pahade” nokkimine või kadakase sabaga vee pritsimine (15.15). Kõrvuti teistega sai ka kukk kostituste osaliseks.

On nn *jõulumarte* (15.4, 27):

Jõulu teisel pühal käidi perest peresse. Käijatel olid lähkrid õlle korjamiseks kaasas. Nad laulnud nagu mardisandis (15.4 – Väike-Maarja 1930)

ja

Riietatud mardisantidena, käidi teiste akende taga /jõululaupäeval/ (15.27 – Tori 1930).

Nendest pikemalt juttu ei ole. Seevastu Valgas teatakse *jõulumarti*, kes käib pikist õlgedest riided seljas (15.32 – 1930). Tagamaks õnne põllule ja sigadele, tuli jõulumärdile suur tanguvorst kaela visata. Lähedal eelmisele näikse teade:

Kolmekuningapäeval (õhtupoolikul) mässiti inimene õlgede sisse ja tehti talle õlgedest nuut kätte. See... käis mööda küla ja käis sees peaaegu igas talus. Kus inimesed veel õlgedel pikutasid, anti neile tublisti nuuti (15.5 – Paldiski 1940).

See näikse olevat variatsioon tõngile: *Jõulu tehti tonti, kurge ja pukki. Pandi pahampidi kasukad selga. Raamat oli käes, pani lapsi lugema* (15.6 – Nissi 1930).

Veel nimetatakse *jõululutse* (15.8) – nendest ei tea muud, et nokka pole olnud ja niisama hirmutasid (Pühalepa 1931). Juba hobuse puhul nimetati ratsutajat. Martnas seostub see sokuga: uue aasta hommikul tehti sokku. Siis ka ratsutaja. Selleks seoti väike puuhobuse moodi ese istmiku külge ja niiviisi kujutati ratsanikku. Ratsanik sõitis muidugi omal jalgadel (15.9 – 1968). Teade on hiline. Vististi oli vähe esinenud hobuse maskeering juba ununenud, kuid efektne ratsanik püsis mälus ja seostati populaarse sokuga.

Veel nimetatakse *näärioinast*, keda küsitletav samastab näärikaruga. Maskeering oli küllaltki keeruline: puust oinapea, silmade kohal punane paber,

liikuvad lõuad, suu sees põlev küünal, karvane tekk ümber, vana viht sabaks. Oinas pidi olema palju lõbusam näärkarust ja pidi rahvale tantsima. Kui midagi ei antud, kasis sabaks oleva viha vette ja vihtles kõiki, kuni *palk sai maksetud* (15.11 – Lihula 1932). Ilmselt on oinaski kohalik variatsioon karust või sokust.

Helmet on teade *jõulusiitsist*: kuuseokstega ehitud tuli teisi taga ajama. *Kes ette jäänud, see peksta saanud* (15.31 – 1931).

Kihnus teatakse jõuluaegsete lastehirmutistena *ööki* (15.20) ja *pööki* (15.21), kelle maskeering tavapärase: karupidi kasukas, habemed suhu, puulõuad. Need näikse olevat tõngi variatsioonid. Esimese kirjeldus lõpebki lausega “Siis lapsi narriti, et tõnk tuleb” (15.20).

Erandlik on *jõuluelevant* (15.14) nii nimetuse kui teotsemise poolest. Elevant tehti õlgedest ja käidi sellega pähkleid norimas (Karuse 1938). Kirjeldusest ei ilmne, kas käidi külapidi või ainult oma peres. Mõistagi ei saa see ühekordne teade kajastada pärimust. Täpsemalt ilmneb selles jõuluaegne tava, rakendada üks loom kostituste kogumiseks.

Peresiseseks mänguks oli *jõuluorika* tegemine (15.12, 13, 23, 24). Seda tehti jõuluajal (15.12, 13), jõululaupäeval (15.23) või teisel pühäl (15.24). Rehetuppa toodi jõuluks õled või heinad. Orikat tehti sedaviisi, et topiti kas vastastikku või ühel pereliikmel (naisel) riided heinu täis – kui ruumi enam polnud, oli orikas valmis. Siis anti orikale passidega (s.o õlest põimitud nuudid) peksta. Põhjust ei mainita, kuid ilmselt on tegu mingisuguse rituaaliga (näiteks karja õnneks). Täiesti analoogiline on *jõulujõmmi* tegemine (15.25, 26), ainult siin on objektiks väikene poiss, kellel topiti püksid heinu täis. Peksust pole juttu. See olevat “tuntuim jõulunali” (15.25).

Jõuluaegseist maskeeringuist küllap kõige erandlikum on *surm*:

Inime võttis sirbi kätte, küünla hammaste vahele, rõivastus valgeisse rõivaisse... valge rätik pääs, nägu määrat jahuga (15.33).

Teade pärineb Lutsist ja viitab ilmselt katolitsismile (1933. a.).

Mitmed üksikteated on ka sanditajatest, kes käisid kolmekuningalaupäeval või kolmekuningapäeval. Esmalt nimetagem *kolme tarka* – kolm meest, kes käisid talust talusse rõõmsat kolmekuningapäeva soovimas (15.18). See on mõistagi Piiblist võetud ja tuntud Saaremaal, kus niigi kõige rohkem erimaskeeringuid. Paraku ei ole tarkade esinemisest ja riietusest üksikasjalikumaid teateid.

Teine, taas Saaremaal tuntud sanditaja oli kuul (s.o kalkun). Maskeering oli nagu teistelgi lindudel (15.17). On huvitav vahemärkus: pärast esinemist võttis kuul väljas kasuka ära ja tuli tuppa õlut jooma. *Üks kiba õlut jäi ikka kolmekuninga ajaks, siis kuuludel oli ia juua*. Lausest võib järeldada, et kuuluks käimine oli üsna tavaline. Paraku ei ole leidnud rohkem teateid.

Kolmekuningalaupäeva öösel käis *jahimees* jäneste ja koertega (need olid pisikesed poisid). Jahimehel oli puupüss, igas peres lasi ühe jänese maha (15.16). Maskeeringust ja kostitusest pole teates kahjuks juttu.

Veel on teade meesterahvast, kes pani kitsesarved õlgkübara külge, kastis viha enne vette, siis tuha sisse ja ajas tüdrukuid taga (15.29, 30). Põhjus jääb ütle mata, samuti kostitus – millega vahest sai lahti osta.

Veel võib esineda n.ö. ülekandeid mardisanditamisest, näiteks *näärisandid* (15.34). Nende maskeering ja laulgi on mardisandile omale. Laul on lihtsalt mugandatud – seal kus peaks esinema, on antud redaktsioonis *näärid*. Tegemist on harvaesineva ülekandega.

Sellega on nimetatud kõik jõulusanditajad, kes on vähemal või suuremal määral tuntud üle Eesti ja esinevad jõulude ajal sõna laiemas tähenduses: kas jõuluajal, nääri ajal või kolmekuningapäeval, võimalik seegi, et kõigil nimetatud ajalõikudel. Vastava ainese laekumise ajal rahvaluule kogudesse oli tegemist juba selge meelelahutusega. Ometi võib ühe või teise maskeeringu puhul oimata kunagist rituaal-usundilist tausta. Tänaseks on need tavad juba hääbunud või hääbumas.

1.b.12. Muud lokaalsed jõulu- ja uusaasta sanditajad (16 ja 17)

Edasi nimetagem jõulusanditajaid, kes on tuntud ainult seotuna kindla kohaga.

Tabanisandid, ka *tabaniaajajad* on seotud stefani- ehk tehvanipäevaga (26. dets.). Päev on Eestis üldiselt vähetuntud või lausa tundmatu. Erandi moodustavad mõned külad Kuusalu kihelkonnas, Eesti põhjarannikul. Tegemist on küladega, mille elanikud – kohaliku pärimuse järgi – põlvnevad sinna asunud soomlastest (usutavasti Põhjasõja ajal või järel, kui eestlaste arv oli katku ja venelaste rüüste- ja taparetkede tagajärjel oluliselt vähenenud).

Tabanisantidest on säilinud põhiliselt nimetus ja lauluriismed. Vähestes teadetes on tava lootusetult segunenud (või samastunud) mardisanditamisega. Teadaolevalt vanim (käsikirjaline) teade ei nimeta sugu, kuid võib oletada, et tegemist on meestega, sest käidi „perest peresse, lähkrid seljas õlut ajamas“ (16.1); hilisem teade ütleb, et „mehed käisid viina norimas“ (16.10). Enamasti tuntakse ainult laulu (16.2, 3, 4, 7, 8), mida on pealkirjastatud „Tabani sandi laul“ (16.2, 3). Maskeeringuks oli pahupidi kasukas (16.10). Ühe teate järgi tabanisante ei tunta (16.6). Käidi teisel jõulupühal (s.o tehvanipäeval) – täpsustamata, kas õhtul või päeval (16.1, 10). Ühe teate järgi käidi pärast jõulupühi (16.9). Viimases ilmneb eriti mardisanditamise mõju:

Käidi söökisid ja jookisid küla peal otsimas. Siis kogutud ühte talusse kokku ja söödud toidud koos ära. Tantsitud ka. Vanasti mängitud torupilli (16.9).

Laulufragmentide järgi otsustades – ja silmas pidades, et Stephan oli hobuste kaitsepühak – oli tava eesmärgiks “hobuste õnne” edendamine.

J. Forseliuse järgi (Hiemäe 1998: 289) oli Harju-Risti kihelkonnas tavaks hobustega ratsutada ja hobustel aadrit lasta – seda 1684. a. Fr. R. Kreutzwaldi kommentaaris umbes 200 aastat hiljem sellele teosele oli tava täiesti võõras. Seevastu G. Vilberg, kirjeldades Kuusalu tavaid 20. sajandi alguses, ütleb nimetatud päeva kohta: hobused aeti tarre, pakuti neile õlut, pesti õllega nende kõrvu. Õhtul tulid tabanisandid pahupidi kasukates ja kaetud nägudega, nuiates õlut ja viina. Tabanisantidel oli toas piiriks mida ei tohtinud ületada, nn *tabaniõrs* – seinast seinani ulatuv aampalk. Kui see piir ületati, aeti tabanid peksuga tarest välja.

G. Vilbergi kirjeldusest ilmneb, et enne Esimest maailmasõda oli tava – kohati – veel üsna elav. Hilisemad arhiiviandmed aga näitavad tava kiiret häbumist. Ju oli kandepind liialt kitsas.

Kristoslaavitajate tavast on kasutada 37 teadet aastaist 1927–1980 (kõrvale on jäänud 5 kogu, kuna selles on raske eristada autentset materjali koopiatest või võltsingutest). Esineb nimetusi: *krestoslaavitaja* (17.37), *krõstoslaavitaja* (17.27, 29), *kristos-krõstoslavtaja* (17.10, 31), *kristoslavitaja* (17.11, 12, 14), *kristotaja* (17.32, 34) ja *viinagraaditaja* (17.26). Tava ja nimetus on vene laenud erineval mugandusastmel. Käijateks olid: viie-kuueaastased lapsed (17.8, 16, 17, 20, 22, 23, 30, 33, 34), lapsed ja vanad mehed (17.28, 32), väikesed poisid (17.4, 21, 25, 31), poisid (17.2, 9, 12), või noored inimesed (17.16, 17, 35); ka vene poisid (17.15, 18). Käidi mitmekesi, kuni kuus lauljat (17.6, 7, 27, 35).

Käidi jõuluõöl (17.5, 11, 35), jõululaupäeval öö läbi (17.3, 20, 25, 27), esimese püha hommikul (17.9, 10, 22, 31), esimese püha öö läbi (17.6), jõulu ja uueaasta hommikul (17.2), öösel jõulude ajal (17.33). Maskeeringust ei ole teateid (kahel korral – 17.26 ja 37 – mainitakse: imelikult või moonutatult riides), küll aga atribuutikast.

Kristoslaavitajad kandnud värvilisest paberist laternaid, mille sees põlev küünal (17.9, 11, 12, 15, 17, 20, 21, 23, 27); kepi otsas Petlema tähte – sõelakerest või papist, küünal sees (17.3, 13, 16, 27); käes risti ja küünalt (17.2, 33), erandlikult: ahjuluuda ja leivalabidat (17.26). Viimase puhul võib tegu olla venelastest kristoslaavitajate kantud esemete vale tõlgendusega. Akna taga või toas lauldud laul (17.29, 35) on vaimuliku sisuga, teavitades Kristuse sündimisest. On üks laulutekst (17.1), mis viitab otsesele mardilaulu mõjule (palutakse andeid). Martidele viitab ka tava, lauljaid lauda kutsuda – muidu sajatati (17.24). Päris üldiselt anti lauljatele tasuks raha (17.2, 3, 6-11, 14, 25, 27, 30-32, 34-36); on ka irooniliselt märgitud – teismeliste puhul – et „suitsuraha“ (17.17). On teateid annete eristumisest: lastele anti raha, vanadele süüa (ja viina) (17.14, 33). Ilmselt segunemisele mardikommetega viitavad söögikraami andmised: saia (17.8, 30), jõulutoite (17.11), maiustusi (17.16). On öeldud



Paberlaternaga krõstoslaavitaja Setumaal, 1935. Eesti Rahva Muuseumi fotokogu.

ka, et anti *igasugu andeid* (17.22) või *midagi anti* (17.18). Tegemist on vene õigeusu rahvapärastatud tavaga, mida kohtame ainult Setumaal, Kagu-Eesti nurgas, ehkki õigeusulisi esineb mujalgi Eestis. Tähelepanu väärib asjaolu, et teadetes rõhutatakse venelaste esinemist tavas (17.15, 18, 26, 29). Ka laul olnud venekeelne (17.34).

3.c. Jõuludele järgne periood

3.c.1. Nuudipäev – 7. jaanuar (18)

Nuudipäev oli jõulude lõupäev (Hiemäe 1998: 307 jj). Kuna nuudipäev oli vähetuntud tähtpäev, siis samastati ta mõnikord kolmekuningapäevaga (18.5, 9, 34), mis oli ju laiemalt tuntud jõululõpetusena. Valitses ka arvamus, et nuudipäev on iga püha järgmine päev, n-ö pühade pikendus (18.32). Nii pole imestada, et nuudipäevaks peeti jõulude või nääripäeva järgmist päeva (18.12, 14) või süütalastepäevale – 28. dets. – järgnevat päeva (18.20, 26). Enamasti on aga vähesed teated – 34 teadet aastaist 1924–1980 – seostatud õige kuupäeva-

ga. Nuudipäev on tuntud reeglina Lääne-Eestis, eriti just Hiiu- ja Saaremaal. Nuudipäeval käisid mööda küla ringi *nuudid* (18.6, 10, 13, 19, 22–26), *paha nuut* (18.15) või *nuudipoisid* (18.20). Sageli aga ringikäijaid eraldi nimetusega ei tähistata.

Nuudiks käisid poisid (18.4, 15, 20), noored mehed (18.3, 4, 8, 14, 17), mehed (18.1, 15, 22, 23) ja vanad mehed (18.29). Ühe teate järgi (18.16) käinud nuudipäeval külas “naised valges riides”. See Karja kihelkonnast a. 1980 pärinev teade segab ilmselt nuudid lutsidega – komme oli juba hääbunud, mõlemal juhul oli tegu nn jõulusantidega: lutsid enne, nuudid pärast jõule – nii võis pärimuse meenutamisel kergesti juhtuda eksitus. Keerulisem on lugu Mustjalast pärineva teatega a. 1974, kus väidetakse, et Ninase külas käisid nuudiks naised, ölevihk seljas (18.25): “Ühest perest tulid, läksid teise perese jälle, panid see ölevihu maha ja istusid peale ja jõid ja läksid teise perese jälle”. Kinnituseks oli väide, et Ninasel pole vanu inimesi. Kas hoidsid naised pärimust, milles algselt osalesid vanad (mehed)? Igatahes on see ainuke teade naisnuutidest.

Erilist rõivastust või maskeerimist ei nimetata. Kord on mainitud, et pajuvaat (18.2); kord, et ölest nuut on seotud ümber keha (18.15). Küll aga on rõhutatud õlgedest punutud nuudi käes või seljas kandmist (18.2–4, 12–14, 17, 19–22) või nuudi tegelikku kasutamist (18.1, 5, 7, 8, 27, 28, 31). Ühe teate järgi nuut põimitud hernevartest (18.31). Nuute oli mitu.

Nuudiks käimise eesmärk oli pühade lõpetamine. See on hargnenud kaheks toiminguks: pühade õlle lõpetamine ühelt poolt ja pühade nõ. väljapeksmine teiselt poolt. Esimest iseloomustab teade: nuudid käisid õllenõu punne otsimas (18.10, 11, 15, 19, 21, 22), punnid keeratud õlenuudi sisse (18.19, 22) või koguti kaelas olevasse kotti (18.15, 21). Õllenõu vikkide või punnide kogumine taandus viimase õlle ühisjoomiseks (18.4, 23, 26, 29) või koguni õlle otsimiseks (18.8, 9, 12). Punnide kogumisega kaasnes ka õlle maha laskmine (18.13, 25), mida usutavasti tuleb mõista metafoorselt – vaevalt et õlut maha valada, küllap see pigemini ära joodi (arvestades eestlase üldist säästlikkust). Iseloomulik on riimiline nuutide lausung:

*Me käime perest perese
ja aame õlut kerese!* (18.12).

Kuidas pühade väljapeksmine tegelikult toimus, selles teateid pole, küll on nimetatud pühade ära ajamist (18.3, 8), jõulude välja peksmist (18.4, 30), küla-liste ja põhkude – s.o metafoorselt pühade – välja peksmist (18.20). Huvitavad on metafoorsed teated: nuut peksab õlle välja, annab taari asemele (18.7, 20) ja: paha nuut peksab lihapudi välja ja annab taaripudi asemele (18.27). Siingi tuleb õlle ja lihapudi asemele mõelda pühi. Jõulude ajal oli ju toidulaud taludes tavapärasest rikkalikum.

Pole imestada, et sümbolne pühade väljapeksmine on muutunud esimese ettejuhtuva (18.2) nuutimiseks. Ent nuutidega peksti ka pererahvast (18.5) või vastastikku teineteist (18.28, 31). On öeldud sedagi, et nuuti sai see, kes väga vinti jäi (18.12). Ja paistab, et kombe hääbumisel mindi kõrtsi, kus teineteist nuutidega peksti (18.1), tantsiti ja joodi (18.8, 12). Mustjalast on teateid, et nuudipäeval tantsisid vanad ja noored Mustjala rongi (18.18, 19, 22). Fikseeritud on ka nuutide laul (18.24), millest rohkem teateid pole. Üldine seisukoht oli: nuut liivapulk viib jõulud (18.33).

Komme on hääbunud. Ilmekas teade: *Vanaste peeti nuuti, minu isa on seda rääkin, et nuudiks käidi* (18.6).

Kokkuvõtteks

Sellega on ülevaade jõulusantidest ammendatud. Jõulusandid, need, kes käisid peresid mööda jõululaupäevast kolmekuningapäevani (v.a. tabanisandid ja kristoslaavitajad), olid algselt ühtsed. Jagunemine jõulu-, nääri- ja kolmekuningasantideks on pühade eristumise tulemus ja suhteliselt hiline nähtus. Andmete rohkus ja levik annavad alust väita: vanemad on looma- ja linnumaskeeringud. Vanim on ilmselt sokk või pukk. Pole võimatu, et see maskeering oli käibel juba enne kristianiseerimist. Hani, kurg ja karu on sokust hilisemad, kuid kindlasti vanemad kui inimsandid. Viimaste, eriti jõlueelsete santide – andreste, lutside, toomaste – puhul tuleb arvestada ühelt poolt rootsi, teiselt poolt kohaliku mardi-kadri-pärimuse eeskujuga ja mõju. Jõuluaegse sanditamise tipp-periood näikse olnud 19. sajandi teisel poolel. 20. sajandil hakkas pärimus kiiresti taanduma. Asemele astus rahvusvaheline jõuluvana (meil ajastu nõudel näärivana). Jõulusandid – nii arvukuse kui ka leviku poolest – olid eriti tuntud Lääne-Eesti saartel. Mida ida poole, seda ahtamaks muutub vastav traditsioon. Otsesed laenud – tabanisandid Kuusalus, kristoslaavitajad Setus – jäid lokaalseks erijooneks, suutmata tungida laiemasse pärimusringi. Võib öelda, et jõulusanditamine oli suures osas külanoorte (eriti poiste) meelisala. Pühad ja sanditamine olid tihedalt seotud: sandid teatasid a) pühade saabumisest, b) pühade n-ö “olemasolust” ja c) pühade lõppemisest. Seegi viitab jõulude olulisusele eesti pärimuses.

Värvid, arvud, kujundid

Esivanemate maailmapildist

Avaldatud: Looming 1981, nr 11, lk 1600–1608

Kõige erinevama põhitegevusega inimestel on tavaks saanud iidse rahvakalendri tähtpäevadel – künnipäeval, kolletamispäeval – kokku tulla paleoastronoomia konverentsidele. Üheskoos heidetakse pilk oma rahva aga ka inimkonna hämaraegadesse, et seeläbi paremini mõista ennast, mõista tänast ja võib-olla homsetki. Ühelt selliselt kokkutulekult pärineb ka väitlus, mille algatajate hulgas oli “Loomingu” toimetuse. Alljärgnevalt toob ajakiri sellest olulisema väljavõtte.

Sedapuhku otsiti võtit sellele, missugustes värvides, arvudes ja kujundites meie esivanemad maailmapilti tajusid ning missuguseid maailmapildi sümboleid nad kandsid teadlikult, missuguseid jäljendasid pimesi. Saalitäie rahva hulgast ütlesid tõsisemalt sõna sekka üheksa meest. Esindatud olid professioonid astronoomist arheoloogini, füüsikust folkloristini, arhitektist etnograafini, kunstnik ja muusik... Nimed väljaastumiste järjekorras: Enn Ernits, Mikk Sarv, Ülo Tedre, Madis Kõiv, Vello Lõugas, Tõnis Vint, Ants Viires, Ülo Stöör, Heino Eelsalu.

ENN ERNITS: Stefan Zweig käsitleb raamatus “Tervenemine vaimu läbi” üht huvitavat juhtumit, mis peaks meie teemaga hästi kokku minema. Pärast seda, kui Maria Theresia Paradiesi, andeka noore tütarlapse nägemismeele oli taastunud, kirjutas ta isa: “Kõige rohkem vaeva nõuab talt värvide ja kauguste tundmaõppimine, kuna ta on oma vastsaavutatud nägemismeele suhtes kogenematu ja harjumatu nagu äsjasündinud laps. Ta ei eksi iial ühe värvi erinevuses teisest, ajab aga küll segi nende nimetused, eriti kui teda jälile ei aidata võrdlusi kasutades värvidega, milliseid ta on juba tundma õppinud.” Tabavalt kirjeldatud! Värviaistingute tunnetamine algab teataval ontogeneesi etapil ning areneb pikkamööda. Koolieelikud eristavad küll punast, kollast, sinist ja rohelist värvi, kuid ülejäänute nimesid aetakse tihti segi. Loomulikult pakub huvi küsimus: kuidas kujunes värviline maailmapilt meie esivanematel? Tõuke

uuringutele andis vendade Sarvede artikkel,¹ kus muu hulgas märgitakse, et erinevalt eesti omast pole soome, karjala ja teiste põhjarahvaste loomislugudes värve või neid on vähe – valge, must ja punane.

Omadusi tähistavad sõnad tekkisid esemete nimetustest. Teatud tunnusega ese muutus etaloniks. Alles hilisemal arenguetapil hakati kvaliteeditunnuste nimetusi moodustama keele spetsiifiliste vahenditega nagu liited ja muu seesugune.

Maa ja taeva erinev värvus, öö ja päeva vaheldumine ning teised vastandnähtused, mida kindlasti märgati juba hallil esiajal, viisid ka keeles tumeda (musta) ja heleda (valge) eristamiseni. Vastavad sõnad – valge ja tume – on tuntud uuralieelsel, nõndanimetatud substraatkeele perioodil. Taevast peeti heledaks, maad tumedaks, öise taeva kohta võidi öelda ka must, helesinise kohta aga valge, nagu tänapäevani tehakse mõnedes Aafrika keeltes. Ka idamaadel peetakse taevast valgeks. Neenetsi jumalusele Numile, mis tõlkes tähendab samuti taevast ja ilma, ohverdati kevadel ja sügisel valge põder. See tapeti riituse ajal, pea päikesetõusu poole. Maa all elas aga Paride Num, mis tähendab musta jumalat.

Permi keele, aga võib-olla isegi soome-ugri perioodil lisandus meie esivanemate tagasihoidlikku värvigammasse roheline-kollane värvus. Võrdle soome “vihreä”, karjala “vihandu”, ersa “ožo” jt. Eesti keeles on see säilinud “viherpuu” kujul türnpuu nimetuses. Selle puu marju ja koort kasutati vanasti roheline ja kollase riidevärvi saamiseks.

Hämmastav, et soome-ugri keeltes ei ole “punase” jaoks sõna, mida saaks projitseerida algkeelde. Kas meie esivanemad ei eristanud tule ja elu värvi? Lapsepsühholoogia ning ajaloolise etnograafia andmetel hakati ju kõigepealt eristama pikalainelist punakiirgust. Võib-olla seletub punase värvusi varane mitteeristamine kliimaatilise ja sellega seoses oleva geneetilise eripäraga, millele viitab ka punapimeduse suurem esinemissagedus idapoolsetel populatsioonidel. Pole võimatu, et mainitud läänemeresoome-permi nimetustes kajastus peale roheline ja kollase ka punase värvuse mõiste. Kaudselt viitab sellele oletusele “Kalevala” loomisluu: “Ülalpool punarebusta päikeseksi paistemaie.” Lisada võib Andrus Saareste näiteid eesti murretest. Nimelt kutsutakse Lõuna-Eestis munakollast paiguti “verrev muna” – punane muna. Peale selle on munarebu viidud etümoloogilisse seosesse Wiedemanni esitatud keeleainesega: rebu liiv – tähenduses “punane liiv”, rebu maa – “punane liivamaa”. Ilmselt peitub siin võti maailmamuna-müüdi geneesi mõistmiseks.

Küllaldaselt on aga andmeid kollase ja roheline keelelise mittediferentseerimise kohta. Häälikuliselt soome “vihreäle” vastavad nimetused tähistavad mari keeles rohelist, liivi ja ersa keeles aga kollast. Muide, ka eestikeelse sõna “rohikollane” saksakeelseks vasteks on Wiedemannil toodud “rohuroheline”.

Kolme värvuse tunnetamist võidi seostada ettekujutusega kolmekihilisest maailmast. See tekkis Kaljo Põllu andmetel mesoliitikumis ja kajastus soomeugri rahvaste kõigil elualadel. Taevast peeti valgeks, maad roheliseks, manalat mustaks. Oletatakse, et sinise värvuse nimetus on läänemeresoome ja mordva keeltesse laenatud iraanlastelt. See võib olla seotud alumise ja ülemise taeva eristamisega iidse maailmapildis. Läänemeresoome perioodil ja hiljem on värvuste skaala vastavalt tunnetuse arenemisele täienenud kas oma sõnade või laenude baasil. Genuinne on eesti "punane" ja võib-olla ka "ruske". Sõna "must" on Paul Ariste andmeil arvatav substraatsõna kunda perioodist. "Halli", "harma" ja "kollast" peetakse balti laensõnadeks.

Kokkuvõtteks rõhutaksin, et eestlaste ja teiste soomeugrilaste värviline maailmapilt on kujunenud järkjärgult, vastavalt arusaamade arenemisele universumi mitmekihilisusest. Teiseks, nende värvigamma täiustumine toimus üldiste seaduspärasuste alusel lühilainelise valguse tunnetamise suunas.

MIKK SARV: Räägiksin eestlaste värvilisest maailmapildist rahvalaulude ja mõistatuste põhjal. Vaatlen nelja spektrivärvust: sinist, punast, rohelist ja kollast. Oletan, et rahvalaulikud tajusid neid samuti nagu meie praegu, nii et samu spektriosasid nimetati samade nimedega. Värvinimetusega võrdseks olen kohati lugenud kindlat värvi objekte: kullerkupud märgivad kollast, sinililled (vahel ka soo, meri, mets ja taevas) sinist, maks punast jne. Tekstinäited on enamasti Ülo Tedre eesti rahvalaulude antoloogiast, samuti Herbert Tampere raamatust "Eesti rahvalaule viisidega".

Rahvalauludes on punane tavaliselt seotud tervise, elujõu ja tugevusega. Näiteks laulus "Ära puhu puna!": "Mis sa puhud, põhjatuuli, / lõetsud, lõuna-neitsikene! / Puhud sa puna minusta, / lõetsud verda vaevasesta!" Puna võib minna puude peale või maasse. Võistulaulmisel sõimab üks laulik teist: "Mes sina, sinine, laulad [---] / Las mina, punane, laulan..." Punane on vägevam ja tugevam. Kui laulus peretütart laidetakse ja vaeslast kiidetakse, on peretütar – vaatamata sellele, et ta sööb sealiha – "ikke silmista sinine, / põskista põdenekarva, / kõrvaääred kolletavad". Vaeslaps on "ikke silmista sileda, / ikke põskista punane, / kõrvaääred kõkketavad". Punane on maa värv: "Sood sinavad, maad punavad", samuti mitmete lüroepiliste laulude algusvärssides: "Käisin tieda tipilista. / [---] maada maksakarvalista." Nii maa kui ka maks on mõistatustes vägevuse ja elujõu võrdkujudeks. Sinist värvust nimetatakse lauludes kahes seoses. Toodud näidetes vastandub ta punasele ja on nõnda seotud kõhnuse, kehvuse ning haigusega. Seostudes metsa, soo, mere või taevaga, on sinine pikkuse, terviklikkuse ja kõikehaaravuse võrdkujuks. Laulus "Mehe tapja" läheb Meeli, kes on oma mehe tapnud ning tagaajajate eest kusagilt enam kaitset ei leia, "silmini siniveese", kadudes merre. Vaid meri suudab katta Meeli

süüd. Ka kollane nagu sinine esineb kahes seoses: kolletumist, hääbumist ja haigust märkides ning vastupidi, päikest ja tärkamist tähendades meie kõige “värvilisemas” rahvalaulus: sinikirja lind põlgab punase põõsa, põlgab sinise põõsa ja teeb pesa ning loob maailma kollasel põõsal.

Roheline esineb lauludes üsna harva, otseselt näiteks laulus: “Käime teeda tipulista, / [---] rohelista, roosilista.” Sõna “roos” jätab mulje, et tegemist on üsna uue värsiga. Kui “haljast” pidada roheliseks, võib öelda, et ta on seotud kasvu- ja elujõuga. Nii nagu laulus “Kevad põllul”: “Ärge, neiud, muretsege [---] / Juba näikse rukipäida, / odraoras ju haljendab...” Ja ka murelaulus, kus laulik kurdab, et vaevase elu asemel võinuks ta ammu haljendava ja rõõmsa hauakünka all lamada.

Sinine ja punane üheskoos on seotud üleloomuliku jõu ja võimetega. Laulus “Loomine” loob maailma punapäine pääsukene, sinikirja linnukene. Laulus “Kulla põlemine” kustutab müütilise tulekahju sinipunane pilv või sinine hani punase pea või sabaga: “Pilvel oli purje pikka, / purjel oli hani punane, / hanil oli saba sinine.” Ja teisel: “Pilves ollid vihmapiisad, / vihmast sai hani punane, / hanist saba sinine.”

Sinine ja kollane üheskoos tähistavad vastupidist: passiivsust ja nõrkust, und ja surma. Haiglane inimene on sinine ja kollane. Lauludes “Haned kadunud”, “Kari kadunud” jt. “kadumislauludes” jääb laulja magama sinilillede sekka ja angervaksade või kullerkuppude vahele, kaotades nõnda midagi talle väga olulist – haned, karja, ehted vms. Laulus “Ema haul” on surnud emal sinililled silmadel, kullerkupud kulmulel.

ÜLO TEDRE: Kollane on tõepoolest enamasti negatiivse sisuga. Aga päikesega seoses ei ole ju kollane, vaid hoopis kuldne. Ja kulla värvid on väga mitmesugused, isegi rohelist kulda võib olla, samuti sinist kulda. Ja “kullakarvaline” on enamasti positiivne, ehkki väheesinev. Nii et “kollase” mõistega on asi kahtlane. Ka roheline kohta need näited päris hästi ei veena. Võib-olla oleks hea anda statistika. Kui Teil on need rahvalaulukogud läbi töötatud – mitu esinemisjuhtu mitmes tüübis ja mis nad tähendavad –, võiks andmed kokku võtta. Statistiline materjal veenab alati. Fakt on fakt. Punane võib ju maa olla, ma ei vaidle. Aga millest järeldub, et sinine märgib pikkust? Kogu eelnevast näitestikust ei tulnud see kuidagi välja. Ta vastandub punasele – see on õige. Ta näitab kõhnust, kehvast, haigust, see kõik on õige. “Mes sina, sinine, laulad, / [---] sinu suusta kukkub kuola...” Muidugi, haige inimene on sinine. Aga kuidas sinine ikka terviklikkust ja hõlmavust tähistab?

MIKK SARV: Merena.

ÜLO TEDRE: Meri ei saagi muud värvi olla kui sinine. Aga ta ei pruugi selle tõttu veel tähendada kõikehõlmavust ja terviklikkust. See on lihtsalt mere värv.

MIKK SARV: Samal ajal mõistatustes tähendab meri just kõikehõlmavust. Mõistatuses on taeva võrdkujuks meri nelja samba vahel.

ÜLO TEDRE: On väga ohtlik ühe žanri kujundeid kanda üle teise. See on tõsi, et rahvalauludes on värvid väga dissonantsed, väga eredad ja neid on vähe. Kui laule lugeda, siis leiamegi tõepoolest ainult sinist, punast ja harva rohelist, võib-olla kaudselt ka kollast. Üliharuldased on must ja valge, mis on ometi kõige loomulikumad värvid.

MADIS KÕIV: Kas neid loetakse üldse värvideks?

ÜLO TEDRE: Vaat see on teine küsimus. Ma tahtsin Ernitsa käest küsidagi, kas musta ja valget ongi üldse esialgu värvidena võetud või on nad hoopis midagi teisetasandilist.

ENN ERNITS: Madis Kõivu ja Ülo Tedre küsimus on õigustatud. Musta-valget ja punast näiteks ei saa päris ühte patta panna.

ÜLO TEDRE: Meie rahvalaul on värvivaene. Kuigi lugedes võib jääda mulje, et ta on just väga värvikas, väga kirev, igatkanti sillerdav. Mulje tuleb paral-lelismist.

VELLO LÕUGAS: Värvuste suhtes veel, nimelt punase maa kohta. Ühe kihelkonna kohta on Lennart Meri oma raamatus “Hõbevalge” põhjalikumalt sõna võtnud. See on Jüri kihelkond. Seda on ookri- või rebuvärvi kihelkonnaks seletatud. See ongi huvitav piirkond, kus levivad punakad mullad, väga kitsal alal Tallinnast ida pool. Iru, Vão, Nehatu, Maardu ja Lagedi – ma ei ole ise selle piirkonna kohanimedega hästi kursis. Aga kevadel, kui maa on üles küntud ja vihmad on tulnud, on põllud seal tõepoolest lausa punased. Kadunud Artur Vassar avaldas vahetult enne oma surma mõtte, et siit on maa saanudki oma rebukarva nimetuse.

MIKK SARV: Püüan nüüd kirjeldada eestlaste maailmapilti mõistatuste abil. Selleks kasutasin Kirjandusmuuseumi rahvaluuleosakonna mõistatuste kartoteeki. Märksõna “maailm” all leidsin kolmkümmend varianti ühest mõistatusest, kirja pandud eri aegadel eri kohtadest üle Eesti. Vanim üleskirjutus on 1732. a. Anton Thor Hellelt. Mõistatus ise kõlab nii: isa pikk, ema lai, öde pime, vend pöörane! Pikk isa on taevas, lai ema on maa, pime öde on öö, pöörane vend on päev. Samal mõistatusel on ka teisi lahendeid peale maailma. Kui lahendiks on humal, siis on pikk isa humalavars, lai ema tema lehed, pimedaks öeks võrsed ja väädid, pööraseks vennaks käbid ja viljad. Kui lahendiks on kuusk, siis pikk isa on kuusetüvi, lai ema on kuuseoksad, lapsed on käbid. Kõigis variantides nimetatakse omadusi, nagu pikkus, laius, pimedus ja pöörasus, samuti nelja

perekonnaliiget: isa, ema, tütar ja poega. Nõnda võib öelda, et eestlase maailm on pikk, lai, pime ja pöörane. Ta on nagu kasvav taim. Areng ja liikumine kõrvu püsivusega on võrdselt olulised nii selles mõistatuses kui ka meie maailmapildis. Võrdleme mõistatuse paralleellahendeid. Taimevarre ülesanne on taime ühendamine ühtseks tervikuks, seega sama mis taevast toetaval maailmateljel ning isal perekonnas. Okste ulatus ja lehtede laius määravad taime puhul tema fotosünteesi ja ainevahetuse jõudluse, tema võimsuse, vägevuse. Mida viljakam on maa, seda laiem on võra. Perekonnas kannab tervise ja elujõu eest hoolt ema. Taim kasvab võrsete kaudu öösiti. Perekond kasvab tütarde kaudu. Pungades ning nendega homoloogilistes käbides ja õites on areng kõige kiirem ja muutused kõige suuremad. Maailmas on päevad kõige sündmusterikkamad, perekonnas on pojad kõige pöörasemad, muutlikumad. Kui võrrelda toodud mudelit värviseostega rahvalauludes, siis sobib maa ja ema värviks punane, vägevuse ja elujõu sümbol. Taeva, kõrguse ja isa värviks on sinine. Päikese, pungade, poja ja pöörasuse värviks on kollane. Öö, õe, kasvu ja arengu värviks jääb roheline. Neljatist maailmapilti võib leida ka väljaspool mõistatusi. Mitmed rahvalaulud arenevad neljaastmeliselt. Neljas aste viib tegevuse uuele tasandile. Laulus "Arg kosilane" räägitakse, kuidas nooruk metsas kogemata leiab ". . . salku saarepuida / ja tõise salku sarapuida, / kolmas salku kuslapuida, / neljas salku neidusida". Metsas uitaja unustab puud ja hakkab neide püüdma. Laulus "Venna sõjalugu" sõidab sõjast koju tulnu isa õue, isa ei tunne teda; ema õue, ema ei tunne teda; venna õue, vend ei tunne teda; õe õue, õde tunneb ta ära ja kuuleb talt kirjelduse sõjast, õele tundmatust, võõrast ilmast. Seega neljandast kohtumisest hargneb uus ilm. Teekäigulauludes jõutakse imemaale, kus on neli neitsit. "Üks aga kodus kuldaüöda, teine nidus niidisukka, kolmas õmbles hõbepärga, neljas nuttis noorta meesta." Neljas, tegevuseta, tunneb end kuuluvat teise tervikusse ning lahkubki koos saabuva peiuga. Neljatine maailmapilt on tuntud ka teiste rahvaste ja kultuuride juures. Ennustamiseks kasutatud Vana-Hiina muutuste raamatu sümbolika aluseks on perekond – isa, ema, õde ja vend, mis kujutavad nelja jõudu universumis.

TÕNIS VINT: Mind on huvitanud esivanemate kunagine maailmapilt seoses vanade liivi vöödega. Need vööd oli mõned aastad tagasi mulle väga ootamatu leid. Selgus nimelt, et meie muuseumides lebab hulgaliselt vanu kirivööd, kus on peidus üks suurema keerukusastmega informatsioone maailmas. Enamik vöösid on leitud kaheksakümmend kilomeetrit Riiast eemal Lielvärde ümbrusest, kuid samalaadseid fragmente on säilinud ka Tõstamaal. Mul on õnnestunud kätte saada umbes kuuskümmend erisugust vööd, võib-olla neid palju rohkem enam ei olegi. Oma sisulise informatsiooniga nad nagu kordaksid ühte probleemi – maailma loomise eri aspekte, looduse üldkooskõla.

Puudutan üht väga kitsast probleemi, mis otseselt viib maailmapildi ehitamisele ja kattub Sarvede skeemiga. Räägiksin maagilisest O-ruunist ☿, ruunikirjade ühest omapärasemast märgist. Seda ruuni teistes vanades tähestikes ei esine, teda võib kohata üksnes Põhja-Euroopas ja tema tagurpidi-varianti ☿ ilmselt ainult Walesist pärit ruunikirja alfabeedis. Samas aga on see ruun maagiliste nõiamärkide hulgas üks tähtsamaid. Ta on paljudesse talismannvöödesse salamärgina sisse kootud, paljudes süsteemides aga leidub peidetud kujul ja teda on kaasavarana pärandatud mööda otsese suguluse liini. Liivi vööd on äärmiselt keerulised ja nende jäljed katkevad kusagil meie ajaarvamise esimestel sajanditel, kaugemale ei näi need mustrid sellisel kujul ulatuvat.

Olin tõsiselt üllatunud, kui ilmnes, et nende algeid võib leida ühes hoopis varasemas süsteemis. Nimelt viisid kõik teed Vana-Hiina tabeli Ching'i juurde. Kui me ühendame maksimaalse mees- ja naisalgega heksagrammid, kujutab O-ruun kuue peegelduva tabeli energiajooni. ☿-kujundit aga on Kaug-Idas käsitletud kui ühte moodulit reaalsusele tema arengus. Tähendab, reaalsus kui meie maailm. Ja huvitav oleks nüüd märkida, et germaani O-ruunil nimetusega obala on valduse, omanduse tähendus. Kaug-Idas tähendaks seesama kinki, annetust. I Ching'i tabelis kujutab heksagrammide süsteem aastaringi kui pidevat protsessi, kahaneva ja tõusva jõu omavahelist kooskõla. Sealjuures suuremad aktiivsused jäävad kevadele ja sügisele. Kaug-Ida kontseptsioon reaalsusest, maailma tekkimisest algab energia tasandist, omavaheliste põimingute ja pööristena. Samalaadseid algseisundeid leiame ka liivi vöödel. Kaks edasist tegevust kujundavat algjõudu on tavaliselt eraldatud. Siia võiks lisada veel väga keeruka ja mitmeastmelise arengusüsteemi, mida me praegu ei hakka puudutama. Põhiline on S-kujuline protsess, mis on aga aegruumi projekteeritud ringliikumine. Oma vanimatel sõlgedel leiame üllataval kombel sellesama S-kujundi arendatud variandid, mida Korea templites võime kohata veel tänagi. Ja kättesaadava materjali põhjal on meie variant umbes kolmsada aastat vanem kui Kaug-Ida oma. I Ching'ist tuleneb otseselt ka neljaosalise maailma kontseptsioon.

Põhja-Kaukaasias on avaaridel väga omapärane süsteem – kaks mittereaal-sust ja kaks reaalsust. Neljaosalise maailm kontseptsiooni püüti säilitada ja edasi kanda rituaalsetel riietusesemetel nii Mehhikos, Volga kallastel mari-de juures kui ka Gotlandi saarel. Gotlandil on nendeks pildikivid, mis pärit ajast enne viikingeid. Viikingite tulekuga see kultuur kaob. Säilivad ainult fragmendid. Võib oletada – mõningad uurijad ongi seda teinud –, et kunagine kultuuritsentrum, mis enne viikingeid oli Gotlandi saarel, kandus viimaste saabudes Balti mere rannikuid mööda laiali, eriti just lõunarannikule.

MADIS KÕIV: Need mustrid ja skeemid, millest siin räägiti, on peale muu mate-maatilised objektid. Kui neilt kõrvaldada kultuuritraditsioonilised tähendused,

jääb järele puhas ja üsna selge struktuuriga matemaatiline objekt. Esiteks, Hiina muutuste raamatu heksagrammid. Nende aluseks on nähtavasti spon-taanne kahendsüsteem, s.o. arvude kahendsüsteem. Teatavasti on see kõige lihtsam ja loogiliselt kõige selgem süsteem. Muide, arvude kahendsüsteemis töötavad ju ka arvutusmasinad. Inimese tegu lähtub sellest samast loogilisest alusest – “ei”-st ja “jaa”-st, plussist ja miinusest, nullist ja ühest (. . . see ja too jne. jne.). Et niisugune arvude, s.t. järjestuse esitamise süsteem esineb väga mit-mel pool, selles ei ole midagi imelikku, sest mõtlemine ise on selle struktuuriga väga lihtsalt esitatud. Muuseas võib veel öelda, et Leibniz, kes ühe esimesena arvutusmasinail arvutusprintsiipe uuris, tundis nendes tabelites ära arvude kahendsüsteemi. On vaieldud, kas Leibniz tundis kahendsüsteemi enne hek-sagrammide nägemist või viisid alles heksagrammid ta kahendsüsteemi ideele.

Kõige sügavamate struktuuridega, nendega, millest me paratamatult peame lähtuma, tegeleb füüsika see osa, mida nimetame fundamentaalseks. Siin on miinumprintsiipt selleks juhtivaks printsiiptiks, mille abil me üldse saame mi-dagi otsustada. Igasugune nähtus realiseerub, arvestades kõige ökonoomsemat võimalust. Ja just niisugused geomeetrilised kujundid on kõige tavalisemad minimaalsuse realiseerimise näited. Mõtlemine ise valib oma sümbolites välja kõige lihtsamad, s.t. “minimaalsed kujundid”. Sümboli valiku aluseks on mingi printsiipt (üldiselt see ei ole teadvusele teatavaks tehtud), mis realiseerib end ökonoomseimal viisil.

