



Mäetagused 75

*Meditšiinantropoloogia, inimese-looduse
suhted, folkloori ja folkloristika järjepidevus*



FOLKLOORI JA FOLKLORISTIKA JÄRJEPIDEVUS



DSpace, TÜ EVRO

Eduard Laugaste on tõenäoliselt kõige võimekam Tariu Ülikooli folklorist sõjajärgsel perioodil. Arvukate õpikute ja uurimuste kõrval on ta tavainimestele ehk tuntuim monumentaalsete hiiumuistendiraamatute koostajana. Folkloristikahiiu 110. sünnipäevale pühendatud artiklist loeme tema seiklustest eelmise sajandi viiekümneandel aastatel.

Esikaanel on teedehituseks laalikantud Linte Maarjamägi 2018. aasta kevadel, mida on mainitud leheküljel 77 algavas artiklis.



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

Mäetagused

75

**Meditšiinianthropoloogia, inimese-looduse suhted,
folkloori ja folkloristika järjepidevus**

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

Toimetajad

Mare Kõiva & Andres Kuperjanov

EKM Teaduskirjastus

Tartu 2019

Toimetajad: Mare Kõiva & Andres Kuperjanov

Tegevtoimetaja: Asta Niinemets

Uudised: Asta Niinemets & Piret Voolaid

Ingliskeelsed kokkuvõtted: Tiina Mällo

Kaane kujundus: 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 toetusel. Väljaande valmimine on seotud Euroopa Liidu Euroopa Regionaalarengu Fondi (Eesti-uuringute Tippkeskus) ja Eesti Haridus- ja Teadusministeeriumi uurimisprojektiga IUT 22-5.



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

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/MT2019.75

© Eesti Kirjandusmuuseum

MTÜ Eesti Folkloori Instituut

Autorid

Kaas Andres Kuperjanov

Vastab Creative Commons BY-NC-ND 4.0 tingimustele

Sisukord

Pärimusmeditsiin ja globaliseeruvad tervisetrendid <i>Mare Kõiva</i>	5
“Ega ma arsti juurde ju ometi ei lähe!” Eemiline uskmatuse oletataval uue vaimse uurimisväljal <i>Age Kristel Kartau</i>	25
Religioossed ja spirituaalsed kriisid vaimse tervise valguses <i>Indrek Linnuste</i>	53
Miks haavalehed värisevad? Puudega seotud etioloogiliste tekstide peajooni <i>Andres Kuperjanov</i>	77
Loomtegelaste kujutamine laulumängudes <i>Ruth Mirov</i>	99
Rahvaluule õpetamise alguskümnendid Tartu Riiklikus Ülikoolis. Eduard Laugaste 110 <i>Tiiu Jaago</i>	117
Folkloorist kirjandusse ehk variatsioonid Rainisega läti ja eesti kultuuris <i>Anneli Mihkelev</i>	141
Valgevene folkloristika õnnestumised ja valupunktid 21. sajandil <i>Tatsiana Valodzina</i>	157

Müüdid, hašiš ja hindu kultuur.

Intervjuu Michael Witzeliga

Henri Zeigo 175

Ajalooni jõudmiseks vajame kujutlusvõimet.

Intervjuu Mieke Baliga

Henri Zeigo 181

UUDISED

Palju õnne! 187

Arvo Krikmanni meenutati ettekandepäevaga

Piret Voolaid 190

Euroopa maskeerimiskombestikust

Mare Kõiva 190

Valgevene folklooriansambli kolmkümmend aastat

Mare Kõiva 192

Kroonika 193

Kaastööst 207

Pärimusmeditsiin ja globaliseeruvad tervisetrendid

Mare Kõiva

Eesti Kirjandusmuuseumi folkloristika osakonna juhtivteadur
mare@folklore.ee

Teesid: Artikkel lähtub Frederick Dunni kosmopoliitse meditsiini käsitlusest ja vaatleb, kas ja kuidas sobib termin iseloomustama üleilmastuvaid naabervaldkondi, pärimus(ja alternatiiv)meditsiini. Tänapäeva alternatiivmeditsiini raames levivad jooga, hiina meditsiin, ajurveda, muusikateraapia jm õpetused, pikema ajalooga on kohapeal homöopaatia ja mitmed naturopaatia õpetused – neid vahendab Eestisse kultuuriline sidusus ja rahvusvahelistumine. Tänapäevase etno- ja alternatiivmeditsiini omadus on tähelepanu keskendumine inimese terviklikkusele, mentaalsuse kujunemisele ja tervisekäitumisele.