Niisiis, kui räägitakse väga lihtsatest sümmeetriatest, mida ma matemaatiliselt mõistan (alateadvuses) sõnastada (kuigi ma tegelikult ei sõnastagi), siis nähtub, et niisugused lihtsad sümmeetriad esinevad väga mitmesuguste asjade alustena, ja ma ei imesta sugugi, leides neid üpris erinevates kohtades. Kui mingil põhjusel esitataksegi mõnesugune lisanõue sümmeetria muutmiseks teatud suunas, siis realiseerub ka see ikka kõige lihtsamal viisil. Seepärast pole üldse imelik, et sümboolsed kujundid osutuvad lihtsateks, et nad lähtuvad väga mitmelt poolt ja jõuavad väga mitmele poole.

Lihtsad kujundid realiseeruvad kõige ootamatumates olukordades. Kui vaatate lumekristalli, siis näete kujundit, mida olete võinud imetleda näiteks mõne kinda mustriks. Ka siin esineb muster, mis mujalgi kordub. On võimatu järeldada üheselt seda, kust lihtne muster on pärit – ta on pärit omaenda lihtsusest; ta on ökonoomne ja pakub ennast paljudele. Kust on pärit sfäär, kust kuup? – Igalt poolt!

Aga nüüd tahan ma, vastupidi, öelda midagi laenamise kasuks. Asi on nii, et samal ajal on lihtsad süsteemid väga stabiilsed. Kui te koormate mingisuguse kujundi teiste kujundite hulgas tähendusega, siis kujundi ökonoomsus tagab stabiilsuse. Ja kui te ta käiku lasete, siis ei ole tal raske edasi liikuda. Ta liigub, kuid säilib. Nõuab suurt pingutust, et tema stabiilsust häirida. Nii et

ka kujundi edasirändamine on igati loomulik. Sündinud kusagil, on ta küllalt stabiilne, et liikuda edasi muutumatult. On vaja ainult vähest pingutust, et teda edasi viia, aga suurt pingutust, et teda muuta.

ÜLO TEDRE: Ornamendi, ruunid, kirjamärgid ja lihtsalt märgid dikteerib äärmiselt suurel määral loomulikult ikkagi materjal. Kui puu oli saanud kalendrite ja sirvide materjaliks, siis iseendast mõista domineeris märgina kriips, sest puule oli kõige lihtsam teha kriipsu. Katsuge puule teha sõõri. See on küllalt raske, mõnikord isegi mõeldamatu. Kui seda on tehtud, siis kindlasti hilisemal ajal ja varasemast hoopis paremate tehniliste oskuste ja vahenditega. Isegi puhast risti on raske puusse lõigata. Oleneb muidugi puusüüst ja materjali pehmusest. Nii et materjal tingib teataval määral märgi iseloomu. Võtame põhjamaalt kas või needsamad geomeetrilised mustrid – need on siksakilised suuresti just sellepärast, et on noaga välja lõigatud. Sirgeid ja haakseid kujundeid oli palju lihtsam teha kui igasuguseid sõõre. Hoopis teistsuguseid kujundeid sai teha nahale ja tekstiilile. Õmblemisel või tikkimisel tekivad jälle teiselaadilised kujundid. Seega ka töövahendid tingivad kujundi või märgi. Tähendab, märgid peaksid olema kas meie esivanemate kujundilise või sõnalise maailmapildi kandjaks või selle pildi välise vormi väljendajaks. See siis eeldaks nagu seda, et pilt oli olemas, me kas kandsime või väljendasime seda. Eeskätt aga pidime selle pildi ise looma, et seda siis kanda või mitte kanda, või siis kuidagi teistelt kopeerima.

ANTS VIIRES: Mis puutub ornamentikasse, siis on täiesti õigesti tähelepanu juhitud sellele, et ornamentika iseloom sõltub paljus vahenditest ja materjalist. Kui me koome ornamendi sisse, siis on paratamatu, et paljud motiivid eri paikkondadest võivad siin korduda. Kord juba tekkinud, osutuvad ornamendi motiivid või mõned kujundid tihtipeale väga stabiilseiks ja lähevad rändama. Igal juhul pole sugugi selge, kas nende kujunditega koos rändab ka nendele omistatud tähenduslik sisu. Erinevas keskkonnas võib sama kujund saada hoopis teise tähenduse. Samuti võib ornamendile omistatud tähendus aegade vältel oluliselt muutuda. Nii et rahvakunsti ja muistse arheoloogilise kunsti varal maailmapildi kohta järelduste tegemine on üpris keerukas ülesanne. Midagi saab teha, aga tõenäosuse protsent jääb seda väiksemaks, mida vähem saab tugineda konkreetsele kohalikule ainesele. Kui tõmmata võrdlusjooni Lääne- ja Ida-Euroopa vahel, siis Läänes on rahvakunst vahest rohkem looduslähedane, Idas rohkem geomeetriline. Nii vaieldakse. Samas näiteks Põhja-Venes tugineb rahvakunst just loomariigist võetud kujunditele. Meil Eestis kohtab neid aga äärmiselt harva.

VELLO LÕUGAS: Tuleb arvestada seda, et paljud kujundid ja ornamentaalsed pärandid on väga-väga vanad ja tulnud kaasa võib-olla inimkonna lapsepõlvest. Sellest ajast, kui inimesel tekkis vajadus anda emotsionaalset ja ratsionaalset informatsiooni edasi kujundite, märkide kaudu, mitte ainult sõnaliselt, sest sõnad võisid ununeda. Siis tekkisidki selle informatsiooni edasiandmiseks graafilised kujundid, pildid. Seda juba mitukümmend tuhat aastat tagasi. Tollel on veel pikem, sadadesse aastatuhandetesse ulatuv eellugu. Viimase poolesaja aasta jooksul on õnnestunud algpõhjustest mõndagi välja selgitada. Võime öelda, et meie, läänemeresoomlased, oleme kahe maailma piiril juba paleoliitikumist saadik. Nimelt võib muistse paleoliitilise mandri jagada kahte territoriaalselt erinevasse ossa: Euroopa läänepoolne osa ja Ida-Euroopa koos Aasiaga. Selle joone võiks tõmmata püsti alla Saaremaa kohalt. Ida poole jääb põhiliselt geomeetiline kunst, mis annab oma informatsiooni edasi märksüsteemiga, ja lääne poole jäävad meilegi tuntud suured koopamaalid Prantsusmaal, Hispaanias ja mujal, samuti skulptuurid. Muidugi, mõndagi läheb üle selle joone ühelt ja teiselt poolt, kuid üldiselt on selline suur jaotus selgelt jälgitav ja seda, mis oli Ida-Euroopas ja Aasias paleoliitikumis, annab Lääne-Euroopast otsida. Kui võrrelda vanu käevõrusid, mis on leitud paleoliitikumist Nõukogude Liidu territooriumil, siis näete hämmastavat sarnasust nendesamade Vindi näidatud vöödega. Nii et teatud määral on selline ajaline side olemas ja laieneb paljudele elualadele.

Teisest küljest peame arvestama mitte ainult vertikaalset ajakulgu, vaid ka seda, et teatud piirkonnas teatud perioodil õitsenud ja arenenud kultuurinähtused lähevad lõppfaasis edasi teistele kultuuridele ja inimestele siis, kui nad oma algkodus on juba tähenduse kaotanud. Ja sarnasus Lääne-Euroopa motiividega on siin märgatav. Traditsiooniliselt otsitakse igas rahvakunstis, ka Eestis, seoseid Lääne ja Ida vahel. Juba varakristuse ajal otsiti Iiri kunstist ja mujalt selliseid jooni, mis seovad Lääne-Euroopat Hiinaga ja Indiaga.

Nii et selles, kuidas mingi kunstinähtus päralt jõudis ja kuidas ta siin on juurdunud, tuleb toetuda tõsisele ajaloo-uurimisele. Ja ajaloolistes määrangutes tuleb olla väga konkreetne. Seos “põhjus-tagajärg” tuleb selgeks teha.

ANTS VIIRES: Kui täna siin rääkisime näiteks värvilise maailmapildi kujunemisest, siis me ei tabanud kuskil värvilist maailmapilti, küll aga värvuste sümboolikat. Mõnede värvuste osas see sümboolika oli veenev, teiste osas vaieldav. Nii et praeguses esituses ei ole küllaldaselt tõestatud isegi sümboolika. Mulle jäi niisugune tunne, et ega me eestlaste värvilist maailmapilti täna tegelikult näinud. Punase ja sinise ja, ütleme, tumeda sümboolika – see on midagi võrdlemisi laialt üldnimlikku. Missugused tähenduslikud varjundid sellele antakse kuskil Idamaa kultuuris või Läänes, see on teine küsimus.

MIKK SARV: Kas eestlased olid neljatise maailmapildi kandjaks või kopeerijaks, kas nad mõistsid seda või võtsid üle vaid kuju ja kopeerisid seda lauludes ja rahvakunstis, sisu mõistmata, sellele on peaaegu võimatu vastata, sest nagu Madis Kõiv ütles, on lihtsat mudelit lihtne laenata. Ja laenajagi võib laenatut mõista ja õigesti kasutada.

ÜLO STÖÖR: Sõna “laenama”, üldse jutt igasugusest kultuurilaenust on solvav, sest tegemist on juriidilise terminiga. Olid muistsed rändrahvad. Kasutades sõna “ränd”, saame öelda, et on rändmotiiv, millel oli teatav algmotiiv. Kuid mis on laen? See on võtmine, laenamine, mis tuleb kunagi tagasi anda. Ka “laensõna” on vulgaarne. Ütleme, et ühest külast viidi “Singeri” õmblusmasin teise külla – ajutiselt, see on laenamine. Kuid kultuuriliselt on algmotiiv nagu mingi rusuvool, millesse iga rändav kultuur on oma osa maha jätnud, ja see rusuvool on teatavale alale ulatunud, sealt läbi voolanud või maha jäänud.

MIKK SARV: Kui rääkida laenamisest, siis on kaasaegne kultuur orienteeritud arengule, progressile, muutustele. Püsivus ja kestus omaette väärtustena jäävad enamasti tagaplaanile. Tähendab, kaasajal mõistame küll maailma pimedust ja pöörasust, mitte aga tema pikkust ja laiust. Nii püüame aina selgitada, kust ja kuidas muster või mõistatus on rännanud, maldamata peatuda ja mõelda, milleks nad on loodud. Pole vist mõtetki küsida, kas me oleme neljatise maailmapildi kandjad või kopeerijad. Mõistja on ka kandja, mittemõistja kopeerija. Mõlemad võivad elada samal ajal ja sama rahva hulgas.

ÜLO TEDRE: Kahjuks pean ma siiski protesteerima. Ma ei näe kuskil ja Te ei tõestanud mitte kuskil, et see neljaosaline pilt oleks kuigi vana. See on Teie konstrueeritud maailmapilt. Tegelikult võiksime küsida, kas meie esivanemad on Mikk Sarve konstrueeritud neljaosalise maailmapildi kandjad või kopeerijad? Ma ei leia sealt midagi rahvaluulelist. Miks peaks maailm olema neljaosaline?

MIKK SARV: Ma ei saa sinna midagi parata, kui meie mõistatustes nõnda öeldakse.

ÜLO TEDRE: See on siis võib-olla üksainus mõistatuste tüüp. Ma kardan väga, et üheainsa tüübi analüüsimisest saadud ulatuslik üldistus võib rappa viia. Tõepoolest, mõistatusi ma ei tunne. Ütlen aga ausalt, mingit niisugust neljaosalist maailmapilti ma sellest mõistatusest ka välja ei loe. Kui niiviisi lugeda, siis saan aru, et on isa ja ema ja lapsed. Mispärast öde ja venda peaks eraldi võtma? Ja loomulik ongi lugeda kolmeosalist maailma: taevas, maa ja maa-alune ehk manala. Sellest ma saaksin kuidagi aru. Ehkki ka see on konstrueeritud, oleks see siiski mingil moel mõne muu asjaga rohkem vastavuses. Aga milleks see neljaosaline? Ta on küll väga efektne, aga ei veena.

TÕNIS VINT: Paar sõna Mikk Sarve kaitseks. See neljaosaline maailmaprobleem on näiteks Kaug-Ida kultuurides põhiline.

HEINO EELSALU: Seda, missugusele alusele rajada arvude süsteemi, peaks püüdma jälgida natukene kaugemalt. Loomulik süsteem on kahendsüsteem, polaarne mõtlemine, see peaks kuskil peegelduma ja nähtavasti peegeldubki nendes elementides, mida täna siin käsitleti. Kui tulla arvude kolm ja neli juurde, siis peaks vaatlema neid arve arvutamise- ja mõtlemissüsteemis üldse. Mulle oli üllatuseks, et pakuti välja neli elementi. Kui hakati minema kahendsüsteemist kaugemale, oleks algul võinud juurde tulla üksainus element, nii et kolm elementi oleksid moodustanud baasi, millel arvutamine käiks skeemina 3; 3X3; 3X3X3 jne. Siberis need kolm elementi esinevat veel rudimentidena. Kui siin on neljast elemendist juttu, siis tuleks vaadata neid kultuure, kus neljandsüsteemi elemendid on tugevad. Olen kuulnud Enn Ernitsalt, et näiteks draviididel on neljandsüsteemist jälgi. Siis peaks seal neljandsüsteem leiduma mitte ainult aritmeetikas, vaid olema kultuuris ka mujal, värvides või geomeetrias.

ENN ERNITS: Ka siinkõneleja pidas silmas neljakihilist maailmapilti (manala, maa ja taeva kaks sfääri). Pole aga võimatu, et eksisteerisid ainult kolmendi (manala-maa-taevas) ja kahendsüsteem. Seega taevassfäärade jaotamine on omaette küsimus. Seda tuleks täiendavalt uurida. Teiseks, mis puutub eespool mainitud seoste ja suhete võrdlemisse eri sfääride, eri piirkondadega jne., siis see on väga keeruline. Sarnasus võib olla seletatav juhusliku kokkusattumise, mõjutuste või sugulusega. Kahjuks on paljude küsimuste lahendamiseks materjali napilt. Tuleks teha ulatuslikumat koostööd naaberrahvaste ning kaugemate soome-ugri rahvaste kultuuri uurijatega. Kui palju me oskame arvesse võtta hantide, manside või komide materjale?

MIKK SARV: Täna juhtis Vello Lõugas tähelepanu sellele, et Eesti on arheoloogiliselt väga huvitava piiri peal. Samuti rääkis konverentsil Ülo Tedre sellest, et meie kalendritraditsioon on Ida ja Lääne vahepeal. Täpselt samuti oleme botaaniliselt nende vahepeal, taiga ja lehtmetsade vahel. Me oleme mitmete piiride peal. Seetõttu on meil olnud tõesti võimalus tajuda maailma mitmekülsust ja kirevust pidevalt enda ümber vägagi mitmes mõttes.

Kommentaar

¹ Mikk ja Tõnn Sarv, Loomise lugu. "Eesti Loodus", 1979, nr. 7.

Regivärsist üldse ja vepsa regivärsist eriti

Avaldatud: Keel ja Kirjandus 1991, vol 34, nr 8, lk 452–458

Juba 1981. a. ilmus Tartu Ülikooli toimetiste 587. vihik (“Studia metrica et poetica”), mille esimeseks artiklik on Paul Alvre “Vepsa regivärsi mõistatus”.¹ Sain selle toimetiste numbri mõnevõrra hiljem ja lugema juhtusin seda veelgi hiljem. Kõrvuti põhiteesiga, et vepslastel esineb või on esinenud nn. regivärsilist rahvalaulu, kohtab artiklis väidet: “Ainult tugev luuletraditsioon võib suuremate keeleliste mullistuste korral (nagu seda on sise- ja lõpukadu) päästa rahvalaulu hävingust, sest kõik laulud tuleb vastavalt uutele keelereeglitele luua otsekui uuesti. Nii on toimitud eesti regilauludega, ja seda ilmselt pika ajaloo vältel mitmelgi korral. Algsete rõhusuhete segipaiskamine on avanud samas tee skandeerimisele, kus rõhutut silpi võib markeerida värsijala tõus, ja rõhulist langus.”² Lühidalt öeldes väidab P. Alvre, et 1) eesti rahvalaulu (s.o. regivärssi) on aja jooksul sobitatud mitu korda uute keelereeglitega ja 2) et skansioon on hiline nähtus. P. Alvre viitab sise- ja lõpukaole, mis vepsa keeles olevat üldiselt “sama kui eesti keeles või soome edelamurdeis”³, ainult vepsa keeles on see toimunud “küllalt hilja”. Millal just, seda autor ei täpsusta. Eesti keeles arvatakse lõpu- ja sisekadu olevat toimunud juba XIV sajandil. Ometi kohtame veel XIX–XX sajandil kirjutatud regivärssides nii lõpu- kui ka sisekaota vorme. Lööme lahti kas või antoloogia ja juba esimesest laulust leiame värsid:

*Üks on õunapuu mäella,
üks on oksa õunapuussa,
üks on õile oksa päälla,
üks on õuna õlle päälla....*

või:

*Luogelekse linnukene, luogelekse,
lendelekse....⁴*

Lisanäiteid võib tuua ohtrasti igaüks, kes regilaulu vähegi tunneb. Millal ja mil moel on need laulud sobitatud muutunud keelereeglitega? Ja missugune oleks nende laulude n.-ö. muutuste-eelne kuju? Need küsimused jäävad vastamata. Just regivärsi vorm – mitte abstraktne luuletraditsioon – on säilitanud regilaulu arhailise keelekuju. Ja kui seda arhailist laulu hakatigi sobitama muutunud keelega, siis ei olnud tulemuseks mitte regivärss, vaid kas siirdevormiline laul või uuem, lõppriimiline rahvalaul. Hea näide on siin kas või muistne «Loomislaul», mille viimast arenguetappi on jälginud I. Rüütel.⁵

Muutused keeles, kõnekeeles ja regivärsikeeles eristumine tõi tegelikult kaasa regilaulude hääbumise ning lõpuks nende kadumise.⁶ Sellel – nagu viidatud artiklitestki näha – oli küll muidki põhjusi, kuigi keele osa oli kahtlemata oluline. Ilmekalt nähtub see muide tekkeliselt viimasest regilaulude rühmast, nimelt nekrutilauludest, mis on pealegi dateeritavad. Nekrutivõtmine kehtestati Eestis a. 1797 (kestis aastani 1874). Niisiis on nekrutilaulud tekkinud pärast aastat 1797. Nekrutilauludes on tunda regilaulu vormi murenemist, näiteks:

*Üks oli vennake minule – seegi sõlmiti sõdaje,
värvuks Vene väessa.
Mingu katki purjepaelad lagunegu laevamastid*

või:

*minu venda viiessa. Kasvas kui kala meressa, vesinaati allikasse –
sealt ta üles otsiti, ikka sõtta sõlmiti.*⁷

Sellest hoolimata arvestatakse nekrutilaulud liigina ikkagi regilaulude hulka. P. Alvre väide regilaulu k o r d u v a s t sobitumisest keelega jääb katteta. Vaadeldes meie rahvalaulu tervikuna, võib minu arvates rääkida ainult kahest n.-ö. taasloomisest. Esimene oli siis, kui muistsest ürglaulust loodi regivärsiline rahvalaul, ja teine siis, kui regivärsist loodi siirdevormiline rahvalaul. Viimane on selgesti fikseeritud ja osalt isegi dateeritav. Esimene on mõistagi oletuslik, kuigi väga tõenäoline.

Muidugi on eriprobleemiks meie laulupärimuse pidevus. Siingi näikse teadlaste seas valitsevat kaks vastandlikku seisukohta, mida alati ei ole küll teadvustatud. Soome koolkonna esindajate arvates õpiti laulud pähe sõna-sõnalt nagu vanasõnad, mõistatused jt. lühifolkloori liigid. K. Krohn analüüsib oma käsiraamatus⁸ üksikasjalikult põhjusi, miks tekivad muutused esialgses laulutekstis, s.t. ta eeldab algse, tervikliku teksti omandamist lauliku poolt. Sellest samast lähtub oma eksperimentaalsete uurimuste puhul ka W. Anderson.⁹ Ent mida enam olen õppinud tundma eesti regilaulu, seda enam on minus kinnistunud veendumus, et laulik ei õppinud mitte laule, vaid omandas – M. Kuusi väljendit kasutades – regivärsi koodi ehk reeglistiku. Mõistagi oli see

praktikast, kogemuslikkusest lähtuv, mitte teoreetilise arutelu vili. Omandatud koodi, teada oleva süžee (lüroepilise laulu puhul), funktsionaalse tingituse (töö-, tavandilaulu puhul) või teema (lüürilise laulu puhul) ning meeldejäädud värsside abil taaslois laulik soovitud laulu. Küllap võib seda nimetada ka improviseerimiseks. See seletaks meie regilaulu üpris kireva koostise (rohked paralleeltüübid, lähedased redaktsioonid ja erinevad variandid). Möistagi ei saa seda seletust rakendada kõikide laulikute puhul. Küllap on siin igasuguseid vahenähtusi. Oli ehk selliseidki laulikuid, kes laulu sõna-sõnalt pähe õppisid. Ehk aitab siia selgust tuua Lauri Harvilahti väitekirj. Siinses seoses on see üksnes kõrvalepöige.

Kuidas on lood väitega skansiooni hilisuse kohta? Sellele vastamiseks on meil kasutada W. Andersoni ja A. V. Kõrvi uurimused.¹⁰ W. Anderson seabki oma uurimuse üheks ülesandeks väia selgitada, kas algupärasem on skandeerimine või mitteskandeerimine. H. Paukson teadupärast leidis lauljatel nii skansiooni kui ka skansiooni vältimist.¹¹ W. Andersoni see deskriptsioon ei rahuldanud. Ta järeldeb: "Meie statistika tõestab, et Kolga-Jaani laulutekstid kõikjal eeldavad ja kajastavad skansiooni, ükskõik kas neid tegelikult esitati skandeerides või mitte, ja et sellepärast skandeeriv esitus on algupärasem."¹² Ja lisab: "Eestis praegu paljudes kohtades tabatav skansioonita ettekanne ei ole relikt tollest hüpoteetilisest muinasajast, vaid *novum*, niisiis mitte primaarne, vaid sekundaarne nähtus."¹³ Kui W. Andersoni väitele eelneb 122 lehekülge analüüsitud värsiainest, siis P. Alvre väide on paljasõnaline. Mõõnan, et usun pigem W. Andersoni – kuni tema tõestusi ei kummutata. P. Alvre puhul peab aga küsima, kust on võetud see enesekindel väide skansiooni ja rõhu suhete segipaiskamise seostest? Skansiooni äge eitaja oli Juhan Zeiger, üksvahe ka H. Tampere, kuid nemad lähtusid eeskätt rahvaviisidest, täpsemalt – rahvaviiside kirjapanekutest. Võimalik muidugi, et olen midagi või kedagi kahe silma vahele jätnud. Aga tõenäolisem on, et see on P. Alvre enese n.-ö. avastus. Kui kõrvalväited nii rappa lähevad, siis tärkab kahtlus ka peaväite suhtes. Kuidas on ikkagi lood regilauludega Vepsas? Selleks vaatleme regivärssi ülepea.

Viimasel ajal on eriti Soomes taas rõõmustavalt kasvanud huvi regivärsilise *resp.* kalevalamõõdulise rahvalaulu vastu, osalt muidugi "Kalevala" juubeliks valmistumisel. Jätame kõrvale klassikud nagu K. Krohn, A. Ahlqvist jt. Jälgime, kuidas tänapäevased uurijad teavad või mõistavad regilaulu. Outi Lehtipuro kirjutab kalevalamõõduliste laulude tuntuusest soome ja karjala keele alal ning Eestis.¹⁴ Leheküljel hiljem lisab ta ka Ingerimaa. P. Leino märgib: "Läänemeresoome rahvastest on lisaks soomlastele ja karjalastele vähemalt ingerlastel, vadjalastel ja eestlastel olnud rahvalauludel meetrum, mis on vaieldamatult sama algupära kui kalevalameetrum. Päril ühesugune see eri keele- ja laulu-aladel tõepoolest ei olnud, aga ühtlanguvused on palju suuremad kui erisused.

Üldiselt oletatakse, et see laulumeetrum on sündinud ehk 2500 aastat tagasi, võimalik, et balti rahvastelt saadud mõjutuste ja oma pärimuste kohtumisel.”¹⁵

Suures üldesituses kalevalamõõdulise rahvalaulu sünni kohta märgib M. Kuusi: “Kalevalamõõdulist luulet on kohatud läänemeresoome läänepoolseil rahvail – eestlastel, liivlastel, vadjalastel, soomlastel ja neile lähemal asunud karjalastel –, kuid mitte laplastel, vepslastel ja idapoolsematel karjalastel.”¹⁶ Hilisemas laulude käsitlelus autor paraku ei viita ühelegi liivi laulule.

Liivi rahvalaulud avaldas O. Loorits a. 1936. Kogumikus on 645 teksti. Kahjuks ei leidu nende seas ühtegi, mida ilma suurte reservatsioonideta saaks seostada kalevalavärsiga. Ütleb ju koostajagi teose eessõnas, et “algupäraseid laule on nende seas harva leida ja vanad, soome-eesti laulukultuuri ja laulurepertuaariga ühised jooned pole vahetult üldsegi säilinud. Kõige huvitavam on võib-olla ebateadlik allitereeruva algriimi taotlus”.¹⁷ Tõepoolest, alliteratsiooni ja assonantsi liivi lauludes leidub, kuid juhusliku, pigem keeles loomulikult esineva kui kunstikavatsusliku nähtusena. Kui pearõhk on esimesel silbil, tundub ju juhuslikki alliteratsioon tähenduslikuna. Ka parallelism – või täpsemalt – parallelismi meenutavat kordust kohtab liivi lauludes siin-seal, kuid taas mitte laulu läbiva struktuurielemendina, vaid ajuti kasutatava kunstilise võttena. Trohheiline liivi laul küll on, aga mitte alati, neljajalaline, ja kui on, siis vahelduvad katalektilised ja akatalektilised värsid. Näiteks:

*lõlis iza, lõliz puoga,
lõlist kakši pälkamiest.*

Peaasi, liivi laulus ei ole jälgegi kvantiteerivast rütmist. Muide, 15 aastat hiljem osutab M. Kuusi, et ka liivi vanasõnades näib klassikaline kalevalamõõt täiesti puuduvat.¹⁸ Kas on mõeldav, et liivlased on regivärsi jäägitult unustanud, nii et selle olemasolust pole isegi relikte? See on äärmiselt ebatõenäoline. Näiteks vadjalased ei elanud ju kuidagi soodsamates oludes: samasugune hajaasustus, läbisegi võõrastega, kellel hoopis teistsugune laulukultuur. Ometi pani P. Ariste vadjalastelt kirja ehtsaid regivärsse kuni lõpuni (mõtlen siin vadjalaste hääbumist). Ehk oleme tõele lähemal, kui oletame, et liivlastel pole olnud kiiregilaulu selle klassikalisel kujul. Lingvistid väidavad, et liivlased olid esimesed, kes hargnesid läänemeresoome algkeelest. Võib arvata, et see lahknemine toimus enne regilaulu tekkimist. Liivlaste laul jäi regivärsieelsesesse staadiumi. Sellegi alg- või ürglaulu on varjutanud hilisemad laululaenud nii naabritelt kui ka kirjandusest.

Kuidas on lugu vepsa regivärsiga? Esitanud ohtralt näiteid alliteratsiooni ja parallelismi esinemise kohta, kinnitab P. Alvre: “Vana vepsa regivärss on küll tänapäevaks suurelt osalt taandunud, kuid selle elemente kuni üksikvärsideni välja on üle kandunud moodsasse rahvalauluvormi – tšastuškadesse.

Nende ligem analüüs ja kõrvutamine pikemate rahvalauludega aitab edaspidi kindlasti tungida sügavamini vepsa regivärsi omapärasse. Kuid juba praegugi on selge, et nii neljajalaline trohheus oma allvariantidega kui ka hääliku- ja mõttekordus pole vepslastel mingid juhuslikud elemendid, vaid nad on iidne pärand läänemeresoome rahvaste regivärsikultuuri ühisajast. Vepsa regivärsi deformeerumisele on kaasa aidanud keeles toimunud suured häälikulised mur-rangud (sise- ja lõpukadu). Varasemate pikemate sõnavormide rekonstrueeri-mine lubab sageli siiski taastada korrapärase värsimõõdu. Ilma lingvistiliste rekonstruktsioonivõtetest pole mõeldav ka eesti regivärsi kihistute uurimine ning nende kõrvutamine arhailisema soome ja karjala esinemusega. Vepsa re-givärsiprobleemistik aitab mõneti paremini mõista ka eesti rahvalaulu korduva taassünni protsessi, sealhulgas ka üleminekut skandeerimisele.”¹⁹ Toimetaja lisab joonealuses märkuses: “Idee regivärsi korduvast ümbersõnastamisest viib lõppkokkuvõttes regivärsi (praeguse) meetrilise heterogeensuse tunnustamiseni ja selle dünaamilise tüpoloogia juurde.”²⁰

Kahtlemata tunnevad ja kasutavad vepslased algriimi. Kuivõrd nendegi keeles on pearõhk sõna esimesel silbil, on see loomulik. Hoopis kidasem on lugu parallelismiga. Enamik P. Alvre esitatud näiteid põhineb sõnakordusel. Sõnakordus ei ole mõttekordus. Aga parallelismi siiski leidub. Kuid algriim ja parallelism ei anna veel regivärssi. Tõsi, P. Alvre tsiteeritud lauluaines on vana, see on “Tähemõrsja” versioon, mis peaks ulatuma tagasi üpris kaugesse minevikku. Kuid lauluaines – praegusel juhul vana müüдитеema – ja laulu vorm ei ole üheselt vastavad. Heaks näiteks eesti rahvaluulest võib olla kas või «Lunastatav neiu», mida tuntakse nii regivärsilise lauluna²¹ kui ka uuema, siirdevormilise lauluna²². Kuid seegi on ainult lisaargument. Oluline on rõhuta-da: regivärss tähendab kindlat värsistruktuuri (normaalselt kaheksasilbiline, kvantiteeriva trohheilise rütmiga, kindlate reeglitega). Reeglitest on olulistena esile tõstetud järgmisi: rõhuline pikk silp esineb ainult värsijala tõusus, rõhu-line lühike silp värsijala languses, esimene värsijalg on vabalt täidetav, värss ei lõpe ühesilbilise sõnaga, neljasilbiline sõna on eelistatavalt värsi lõpul või ka värsi algul, mitte iialgi aga värsi keskel; kui esimeses värsijalas on kolm või neli silpi, ei tohi need kuuluda ühte sõnasse.

P. Alvre artiklis esitatud näiteid on raske sobitada nende reeglitega. P. Alvre soovitab rekonstrueerida vanemaid vorme.²³ Näiteks värss *joksin, joksin jogut mö* kõlanud enne: ...*jogut möto*. Kuid me peaksime lisama ka sõnale *jogut* endise partitiivi lõpu (*t*)a – ja saame: *joksin, joksin joguta möto*, niisiis üheksasilbilise värsi, mis kuidagi ei vasta regivärsi reeglitele. Samuti jääb arusaamatuks, miks värsis *pitkikš üikš kuštamaha* rekonstrueeritakse ainult viimased sõnad *pitkikš üikš kuštamahan* (ilmselt selleks, et saada kaheksa silpi). Ometi tulnuks vär-sist korrektsel rekonstrueerimisel üheksasilbiline: *pitkikš üikš kuštamahan!*

On ju selge, et rekonstrueerida tuleb kogu tekst, mitte suvalised värssid või sõnad. Näites on 28 värssi, neist viiesilbilisi – 1, kuuesilbilisi – 2, seitsmesilbilisi – 11, kaheksasilbilisi – 6, üheksasilbilisi – 6, kümnesilbilisi – 1 ja üheteistkümnesilbilisi – 1. Kui rekonstrueerimisel iga värss pikeneb silbi võrra, siis jääb ikkagi osa värssse lühemaks kui kaheksa silpi, osa aga paisub pikemaks kui kaheksa silpi. Kas rekonstrueeritud või rekonstrueerimata – regivärsi alla seda esitatud laulunäidet ikkagi ei sobita (juba täiesti naeruväärne on analüüs värsside kaupa, et vaat – see ja see värss on täiesti regivärsipärane). Ja ega siis regivärsilisus ei tee rahvalaulu veel oluliseks või tähenduslikuks. Tõeliseks avastuseks oleks ju regivärsieelse rahvalaulu avastamine!

Näib, et vepsa keele lahknemine algläänemeresoome keelekujust ja sellele järgnev lühenemine toimus enne regivärsi tekkimist. On muide iseloomulik, et keeltes kus puudub regivärss, ei ole ka astmevaheldust.²⁴ Möistagi on astmevahelduseta keeltes silbi pikkuse-lühiduse määramine ja sellest johtuva kvantiteeriva värsimõõdu loomine keerukam. Ja seda tahangi rõhutada – olgu silpide arvuga kuidas tahes, kvantiteedireeglitele nad ei vasta. Aga need on ju regivärsi aluseks. Niisiis, kas pole lihtsam ja kasutada olnud näitematerjalile vastavam, kui väidame, et vepslased ei jõudnud regivärsini, et vepslased kasutasid nn. regivärsieelset laulu, mis muidugi viljeles algriimi ja sõnakordusel põhinevat parallelismi. See alglaul oli müüdieepika ja muude rituaaltekstide esitamiskood. Viitan taas M. Kuusile, kes arvab selle alglaulu (s.o. regivärsi-eelse laulu) järgi leidvat lapi ja vepsa rahvalauludest.²⁵ Mitmesugustel põhjustel – algläänemeresoomekeelest lahknemise aeg, asumine perifeerias, vähesed kontaktid keelehõimlastega –, ei jõudnud regivärss vepslasteni, vaid nad säilitasid oma muistse laulukuju kuni selle hääbumiseni ja kokkusulamiseni XIX sajandil tšastuška-traditsiooniga. Kahtlemata on vepsa rahvalaul regivärsi uurijale äärmiselt oluline, kuivõrd see on ainuke autentne materjal, mis aitab selgitada olukorda enne regilaulu tekkimist. Sestap on kahetsetav, et vepsa ainese kogumisega nii tagasihoidlikult tegeldakse (võinuks ju loota, et pärast P. Ariste lahkumist mõni TÜ soome-ugri keelte professoritest võtaks oma hoolde vepsa keele- ja rahvaluuleainese kogumise, eriti kui arvestada, et vepsa keelt on läänemeresoome keeltest kõige vähem jäädvustatud).

Kuid pöördume tagasi regivärsi poole ja alustame skansioonist. Skansioonist on põhjust kõnelda värsside puhul mis sisaldavad kolmesilbilisi sõnu (näit. *vihu-le'*, *vihu'le*, *virved* jne.). Selliseid, s.o. kolmesilbilisi sõnu oli juba läänemeresoome algkeeles. Kolmesilbilisteks muutuvad ka kahesilbiliste tüvede muutevormid. Skansioon on täiesti reeglipärane soome ja karjala rahvalaulus. Kolmesilbilisi sõnu sisaldava värsi märkimiseks kasutavad soomlased nimetust murrelmasäe (murdvärss, rõhulibistusega värss). Klassikalises regivärsis on seesugustel värssidel oma kindel määr. M. Kuusi märgib, et parimatel karjala-ingeri

laulikutel on puhttrohheilisi ja murdvärsse enam-vähem ühepalju.²⁶ Normiks on peetud, et värssidest kolmandik oleksid murdvärsid. Selleni küünivad ka Virumaa laulud.²⁷ Karksis seevastu on nende protsent ainult 23, Kolga-Jaanis 18,8²⁸ ja Põlvas ainult 12%²⁹. Võib konstateerida: Lõuna-Eestis on rõhulibistusega värsse märgatavalt vähem ja kvantiteedireegleid ei jälgita nii hoolega kui Põhja-Eestis. Eksitakse eriti reegli vastu, et lühike pearõhuline silp peab olema värsijala languses (on tõusus). Palju harvemini eksitakse selle reegli vastu, et pearõhuline pikk silp ei tohi olla värsijala languses. Kuidas seda seletada? K. Krohn ja teisedki soome õpetlased peavad seda hiliseks nähtuseks, aktsentueeriva rütmi taotluseks, algse kvantiteeriva rütmi ja seega ka regivärsi taandumisnähtuseks. Teiselt poolt on H. Paukson ja O. Looits (hiljem ka H. Tampere) oletanud selles nähtuses arhailisemat astet, n.-ö. regivärsieelset staadiumi. Nagu juba nägime, astus H. Pauksoni vastu välja W. Anderson. Kuid W. Anderson uuris Kolga-Jaani, s.o. Põhja-Eesti, ehkki selle lõunapoolse osa rahvalaule. Niisiis kehtib W. Andersoni väide ikka ja eelkõige Põhja-Eesti kohta. Aga Lõuna-Eesti rahvalaul?

Võtaksin appi Pentti Leino särava uurimuse «Kalevalamitan ongelma». Seal tõdeb autor, et teoreetiliselt saab esitada meetrilise opositsiooni ilmne misest neli erinevat versiooni: see võib esineda 1) meetriliselt tugeva ja nõrga silbi opositsioonina, 2) meetriliselt tugeva ja neutraalse silbi opositsioonina, 3) meetriliselt nõrga ja neutraalse silbi opositsioonina ja 4) meetriliselt tugeva ja nõrga silbi “polaarse” opositsioonina, kui juures on veel kolmas, meetriliselt neutraalne kategooria.³⁰ Just neljas on regivärsiomane opositsioon. Muidugi küsitakse, miks regivärsis silbid jaotuvad kolme kategooriasse: meetriliselt tugevateks, nõrkadeks ja neutraalseteks. P. Leino kinnitab, et see on üldine meetriline omadus, mis kordub eri aegadel, eri keeltes ja eri meetrikates. Mõistagi on pikad pearõhulised silbid meetriliselt tugevad. Rõhutud silbid on neutraalsed. Kuid lühikesed pearõhulised silbid on meetriliselt nõrgad ja nimelt seepärast, et regivärss on – tüpoloogilise klassifikatsiooni järgi – lisaks aktsentueerivale ja kvantiteerivale ka süllaabiline. Välja arvatud vabalt täidetav esimene värsijalg, on silpide arv värsijalas määratud – nii värsijala tõusus kui ka languses saab olla ainult üks silp. Sellest johtub vajadus viia värsijala langusse ka pearõhulisi silpe – teisiti ei saaks kasutada kolmesilbilisi sõnu. Nii saidki meetriliselt nõrgaks lühikesed pearõhulised silbid. Toimus vastandus: pikad pearõhulised silbid kui meetriliselt tugevad ja lühikesed pearõhulised silbid kui meetriliselt nõrgad. Kõik muud silbid on meetriliselt neutraalsed, kasutatavad kord värsijala tõusus, kord värsijala languses. Oma uurimuse lõpul viitab P. Leino, et lõunaeeesti värss näikse vastavat pigem teisele opositsioonile, nimelt meetriliselt tugeva ja neutraalse silbi vastandamisele, kui klassikalisele kalevalamõõdule ehk neljandale opositsioonile.³¹ P. Leino ütleb ebaselge olevat,

kas Lõuna-Eesti laulud on liikunud olukorrast 4 olukorda 2 või vastupidi – on liikumas olukorrast 2 olukorda 4. Mõistagi peaksime küsimuse lahendama meie. Paraku ei ole meil regivärssi ja tema meetrumit peaaegu uuritud, või kui – siis ainult juba olemasoleva statistika põhjal. Ka alljärgnev arutelu põhineb intuitsioonil ja lugemusel, mitte uuel statistikal.

Põhja- ja Lõuna-Eesti värssi erisusele olen juba viidanud. Kuid võrreldgem näiteks Saaremaa ja Lõuna-Eesti regivärssi. On selgesti tajutav Saaremaa regivärssi hiline, n.-ö. sekundaarne trohheilisus. Näiteid leiab igauks ohtrasti “Vana Kandle” V köitest (Tallinn, 1985), aga eriti O. A. F. Mustoneni raamatukesest “Virolaisia kansanrunoja. Vihukene eesti rahva laulusid” (Helsinki, 1893). Murdvärssi on seal vähe, üldistunud on värsiskeemid 2222 või 224 (ka 44, 1124). Saaremaa regivärssiga võrreldes tundub Lõuna-Eesti regivärss tõesti vanamoodsem, arhailisem, reliktssem. Ühineksin pigem H. Pauksoni ja O. Looritsaga, kes asuvad seisukohal, et lõunaeeesti värss esindab varasemat, primitiivsemat arenguastet ehk otse öeldes – regivärssieelset olukorda. Viimane termin pärineb minult, mitte eelmainitud auväärselt uurijatelt. Seda oletust toetab lingvistide arvamus, et lõunaeeesti olevat liivi järel järgmine keel *resp.* hõimurühm, mis eraldus läänemeresoome algkeelest.

Sellest järeldub, et klassikalist regivärssi viljelesid ainult ümber Soome lahe elavad hõimud: soomlased, karjalased, isurid, vadjalased ja põhjaeestlased. Ilmselt olid sidemed üle Soome lahe tihedamad kui metsade ja soode taha. On ju veetee ühendavale osale rahvaste elus varemgi osutatud. Samuti tuleb arvestada üpriski vilgast laulude vahetust ümber Soome lahe. Sellele viitas juba K. Krohn, leides paljude “Kalevala” laulude kodu Eestist. Sellele osutab ka M. Kuusi uurimus “Maria Luukan laulut ja loitsut” (1983). R. Mirov on leidnud sel alal ühisjooni mängulauludes, Mare Kõiva loitsuluules ja siinkirjutaja kalendaarsetes lauludes. Ehk annab sellele küsimusele põhjaliku vastuse kunagi valmiv soome-eesti rahvalaulude konkordantsregister. Ent nüüdki tõdeb M. Kuusi: “Soome lahe äärne ühiskultuur on ulatunud tugevana Eesti põhjarannikule, eriti Kuusalusse, ja selle mõjutuse kaardistamine on esmajärgulise tähtsusega nii Eesti kui ka Ingeri ja Lõuna-Karjala rahvaluulekihistuste tunnistamiseks. Keeleanalüüsi vahenditega oleks võimalik osutada Eestist Lääne-Ingerisse levinud, võib-olla Eestis hiljem kadunudki laule (Kalervikko ja Lemmykäinen).”³²

Ilmselt oli läänemeresoomlastel oma alg- või ürglaul, mis kasutas algriimi, kordust ja kordusel põhinevat parallelismi. Teatava pildi sellest ürglaulust annavad lapi ja karjala joiud. Sellest ürglaulust kujunes nähtavasti balti rahvaste mõjul – regivärss või n.-ö. algregivärss, milles oli kaheksasilbiline värss, ja sellest omakorda Soome lahe ümber asuvatel rahvastel klassikaline regilaul oma kvantiteedireeglitega. Kaugemal asuvad hõimud – vepsla-

sed, lõunaestlased, liivlased – ei jõudnudki klassikalise regivärsini. Liivlastel näikse olevat ununenud ka vana lauluaines. Vepslastel ja eriti lõunaestlastel lauluaines säilis, kuid vorm ei küündinud regivärsini. Enne tulid juba muutused, mis tõid kaasa vana laulustiili unustusse vajumise. Meie ülesandeks peaks olema lõunaesti, sealjuures eriti setu värsi uurimine ja selle stadiaalsuse lahendamine. Selge on see, et seejuures on eriti vaja viisiuurijate abi.

Kommentaariid

- ¹ P. Alvre, Vepsa regivärsi mõistatus. Tartu Riikliku Ülikooli toimetised. Vihik 587. Tartu, 1981, lk. 3–12.
- ² P. Alvre, Vepsa regivärsi mõistatus, lk. 6–7.
- ³ P. Alvre, Vepsa regivärsi mõistatus, lk. 6.
- ⁴ Eesti rahvalaulud I:1. Antoloogia. Tallinn, 1969, lk. 13 (laul nr. 1).
- ⁵ Vt. I. Rütel, Muistne «Loomislaul» eesti uuemas rahvatraditsioonis. Paar sammukest VI. Tallinn, 1969, lk. 102–132.
- ⁶ Vt. lähemalt: T. Okko1a, Vanhan runolaulun häviämisestä Virossa. Suomi V: 5. Helsinki, 1923, lk. 211–247; U. Tedre, The change in Estonian folklore in the 19th century. Acta Universitatis Stockholmiensis. Studia Baltica Stockholmiensia 2. Stockholm, 1985, lk. 495–505.
- ⁷ E 9343 (24) < Hlj, 1894.
- ⁸ K. Krohn, Die folkloristische Arbeitsmethode. Oslo, 1926. 167 lk.
- ⁹ Vt. W. Anderson, Ein volkskundliches Experiment. FFC 141. Helsinki, 1951; W. Anderson, Eine neue Arbeit zur experimentellen Volkskunde. FFC 168. Helsinki. 1956.
- ¹⁰ W. Anderson, Studien zur Wortsilbenstatistik der älteren estnischen Volkslieder. Tartu, 1935; A. V. Kõrv, Värsimõõt Veske «Eesti rahvalauludes». ACUT, B XIII : 3. Tartu, 1928.
- ¹¹ H. Paukson, Eesti rahvalaulu ettekande rütmist. “Looming” 1930, nr. 4, lk. 433–448.
- ¹² W. Anderson, Studien zur Wortsilbenstatistik der älteren estnischen Volkslieder, lk. 193.
- ¹³ W. Anderson, Studien zur Wortsilbenstatistik der älteren estnischen Volkslieder, lk. 193.
- ¹⁴ O. Lehtipuro, Kalevalaisen runouden tutkimus eilen ja tänään. Kalevala- seuran vuosikirja 54. Porvoo-Helsinki, 1974, lk. 231–242.
- ¹⁵ P. Leino, Kalevalamitta. – Kalevalamitalla. Helsinki, 1984, lk. 7.
- ¹⁶ Suomen kirjallisuus I. Kirjoittamaton kirjallisuus. Helsinki, 1963, lk. 130.
- ¹⁷ O. Loooris, Volkslieder der Liven. Tartu, 1936, lk. XIII.
- ¹⁸ Vt. M. Kuusi, Kalevalakielen kysymyksiä. “Virittäjä” 1978, nr. 3, lk. 215.
- ¹⁹ P. Alvre, Vepsa regivärsi mõistatus, lk. 11.
- ²⁰ P. Alvre, Vepsa regivärsi mõistatus, lk. 12.

- ²¹ Vt. Eesti rahvalaulud 1:1. Antoloogia, lk. 41–44.
- ²² Vt. Eesti uuemad laulumängud I. Koostanud I. Rüütel. Tallinn, 1980, lk. 411–429 (nr. 33 – “Lilla istus vangitornis”),
- ²³ Vrd. laulunäidet P. Alvre tsiteeritud artiklis lk. 4 ja rekonstruktsioone lk. 7.
- ²⁴ Vt. A. Laanest, Sissejuhatus läänemeresoome keeltesse. Tallinn, 1975. lk. 20, 65–66.
- ²⁵ M. Kuusi, Kalevalakielen kvsymyksiä. lk. 223.
- ²⁶ M. Kuusi, Kalavalakielen kysymyksiä, lk. 212.
- ²⁷ Vt. A. V. Kõrv, Värsimõõt Veske «Eesti rahvalauludes», lk. 15.
- ²⁸ Vt. W. Anderson, Studien zur Wortsilbenstatistik der älteren estnischen Volkslieder, lk. 207.
- ²⁹ Vt. H. Paukson, Eesti rahvalaulu ettekande rütmist, lk. 446.
- ³⁰ P. Leino, Kalevalamitan ongelma. Kalevalaseuran vuosikirja 54, lk. 263.
- ³¹ P. Leino, Kalevalamitan ongelma, lk. 265.
- ³² M. Kuusi, Maria Luukan laulut ja loitsut. Mikkeli, 1983, lk. 223.

Eestlaste argielutavadest

Avaldatud: Vanadest eesti rahvakommetest / koost. Ülo Tedre. 2., täiendatud ja parandatud trükk, Tallinn: Perioodika, 1991, lk 77–111

1.

Veel möödunud sajandil saatsid kogu inimtegevust traditsioonilised tavad. Me oleme neid harjunud jälgima ja pidama kalendaarsete tähtpäevade puhul. Ka inimelu murranguliste momentide puhul – nagu sündimine, abiellumine, suremine – ei hämmasta meid käibelolevad või käibelolnud tavad. Vähem, ent ikkagi üht-teist, teame töödega seotud tavadest (pikka aega oli tuntud esimeselt tööpäevalt tuleva töötaja kastmine – kasteti karjust esimese karjatamispäeva õhtul, kündjat, kes tuli esimeselt künnilt jpt.). Kuid kindlaks kujunenud kombed saatsid ka täiesti tavalist igapäevaelu – söögitegemist ja söömist, teekäimist ja küllaminemist, pesupesemist ja põrandapühkimist, istumist ja astumist. Seesuguste igapäevatavade uskumuslik taust on enamasti hääbunud ja vis-tisti juba üsnagi ammu. Igapäevatavad seonduvadki rohkem rahva eetiliste tõekspidamiste kui uskumustega, kuigi viimaseidki ei saa eirata.

Nagu inimelu ise nii ka seda kaasavad kombed on väga mitmepalgelised. Üks ja sama tegu võib saada täiesti erineva tõlgitsuse, olenevalt teo tegijast (mees-naine, abielus-vallaline, täisealine-laps), tegemise ajast (nädalapäevast, kuufaasist), teo tulemusest või tagajärjest. Seetõttu on ka täieliku ülevaate andmine igapäeva tavadest üsnagi keerukas, igal juhul töömahukas. Kuigi Kir-jandusmuuseumi rahvaluuleosakonna uskumuste ja kommete kartoteegid on põhiliselt heas korras, puuduvad seal siiski viited analoogilistele või lähedastele tavadele. Neid võib muidugi ise otsida, lähtudes teisest oletatavast märksõnast. See otsimine ongi töömahukas ega anna alati soovitud tulemusi. Kui järgnev ülevaade tundub lugejale liiga põgus, siis olgu eelnev arutlus selgituseks sellele esimesele katsele vaadelda süsteemselt igapäevase eluga seotud eesti tava-sid.

Elmärkusena osutaksin ühele olulisele seigale. Kui meie muud uskumused ja tavad on kui mitte tervenisti, siis valdavas osas talupoeglikud, külaühis-konna kombed, siis igapäevatavades on rohkesti uudset, linnalikku ja seega

rahvusvahelist ainest, mis on tuntud paljudes maades ja erinevatel rahvastel. Nende algse päritolu selgitamine on vaevaline, kui üldse võimalik. Meile on nad tulnud enamasti baltisakslaste vahendusel.

2.

Kombed teele minnes ja teed käies. Üldiselt tuttav uskumus, mis lähtub hirmust “ära sõnamise” ees, keelab enne teed kiitmast. “Teele minnes ei tohtinud kiita teed ega heinale minnes ilma” (Kose). Uskumus on tuntud üle maa, ehkki üleskirjutusi on hõredalt. Vististi ida poolt pärineb tava, enne teele minekut natuke istuda ja pärast tõusmist kohe minna, et käimine hästi edeneks (Halliste, Paistu, Räpina). Väheseid teateid on uskumusest, et pikemaks ajaks lahkudes – sõtta, reisile jne. – ei anna lahkuja omastele kätt, see olevat kinnituseks peatsest (elu ja tervisega) tagasipöördumisest.

Üle maa on tuntud uskumus: kui teelt tagasi pöördud millegi unustamise pärast – siis ootab teel halb õnn (Iisaku), äpardub teekäik (Muhu), tähendab üldse halba (Jüri). Ka komistamine teele minnes ennustab halba (Tallinn, Harjumaa). Mõnes teates täpsustatakse: parema jalaga komistamine tähendab tüli ja riidu, vasaku jalaga komistamine tähendab tutvumist vastassugupoole esindajaga (Tõstamaa).

Üle maa on tuntud tava, et ilma rahata ei tohi kodunt välja minna, olgu selleks rahaks kasvõi kõige väiksem münt. Kes ilma rahata kodust välja läheb, selle peale tõstab vastutulev koer jalga.

Väga oluliseks teekäigu õnnestumisele peetakse esimest vastutulijat. Naisterahvas esimese vastutulijana ennustab halba. “Kui vana naine, eriti aga vanatüdruk esimesena vastu tuleb, siis tähendab see õnnetust” (Rakvere). Uskumus on tuntud üle kogu Eesti. Eriti hullusti mõjub naisterahvas jahi- või kalamehele: “Kui jahile minnes esimene vastutuliija naisterahvas oli, siis oli ükskõik, kas pööra otse ümber või mine edasi – ega saaki polnud mingisugust” (Reigi) või “Kui kalale minnakse ja tee pääl naisterahvas vastu tuleb, siis pööratakse tagasi, et kalapüük rikutud on” (Viru-Nigula). Muidugi oli “nõkse”, kuidas vastutulija halba mõju neutraliseerida. Nii pidi vanast naisest vasemalt poolt mööda minema, et ta sinu õnne ära ei riku (Otepää). Laialt oli levinud järgmine uskumus: “Tööle või teele minnes oli soovitatav vastutulijaskond paremuse järjestuses: mees hobuse ja vankriga, mees komps kaenlas, mitu meest vankril, naine kompsuga ja kõige hullem – naine kompsuta, siis kasvõi jäta minemata” (Torma). Ridalast märgitakse: “Tütarlaps, jännes, orav, lammas ja kõik, kes vagased päält näha, tähendavad santi õnne. Aga meesterahvas, kass, hunt, rebane, koer ja kõik, kes tigidamad loomad on, tähendavad head õnne”.

Eelnevale lähedane on teade Keilast: “Orav, hunt, rebane ja jänes ei ole head vastutulijad teel. Tuleb neist üks sulle vastu, siis on sul ikka äpardust. Head vastutulijad on ilves, karu, põder, hirm ning kits. Nendelt on head lootad”. Paraku ei ilmne sellest teatest kuidagi, mis on sellise jaotamise aluseks. Nii ühes kui teises rühmas on kõrvuti kiskjad ja taimetoidulised. Ka suurus ei mängi rolli, sest hunt on ju suurem kui ilves. Hoopis omapärasem on teade Tarvastust: “Kui reisile lähed, siis vaadaku, kes esimene tee pääl vastu tuleb. On vastutuleja vana naene – siis on halb õnn; tuleb noor poiss vastu – siis on imeline häa õnn. Tuleb aga elajas ehk veel isegi siga vastu, siis ära halvemat enam looda ehk parem jää seekord koju”. Kõige halvemaks peetakse siin siis veist ja siga. Seevastu Karjast teatatakse: “Kui pikemale teekonnale minnes tuleb sulle kõige enne vastu vana naine või vihamees – on teekond õnnetu; kui on esimene vastutuleja häa tuttav, sõber, meesterahvas, hobune, siga jne. – on reis õnnelik.”

Seega võime nentida, et vastu tuleva looma seostamine õnne või õnnetusega näikse olevat juhuslik. Ei ilmne ka mingisuguseid eelistusi geograafilisel tasandil, s.o. kihelkonniti. Vastavaid teateid on ka küllalt vähe. Võib-olla saaks usutavamaid teateid, kui uurida iga looma eraldi kõigist aspektidest – mitte ainult vastutulijana. See eeldaks aga hoopis rohkem aega, kui ülevaate koostajal kasutada oli. Leppigem siis sellega, et vastu tuleva inimese suhtes on seisukohad ühesugused üle maa. Võrdluseks märkigem, et naine (eriti vana naine) oli ka ebasoovitav esimese külalisena uuel aastal.

Halba ennustas ka see, kui esimene vastutulija rannäärsetes kihelkondades oli mundris, s.o. kroonuametnik. Eriti kardeti halba merevahist, s.o. piirivalvurist. Ju olid piirivalvuri kohustused sedavõrd vastuolus rannarahva mentaliteedi ja eluharjumustega, et sinna ei mõjunud ka sisemaal levinud uskumused, mis nägid kroonumundris mehes õnnetoovat vastutulijat.

Juba käesoleval sajandil on hea-halva vastutulija eristamine üldistunud. Linnades (eeskätt Tartus ja Tallinnas) ja peamiselt koolilaste hulgas valitseb uskumus: “Kui majast välja lähed, kui esimesena noor inimene vastu tuleb – on hea õnn; aga kui vana inimene vastu tuleb – on paha õnn” (Tallinn). Aga maal jääb valitsema uskumus: “Kellel hommikul isane vastu tuleb, sellel on hea õnn; tuleb aga emane vastu – siis on tal õnnetust” (Kaarma). Pärnust pärineb teade: “Hää tähendusega on, kui kooliteel tuleb esimesena vastu meesterahvas, mida noorem, seda parem.”

Meie linnade olmet kajastavad üsna hästi kooliõpilaste uskumused: “Kui kooliteel tuleb vastu heinakoreim – läheb hästi, õlekooreim – halvasti” ja “Kui tuleb vastu puu- või õlekooreim – läheb eeloleval päeval halvasti” (Pärnu). Halba ennustab ka see, kui õpilastele tuleb vastu sant, vene papp, must kass, vana naine; seevastu sibi ja korstnapühkija ennustavad head. Rõhutagem, et nimetatud tegelased ei pruugi olla esimesed vastutulijad. Kohtumine nendega

tähendab igal juhul vastavalt head või halba. Eriti usuti korstnapühkijate õnnetooja võimesse. Laialt on levinud uskumus: kui näed korstnapühkijat, siis võta mustast asjast kinni ja soovi midagi, musta asja võid lahti lasta alles siis, kui kohtad või näed kroonumundris meest. Viimaseid näeb tänapäeval alatasa, kuid korstnapühkija on haruldaseks muutunud. Usk korstnapühkija õnnetoovasse mõjusse on aastatega isegi kasvanud ja on tänapäeval üks levinumaid kujutelmi. Muidugi on õnne “ülekandmiseks” vaja korstnapühkijat puudutada (parema käe nimetissõrmega), kiskuda ta kuuelt üks nööp või murda harjast üks oksake. Praeguse traatharja puhul on see enamasti võimatu. Niisiis leppigem puudutusega seegi toob õnne, konkreetsemalt – hea eksamihinde.

Üle Eesti on tuntud uskumus: “Kui tuttav inimene tuleb teisele vastu ja see ei tunne teda ära, siis vastutuleja pidi raha saama”. Seegi on rahvusvahelise päritoluga ja levinud peamiselt linnades.

Teekäija pidi jälgima sedagi, kes ja kuidas tema teest üle läheb. Kui teest minnakse üle vasakult paremale – siis see tähendas head. Mindi aga paremalt vasemale – siis see tähendas halba. See kehtis nii inimese kui ka looma kohta. Varem arvati seda ka kassist. Sajandivahetusel aga levis uskumus, et teed ületav kass – eriti veel must kass – tähendab igal juhul õnnetust. Huvitav on täheldada, kes kõik võisid teed ületada: kass, koer, jänes, orav, rebane, madu, metsloom, üldse loom. Tänapäeval peame mõistagi leppima ainult kassi, koera ja inimesega. Teistega (jänes, rebane jne.) kohtumine on juba enam kui haruldane.

Kui teekäija möödus töötajatest, siis enesestmõistetavalt soovis ta jõudu (s.o. jõudu tööle). Kui seda ei tehtud, siis hõikasid töötajad: “Kas krapiga emist oled näind?” või kui mööduja oli mees “Kas krapiga hunti oled näind?”. Jõudu soovimisele oli vastuseks “Jõudu tarvis!”.

Vastutulijat tervitati. Kui tervitusele vastati, oli hea. Kui aga vastutulija kõrvale vaatas – tähendas see halba. Kui vastu tuli jahi- või kalamees, siis ei tohtinud talle iialgi “head jahiõnne” resp. “head kalaõnne” soovida. Seesuguse sooviga sõnuti jahi- või kalaretk ära. Sooviti “Kivi kotti!”.

Väga levinud ja jällegi uueaegne on uskumus, et kui kaks inimest koos kõnnivad, siis ei tohi nad teine teiselt poolt puud ega posti minna. Kui nad seda siiski teevad, siis tuleb nende vahele tüli ja pahandust. Pahandust, tüli ja riidu tuleb ka siis, kui mööduja või vastutulija läheb kahe kõndija vahelt läbi.

Vastutulija möödub sinust pahemalt poolt – see on vana pruuk. Usuti, et paremalt poolt möödumine viib õnne ära (Kuusalu). Hiljem on täpsustatud: paremalt poolt ei tohi mööduda meesterahvas naisterahvast (Torma), ei tohi mööduda vana naine (Otepää), korstnapühkija (Tallinn), ei tohi mööduda siis, kui kalale lähed (Tartu-Maarja).

Ammune ja kindel tava oli värava (aia-, kopli-, karjamaa-, metsa- jne. värava) või aiamulgu läbimisel see taas sulgeda. Usuti, et see, kes värava lahti jätab, ei saa enam rahulikult magada või näeb tihti halba und.

Majja (apteeki, poodi jne.) sisenemisel tuli eesõigus anda väljujatele. Tänapäeval, kus enamikus avalikes asutustes – hoolimata projekteeritud ja ka ehitatud uste arvust – on avatud ainult üks uks (eelistavalt sellestki vaid pool), tuleks see vana pruuk uuesti ellu äratada, et vältida tarbetuid rüselusi.

Kõik need uskumused ja tavad kõnelevad kaasinimese arvestamisest. Inimene ei olnud ükski. Ta oli ümbruskonnaga tihedalt seotud ja see mõjutas temagi samme ühes või teises suunas. Kõiki tuli arvestada, kõike tuli ette näha ja kõigel oli ka seletus.

3.

Kombed külla minnes ja külas olles. Tuleb arvestada, et siin on tavad kahepoolsed: ühelt poolt need, mis kõnelevad külaliste sündsast või ebasündsast käitumisest, teiselt poolt need, mis reeglistavad võõrustajate käitumist. Need ei olnud päris kattuvad.

Vanasti ei läinud ükski naisterahvas külasse või teise talusse ilma kostita. Kui muud polnud viia, siis kasvõi kannikas külaleiba. Kui küllaminek oli aegsasti teada või ettekavatsetud, siis valmistati ka spetsiaalne “külaleib” (Mulgimaal sageli korp, Kagu-Eestis linnasejahust leib, üldse midagi paremat). Kohati on olnud tavaks, et kostiks viidi terve asi (s.o. terve leivapäts, mitte poolik).

Külaskäigu nurjumist või halba õnne ennustas see, kui külla minemisel “jalg valla lääb”, s.t. kui pastla-, kinga- või saapapael katkeb või sõlmest lahti läheb.

Üle Eesti levinud on ended külalise ootusest: kui söömise juures kukub nuga maha, siis tuleb – samal päeval – meeskülaline, kui kahvel – siis naiskülaline. Ka lusika kukkumine ennustab naiskülalist (Rapla). Kohati valitseb arvamus: kui päise päeva ajal uni peale tikub, siis on külaline tulemas (Pärnu-Jaagupi). Sedagi uskumust on veelgi diferentseeritud: unine olek ennustavat laiska külalist (Tartu-Maarja) või rikast külalist (Maarja-Magdaleena). Külalist ennustas ka see, kui küdevast ahjust viskas sädemeid tuppa. Mitmelt poolt on teateid sellest, et kui kauss laual liigub, tuleb külalisi. Külalise tulekut ennustas ka kass, kui ta käpaga silmi pesi. Kohati on sedagi ennustust varieeritud: “Kui kass koukas kähäga oige kaugald kukla tagand – tuleb oige kaugald vieras kohe. Pesi aga kass külillä olless oma silmi – oige laisk vieras on tulemas” (Kuusalu).

Huvitav teade on Ristilt: “Pühade aegas ei tohi enne kuskile külase minna, kui kukk on laulnd. Lapsed käisid siis kukke torkimas”. Üldine, kuid suhteliselt hiline on tava esimesel jõulupühal mitte külas käia. Külastamiseks olid teine ja kolmas püha. Teiste pühade puhul sellist üldist külastamiskeeldu ei

teata, kuigi kohati on nimetatud tähtpäevi (näit. paastumaarjapäev jt.), millal külas ei käidud.

Hoolikalt jälgiti ka külastamisaega. Arvati, et õhtune küaline toob õnne, hommikune küaline aga õnnetust. Teisalt valitses arvamus, et naisterahvast küaline nädala alguses viib töölt jõu ja edenemise, meesterahvast küaline aga annab tööle jõudu. Sama arvamus seostatakse asja otsimise või laenamisega nädala alguses – see on halvaendeline; kui aga midagi tuuakse – ikka nädala algul – siis see on heaendeline märk.

Üldine nõue oli, et kui lähed võõrasse õue, ei tohi ka vitsaraagu võtta. Võõras on võõra oma. Ka ei soovitatud söögi ajaks külla minna – sealsed koerad hakkavad küalist vihkama. Majja minnes ei tohi lävele astuda, peab astuma üle läve. Lävele astumine toob majja tüli ja riidu. Hulgakesi minnes läheb mees enne tuppa – see toob majale õnne. Kui naisterahvas enne tuppa läheb ja mees järel – see toob peresse õnnetust.

Laialdaselt levinud, ent tänapäeval juba kõnekäänuks muutunud tava on haruldase võõra puhul rist seina peale teha (“Kuhu see rist küll teha!”) või võõras üles tõsta.

Küaline oli arvestatav mitmestki eri aspektist. Kui külamees (noormees!) tuleb ja istub lõukale, siis saavat sellest väimees (koduväi). Kui küaline tuleb majja siis, kui kangast on alustatud – olevat tal pikk iga. Kes tuleb külla siis, kui kangas on lõpetamisel – sel on lühike iga. Nii kinnitavad teated Simunast, Emmastest, Vändrast, Kolga- Jaanist. Kui uue alustatud ehituse – laut, ait, tare – juurde tuleb esimesena rase naine, siis on see ehitusele väga hea enne (ehitus valmib ruttu, peab kaua vastu jne.). Kui võõras satub majja siis, kui perenaine süüa teeb, peab perenaine enne teretamist põllega käed puhtaks pühkima siis ei vii võõras söögi tulu ära. Võõrale tuleb süüa pakkuda – see tava on tuntud üle maa. Kuid ei olnud viisakas lasta võõral ükski süüa. Siin on tavas kihelkonniti hulk variatsioone. Mõnel pool pidi peremees võõraga lauda istuma – see toovat lambaõnne. Teisal istus perenaine võõraga lauda – see tõi karjaõnne (Rapla, Vändra), kaksikud talled (Vändra), pikad linad (Rõngu, Otepää, Sangaste, Vastseliina). Kui võõras söömata lahkub, võtvat ta pereõnne kaasa (Haljala, Palamuse, Kursi). Muidugi pidi võõras enne lauda istuma kui oma pere, iseäranis lapsed. Teisalt valitses tava, et külalisele ei tohi teist korda süüa anda – siis viib ta söögi tulu ära.

Küaline aga arvestagu seda, kui ta söögi ajal tuppa astub, ei tohi ta sealt enne ära minna, kuni pere on söönud ja toit laualt koristatud – muidu viib ta selle maja leivajätku kaasa. Sellegi vastu oli oma “kunts” – kui võõras söögi ajal tuppa tuli, nihutati pinki (või toole) ja lauda – et leivajätk kaotsi ei läheks. Viimane tava on tuntud laial alal Kesk- ja Lääne-Eestis.

Muidugi soovib viisakas võõras söögialal peresse sattudes “Jätku leivale!” või “Jätka (jumal) leiba!” Kahest soovist on tänapäevaks kujunenud üks “Jätku leiba!” Teadmisel, et tallegi süüa pakutakse, lisab ta naljatamisi “Minu leivaisa ikka elab veel!” Talle vastatakse “Jätku tarvis!” Ja kui külaline ise ei vihja oma leivaisale, siis öeldakse ka “Näe, sinu leiva isa elab veel!”. Iisakust on tava kohta järgmine seletus: “Kui keski süema ajal juhtub tulema, siis arvatakse, et sellel leiva puudu ei saa olema ja üeldasse: “Sinu leivaisa elab!”. Ehk tulija ütleb: “Jumal tänatud, minu leivaisa ikka elab!”. Tava on tuntud eriti Põhja-Eestis.

Kui külalist sööma kutsutakse, ei ole kombeks kohe esimesele kutsele reageerida. Aga viisakas ei ole ka kaua vastu puigelda. Sööma peab – muidu viib külaline lambaõnne ära, lambad ei sigi ega kasva. Kui perenaine külalist ühtelugu süüa käsib, vastatakse: “Ega söömal kubjast ole!”. Mõnel pool oli tavaks, et võõras ei võta enne liha, kui kästakse (Räpina). Sööma pidi, kuid mitte ülemäära – kes üheksa korda sõi (s.o. üheksa korda ette tõstis), see pidi pere leivajätku ära viima.

Teisalt valitses uskumus, et külalise toodud kost tuli kiiresti ära maitsta – muidu läheb kosti tooja vanaks. Külalist ei tohtinud tuppa üksi jätta. Külaline taas ei tohtinud kõike, mis näha-kuulda, ülemäära kiita. Seda pandi pahaks, kuna ülemäärane kiitmine pidi kiidetu ära sõnama (peatab kasvu, edenemise, toob õnnetust jne.). “Ära” kiitmise vastu aitas mõnikord üle öla sülitamine (kolm korda), vastu puud koputamine (kolm korda) ja ka kiitja söimamine või halba kohta saatmine, ka mõttes. Näiteks võõrale, kes sattus võitegemisele ja värsket võid kiitis, sooviti lausa “Sitta suhu!”. Niisiis tuli võõrsil olla tagasihoidlik ja tasakaalukas, tuli vältida emotsioone mõlemas suunas – nii negatiivseid kui positiivseid.

Valitses uskumus, et kui keegi võõras majas aevastab – siis oodatakse teda (aevastajat) koju. Kaasajani ulatub uskumus, et külas olles ei tohi jalgu teineteise peale risti panna! Kui seda tehakse, siis lõpeb jutt otsa. Tekkinud vaikuses küsitakse nüüdki: “Kelle jalad on risti?”. Tänapäevane on seegi uskumus, et vaikusehetk seltskonnas tekib 20 minutit enne või pärast täistundi (seda on hõlbus kontrollida!). Vähe saksikumad või saksa kultuuri mõjualused kviteerivad seesugust vaikusehetke ka lausega “Engel lendas läbi toa”.

Enne külast lahkumist – s.o. kui oli juba tõustud lahkumiseks – pidi veel tingimata hetkeks istuma (et kodutee läheks hästi, et jõuaks ilusti koju, et läheks hästi). Lahkumisel ei tohi jumalagajatuks kätt anda üle läve, see toob kaasa riiu. Seevastu ei leita erilist tähendust kätlemisel siin- või sealpool läve. Juba ununemas või ununenudki on tava lahkuvat külalist mõnda aega saata (et lahkuja ei viiks ära tööjõu, une, lambaõnne, et saata lahkujaga laiskus ühes, et lahkuja laiskust maha ei jäta).

Teadaolevalt või ka oletatavalt pahasoovliku võõra halbatoova mõju kaotamiseks või ka vähendamiseks oli mitmesuguseid võtteid. Üks levinumaid oli kuiva tuha jalajälgedesse riputamine. Samuti visati kolm korda tuhka järele (et võõra kuri silm loomadele ei mõjuks), või visati üks kord tulist tuhka. Levinud oli ka soola järele viskamine (et see võõra soovid-sajatused tühjaks teeks). Mõnel pool oli kombeks igale “tahtmata külalisele” tuhka järele visata, n.-ö. kindluse pärast.

Need tavad näitavad küllalt selgesti, et nn. külaskäigud olid muiste kas väga haruldased või koguni tundmatud. Võõrsil käidi kas asja pärast või kutsel (aga eks kutsegi olnud teatavaks konkreetseks puhuks – varrudeks, pulmadeks, peiedeks). Muide, sünnipäeva pidamine on eestlastel üpriski noor tava. Möödunud sajandist peaaegu polegi teateid sünnipäevade pidamisest. Näib küll, et alles nõukogude võimu aastatel on sünnipäevade pidamine muutunud ülemaaliselt tuntud ja harrastatud tavaks (võimalik, et tasakaalustada riiklike pühade vähesust ja hallust). Viimasel ajal ongi sünnipäevad kujunenud kõige olulisemaks isikliku eluga seotud pidustuseks, mis varjutavad isegi muud, põliselt vanad tähtpäevad nagu varrude ja peied. Pulmad veel võistlevad sünnipäevadega – sest nagu ütles üks kümneaastane nooruk õe pulmade kohta: “Palju siis inimese elus neid pulmi on! 3–4, mitte rohkem!”

4.

Kombed söögi tegemisel, söömisel ja laua koristamisel. Kõigepealt märkigem, et toiduainete säilitamise nõud olid muiste esmased ilmaennustajad. Sellest on rohkesti teateid. Nii märgitakse Jämaajalt: “Kui liha- või kalanõud on väljastpoolt märjad, on varsti oodata vihma või vähemalt ilmade muutust”. Muidugi oli tegu puunõudega. Jürist teatatakse: “Hea ilmade ette kuulutaja on kapsaasti, kui ta talvel toas on, kus ta ei külmeta. Kui kapsad kuivaks tõmmavad, siis tuleb külma ja kuiva. Tuleb aga vesi peale siis tuleb sadu”. Sula (või sadu) ennustab ka see, kui seebid (lahtilõikamata seebikäiad) ja soolanõud märjaks löövad. Harvad teated (ent üle maa) kinnitavad: kui laud supikausi all märjaks jääb – siis tuleb teisel päeval sula või sadu. Kui räime- või heeringapütt läheb ligedaks e. hakkab higistama – siis on oodata suurt sadu.

Muide, kaasajani ulatub arvamus (kui tõsine veel, kes seda teab), et siis tuleb ilus ilm, kui laual kõik nõud tühjaks süüakse (s.o. kui lõunaks, eineks jm. valmistatud toitu järgi ei jää). Kui aga põhja peale jääb piisake (et ei jätku järgmiseks söömaajaks) – siis hakkab vihma sadama.

Rohkesti oli uskumusi ja endeid seotud sööginõudega. Suhteliselt uueaegne ja rahvusvaheline – millal need klaasnõud taluperesse tulid! – on uskumus, et

klaasnõu purunemine toob õnne. Seda väljendab üle maa levinud vanasõna: “Killud toovad õnne!” Muidugi kantakse see üle ka savi-, fajanss- ja portselannõudele – ehkki vanemad teated räägivad just klaasnõust (ja savinõu oli tuntud ju ammu enne kui klaas). Muide, purunenud peegel ja selle killud ei too õnne. Vastupidi – purunenud peegel tähendab õnnetust, enamasti suurt ja tõsist õnnetust, mitte tühist äpardust. Tõsi, seegi uskumus on rahvusvaheline ja meil küllaltki hiline (millal need peeglidki talutarre jõudsid!).

Endelise iseloomuga on teade: kui pann roostetab – sureb perenaine. Muidugi on see tõlgendatav ka nii, et panni hooletusse jätmisel on perenaine juba nii vana või haige, et surm pole enam kaugel. Taolisi teateid pole palju. Hoopis laiemalt on tuntud ended, mis on seotud paja või katla vingumise või kiunumisega. Enamasti ennustab see perenaise surma (Vaivara, Viljandi, Tõstamaa).

Sageli märgitakse metafoorselt – jääb vaeslapsi (Türi, Halliste, Tarvastu, Äksi, Laiuse, Võnnu, Häädemeeste, Käina). On ka teateid, milles viidatakse surmale peres, mitte konkreetset perenaisele (Anseküla, Laiuse, Tartu- Maarja). Siingi on mõnikord kasutatud metafoori: undav pada tähendab, et sellega keedetakse peiesööki (Otepää), et sellega soojendatakse surnupesuvett (Juuru). On ka mahendatud endeid: kui pada, katel või muu keeduriist vilistab, siis keegi lahkub majast. Ent on ka teateid: kui pada tulel või keemisel kiunub, siis tulevad kaugelt või näljased külalised (Suure-Jaani, Põlva).

Mõistagi ei võinud tühja pada tulele panna – pada võis lõhkeda. Et see keeld meeles püsiks, seoti see rahvasuus hoiatusega: kui paja tühjalt tulele paned, siis jäävad lehmad ahtraks.

Tule eest pidi hoolitsema üks inimene. Siingi on käibel hoiatus: kui ühe paja all kaks inimest tuld koristavad, siis lähevad nad varsti riidu.

Laialt levinud – praktiliselt üle Eesti – oli uskumus: kui pada keskelt enne keema hakkab kui äärest, siis tulevad võõrad (võõras, külainimene).

Kõik tehtav tuli teha hoolikalt. Rāpakus ja hooletus olid taunitavad. Sellele viitab näiteks teade Kaarmast: kui võtsid paja tulelt nii, et kook jäi õõtsuma (niisiis rāpakalt), siis langes see inimene teiste tagarääkimise alla (s.o. sattus kuulujuttude ohvriks).

Igal ajal oli oma otstarve. Nii ei tohtinud pajaga vett tuua – jõest kaovad kalad või kaevuvesi läheb sandiks. Kes katlas riistu peseb, sellel jääb eluks ajaks tilk nina otsa. Pajast ei tohtinud ka süüa – tulevad mustad lapsed (mõeldud muidugi kasimatust, mitte ihuvärvi). See uskumus on laialt levinud üle kogu Eesti.

Uuem uskumus on, et kohvikannu ja praepanni ei tohi ilmaski pesta – õige maitse minevat kaduma. Teateid on sellest küll hõredalt.

Kui puder üle poti keeb – see on perenaise hooletus – siis tähendas see kas õnnetust, üldse halba või vihmast sõnnikuveoaega.

Söögilaud oli püha. Selle peal söödi, ei muud. Alles hilisemal ajal on tulnud tavaks söögilaul muudki teha: lugeda, kirjutada, teha käsitööd jne. Muiste oli söögilaud ainult söömiseks. Muidugi ei tohtinud söögilaul istuda. See oli nii suur eksimus, et sellele ei leitud karistustki.

Söögiks ei tohtinud rohkem lusikaid lauale panna kui oli sööjaid, sest “prii lusikad söövad nasamma kui oleks tal sööja taga”, nälg tuleb majasse, tont sööb ühes, hukatud tüdrukulaps sööb ühes. Suppi ei tohi valada ega tõsta üle paja sanga – sööjal hakkab kõht valutama. Ühe söömaaja jooksul ei tohi kahe lusikaga süüa – kõht ei saa täis, lapsed sünnivad suure suuga. Hea tava oli kogu valmistatud toit ära süüa. Peale muu ennustas see järgmiseks päevaks ilusat ilma.

Abielunaine ei tohtinud süüa katmata peaga. Kui ei olnud tanu, siis pidi olema rätt. Tüdrukud muidugi olid katmata peaga. Ja mehed pidid söögiajaks mütsid maha võtma – nii tanu naise peas kui mütsita mees olid mõlemad toidu austamiseks. Saadi ju igapäevast leiba ainult väsimata tööga. Leiba austades austati ka iseennast.

Laua ääres istuti rahulikult. Juhtus – enamasti laps – jalgu kõigutama, järgnes peagi vanaema või vanaisa repliik: “Mis sa vanajuuda last hällitad?” Mõistagi ei tohtinud söögiajal naerda. “Kes sööma ajal naerab, see sööb hobuse sitta” (Keila). Söögiajal ei tohtinud olla tõusmist-istumist, sisse- ja väljakäimist. Liikus ainult toidutooja. Ilmaaegu käimine tõi toidule kadu – võttis söögilt jõu ära. Söögiajal ei räägitud paha ega ka virgutatud vastamisi sööma – kes seda teeb, see kaotab kõhutäie. Kui keegi seisab sööja taga, siis tuleb sööja kõhutäis seisjasse. Kui oled süüanud, ei tohi istet jätta laua äärde – kõhutäis jääb ka laua äärde. Söögiajal ei tohi toast lahkuda – see viib majast söögijätku. Last ei lasta minna, kui vanemat inimest peatada ei saa, tuleb söögilauda kolm korda nihutada.

Söök oli muistegi vabalt võtta. Ainult leiba lõikas peremees igale pereliikmele vastava tüki. See algsest leivanappusest ajendatud komme püsis kaua, ka siis kui kartulikasvatamise laienemine päästis eestlased kroonilisest alatoitumisest, kohati isegi veel kahekümnenal sajandil.

Siit ka tuntud paljude variantidega naljand peremehest, kes lubab sulasele söömaks seesuguse leivatüki, mida kahe käega tõsta saab. Sulane mõtleb, et leivatükk on nii suur – aga tegelikult lõigati nii õhuke viil, et seda ei saanud ühe käega tõsta – laguneb ära. Kuivõrd naljand on populaarne, pidi ka selle aluseks olev tava teada ja tuntud olema. Samuti lõigati liha igale tükk. Palju söödi oa- ja hernesuppi. Nende juurde leiba ei võetud – oal-hernel on leib põues (või leivapäts kõhus). Mõistagi ei söödud leiba tangu- või kruubipudruga. “Kes pudru juurde leiba sööb, see läheb vangi” või saadetakse Siberi (Kuusalu). Säästlik suhtumine leivasse ilmnas ka nüüdseks juba ununud tavas – maha-

kukkunud leivatükile anti suud. Leib oli peaaegu püha. Leiva üle ei virisetud ega nurisetud. Temasse suhtuti austavalt – oli ta milline oli. Leivaga mängimine või leiva loopimine oli midagi kuulmatut, enneolematut, nii suur patt, et sellele ei leitud otsest ja ainulist karistustki. Leivasse hoolimatult suhtujat ähvardas nälg, õnnetused peres, raha puudumine ka pärast surma. On teateid, et hooletu või pahatahtlik leivapudistaja peab pärast surma kõik mahapudistatud leivakübemed üles korjama – enne kui rahu leiab.

Laialt on levinud uskumus, et näljane külaline tuleb siis, kui suutäiest midagi lauale, rüppe või maha kukub. Kohati on see segunenud söögiriistade kukkumisega. Nii teatatakse Muhust: “Kui söögiajal nuga või leivatükk laua alla kukub, siis öeldakse, et näljane tuleb”. Mõnikord on uskumust veelgi diferentseeritud: “Kui esimene suutäis suhu pistes maha kukub, tuleb näljane külaline” (Saarde) või “Kui külalisele süüa lauale viies mõni asi käest kogemata peaks maha kukkuma – kas leib, nuga või kahvel – siis üteldakse, et sellel päeval saada veel mõni külaline tulema” (Halliste) või “Kui kellegil süües leivatükk suust maha kukkunud, siis arvatud, et näljane külaline võersiks tuleb” (Vigala).

Söögiajal ja ka pärast sööki ei tohi jätta lusikat kausi, paja, taldriku ääre peale – siis söövat lusikas omajagu edasi ja toit ei õnnista. Lusikas tuli panna lauale (ja kummuli – kahasüvend allapoole). Tühjaks söödud nõule tuleb kohe kaas peale panna – perenaine või toidutegija suu seisvat seni lahti, kuni kaas peale pandud; kes jätab kaane panemata, sellel jäävad pärast surma silmad lahti. Ka õllekannukaas tuleb kohe peale joomist sulgeda (vanad puukannud olid valdavalt kaanega) – kui ei, siis jäävad selle jooja hambad pärast surma irevile.

Sööginõusid ei tohi ilma nuustikuta (s.o. palja käega) pesta – muidu tuleb tühi majasse. Peale pesemist tuleb söögiriistad kuivatada. Kui söögiriistad jäetakse kuivama (meie nn. Laisk-Liisu!) – siis tulevad majja õnnetused ja nälg.

Kui pada on tühjaks söödud (*resp.* toit pajast ära tõstetud), tuleb see kiiresti puhtaks pesta. Kes paja pesemisega viivitab, sellel saavad tatised lapsed olema või lambad ei laku vastsündinud tallesid (s.o. ei võta omaks). Pada uhutakse ülevalt alla – siis ei kee ta üle. Ka pajasang tuleb ära pesta. Kes pajasanga pesemata jätab, selle laste ninad on alatasa tatised või toidujätk võetakse ära. Ent pajasangal on ilmselt suuremaid ja metafoorsemaid funktsioone – nimelt on üllatav n.-ö. mütoloogiliste karistuste ohtrus, mis ähvardab seda, kes jätab pajasanga pesemata: vanatont kuseb patta, vanapagan hävitab kõik naisterahvad, kurat pääseb põrgust, kurivaim võtab ära leivajätku. Ja kõige huvitavam: kes peseb pajasanga – see kinnitab põrgus kuradi ahelaid (vrd. seppade vasaralööke alasile, mis samuti kinnitavad kuradi ahelaid). Ootamatu on ka teade: kui üle pajasanga kolm korda vett visata, siis tulevad kodukäijad! Ilmselt on pada koos sangaga millegi olulise võrdkuju, sümbol (kas taevakuppel vikerkaarega?).

Pada peab küll pesema, kuid mitte kaapima. Kes pada kaabib, sellele tulevad musta peaga lapsed. Ja pesta tuleb ka paja pesemise nuustikut. Kui pesunuustik loputamata ja väljaväänamata jääb – siis tulevad taas lapsed tatise ninaga.

Pärast söömist tuli laud kiiresti koristada. Kui nõud ja söök lastakse kaua laua peal olla, siis on peaaegu üle Eesti ettenähtud ühesugune karistus – poja (või tütre) pulmalised e. pulmad jäävad seisma. Mida kauem pulmalised ühes peres on, seda enam nad söövad-joovad, seda suuremad on kulud. Muidugi varieerub seegi ähvardus: tulevad näljased kosilased (Haljala), kosilased ei lähe ära (Tarvastu), saajad külmavad suure soo pääle (Rõngu), pulmas jäävad võõrad öömajale (Kaarma), pulmarahvas sööb vaeseks (Tartu-Maarja), süüakse pulmades kõik ära, ka taariraba (Viljandi), tüdrukud ei saa mehele (Kambja). Huvitav teade on Põlvast: “Ku tütrek pikkamiisi laua päält sööki kasib, sellel laskvad peigmehe ima kaua ilma tanota saajaigoja aigo laua takah istu”.

Üksik teade väidab: “Õhtusööki ei tohi laualt ära korjata, vaid tuleb lauale jätta, siis ei tulla vaesus majja”. See on küll tavaks jõuluõhtul ja vana-aasta õhtul, mitte aga argipäeval.

Pärast sööginõude koristamist tuli laud ka ära pühkida. Kui perenaine jätab laua pühkimata, siis jätavad lambad vastsündinud talled lakkumata või sünnivad kirjud talled. Ka laua pühkimiseks on kindlad tavad. Lauda ei tule pühkida risti – siis tuleb majasse leivapuudus või kaob toidujätk. Lauda tuleb pühkida pikuti ja ühte nurka kokku ning külje pealt maha (mitte otsast) – siis ei tule majja leivapuudust (ei jää maja vaeseks, leivaõnn ei lähe ära). Saaremaal on tava lauda pühkida oma poole, siis seisab tulu käes. Kui pühid väljapoole, siis pühid leiva laua pealt ära. Mandril on tavaks, et lauda ei pühita ukse poole, vaid ikka seina poole – et ei tule toidupuudust. Üle maa on tuttav tava: lauda ei tohi pühkida peoga ehk palja käega – siis tuleb vaesus majja, tuleb leivapuudus, ei ole leivaõnne, põld läheb järgmisel aastal hukka, nälg tuleb majja, laud jääb paljaks (s.o. tühjaks). Vastseliinas öeldakse kujukalt: “Kes söögilauda palja käega pühk, see saap ka esi paljas jääma kui tühi laud ja paljas peo!” või veel markantsemalt: “Pühku ’õi lauda palja käega – kodapoolitses jäät” (kodapooline tähendab popsi, ilma kindla koduta inimest).

Ka paberiga ei tohtinud söögilauda pühkida. See toob tüli ja riiu majasse. Seegi tava on tuntud üle maa.

Siingi varieerub hoiatus: perekond läheb lahku (Laiuse), peresse tuleb kadedus (Märjamaa), majarahvas jääb vaeseks (Narva), nälg tuleb majja (Torma), pühitakse leivajätk välja. Lauda ei tohi pühkida ka põllega – samal päeval tulla suur pahandus või palju tühja juttu. Ka õlgedega (õlenuustakuga) ei tohi lauda pühkida – pere kuivab ära või rukis kasvab kasteheinane või songivad sead rukkiorase ära. Kui söögilauda villase riidega pühkida, siis põlgavad lambad pojad ära. Niisiis tuleb söögilauda pühkida linase lapiga. Enamasti on tegu

spetsiaalse laua pühkimise lapiga, sest manitsetakse: laua pühkimise lapiga ei tohi teist lüüa – lööja saab soolatüükad. Laua pühkimise lapiga ei tohi ka sõrmi pühkida – sõrmed hakkavad vastama (s.o. kestendama).

Kui koristamisel unustatakse lauale leivatükk, siis tuleb võõraid. Mõnel pool on uskumus diferentseeritud: kui leivatükk jääb lauale – tuleb rikas külaline, kui lusikas – siis vaene külaline. Lauale unustatud lusikas ennustab ikka kas lihtsalt külalist või näljast külalist. Ometi on Tapalt ka vastupidine teade: kes lusika lauale unustas, see läheb külasse. On ka üldistatum enne: kui lusikas lauale juhtub jääma, on keegi söömata (perest, suguseltsist).

Laua koristamine oli enamasti tüdrukute töö (perenaine kattis laua). Tüdrukuid manitseti: kui söögilauda hooletult koristad ja pühid, siis saad pudruse suuga mehe või räpased ja tatised lapsed. Laua pesemisel ei tohi äärele tilkasid jääda – pesija saab ilase suuga lapsed ehk tatised lapsed. Lauanarts pidi olema suur – siis olla ka suur sissetulek.