Traditsioonilise ja täiendmeditsiini praktika institutsionaliseerumise kõrval on märgatav kursuste liikumine linnast maapiirkonna tervisekeskustesse. Teadmiste eelduspärane põhiväärtus on nende iidsus, mille raames kombineeritakse erinevaid võtteid. Osa kursusi integreerib kohalikke rahvameditsiini ja folkloori võtteid või põhineb nendel. Rõhutatakse kohaliku etnomeditsiini pakutavaid võimalusi, millele antakse uusi kultuurilisi tõlgendusi. Põhisuundumused: a) kohalik teadmine ja ravivõtted moodustavad segmendi Eestis kasutatavast alternatiivmeditsiinist ja vaimse arengu suundadest; b) tähtsustatud on tervisekäitumine ja haigusi ennetav eluviis (saunakultuur, ravimtaimed, linnastressist vabanemine looduskeskkonnas, algupärane muusikateraapia, jutustamine kui tasakaalustamisviis, ökoloogilise toidu tarbimine) ja c) alternatiivse maailmapildi vahendamine, füüsilise ja vaimse külje arendamine, vaimse enesearengu toetamine, vaadete pluralism. Artikkel iseloomustab tendentse aastail 2015–2017.

Märksõnad: etnomeditsiin, komplementaarne meditsiin, kosmopoliitne meditsiin, pluralistlik pärimusmeditsiin

Probleemide lahendamise otsingutel pööratakse üha enam loodusravi ja traditsioonilise meditsiini poole, saamaks loomulikku ravi võimalikult väheste kaasuvate toimetega. Huvi traditsiooniliste rahvateadmiste vastu on arenenud paralleelselt sotsiaal-kultuuriliste liikumistega, mis pööravad tähelepanu keha ja hinge võrdsele arendamisele ning tasakaalustatud ja tervislikule eluviisile.

Permakultuur ja ökokülade liikumine on tänase elustiili pluralismi osa (Walsh 2016), mis toetab tervise alalhoiu ja terve eluviisi liikumist. Meditsiini valdkonnas esindavad muutusi alternatiiv- ja komplementaarsed suunad. Otseselt haigustele ja nende ravimisele suunatud ja meditsiiniteadmisi jagavate kursuste kõrval eksisteerivad tervet eluviisi toetavad üritused – kõike seda

prognoosisid Sara Cant ja Ursula Sharma 1999. aastal avaldatud uuringus “Uus meditsiiniline pluralism?” (Cant & Sharma 1999).

Kuidas iseloomustatakse alternatiiv- ja täiendmeditsiini? Ryan Abbot ja tema kaasautorid (2011) on iseloomustanud valdkondi neljateistkümne põhi-väärtuse kaudu: 1) terviklik ja individuaalne lähenemisviis patsiendi eest hoolitsemisele; 2) usk keha kaasasündinud paranemisvõimesse; 3) elukestev tervise eest hoolitsemine kui ravi; 4) haigused on seotud vaimsurega; 5) patsientide aktiivse osalisena kaasamine; 6) patsientidele lootuse andmine; 7) humanistlik, suhete keskne patsientide ja ravijate interaktsioon; 8) patsientidele tervislike eluviiside modelleerimine; 9) täiend- ja alternatiivse meditsiini ja allopaatilise meditsiini koostoime; 10) biomeditsiinilistest uuringutest erinev tõendus põhisus; 11) ravijate kompetentsus täiend- ja alternatiivmeditsiini põhiteadmiste osas; 12) rõhutatakse ennetava meditsiini tähtsust; 13) keskendutakse tervisele ja heaolule, haiguse puudumisele; 14) ravi on olemuselt väheinvasiivne.

Vaatlen artiklis, kuidas positsioneerub loodusteraapia kursustel traditsioonilise meditsiini nimetuse all õpitav rahvameditsiin. Millist osa pärimuskultuuri võtetest rakendatakse ravimisel, tervise parandamisel või isiksusliku arengu toetamisel. Kuna arvestatav osa tervist toetavatest võtetest on globaalse levikuga, kasutan põhiterminina globaalset alternatiivmeditsiini. Käesolev kirjutis põhineb ennekõike perioodi 2015–2017 tendentsidel ja erinevatest suundadest on toodud esile mõned iseloomulikud näited. Tulevikus on perspektiivne vaadelda, missugune osa erinevatest globaalsetest võtetest sulatatakse kohalikesse teadmistesse ja kas neile luuakse kohalikke alternatiive.