Söömine oli tõsine, peaaegu pühalik toiming. See ilmneb selgesti, kui jälgida kõiki kombestikukäskmeid, mis seotud söömisega. Iialgi ei söödud mütsiga. Kes müts peas sööb, selle toit läheb mütsi sisse – inimene ei saa sellest midagi. Abielunaised aga pidid sööma tanu või vähemalt pearätt peas. Samuti ei söödud ilma võõta. Sööma tuldi rahuliku meelega. Kui söögi pärast tuli tõstetakse – enne söömist – siis polla järgmisest söömisest miskit tulu, kõht jäävat tühjaks ja tegevat vaeva (Halliste). Normaalseks loeti, et pere söi koos. “Kui inimesed, oma pere muidugi, kõik seltsis söövad ja ridastikku oma vanaduse järele istuvad ümber laua – siis on alati hää lambaõnn” (Pärnu-Jaagupi). Analoomilisi teateid on küll hõredalt, ent üle maa. Ja vastupidine teade: “Ütsinda ei tohi laua man süvvä, siis läab koorm, mis sa viad, ümmer” (Tarvastu).

Põhja-Eestis oli hilineunud pereliikmel tavaks öelda söövatele omastele: “Näe, Roots juba rual, vana Venelane ei teagi!” Kõnekäänd on levinud, kuid tema ajend on uurimata. Ons siin vihje üllatusrünnakule Narva all Põhjasõja ajal? Või viitab kõnekäänd veel vanematele vahekordadele Liivi sõja ajal või hiljem?

Söödi koos ja ühel ajal. Kui ühed söövad ja teised töötavad, siis ei õnnestu kumbki: äpardub töö (Saarde) või kaob leivajätk (Vändra).

Tavaks oli istuda ümber laua. Laua ühel küljel ei söödud, kui teine külg oli tühi. Usuti, et neil, kes istuvad laua ühel küljel, läheb koorem ümber (tuttav Mulgimaal), või istub vanakuri vastas (Lõuna-Eesti) või lähevad nad koos hobusevargile (Otepää). Laua ots oli tavaliselt perenaisele-peremehele määratud. Mitmelt poolt on teateid, mis kõnelevad sellest: kes laua otsa istub, sellest saab peremees. Ent on ka teateid, et laua otsa istujast ei saa perenaist (Narva), et laua otsa istuja lahkub majast kõige enne (Väike-Maarja). Tänapäevani püsib tava, et neiu (ja noormees) ei tohi istuda laua nurka (eriti jälgiti, et sööja jalad

ei jääks teine teisele poole lauajalga) – muidu jääb vanatüdrukaks (või vanapoisiks) (Türi, Ambla, Muhu, Tartu-Maarja) või peab veel seitse aastat kosilast (kositavat) ootama (Türi, Pärnu, Tõstamaa, Laiuse, Helme, Sangaste, Kanepi) või jääb abielus leseks (Palamuse). Uueaegsem ja rahvusvaheliselt tuntud on uskumus, et kolmeteistkümnendana ei tohi lauda istuda. Üldse oli hea, kui lauas istus paarisarv inimesi.

Teisalt on teateid, et lapsed ülepea ei söönud istudes. Söögilauda istumisloa sai alles noormees, kes oli kündnud kasvõi ühe vao, ja tüdruk, kes oli käinud leeris ühe päeva. Nii väideti: “Kui tüdruk süües pingi peale istub, jääb ta ruttu vanaks” (Karksi). Lastest arvati, et nende kasv jääb kinni, et saavad enneaegu vanaks, kui nad söögilauas s.o. süües istuvad. Vanadest jälle arvati, et süüa ei tohi seistes. Siis minevat söök jalgadesse ja inimesele pole söömisest mingit kasu ega tulu. Saaremaalt on rohkesti teateid: kes püstijalu sööb, selle kasvavad jämedad sääred (Kaarma, Jämaja, Kihelkonna, Anseküla).

Hoolikalt jälgiti seda, et keegi ei sööks teise selja taga. Tava on tuntud üle maa. Kõige levinumaks põhjenduseks on: teise selja taga süües võtad tema jõu ära. Aga arvati ka, et niiviisi süüakse ära teise õnn ja kasv, et sööd teisele küüru selga, et kaotad või võtad ära teise isu.

Söömise ajal ei tohtinud aevastada. Kes söögi ajal aevastab, see saab kas peksta või viina, teatatakse Nõos. Tarvastus aga arvatakse, et söögi ajal aevastamine tähendab sugulase surmasõnumit. Mõistagi ei tohtinud söögi ajal haigutada, naerda, laulda ega vilistada (viimasel juhul öeldi saavat lolli mehe, “sokud lapsed ja kriimud silmad”).

Laialt levinud oli uskumus, et lauas ja ka pärast sööki ei tohi ringutada või sirutada. Kes seda teeb, selle kõht hakkab valutama (Koeru), jääb tühjaks (Nõo, Tõstamaa, Tarvastu), sellel pole söömisest kasu (Muhu); selle kõhutäis läheb kellelegi teisele, näit. vanakurjale (Simuna, Kursi, Karksi, Räpina), lese-naisele (Vaivara, Palamuse), saunanaise seale (Tartu-Maarja), koerale (Jõhvi) või “vaeste laste toidujatkuks” (Tartu-Maarja). Saaremaal arvati, et söögilauas ringutaja ajab oma laiskuse teistele.

Sobivaks ei peetud ka lauale toetuda. Eriti küünarnuki lauale panek oli kõvasti keelatud. Ka ei liigutatud jalgu. Kui kogu pere jalad kenasti ühtmoodi laua all seisisid, siis pidi tulema hea rukkiaasta. Kes söögiajal jalgu õõtsutas, see öeldi kiigutavat vanakurja last (teated üle maa).

Süüa ei tohtinud pimedas, ilma tuleta – siis saavad lastest vargad või saad musta näoga lapsed. Sööja suhu ei vahita – suu hakkab vett jooksuma. Ka heideti ette, et “loed sööja suutäisi”. Samuti ei tohi vaadata sööja – eriti laste – silma, muidu saab sellest kuri inimene. Süüa ei tohtinud pikkamisi – lehma nidad lähevad kõvaks, ei saa piima kätte. Ent on ka endeid, et aeglasest sööjast saab vaene peremees.

Söögiajal ei käidud toast sisse-välja – see toob toidule kadu. Usuti, et kui söögiajal lahkud, saad teel peksta või pahandada. Ka ei õnnestu see, mida lahkuja tahab.

Enne kui sööma hakati, anti esimene leivasuutäis koerale: “Koera käpa all kasvab leib” (Rapla). Väga levinud oli uskumus, et kui söömisel (esimene) leivapala või suutäis suust maha kukub, siis tuleb näljane külaline või võõras. Selle kõrval üksikteade ennustab õnnetust lähemal ajal, kui leib suust maha kukub (Haljala, Kose). See ülemaaliselt tuntud uskumus on hiljem mitmeti diferentseerunud. Suust kukkunud pala ennustas näljase külalise kõrval veel ahnet külalist (Töstamaa) või vanemat külalist (Emmaste) või lihtsalt külalist, ka santi. Ent sellele on antud muidki tähendusi: surmasõnumit (Viljandi), sõimu, riidu, kiskumist (Tallinn). Loogiline on seletus, et kui sööjal leib suust maha kukub, pole sööjal kõht tühi (Palamuse). Omapärane on seletus, et kõige lähema või armsama inimese kõht olla tühi, kui toit suust maha kukub (Simuna, Ambja).

Peamiselt Ida-Eestis levis uskumus, et joodikust mehe või naise saab see, kes söömisel lusikast lauale või rinnale tilgutab (Kodavere, Põlva, Nõo, Rõuge, Räpina, Vastseliina, Lutsi, Otepää, Sangaste, Tarvastu). Mõni üksikteade on resoluutsem: kes süües lauale tilgutab, on joodik (Põlva), kes süües rinnale tilgutab, saab tatiseid lapsed (Maarja-Magdaleena).

Ülirohkesti on endeid selle kohta, mida toob kaasa toidupala kurku minemine, nii et sööja läkastab. Üldiselt ennustab see halba, nimelt saab sööja (veel samal päeval) tapelda või tõrelda (tuntud üle maa, välja arvatud Kagu-Eesti). Üksikteated ennustavad ka näljaseid võõraid (Simuna), peksasaamist (Viljandi, Helme, Kambja, Otepää, Sangaste), riiduminemist (Kihelkonna), kaklemist (Karksi). Siingi on uskumus ajapikku eristunud ja täpsustunud. Näiteks usutakse Märjamaal: “Kui süies toit hingekurku läheb ja kõhima ajab, siis öeldakse: “Tuleb külalisi!” ehk “Saab teiste käest tapelda!” Kui nii kõhima paneb, et silmist vesi tuleb, siis: “Saab ea nahatäie riielda!” Nõost teatatakse: “Lähäb süük alustusen kurku – saab tõrelda, kui viimate – sis viina!” Põlvas võetakse aluseks sööja vanus – kui noorel läheb söök kurku, siis saab ta peksta, kui vanal – siis saab see viina. Maarja-Magdaleenas tehakse teistpidi vahet: “Kui süües täie kõhuga (m.s. Ü. T.) kurku läheb – siis saab viina, kui tühja kõhuga – tõrelda!” Saardes jälle arvatakse: “Kui leiva suutäis kurku läheb – peab viina saama, kui supi suutäis – siis tapelda!” Kambjas tehakse nii loogiline otsustus: “Kui süük kurku lätt, siis saat tõrelda, kui juuk – sis viina”. Võimalus – saada viina või riielda (e. tapelda e. tõrelda e. peksta jne.) on levinud eeskätt Kagu-Eestis (Põlva, Rõngu, Räpina, Helme, Võru, Vastseliina, Rõuge, Sangaste, Võnnu, Otepää), kuid üksikteateid on laiemaltki alalt (Saarde, Kirbla, Kaarma, Karja). Ilmselt on tegu teatava ühtlustumisega e. assimileerumisega,

kui kurku läinud leivapala ennustab näljast võõrast (Jõhvi, Simuna, Järva-Jaani, Torma, Kodavere, Laiuse jm.). Usutavasti on see enne algselt seotud suust kukkunud leiva- või söögipalaga.

Ühesõnaga, igaüks pidi söömisel hoolas olema, et toitu maha ei kukuks ega hingekurku ei läheks. Ka ei sallitud kapast või kannust lurinal rüüpamist ega kõvasti matsutades söömist.

Huvitav on üldlevinud tava, et ei võeta uut leivatükki, kartulit, lihalõiku jne., kui eelmine leivatükk on veel pooleli või hoopiski söömata. Sel puhul arvati, et söögipala võtja armukesel (peigmehele, pruudil, parimal sõbral) on kõht tühi (Haljala, Rakvere, Tapa, Muhu, Maarja-Magdaleena) või on perekonna üks liige (kõige lähem) söömata (Kadrina, Ambla, Tallinn, Torma, Palamuse, Põltsamaa, Võnnu, Lutsi) või on mõni tuttav söömata (Kodavere). Mõnikord küsiti leivatüki võtjalt otse: no kas su pruut-peigmees (öeldi ka nimi) on näljas või! See oli muidugi piinlik ja seepärast ka välditi tava vastu eksimist.

Hõredalt, ent peaaegu üle maa on teateid sellest, et keset söömist või siis kui suutäis veel suus – ei tohi juua. Ähvarduste skaala kombe vastu eksimisel on lai: ihule löövad paised (Tõstamaa) või vistrikud (Tõstamaa); kahepoolsed ajavad üles (Simuna); vanaks saades käivad põletsed (e. tülitised – s.o. kõrvetised) kurgust üles (Viljandi); suu läheb kärna (Tõstamaa); toob nälja majja (Karja); lehm hakkab lüpsi ajal kusema (Karksi ja Vigala, viimases rõhutatakse – leeme juurde joomisel) ja lõpeks hinnanguline iseloomustus: kes seda teeb, on isune inimene ega saa iial täis (Põltsamaa, Halliste).

Hoolikalt tuli jälgida sedagi, mida söögilauas rääkida. Söögilauas ei tohtinud unenägusid rääkida, muidu minevat nad täide (Pärnu-Jaagupi). Söögilauas ja üldse söömise juures ei tohtinud nimetada loomi, eriti metsloomi. Kui oligi otsene tarvidus ühe või teise looma nimetamiseks, siis kasutati vastava looma peitenimetust. Peaaegu kõikide loomade nimetamisest kardeti kahju ja kadu nii viljale kui karjale. Peale selle oli igal loomal oma n.-ö. spetsiaalne kahju. Näiteks karu nimetamisel pidi hakkama härg lehma, oinas utte ja orikas emist vihkama (Karja). Hundi nimetamine pidi tekitama nimetatus suure söögihimu, nii et ta tuleb sinna, kus teda nimetati, karja kahjustama (teateid üle maa). Rebase nimetamine kutsus rebast kanavargile (Haljala). Jänese puhul arvati (lisaks orase ja puude kahjustamisele), et ta sööb seemed ära (Maarja-Magdaleena) või toob haiguse majja (Torma). Hiirest kardeti, et ta närib viljakotid katki (Kolga-Jaani, Tarvastu, Maarja-Magdaleena) või tuleb toidu kallale (Torma, Palamuse, Maarja-Magdaleena, Setu). Veel keelati nimetada rotti (närib ja rikub), konna (teeb viljale kahju), kassi (kahjustab põldu), metskitse, mutti, siga, varest ja kulli. Tuntumad peitenimed olid: karul – laikäpp, hundil – pajuvillem, pajuvasikas, metsasõnn, jänesel – kontjalg, kargaja, hiirel ja rottil – sitanina,

joosik. Juba uueaegsem näikse olevat keeld söögiajal nöelussist rääkida, sest uss armastavat ennast näidata, kui temast söögiajal räägitakse (Tallinn).

Lisaks neile, laialt levinud tavadele kohtame rohkesti haruldasi või ka lo-kaalseid söömisega seotud uskumusi. Olgu järgnevalt toodud mõned huvita-vamad üksikteated.

Saardest on teade: “Kui süües ammas suust peaks ära minema, siis saada selles perekonnas see lapse surma ette kuulutama”.

Levinum, kuid mitte üldine on teade, et “süües ära suutäit pooleli jätta, muidu kutsud vaesust tuppa” (Haljala). Üpris loomulik – ja vist selle tõttu ka vähe noteeritud on teade Jämaajast: “Lapse sööma jäänuseid ei tohtivat keegi muu ära süüa kui ainult lapse ema. Kui kõrvaline isik seda teeb – süüa ta lapse söömaisu ära!”

Vanemad teated (möödunud sajandi keskpaigast ja viimasest veerandist) kinnitavad: “Ära jätta suutäit järele, siis kaob söögi isu”. See ongi meie talu-poeglikule kultuurile omane ja mõistetav. Püsib ju tänaseni uskumus, et kui kõik liuad ja taldrikud tühjaks süüakse – eriti külaskäigul – siis tuleb järgmisel päeval ilus ilm. Seevastu sajandivahetusel ja käesoleval sajandil ilmuvad – ja seda eeskätt linnades – teated, et süües-juues tuli midagi, kasvõi suutäis, tald-rikule jätta. Muidu minevat söögijätk kaotsi. See on ilmselt rahvusvaheline, linnades levinud tava.

Üldlevinud komme oli iga pakutud või võetud toidu (leib, liha, vorst jm.) eest lausuda “Aitüma”. Ka söömise lõpetamisel sõnati “Aitüma”. Pärast viimast aitüma ei tohtinud enam süüa, või said raske haiguse (Vändra, Saarde, Tõsta-maa, Sangaste, Põltsamaa, Tartu-Maarja, Tarvastu, Vastseliina).

Meie üldiselt kehvadele oludele vastavalt on ka võtteid, kuidas külaliste söögiisu vähendada või üldsegi kaotada. Kõige levinumaks võtteks oli pruuk, millest jutustab Torma teade: “Et võerad inimesed ehk kostilised palju ei söök-sivad, olla tarvis nende söögiisu vähendamiseks surnuaiast risti seest raudnael tuua ja see söömalaua sisse lüüa. Kui kostiline samase laua pealt paar suutäit sööb, siis olla ta söömaisu kadunud. Oma maja inimestele ei pidada see aga pahasti mõjuma”.

See on suurtes joontes kõik, mida võib öelda söögitavadest. Muidugi võiks siia lisada hulganisti üksikteateid, samuti uuemaid kombeid (näiteks, miks ei tohi söögi ajal lugeda), kuid need teeksid üldpildi ainult kirevamaks. Arvestada tuleb sedagi, et vastavaid tavasid pole uuritud. Midagi kindlamat saaksime öelda aga ainult uurimise ja nimelt võrdleva uurimise põhjal.

5.

Teadupärast oli omal ajal – ja on enamasti praegugi – kolm söögikorda: kesk-hommik, lõuna ja õhtu. Et söögiaegade vahe oli pikk, tekkis vajadus ka vaheae-gadel n.-ö. suurust võtta. Ka nendel puhkudel olid omad kindlad tavad, millal võis süüa ja millal mitte.

Üle maa oli tuntud komme hommikul enne tööle minekut võtta linnupetet. See tähendas, et tühja kõhuga ei tohtinud kuulda kas üldse linnu või mõne teatava linnu laulu – lind pettis sind ära. Selle vältimiseks söödi püstijalu tükk leiba – see oligi linnupete.

Ent oli muidki tavaid. Teel olles ei tohtinud süüa, eriti oli keelatud tee peal (s.o. leivakott asetatud tee) süüa. Keeldu põhjendati – surnud (sest teed mööda on viidud surnuid) võtavad leiva jätku (Otepää), vastutulijad võtavad isu (Suure-Jaani). Teise tallu ei tohtinud süües minna – sa viid oma rotid kaasa ja tekitad nii pahandust perede vahele (Saaremaal ja Lutsis tuttav).

Süüa ei tohtinud kaevule minnes ja kaevust vett võttes. Kaevuteel ei tohti-nud sööki käes olla kõnelemata selle suus närimisest. Põhjenduseks tuuakse: kaevu sigivad rotid (Tartu-Maarja, Setu) ja hiired (Laiuse, Torma, Lutsi), kon-nad (Tallinn, Karuse, Maarja-Magdalena, Äksi) ja ussid (Simuna). Üksikteated nimetavad, et kaevu kukuvad surnud hiired või igasugu loomad. Ka sööjat ähvardas oht kaevu kukkuda (Järva-Jaani).

Süüa ei tohtinud toalävel – söögiõnn läheb majast (Räpina) või kosilased pöörduvad tagasi (Torma, Tartu- Maarja). Süüa ei tohi ka lauta minnes või isegi lauda poole minnes. Kui seda teed, siis loomad lähevad kurjaks, pusklevad, tõmbavad lõast lahti (Tallinn, Karuse, Karksi) või kaob loomade isu (Kadrina, Simuna).

Kangakudumise juures ei tohi süüa – sellest kangast tehtud särki sigivad täid (Kolga-Jaani, Torma, Järva- Jaani). Mõnel pool ei tohtinud isegi ülesseatud kanga ees süüa – ikka samal põhjusel: kangast tehtud särki sigivad söödikud (Kursi) või rotid närivad puruks sellest kangast tehtud kotid (Põltsamaa). Väga levinud on uskumus, et sööd kanga koe ära, koest tuleb puudus (Saaremaa, Tartumaa, Tarvastu).

Ka ketramise ajal ei tohtinud süüa – sööjate soolikad lähevad kurku või segamini, sööjad ei jaksa süüa, isu kaob, kõht jääb kinni (teateid rohkesti Kesk-Eestist). Samuti ei olnud hea õmblemise ajal süüa – nõelub soolikad kokku, õmbleb kõhu väikeseks (Halliste, Maarja-Magdaleena). Vististi kanga ees söömise keelust ülekantud on uskumus, et õmblemise ajal süües sigivad täid riidesse (Kolga-Jaani ja Rõngu). Kõvasti oli keelatud söömine rehetas, kui vili oli parsil kuivamas. Keelu rikkumine põhjustas terade hallitamist.

Süüa ei tohtinud ka külimitu või vaka peal istudes. Kes seda tegi, see oli eluaegne võlgnik (Tartu-Maarja) või sööb võlgu (Põltsamaa) või jääb suurtesse võlgadesse (Torma, Viljandi). Ülepea ei tohi süüa tühja ehk õõnsa riista peal – sööja kas ei saa kõhtu täis (Ambla) või maksab eluaeg võlgu (Palamuse).

Muidugi on rohkesti mitmesuguseid kombeid seoses toidutegemisega. Iseäralikult rohkesti kombeid ja uskumusi on seotud leiva valmistamise, hoidmise ja söömisega. Neid on sedavõrd ohtrasti, et pole mingit võimalust neist ülevaate andmiseks selle artikli piires. Leivaga seotud uskumused ja tavad nõuavad omaette käsitlust. Niipalju märkigem, et rohked kombed viitavad selgesti asjaolule, et leib oli eestlaste põhitoidus pikki aegu. Kuna aga põlluvili ikaldus – kas siis kliima, agrotehnika või mõisaorjusest tingitud suutmatuse tõttu – peaaegu perioodiliselt (kui mitte üle aasta, siis üle kahe-kolme), siis olid eestlased kogu aja kas päris näljas või nälja piiril. Küllap on õigus nendel, kes väidavad, et alles kartulikasvatamisega pääsesid eestlased pidevast alatoitlusest. Sellest siis ka rohked leiba austavad, lausa pühaks pidavad pruugid. Iseloomulik on teade Märjamaalt, veel 1958. aastast: “Leib on toidu peremees. Sööma hakates pidi ikka kõige enne tükikese leiba suhu pistma, siis võis leivakõrvast võtta!”

Tänapäeval lütiakse suurt lärmi kui leivast *resp.* saiaist leitakse mõni võõrkeha (paelajupp vms.). Huvitav on täiesti vastandlik suhtumine nähtusse möödunud sajandil ja veel käesoleva sajandi alguseski. Uskumus avaldub vanasõnas “Kui sina leiba häbistad, siis leib häbistab sind”. Lahtimõtestatult tähendas see, et kui sööja leiab leivast mõne võõrkeha (õlekõrs, agan, kärbes) ei tohi sellest rääkida, s.o. ei tohi leiba häbistada, muidu leib häbistab sind, s.o. leib kaob majast (ehk nälg tuleb majja). Uskumus on laialt tuntud. Mõnes hilisemas teates on küll häbistamise viis muutunud – nimelt sunnib häbistatud leib oma häbistajat söögi ajal peeretama, millega too üldise pilke ja põlguse alla satub. On ka kohti (Karksi, Viljandi, Kolga-Jaani, Helme), kus see uskumus laieneb leivalt söögile, sest võõrkeha võis leiduda ka supis või pudrus.

Leiva esinemisest ka üpris kauges tseremoonias või rituaalis annab tõendi järgmine teade Palamuselt: “Peale ristimist ei tohi vaderid enne viina juua, kui piavad enne suutäis leiba sööma – siis on (risti) lapsel eluaeg leiba ega saa tast joodikut”.

Väga iseloomustavad leiva austamisele on järgmised teated. Suure-Jaanist teame, et selga ei tohi pöörata ahju poole, kui leivad ahjus on. Keelu rikkujale (lastele, sest vanad olid keelust juba teadlikud) kasvab küür selga. Leiba ei tohi murda ühe käega (s.o. hooletult). Ühe käega võib leiba murda ainult imetav naine (Kuusalu, Pärnu- Jaagupi, Kanepi).

Eelmainitud mõne näitega olgu ainult vihjatud leivauskumuste väga laiale ringile. Mõistagi on kombeid ja uskumusi toidutegemisest ja toiduainete (näit. või) valmistamisest. Ent kõik need tavad ei mahu käesoleva ülevaate raamidesse.

Lõpetuseks veel mõni sõna muistsest nädalasest menüüst eesti talus. Nimelt valitses eesti talus traditsiooniline toidusedel. Igal päeval oli oma roog. Muidugi mõeldakse traditsioonilise roa all sooja sööki, mida tehti kas lõunaks või koguni õhtuks. Hommikusöök e. keskhommik oli tavaliselt umbes kell üheksa, lõuna kell neliteist ja õhtusöök kell kakskümmend.

Esmaspäevane roog oli tangusupp (Kesk-Eestis), piimasupp, jahupuder (Audru) ja ainult Viru-Jaagupist on teada, et esmaspäevane roog olnud hernesupp.

Teispäeval oli valdavalt kartulisupp (lihaga) – samal alal, kus esmaspäeval oli tangusupp. Erandiks on Viru- Jaagupis tangusupp ja Amblas ning Põltsamaal hernesupp.

Kesknädalal oli valdaval alal roaks tangupuder. Ainult Amblas ja Viru-Jaagupis nimetatakse kesknädalaseks roaks kartuliputru (mis saabki olla suhteliselt hiline, kartul tuli ju meile alles möödunud sajandil.

Neljapäevaseks roaks oli kapsasupp (lihaga). Mõnel pool märgitakse ka kartulisuppi (Ambla, Järva-Madise, Audru) või hernesuppi (Paide).

Reedene roog pole enam nii kindel, vaid kihelkonniti tublisti erinev. Põltsamaal, Amblas, Järva-Madisel ja Türil on selleks hernesupp, Audrus kartuli- või jahupuder, Viru-Jaagupis oasupp, Paides tangusupp.

Laupäeva roaks on valdavalt tangupuder. Ainult Amblas ja Järva-Madisel nimetatakse ka kartuliputru ja Pärnus liha- või piimasuppi.

Pühapäeva roaks oli valdavalt kapsasupp.

Näeme, et kattuvad kesknädalane ja laupäevane söök, samuti neljapäevane ja pühapäevane roog.

6.

Seega oleme põgusalt üle vaadanud argielu mõne tahuga seotud kombed ja viimastega seostuvad uskumuslikud ended. Kindlasti pole suudetud hõlmata kogu olemasolevat materjali. Teisalt on kindel, et kaugeltki kõigi nähtuste ja sündmuste kohta pole rahvaluulekogudes teateid kõigist paikadest. Kui lugeja leiab, et mõni temale tuntud tava või pruuk on kirjutises kajastamata, siis teeb ta õigesti, kui teatab sellest Kirjandusmuuseumi rahvaluuleosakonda (202 400 Tartu, Vanemuise 42, TA Fr. R. Kreutzwaldi nimeline Kirjandusmuuseum, rahvaluule osakond). Igatahes ärgu pandagu kirjutises esinevaid puudujääke rahvaluulekogude kaela. Vastutab eeskätt autor, kes pole olemasolevat materjali suutnud küllaldase põhjalikkuse ja süvenemisega käsitleda. Igatahes on algus tehtud ja järgnevatel käsitlejatel sedavõrra lihtsam. Pole aga kahtlust, et argielutavad, mis ühelt poolt juurduvad kaugesse minevikku ja teiselt poolt elavad – vähemalt osalt – veel tänapäevalgi, on vägagi huvitav uurimisala, mis ootab käsitlemist ja tutvustamist.

Eesti rahvalaulus toimunud murrangust¹

Riimilise laulu teke 19. sajandil

Avaldatud: Emakeele Seltsi Aastaraamat 1989/1996: [1998], vol 35/42, lk 93–105

1.

Möödunud sajandi murrangulisus eestlaste sotsiaalses ja vaimses elus on ammu teada. Vähem on kõneldud murrangulistest nähtustest rahva suulises pärimuslikus loomingus. Ometi on neid üksiti mainitud ja kirjeldatudki. Mõistagi ei saa murrangut folklooris – nagu vaimuelus üldse – siduda mõne aasta või aastakümnega. Murranguaeg hõlmas terve sajandi, võibolla isegi rohkem. See-sugune murrang avaldub ühelt poolt folkloori mõne klassikalise liigi või vormi hääbumises, isegi kadumises; teiselt poolt uue liigi või vormi tekkimises. Näiteid ühest või teisest leidub folkloori igas valdkonnas. Johtuvalt rõhuasetusest on eesti folkloristikas kõige enam käsitletud rahvalaule, sealhulgas ka laulustiili kardinaalset muutumist möödunud sajandil. Seepärast ongi kõige rohkem tähelepanekuid kogunenud murrangu kohta rahvalauludes. Teiste rahvaluule liikide kohta on sünenud küll rohkesti üksiktähelepanekuid, kuid puuduvad kokkuvõtlikud käsitlused. Seega ei saa murrangust folkloori muudes valdkondades anda veel nii täielikku pilti kui rahvalauludes.

Teadupärast on vanem rahvalaul (regivärss) oma vormilt ühine kõigile läänemeresoomlastele (liivlaste ja vepslaste eriasendi, kes olid kas juba ületanud või ei olnud veel jõudnud runo-vormini, jätame sedapuhku kõrvale¹). Selle laulustiili rahvusvaheliselt tuttavaks nimetuseks on runo. Tema iseloomulikud tunnused on kvantiteeriv meetrum, trohheiline rütm, värsi mõtteline (ja süntaktiline) terviklikkus, värsside seostamine parallelismi abil rühmadeks (värsside arv on vaba), assonantsi ja alliteratsiooni esinemine värsi sees, retsitatiivne meloodia ja nn rühmaviis. Mõistagi on see laulustiil väga keelepärane, mis on ühtaegu tema tugevus ja nõrkus.

Üldiselt on teada, et XIX sajandil pääses eestlaste seas võidule uus laulustiil, mida on nimetatud uuemaks ehk lõppriimiliseks ehk stroofiliseks rahvalauluks. Seda iseloomustab aktsentueeriv meetrum, lauluti üpris vahelduv rütm, värs-side koondumine stroofidesse, värsse ühendava lõppriimi kasutamine, laululine meloodia ja individuaalviisi domineerimine.

Suhtumine mitmeti vastandlikku laulustiili on aegade vältel olnud erinev. Siin ei tahaks peatuda eksootilisel või estofiilsel huvil eestlaste elu-olu ja loomingu vastu. Huvitumine rahvaluulest tuli kõne alla ikkagi alles XIX sajandil – tagasi haaravalt võibolla ka Chr. H. J. Schlegeli puhul – kui baltisaksa haritlaskonna edumeelne osa oli omaks võtnud J. G. Herderi vaated. Esimesed rahvaluulekogujad ja trükkitoimetajad A. J. Knüpffer, J. H. Rosenplänter, A. H. Neus käsitavad rahvalauluna nii uut kui vana laulustiili. Tõsi, A. H. Neus märgib 1840. aastal, et sakslaste poolt loodud laulud on senini jäänud mõjuta, kuid nüüd võib märgata eestlaste seas püüdu nende laadi ja viisi järele aimata.² Põliseks e genuiinseks peeti ikkagi regilaulu. Samal seisukohal olid ka Fr. R. Faehlmann ja Fr. R. Kreutzwald, esimene meie rahvuseepose kavan-dajana, teine selle koostajana.

Eesti rahvaluule esimene suurskoguja J. Hurt seevastu tõmbas selge piiri kogutava vanavara e folkloori ja uue laulustiili vahele. Oma kogumistöö aru-annetes ütleb ta korduvalt, et saadetise sekka on juhtunud uuemaid laule, mis vanavara hulka ei käi.³ J. Hurt ei laskunud teoreetilistesse arutlustesse ega väitlustesse. Tema eesmärk oli koguda runolaulu ja selle eesmärgi ta ka saavutas. Teine suurskoguja M. J. Eisen keskendus peamiselt rahvajuttude ko-gumisele, säilitades laulude suhtes neutraalsuse: ta küll ei õhutanud uuemaid laule koguma, aga ei keelanud samuti, vaid võttis vastu kõik, mis talle saadeti. Alles dr O. Kallas, meie esimene eriharidusega folklorist, organiseerides XX sajandi alguses rahvalaulude ja rahvaviiside kogumist, pööras tähelepanu ka uuele laulustiilile. Osalt oli see tingitud asjaolust, et regilaulu oli nüüd – võr-reldes näiteks J. Hurda kogumisaktsiooniga, mis algas umbes 20 aastat varem – hoopiski raskem leida. Ent ka O. Kallas ei tõmmanud mingit teravat piiri uue ja vana laulustiili vahele. Võib öelda, et kogu XIX sajandi vältel käsitati rahva-laulu täiesti pragmaatilisel. Alles XX sajandil hakati ka teoorias eristama kaht laulustiili. Esimese vao ajaja oli siin Fr. Tuglas.⁴ Tema esseeline iseloomustus uuele laulule oli nii tabav, et sealt laenatud seisukohad rändasid uurimusest uurimusse ja ülevaatest ülevaatesse kuni neljakümnnendate aastateni välja. 1927. aastal loodud Eesti Rahvaluule Arhiivis hakati ka uuemat laulu juba süsteemipärasemalt koguma, esialgu küll tagasihoidlikult.

Suhtumine uuemasse laulu oli folkloristidegi seas ebalev: prof W. Ander-son kurdab näiteks veel aastal 1932: “Kui vanad laulud on eesti (ja soome)

folkloristide lemmiklapsed, siis uuemad on võõraslapsed. Koguja märgib neid reeglina üles ainult siis, kui ei õnnestu saada ühtki vana laulu ega muud huvitavat rahvapärimust; peamiselt uuemaid laule sisaldava käsikirjalise kogu üle krimpsutatakse nina; ja trükitud teaduslikku tekstiväljaandesse julges uuemaid eesti laule võtta ainult soomlane Mustonen (1893); kui aga stipendiaat oma kogumismatkal peamiselt uuemaid laule kaasa toob, siis käsitatakse seda peaaegu pettusena, igal juhul aga usalduse kurjasti kasutamisenä.⁵ Nende sõnadega alustab W. Anderson oma monograafiat uuemast rahvalaulust, mille sissejuhatuses ta põhjalikult analüüsib vana ja uue laulustiili erinevust. Tuglase essee ja Andersoni monograafia rajavad aluse järgnevatele uurimustele ja ülevaadetele. Eeskätt tänu Andersonile käsitati vana ja uut laulu kui kaht immanentset nähtust, mis vastanduvad igas suhtes. Alles 50-ndail aastail juhiti tähelepanu nn siirdevormilistele lauludele, s.o lauludele, millele on omased mõlema laulustiili tunnused.⁶ Siirdevormilisi laule käsitles üpris põhjalikult I. Rüütel, jälgides ühtaegu nii tekste kui ka viise.⁷ Tänu eriti viimasele, teame nüüd hoopis paremini, kuidas ja miks tekkis uus laulustiil. Tegelikult tuleb seda küsimust jälgida kahest aspektist: esiteks – miks ja millal kadus vana laulustiil; teiseks – kuidas ja miks tekkis uus laulustiil.

2.

Rahvalaulus toimunud murrangu jälgimist ongi mõttekas alustada vana laulustiili kadumise põhjustanud tegurite vaagimisest. Kõige põhjalikumalt on seda küsimust jälginud soome folklorist T. Okkola.⁸ Uurimismaterjalina on T. Okkola kasutanud EÜS-i nimelise rahvaluulekogu (a 1904–1915) ja Hurda (H) kogu (1888–1906) võrdlust ning EÜS-i rahvaluulekogujate (stipendiaatide) aruandeid ja kogumispäevikuid. Ta osutab, et Hurda kogumistöö ajal oli vana laulustiil veel igal pool elav, vähemalt elavana mälus. EÜS-i kogumistöö ajal aga esines juba pidev kurtmine vana laulu oskajate vähesuse ja lauljate kadumise üle. Analüüsides kogujate andmeid, s.t rahvasuus valitsevaid seisukohti vana laulu kadumise põhjustest, leiab Okkola järgmised tegurid:

- 1) teoorjuse kadumine,
- 2) uueaegse kultuuri mõju,
- 3) usuliste liikumiste, eeskätt hernhuutluse ja baptismi mõju,
- 4) lugemis-ja kirjutamisõskuse kasv,
- 5) võõraste rahvaste ja kultuuride mõju.

Kahte viimast hindab T. Okkola ise suhteliselt tagasihoidlikuks.

Need tegurid on kõik õiged, kuid nendest ei piisa: vana laulustiili kadumine oli veelgi keerukam, hoopiski mitmetasandiliseni protsess, kui seda kujutles T. Okkola. Teoorjuse kadumine on seotud feodaalsuhete taandumise ja kapitalistlike suhete võidulepääsuga eesti külas. Feodaalsuhete taandumisega kadusid ühtlasi regilaulu enamiku esitamistingimused, kadusid laulmise situatsioonid ja laulu funktsioonid. Eestis oli regilaul domineerival määral hulgalaul (ühelaul ja kahelaul on haruldased ja esinevad ainult mõnes laululiigis nagu hällilaul, lastelaul, Põhja-Eestis karjaselaul jt). Hulgalaul eeldas paljude lauluoskajate koosolu, mida võimaldas kollektiivne töö – eeskätt just mõisatöö. Juba ühine mõisatööle minek ja sealt tulek ajendas laulma (ja põhjustas isegi spetsiaalse laulurühma – teekäigulaulude – tekkimise). Seoses talude päriksostmisega ja mõisatöö kadumisega kadus ka laulmise situatiivne alus. Rohkem aega ja vaeva nõudvamate tööde tegemiseks korraldatud külasisesed talgud ei suutnud asendada nimetatud situatiivset alust – selleks olid nad ühelt poolt harvaesinevad ja juhuslikud ega koondanud teiselt poolt küllaldaselt naisi, kes olid eesti regilaulu peamised kandjad. Laulmiskohtadeks jäid seega pärimuslikud pühad ja lõbustused: külakiiged – kuni need püsisid, jaanituli, vastlaliulaskmine, mardi- ja kadrisanditamine ning pulmad. Pikka aega olid pulmad ainukeseks kohaks, kus regilaulu esitamine oli loomulik ja tavapärane. Nii hakati pulmas laulma kõiki meeldejäänud regilaule, sisust hoolimata. Selline funktsioonimuutus oli paratamatu ja isegi loomulik – oskasid ju pulmalaulikud neidki regilaule, mille esitamiseks polnud enam sobivat paika. Küllap seepärast ongi rahvaluulekogujad XX sajandil pulmalauludena kirja pannud töölaule, lüroepilisi laule, mängulaule (näiteks Mustjalas ja Kihnus).

Niisiis võib öelda, et XIX sajandi 60.-70-ndail aastail kadus enamik runolaulu esitamisolukordadest ja funktsioonidest. Mõnevõrra kauem püsisid käibel tavandilaulud, mida säilitas lauluga seotud tava. Kuid needki taandusid, esiteks täiskasvanute (*resp.* noorukite) repertuaarist laste repertuaari, teiseks algselt küllaltki ulatuslikest lauludest mõnevärsilisteks fragmentideks (vrd mardilaulude kirjanekuid XIX ja XX sajandil).

Ka uueaegse kultuuri mõju seletub feodaalse küla lagunemisega. Feodaalse suletuse – mõis, kirik, küla oli see kolmnurk, milles liikus talupoeg – asemele astus esialgu vähene, ent kiiresti avarduv suhtlemine naaberkihelkondadega, linnadega, teiste rahvastega. Üleminek raharendile (ja talude päriksostmine) lõhkus armutult endise naturaalmajanduse ja sundis talupoega astuma kaubanduslikku vahekorda linnaga. See omakorda eeldas elementaarset haridust: lugemis-, kirjutamis- ja arvutamisoskust. Võitlus hariduse eest ongi üks XIX sajandi teist poolt läbivaid jooni Eestis. Uue, avardunud suhtlemise ilminguteks on pidev ajakirjandus alates 1857. aastast, eestikeelse kirjanduse kvantitatiiv-

ne kasv ja kvalitatiivne tõus sajandi teisel poolel ja arenema hakkav seltsielu kuuekümnendatel aastatel.

On iseloomulik, et esimesed eestlaste seltsid olid just muusikaseltsid, mis viljelesid mitmehäälset koorilaulu või pillimuusikat. See viitab otseselt, et küla ei leppinud enam vana pärimusliku ajaviitega, mida pakkus folkloor, vaid otsis uut. Esimesi koore leiame juba 30.-40. aastail.⁹ Kui esialgu oligi kooride (ja orkestrite) ülesandeks vaimuliku muusika esitamine tähtsamatel kirikupühadel, siis liikumise arenedes jäi see peagi tagaplaanile. 60-ndaist aastaist peale püüavad laulukoorid ja orkestrid vabaneda kirikute sõltuvusest ja konstitueeruda ametlikult registreeritud seltsidena.¹⁰ Eeskujuks olid 1865. aastal loodud muusikaseltsid "Vanemuine" Tartus ja "Estonia" Tallinnas. Peab kohe märkima, et registreeritud seltside kõrval tegutses ka registreerimata koore ja orkestreid, mida võimud vaikides talusid, leidnud need enim kasulikud kui kahjulikud ..." olevat. On teada, et enamik muusikaseltsse (eriti linnades) ei piirdunud kaugeltki ainult laulmise või pillimänguga. "Vanemuises" peeti näiteks kord kuus ettekandeid kirjanduslikel, populaarteaduslikel või rahvuspoliitilistel teemadel, etendati näitemänge jne. Sama võime ebajärjekindlalt kohata teisteski muusikaseltsides. Ühesõnaga koondasid muusikaseltsid enesesse tähtsava seltskonnaelu viitelisema külje, kuna tõsist ühiskondlikku tegevust arendasid Aleksandrikooli Peakomitee (a 1869) koos abikomiteedega, põllumeesteseltsid (esimene oli Tartu Eesti Põllumeeste Selts a 1870) ja Eesti Kirjameeste Selts (a 1872). Talumehele, kes luges ühte või mitut ajalehte, kes lõi kaasa muusikaseltsis, kes põllumeesteseltsis õppis tundma kaasaegset maa-harimist ja karjakasvatamist, kes igapäevases elus iseteadlikult astus vastu paruni ja pastori feodaalsele liidule – niisugusele talumehele pidigi muistne pärimuslik laul jääma kaugeks, aegunuks, tunnismärgiks ajast ja sõltuvusest, millest ta püüdis lahti rabelda.

Seega on uueaegse kultuuri mõju ilmselge tegur vana laulustiili kadumises. Kui mõisatöö kadumisega hävis situatiivne alus vana laulustiili püsimiseks, siis uueaegne kultuur pööras pahupidi, s.o negatiivseks inimeste suhtumise vanasse laulusse.

Ka usulised liikumised on hävitanud vana rahvakultuuri: rahvariideid, rahvatantsu, rahvalaulu, üldse pärimuslikke lõbutsemisi. Mitmesugused lahkusu-lised liikumised jõudsid selleni, milleni ial ei küündinud dogmaatiline ja kuiv luterlus. Jääb ainult õnne tänada, et need liikumised ei suutnud hõlmata kogu maad. Seal, kus nende mõju püsis kauem (nt Loode-Eesti), kadusid rahvapäri-mused täiesti. Enamasti haaras usuline liikumine siiski mitte küla, valla või kihelkonna tervikuna, vaid teatud perede hulga (sageli küll enamiku). Need loobusid kõigest ilmalikust kui patust. Rahvaluulekogujate päevikuis on teateid

sellest, kuidas usuliselt ärganud laulik mitte ainult et keeldub laulmast, vaid kahetseb oma kunagisi laulmisi kui suurt pattu, mis ikka veel vaevab hinge. Rahvaluulekogujaid on isegi sajatades minema kihutatud, kui kuradi käsilasi ja hingeõndsuse röövijaid.¹¹ Kahtlemata on lahkunud tunduvalt kahjustanud folkloori püsimist. Kuid patuks pidasid usklikud mitte ainult vana, vaid ka uut laulustiili. Ainult kirikulaul, täpsemalt vastav sektantlik laul, piibel ja oma spetsiifiline vaimulik kirjandus oli aktsepteeritud. Seepärast pole õige näha usulistes liikumistes just vana laulustiili kadumise põhjust, kuigi vana laulustiil kannatas nende all tõesti rohkem. Rõhutada tuleb, et lahkusulised olid igasuguse folkloori vastu (samuti ilmliku kirjanduse, koorilaulu jms vastu).

Neljandana mainitud lugemis- ja kirjutamisoskuse kasvu ei oska näha ise- seisva tegurina vana laulustiili kadumisel. Küllap tuleb haridustaseme tõusu – sest seda ju lugemis- ja kirjutamisoskuse kasv on – jälgida ühe elemendina uuema aja kultuuris. Kultuurimõju ilmneb inimeses ja inimese kaudu. Hariduse kasv võimaldas osa saada uue aja kultuurist ja ühtlasi toimida ise selle kultuuri vahendajana või edasiarendajana. Hariduse kasv tegi sellegi võimalikuks, et 60-ndate aastate lõpul üksikud entusiastid hakkasid omapäi rahvalaule ja -jutte, vanasõnu ja mõistatusi kirja panema.¹²

Ka viiendana nimetatud teguri mõju – võõrad rahvad ja kultuurid – ilmneb mitte niivõrd vana laulustiili kadumises kui võrd uue laulustiili tekkimises. Nii üks kui teine on küll üleminekuaja ilming, kuid kas siiski ainult ühe protsessi kaks erinevat külge? Igatahes hakkas uus laulustiil tekkima juba enne vana laulustiili kadumist põhjustanud ülalnimetatud tegurite ilmnemist. See viitab, et Okkola ei ole arvestanud kõiki vana laulustiili kadumist põhjustanud tegureid. Sõandan lisada eelnimetatud teguritele veel ühe. Selleks on kindlasti keel. Regilaul on küll täiuslikult keelega kohanenud, kuid see keel on praegu ja oli juba XVIII ja XIX sajandil äärmiselt arhailine. Regilaulu keel on seesugune keel, mida kõneldi 1000 või rohkem aastat tagasi. XIII–XIV sajandil toimunud lõpukao ja sisekao tõttu oli eesti kõnekeel märgatavalt lühenenud. Nende ja muude häälikumuutuste tõttu oli muutunud paljude sõnade valde. See kõik tõi kaasa olukorra, et arhailise laulukeele ja igapäevase kõnekeele erisus kasvas puhuti selliseks, mis takistas laulude mõistmist. On rohkesti näiteid sellest, et laulikud eksivad näiteks väliskohakäänete lõppudega (*-le* ja *-la*), adumata kumb on algselt õige. Teiseks ei sobinud lühenenud ja rohkesti vältemuutusi üle elanud keel enam hästi regilaulu kvantiteeriva rütmiga. Üha rohkem ja rohkem tungis kvantiteerivasse värssi uus aktsentueeriv rütm. Teisiti öeldes astus pika ja lühikese silbi vahelduse asemele üha suuremal määral rõhulise ja rõhutu silbi vaheldus. Kaduma hakkas ka rõhulibistus (skeemi 2-3-3 silpi asemele astus 2-2-2-2 silpi).¹³ Lühidalt öeldes oli regilaulu vorm XIX sajandiks

ammendanud tema jaoks kõik keeles peituvad võimalused, tal ei olnud enam arenguteed, peatumine aga tähendas kunstile nagu tänapäeval nii tollalgi kadumist, hääbumist, unustamist.