Neil teemadel sõna võtmine on enam kui akuutne, arvestades mõjuisikute ajakirjanduses vahendatud sõnavõtte, tihti ühekülgsed hinnanguid, mis seavad kahtluse alla tervisekäitumise vaimset arengut soosiva poole.¹ Tõendus põhine meditsiin ei paku hetkel tervikkäsitlusi linnastunud ja istuva või suhteliselt piiratud liikumistrajektooriga inimese tervise, haiguste ja ravimisviiside kohta, ka puudub käepärane terviklik ülevaade ametlike medikamentide kohta. Füüsilise tervise kõrval vajavad uusi käsitlusi ka vaimne tervis ja inimese areng. Teatavasti on mõistusetu keha üks meie aja tunnus ja probleem.

Üldmuudatused rahva- ja komplementaarmeditsiinis

1976. aastast on leidnud rakenduse oskuskeelend “kosmopoliitiline meditsiin” (vrd Dunn 1976; Tan 1989, Wilce 2009: 207),² selle kõrval kasutatakse alternatiivina terminit “biomeditsiin”, mis põhineb Michel Foucault’i filosoofilisel tõlgendusel (Foucault 2003 [1963]). Mõlemad oskuskeelendid iseloomustavad ametliku “lääne” meditsiini ja ravimite globaalset levikut. Meedik ja antropoloog

Frederick Dunn märkis: “Kosmopoliitset meditsiini iseloomustab ülemaailmne ja piiramatu levik ja kasutamine; see puudutab maakera paljudes kohtades elavaid inimesi. Lääne meditsiini iseloomustab kõrgtehnoloogiatega kasutamine ja oma suundade juurutamine maailma erinevates osades.” (Dunn 1976: 135).

Dunni arvates on meditsiini kosmopoliitsuse põhjuseks kapitalismi võimas ekspansioon 20. sajandil. Samal ajal ei ole kosmopoliitne meditsiin globaalselt homogeenne, sellel on kohalikud regionaalsed eripärad ning see varieerub, kuid lisaks professionaliseerumisele ja spetsialiseerumisele on selle eripära, et ta allutab ja kaotab kohaliku ja regionaalse meditsiini vorme.

Dunn asetab rahva- ehk traditsioonilise meditsiini ühte ritta kosmopoliitilise meditsiiniga ja rõhutas, et vaatamata eelarvamustele ja katsetele need kaks süsteemi vastandada ja pidada neid dualismi erinevateks tahkudeks, leidub hiina meditsiinis, ajurvedas jm teaduselemente, ametlikku meditsiini aga võib teatud mõttes samastada kunstiga. Suurt tähtsust omab fakt, et erinevad meditsiiniliigid asetatakse Dunni lähenemises ühele tasemele. Tema tõlgenduses ei ole vastandavat hierarhiat, kus ametlikku kosmopoliitilist meditsiini hinnatakse kõrgema, ülejäänud meditsiini aga madalama valdkonnana.

Samas ei viita Dunn kaasaegse alternatiiv- ja rahvameditsiini puhul üldmeditsiiniga sarnastele arengujoonetele, kus kosmopoliitsus on märgilise tähtsusega tunnus. Laialdane levik on üks põhjus, miks diferentseerin kosmopolitismi kaasaegse pluralistliku rahvameditsiini tähtsa tunnuseks – ka selle suunad on laialdaselt levinud, levik on progresseeruv ja menetluslik, mitmeid suundi iseloomustavad rahvusvahelised võrgustikud. Hea näide on jooga suundade progresseeruv levik.

Möödunud sajandit iseloomustas “terviseturul” varasematest globaalsemate teadmiste, suundade ja uute võtete integreerimine endistesse rahvameditsiini praktikatesse, samuti alternatiivse ja komplementaarse (täiend-) meditsiini tähtsuse üldine kasv. 21. sajandil on selle suuna kasutajate arv erinevates riikides pigem kasvanud (vt Nissen 2011; Cant & Sharma 1999; Astin 2000; Coulter & Willis 2007; Falci & Shi & Greenlee 2012; Klein *et al.* 2015; Toupin & Gaboury 2013; NN 2015). Näiteks kasutas Šveitsis aastail 2002–2017 komplementaarse meditsiini erinevaid võimalusi umbes 25% isikutest, kelle vanus algas 15 eluaastast (Klein *et al.* 2015).