Last not least tuleb peatuda veel ühel teguril, nimelt regiviisil. Muusikast vähe teadvana ei oska ma seda õigesti lahterdada: on see vana laulustiili kadumise viimane või uue laulustiili tekkimise esimene tegur? Muusikafolkloristide tööde¹⁴ põhjal võib siiski järeldada, et ka regiviis – enamasti ühe-, maksimaalselt kaherealine, kitsaintervalliline, domineerivalt retsitatiivne viis – oli ennast XIX sajandiks ammendanud. Küllap oli regiviisil arenguvõimalusi, küll mitte enam regiviisina, vaid rahvaviisina üldse. Osalt on seda arengut nähagi. Kuid vastasrind oli ülekaalukalt tugev: koolis õpitav vaimulik laul, koorides harastatav kunstmuusika, naaberrahvastelt saadud viisilaenu, uuem laululine rahvaviis. Kõik need pididki regiviisi (ja koos sellega regilaulu) kui aegunu, moestläinu, isegi igava kõrvale tõrjuma. Uus laulustiil astus esialgu regilaulu kõrvale, peagi aga tema asemele.

3.

Edasi tuleks peatuda teguritel, mis põhjustasid uue laulustiili tekkimise. Osalt on need kattuvad eelvaadeldud teguritega; osalt on tegurid küll kattuvad, kuid vaadeldavad teisest aspektist; osalt on tegemist ka uute teguritega.

Kui uue laulustiili hulka lugeda kõik laulud, mis ei sobi regilaulu nõuetega, siis jaguneb uueks nimetatud laul kahte küllaltki erinevasse rühma: ühelt poolt nn siirdevormiline laul, teiselt poolt stroofilis-lõppriimiline laul. Siirdevormiline on laul, millel pole ei uue ega vana laulustiili tunnuseid või millel on mõlema tunnuseid. Siirdevormilised laulud kas lähtuvad regilaulust¹⁵ või on tekkinudki siirdevormilistena.

Regilaulud on oma vormilt ühesugused nii eestlastel kui teistelgi läänemeresoome rahvastel. Siirdevormiliste laulude puhul eristab aga I. Rüütel viit erisugust vormitüüpi.¹⁶ Seepärast on siirdevormilistest lauludest ülevaate andmine hoopis raskem – iga reegli puhul tuleb teha mõõndusi. Siirdevormilistes lauludes parallelism kas puudub või esineb palju vähemal määral kui regilaulus. Enamasti ühendab parallelism kahte värssi, mis moodustavad n.ö stroofialgme. Kuid stroofe kujundatakse ka värssi või värsiosa korduse ja refrääni abil. Näiteks:

Suur Mari ja pisike Peeter, iih - uuh - haa!

Suur Mari ja pisike Peeter, nat-nadi-nadi, ups-valle-ralle, as-as-as-aa!

Alliteratsioon ja assonants võivad esineda, aga võivad ka puududa. Sama lugu on lõppriimiga: see võib puududa, sageli kohtab riimialgmeid (identriimi ja paradigmaatilist riimi), aga ka päris ehtsat riimi. On aga üks tunnus, mis on omane **kõigile siirdevormilistele lauludele**: see on kvantiteeriva meetrumi taandumine aktsentueeriva ees. Mõistagi on ka kõigi siirdevormiliste laulude viisid – kuivõrd need on teada – hoopis kaugel regilaulu retsitatiivsusest.

Milleks üldse eraldi esile tõsta siirdevormilist laulurühma? Põhjus on lihtne. Et I. Rüütel viib nende tekke tagasi XVIII, osalt isegi XVII sajandisse¹⁷, siis tuleb ilmselt eraldi jälgida ka tegureid, mis ajendasid just siirdevormiliste laulude teket. Ilmsesti pole need kõik samad tegurid, mida vaatlesime eespool. Näikse, et peamiseks teguriks siirdevormiliste laulude tekkimisel oli just muutunud keel. Nii kinnitab asjatundlik foneetik: “Kõike kokku võttes: eesti keel ei ole puhas kvantiteedikeel. On toimunud nihe puht-kvantiteerivalt süsteemilt (mida esindab näiteks soome keel) aktsendilisele süsteemile, kus kestuse kõrval astub tegevusse ka põhitoon jm.”¹⁸ Eestlaste olustikus ja sellest johtuvalt ka laulmise situatiivfunktsionaalses plaanis ei olnud ju XVIII sajandil (kõnelemata juba XVII sajandist) midagi oluliselt muutunud võrreldes varasema ajaga. Paraku on raske hinnata, kas ja kui palju kadus sõdade, katkude ja näljahädade toimetel korduvalt redutseeritud elanikkonna kultuurimälust. Pole võimatu, et kannatajaks oli ka vana laulustiili reeglistik. Teiseks teguriks näikse olevat kirjandusliku laulu (kaasa arvatud vaimulik laul) eeskuju ja naaberrahvaste laulu mõju. Vähemalt võib nentida, et õige mitmed XVIII sajandi ja XIX sajandi esimesel poolel laenatud laulud on kujundatud just siirdevormiliste lauludena, mitte enam regilauludena (näiteks sakslastelt laenatud “Neitsi mängis härraga”, lätlastelt laenatud “Kulla imä, tsirgu imä” ja “Kus sa käisid, sokukene”, rootslastelt “Siimumäng” jt). Kolmanda tegurina tuleb märkida uusi muusika-instrumente ja neist lähtuvat uut muusikat. Vana kandle kõrvale tuli torupill (vähemalt XVI sajandil) ja viiul (XVIII sajandil).¹⁹ Torupilliviisid muutusid lauldavaks hiljemalt XVIII sajandil ja ajendasid spetsiaalsete tantsulugude tekkimist, mis oma kolmeosalise rütmiga on kergesti tuntavad. I. Rüütel peab võimalikuks ka viiulilugudest lähtunud laule.²⁰ Nii või teisiti ajendas ja ühtlasi kujundas uus muusika ka uuestiililist laulu. Mõistagi kehtib eelöeldu siirdevormilise laulu kohta, mis on tekkinud XVIII sajandil või XIX sajandi algul. Hilisemat siirdevormilist laulu pole enam põhjust eristada uuest laulustiilist, kui jälgida selle tekke põhjust.

Mis siis ajendas uue laulustiili teket? Esiteks XIX sajandil muutunud olustik, mille tõttu muutus ka laulmise situatiiv-funktsionaalne alus. Kui regilaulu eelduseks oli olnud ühine töö, siis nüüd said ühislöbustused peamiseks laulu-paigaks. Need olid sisuliselt külapeod, kus lauldi, mängiti, tantsiti. Mängu-

tubadest ei olnud XIX sajandil küllap enam jälgegi alles – kõrtsid kujunesid üha rohkem joogikohtadeks. Noored kohtusid kiigeplatsil, talgute lõpetamisel. Koguneti ka taludesse, kus noort rahvast vastu võeti. Sajandi lõpuks kujunevad neist kooskäimistest täiesti spetsiaalsed tantsuõhtud (simmanid, pitspallid jne). Kuni külas puudus pillimees, seni tehti ringmängu ja lauldi tantsu saatteks. Kui tulid pillid ja pillimehed, hakkas tantsuõhtutelt taanduma laulgi. Lauldi siis kui pillimees puhkas, lauldi minnes ja tulles. **See** oligi esimene suur muutus – laul hakkas kõlama eeskätt **vabal ajal**, mitte tööl. Teine suur muudatus seostub laulja isikuga. Regilaul jäi vanade hoida ja laulda. **Noored võtsid omaks uue laulustiili**. Ja kolmandaks – seni lauluga vähe seotud **mees** (õigupoolest noormees) **hakkas laulma**. Neljandaks – kui regilaul oli reeglina hulgalaul (eeslaulja ja koor laulsid vaheldumisi), siis **uue stiili laulusid võis laulda ka üksi**. Ja mis kõige tähtsam – **kadus erinevus vokaal- ja instrumentaalmuusika vahel**. Pillimäng saatis laulu ja lauljad toetasid pillimeest: vastavalt vajadusele ja soovile. Normaalne pillilugu oli tantsulugu ja seega lauldav. Vähemalt on tantsulaule meie rahvaluulekogudesse rohkesti talletatud. Niivõrd muutunud olustikus pidigi tekkima uus laulustiil.

Miks on uus stiil just selline? Siin tulebki arvesse uue aja kultuuri mõju. Esiteks feodaalsuhete lagunemisega kaasnev talurahva uus, aktiivsem ja ühtlasi individuaalsem elutunnetus, mille kõige üldisemaks ilminguks on rahvuslik liikumine oma rohkete ühisüritustega. Mõistagi pidi seda elutunnetust peegeldav laulgi olema aktiivne, nobe, kiiresti sihile tõttav, mitte aeglane, detailide loendamisest mõnu tundev regilaul. Hariduse võrdlemisi järsu tõusuga kasvas ühelt poolt kirjanduse, teiselt poolt naaberrahvaste laulu ja luule mõju. Hariduse tõus on nimelt mitmepalgeline protsess. Koos lugejate arvuga kasvas ka kirjutajate arv. Teisiti öeldes – kiiresti kasvas eestikeelne kirjavara. Selles omandas täiesti omaette koha nn laulikute-kirjandus. Laulik – see oli väike-seformaadiline õhuke ja odav raamatuke, mis pakkus lugejale lauldavat laulu. Tõsi, noote ei olnud või oli harva (noodi trükkimine oli kallis). Selle eest vihjati laulu pealkirja järel, kas laulda mõne üldtuntud laulu viisil või “omal viisil” (s.t laulul oli individuaalviis). Pakutavad laulud olid üpris mitmesugused: tõlgitud või mugandatud laulud (peamiselt saksa keelest), koostaja sepitsetud värsid, mujal ilmunud laulud ja mõnikord ka rahvasuust kirjapandud laulud. Esimene seesugune laulik ilmus a 1852. 50-ndail aastail ilmus kokku 10 laulikut, 60-ndail aastail 20, aga 70-ndail juba 40 (arvestamata kordustrukke). Kõik see mõjutas esiteks rahva laulurepertuaari (lauldavaks muutusid paljud n.ö kirjandusliku päritoluga laulud), teiseks rahvalaulu ennast ja kolmandaks rahvalaulu levimist. Nimelt saab koos uue laulustiiliga omaseks laulude kirjalik levimine. Iga noormees ja neid, kellel vähegi aega ja tahtmist, soetas endale

käsitajalise lauliku, nn lauluklade, kuhu kirjutas meeldima hakanud laulud, tegemata vahet ühelt poolt kirjandusliku ja rahvalaulu, teiselt poolt poeedi ja värsitreiali loomingu vahel. Laulukladesid laenati ümberkirjutamiseks, kingiti, vahetati, pärandati. Nii hakkas ka rahvalaul kirjalikult levima.²¹

Täiesti uueks teguriks uue laulustiili kujunemisel oli reageerimine poliitilistele sündmustele. Regilaul oli neist vaikides mööda läinud. Uus laulustiil – alates juba siirdevormilistest lauludest – reageeris seesugustele sündmustele nagu sõjad, rahvusliku liikumise lõhenemine talurahva ülestõusud jne. Märkimisväärselt rohkesti tuleb käsikirjalis-poliitilisi satiire käibe 60-ndail ja 70-ndail aastail. Neis ilmnevad rahvuslikus liikumises osalejate seisukohad kaasaja aktuaalsetes küsimustes. Balti erikorra selgesõnaline kriitika ei võimaldanud neid trükkida, ehkki katseid tehti. Nii levisid nad ära kirjadena. Paljud satiirid muutusid osalt või terveniisti lauldavateks lauludeks, nagu tõendavad nende kinnistunud viisid.²²

Kokkuvõtvalt võib siis öelda, et XIX sajandi teisel poolel toimus sõna tõsisel mõttes murrang eesti rahvalaulus. Murrangu ettevalmistus algas juba varem, nagu tõendab siirdevormilise rahvalaulu teke. On oluline rõhutada, et reeglina regilaul ei muutunud siirdevormiliseks ja siirdevormiline laul ei muutunud stroofilis-lõppriimiliseks rahvalauluks. Igaüks neist moodustab omaette staadiumi meie rahvalaulu arenguloos. Pole kahtlust, et nimelt feodaalne suletus säilitas regilaulu (ja muudki pärimused) suhteliselt hilise ajani. Veel saja aasta eest oli võimalik üles tähendada tuhandeaastaseid ja vanemaidki laule. Feodaalsuhete lagunemine tõi kaasa ülikiired muutused külas, rahva elulaadis ja vaimuelus. Kui hääbus see põlvkond, kes nooruses mõisatööl oli regilaulu õppinud, siis kadus ka vana laulustiil. Selle asemele astus uus laul, kunstiliselt vähenõudlikum, kuid elavam, kiiresti reageeriv, ülemeelik. Uus laul vastandub regilaulule – nii sisu kui ka vormi ja esitamislaadi poolest.

Kommentaariid

- ¹ Vt M. Kuusi, Ü. Tedre, Regivärsilise ja kalevalamöödulise laulutraditsiooni vahekor-
rast. Dialoog üle lahe. - KK 1979, nr 2, lk 70–78.
- ² A. H. Neus, Ueber die poetischen Versuche der Deutschen in der Ehstnischen Sprac-
he. - Das Inland 1840, nr 35, lk 537. Vt ka A. H. Neus, Ehstnische Volkslieder. Reval
1850, lk 1.
- ³ Vt J. Hurt, Kuues aruanne Eesti vanavara korjamisest ja keelemurrete uurimisest. -
Olevik 1888, nr 26, 27. juuni; Kaheksas aruanne Eesti vanavara korjamisest ja kee-
lemurrete uurimisest. - Olevik 1888, nr 31, 1. august jne. Tõsi, 93. aruandes (Olevik
1983, nr 50, 13. detsember), väideldes Eiseni pakutud termini “rahva luule” vastu,
eristab Hurt selgesti “rahva luule” alla kuuluva uuema laulu vanast regivärsist, jäädes
üldtermini “vanavara” juurde.
- ⁴ Fr. Tuglas, Kirjanduslik stiil. Mõned leheküljed salmi ja proosa ajaloost. - Noor Ees-
ti IV, 1912.
- ⁵ W. Anderson, Das Lied von den zwei Königskindern in der estnischen Volksüberliefe-
rung. - Verhandlungen der Gelehrten Estnischen Gesellschaft XXVI. Tartu 1932. lk 2.
- ⁶ Ü. Tedre, Klassivõitluse kajastumine XIX sajandi eesti lõppriimilises rahvalaulus.
Dissertatsioon filoloogiateaduste kandidaadi teadusliku kraadi saamiseks. Tallinn
1955. Käsikiri. Vt lk 25, 231, 291, 296 jm.
- ⁷ I. Rüütel, Eesti uuema rahvalaulu kujunemine Dissertatsioon filoloogiakandidaadi
teadusliku kraadi saamiseks. Tartu 1969. Käsikiri.
- ⁸ T. Okkola, Vanhan runolaulun häviämisestä Virossa. - Suomi V:2. Helsinki 1923,
lk 211–247.
- ⁹ E. Karu, Muusikaseltside asutamisest Eestis 19. sajandi teisel poolel. - Eesti talurahva
majanduse ja olme arenguhooni 19. ja 20. saj. Tallinn 1979, lk 51.
- ¹⁰ Samas, lk 53 jj. Vt ka R. Põldmäe, “Vanemuise” selts ja teater 1865–1880. Tallinn
1978 ja E. Jansen, Selts ja seisus 19. sajandi teise poole Eesti ühiskonnas. - Seltsid ja
ühiskonna muutumine. Talupojaühiskonnast rahvusriigini. Artiklite kogumik. Toi-
metajad Ea Jansen, Jaanus Arukaevu. Tartu-Tallinn 1995, lk 32–34.
- ¹¹ Vt T. Okko1a, *op cit*, lk 230 jj.
- ¹² Vt Eesti kirjanduse ajalugu II. XIX sajandi teine pool. Toimetanud E. Nirk. Tallinn
1966, lk 403 jj.
- ¹³ Häid näiteid regilaulu viimasest staadiumist leiame kogus O. A. F. Mustonen, Viro-
laisia kansanrunoja. Vihukene eesti rahva laulusid. Helsinki 1893. Vt nt nr 26, 46,
47, 73, 79.
- ¹⁴ Ennekõike I. Rüütel, *op cit*. Vt ka H. Tampere, Eesti regivärsiliste rahvalaulude muu-
sika liigilised iseärasused ja stiilid. Dissertatsioon filoloogia- kandidaadi teadusliku
kraadi taotlemiseks. Tartu 1960. Käsikiri.
- ¹⁵ Vt I. Rüütel, Muistne “Loomislaul” eesti uuemas rahvatraditsioonis. - Paar sammukest
eesti kirjanduse uurimise teed VI. Tallinn 1969, lk 102–130.
- ¹⁶ I. Rüütel, Eesti uuema rahvalaulu kujunemine, lk 697 jj.
- ¹⁷ Vt. I. Rüütel, *op cit*, lk 678 jm.

¹⁸ A. Eek, Kvantiteet ja rõhk eesti keeles. Fonoloogiliste tõlgenduste kriitikast. - KK 1983, nr 9, lk 485.

¹⁹ H. Tampere, Eesti rahvapillid ja rahvatantsud. Tallinn 1975, lk 22 ja 36.

²⁰ I. Rüüte1, *op cit*, lk 679.

²¹ Vt ka Ü. Tedre, Einige Bemerkungen zur Entwicklungsgeschichte neueren estnischen Volkslieder. - Congressus secundus internationalis fenno-ugristarum Helsinki 23.-28. VIII 1965. Pars II, lk 325-333.

²² Vt Ü. Tedre, *op cit*, Ü. Tedre, Riimiline rahvalaul võitluses kiriku vastu XIX sajandil. - Religiooni ja ateismi ajaloost Eestis I. Tallinn 1956.

XIX sajand – murranguaeg eesti folklooris ja alusterajaja folkloristikas

Avaldatud: 38. Kreutzwaldi päevad: Ettekannete teesid: 21. ja 22. detsembril 1994. a / toim:
Sirje Olesk. Tartu: Eesti Teaduste Akadeemia, Eesti Kirjandusmuuseum, 1994, lk 13–14

XIX sajand on eesti kultuuriloos murranguline aeg. Eriti avaldub see kahes aspektis, mis sisuliselt on ühe nähtuse erinevad küljed: ühelt poolt on tegemist pärimusliku rahvakultuuri kiire taandumise, kohati lausa hääbumisega; teiselt poolt rahvuskultuuri aluste rajamisega.

Koolivõrgu laienemine ja kirjaoskuse kasv, ajalehtede asutamine, tarbe- ja ilukirjanduse tekkimine on põhiliselt XIX sajandi nähtused. Rõhutaksin eriti seltside tekkimist ja seltsielu. Seltsid on tähtsad kaheti: põllumeesteseltsides (esimene oli Tartu PS 1870) aeti poliitikat (tõsi, esimene mekk saadi juba EKMS-is ja Aleksandrikooli komiteedes); laulu- ja mänguseltsides (Tartus *Va-nemuine*, Tallinnas *Estonia* 1865) võeti kasutusele n.-ö. kaasaegne ajaviide: mitmehäälne laul, pillimuusika, näitemängud, tantsuõhtud. Kõik see tõrjus igapäevasest elust kõrvale vana, pärimusliku kultuuri.

Rahvalauludes toimunud murrangut on jälginud mitmed uurijad (T. Okkola, I. Rüütel, Ü. Tedre). Rahva proosaloomingu muutumisest on vähe kõneldud. Kui võrrelda vanu kogusid (ÕES, Rosenplänter, EKÜ) hilisematega, siis torkab silma muinasjuttude taandumine muistendite ja naljandite arvel (mõistagi võib see sõltuda kogumisele asetatud rõhust). Näiteks Kreutzwaldi ennemuistsete juttude kogus moodustavad paiklikud jutud ehk muistendid umbes kolmandiku. Hilisemates kogudes on suhe pigem vastupidine. Veel vähem on teateid lühivormide muutumisest. Võib oletada vanasõnade kasutatava hulga teatavat vähenemist, millega seostub mõningate kindlate tüüpide esilekerkimine koos improvisatsiooniliste, ühekordselt fikseeritud lausungite vohamisega. Võib arvata sedagi, et arvmõistatused ja keerdküsimused ilmusid mõistatuste repertuaari XIX sajandil.

Meie käsitlustes on koduvalt juhitud tähelepanu usuliikumistele kui rahvaluule kogumist oluliselt seganud tegurile. Vähe on pööratud tähelepanu kogujate ülestähendustes aeg-ajalt esinevatele märkustele, mille järgi noored – peremees, perenaine – põlastavad või lausa keelavad pöördumise vanade – pärimusliku

kultuuri valdajate – poole (*a la* “Mis nad ka teavad!”, “Mis sest vanast asjast pärida!” jm.). Talu peremehele, kes luges ajalehte, osales põllumeesteseltsis, lõi kaasa laulu-, mängu-, haridus- või karskusseltsis; kes võitles pastori ja paruni poolt kantud balti erikorra (hiljem aga venestumise) vastu – siisugusele talumehele pidi muistne pärimuslik kultuurilooming jäämagi võõraks. See oli tunnismärgiks ajast ja sõltuvussuhetest, millest ta kas püüdis vabaneda või oli alles äsja vabanenud.

Kui tärkav rahvuskultuur tõrjus vana pärimuslikku kultuuri, siis ometi tänu uuele kultuurisuundumusele tekkisid eeldused rahvaluule edukaks ja suureviisiliseks kogumiseks. Nimelt seltside (eelkõige EKmS), ajakirjanduse ja kirjanduse (eelkõige M. J. Eiseni väljaanded) kaudu selgitati rahvaluule olemust ja tähtsust ning tema kogumise vajadust. Ilmekaks näiteks on siin kaks arvu. Kui sajandi kolmandal veerandil EKmS-il oli (V. Mälgu järgi) 149 kaastöölist (ja 28 anonüümset saadetist, seega maksimaalselt 177 korrespondenti), siis J. Hurdal oli tema viimase XIX sajandil kirjutatud aruande järgi (125. aruanne 10. juulil 1897) 881 kaastöölist. Arvestades ligi kolmeaastast pausi ja 126. aruandes esinevat märkust “Vaheajal on järgmised suguvennad vanavara saatnud”, võib kogujate arv ulatuda 892-ni. Seega on kogujate arv kasvanud – EKmS-i aegadea võrreldes – rohkem kui viiekordseks. Kui lisada siia veel M. J. Eiseni kaastöölised, kasvab kogujate arv veelgi. See olnuks võimatu, kui ei oleks olnud ajalehti ja nende lugejaid.

M. J. Eiseni tee folkloristikasse

“Esivanemate varandusest” “Eesti rahva mõistatusteni”

Avaldatud: Keel ja Kirjandus 1994, vol. 37, nr 6, lk 335–345

1.

Tänavu möödub 60 aastat M. J. Eiseni (1857–1934) surmast. Ehkki Eisenil on eesti rahvaluuleteaduses silmapaistev koht, on ta asjaomastes käsitlustes jäänud paraku J. Hurda varju. Kahtlemata polnud Eisenil Hurdale omast süvenevat põhjalikkust, süsteemsust ning teadmust kogutava materjali tähtsusest. Eisen pole Hurdaga võrreldav ei kogutud rahvaluuleainese korraldamise ega trükis avaldamise poolest. Tema teotsemine Hurda läbimõeldud ja teaduslikke eesmärke seadva tegevuse kõrval tundub paratamatult pinnapealse ja juhuslikuna. Ent mõõngem, et Eiseni ebakohad torkavad silma Hurda taustal. Paraku on mõlema mehe kõrvutamise vältimatu, kuivõrd nad töötasid samal ajal ja samal alal, kogudes rahvaluulet kohalike kaastööliste abil. Küllap seesugusest – tahtlikust või tahtmatustki – kõrvutusest on jäänud meie teadusajaloolaste käsitlustesse Eisenit vabandav või õigustav alatoon. Üksiti võttes on M. J. Eiseni saavutused muidugi suured: oma kutsetöö kõrval organiseeritud rahvaluulekogumine tõi kokku 90100 lk., tema asutatud või juhitud organisatsioonid lisavad veel 9990 lk. Ta on avaldanud umbes 50 rahvajutuväljaannet ja ehkki need olid enamasti õhukesed lugemiseks mõeldud rahvaraamatud, ometi – või just sellepärast ilmusid paljud neist teises, mõni aga isegi kuuendas trükis. Eisen koostas ja avaldas esimese eesti mõistatuste väljaande, kaks vanasõnade ja ühe rahvalauluvalimiku; tema sulest pärineb esimene põhjalik ülevaade eesti rahvausundist (neljaköiteline “Eesti mütoloogia” 1920–1926), esimesed uurimused kalendrikommetest¹ perioodilistes väljaannetes on temalt ilmunud tutvustusi, retsensioone, ülevaateid ja lühiaurimusi, mida loendame sadades. Seega on Eiseni folkloristlik töö igati hinnatav, ka siis, kui kvantiteedi kõrval arvestame kvaliteeti. Miks tekitab Eiseni nimi ometi teatavat ebalust? Miks peetakse hinnangut eisenlik pigem negatiivseks kui positiivseks?

Mõistmaks nii Eisenit kui ka tema nimega seonduvat ebalust peab teadma, et ta kireks ja kutsumuseks oli kirjatöö (pieteeditult võiks seda ka grafomaanluseks nimetada). Ta bibliograafia – sealjuures lünklik – hõlmab 256 raamatut ja 505 perioodikas ilmunud kirjutist, kokku 761 nimetust.² Tema esimesed raamatud ilmusid, kui ta oli üheksateistkümnene. Et Eisen suri 77. eluaastal, jäi talle kirjutamiseks 58 aastat – seega valmis 13 tööd aastas ehk vähemalt üks igas kuus. Sealjuures oli Eisen n.-ö. kõigesööja: ta tõlkis ja mugandas; ta kirjutas jutte, näitumänge, luuletusi; ta koostas kalendreid, tähtsate meeste elulugusid, ilmalike ja vaimulike luuletuste ning laulude kogusid, palveraamatuid ja jutluste kogumikke; ta tutvustas ja populariseeris karskusliikumist, ajaloolisi ja geograafilisi teadmisi, kirjandusteoseid, nimeuurimist, rahvaluulet ning rahvaluuleteadust ja palju muud. Eiseni huviks polnud niivõrd honorar – küllap õpingute ajal oli seegi tähtis –, kuivõrd rahvalalgustuslik tegevus; mõnikord näikse talle rahuldust pakkunud pelk kirjutamine ise.

Eiseni mitmekülsuse või laiahaardelisusega – kuidas oleks seda õigemini nimetada – kaasnes paratamatult pealiskaudsus. Kõige sügavamale jõudis ta rahvaluules, sedagi pika aja jooksul. Ent rahvaluule juurde tuli ta juhuslikult, mitmete tegurite koosmõjul ja tema esimesed sammud folkloristikas olid niisama pinnapealsed kui näiteks ajaloos või kirjanduses. Usutavasti seesugusest süvenematusel johtuski ebalus Eiseni suhtes asjahuvilise avalikkuse silmis. Usaldust võita on raske. Ka siis, kui Eisen oli rahvaluule alal lugemuse ja töökojemuste varal saavutanud usaldusväarsuse, ei kadunud kahtlused täiesti, vaid asendusid vabandamisega. See on omaette huvitav ja jälgimisväärt küsimus. Kuid esialgu püüdkem eritleda, kuidas nii mitmekülgne kirjamees jõudis rahvaluulega tegelemiseni ja millised olid tema esimesed sammud folkloristikas.

2.

Tunneme M. J. Eiseni noorpõlve liiga vähe. A. Looringu andmeil õppis Eisen varakult lugema-kirjutama.³ Koolmeistri lapsele oligi see ehk tavapärane. Kuid varajane kirjaoskus pole veel vältimatu eeldus või paratamatu tingimus kirjameheks saamisel. Eiseni omil sõnul veetis ta lapsepõlve koolitares, kus õpilased elasid esmaspäeva hommikust laupäeva keskpäevani. Koolitöö kestis kella kaheksast hommikul kella kaheksani õhtul, viimased tunnid pühendati laulmisele. Vaba oli aga kesknädala õhtupoolik, mis veedeti klassitoas muinasjutte jutustades. “Kolmapäeva õhtuti üha koolilastega koos olles kuulsin neilt muinasjutte kümnete, sadade kaupa, sest need olid niihästi mulle kui ka kõigile õpilastele meelepäraseks ajaviiteks. Nii tutvusin juba varases lapsepõlves, 5–6-aastasena, eesti muinasjutumaailmaga ja see tutvus laienes igal

aastal; kuigi ei kuulnudki ehk palju uusi muinasjutte, kuulsin ometi rohkesti teisendeid Rahvalaule ei tundnud õpilased üldsegi, need jäid meile terve-nisti võõraks. Selle asemel tutvusin õpilaste keskel paljude mõistatustega, mis kõitsid mu tähelepanu samavõrra kui muinasjutud. Saanud üheteistaastaseks, hakkasin juba laste jutustatud muinasjutte üles kirjutama. Kahjuks pole need kirjapanekud säilinud. Ometi on aastast 1869 alles minu esimene, 150 mõis-tatust sisaldav korjandus.”⁴

Arvestagem, et seda on kirjutanud juba eakas ja nimekas folklorist, kes tagantjärele on ehk oma varajast rahvaluulehuvi tahtnud rõhutada. E. Pässi teada on Eisen esimesi rahvajutukirjapanekuid teinud 15-aastaselt, s.o. 1872. a., ilmselt pärast Pärnu algkooli lõpetamist ja enne Haapsalu kreiskooli astumist.⁵ Selge on aga see, et too rahvaluulehuvi ei leidnud pikka aega mingit väljundit.

Eiseni kirjameheks saamise teel oli üheks ta oluliseks mõjutajaks Mihkel Jürgens, eesti esimesi bibliograafe-bibliofile, kellega Eisen lävis Pärnu alg-koolis õppides. Isa oli nad kokku viinud, et pojal oleks eesti lehti-raamatuid lugeda. Näinud Eiseni kirjanduslikku huvi, õhutas Jürgens tedagi “raamatuid kirjutama” ja jagas õpetusi, kuidas tõlkida. Eisen ollagi samal 1872. aastal kirjutanud-mugandanud mõned lood, mis pole trükimusta näinud.⁶

Pärnu gümnaasiumis õppimise ajal oli M. J. Eisen korteris Pärnu algkooli õpetaja Jaan Otstaveli juures. Kirjamees J. Otstavel andiski algajale suleme-hele sõnaseadmiseks lõpliku tõuke.⁷ Igatahes astus Eisen 1879. a. sügisel Tartu ülikooli usuteaduskonda juba kogenud kirjamehena, kelle sulest oli ilmunud umbes 30 raamatut.

Eestluse tsentrum oli tollal Eesti Kirjameeste Selts. Seda Eisen muidugi teadis ja astus juba esimesel ülikooliaastal seltsi liikmeks. Paraku ei saanud ta seal olla pikka aega. Kui selts 1881. a. lõhenes ja Hurdameelsed seltsist välja astusid, oli nende seas ka M. J. Eisen. F. W. Ederbergi teatel osales Ei-sen ainult seitsmel EKMS-i koosolekul.⁸ Rahvaluulealastest ettekannetest sel ajal võib nimetada J. Kõrvi esinemist teemal “Mõni sõna meie Eesti praeguse aja luuletustest ja Eestirahva muistejuttudest” (28. juulil 1881), mis võis ehk Eisenit mõjutada ülikooliaegsete rahvajutukogumike koostamisel.

Ent oluliseks sündmuseks, mis mõjutas tunduvalt Eiseni hilisemat eluteed, sai tema osavõtt Soome Kirjanduse Seltsi 50. aastapäeva tähistamisest Helsin-gis 1881. a. Eisen osales seal Eesti Kirjameeste Seltsi delegatsiooni liikmena. Kuna EKMS-i juhid J. Hurt, C. R. Jakobson ja M. Veske olid sedaaegu Peterburis keisri vastuvõtule pääsemist ootamas, võeti EKMS-i delegatsiooni ka liikmeid, kes juhatusse ei kuulunud. Küllap mõjus siin kaasa Eiseni kirjamehekuulsus ja see, et EKMS viis kingituseks SKS-ile Eiseni koostatud antoloogia “Eesti luuletused” (EKMS-i toimetused nr. 46). Mõistagi kergendas see ka muidu

suhtlemisvalmi Eiseni tutvumist soome humanitaarteadlastega, kaasa arvatud Julius Krohn.

Hilisem sõber Kaarle Krohn oli tollal 18-aastane. Tutvumine kuus aastat vanema Eiseniga oli võimalik, kuid selle kohta puuduvad andmed. Ilmselt ei kohtunud nad ka järgmisel suvel, kui Eisen viibis Soomes U. v. Schrowe kuttsel. Ent 1883. a. suvel oli K. Krohn pikemat aega Tartus, saamaks ülevaadet kogutud eesti rahvalauludest, ja tutvumine Eiseniga oli siis vältimatu. Seda tõendab SKS-i tänukiri Eisenile 5. septembrist 1883⁹, samuti sellal alanud ja elu lõpuni kestnud kirjavahetus K. Krohni ja M. J. Eisen vahel.¹⁰

Vastuseks K. Krohnile kirjutab Eisen: "... preilidelgi on Sinu nimi alati suus. Ühel ja teisel korral tuletatakse Sind meelde ja öeldakse "Kus on nüüd hr. Krohn? Ei tea, mis tema teeb? Sell ja sell korral olime nii ja nii ühes koos jne."" Eisen informeerib sõpra Aleksandrikooli tülidest ja – unustamata K. Krohni erihuvi – lisab: "Sõber Bergmann hakkab nüüd jälle kõvaste "Vana Kandle" kallal tööle. Mineva pühapäev oli tema «ordinatsioon». See sündis Eesti keeles niipalju kui teada ülepea esimest korda. Neist lauludest, mis Hurt suvel Tartusse tõi, on Zensor 5 tükki pühkinud."¹¹

Nii algas kirjavahetus ja kahe mehe vaheline sõprus, milles noorema eeskuju mitmeti mõjutas vanemat. Kuid esiotsa oli rahvaluule Eisenile ainult üks kitsuke ainelõik kirjameest ootavate paljude võimaluste seas. Kui M. J. Eisen üliõpilaspõlves avaldas u. 70 teost, siis rahvaluulet sisaldavad neist ainult kaks. Need on 1882. a. ilmunud muistendikogu "Esivanemate varandus" ja 1883. a. ilmunud muinasjutukogu "Endise põlve pärandus". Mõlemad ilmusid sarjas "Eesti Rahva-Biblioteek", esimene kandis numbrit 15, teine 21. Teises raamatus ilmub ka koostaja vabandus: "Mitmed jutud on trükikojas koguni teise järjestyse saanud, kui neile toimetaja poolt antud. "Ema ja tütre" nimelisel jutul on tähendamata jäätud, et selle ained hra J. Kõrvi käest saadud ja 9, 10, 11 ja 15 ained koolm. J. Hurti käest. Sarnane lugu on "Esivanemate varanduses" mitmes kohas juhtunud. Trükikojas on tähendus trükkimata jäetud, et "Kärnkonn" ja neli järgmist juttu hra J. Pärni kirjutatud ja E.K.S. aastaraamatust trükitud."¹²

Muinasjutukogu on õhuke (96 lk.), sisaldab 16 muinaslugu, millest esimesed kolm on ilmselt fantaseeringud, kus rahvapärast on väga vähe.¹³ Viienda loo "Vaene Hans ja rikas Tõnu" juurde on lisatud, et see on "üleskirjutaja -g- luaga uueste trükitud". Kolmeteistkümnnes lugu "Tühimõis" on "G. Hallo ainete järele". Viieteistkümnenda loo "Eksind poisike" juures on märkus: "See ja järgmine jutt J. Kotli käest saadud ainete järele" – kuigi järelmärkuses omistatakse see koolmeister J. Hurdale. Niisiis on materjali päritolule viidatud kaheksa loo puhul. Kas ülejäänud on Eiseni enese kirjanekud?

Ka muistendikogu on õhuke (96 lk.), ent juttude arv on siin mõistagi suurem (39 muistendit). Sellegi kogumiku esimesed kaks lugu esindavad pseu-

dofolkloori. Järgmised on juba rahvapärasemad. Muistendikogus pole ühtki viidet, kellelt pärineb üks või teine lugu. Ent muistendikogu teisest (1908) ja kolmandast (1922) trükist leiame ka mõne allikaviite. Nii selgub, et kogumiku kuues lugu "Sinihallikas" on kirja pandud "J. Kotli järgi". Kahekümne neljanda loo on Eisen saanud G. Tikerpuult Hiiumaal ja kolmekümne esimese "Paide varandus" J. Sarapikult Paides. Märkusest muinasjutukogu lõpus saame veel teada, et viis lugu pärinevad J. Pärnalt. Seega on teada kaheksa jutu päritolu. Muinasjutte sai Eisen viielt, muistendeid neljalt isikult. Kuna nii muinasjutte kui ka muistendeid vahendanud J. Kotli on ilmselt üks ja seesama isik, siis on tegemist kaheksa eri isikuga. Tõsi, alati ei selgu, kas tegemist on jutu kirjapanija (ja trükkija) või jutustajaga. J. Hurt, J. Kõrv, J. Pärn ja -g- on ilmselt kirjapanijad. Kas G. Hallo, J. Kotli, J. Sarapik ja G. Tikerpuu on üleskirjutajad või jutustajad, see päriselt ei selgu. Kes nad olid? Ametnimetus koolmeister J. Hurda nime juures näikse viitavat Johann Hurdale. J. Kõrv ja J. Pärn on teada ja tuntud tegelased. J. Kotli on olnud EKMS-i rahvaluulekoguja ning ka -g- tekst pärineb EKMS-i aastaraamatust. Tundmatu on G. Hallo. J. Sarapik näikse olevat kaasüliõpilane, kes paar kuud oli ka Eiseni korterinaaber.¹⁴ Kohutumiskohaks nimetatud isikutega oli ilmselt Eesti Kirjameeste Selts. Mil moel leidis Eisen kontakti hiidlase G. Tikerpuuga? Tõsi, E. Päss märgib, et Eisen käis isiklikult Hiiumaal Pühalepas rahvalaule ja muistendeid kirja panemas.¹⁵ E. Pässe andmeil toimunud see a. 1883, muistendiraamat ilmus aga 1882. a. Kas eksib E. Päss aastaga?

Tuleb tunnistada, et Eiseni tollasest rahvaluule- või täpsemalt rahvajutuhuvist teame üsna vähe. Teatav huvi on tal olnud. Sellele viitab lause tuleõnnetusest kõnelevas kirjas: "Raamatuid on väga palju sisse jäänud, niisama ka väga mitmed kollegia heftid ja muud tähtsad kirjatööd, mitmed manuskriptid, nagu hea hulk Eesti ennemuistsid juttusid..."¹⁶ Mõneks aastaks kaovad Eiseni kirjadest K. Krohnile igasugused omapoolsed seisukohavõetud rahvaluule kohta. Ta piirdub ainult K. Krohni informeerimisega. Nii kirjutab ta, et on käinud M. Veske juures tutvumas värskelt kogutud rahvalauludega¹⁷, avaldab kartust, et EKMS nõuab tagasi Hurda valduses oleva rahvaluulekogu, ja teatab "Vana Kandle" peatsest ilmumisest.¹⁸

Eisen tunneb imetlevat huvi K. Krohni kogumismatkade vastu: "Kui Sina nüüd jälle laulusid etc. korjama lähäd ja jälle mõneks ajaks ära jääd ja edaspidigi sedasama teed, siis kogud Sa ju viimaks rohkem kui keegi muu."¹⁹ Kas sellest imetlusest võib välja lugeda tahtmist ka ise sellel alal silma paista? On ilmne, et Krohn tõmbas Eiseni teadlaste ringi ja tutvustas teda valdkonnaga, mis oli Eisenile võõras, ent muutus järk-järgult üha köitvamaks. Seda huvi küttis eeskätt kirjasõna – soome kujunev rahvaluuleteadus. Eisen oli ju kõikelugev popularisaator. Igatahes on raamatud üheks kirjavahetust läbivaks

teemaks algusest lõpuni. Ja huvi rahvaluule kui populariseeritava aine vastu kasvab. Ilmekas on järgmine katkend 1886. a. kirjutatud kirjast: “Mina kirjutasin neil päevil natuke Kullervost.²⁰ Ma tahtsin teda tükkagi Eesti keelde ümber panna, aga et mul sõnaraamatut pole pidin selle nõu katki jätma. Ma tahaksin praegu “Taarast” kirjutada, aga materjali saamisega on palju takistusi.²¹ [...] Sinu isa Kalevala uurimisi olen ma suure himuga lugenud. Need on tõesti ülitähtsad uurimused, mis Su isa seal ette toob, ja annavad tunnistust, kui sügavana ta asja sisse tunginud.”²² Vastastikuseid sidemeid tugevdas Eiseni viibimine Helsingis magistripeol Krohnide külalisena. See ilmneb kirjadest, kus Eisen pärib K. Krohni noorte õdede kohta, naljatleva ähvardusega nad kaugele põhjamaale viia. Ühtaegu teatab Eisen, et on Julius Krohnile saatnud raamatuid ja kirjanduse loendi, mis võiks hõlbustada eesti kirjanduse ülevaate koostamist. Ta huvitub, kas J. Krohni raamat soome sugu rahvastest ikka jõuluks ilmub, tänab saadetud muinasjutukogu eest ja lubab seda trükisõnas tutvustada.²³

Hoopis tõsisemaks muutub Eisen Petroskois. Pärast kahe tuhande verstalist inspektsioonireisi mööda kaugeid kogudusi ja koole kirjutab Eisen Krohnile: “Nüüd alles saan ma aru, missugust vaeva Sull sinu pikkadel matkadel kaugel põhjamaades on olnud. Kes ise niisugusel teekonnal ei ole olnud, arvab seda üsna hõlpsaks asjaks. Aga kui ise oled ära käinud ja ära näinud, siis alles tead, kuidas lugu on.”²⁴ Samal 1887. a. algab ka uus ajajärk Eiseni elus, nimelt mõistatuste väljaande ettevalmistamine.

3.

Huvi Krohnide töö ja teoste vastu on endiselt Eiseni kirjade keskseid teemasid, kui ta 1. septembril 1887. a. poetab nagu juhuslikult lausekese: “Edespidi on mul nõuu vanu Eesti mõistatusi välja andma hakata, seks korjan ma aga veel materjali.”²⁵ Kümme päeva hiljem kirjutab ta A. Granfeltile: “Kirjatöödest on mull praegu “Eesti Luuletused” käsil, mis uue trüki vasta peavad valmistatud saama. Edespidi on mull nõuu Eesti mõistatusi välja anda. Ses tükis oleks mull tarvis Lönnroti “Suomen kansan arvoituksia” tähele panna.”²⁶ Veel kümme päeva hiljem ilmub ajalehes “Olevik” Eiseni üleskutse:

Tänini on ju mitmetsugu Eesti vanavara ilmunud, küll ennemuistsid juttusid, küll rahvalaulusid, küll vanu-sõnu. Vanu Eesti mõistatusi ei ole aga siiamaale veel ühes kogus ilmunud, ehk neid küll õige rohkeste rahva suus on olemas. Minu nõuu on nüüd pia Eesti vanu mõistatusi välja anda. Neid olen ma ju mõnda aega korjanud, aga arvan siiski, et ma neid

kõiki ei ole jaksanud üles kirjutada. Sellepärast palun kõiki, kes Eesti mõistatusi tunnevad, vaevaks võtta, mõistatusi üles kirjutada ja neid hää asja edendamiseks minu kätte saata. (Adress: В Пемпозабодк). Sellega hoiame oma vanavara alal ja ehitame Eesti rahva minevikust enestele tubli mälestussamba. M. J. Eisen.²⁷

Kuskilt ei ilmne, kuidas tuli Eisen mõttele hakata mõistatusi koguma ja neid avaldama. Üleskutses väärivad tähelepanu kolm seika. Esiteks Hurda termini vanavara loomulik ja tõrketa kasutamine. Teiseks väide, et ta on mõistatusi juba mõnda aega kogunud (lahtiseks jääb, kus ja millal). Kolmas seik on “vanavara alalhoidmine”, mille Eisen seostab trükis avaldamisega.

Esiälgselle üleskutsele järgneb peagi ulatuslikum selgitus:

Eesti mõistatusi, s.o. vanu rahva suus elavaid mõistatusi on tänini koguni vähe tähele pandud ja neid enam mööda minnes korjatud. Kes aga arvab, et mõistatused vähem tähtsad on kui vanad rahva laulud, see eksib. Küll ei anna nad rahva elujärje, usu jne. kohta palju otsust, aga oma jau leiame seda ometigi. Eesti mõistatuses on pääle selle sagedaste niisuguseid vanu sõnu, kelle tähendust praegusel ajal sugugi ei tunta, aga lapsed on neid isade käest pähä õppinud ja nii on nüüdsele ajale tundmata sõnad alal hoitud, ilma et ükski neid raamatusse oleks kirjutanud. Juba see tunnistab, et suurem jagu Eesti mõistatusi väga vanad on. Selle juurde tuleb aga veel midagi muud. Kui Eesti mõistatust Soomlaste ja muude lähemate sugurahvaste mõistatustega võrdleme, siis näeme, et palju Eesti mõistatusi sugurahvaste mõistatustega täieste ühte lähevad. Kõik see paneb meid seda otsust tegema, et palju Eesti mõistatusi enam kui tuhande aasta vanused on, s.o. nad on juba sel ajal sündinud, kui Eestlased oma lähemate sugurahvastega veel ühes koos ühena rahvana elasivad. Muidu oleks vaevalt võimalik, et Eesti mõistatused muude rahvaste mõistatustega nii väga ühte läheksivad. Neid võrreldes võib siis vana aja uurija kaunis hõlpsaste Eestlaste elu kohta sel ajal otsusi teha, kui Soomesugu veel ühena rahvana koos elas. Seks on aga tarvis, et meil vanad mõistatused kõik täielikult käe pärast on. Soomlased on ses tükis juba agarat tööd teinud. Enam kui 40 aastat tagasi andis Soomlaste “lauluisa” Lönnrot juba täieliku kogu Soomlaste mõistatusi välja. Ja võrdlemiseks Eesti mõistatustega lisas ta Soome mõistatuste korjandusele veel korjanduse Eesti mõistatusi ligi, nii palju kui temal ülepea sell ajal võimalik neid saada oli.

Ainult mööda minnes on siia maale Eesti mõistatusi korjatud. Tähtsat tööd on ses tükis ometi ju akademikus Wiedemann teinud, kes omas “Aus dem inneren und äußeren Leben der Esten” tükki 425 mõistatust

ära on trükkunud. Siiski puudub Wiedemannigi kogus palju mõistatusi. Hädaste oleks aga tarvis, et meie võimalikult täie kogu rahva mõistatusi saaksime. Ühel korjajal on ometi niisugune töö otsata raske, sest kui ta täieliku korjanduse tahaks välja anda, peaks ta kõik Eesti kihelkonnad läbi reisima ja igal pool mõistatusi taga pärima. Et niisugusel tööil palju takistusi on, seda võib kergeste mõista. Ja vaevalt on loota, et nii pea mees ilmub, kes töö sel kombel käsile võtab. Kas meie peaksime aga nii kauaks tähtsa töö tegemata jätma? Võib olla, et sel kombel enne hulk kaunid mõistatusi unustuse rüppe vajub. Sellepärast peame töö ette võtma, niikaua kui seks veel aeg on. Me võime seda tööd aga hästi toimetada, kui iga mees oma kihelkonna ehk oma pool tuttavad mõistatused üles kirjutab ja nende ridade kirjutaja kätte saadab, kes ju tüki aega vanu mõistatusi on korjanud. Mul on tahtmine Eesti mõistatusi nii palju kui võimalik koguda ja neid siis raamatuna trükkida lasta. Sel kombel võib igrames Eesti mõistatustega tuttavaks saada ja võrdlemise tööd ette võtta. Sel kombel aitab siis igrames, kes käe mõistatuste üleskirjutamise tööle paneb, Eestirahvale mälestuse sammast ehitada. Kel siis isamaa ettevõtmiste kohta soe süda rinnus on, see näitab lootuse järele teuga üles, et ta tõeste isamaa armastaja on ja isamaa mälestustest oskab lugu pidada.²⁸

Hämmastav on Eiseni n.-ö. teaduslik põhjendus mõistatuste avaldamiseks, nimelt võrdlemise kergendamine. Endiselt samastab ta säilitamise trükkimisega. Mõte, et igas kihelkonnas vähemalt üks koguja paneks kirja kõik mõistatused, lähtub ilmselt 1870-ndate aastate keskpaiku EKMS-is valitsenud püüdest saada igasse kihelkonda üks koguja või kogumistöö organiseerija.²⁹ Selgituse lõpp on asjaliku Eiseni kohta üllatavalt pateetiline.

Möödub üle nelja kuu, enne kui Eisen taas ajakirjanduses sõna võtab.

Ent vahepeal on J. Hurt avaldanud oma suurüleskutse “Paar palvid Eesti ärksamaile poegadele ja tütardele”.³⁰ Selle üleskutse vanavara käsitleva osa neljas punkt kõlab: “Eesti rahva vanad mõistatused. Vanu sõnu ja mõistatusi on õnnis uurija Dr. Wiedemann kauni hulga kogunud ja trükki pannud, aga ka neid on rahvasuus palju enam olemas.” Oleks huvitav teada, mida arvas sellest Eisen. See pidi teda mingil moel puudutama. Paraku ei leidu tema kirjades pisimatki vihjet Hurdale, et kiitvat ega laivat. Eisen poleks nagu lugenudki Hurda üleskutset. Selline järeldus oleks aga väär. Eisen on Hurdale isegi materjali saatnud. Tõsi, formaalselt reageerib Eisen Hurda esimesele palvele, milles paluti saata murdenäiteid. Saadetise pealkirjaks on “Vigala keelemurde näited. Üles kirjutatud M. J. Eisen” ja see sisaldab lühikesi Vigala murde iseloomustuse ning üksteist rahvajuttu.³¹ E. Pässi väide, et rahvajutud saatis Eisen Hurdale, kuna tal endal sel ajal kogu ei olnud³², on pisut naiivne. Eiseni isiklik kogu oli ju parajasti tekkimas. Tõenäosem näikse

oletus, et Eisenil ei olnud tollal mõistatuste avaldamisest kaugemale ulatuvaid kavatsusi rahvaluule vallas. Võimatu pole seegi arvamus, et Eisen teadlikult soovis osaleda Hurda üldrahvalikus ürituses. Ilmselt pidid need rahvajutud juba varasematel aastatel olema kirja pandud, sest 1888. a. viibis Eisen suurema osa ajast Ingeris. Mõned kiired sõidud kodumaale vaevalt andsid mahti rahvajutte kirja panna.

Igatahes on Eisen õppinud Hurdalt, et tehtavat tööd tuleb tutvustada. Ja nii avaldabki Eisen kirjutise “Eesti mõistatuste asjus”:

Mineva sügisel panin ajalehtedes isamaa sõbrade ette selle palve, et nad mind vanade Eesti mõistatuste väljaandmises toetaksivad. Seda palvet on lahkeste kuulda võetud ja mulle enam kui 1000 vana Eesti rahva mõistatust kätte saadetud. Hoolsat tööd korjamises on iseäranis teinud J. Tilk Toris, J. Peterson Vändras, T. Titsmann Vändras, M. Kiisk Toris, E. Aspe Pärnus, K. Pedak Varal, C. Roost Väikse-Maarjas, G. Lievoh Noarootsis, J. Paap Urvastes, H. Penkson Lääne-Nigulas, C. R. Redlich Vaivaras, S. Käär Pilistveres, Oleviku toimetuse ja veel mõned muud, kellele kõigile siin avalikult südamekõnne tänu avaldan ja nendega ühes iga tõsine isamaa sõber, sest et nad palju vanavara unustuse rüpest on peastnud. Minu Eesti mõistatuste korjandus on juba nii kaugel, et ma ta varsti võiksin trükki anda, aga siiski viivitan ma veel, sest et ma korjandust võimalikult täielikuks tahan teha. On maakondi, kust tänini veel sugugi mõistatusi ei ole tulnud. Niisugused maakonnad on Harju, Järva ja Saare maa ja kuulus Sakala. Kas ei pea[k]s nendes maakondades enam vanu Eesti mõistatusi olema? Või ei ole Harju, Järva, Saare ja Sakala maal enam ühtgi, kes isamaa vaimuvarast oskab lugu pidada? Ei ma usu! Olesse siis vennad! Peastkem vanu Eesti mõistatusi surma suust, nii kaua kui veel aeg on. Oma tänu ütlen juba kõigile vanade Eesti mõistatuste saatjatele ette ära ja minuga ühes tänab neid iga tõsine isamaa sõber.³³

Kui neid andmeid uskuda – süsteemsus ja täpsus polnud Eiseni vooruseks –, siis laekus talle pisut enam kui viie kuuga üle tuhande teksti ehk u. 200 teksti kuus. Kui siia liita Eiseni noorpõlve kirjapanekud, saame u. 1250 teksti. Samal kuul kirjutab Eisen K. Krohnile: “Vanade Eesti mõistatuste väljaandmise kallal teen ka tööd, aga need ei ole ammugi veel mitte käsikirjas valmis ega tea ma praegu ütelda, mill nendega valmis jõuan.”³⁴ Just sellele kirjale on olemas ka K. Krohni vastus, milles ta soovib Eisenil kasutada soomlaste kavatsitava väljaandega ühesugust süsteemi materjali järjestamisel.³⁵ Eisen ei reageeri ettepanekule kuidagi, nagu poleks ta K. Krohni ettepanekut lugenud. Ja Krohn delikaatse inimesena näikse loobuvat konkreetsetest nõuannetest. Eisen seevastu õpib elust enesest ja hakkab samuti nagu Hurt avaldama kogumistöö

aruandeid. Kui eelmise kirjutise puhul võib veel ebaleda Hurda mõjus, siis järgmiste aruannete puhul on see mõju vaieldamatu.

Kohe Hurda kolmanda aruande järel ilmub M. J. Eiseni "Eesti vanade mõistatuste korjamise aruanne":

Viimasel päivil on hakatud agaramini vanu mõistatusi korjama. Nimelt on mulle mõistatusi saatnud J. Koit Veiksest Maarjast 251 mõistatust, J. Waldt Juurust 119 m., J. Toss Tenasilmast 60 m., H. Stein Tallinnast 92 m., M. Tilk Torist 70 m., N. Otto Torilast 33 m., P. Pitka Soome maalt 35 m., A. Redlich 16m. (kõik enne trükitud) ja J. Brocks Peterburist 5 mõistatust. Tänu kõigile saatjaile nende vaeva eest! Ulepää on tänini mõistatusi korjatud ja mulle saadetud järgmistest kohtadest: Pärnumaalt: Väändrast, Torist, Pärnust, Jaagupist; muist kihelkondadest aga ei ühtainustki! Viljandimaalt: Paistust, Kolga-Jaanist ja Viljandi kihelkonnast, muud kihelkonnad puhkavad veel vagusaste. Tartu maalt: Kambjast, Otepääst, Sangastest, Maarja-Magdaleenast, Kodaverest, muud kihelkonnad uinuvad veel. Võru maalt: Urvastest ja Vastseliinast, muud kihelkonnad pole veel ärganud. Virumaalt: Veiksest Maarjast, Rakvere ümber kaudu ja Toilast, muis paikus ei nähta isamaa ja rahva armastajaid käsi liigutavat. Järvamaalt ei ole veel peaaegu midagi saadetud. Harju maal: Juurust, vähe Hagerist ja Tallinnast; mujal on surma vaikus. Lääne maalt: Noarootsist, Nigulast, Vigalast, mujal pole palved veel täitjaid leidnud. Hiiu, Muhu ja Saare maale ei jõua vist seda puhku ajalehed üle väina, neist ei ole tänini ühtki mõistatust saadetud. Olgu see kord sest väiksest pildist hariduse ajaloos.³⁶

Aruandest ilmneb hästi nii Eiseni süsteemitus (näit. maakondade järjestus!) kui ka ebatäpsus (näit. on ta saanud kaastööd Vaivarast, aga see kihelkond on mainimata). Aruande järgi on ta saanud peaaegu poolteise kuuga 781 mõistatust ehk ligi kolme kuu normi – lähtudes eelmise aruande andmetest. Võiks arvata, et tal on küllalt tegemist saadud tekstide võrdlemise ja järjestamisega. Ometi leiab heasüdamlik Eisen aega oma soome sõprade abistamiseks. Nimelt pöördub ta ajakirjanduses «ühe õpetatud soome mehe» palvega avalikkuse poole: koguda ja saata Eisenile edasitoimetamiseks Soome – vanu «Eesti rahva nimesid», peale selle veel kohanimed ja lehmade nimesid (*sic!*) materjaliks "Eesti ja Soome rahva endise elusse puutuva kirjatöö" koostamisel.³⁷

Järgmises aruandes nimetab Eisen taas agaramaid kogujaid ja laekunud mõistatuste arvuks 1227 varianti (edukaim näikse olevat J. Jaakson Paistust 303 tekstiga). Ühtlasi tänab ta nimekogujaid.³⁸ Kolmandas aruandes kurdab Eisen kogujate väsimise üle, ehkki nimetab ka nüüd seitset nime, kes kokku on edastanud talle 555 mõistatust.³⁹ Ka siin tänab Eisen eraldi nimekogujaid.

Vahepeal teatab ta K. Krohnile: "Eesti rahva mõistatusi ei ole ma tänini veel trükki andnud, olen veel korjanud, tahan aga nüüd pea trükki anda."⁴⁰ Viimases aruandes kirjutab Eisen:

*Mõistatuste korjandus ise on seda puhku nii kaugele jõudnud, et ta iga silmapilk trükikotta võib minna. Korjatud mõistatuste hulk on tänini 1770. Siisgi tõuseb Eesti mõistatuste hulk pääle 2000, kui aga kõik üles kirjutatakse. Kui ka mõistatuste korjandus pea trükki läheb, siisgi palun auusaid korjajaid veelgi oma tööd edasi teha, sest edespidi korjatud mõistatused võivad lisas aset leida. Südamelik tänu aga kõikidele, kes siinamaale nõuuga ja jõuuga korjamist edendanud.*⁴¹

Täpsustuseks märkigem, et 1770 mõistatuse all mõtles Eisen ilmselt iseseisvaid mõistatustüüpe. Tekste oli tal ju aruannete põhjal üle 3800. Iga mõistatustüüp oli seega esindatud vähemalt kahe variandiga.

Läbi kogu 1889. aasta ei kirjuta Eisen mõistatuste kohta ühtegi sõna, ei ajakirjanduses ega kirjavahetuses. Ta on leidnud endale uue ja huvitavama töö, nimelt "Kalevala" tõlkimise.⁴² Alles 1890. a. teatab ta K. Krohnile: "Minu «Mõistatused» on ammu juba trükis, aga praegu ei tea ma ikka veel, millal nad ilmuvad. Umbes 3 poognat on veel trükkimata. Niisama pidi Harry Jannsen enam kui aasta eest juba üht minu ennemuistsete juttude korjandust trükkida laskma, aga siinamaale ei ole sest ikka veel midagi näha ega kuulda."⁴³ Siit ilmneb, et "Eesti mõistatuste" kaanel olev ilmumisaasta 1889 on vale. Huvitav on vihje "ennemuistsete juttude korjandusele". Aruannetes on Eisen nimetanud mõistatusi, ei muud. Eiseni kogude registri järgi saadeti talle enne 1890. aastat

Tõsi, paljudel saadetistel puudub daatum, mis näitab Eiseni lohakust või pealiskaudsust – lisaks mõistatustele ka muud «vanavara», eeskätt küll rahvalaule. Näiteks Eiseni esimene kaastööline M. Liedenberg Vigalast on aastail 1886 ja 1889 saatnud 31 mõistatust, 124 regivärsilist rahvalaulu, 31 lõppriimilist rahvalaulu ja viis rahvajuttu. Enam-vähem samasugune suhe on teistegi kaastööliste saadetistes. Kuhu on jäänud siis "juttude korjandus"? Vastuse peab andma Eiseni kogu kujunemisloo selgitamine. See on aga üsnagi keerukas ülesanne, kuna Eisen on oma kogu formeerimisel olnud esialgu päris vastutustundetult ükskõikne. Igatahes ilmneb kirjast K. Krohnile, et Eisenil oli meeles muudki kui mõistatused, ehkki ta sellest veel ei kõnelnud ega kirjutanud. Ja lõpuks aprillis teatab Eisen: "'Eesti rahva mõistatused' on nüüd viimaks trükist ilmunud. Saatsin sulle mõne päeva eest ühe eksemplari, ju vist oled kätte saanud."⁴⁴

4.

“Eesti rahva mõistatused” ilmus niisiis 1890. aastal tollal tavalises väikeses formaadis, kuid erandlikult mahukana (182 lk.). Teos koosneb Eiseni eessõnast (lk. 3–12), kümnest mõistatuslaulust (iga teksti all koht ja koguja või avaldaja nimi) ning 1770 mõistatusest koos vastusega (koha- ja kogujaandmed puuduvad).

Eessõnas ütleb Eisen teadvat, et kõik mõistatused pole veel kaugeltki koos, ja põhjendab siis avaldamist: “Ma pidasin välja andmist paremaks kui ootamist ja viivitust. Selgesti nägin ma ära, et nii pea korjandusele enam lisa loota ei olnud. Küll ei kuivanud saatmise hallikas veel ära, aga hallikas voolas ometi alati sedasama välja. Korjajad ei teadnud, missuguseid mõistatusi juba korjatud ja saatsivad siis niisuguseid, mis juba korjanduses olemas. Korjajad nägivad vaeva ja tegivad tööd, nägivad aga ilma asjata vaeva, tegivad ilma asjata tööd. Korjanduse trükki andmisega loodan selle pärast korjajaid just agaramale korjamisele häratada.”⁴⁵

Tsitaadist ilmneb selgesti Eiseni mõnevõrra lihtsustav arusaam rahvaluulest ja selle publitseerimisest. Eisenit ei huvita variandid, ta ei adu nende tähtsust ja tähendust, ta ihkab uusi tüüpe. Kogumikuga tahab ta teadvustada, mida on juba kogutud, ja juhtida kogujaid uue ainese juurde. Eriti halvasti mõjusid Eiseni sõnad asjata tehtud töö kohta. Kogumine oli ju vabatahtlik ja seda ei tahetud teha asjatult. Et Eiseni arusaam levis ka kogujate seas, tuli J. Hurdal oma hilisemates aruannetes korduvalt rõhutada teisendite tähtsust, kas siis konkreetset kogujat lohutades või üldisi juhtnööre edastades.⁴⁶ Tegelikult sai sellest üks Hurda aruandeid algusest lõpuni läbivaid teemasid. Imekspandav on see, et kirjanduse kaudu soome tärkava rahvaluuleteadusega kontaktis olev Eisen folkloristika tollasest põhiküsimusest – teisenditest – midagi ei taipa. Karta on, et ta lugemisele oli omane samasugune pealiskaudsus, mis muulegi tegevusele.

Edasi tutvustas Eisen varasemaid mõistatuste publikatsioone alates A. W. Hupeli eesti keele grammatikast ja lõpetades “Oleviku” lisaga a. 1888. Märkimist väärib Lönrothi mõistatuste väljaande nimetamine, kus ilmus samuti hulk eesti mõistatusi. See viitab otseselt Eiseni sidemetele Soomega, mis olid juba tollal üsna tihedad.

Oluline on eessõnas loend Eiseni kaastöölistest-kogujatest, kes on rühmitatud maakonniti.⁴⁷ Kogujaid on nimistus 60. Varem ajakirjanduses mainitud kogujatest puuduvad loendis kaks – H. Peterson Lääne-Nigulast ja J. Brocks Peterburist. Uusi nimesid on viisteist. Ajakirjanduses ja raamatus avaldatud nimistute võrdlemisel ilmneb taas Eisenile omane lohakus. Ajakirjanduses esinev Kirchbaum on usutavasti raamatu Kirschbaum (eesnimetäht puudub

nii ühes kui teises); ajakirjanduse J. Sander (Põltsamaalt) osutub T. Sanderiks, J. Pastarovist saab raamatus J. Pastarus, H. Tidermannist M. Tiedermann, A. G. Eriksohnist A. G. Erikson, M. Karotamist M. Karotom. Tegemist võib olla ka trükivigadega, kuid Eisen pole üheski kirjutises neid vigu õiendanud (vastupidi näiteks Hurdale, kes oma aruannetes alati juhib tähelepanu trükiveale korrespondendi nimes). Nimetatud 60-st oli samaaegseid või hilisemaid Hurda kaastöölisi üle poole (33), ainult Eiseni heaks kogujaid oli 23 (nelja kohta pole võimalik midagi öelda).

Mõistatuste raamat võeti hästi vastu. Ajajärgule iseloomulik on kirjastaja K. A. Hermanni hinnang:

«Neil päivil on üks tähtjamatest Eesti raamatutest meie lehe trükikojast ilmunud. See on «Eesti rahva mõistatused», kogunud M. J. Eisen. Raamat on 182 lehekülge paks, nõnda siis kaunis kehakas ja maksab kõigest 30 kop. See odav hind on selle pärast võimalikuks saanud, et raamatu kirjutaja ega ka trükkija mingit raha kasu raamatust ei looda, vaid üksnes selles nõuus vaeva näinud ja kulu kandnud, et Eesti rahva algupärane vana kirjavara jälle natuke kasvaks. See mõistatuste kogu on suurem kui üksigi teine enne teda. Täitsa 1770 mõistatust on raamatust leida. Kõik on rahva suust korjatud ja on hulk korjajaid raamatu kallal tööd teinud, sest nagu teada, on hr. õp. Eisenile suurem hulk neist kätte saadatud. Need mõistatused saavad iga mehe meele järele olema. Nad on nii tuumakad ja rahvuslised kui vähe võimalik. Ka on nende seas mõnigi, mis nii naljakas on, et naera kas katki. See on kõik Eesti rahva enese tarkus, mis selle raamatu läbi Eesti rahva enese kätte tagasi läheb. Iga pidu ja lõbu tarvis sünnivad need mõistatused väga hästi tuumakaks ajaviiteks tarvitada. Üks andku üles, teine mõistku. Igale inimesele saab see nalja ja lõbu tegema. Raamat on küll väärt, et teda rohkesti tähele pandaks.»⁴⁸

Mõistatuste väljaannet tõsteti esile ka Eesti Kirjameeste Seltsi neljandal «võidupeol», kuid esimene auhind anti M. J. Eisenile siiski «Kalevala» esimese osa tõlke eest.⁴⁹ Kõrvalt vaadates paistab, et Eisenil on käed tööd-tegemist täis. Ta populariseerib «Kalevala»⁵⁰, avaldab luuletusi⁵¹. Võiks arvata, et ta loobub rahvaluulest, seda enam, et J. Hurt oli käivitanud suureviisilise vanavara kogumise. 1890. a. aprilliks on Hurdal juba 562 kaastöölise. Hurda töö on süsteemne: ta on selleks ajaks avaldanud 59 aruannet, iga koguja on saanud järjekorranumbri – selles loendis on ka M. J. Eisen ja juba kuuendana. Aruannetes märgitakse, mitmendat korda kaastööline materjali saadab ja hinnatakse saadud folklooriainest nii hulga kui ka väärtuse poolest. Lisaks tekstide arvule märgib Hurt ka poognate arvu. Hurt kujundas rahvaluulekogumisest tõelise rahvusliku ürituse, milles osalesid nii sulased kui ka peremehed, õpilased ja

õpetajad, töölised ja käsitöölised. Pole ime, et Hurda eeskuju leidis peagi matkimist.

Esimene oli K. A. Hermann, kes algatas rahvaviiside kogumise.⁵² Kahe aruande järgi on tal olnud 29 kaastöölist, kes on saatnud talle 535 rahvaviisi.⁵³ Viimast korda näikse Hermann rahvaviiside kogumisest kõnelevat 1899. a. novembris.⁵⁴

Rahvaviiside kogumise nurjumisel oli mitu põhjust. Olulisele takistavale tegurile viitas K. A. Hermann ise: rahvaviisi nootidesse panemine ei olnud tõesti igamehe asi. Tollal oli vähe neid, kes seda suutsid. Läks veel ligi 15 aastat, enne kui rahvaviiside laiaulatuslik kogumine sai võimalikuks ja sellekski oli vaja professionaale, konservatooriumi haridusega mehi.

Ent Hurt näikse olevat ajendanud veel teisigi lisaks K. A. Hermannile. P. Südda pöördub avalikkuse poole palvega saata talle materjali oma teose “Suur-Tõll, Saaremaa vägimees” teise trüki ettevalmistamiseks.⁵⁵ Kas ja kui palju sai autor täiendavat materjali ajalehes ilmunud üleskutse abil, pole teada.

1891. a. “Postimehes” avaldatud üleskutsega algatas M. Ostrov ravimtaimede kogumise.⁵⁶ Ajalehe järgmises numbris avaldab K. A. Hermann kogumist toetava kirjutise. Kuid seegi üritus tunnukse olevat veel varajane. M. Ostrovi avaldatud kolme aruande järgi oli tal 16 korrespondenti.⁵⁷ Ei aidanud ka moraalne toetus Hurdalt, kes oma esimese Eisenivastase pöördumise lõpetab sõnadega: “Mis ma ülemal selle aruande lõpul tähendasin, ei käi mitte M. Ostrovi Eesti arstirohtude korjamise pääle, mis ise üks peenikene teaduse uurimine on ja millele mina ka omalt poolt palju edenemist ja kaastöötajaid soovin.”⁵⁸ Ostrov pöördub veel kord kogujate poole⁵⁹, siis vaibub ka see algatus. Ent M. Eisen jätkab oma tööd ja juba täiesti Hurda eeskuju matkides.

Kommentaariid

¹ M. J. Eisen, *Meie jõulud*. Tartu, 1931; M. J. Eisen, *Kevadised pühad*. ACUT B XXVII:3. Tartu, 1932.

² E. Päss, *Lisandeid M. J. Eiseni bibliograafiale*. Rmt.: M. J. Eiseni elu ja töö. Toim. F. Ederberg ja E. Päss. Tartu, 1938, lk. 191–213. Bibliograafia ei arvesta ajalehtedes avaldatut.

³ Vt. M. J. Eiseni elu ja töö, lk. 18.

⁴ M. J. Eisen, *Miten minusta tuli kansanrunouden kerääjä ja Kalevalan harrastaja*. Kalevalaseuran vuosikirja 1. Helsinki, 1921, lk. 195.

⁵ Vt. M. J. Eiseni elu ja töö, lk. 140–141.

⁶ M. J. Eiseni elu ja töö, lk. 22.

⁷ M. J. Eiseni elu ja töö, lk. 27–28.

⁸ M. J. Eiseni elu ja töö, lk. 44.

- ⁹ SKS Eisenile 5. IX 1883: "Herra Tohtori M. J. Eisenille Tartossa. Tieton saatuaansa siit  erinomaisesta yst v llisyydest  ja alttiudesta, jolla Te olette SKS-n stipendiaattia, herra Kaarle Krohnia, h nen runonker ys-retkell ns  viime kes n  vastaanottanut, joten matkan tarkoitus oivallisesti menestyi, pyyt   KS saada kunnian t m n kautta lausua Teille syvint  kiitollisuuttansa."
- ¹⁰ Eisenile saadetud K Krohni kirjad leiduvad KM KO-s. Eiseni kirjade koopiad on sealsamas, samuti KM RO-s. Kahjuks on varasemad K. Krohni kirjad h vinud, kas hukkunud tules 1883. a. oktoobris Eiseni  li pilaskorteris v i kadunud Eiseni r nnu-aastatel.
- ¹¹ M. J. Eisen K Krohnile 30. IX (ukj. 11. X) 1883.
- ¹² Endise p lve p randus. Toim. M. J. Eisen. Tartu, 1883, lk. 95.
- ¹³ Esimese loo "Kuu t rvajad" tegelased on Ilmarine ja H marik; teise loo "Koit ja H marik" tegelased on neid Videvik ja H marik, noormees Koit ja Kuu. Joonealuses viitab koostaja Faehlmannile, kuid r hutab: "Eelseisev jutt l heb ometi F hlmanni jutust lahku." Kolmas lugu "Linnutee" on l roeepilise laulu "Taevakehad kosijaks" proosa mberjutustus omapoolsete t iendustega (Linnutee on tekkinud Linda pruudiloorist).
- ¹⁴ F. W. Ederberg, Matthias Eisen  li pilasena. Rmt.: M. J. Eiseni elu ja t  , lk. 43, 55.
- ¹⁵ E. P ss, Eiseni enese rahvaluulekirjapanekuist. Rmt.: M. J. Eiseni elu ja t  , lk. 142.
- ¹⁶ M. J. Eisen K. Krohnile 28. X (ukj. 9. XI) 1883.
- ¹⁷ M. J. Eisen K. Krohnile 3. (ukj. 15.) XII 1883 ja 21. II (ukj. 5. III) 1884.
- ¹⁸ M. J. Eisen K. Krohnile 7. (ukj. 19.) IX 1884 ja 15. (ukj. 27.) XII 1884.
- ¹⁹ M. J. Eisen K. Krohnile 15. (ukj. 27.) XII 1884.
- ²⁰ Kullervo. Isamaa Kalender 1887. Tartu, 1886, lk. 47–65.
- ²¹ Taara. Eesti Uli plaste Seltsi Album I. Tartu, 1890, lk. 208–222.
- ²² M. J. Eisen K. Krohnile 20. IV (ukj. 2. V) 1886.
- ²³ M. J. Eisen K. Krohnile 28. VIII (ukj. 9. IX) 1886 ja 8. (ukj. 20.) XII 1886.
- ²⁴ M. J. Eisen K. Krohnile 16. (ukj. 28.) II 1887.
- ²⁵ M. J. Eisen K. Krohnile 1. (ukj. 13.) IX 1887.
- ²⁶ M. J. Eisen A. A. Granfeltile 11. (ukj. 23.) IX 1887.
- ²⁷ "Olevik" 21. IX 1887, nr. 39.
- ²⁸ M. J. Eisen, Eesti m istatused. "Olevik" 26. X 1887, nr. 44.
- ²⁹ V. M lk, Eesti Kirjameeste Seltsi osa eesti folkloristika arengus. Tallinn, 1963, lk. 86–87, 91–92.
- ³⁰ "Olevik" 1888, nr. 8, 9, 10, 12.
- ³¹ H II 17, 267–286. Saadetusel puudub  leskirjutamise, saatmise ja ka saamise aeg. Otsustades aruande j rgi, on Hurt saanud selle m rtsi viimasel v i aprilli esimesel n dalal a. 1888. Vt. J. Hurt, T ine aruanne. "Olevik" 11. IV 1888, nr. 15.
- ³² M. J. Eiseni elu ja t  , lk. 141–142.
- ³³ M. J. Eisen, Eesti m istatuste asjus. "Postimees" 3. III 1888, nr. 27.
- ³⁴ M. J. Eisen K. Krohnile 20. III (ukj. 1. IV) 1888.

- ³⁵ K. Krohn M. J. Eisenile 4. VI 1888: "Erittäin huvittaa minua virolaisten arvoitusten julkaiseminen, sillä sitä ruvetaan täälläkin ajattelemaan. Hauska olisi saada yhteinen järjestelmä, minä siitä kirjoitan Sinulle piakkoin, ikun olen maalle rauhaan päässyt."
- ³⁶ "Postimees" 3. V 1888, nr. 50. "Olevikus" ilmus J. Hurda esimene aruanne 28. märtsil 1888, teine aruanne 11. aprillil 1888, kolmas 2. mail 1888. a.
- ³⁷ "Postimees" 24. V 1888, nr. 56.
- ³⁸ M. J. Eisen, Eesti mõistatuste korjamise aruanne. "Postimees" 5. VII 1888, nr. 74.
- ³⁹ M. J. Eisen, Eesti rahva mõistatused. "Postimees" 17. IX 1888, nr. 106.
- ⁴⁰ M. J. Eisen K Krohnile 29. X (ukj. 11. XI) 1888.
- ⁴¹ M. J. Eisen, Eesti rahva mõistatused. "Postimees" 15. XII 1888, nr. 144.
- ⁴² M. J. Eisen K. Krohnile 4. (ukj. 16.) IX 1889; 17. (ukj. 29.) IX 1889 ja 3. (ukj. 15.) XI 1889.
- ⁴³ M. J. Eisen K. Krohnile 21. I (ukj. 2. II) 1890.
- ⁴⁴ M. J. Eisen K Krohnile 28. IV (ukj. 10. V) 1890. Järgneb kurtmine, et postil nõutakse Soome raamatute eest ebaseaduslikult kõrget tolli. Eisen oli juba kolme kohta selle peale kaevanud, kuid mitte veel vastust saanud. Peab järeldama, et raamatute hulk oli küllalt suur ajendamaks võitlust Vene bürokraatiaga.
- ⁴⁵ Eesti rahva mõistatused. Kokku kogunud M, J. Eisen. Trükitud K. A. Hermanni kulu Ja kirjadega. Tartu, 1889, lk. 9.
- ⁴⁶ Teisendite tähtsusest kõneleb J. Hurt näiteks 29., 31., 42., 63., 69., 136. ja 149. aruandes.
- ⁴⁷ Maakondadegi järjestus on eisenlik. Alustanud Pärnumaast, võinuks ta teha ringi ümber Eesti, kuid teisena paigutatud Viljandimaale järgneb Tartumaa, alles siis tuleb Võrumaa, millele järgneb Saaremaa, sealt hüppab Eisen Virumaale ja liigub siis edasi läände.
- ⁴⁸ K. A. Hermann, Tähtjas raamat. "Postimees" 28. IV 1890, nr. 47.
- ⁴⁹ Vt. "Postimees" 26. VII 1890, nr. 82.
- ⁵⁰ Vt. näiteks: Isamaa Kalender 1887, lk. 47–65; "Oma Maa" 1889, nr. 8, 9, 11; Eesti Üliõplaste Seltsi Album I, lk. 123–130.
- ⁵¹ M. J. Eisen, Uued Eesti luuletused. Tartu, 1888; M. J. Eisen, Minu laulud. Tartu, 1890.
- ⁵² K. A. Hermann, Tähtjas palve ja soov. "Postimees" 27. VIII 1888, nr. 97.
- ⁵³ Eesti rahva muusika-vara korjamisest. "Postimees" 29. IX 1888, nr. 111; Teine aruanne Eesti vanade rahva-viiside ja mängutükkide korjamisest. "Postimees" 3. XI 1888. nr. 126.
- ⁵⁴ K. A. Hermann, Sõbralik palve. "Postimees" 9. XI 1889, nr. 129.
- ⁵⁵ P. Südda, Sõnake Suur-Tõllust. "Postimees" 28. VII 1890, nr. 83.
- ⁵⁶ M. Ostrov, Palve ja üleskutse üleüldisele Eesti arstirohtude korjamisele. «Postimees» 6. IV 1891, nr. 40.
- ⁵⁷ «Postimees» 2. VII 1891, nr. 7; "Postimees" 29. X 1891, nr. 160; "Postimees" 7. XI 1892. nr. 252.
- ⁵⁸ J. Hurt, Seitsmeskümmes neljas aruanne. "Olevik" 4. XI 1891, nr. 44.
- ⁵⁹ M. Ostrov, Eesti rahva arstirohtude ja arstimise kommete korjajatele. "Postimees" 24. IV 1893, nr. 89.

Mida arvasid Oskar Loorits ja teised õpetatud eesti mehed eestlaste iseloomust

Avaldatud: Mis on see ISE: Tekst, tagapõhi, isikupära / toim: Maie Kalda, Õnne Kepp.
Tallinn: Eesti Teaduste Akadeemia Underi ja Tuglase Kirjanduskeskus, 1999, lk 96–118

(Collegium litterarum 11)

1.

Ühe või teise hõimu, rahva või rahvuse iseloomu piiritlemine või määritlemine on juba antiikajal – aga vististi varemgi – olnud nii kroonikakirjutajate kui ka reisimeeste meelistegevusi. Vahest kõige tuntum sedalaadi kirjatöö on Tacituse “Germania”. On küll väidetud, et germaanlaste idealiseeritud iseloomustamisega tahtnud Tacitus alla kriipsutada langusaegse Rooma kodanike eetilisi-moraalseid allakäiku. Küllap võib otsida teosele muidki seletusi.

Eestlastegi kohta on ajalookirjanduses Henrikust peale antud rohkesti hinnanguid. Vanemad hinnangud tunnukse üsna üheülbalised; enamasti rõhutatakse visa kinnihoidmist paganlusest. Mitmekülgsemaks muutuvad iseloomustused siis, kui Baltimaadesse jõuab Euroopa valgustusaja mõju. Seoses seisukohavõttudega pärisorjuse kohta kujuneb välja kaks vastandlikku käsitlust: orjuse pooldajad näevad eestlastes (ja lätlastes) ennekõike või ainult negatiivset; orjuse vastased osundavad negatiivset orjuse tagasimõjuna, otsides ja leides selle kõrval ka positiivseid jooni (nt. muusikaarmastus). Oleks üsnagi huvitav vanemast kirjandusest välja noppida ja reastada meile omal ajal antud iseloomustusi, mis kajastaksid nii ajajärgu mõju kui ka iseloomustaja suhtumisi. Kahtlemata oleks neist kasu ka võrdlemisel hilisemate autoritega, kes on sõandanud käsitleda nii vaieldavat küsimust kui ühe rahvuse iseloomustust enne Looritsat.

Teadupärast on Mihkel Kampmaa esimese eestlasena (1902) püüdnud arutada teemal eestlase iseloom ja laad. M. Kampmaa peab vajalikuks eristada temperamenti (iseloomu) ja karakterit (laadi), kuivõrd esimene on looduse and, teine aga kasvatuse tulemus. Temperamendilt olla eestlased “kurbmeelsed” ehk melanhoolsed: “Nukrus, leinamine, rahutu meel ja kaebtused elukibeduse üle on kurbmeelise iseloomu tundemärgid. Kurbmeelne armastab üksindust ja kõik, mis kõrge, kole, tume ja mis sügav ning mõtterikas on. Sellepärast on

ta teaduses ja kunstis tihti tähtjas tööline. Kurbmeelse iseloomu hääd küljed on tundmuse sügavus, sisemine rahu, ettevõtete kindel täidesaatmine ja puh-tad püüdmised.” (3, 10–11). Mõõndes paljude karakteriomaduste päritavust, rõhutab ta kasvatuse ja hariduse mõju, mis karakteriomadusi pehmendavad või koguni teisendavad. Rahvakarakterist kõneldes lubab ta peatuda nendel joontel, mis eestlasi teistest rahvastest lahutavad, mis meid eestlasteks teevad (3, 14). Materjalina kasutab M. Kampmaa eesti ajalugu, vanavara, kirjandust, praegust elujärge ja võrdlusi teiste rahvaste esindajate arvamustega. Muuseas väidab ta, et eestlased on pigem tunde- kui mõistuseinimesed (toetudes paraku “Kalevipojast” võetud näidetele).

Esmalt peatub M. Kampmaa eesti karakteri positiivsetel omadustel. Siin nimetab ta kõigepealt usust johtuvat *vagadust* (3, 34); teisena *vanemate austust*. Mõistagi seostab M. Kampmaa – J. Hurda eeskujul - vanemate austamise ja armastamise keele, kommete, vaimuvara ja selle kaudu rahvuse austamisega (3, 38). Näitena nimetab ta arvukaid eesti asundusi Venemaal, mis on säili-tanud oma keele, omad kombed ja oma rahvuse. “Iseäraline kaunis karakteri omadus, mis eestlast ehitab, on tema *tööhimu ja virkus, hoolsus ja kokkuhoid-mine*, mida naabrirahvaste juures vähemal määral leiame” (3, 41). Veel toob ta esile “tahtmise kindluse ehk energia, pikaldase sügava järelemõtlemise, loomuliku mõistuse ja tõsise meele” (3, 43–44). Edasi leiab ta, et “eestlane on ettevõtete täitmisel *aeglane, järelemõtteleja, ettevaatlik* ja avaldab palju loo-mulikku tarkust” (3, 46). Näiteiks toob ta arvukalt vanasõnu. Julgesti väidab M. Kampmaa: “Kurbmeelse iseloomuga eestlane ei salli *kerget meelt, narrust, halpust, välimisi tühje kombeid*, vaid armastab selle vastu *tüsedust, tõemeelt, kohtlust ja otsekohesust*” (3, 47). Veel nimetab ta eestlase karsket meelt, kainust, vahvust ja julgust, südamehädust, truudust ja lahket võõraste vastuvõtmist (3, 48). Lõpuks viitab ta eestlase igatsusele au ja kuulsuse järele. Võõraste järgi iseloomustavat eestlasi “jutuajamise armastus ja pilkamise himu” (3, 49). M. Kampmaa kinnitab, et “kõnesid kuuleb eestlane hää meelega ja peab tub-list kõnemehest suurt lugu”; kes rahva poolehoidu taotleb, “see peab kas hästi kõneleda või ilusasti muusikat teha oskama” (3, 50).

Nende positiivsete omaduste kõrval peatub M. Kampmaa ka eestlaste nega-tiivsetel karakteriomadustel. Esimesena nimetab ta siin *hooplemist, pettust ja valet*, teise ebavoorusena himu võõra omanduse järele. Kuritegude statistika järgi on vargused Eestis esikohal. Nimetatud omadustest johtub ka usalda-matus. Eriti märgib M. Kampmaa umbusaldust sakslaste vastu, leides selle põhjusi kodumaa ajaloo, s.o. orjaajast. Usaldamatusest johtub M. Kampmaa järgi ka üldine kahtlustamine ja ühenduse puudumine (3, 61). Väga iseloomu-likuks peab ta visadust selle hoidmises, mis käes on, ja selle vastuvõtmises, mida pakutakse, ning visadusest lähtuvat kiusu ja jonni. Erapooletult nendib

M. Kampmaa: "Pärispõlv vajutas eesti rahva vaimule oma raske käega pitse-
rimärgi otsa ette, orjameel sai nii kui teiseks eestlase loomuseks..." (3, 62–63).

Raamatukese esimeses pooles (64 lk) vaeb M. Kampmaa eesti iseloomuoma-
dusi, teises pooles (54 lk) aga arutleb võimalusi iseloomu parandamiseks, tõstes
esile just kasvatus osa. M. Kampmaa arutlustes on mõndagi, mis on aktuaalsed
ka täna. Tema poolt esiletoodud iseloomuomadustes on küll vaieldavat, samuti
vastuolulist. Näiteks eestlaste usuline vagadus on üpriski kaheldav; tõemeel
ja otsekoheus on vastuolus pettuse ja valega; au ja kuulsuse igatsus pole vist
spetsiifiliselt eesti iseloomu juurde kuuluv jne. Tema põhipuuduseks näikse aga
ühepinnaline käsitus: eestlaste muistne hea iseloom on alla käinud, "orjaaja"
pärandina nimetab ta jonni, kiusu ja orjameelt.¹

Ometi on M. Kampmaa esimesena analüüsinud eesti rahvuslikku iseloo-
mu. Küllap olnuksid tulemusedki түsedamad, kui kasutada olnuks suurem ja
usaldusväärsem materjal. Pole ju mõtet kasutada "Kalevipoega" rahvapärase
allikana. Ka kirjandusteosena ei kajasta "Kalevipoeg" muistsete ega kaasaeg-
setegi eestlaste maailmasuhet. Tõlketeosena ei ütle Kreutzwaldi "Lembitu"
midagi eesti rahva kohta. Üksikvanasõnade sõnasõnaline tõlgendamine on
A. Krikmanni uurimuste põhjal (vt. näiteks vanasõnade akadeemilise välja-
ande "Sissejuhatus" lk. 55 jj.) vähemalt kaheldav (peaaegu igale vanasõnale
võib vanasõnakorpusest leida ka otsese vastanduse, sestap tuleb arvestada
a) vanasõnakorpust tervikuna, b) iga vanasõna populaarsust ja vanust). Seda
kõike teame oma tänases tarkuses, M. Kampmaale oli see muidugi teadmata.
Etteheide ongi mõeldud mitte autorile, vaid tema kasutatud ainesele.

Oma arvukatesse kirjutistesse on ka Juhan Luiga poetanud üht-teist eest-
laste iseloomu kohta. Needki kirjutised – koondatud nüüd kogumikku "Mäss
ja meelegaigus" – pärinevad sajandi algusest enne esimest suurt sõda. J. Luiga
vaatleb arstiteadlasena oma kaasaegseid ja tuletab nende käitumisest, har-
rastustest ja tegevusest rahvusele iseloomulikku. Ajalukku põikab ta harva.
Üldiselt on J. Luiga üpris kriitiline.