Meditsiin on üks üleilmastumise näiteid, kus paljud nähtused levivad kultuurilise kosmopolitismi vahendusel, nagu näiteks Eestisse jõudnud esoteerilised õpetused (Abiline 2013), homöopaatia ja jooga (Vahesaar 2016), ajurveda, muusikateraapia, hiina meditsiin või massaaži erinevad suunad (vt käesolevas numbris Kartau 2019), uusi taimravi viise kasutav fütoteraapia, lille- ja aroomiteraapia, ravisalvide valmistamine ja muud võtted (Kõiva, ilmumas).

Loodusravi ei ole tänapäeval enam peresisene tegevus või pöördumine lähima rahvaarsti poole, vaid osalemine kursustel, kust saadakse mitmekülgeid teadmisi tervise ja haiguste kohta. Kaasaegseid alternatiivsuundi ja kursusi iseloomustavad ühistendentsid nagu institutsionaliseerumine ja professionaalseerumine, litsentseeritud spetsialistid, kes valdavad erinevaid tehnikaid ja rakendavad neid praktikas, tihti on tegemist mitme tehnika sulamiga, mida individuaalselt edasi arendatakse.

Uuemate Euroopas ja Ameerikas levinud ühisjoonte hulka kuulub erinevate kursuste ja raviseansside üleviimine linnast maale: turismi- ja tervisetalu-desse ja väiksemates kohtades paiknevatesse spaakeskustesse. Seda soosib kommunikatsiooni areng ja informatsiooni levimise uued võimalused, aga ka transpordi olemasolu. Täpselt ühepikkune teekond on maalt linna või linnast linna, ja üldiselt käiakse maakohadest meelsasti linnas kursustel. Seda sümpaatsem on maakoha tähtsuse tõusmine, mis on oluline uuendus ja vastab kõikides tahkudes kaasaegse ühiskonna vajadustele: on võimalus korraldada rituaale, olla eraldatud, teistsugune keskkond, kontakt loodusega, mälu ja isiksuse arendamise teistsugused võtted, kuulub uute elulaaditrendide juurde.

Institutsionaliseerimise katsed

1980. aastast püütakse Eestis luua rahvameditsiini ühendust, kuhu kuuluks praktiseerivaid medikuid, terapeute, rahvaravitsejaid ja teadlasi. Alternatiivina prooviti kujundada ühendust, kuhu kuuluksid rahvaravitsejad, selgelnägijad (ja teadlased). Ühenduse eesmärgiks määrati vastastikune koostöö ja õigus rahvaravitsejatele/loitsijatele litsentse väljastada; tähtsaks momendiks peeti legaalse koolituskursuste korraldamise õigust.

Katsed registreerida ühendus ja alustada tööd olid lühiealised: ravitsejatel ei jätkunud aega, väljapool konkreetsete ürituste raame oli keeruline leida aega sotsiaalseks suhtluseks, ravijad elasid Eesti erinevates piirkondades, maailmavaate ja meditsiiniliste võtete vaatepunktist olid kasutusel erinevad lähenemised, ka oli suurtel ja väljapaistvatel isiksustel mõnigi kord keerukas teha omavahel koostööd. Ravitsejate ühinemise takistuseks oli pika aja vältel erimeelsuste rohkus. Ka ei soodustanud bürokraatlik mehhanism ühenduse eluvõimet ning lõppude lõpuks (Eesti Vabariigi aastapäeval) otsustas ühendus kasutada oma sissetulekuid vähemalt ühingu eest riigilõivu tasumiseks. Tegevuse alguses ei pretendeeritud majandus- ja turundustegevuse arendamisele, kuna tuntud ravitsejatel oli oma klientuur ning nende juurde vastuvõtule saamiseks oli pikk järjekord.

Kuigi ühtse katuse all esinemine oli pikka aega katsetamisjärgus, toimisid teised ühistöö vormid juba aastakümneid, mille hea näide on šamaanipäevade institutsioon või Eesti Nõidade Liit, kes näiteks korraldab igakuiseid nõidade konverentse (viimatised üritused 21. novembril 2019 Paides ja 5. detsembril 2019 Tartus). Tegemist on kolmikliiduga, kes tegeleb tervendava muusikaga. Viimase kahekümne aasta jooksul on registreeritud hulgaliselt erinevate alternatiivmeditsiini suundade ühendusi (muuhulgas Tiibeti meditsiinikeskus Men Ling, aroomiteraapia jm).