Teravalt ründab ta laialt levinud, peaaegu et iseloomujooneks saanud alko-
holismi, pidades seda eesti rahva moraalseks surmaks. Ta nõuab täiskarskust
ja kehalisi harjutusi (7, 93), vihjates, et rootslased on ennast terveks võimelnud.
Arvestades vaimuhaiguste suurt määra (Tartu maakonnas üks 128 inimese
kohta: 7, 54), rõhutab ta korduvalt, et ainult tervetel vanematel on terved
järglased. Sellest tema paradoks "Mitte kasvatus üks, vaid sündimine teeb
inimese" (7, 94). Vihjamata otseselt nn tõutervishoiu teooriale, jääb ometi mulje,
et Luiga seda teab, tunneb ja põhiliselt ka toetab.

J. Luiga nendib eestlaste nõrkust usu vallas ja leiab: "Lahkusulised püüded
on loomulikud nähtused usu elavnemises." Ent ta hoiatab, et need püüded
muutuvad kergesti usuliseks märatsemiseks (7, 99). Teisal – artiklis "Põhja-

vaim” – viitab ta, et lahkusuliste püüdeks on kasvatada ekstaasikultust. Õige tihti olla usulise andega inimeste juures psühhopaatoloogilist ollust märgata (7, 107). J. Luiga ütleb lausa, et ka muistne soome soo usk oli n.-ö. ateistlik: usuti mitte jumalaid, vaid saatust (7, 272).

Täiesti uudne ja omapärane on J. Luiga seisukoht, et rõõm on meie rahva edenemises olnud tähtsaks tõukejõuks (7, 245). Samas märgib ta, et rõõmus meel käib kaasas kehalise tervisega (7, 159).

Huvitav on võrdlev tähelepanek: lätlaste kergeusklikkus ja kiire vaimustumine on kaasa toonud poliitilisi kuritegusid (küsimuses oli 1905. a. revolutsioon); eestlaste juures on kriminaalkuritegusid poole rohkem. Just revolutsiooni ajal ilmnesid eestlaste tagasihoidlikkus, ettevaatlikkus ja iseloomutõsidus (7, 138). Ta viitab ka B. de Courtenay hinnangule eestlastest kui kainest ja teadusliku maailmavaatega rahvast. Üldistavalt märgib J. Luiga, et soome soo kangelaste ülimaldseks vooruseks, nende suuruseks oli tarkus. Samas leiab ta, et entusiasm pole eestlaste seast iial kadunud. Ometi peab ta vajalikuks hoiatada, et Eestis kipub peale jääma varavalminud raukade tarkus.

Rohket tähelepanu pöörab J. Luiga kultuurile. Päris samamoodi hilisema O. Loooritsaga väidab J. Luiga, et kõige suurema sammu kultuuri poole tegid eestlased sellega, et valisid eluasemeks Läänemere ranniku (7, 186). Mitmes kirjutises märgib Luiga mererahva osa kultuuride vahendajana. Õigusega osundab Luiga, et seni on Eesti kultuuri käsitatud talupojakultuurina, mis on ühekülgne ja seega ekslik. Rahvuskultuur peab esindama tervet rahvast (7, 237). Ta mõonab, et eestlased on oma ajaloo tõttu olnud ühe “seisuse” rahvus, mis teeb meie kultuuri arendamise keeruliseks ja raskeks. Ometi on kunst teinud seda, mida poliitika pole suutnud: 1869. a. laulupidu ühendas rahva. J. Köler, A. Weizenberg, A. Adamson olid omal alal esimesed mitte ainult Eestis, vaid tervel Venemaal, millest johtub ka nende rahvuslik tähtsus. Uuema aja ühendavateks teguriteks peab J. Luiga “Estonia” ja “Vanemuise” seltsi oma teatrimajadega (7, 246). Ta märgib paradoksina, et teatrimaja ei ehitata rahaga, vaid usaldusega. Igivana vastasseisu arvestajana rõhutab J. Luiga, et majanduse edendamine ei loo uut, seevastu kultuuri edendamine ongi uue loomine, uute väärtuste otsimine (7, 258).

Nagu näeme, ei sobi J. Luiga poolt tõdetu ühte kõigi M. Kampmaa väidetega. Kardinaalselt erineb nende hinnang eestlaste usklikkusele. Aga kas ongi siin põhjust imestada – üks oli ju arstiteadlane, teine köster-koolmeister! Rohkem võiks ehk imestada mõne kokkulangeva väite üle.

Iseseisvuse aastatel on iseloomustavat esile toodud vististi vähem arutlevas artiklis ja rohkem ilukirjanduses (tahtmatagi meenub näiteks H. Raudsepa “Mikumärdi”). Ometi, Johannes Semper alustab oma esseekogu “Prantsuse vaim” 1934. a. esseega “Prantsuse vaimulaad ja meie rahvuslik omapära”. Ta

möönab kohe: “Olen teadlik selles, kui hõlpsasti võib rahva omapära iseloomustades sattuda libedale teele” (11, 5) ja toob ka näiteid. Tõsi, ta ei näi arvestavat, et paljude hinnangute taga on rahvustevaheline riiklikult õhutatud ja kohati lausa rassistlik vastuolu.

J. Semper nendib, et eestlaste ja põhjasakslaste vahel leiab hõlpsasti ühi-seid jooni. Arvestades sajanditepikkust saksa mõju pole see ka imekspandav. Seevastu venepärasus pole eestlastele külge jäänud. Ometi leiab J. Semper, et meie soomeugrilises aluspõhjas ja eestipärases kristallisatsioon on sak-sapärasusele võõrast. Edasi peatub ta nendel iseloomuomadustel, mis erista-vad eestlasi prantslastest: prantslaste elav temperament ei sarnane eestlaste pikatoimelisusega; loodus on prantslastele kui mitte vaenlane, siis vähemalt võõras – meil vastupidi; prantslane töötab mõõdukalt, meile on omane tööga liialdamine, mis eriti meie haritlaskonna erksama osa liiga vara läbi põletab. Meie tüüpiline töörühkija peab puhkeaega raisatud ajaks, lausa patuks. Vas-tandina prantslastele on meie toidus olulisem toitvus kui maitsvus ja kvaliteet. Meil taunitakse meeltelõbu: ilu on patt, meeled luksus. Kohvikuid, tantsu jne. mõistetakse hukka lausa vennastekogudusliku valjusega. Eestlane eelistab kohmakust peenusele, sõnatust või vähesõnalisust paisutatud lobisemisele. Liigne viisakus paistab meile teesklusena, tunnete paisutus – vigurdusena. Sõnade ilukõla tekitab eestlastes piinlikkust. Eestlastele on omane askeetlik hoiak. Eestlases on mahavaikitud tundmusi, väljendamata mõtteid, tume-meelsust ja raskusevaimu. “Kahtlemata kannab meie rahva vaimulaad jälgi, mida kauane majanduslik, sotsiaalne ja poliitiline rippuvus temasse jätnud, ja see, mida meie rahvuslikuks iseäralduseks peame, on suurelt jaolt tööloomaks ühtlustatud rahva ilming” (11, 26).

Artikli teises pooles osundab J. Semper ühisjoontele prantsuse ja eesti ise-loomus. Ta viitab M. Bedeli täheldatud eestlaste kriitilisele meelele, irooniale ja individualismile; kordab B. de Courtenay hinnangut (sellest oli juttu J. Luiga puhul); edastab K. E. von Baeri hinnangu eestlastele – rahulik, külmavereline, tasakaalukas – ning H. Keyserlingi arvamuse – kainus, positivism, visadus. J. Semper üldistab: need loetletud omadused viitavad eestlase intellektuaal-susele. Ta rõhutab veel, et eestlasele jääb võõraks tugev kirg, meeletu afekt; seksuaalne pinge ja erootika on meil võrdlemisi kahvatu (siurulik ihaluule tundub juba liigjulgena), ekstsessid ja orgiad on meile olemusvõõrad; ka meie tundeluulele on võõrad kirglikud üleskutsed, tulisõnad, needused, hümnid ja oodid, ehtne paatos. Luteri kirikusse jäi mõistlikkus ja mõistuslikkus, usutunne valgus vennastekogudusse ja lahkuskudesse. Arukus, mõõdukus, kainus on meile niihästi loomuomased kui ka normatiivsed. Kriitiline meel tõi kaasa põ-lastuse naiivsuse, otskohtluse, lihtsa andumuse või millestki haaratuse vastu. Ent J. Semper nendib, et kainus kasvatab ka keskpärasust, ükskõiksust loovate

ekstsesside vastu. “Intellektuaalsuse primaati tõendab ka alistumine ideedele ja enese ideedest juhtida laskmise suuri ajaloolistel käänakul” (11, 29–30).

Kokkulangevusteks prantsuse meelelaadiga peab J. Semper esiteks arukust, teiseks staatilisust (ebaajaloolisust – näiteks rahvaluule), kolmandaks individualismi, neljandaks demokratismi ja humanismi. Väidete põhjendusena mainib ta tulevikuvormi puudumist eesti keeles, meie keelekorralduse ja ka keeleuuenduse ratsionalistlikest, rahvapärase luuleesituse ehk deklamatsiooni puudumist. Ta viitab, et nii prantsuse kui ka eesti keeles juriidilise termini *õige* aluseks on geomeetria (teistes keeltes seda ei oima). Ta järeldab, et me peaksime olema matemaatikas andekad, viidates eesti statistikale, mis olla maailma paremaid. Ta osutab, et soomlased olla eestlaste meelest naiivsed, eestlased aga soomlaste arvates skeptilised ja kriitilised. Esiletõstmist väärib J. Semperi osundus “ürgeestlasele ja anarhistile” Sotnikule (H. Raudsepa “Salongis ja kongis”) kui sügavalt tabatud tüübile, milles on eesti iseloomule omast. J. Semperi vaimukas essee on M. Kampmaa raamatukese järel teine eesti rahvusliku iseloomu arutus. Mõistagi on tunda, et teoseid lahutab mitte ainult 32 aastat, vaid ka iseseisvumisega kaasnenud kiire areng. J. Semperi väited on tõesemad, realistlikumad; argumentid põhjendatumad. Jätnud kõrvale iseloomu ajaloolise arengu domineerib tema esituses *mis*, mitte *miks* või *kuidas*.

2.

Rahvapsühholoogia, samuti rahvusliku iseloomu määratlemisel osutub oluliseks, kui mitte kõige tähtsamaks aines, millele toetuda. Kõige usaldatavam näikse siin olevat rahvaluule. Rahvapärimuste hulk, mis on talletatud Eesti Rahvaluule Arhiivis (1995. a. seisuga 1 258 583 lehekülge), võimaldab vaatlusi mitmest aspektist, ka sotsioloogilis-psühholoogilisi. Tõsi, materjali korraldamissüsteem on orienteeritud erialainimestele (selleski osas on veel vajakajäämisi). Teiste erialade uurijatele võib see korraldus osutada raskepäraseks ja ebaülevaatlikuks. Seepärast ongi eesti folkloori tavapärasest vaatlusest põikuvad aspektid üpris haruldased. Reaalseks võimaluseks jääb esialgu see, et mõni folklorist ise vaatleb kogunenud ainekudest uudest aspektist.

Sellise võimaluse on realiseerinud Oskar Loorits, kes oma rahvausundi ülevaate kokkuvõttes on kasutanud rahvapsühholoogilist analüüsi. Selle najal on ta skitseerinud eestlase (laiemalt läänemeresoomlase) iseloomu – võrdlevalt lääne e. aaria karakteriga.

Oma kontseptsiooni on ta esitanud “Grundzüge des estnischen Volksglaubens” kolmandas osas (1957). Populaarsemal kujul on ta samad seisukohad sõnastanud raamatukestes “Eestluse elujõud” (1951) ja “Eesti ajaloo põhi-

probleemid" (1955). Erinevust on neis sedavõrd, et "Grundzüges" lähtub autor rahvausundist ja folkloorist, teistes teostes võtab ta appi ka ajaloolised, majanduslikud ja sotsiaalsed tegurid. Arvesse tulevad ka paljud artiklid, milles on käsitletud üht või teist joont eestlaste või laiemalt soomeugrilaste iseloomus. See probleem ilmub Looritsa kirjutistesse 30-ndatel aastatel ja on talle aktuaalne mitukümmend aastat. Tahaksin rõhutada kohe alguses, et Looritsa seisukohtadesse võib suhtuda kuidas tahes, ka täiesti eitavalt, kuid see on siiski hiigeltöö, mis äratav aukartust juba oma mõõtmetega. Mõistagi ei mõtle ma siin teose mahtu (mis on ka mammutlik: $591 + 490 + 690 = 1771$ lk.), vaid käsitletud materjali hulka ja ulatust.

O. Loorits oli vist esimene, kes järjekindlalt rõhutas, et soomeugrilased olid *metsarahvas*. Mets on jätnud oma jälje ka neile, kes temas elasid. Mets eksitab, varjab perspektiive, ei soodusta loogikat, kaotab avarustunde ja suurejoonelisuse. Mets kasvatab kannatlikkust, pikameelsust, vastupidavust, visadust, vimma ja vaikimist. Mets teeb ettevaatlikuks, sisendab umbusku. Ent mets arendab ka tundeelu, impressionismi ja visionaarsust, tekitab fantaasiaerksust, mis võib kaasa tuua kaksikelu: tegelikkuses ja kujutluses. Mets ajendab intuitsiooni. Metsast johtub rütmitunne ja sellest taas musikaalsus. Mets teeb kargeks.

Mets ja põhjamaine ilm on soomeugrilaste väärtusteadvuses kujundanud mitmeid tahke. Talvised toidumured ja mahajäetustunne õpetasid säästmist ja ettemõtlemist, samuti ühtehoidmist ja solidaarsust kuni teadliku kooperatsioonini. Võimetustunne looduse ees ajendas kannatlikkust ja tunnustavat suhtumist kaasolevusse (vrd. germaani titaanide trotslik individualism). Suve-talve vaheldumine ajendas aarialasi nägema selles dualistlikku vastuolu (vrd. suve-talve võitlus germaanlastel), soomeugrilasi aga otsima sünteesi. Talv ei olnud igas mõttes vaenlane, vaid ka sõber ja abimees (vrd. vanasõna: *talv teeb sillad soode pääle, madalate maade pääle*). Soomeugrilasele oli omane pariteetsus, millega kaasnes kannatlikkus ja laialtmõistetud respekt erisuste ees (vanasõna: *igal linnul ise viis, igal mehel oma meel*). Eesti sotsiaaleetika kuldreegel avaldub vanasõnas: *ela ise ja lase teistel kah elada!* Selline mõtteviis viib paratamatult demokraatiani. Relatiivsuse tunnetamisest võrsub aga ka ühiskondliku lõtvuse idu. Kuna puuduvad kindlad normid, reeglid ja nõuded, siis nõrgeneb kogu sotsiaalpoliitiline struktuur. Soome-ugri seadusandlus pole tänini jõudnud sellise täpsuse ja viimistluseni nagu näiteks aaria ja altai rahvastel. See piirdus ebamäärase, üldsuunitluse andva tavaõigusega, mille tõlgendajateks olid vanemad – hõimuvaimsust esindav kollektiiv ja mille ot-sus ei olnud niivõrd karistus kui asja reguleerimine kõigi huvides. Karistuse ideoloogia on hilisem ja laenatud. Eesti muistendites esinev motiiv – viljavarga pea otsast kündmine – esineb sellisena Lüübeki õiguses, mis Tallinnas 1257. a. kehtima hakkas.

Metsamiljöö on sisendanud julgust ja võimet või otsustavust olukordade lahendamiseks. See on olnud aluseks võimukale personalismile, mida omakorda on karastanud kaks loodusjõudu: tuli ja tuul. Ent ühtki loodusjõudu pole soomeugrilased *jumalaks* tõstnud. Oleks vale näha personalismis toonitatud individualismi, rõhutab Loo­rits. Vastupidi, ühiskondliku elu vormitus sunnib peale tõdemuse, et soomeugrilastel oli indiviidil väike tähtsus nii sotsiaalselt kui ka eetilisel. Oluline faktor oli pere, sugukond, hõim, mis hoidis kontinuiteeti kuni ärkamisajani (Looritsal *rahvuslik renessanss*). Eestis kaotas see oma tähenduse alles XIX sajandil ja asendus osalt lausa haiglase individualismiga.

Ent metsamiljöö mõjus ka negatiivselt: metsaelus polnud võimalikki ühiskondlik liigendus või erinevad sotsiaalsed grupid. Elati eraldi, perede kaupa. Mets eraldas ja võõrandas. Metsas ei võrsunud individualism, vaid partikularism, separatism, detsentralisatsioon. On ilmne, et poliitika pole olnud ega ole praegugi meie olemuse tugevamaid külgi.

Jõudnud Läänemere äärde, astusid läänemeresoomlased suhtlusse germaanlastega. Loo­rits seob selle pronksiajaga ja nimetab esimeseks suureks murranguks soomeugrilaste (s.o. läänemeresoomlaste) vaimsuses. Mõistagi on see murranguaeg küllaltki pikk periood.

Looritsa järgi tõi see kaasa suurima muutuse just sotsiaalses elus: metsakultuuri asemele astus talupojakultuur, külakultuur. Meie vanimad kultuurtaimed on Looritsa väitel naeris, nisu, oder, vanim leiutis rehi ja vanimad pööripäeva märkivad pühad *suvised* ja *talvisted*. Usundis tõi see kaasa surnute matmise (hiljem põletamise) – senise õhkmatuse asemel. Teiseses suhtumine surnusse (hakkas domineerima hirm laiba ees). Indogermaanlastelt on laenatud üksikuid usundilisi *motiive*, mitte uskumussüsteemi, mida peab rõhutama ikka ja jälle (4, 442).

Maa n.-ö. ehitati üles sugukonnaorganisatsioonina. Aluseks olid suurpered ~ pered, mis moodustasid küla. Külad liitusid leppega (kihi) kihelkondadeks ja viimased maakondadeks. Tähtis ei olnud isik, vaid perekond. See ilmneb usundiski, ka loodusvaimud on rajatud perekondlikul printsiibil: isad-emad-lapsed. Ainult germaanipärastel veevaimudel kohtame *kuningat*, kes läänemeresoomlastel oli ainult kaaskonna sõjaline juht. Mõisted *isand*, *vanem* taanduvad perekonnale. Sotsiaalsed kohustused kajastuvad rahvausus üllatavalt napilt. Maalinnadest ~ linnustest on muistendeid erakordselt vähe (nn. Kalevipoja-sängid).

Vaimsuse erisus avaldub ilmekalt suhtumises *võõrasse*. Meil on võõras veel nüüdki samatähenduslik *külalisega* – Läänes on võõras vaenlane, alam olevus, kes tuleb hävitada, alistada, orjastada. Läänele on omane sõja idealiseerimine ja kangelaseaustus, mis läänemeresoomlastel mõeldamatu. Loo­rits vastandab soomeugrilise monismi ja aarialiku dualismi, rõhutades soomeugrilaste võrd-

suse põhimõtet ja kooselu loodusega. Loodusjõude antropomorfiseeriti perekonna järgi. Selles kattuvad soomeugrilaste, arktiliste hõimude ja hiinlaste arusaamad: nende sotsiaalne ja usundiline maailmavaade ei taotle võimu või jõuprintsiibi kuritarvitamist, vaid toetub loomistungile. Elu aluseks on mitte valitsemine, vaid sigitamine. Soomeugrilased ei taotle sotsiaalset püramiidi seisuste ja klassidega, vaid *võrdset* heaolu kõigile. Ka kultuses lähtutakse vastastikusest võrdsusest: ohverdatakse, saamaks vastuteenet. Säilinud palved ei osuta hirmu või alandust, vaid vaimset osalust. Sõnal oli maagiline vägi, sellest sõnumine - vaenulike jõudude tõrjumine või taltsutamine.

Eesti šamanism on kadunud peaaegu jäljetult. On jäänud mõned terminid: transis olek, et hing saaks minna (minestus) ja astuda kontakti surnuhingega (vaimustus), leidmaks nõu ja teateid, või irdhingena otsida kadunud asju, loomi, paremaid jahi- ja kalamaid. Šamaan ei olnud sotsiaalne, poliitiline või sõjaline juht, vaid vaimne mõjustaja, kelle teotsemisväli piirdus arstimise, nõustamise ja ennustamisega.

Soomeugrilaste elutunnet iseloomustab *vajaduste tagasihoidlikkus* ja rahuldumine piskuga. Õnne ja õnnetust ei käsitatud aarialaste kombel jumala annina või sotsiaalse karistusena. Rahulolematus leidis väljapääsu imaginaarsuses. Muidugi on aegade jooksul tunginud soome-ugri rahvahinge germaanlaste dualism, kuid näiteks polaarsus jumal-kurat on ikka veel põhimõtteliselt võõras ja dogmaatiliselt mõistetamatu. Ürgne monism kajastub ka rahva eetikas. Õigus ja õiglus on meil veel lahutamatud (Kavala-Hansu ja analoogilised pettusel põhinevad lood on hilised laenud). Autunne seostub puhtusega nii kõnedes ja tegudes kui ka soovides ja mõtetes, häbi seevastu mustuse ja räpasusega.

Muistne võitlus ei olnud fanaatiline ususõda, vaid poliitiline vabadussõda. Oluline on see, et meid vallutati ja maeti n.-ö. vaimujää alla siis (1227), kui läänes algas selle jää murenemine (trubaduurluule, Parzival, islandi saagad, Magna Charta 1215, parlament Inglismaal 1265, Pariisi ülikool u. 1200).

Orjusaeg arendas meie eeldusi vastassuunaliste äärmusteni nii positiivses kui ka negatiivses mõttes. Poliitiline meel spetsialiseerus passiivseks vastupanuks. Ekspluateerimine arendas õiglustunde põikpäise kompromissituseni, laostas rahva eetika. Eetilisest dualismi süvendas viha juhtkonna vastu, kes pikkamööda saksastus. Vaesumine tekitas alamuskompleksi ja üldise närvlikkuse kuni degenerereerumiseni. Vägivaldne ülemvõim kutsus esile orjameelsuse, mis on tahtejõu haud. Huumor kibestus irooniaks ja sarkasmiks. Heatahtlikkus moonduks kiusuks ja pahasoovluseks. Baltisakslus on istutanud meisse "kahjustamise nõiduse", mille aluseks tees: kui mul ei lähe hästi, ärgu minu ka teistel! Ehk H. Raudsepa sõnastuses: otsekui kreissaega tõmbab südames, kui näed, kuidas teisel hästi läheb. Valitses moonakavaim, mille aluseks on enesesäilitusinstinkt.

Orjaaeg on meie elutunnet mürgitanud valelikkuse, silmakirjalikkuse, viha ja tigiduse, salakavaluse ja kahjurõõmuga. Kuid need pole olemuslikud meie rahvahingele. Nt. indiaanlased enne valgeid ja meie ei tundnud sõna ega mõistet *kade* (laen germaani keeltest, nagu ka *vaias*, *hoor*, *pordik*). (Kõige kadedamad maailmas on semi ja aaria hõimud). Mõisamiljões moondus algselt positiivne jonn (tähenduses meelekindlus) negatiivseks põikpäisuseks. Haiglase äärmuse ni paisub orjaajal kalduvus imaginaarsusesse, mis on sisuliselt kompensatsiooni otsimine kujutlustest (nt. rahvalaul “Oleks minu olemine” *etc*, samuti rahvajuttude mitmed motiivid). Veelgi süveneb juba viikingiajast pärinev sisemine lõhestatus: ühelt poolt liiane trots ja jonn, teiselt poolt pugemine ja lipitsemine. Orjaaeg kitsendas silmapiiri: maailm taandus kodukihelkonnaks.

Tõsi, mitmed hädad on suhteliselt kergesti parandatavad. Üldine närvilisus paraneb ruttu normaalse puhkuse, hea toidu ja julgeolekutunde abil. Moona-kavaim kaob peaaegu momentaanselt, kui asemele astub “oma toa – oma loa” võimalus ja mentaliteet. Maailma suhteline piiratus arendas kodukultuuri kõrgtasemeliseks.

Üllatav on O. Looritsa järeldus: kui eestlased ja soomlased suutsid vastu panna järjekindlale ümberrahvustamisele ja jõudsid iseseisvuseni, siis tänu *eriti germaani verele ja vaimule* nendes, mis andis aktiivsust, organiseerimisvõimet, initsiatiivi ja iseteadlikku uhkust (4, 475). Germaani veri lähtub Looritsa arvates germaanlaste – meeste – püasiasustusest (viikingiajal) Virumaal, hoidmaks oma valduses nn. idateed.

Ühenduses eelnimetatuga tõstab O. Loorits eriti esile eesti *naisi*. Naised olid soomeugrilaste seas meestega võrdsed, kuid seisundilt olulisemadki: naine säilitas toidutagavara, naine kandis ja vahendas pärimusi, naise hoole all kasvasid lapsed. Need olid naised, kes, abiellunud germaanlastega, need ümber rahvastasid ja kogukonnaga liitsid. Naised kandsid orjaajal laulutradsiooni. Sestap pole imestada, et kunstluuleski mängivad tähtsat osa naised.

Tõepoolest, kas pole nii, et igal ajajärgul on meil olnud juhtiv naisluuletaja: Koidula, A. Haava, M. Under, B. Alver, D. Vaarandi, D. Kareva.

Looritsa järgi on eesti vaimsus ja kultuurilooming üle elanud kolm suurt murrangut: 1) uurali läänemeresoomlaste lülitumine aaria kultuurimaailma, 2) läänemeresoomlaste formaalne kristianiseerimine koos sellega kaasneva valituse ja orjastamisega, 3) rahvuslik renessanss XIX sajandil, murrang, mis kestab senini. Viimases murrangus osundab Loorits kahte suunda. Esimene suund: maagiline mõtteviis taandub igal pool loogilise ees, impressionistlik-mediteeriv elutunne asendub tungiga ennast maksma panna; sugukondlik-kollektiivne vaimsus transformeerub vastupidiseks ekstreemsuseks – individualismiks ja egoismiks; alamuskompleksist lähtuvad opositsioonilisus, salakavalus, tüli- ja kättemaksuhimu, simuleerimine (orjade järglased esinevad aadlikuna, paljas-

tades igal sammul oma tõusiklikkust). Ühed näevad selles degeneratsiooni, teised imestavad vitaalsust. Tegelikult oli rahvas orjuse tõttu varjusurmas, millest ta tollel murranguajal ärkas tugeva ja kangekaelsena. Teine suund: primitiivne võimuusk, mis tavaliselt modifitseerub jumalauseks, arenes meil edasi omapäraseks *kultuuriusuks*. XIX sajandi teine pool on eripärane kultuuri ja hariduse apoteos: kultuuris ja hariduses otsitakse kompensatsiooni või ühendumist jumalikuga (kui teised rahvad otsivad seda poliitikast). Vaevalt orjusest vabanenud rahvas, saanud maa omanikuks, hakkab kirglikult õppima, lugema, kirjutama, luuletama, uurima. Rahvas jäädvustab paberil oma rahvakultuuri ja osaleb tervisest ja kulust hoolimata kultuuriloomingus (seltsid, koolid, teatrid, ERM). Domineerib idealism, ehkki tasakaalustajaks materialism: nälgijate heaks (Soomes 60-ndatel aastatel, Hiinas, Indias, Veneemaal) ohverdatakse suuremaid summasid kui näiteks misjoni toetuseks (ehkki viimase taga oli kiriku võimas organisatsioon).

Eesti rahva hinge on vorminud ümbritsev looduslik, majanduslik ja ühiskondlik miljö, mis on läbi aegade andnud meie olemusse neli ladestust: 1) soomeugriline metsamiljö ja talvekultuur, millel tugev seos põhja ja ida rahvastega; 2) läänemeresoomelik talupojakultuur, mis tähendab meie kodumaa asustamist, merele avanemist, germaanlastega segunemist ja viimasest johtuvat sisemist lõhestatust; 3) feodaalne orjaaeg moonakavaimu ja vormilise kristianiseerimisega, mis esindab meie olemuse negatiivseid külgi; 4) maarahva ümbersünd eesti rahvaks.

Urali ja aaria maailma vastuolulisus on lõhestanud meie rahva hinge teadvuse ja alateadvuse, saavutamata sisemist tasakaalu. Hingeline käristatus iseloomustab meie vaimuelu nii totaalselt, et sellest vabanemist pole lähiaegadel lootagi (ainult lätlastel on see veel suurem oma aaria aluspõhja ja soomeugrilise pealispinnaga). Segakultuur levitab hõlpsamini negatiivseid kui positiivseid sugemeid: soomeugrilise sallivuse kõrval baltisaksa sallimatust, heatahtlikkuse kõrval kadedat tighedust, leplikkuse asemel jonn. Peame neid tajuma ja tõstma taas ausse sallivuse ja vastastikuse respekti.

Kokkuvõtvalt leiab O. Loorits, et eestlase iseloomu kujundavad järgmised jooned: ühelt poolt erk loodusetunne, pariteetne suhtumine nii loodusse kui ka kaasinimestesse, kannatlikkus, visadus, ettevaatlikkus, kinnisus ja sügav õiglustunne, aga ka algatusvõime, seiklushimu ja kadedus; teiselt poolt sügavale juurdunud pere- ja kodutunne, aga võimukäsituse nõrkus, organisatsiooniline lõtvus, separatism (partikularism), distsiplineerimatus, alamuskompleks ja moonakavaimu tugevad rudimendid (need on jonn ja lipitsemine, pugemine); kolmandalt poolt rütmitunne ja musikaalsus, meeolulutsemine, pagemine kujutlusmaailma (visionaarsus, imaginatsioon) – teatava kompensatsioonina.

Lähtudes kolmest n.-ö. üldistatud inimtüübist – voluntaristlik teoinimene, ratsionaalne mõistuseinimene ja emotsionaalne fantaasiainimene – arvab Loorits, et eestlaste (ka teiste soomeugrilaste) seas domineerib nimelt kolmas tüüp, kes on õnnelik oma illusioonides või teoretiseeringutes, millel reaaleluga vähe ühist. Sagedane olevat eestlaste seas süntees kolmanda ja esimese tüübi vahel, kes osutub väga leidlikuks ja initsiatiivikaks (mis iseloomustab eesti majandus- ja spordimehi). Kõige viljakam olevat meil süntees teise ja kolmanda tüübi vahel, mida näitab ühelt poolt loojate (luuletaja, kunstnik, teadlane) suur arv, teiselt poolt rahva osalemine kultuuriloomingus. Väga haruldane on aga esimese ja teise tüübi süntees: seepärast on meil äärmiselt vähe ja harva suuri rahvajuhte, riigimehi, väeülemaid, usukuulutajaid. Pole vist juhus, et meie rahvuslik pidu on laulupidu – mitte olümpiaadid, armee paraadid või poliitilised rahvakogunemised (4, 471–472).

3.

Mida O. Looritsa kontseptsioonist arvata? Kõige irriteerivam tunnuks väide germaanlaste püriasustusest Virumaal ja eriti veel germaani “vere ja vaimu” otsustavast osast nii passiivses vastupanus ümberrahvustamisele kui ka rahvuslikus ärkamises.

Eesti arheoloogid ei ole – minu teada – leidnud jälgi germaani asualast Eestis (küll aga Lätis). Möödunud sajandi lõpul esitatud hüpotees “gooti haudadest” on ammu ümber lükatud (pealegi ei olnud need mäletatavasti Virumaal). On tõsi – ja seda rõhutab Loorits ühtepuhku –, et materiaalne kultuur ei võimalda teha ühemõttelisi järeldusi selle kultuuri kandjate etnose kohta. Kuid materiaalne kultuur näitab kultuuripidevust ja viimane ütleb etnose kohta juba rohkem. Teisalt on teada viimase aja antropoloogilistest uurimustest (eriti selle uusimast harust – geeniantropoloogiast) – mis lähtuvad küll enamasti Soome ainesest –, et soomlaste (seda enam ehk eestlaste?) geeniline koosseis on märksa ligemal läänepoolsetele naabritele kui idapoolsetele hõimurahvastele (vt. näiteks E. Grundström). Nii olla soomlastes 85% geene identsed lääneneurooplastega ja 15% nn. hõimurahvastega ida poolt. Sellest johtuvalt on püstitatud juba uus “teooriagi” soomlaste (ja küllap siis eestlastegi) päritolust ja rändest. Meil on seda “teooriat” tutvustanud ja levitanud prof. A. Künnap. Geeniuurimus otsekui toetaks O. Looritsa väidet. Igatahes tunnuks see tõenäosem Künnapi esitatust.

H. R. Nevanlinna möönab, et geeniuurimustega hõivatud eestlaste arv on ainult u. 10% uuritud soomlaste arvust. Ehkki see väljavõttekogum on väike, näitavad geeniuurimused, et eestlased on soomlaste ja “eurooplaste” vahel, mida

võib tõlgendada nii, et “euroopa” juured on eestlastes tugevamad kui soomlastes. Ilmselt on euroopa rahvastikuelemente sulandunud eestlastesse suuremal määral kui soomlastesse. Ta rõhutab, et see pidi toimuma pärast soomlaste maahõivamist (Soome on teadupärast asustatud sisserändajatega Eestist ja Karjalast). Tähtsamaks peab ta siiski tõendeid eestlaste ja soomlaste ühistest juurtest (10, 166). Idapoolsetest soomeugrilastest on mõnevõrra uuritud ainult marisid ja komisid ning Siberi rahvaid. Nende võrdlusandmete põhjal järeldab Nevanlinna, et rohkem kui neljandik (aga vaevalt et kolmandik) soomlaste juurtest on mitte-euroopa päritolu. Kuna puudub usaldatav “geneetiline kell”, pole võimalik kindlaks määrata euroopa geen-ainese otsest tulekuaega (10, 167). Ka see arutlus toetab O. Looritsa väiteid.

Mõistagi on õige väide, et miljöö määrab suuresti ka iseloomu. Aga kas poleks õigem arvata, et talupoja eluolu – erinedes oluliselt küttija-kalastaja eluolust – on ise kujundanud aastatuhandete vältel läänemeresoomlase elutunnet ja vaimulaadi ilma germaanlaste mõjuta (vähemalt olulise mõjuta)? On kahtlane uskuda, et metsamiljöö mõju on säilinud üle aastatuhandete põlluharijate vaimus ja meelelaadis. See kisuks vägisi vanaks vaidluseks: kumb on olulisem, kas miljöö (+kasvatus) või pärvus. Loorits näib uskuvat viimast. Aga kui geenid on juba teised, kuidas sai siis püsida metsakultuuri vaimsus? Kas meis on 15% muistset soomeugrilist metsavaimsust (seda juhul, kui eestlaste geenide suhe on samasugune nagu soomlastel)? Ei oska näha ka germaanlastes hitlerlikke “üliinimesi”, kelle ideaaliks on ainult sõja ülistamine, vallutamine ja egoistlik eneseigavikustamine (vt. ka 1, 501–508).

Kahtlemata on O. Looritsa eestlase iseloomustus küllalt meeldiv, et mitte öelda meelitav. Küllap on siin ka palju õigeid tähelepanekuid, eriti selles osas, mis seostub nn. orjaajaga. Teisalt kipub käsitluses läbi lööma isesugune soome-ugri “rassism”. Ka välismaised arvustajad (I. Paulson, R. T. Christiansen, W.-E. Peuckert) kahtlevad uurali ja aaria hinge jäigas vastandamises ning osutavad sotsiaalmajanduslike tegurite vähesele arvestamisele.

Võrdluseks toon siis mõned Uku Masingu seisukohad. Oma “Eesti usundis” seab U. Masing Looritsa kogu baasmaterjali kahtluse alla, väites: “On siis üldse küsitav, kas me jõuamegi mingi eesti usundi juurde kunagi. Sest kui kõige vanemad osad meie pärimusist põlvnevad kuskilt Paabelist, siis on võimalik oletada sama ka teiste soome-ugri rahvaste kohta juba *eo ipso*, kes olid veelgi lähemal idale. Sellega on kadunud ainus vahend määrata, et mingi uskumus on soomeugrilik, sest seda ta oleks ainult siis, kui päälle eestlaste teda leiduks ka teiste soomeugri rahvaste juures... Veel raskem on siis määrata muidugi spetsiifilist eestilist, võime öelda rahulikult, et praegusis tingimuses täiesti võimaliku on öelda, mis on tekkinud eestlaste eneste hingest. Oleme konglomeraat väga vanu Ida laene, laene varasilt germaanlasilt, laene Bütsantsist venelaste

ja viikingite kaudu, laene hilisemalt germaanlasilt ja osalt ka venelasilt. Kuid mis on oluline meile endile või soomeugri rahvaile, on peaaegu võimatu määrata ja kõik, mida kavatseme nimetada nõnda, mõne aasta pärast võib kujuneda laenuks muistselt Idamaalt” (8, 8–9).

Seesuguse absoluutse kahtluse kõrval tunduvad teksti poetatud kriitilised märkused tagasihoidlikud: “Ei ole vaja arvata, et kujutlused surnute maailmast on tekkinud germaani mõjul” (8, 94) või “...ka Eestis ei koheldud surnuid sõpradena, vaid olenditena, kes olid arvestamatud. Looritsal on õigus, et nende muutumine kurjemaks kui enne on tingitud ristiusu ja sellega germaani maailma mõjust, kuid mitte iial säärases ulatuses kui tema arwab” (8, 111–112) või “Oleme üksi, sest elusate seas pole sõpru peaaegu ühelgi meist, vaid ainult vaenlasi, kadetsejaid ja muid selliseid olendeid, kellede olemasolu Loorits ehk liig suures ulatuses ajab süüks sakslastele” (8, 113).

Silmas pidades Masingu vastasseisu indogermaanlastega ülepea, on need märkused tõsiselt arvestatavad. Paraku peab nentima, et Masingu kriitika käib Looritsa varasemate tööde kohta. Looritsa peateost ei nimeta Masing minule kättesaadaval olnud töödes mitte kunagi. On mõeldav, et mõni Masingu arvukatest käsikirjadest käsitleb nimelt Looritsa peateost ja selle probleeme. Kahtlevas suhtumises soomeugri ja eesti usundi algupärara avaldub ühel ajajärgul Masingule omane nihilistlik pessimism (või pessimistlik nihilism); üksikmotiivid usundis võivad tõesti osutada kasvõi kõik laenuliseks, kuid usundisüsteem – motiivide omavaheline seostumine ja suhe – on siiski algupärane. Teadaolevalt leidub tema artiklites siin-seal vihjeid, tähelepanekuid, karakteroloogiaga seonduvaid märkusi. Üllatavalt mitmed on üsnagi lähedal Looritsa väidetele. Järgnevalt näited teosest “Vaatlusi maailmale teoloogia seisukohalt” (kogumikus “Pessimismi põhjendus” sellealaseid täheldusi ei leidnud).

Keelepsühholoogiast arutades järeldab Masing sugude puudumisest eesti keeles: “Eestlane ei taipa mitte mõistuse ega klassifitseeritud kataloogi järele, vaid kuidagi intuiitiivselt (minu sõrendus – Ü. T.), ta ei eralda ennast maailmast, vaid saab ka enda asetada maailma. (Sellest aga järgneb ka, et eestlastest ei saa valitsevat rahvast, ta ala on alatiseks vaatlus ja metafüüsika). Oleme lähemal hiinlastele kui eurooplastele, tendeerime monismi poole (meie “väga” ja “vähe” – kuigi vastastähendustega – on ka samast tüvest)” (9, 53). Samas, lähtudes tulevikuvormi puudumisest, sedastab Masing: “Selletõttu on eestlane staatiline... Eestlasel puudub faustiline tung lõpmatusse, alaline teelolemise, muutuvuse tunne, ta ei heitle ajaga nagu indogermaan. - Selle asemel asetab ta enda ajast üle... Võitleva arengu asemel vaid lihtne astumine üle aja piiride, väljaspoole liikuvust... eestlane võib küll arenguõpetusest aru saada, aga ta võtab seda egoistlikult, indogermaan aga sotsiaalselt, kuna semiit tast üldse aru ei saa... Kriisiaegadel eestlase suhtumine aega võib muutuda massili-

seks endatapmiseks, muidu aga avaldub aeganärvias jonnis, monumentaalsuse ja kindluse püüdes” (9, 53–54). Meie objektikasutusest järeldab Masing: “... eestlasele on tähtis toiming intensiteet, mitte aga toiming ise; teda ei huvita niipalju see, et midagi juhtub, vaid *kuidas* see juhtub” (9, 54). Lõpetuseks väidab ta: “... meie tigukarp on mingi *monistlik* müstiline religioossus, oleme kuidagi *ekstaatiliselt* loomu, aga meil pole ta tormitsev, vaid rahulik, kuidagi fatalistlik. Me oskame nähteid hinnata intensiteedi järgi, pole tähtis kavatsus mingi teo juures, mitte ka niipalju teo tulemus, *vaid see viis, kuidas midagi tehakse*. Kui religioon ja moraal on vastandid, mida nad on muidugi, siis – eestlane on lähemal religioonile kui moraalile. Rikkumata eestlane ei usu kunagi eetika süsteeme, mis läänes aga endastmõistetavad. Inimene pole ju maailma keskpunkt, vaid just niisama palju väärt kui linnud ja puud...” (9, 54).

Teisal märgib Masing: selgemini tajutav joon eestlaste vagaduses on ekstaatilisus, mis tähendab inimese *mina* piiride avardamist (9, 92), või rõhutab, et eestlane ei tunne piire enda ja ümbritseva vahel (9, 94), et ühtlustunne loodusega on nii suur, et allegooria seletamist ei peeta vajalikuks (9, 96). Masing näeb eestlase loomumomaduses sõbralikkust kõige oleva vastu (9, 98). Ta väidab: kui eestlasel on hea – siis ta ei oskagi paremat soovida, kui halb – siis ta ei suuda seda (9, 102). Igatahes pole maailmaparandamiskavad ja -katsed eestiomased.

Fraashaaval võiks ju kogumikust noppida veelgi, aga need on suuresti korduvad, ütlevad juba öeldut teiste sõnadega. Olen siingi ära jätnud argumentatsiooni ja esitanud järeldused. Kokkulangevus Looritsa ja Masingu seisukohtades on küllaltki suur. Erisus avaldub selles, et Loorits taotleb esitada eesti iseloomu ajaloolist kujunemist, Masing aga läbilõiget 30-ndate aastate (uskliku) eestlase iseloomust.

Kuidas me O. Looritsa suurejoonelist skeemi ka ei hindaks, igal juhul tuleb mõõnda, et tegemist on põhjaliku, sealjuures järjekindla ja lõpuni viidud käsitlusega eesti iseloomust ja seda põhjustanud teguritest. On hoopis iseküsimus, kas seda skeemi on võimalik täiendada ja parandada. Kui omaks võtta Looritsa baasseisukoht soome-ugri hingest või sellega leppida, siis on täiendamine muidugi võimalik. Kui see on vastuvõtmatu, siis tuleb luua uus skeem. See ei vähenda mingil juhul Looritsa teeneid. Kriitikud on Looritsale ette heitnud liigset fantaasiat. Teisalt võib küsida: kas on sellist käsitlust ülepea võimalik kirjutada ilma fantaasiata! Igatahes on folkloor kõige laiemas mõttes väga tänuväärne materjal ka rahvapsühholoogilisel uurimiseks. Alati on võimalik kirjutada uuem käsitlus. Aga kas ka parem?

Küll aga peaksid tänased riigijuhid ja muud prominendid tutvuma Looritsa (ja teiste) vastavate seisukohtadega. Võibolla oleks sellest kasu!

Kommentaar

¹ Praegu naiivsena tunduv teos avaldas ilmumisajal positiivset mõju. Vt. näiteks K. A. Hindrey, Tõnissoni juures (Elu kroonika V). Tartus, 1931, lk. 174. Muide, ka Hindrey on teinud mõningaid otsustusi eestlase iseloomu kohta, seda küll Tartu eesti seltskonna põhjal sajandi alguses.

Kirjandus

1. Annist, A., Moora, H. Teos eesti rahvausundi uurimise alalt // Keel ja Kirjandus. 1965. Nr. 8.
2. Grundström, E. Geenit menivat, kieli jäi // Hiidenkivi. 1995. Nr. 6.
3. Kampmann, M. Eestlase iseloom ja laad. Jurjev (Tartu), 1902.
4. Loo­rits, O. Grundzüge des estnischen Volksglaubens I–III // Skrifter Utgivna av Kungl. Gustav Adolfs Akademien 18: 1, 2, 3. Lund 1949, 1951, 1957.
5. Loo­rits, O. Eestluse elujõud // Iseseisvuslaste Kirjavara. 1951. Nr. 5.
6. Loo­rits, O. Eesti ajaloo põhiprobleemid // Iseseisvuslaste Kirjavara. 1955. Nr. 11.
7. Luiga, J. Mäss ja meelehaigus / Koostanud H. Runnel, toimetanud K. Ligi ja M. Trummal / Tartu, 1995.
8. Masing, U. Eesti usund. Tartu, 1995.
9. Masing, U. Vaatlusi maailmale teoloogi seisukohalt. Tartu, 1993.
10. Nevanlinna, H. Suomalaisten juuret geneettisen merkki ominaisuustutkimuksen valossa // Suomen kansan esihistorialliset juuret. Helsinki, 1984.
11. Semper, J. Prantsuse vaimulaad ja meie rahvuslik omapära // Semper, J. Prantsuse vaim. Tartu, 1934.

Keele ja Kirjanduse Instituudist ning maailmatasemest

Avaldatud: Keel ja Kirjandus 1988, vol 31, nr 11, lk 683–684

Viimasel ajal on tihti juttu olnud KKI tulevikust ühelt poolt ja tema uurimistöö tasemest (nii minevikus kui olevikus) teiselt poolt. Sestap olgu kohe öeldud, et instituudis esindatud teadusharud ei ole võrdsetes tingimustes. Keeleteadlastel on uurijad ja uuritav aines (tinglikult keelearhiiv) üheskoos, sama katuse all; rahvaluuleteadlastel ja kirjandusteadlastel on need aga lahutatud – uurijad on Tallinnas. KKI-s, vastavad arhiivid aga Tartus, Kirjandusmuuseumis. Miks?

Kui omal ajal loodi Eesti Teaduste Akadeemia, siis sellel ei olnud alluvaid institutsioone. Olid akadeemikud ja raha – need pidid suunama teadust. Tõsi, juba algusest peale taheti akadeemiale allutada teaduslikud seltsid, kus toimuski peamine teadustöö, muidugi kõrgkoolide kõrval. Vaateväljast jäi kõrvale meie humanitaarlaste peamine keskus Eesti Rahva Muuseum oma allasutustega. See oli üpris laiahaardeline organisatsioon, mis hõlmas etnograafe, kunstiloolasi, raamatuajaloolasi, folkloriste, kirjandusteadlasi – kogu humanitaaria esindajaid, välja arvatud keeleteadlased ja ajaloolased. Pärast pööret 1940. a. ei saanud seesugune ebatavaline, NSV Liidule mitteomane teadusasutus muidugi püsima jääda. ERM lõhuti kolmeks muuseumiks: etnograafiamuuseumiks, kunstimuuseumiks ja kirjandusmuuseumiks. Ma pole pädev hindama, mida see lahutamine andis kahele esimesele muuseumile ja nende esindatud teadusharudele. Kirjandusmuuseumi fonde olen ma aga kasutanud ligemale 40 aastat ja osalenud muuseumi nõukogus üle 20 aasta – nii et seda muuseumi peaksin ma mõnevõrra tundma.

Kui loodi Eesti NSV Teaduste Akadeemia, siis oli loomulik, et nii Kirjandusmuuseum kui ka Etnograafiamuuseum (ERM) võeti TA alluvusse. Küllap oli ilmaaeu lootat, et ERM-i baasil oleks loodud Etnograafia Instituut – mis eeltöid, baasi ja teadusharu populaarsust arvestades olnuks täiesti loomulik. Selle asemel loodi käibiva malli järgi Ajaloo Instituut etnograafia sektoriga. Pärast Ajaloo Instituudi Tallinna toomist Gustav Naani initsiatiivil ja eestvõtetel eraldati ka etnograafia uurijad baasist. Kui muuseum veel TA alluvusest

Kultuuriministeeriumile üle anti – kelle taganttõukamisel sedapuhku? –, sai üks oluline rahvusteadus järjekordse hoobi.

Palju põhjendatum oli lootus, et Kirjandusmuuseum saaks aluseks näit. kirjanduse (ja rahvaluule) instituudile. Mäletan omaaegseid vestlusi M. Lepikuga, kus viimane otseselt kõrvutas Kirjandusmuuseumi ja Vene Kirjanduse Instituuti, nn. Puškini Maja. Aga ei! Siingi sai aluseks üleliiduline skeem. Keele ja Kirjanduse Instituut loodi Kirjandusmuuseumi kõrvale, Tallinna kolimisega irrutatigi uurijad ja uurimisbaas. Oleks huvitav teada, kuidas ja millega meie TA omaaegsed juhid põhjendavad seda – öelgem otse välja – eksisammu?

Esiteks on ebaeetiline jagada sama materjaliga tegelevad inimesed kahte lehte ühele poole uurijad. teisele poole uurijate n.-ö. teenindajad. Ühed uurivad, teised koguvad, registerdavad, kopeerivad, süstematiseerivad, publitseerivad. Teiseks on nonsenss arvata, et rahvaluule kogumine, kogutud materjali aineregistrite koostamine, materjali süstematiseerimine ja korraldamine on kuidagi “vähem teaduslikud” kui “uurimine”. Kolmandaks – ja see on kõige olulisem – võetakse sellega uurijatelt ära võimalus olla oma ala eeslinil, spst uued nähtused ilmnevad just kogumisel ja kogutud ainestiku korraldamisel. Opereerides ainult korraldatud materjaliga, ei jõua kunagi teaduse arenguga kaasas käia – teatav mahajäämus peitub juba lähtepositatsioonis. Lihtsamalt öeldes on rahvaluule kogumine, korraldamine ja uurimine ühtne teadustöö, mille lahutamine on küll võimalik, ent ekslik.

Keele ja Kirjanduse Instituut on nüüd olnud Tallinnas kaugelt üle kolmekümne aasta. On laekunud mõningaid kogemusi töö organiseerimisel. Direktsioonide (nii KKI kui ka Kirjandusmuuseumi) vastutulekul olen püüdnud inimesi tööle võtta Tartus (töökoht Tallinnas, elukoht Tartus) tööpaigaga Kirjandusmuuseumis. Paraku on Kirjandusmuuseum juba tulvil täis – lisatöötajaid sinna enam ei mahu. Kogemus näitab, et töötajad, kes elavad Tartus, saavad oma plaaniliste ülesannetega hakkama, mahajäämus on väike. Seevastu tallinlased vajavad pidevalt lisatähtaegu. See ei tähenda, et tallinlased oleksid nõrgemad või halvemini ette valmistatud. Ei! Lihtsalt materjali kogumine Tartus – komandeeringuga või ilma (nagu varasemal ajal küllaltki tavaline) – võtab planeeritust palju enam aega. Kõnelemata sellest, et peab tegelema ainult põhiprobleemiga, kõik kõrvalküsimused – sageli väga huvitavad isegi olulised – jäävad kas tagaplaanile või langevad hoopis ära. Sellepärast on meie produktsioongi ebatavaline: publitseeringud, monograafiad – aga artikleid vähe. Ometi on artikkel kõige operatiivsem teadustulemuse vahendaja. Kuidas sel moel püsida maailmateaduse tipptasemel? Võib muidugi nõuda – nagu ma viimastel aastakümnetel olengi teinud – Kirjandusmuuseumi rahvaluule osakonna tugevdamist. On tõsi, et meie rahvaluuleteadus on just nii tugev kui rahvaluule osakond. Paraku pole sest siiani abi olnud (ja kas üldse tahetaksegi

tugevat rahvaluuleteadust). Teine võimalus on taotleda rahvaluule (ja kirjanduse) sektori ühendamist Kirjandusmuuseumiga ning viimase üleandmist näiteks Kultuuriajaloo Instituudile.

Teaduse normaalse arengu seisukohalt on vältimatu nõue: uurijad ja uuritav materjal tuleb ühendada ühte asutusse. Ilma selleta ei maksa jutt maailmatasemelt midagi. Mõistagi ei too pelk ühendamine veel kohe maailmataset (on vaja ka materiaalist baasi, eelkõige arvutit, kuhu sööta kas vähemalt registrid või kogu kogutud materjal, et sellega siis hõlpsalt ja vähese vaevaga opereerida). Kuid see oleks esimene samm taotletava taseme poole.

Teeslisandusi samal teemal:

Rein Veidemann

1. Nagu maailm algab ja lõpeb koduväras, nõnda algab rahvusteaduste (eesti etnoloogia, keele-, ajaloo-, rahvaluule-, kirjandusteaduse) maailmatase mitte niivõrd nende teaduste objekti (keel, ajalugu, kirjandus jne.) sobitumises mingi abstraktse maailmateaduse mustrisse, kuivõrd just objekti tunnetamise sügavuses ja käsitlemisviisi mitmekülsuses. Võrreldavaks osutuvad meetodid, uurimistehnoloogiad, mitte aga uurimisobjektide endiga seotud kaasused (näiteks oleks väär väita, et eestluse ideoloogia kujunemise ja avaldumise uurimine seisaks kõrval maailmateaduse põhihoovustest vms.). Aga tehnoloogiate võrdlemiselgi tuleks olla ettevaatlik, sest ka objekt ise määrab suuresti oma käsitlemisvõimalused: rõivas, mis sobib ühele, ei pruugi sobida teisele. Siiski on tõsi, et vähemalt kirjandusuurimises on meil paljugi selgitamata suhteid:

- eesti kirjandus – eesti rahvaluule,
- eesti kirjandus – klassikaline kirjandus,
- eesti kirjandus – maailmakirjandus,
- Kodu-Eesti kirjandus – välismaine eesti kirjandus.

Selles mõttes seisab maailma avastamine meil veel ees.

2. Teadustöö korraldamisel võiks kehtida sama põhimõte, mida on edukalt rakendatud Läänes kogu tootmisprotsessi korraldamisel: tugev organisatsioon ühendamas väikesi, oma sisemises arengus mobiilseid ja iseseisvaid üksusi. Organisatsioon (antud juhul KKI kui “katus”) tagab all-lülide olemise peamised raamid (uurimistingimused ja -vahendid), seose infovahetuse ning töö väljundi jõudmise välisesse infovahetusse (“turule”); allüksuste otsustamisvõime jääb aga kogu uurimisobjekti ja tema käsitlemisega seonduv temaatika (uurimuse vajalikkus, uurijate olemasolu, uurimiseks vajaminev aeg, vahendite hulk, koostöö, liider jne.). Osutatud põhimõte eeldab muu hulgas, et

töö tehakse võimalikult lähedal toorainele, siinses kontekstis siis – allikatele. Siit peaks järelduma, et ükskord tuleb tulevasel Kirjandusinstituudil Tartusse tagasi kolida. Seda ei tuleks mõista üleskutsena kohe kohvrid pakkida, vaid uurimispotentsiaali tuleks avardada ja järk-järgult üle kanda Tartusse.

3. Tulevases ideaalinstituudis (või instituutides: Keele Instituudis ning Folkloori ja Kirjanduse Instituudis), mis minu nägemuses on rohkem koordineeriv keskus kui rangelt hierarhiseeritud administratiivne koloss, on kõige aluseks uurimistöö tarvet tekitav motiiv, mitte aga plaan, mida ma ise uurijana aastaid olen paberile pannud, seejuures nii administratsiooni kui iseend pettes. Motiivi rõhutamine tähendab seda, et teadlane (kui ta tahab olla teadlane) saab tööpoolest ise otsustada, aga siis ka vastutab oma otsuse teostumise eest. Tõenäoliselt osutub vajalikuks muuta osa töövahekordi lepinguliseks, s.t. uurija sõlmib lepingu teatava teema uurimiseks teatavaks ajaks. Uurimistöö edendamise peamisteks aruandevormideks peaksid olema artiklid ja esinemised konverentsidel või sümposiumitel. Uurijana tahaksin kõige enam, et mulle öeldaks: oled vaba valima, otsustama, ühinema või eralduma, aga oska siis hinnata oma vabadust.

Tagasivaateid KKI rahvaluulesektori tööle 1947–1990

Avaldatud: Keel ja Kirjandus 1997, vol. 40, nr 4, lk 245–252

1.

Keele ja Kirjanduse Instituut loodi ühendamaks keeleteadust, kirjandusteadust ja folkloristikat. Aga TA süsteemis oli juba algusest peale Riiklik Kirjandusmuuseum, kuhu olid koondunud eelnevate aastate laialipillutatusest üle- või järelejäänud kirjandusteadlased ja folkloristid. Mäletan Mart Lepikut korduvalt mainivat Puškini Maja kui Kirjandusmuuseumi eeskuju või paralleeli. Ent Puškini Maja oli teatavasti Vene Kirjanduse Instituut. Miks loodi meie KKI Kirjandusmuuseumi kõrvale? Oli siin tegemist isikute vastasseisuga või jälgiti lihtsalt “vennasvabariikidele” sobivat üleliidulist malli? Ometi osati nii Lätis kui ka Leedus vastavatesse instituutidesse sulandada senised rahvaluulearhiivid, meil aga mitte. Nii tähendaski KKI loomine 1947. aastal esimest sammu folkloristide irrutamisel oma uurimisbaasist, rahvaluulearhiivist.

KKI esimeseks direktoriks määrati Daniel Palgi, kellel Eesti Kirjanduse Seltsi kauaaegse teadussekretärina oli kogemusi nii teaduse tegemisel kui ka organiseerimisel. Rahvaluulesektori juhataja oli TRÜ rahvaluuleõppejõud Eduard Laugaste. Sektoris töötasid veel ERA-st, täpsemalt KM-ist tulnud Richard Viidalepp, Elmar Päss (alalise elukohaga Tallinnas), Amanda Traat ja laborant Udo Mägi. Kui U. Mägi astus aspirantuuri, sai 1949. aastal laborandiks (poole kohaga) üliõpilane Ülo Tedre.

Mäletatavasti oli sektoril kolm teemat. Ült antud komplekstemaga “Eesti-vene suhted” olid hõivatud E. Laugaste, R. Viidalepp ja E. Päss. Teiseks teemaks oli nii entsüklopeedilisena kui ka terminoloogilisena kavandatud rahvaluule oskussõnastik. Mina sedeldasin märksõnu käsikirjadest, E. Päss trükistest. Nädala lõpul tuli Päss Tartusse, kaasas sedelid, mida ma siis alfabeetiliselt järjestasin ja kartoteeki panin. Kartoteek sai enam-vähem valmis ja E. Laugaste kirjutas mõned näidisartiklidki, kuid instituudi Tallinna viimisega see töö katkes. Kolmandaks ülesandeks oli rahvaluuleantoloogiate koostamine sarja

“Eesti kirjanduse põhivara” jaoks. E. Laugaste juhendusel valmiski rahvalaulude antoloogia käsikiri (u 28 poognat).

KKI esimene periood lõppes nn kodanlike natsionalistide “kinninaelutamise, paljastamise ja purustamisega”, mille käigus vallandati ka direktor. Uueks direktoriks tuli Heinrich Tobias, kes sai ühtlasi KM-i direktoriks. See “personaalunioon” võimaldanuks ehk kahe paralleelse asutuse ühendamist, kuid Tobias ei näidanud selleks mingit huvi. Venemaa eestlasena polnud tal vajalikke eelteadmisi ja ilmselt polnud ka kohapealseid ärgitajaid. Pealegi oli Tobias väga seotud väitekirja kirjutamisega A. H. Tammsaarest, mille tõttu ta vabastati ajutiselt isegi KKI direktori kohustest. Tema asemel tuli KKI-d juhtima ajutise kohusetäitjana Pjotr Izmestjev, tunane Pravda korrespondent Eesti Vabariigis. Piiratud, ent ustav parteilane Petka (rahvasuu järgi oli tema teemaks “Jätt-täht eesti keeles”) mõistagi ei astunud vastu, kui TA asepresidendiks saanud Gustav Naan käivitas TA instituutide Tallinnasse siirdamise. Sellegi sammu tagapõhi on senini avamata. Võimalik, et tegu oli nõukoguliku tsentraliseerimisega. Kuid kindlasti olenes palju ka instituutide juhtidest. Näiteks Bioloogia Instituut (praegune ZBI) jäi Tartusse, aga Geoloogia Instituut toodi ära. Igatahes oli instituutide ületoomine Tallinna suureks hoobiks teadlastele, kelle uurimismaterjal jäi Tartu – varasema perioodiga tegelevatele ajaloolastele, etnograafidele, folkloristidele, kirjandusteadlastele jmt. Kahju tõi see samm ka ülikoolile. Ühelt poolt kadus võimalus kasutada instituudi töötajaid õppetöös, teiselt poolt ei saanud instituudi töös rakendada üliõpilasi (praktika korras, laborantidena või muul moel), mis kokkuvõttes raskendas teadlaste järelkasvu valimist. Instituutide siirdamise vastu võeti ajakirjanduses sõna (J. Peegel, V. Hallap, U. Kolk jt), kuid tagajärjetult. Mul on tunne, et instituutide pealinna koondamisest algaski see Tartu Ülikooli ja TA vastasseis, mille kurbi vilju maitsevad veel tänased instituudid.

Tallinnasse toomisega n-ö põlistati uurijate eraldamine uuritavast materjalist, vähemalt folkloristikas. Keskne arhiiv – KM-i rahvaluule osakond – ei olnud ju pelgalt kogutud ainese hoiukoht. Sinna oli koondunud ka teadmus kogutud materjali kohta (registrid, kartoteegid, historiograafilised andmed).

2.

KKI toodi niisiis Tallinna 1952. aastal ja majutati majja Estonia pst 7. Rahvaluulesektorist tulid Tallinna R. Viidalepp, kellest sai sektorijuhataja, ja Ü. Tedre, kes aspirandina elas veel Tartus. Teised jäid maha. Sektor tuli uuesti luua. Tööle võeti 1950. aastal TRÜ lõpetanud Vaina Mälk ja 1952. aastal lõpetanud

Loreida Raudsep. Laborandiks tuli Helgi Kihno. Pärast aspirantuuri lõpetamist 1954. aasta lõpul tuli sektorisse Ü. Tedre.

Esimeseks suuremaks ülesandeks sektorile aastail 1954–1956 oli “Eesti rahvaluule ülevaate” koostamine. See oli R. Viidalepa poolt pedagoogiliselt tark samm: koosseis oli noor ja uuritava ainese tundmine oli üsna pinnapealne. Ülevaate koostamine sundis süvenema materjalisse, ja kuna kogud olid Tartus, tuli seda põhjalikumalt tegelda trükis ilmunud tekstide ja uurimustega. Pealesuruvat sotsiologiseerimist pehmendas R. Viidalepp nii käsikirja arutluste käigus kui ka toimetajana. Sealjuures tegi ta järeleandmisi kaasaegse, s.o nõukogude folkloori osas. Kuna vajalikku – nõukogude võimu ja tema tegelasi ülistavat – rahvaluulet ei olnud, kasutas ta setu laulikutele tellitud improvisatsioone, pakkus vanasõnadena seinalehtedest nopitud loosungeid ja hüüdlauseid. Tagantjärele ei saagi aru, oli see tõsiselt võetav või nimme parodeeriv käsitlus. Raamat ilmus suhteliselt ruttu – 1959. aastal. Omal ajal oli see arvestatav teos, igatahes esimene nii ulatuslik eesti rahvaluule käsitlus.

1955. aastal vahetus direktor: H. Tobias lahkus, saamatagi valmis oma väitekirja, ja asemele tuli Eduard Päll Pedagoogilisest Instituudist. Kasvas ka sektor: 1956. aastal võeti tööle Veera Pino, kes oli lõpetanud ülikooli aspirantuuri ja kaitsnud väitekirja. 1957. aastal tuli laborandiks Ruth Mirov, 1958. aastal võeti tööle doktor August Annist ja 1959. aastal laborandina Alviine Schmuul. Aspirantuuri astusid V. Mälk ja Pille Kippar. 1961. aastal tuli sektorisse TRÜ aspirantuuri lõpetanud Ingrid Sarv. R. Viidalepal õnnestus nii Pino kui ka Sarve puhul kaubelda välja võimalus, et nad jäid elama Tartusse.

Pärast rahvaluule ülevaate valmimist hakkas L. Raudsep uurima kirikuvastaseid naljandeid, R. Viidalepp eesti rahvajuttude esitamist, mõlema eesmärgiks väitekirja. Minu ülesandeks jäi rahvalaulude antoloogia koostamine, abilisteks V. Pino ja R. Mirov. A. Annist hakkas ette valmistama “Kalevipoja” tekstikriitilist väljaannet; sellessegi töösse kaasati V. Pino. Põhitöö kõrval bibliografeerisid sektori Tallinna töötajad jooksvalt ajakirjades-ajalehtedes ilmunud folkloristlikke kirjutisi. Kuna rahvaluulekogud asusid Tartus, oli ilmunud kirjandusest ülevaate saamine meile eluliselt tähtis. Elupõline koguja ja kogumistöö organiseerija R. Viidalepp pühendas palju hoolt ja vaeva meie käsikirjalise kogu suurendamisele. Lisaks igasuvistele ekspeditsioonidele kasvas kogu ka paljude kaastöölise abil. Neid võib julgelt nimetada Viidalepa isiklikeks korrespondentideks. Just tema õhutas, julgustas ja juhendas nende tööd.

Pärast rahvaluule ülevaate ilmumist oli loomulik, et päevakorda tõusis kõiki rahvaluule liike tutvustavate antoloogiate avaldamine. See toimus koostöös Kirjandusmuuseumiga. E. Normannilt ilmus 1955. aastal vanasõnade valimik. Muistendivalimikuna ilmus H. Tampere toimetusel M. J. Eiseni “Esivanemate varandus” (1958). Sektori hooleks jäi rahvalaulude ja muinasjuttude valimiku

koostamine. Tõsi, meil oli juba E. Laugaste koostatud rahvalaulude valimiku käsikiri. See paraku ei rahuldanud. Igatahes loobusime Laugaste käsikirja avaldamisest ja otsustasime koostada antoloogia, mis hõlmaks kõik laulutüübid koos redaktsioonidega. Ülesande kergendamiseks jätsime kõrvale Setumaa lauluainese, sest J. Hurda monumentaalne “Setukeste laulud” annab sellest täieliku läbilõike.

Töö oli niigi mahukas. Kolmekesi – R. Mirov, V. Pino ja mina – poleks me suutnud seda lõpetada. Õnneks saime lepingu alusel kaasa tõmmata Aino Koemetsa, kelle hooleks jäid esialgu laulud laulust ja laulikust, hiljem aitas ta koostada ka lüroepika peatükki, ja Udo Mäe, kes hakkas läbi töötama pulmalaule. Töö laabus üllatavalt hästi, ehkki selle käigus vaidlesime korduvalt tüübi mõiste üle ja täpsustasime senist laulude liigitust. Põhiküsimustes olime üksmeelsed. 1960. aastal valmiski käsikiri “Eesti rahvalaulud. Antoloogia”. Saatesõna kirjutamisel osalesid ka J. Peegel ja E. Laugaste. Paraku seisis käsikiri kirjastuses aastaid, nii et enne antoloogia ilmumist jõudis ilmuda artiklite kogumik “Eesti rahvaluulest” (1964), mille põhiartiklid toetusid antoloogia koostamisel saadud kogemustele. Antoloogia ise ilmus neljaosalisena (kaheksas vihikus) aastail 1969–1974, hõlmates 3286 tüübi all 7024 teksti.

Ent see polnud ainuke suurteos. A. Annisti juhtimisel valmis monumentaalne “Kalevipoeg. Tekstikriitiline väljaanne” I–II (1961–1963), mis võttis kokku seni tehtu eepose ning selle aluseks olnud muistendite ja rahvalaulude uurimisel. Väljaande ainsaks puuduseks ehk on, et ei avaldatud tervikuna ka “Alg-Kalevipoega” (kas kokkuhoiust või ideoloogilistel põhjustel?).

1963. aastal ilmus V. Mälgu väitekirj “Eesti Kirjameeste Seltsi osa eesti folkloristika arengus”. Hoolsa ja küllap ka vaearikka tööga tuvastas V. Mälg hulga seni anonüümseks jäänud kogujaid-korrespondente ning ühendas nimed ja kogutud materjali. See oli uurija vaieldamatu teene ja tõstis väitekirja kõrgemale tavalisest tasemest.

Seega võib öelda, et esimese kümne Tallinnas oldud aastaga tegi sektor kõvasti tööd. Kui ka mõned eelmainitud ilmumisaastad jäävad kümne aasta piirist välja, siis arvestatagu, et käsikirjad koostati ikkagi nimetatud ajavahemikus. Et kirjastamine oli nii vaevaline ja aeganõudev, nagu ta oli, see ei olnud koostajate süü.

3.

1962. aastal toimus sektorijuhataja vahetus. R. Viidalepp jäi vanemteaduriks, sektorijuhatajaks valiti mind. Töö jäi üldiselt endiseks: kes nokitses väitekirja kallal, kes kirjutas uurimust, kes koostas antoloogiat, sedapuhku muinasjutudest.

Suur muutus toimus aga välissuhtluses. Vastavalt U. K. Kekkoneni üleskutsele pöördusid soome teadlaste pilgud lõunasse. Tartu oli aga teadupärast kinnine linn (sõjaväelennuväli!). Sestap sai folkloristide kohtumipaigaks Tallinnas asuv KKI. Mõistagi ei tulnud külalisi ainult Soomest. Neid tuli Iirimaaalt, USA-st, Jaapanist, kõnelemata lähematest naabritest nagu Saksa DV ja Saksa FV. Mäletan üht vahejuhtumit: National Geographic’u kaastööline palus vestlust eesti pulmadest. Olin nõus, kuid teatasin, et ei valda sedavõrd inglise keelt. Telefoneerija lubas hankida tõlgi. Paraku hilinesin veidi ja palusin vabandust inglise keeles (seda väikest asja on ju lihtne ära õppida). Ameeriklane oli väga rõõmus, arvates, et oskan inglise keelt. Vabandasin veel kord, et ei oska. Siis selgus, et ameeriklasel oli kaasas üks inglise keelt valdav venelane, kes oli meilt otsinud veel ühe mehe, kes oskas küll eesti keelt, kuid eesti kultuurist ja ajaloost ning vastavatest terminitest ei teadnud tuhkagi. Mina rääkisin eesti keeles, see tõlgiti esmalt vene keelde ja siis inglise keelde. Lõpptulemus võis olla hirmus.

Peaasi oli see, et hakkasid käima soomlased, üha sagedamini ja üha suuremates rühmades (nt 1967. aastal külastas sektorit 55 soomlast, neist 45 üliõpilast; 1968 30 soomlast, neist 19 üliõpilast jne). 1962. aastal tuli prof Matti Kuusi koostööettepanekuga, mille alusel 1963. aastal sõlmiti ka vastav leping ühelt poolt SKS-i, teiselt poolt KKI ja KM-i vahel läänemeresoome vanasõnade võrdleva väljaande eeltöödeks. Meie osaks jäi eesti, vadja, liivi ja vepsa vanasõnade publitseerimine. Algas suur ümberkorraldus: formeeriti ühine vanasõnade töögrupp (E. Normann, A. Krikmann KM-ist, I. Sarv ja V. Pino KKI-st).

1964. aastal kaitses I. Sarv TRÜ-s oma väitekirja “Eesti kõnekäändude alaliikidest ja funktsioonidest” I ja 1965. aastal R. Viidalepp teemal “Eesti rahvajuttude laadist, funktsioonist ja jutustajatest”. Paraku on mõlemast väitekirjast avaldatud ainult üksikuid osi, kuigi nad väärinuks trükkimist tervikuna.

Sektor oli seega kõvasti kosunud: meie koosseisus oli üks doktor (A. Annist) ning neli kandidaati (V. Mälk, I. Sarv, Ü. Tedre ja R. Viidalepp). Seda näitas ka toodang. 1966. aastal ilmus A. Annisti uurimus “Fr. R. Kreutzwaldi muinasjuttude algupära ja kunstiline laad”. Annist näitas veenvalt, et tegemist on peamiselt Kirde-Eestist pärit tekstidega. Ainult neli Kreutzwaldi juttu lähtuvad väliseeskujudest. Küll on Kreutzwald rahvalike motiividega võrdlemisi vabalt ümber käinud. Uurimus on oluline nii kreutzwaldiaanas kui ka meie folkloristikas üldse.

1967. aastal ilmus R. Viidalepa, I. Sarve ja V. Mälgu ühistööna antoloogia “Eesti muinasjutud”. Seegi on tõhus väljaanne, õigupoolest meie esimene nii ulatuslik rahvalike muinasjututekstide kogumik (140 teksti koos kommentaari-dega). 1969. aastal ilmus L. Raudsepa “Antiklerikale estnische Schwänke. Typen- und Variantenverzeichnis”. Nagu kõik registrid pälviv seegi tunnustust ja tähelepanu.

Vahepeal oli KKI saanud uue direktori: 1968. aastal siirdus E. Päll TA Ühiskonnateaduste Osakonna akadeemiksekretäriks ja direktoriks sai E. Sõgel. R. Viidalepa initsiatiivil alustas sektor ulatuslikku tööd, nimelt rahvaluule ülevaate uut, venelastele mõeldud väljaannet. Vältimaks etteheiteid otsustati, et igast liigist või alaliigist kirjutab see, kes asja kõige paremini tunneb. Sestap kaasati autoreid KM-ist ja konservatooriumist (H. Tampere). Autorite kollektiiv sai suur (14 teadlast), mis kahtlemata raskendas toimetaja tööd käsikirja ühtlustamisel. Mäletatavasti ei nõudnudki kirjutamine eriti palju aega, seda enam aga toimetamine ja tõlkimine. “Эстонский фольклор” ilmus 1980. aastal, siis kui kaks autorit – A. Annist ja H. Tampere – olid juba manalamehed.

R. Viidalepp tahtis avaldada ka uue muinasjutuantoloogia, mida eeltööde vähesuse ja tööjõu puuduse tõttu ei peetud sektoris siiski otstarbekohaseks. Mina kavandasin uurimustetsükli kirjutamise ja rahvaluule suhetest. Paraku jäi seegi lõpule viimata – valmisid küll mõned artiklid, kuid neist ei piisanud korralikuks kogumikuks.

Vanasõnade töörühm oli alustanud virgalt, kuid siis jooksis töö umbe. Nimelt ei võimaldanud kasutusele võetud variatsioonide märkimine taastada reaalselt teksti. Teiselt poolt tegi muret üha suuremal määral kindlaks tehtud ebaautentse materjali hulk. Tööd tuli otsast alustada, otsida ja kopeerida kõik trüki- allikad selitamaks usaldatavad tekstid ebausaldatavatest. See nõudis tähtaja pikendamist, mis ülemustele sugugi ei meeldinud. M. Kuusi mõistis olukorda ja soostus pikemata. Vahepeal astus A. Krikmann aspirantuuri, lõpetas selle ja kaitses 1975. aastal väitekirja “Vanasõnade sisu ja maailmavaate uurimise problemaatikast”. Metodoloogiline töö, mis teravalt arvustas nõukogude folkloristikas tavapäraselt vanasõnade (ühe osa) käsitamist maailmavaatena, leidis sektoris mõnede töötajate (E. Laugaste, L. Raudsep) hukkamõistu. Väitekirja siiski kaitsi ja A. Krikmann tuli KKI rahvaluulesektori koosseisu. Tõsi, hiljem läks ta M. Remmeli kutsel arvutuslingvistika sektorisse, sest rahvaluulesektorile ei antud vanemteaduri kohti (rida staažikaidki kandidaate ootasid aastaid “ülendamist”, mida ei tulnud ega tulnud – hoolimata sektori seisukohavõttudest ja sektorijuhataja püüdlustest).

1970-ndad aastad olid sektori elus mitmeti pöördelised. A. Annisti haigusest tingitud errumineku ja sellele peatselt järgnenud surmaga (1972) kaotas sektor palju. Ilmumata jäi tema “Kalevipoja”-uurimuse teine, täiendatud väljaanne – osalt juhtkonna huvipuuduse, osalt suutmatuse tõttu leida toimetajaid. Moskvast kaubeldud kohad rahvausundi ja kommete uurimiseks anti “eesti rahvaluule sisuliseks läbitöötamiseks” E. Laugaste moodustatud töörühmale. Tollal arvasin, et selle taga on E. Sõgel, hiljem kuuldus, et algatuse taga oli TA president Arnold Veimer ise. Olin mõistagi nõrдинud: minupoolne eeltöö rahvausundi uurimiseks, läbirääkimised võimalike töötajatega jm jooksid tühja.

Töörühm – hiljem sektori kõnepruugis ideoloogiarühmaks nimetatud – hakkas tegelema orjuslauludega. Rühma kuulusid lisaks E. Laugastele Aino Koemets ja Hilja Kokamägi (uued töötajad) ning sektori senistest töötajatest L. Raudsep ja V. Pino. Töörühma oli valmis astuma ka K. Salve, kuid millegipärast teda ei aktsepteeritud. Rühm alustas suure hooga ja 1976. aastal ilmus esimene kogumik “Saaksin ma saksa sundijaks”, mis sisaldas uurimusi rühma kõigilt liikmetelt. Esiletõstmist väärib neist V. Pino kirjutis (väitekirja kokkuvõte), kus muuseas osutatakse individuaalviisiga regilaulule. Uurimishoog aga varsti rauges. Teine kogumik “Kui ma pääsen mõisast”, esimesest poole õhem, ilmus alles 1983. aastal, hõlmates A. Koemetsa, H. Kokamäe ja L. Raudsepa artikleid. Seejärel rühm lagunes, sektorist lahkusid A. Koemets, E. Laugaste ja L. Raudsep.

Juba 1960-ndate aastate lõpul alustatud “abitegu” vanasõnade väljaandele elavnes 1970-ndatel aastatel. Nimelt suunati kõik Tallinna tehnilised töötajad ja ajuti teaduridki kopeerima rahvaluule lühivorme ES-i kogudest (nii murdetekstidest kui ka sõnasedelitelt). Töö oli oluline, sest siit laekus häid ja autentseid tekste. See töö jätkus ka pärast vanasõnade akadeemilise väljaande ilmumist. Kuni rahvaluulesektori likvideerimiseni valitses kokkulepe, et ES ei anna kogutud materjali murdesektorile üle enne, kui need on folkloristide poolt läbi vaadatud ja kopeeritud. Vanasõnade kõrval saime ohtrasti kõnekäände, vähemal määral uskumusi ja mõistatusi. Ka sektori rahvaluulekogu vaadati läbi ja kopeeriti. See kõik võttis palju aega ja vaeva, jätmata n-ö nähtavaid jälgi. Ent sektori töö oli ka selgesti nähtavaid tulemusi. 1974. aastal avaldas A. Krikmann KKI kaks esimest preprinti – “On Denotative Indefiniteness of Proverbs” ja “Some Additional Aspects of Semantic Indefiniteness of Proverbs”. See minisari sai kirjutajate seas populaarseks, kuna ilmus kiiresti ja suhteliselt hõlpsasti. 1976. aastal ilmus V. Mälgu koostatud “Vadja vanasõnad”. Vaeva oli materjali kogumisega, kuigi tekstide hulk ei ole suur (1637 varianti 728 tüübis). Oluline on siin ja teistes järgnenud väljaannetes see, et materjal on esitatud võrdlevalt – vadja vanasõnadele oli lisatud eesti, soome, karjala ja vene vasted.

Teiselt poolt muutus üha karjuvamaks materjali raske kättesaadavus. KM tegi omalt poolt üsna palju: kõik kogud mikrofilmiti ja ühe eksemplari sai KKI (üks läks Soome ja üks TA Keskraamatukokku). Paraku on mikrofilmide kasutamine üsna vaevaline. Paljundati ka osa registritest, kahjuks küll üsna väike osa. Alustati regivärsside süstemaatilist kopeerimist masinakirjas, neistki koopiaist jõudis lõpuks üks eksemplar KKI-sse. Ent ikkagi jäi küsimusi, mis nõudsid kollatsiooneerimist originaalidega ja abiregistrite kasutamist. Aga komanderinguraha oli napilt ja seda jagus eeskätt prioriteetsetele teemadele. Raskustest hoolimata koostas P. Kippar eesti loomamuinasjuttude kataloogi, R. Mirov uuris vanemaid laulumänge, Ü. Tedre kogus andmeid sanditamiskommetest.

1977. aastal tuli sektorisse Ingrid Rüütel ja juba järgmisel aastal loodi talle omaette rahvamuusikasektor. Möistagi oli meil heameel – ikkagi avanes võimalus rakendada rohkem inimesi.

1980. aasta oli sektorile eriti tulemusrohke. A. Krikmannilt ilmus järjekordne preprint “Towards the Typologie of Estonian Folklore Regions”, Berliinis avaldati “Estnische Volksmärchen” – muinasjutuantoloogia tõlge R. Viidalepa poolt väheke kõbitud kujul. Ent peaasi – ilmumist alustas “Monumenta Estoniae antiquae” kolmas sari “Proverbia estonica” (“Eesti vanasõnad”). Sarja viie osa (kuues raamatus) ilmumine kestis 1988. aastani. Kordamata nii kodu- kui ka välismaal väljaandele osaks saanud kiidusõnu, nendin lihtsalt, et tegemist on eesti folkloristika tippsaavutusega. Tuleb teadvustada, et ka head uurimused aeguvad, ent tekstikogu ei kaota oma väärtust, ajaga see pigem kasvab.

Sektor oli jõudnud sellesse aega, millal ka ammu külvatu oli kasvama läinud ja andis saaki. Pääaegu igal aastal ilmus midagi: 1981. aastal V. Mälgu juhtimisel koostatud “Liivi vanasõnad” I–II (eesti, vadja ja läti vastetega), 1981–1982 V. Pino ja V. Sarve koostatud “Setu surnuitkud” I–II, 1983 ideoloogiarühma eelmainitud teine kogumik, 1984 H. P. Neureuteri initsiatiivil Helsingis H. Wuolijoe “Das estnische Kriegslied” R. Mirovi ja Ü. Tedre kommenteerivate osadega. Samal aastal ilmus A. Hussari, A. Krikmanni ja I. Sarve “Vanasõnaraamat” – akadeemilise väljaande populaarne kokkuvõte. Meie folkloristikas on see töö oluline oma süstemaatika poolest: siin antakse vanasõnade sisuline liigitus ilma varia’ta. Sellega on töö tähelepanekav ka maailma folkloristika taustal. 1985. aastal ilmus A. Krikmannilt järjekordne preprint “Some Statistics on Baltic-Finnic Proverbs”. Samal aastal ilmus Helsingis M. Kuusi eestvõttel ka too vanasõnade võrdleva väljaande esimene osa “Proverbia septentrionalia. 900 Balto-Finnic Proverb Types with Russian, Baltic, German and Scandinavian Parallels” (FFC 236), mille eeltöoks oli meie vanasõnaväljaanne mõeldud. Viimasel ajal on ilmnenud rõõmustavaid märke selle väljaande võimalikust jätkamisest. 1986. aastal ilmus A. Krikmanni “Fraseoloogiline aines eesti vanimais grammatikais ja sõnastikes”, mis pole pelk materjalikogu, vaid käsitleb ka – üpris teravmeelselt – nende allikate saamislugu, samuti P. Kippari “Estnische Tiermärchen. Typen- und Variantenverzeichniss” (FFC 237), R. Mirovi toimetatud ja kommenteeritud H. Wuolijoe “Sõja laul” ning A. Krikmanni järjekordne preprint “Паремиологические эксперименты Г. Г. Пермякова”. Järgnesid J. Hurda 150. sünniaastapäeva tähistamise eeltööd: konverentsi korraldamine, aktused, juubeliväljaanded, J. Hurda monument jm. Sektori osalusel ilmusid 1989. aastal J. Hurda “Mida rahvamälestustest pidada” (artiklite kommenteeritud kogumik), “Jakob Hurt. Album” (koostajad M. Laar, R. Saukas, Ü. Tedre), R. Mirovi toimetamisel J. Hurda “Neli keelt “Vanalt kandlelt”” ja “Jakob Hurt. Vier Abhandlungen über seine folkloristische Tätigkeit” (KKI preprint 63).



KKI rahvaluulesektor 1980-ndate aastate lõpul. (Esimeses reas vasakult) Ülo Tedre, Ruth Mirov, Veera Pino, Pille Kippar, Vaina Mälk, Ingrid Sarv; (teises reas) Karin Ribenis, Triinu Pärt, Eha Vi-luoja, Mare Kõiva, Külli Tamkivi, Mare Janneste (Kalda), Ülo Valk, Anne Hussar. Enno Väljali foto.

1990. aastal kaitsesid KKI juures asuva spetsialiseeritud nõukogu ees oma kandidaadiväitekirju Mare Kõiva (“Eesti loitsud. Liigitus ja žanrilised erisused”), Aino Laagus (“Eesti metshaldjamuistendi tekstide struktuur ja semantika”) ja Pille Kippar (“Eesti loomamuinasjutud”).

Sellela võikski lõpetada rahvaluulesektori töise ülevaatus.

4.

On tähelepanv, et rahvaluulesektor jäi Tallinnas mõnel moel irdseks.

1955.aastast peale, kui sektorisse tuli V. Pino, sai otsekui reegliks, et uute töölevõetute elu- ja asukohaks jääb Tartu. Ka abiellumisel Tallinna asunud V. Pino kolis lesena Tartusse tagasi. Samuti kolis sektori Tallinna toonud R. Viidalepp äkki päris ootamatult jälle Tartusse. Parimatel aegadelgi oli Tallinnas 6–7 folkloristi, mida edasi, seda suuremaks kasvas sektori Tartu rühm. Tahan rõhutada seda, et Tartu rühm oli viljakam – ja nimelt selle tõttu, et asus materjalide juures. Erinevust polnud inimeste töökuses või andekuses – erandiks

on muidugi A. Krikmann –, vaid juurdepääsus kogutud ainestikule. Seepärast võib öelda, et rahvaluulesektori ajalugu näitab, kui aja- ja rahakulukaks läheb uurijate irrutamine materjalist. Ainuõige samm oleks ühendada taas kõik folkloristid ERA-sse, iseasi, kas praegune EKM sellega nõustuks.

Eristamata sektori tallinlaste ja tartlaste tööd võib öelda, et tehtud on päris palju ja üsna heal tasemel. Tõsi küll, olulisemad on olnud editsioonid, uurimusi on suhteliselt vähem ja nende tasegi on olnud kõikuv. Kindlasti on takistuseks olnud ka alatasa muutunud publitseerimiseeskirjad. Sealjuures oli muutumise suund ühene, nimelt väljaandmise kitsenemine. Sektori töö objektiivseks hindamiseks tuleks arvesse võtta sedagi, mis on ilmunud teaduslikes ajakirjades (Keel ja Kirjandus, Eesti Loodus), ES-i aastaraamatutes, KM-i “Paaris sammukeses” jm.

Võiks pikaltki veel kõnelda plaanidest-projektidest, mis mingil põhjusel jäid realiseerimata. Oli kavatsus koostada eesti ja soome rahvalaulude konkordantsnimestik. Soomlased hakkasid oma köiteid (“Suomen Kansan Vanhat Runot”) läbi töötama. Meie aga ei saanud kopeeritud tekstide tüpologiseerimisega hakkama – s.t keegi ei võtnud seda tööd ette. Praegu ei teagi, kas soomlased on oma tüpoloogia koostamise lõpetanud või mitte. “Vana Kannel” pälviks omaette käsitlust, mõne sõnaga seda sirgeks ei räägi. Kahju, et jäi koostamata uus eestikeelne rahvaluule ülevaade. Näib, et tänapäeval pole selleks kellelgi enam aega. Aga kõike tehtut ja tegemata jäänut kõrvutades kaldub vaekauss siiski tehtu poole.

Pole võimalik siin üksikasjalikumalt peatuda välissuhetel, mis nõuaksid samuti omaette vaatlust. Kindel on see, et soomlaste, eriti prof M. Kuusi kü-laskäigud lõppesid alati värske kirjanduse kinkimisega. Ja kingitud raamatute kaudu saime pildi maailma folkloristikast. Otsest kasu ei oska nimetada, kaudne kasu oli aga kahtlemata suur. Seesama kehtib ka rahvusvaheliste kongresside, konverentside ja sümposionide kohta, millest osa võtsime.

Rahvaluulesektorist on läbi käinud üsna suur hulk inimesi – aspirante arvestamata on sektoris lühemat või pikemat aega erinevatel ametikohtadel töötanud kokku nelikümmend inimest. Teadurid olid suhteliselt püsivad, laborandid vaheldusid kiiremini. Kõigiga tekkis mingi suhe – kellega personaalsem, kellega formaalsem. Võiks öelda, et oli rõõm töötada koos nende väga usinate inimestega. Võib märkida sedagi, et KKI on olnud ka folkloristika alal kasvulavaks teistele asutustele – nii Tartu Ülikooli rahvaluuleprofessor kui ka Tallinna Pedagoogikaülikooli kirjanduse õppetooli valdav professor on kasvanud rahvaluulesektorist. Loodan, et KKI see funktsioon jääb püsima ka praeguses Eesti Keele Instituudis.



Ülo Tedre esinemas EKI folkloristikaosakonna 55. aastapäeva konverentsil 2002. aastal. Esikaanel mardimaskid ERMi fotokogust, kasutatud maskeerimisartiklite illustreerimisel.

✿ Maskeerimisest (7) ✿ Eesti jõuluaja sanditajad (19) ✿
Värvid, arvud, kujundid. Esivanemate maailmapildist
(69) ✿ Regivärsist üldse ja vepsa regivärsist eriti (81) ✿
Eestlaste argielutavadest (91) ✿ Eesti rahvalaulus toi-
munud murrangust (111) ✿ XIX sajand – murranguaeg
eesti folklooris ja alusterajaja folkloristikas (123) ✿ M. J.
Eiseni tee folkloristikasse (125) ✿ Mida arvasid Oskar
Loorits ja teised eestlaste iseloomust (141) ✿ Keele ja
Kirjanduse Instituudist ning maailmatasemest (161) ✿

ISSN 1406 - 992X



9 771406 992008

*Indexed by MLA Folklore Bibliography,
Ulrich's Periodicals Directory, etc.*