2008. aastal loodi rahvameditsiini ühendus (MTÜ Eesti Pärimusmeditsiini Ühing), kuid erinevaid teraapiasuundi ühendab Eesti Täiendmeditsiini ja Loodusravi Nõukoda, mis väljastab loodusravi valdkonnas ka standardseid sertifikaate. Mõjukamateks loodus- ja rahvameditsiini koolideks on Põlistarkuste ja Rahvaravi kool (kursusi korraldatakse Põhja- ja Lõuna-Eestis, enamjaolt väiksemates asulates ja maakohtades) ja Lahemaa tervisekoolist väljakasvanud Krautmani Massaaži- ja Terviseakadeemia (mille koolituskeskused paiknevad Tallinnas ja Tartus). Kursuse lõpetaja saab vastava kvalifikatsioonitunnistusega ravitsejaks ja terapeutiks. Erialaainetest õpitakse kursustel muinaseesti massaaži aluseid ja võtteid, erinevaid loodusteraapiaid, ravimtaimi, verbalseid teraapiaid ja läbitakse eesti kombestiku alane õpe. Teisel õppeaastal omandatakse põhjalikumaid teoreetilisi teadmisi nõudvad oskused, näiteks hirudoteraapia, aadrilaskmine ja terapeutiline massaaž. Üldainetes antakse algteadmisi selleks, et alustada terapeudikarjääri iseseisva ettevõtjana. Terve rea teraapialiikide osas tavapraktikaid sakraliseeritakse ja tõstetakse eristatusesse (saunatavad). Terviseakadeemia õppeprogrammi põhiosa koosneb ametliku meditsiini kohta käivate teadmiste tutvustamisest, tähtsa osa moodustab traditsioonilise rahvameditsiini teemade, samuti kultuuriloo tutvustamine.

Sänna tervise ja teraapia suvekooli korraldatakse augustikuu kolmandal päeval Lõuna-Eestis asuvas Sänna kultuurimõisas. Osalema kutsutakse kõiki terapeute, massööre, terapeutika õpilasi ja terviseküsimustest huvitatud isikuid, “kellele on tähtis terviklik lähenemine tervisele, inimesele ja kogu maailmale sealhulgas”. Suvekoolis osalejate pereliikmetele pakutakse kultuuriprogrammi lähiümbruses.

Kohaliku tunnustamine

Globaliseerimise tähtsaks eripäraks on uute laialdaselt tunnustatud õpetuste ja meditsiiniteenuste praktikate toomine turule ja kohalike algatuste internationaliseerumine. Seda suunda iseloomustab asjaolu, et kuulsate Ameerikast ja Lääne-Euroopast tulnud õppejõudude kõrval osaleb Eestis läbiviidavatel üritusel näiteks Peterburist pärit õppejõud Sergei Strekalov, aga ka tema õpilased, nt temalt innustust saanud Tõnu Talimaa jpt. Eesti ürituste transnationaliseerimise ja transkultuurilisuse ilminguna kasvab iga aastaga välismaa esinejate nimekiri. Lisaks vanadele tuttavatele, kes osalevad üritustel juba üle kümne aasta nagu indiaanlane Flying Eagle (Lendav Kotkas), saabuvad kõikidelt kontinentidelt uued esinejad. Reisivate õpetajatena tegutsevad ka mõned eestlased, levitades oma vaateid ja metoodikat uutele territooriumitele, nende hulka kuulub muuhulgas üks tervisekäitumise populaarsemaid isikuid – Lilleoru kommuuni juht Ingvar Villido, samuti käisid välismaal õpetamas Mikk Sarv, Kristel Vilbaste jt.

Sarnaselt karismaatiliste uute usundite ahelana ühest riigist teise levivatele seminaridele, konverentsidele ja festivalidele laienevad ka tervisesarjad. Heaks näiteks oli “Leia ennast”, mis reklaamis ennast paljudele loodusravi ja (enese)tervendamise kursustele tunnusliku kreedo abil:

Sari on avatud erinevatele maailmavaadetele, keeltele ja koolidele. Teemad: vaimne areng ja enesetäiendus, loodusega suhtlemine, tervendavad ja psühholoogilised praktikad, millede eesmärgiks on enda ja meid ümbritseva maailma mõistmine, samuti hingelise tasakaalu saavutamine (Leia ennast 2017, lehekülj ei ole enam kättesaadav).

Samalaadne sari “Круг жизни” alustas laienemist Valgevenes, integreerimaks oma süsteemi sealset rikkalikku loodusravi praktikat (Круг жизни 2017).

Märkimisväärne on kursuste laienemine vene kultuuril põhinevate teadmiste suunas. Ka vene keeles korraldatavate kursuste juures on märgatav liikumine pealinnast tervisetaludesse, mis lisaks kohalikele venekeelsetele elanikele on orienteeritud “tervendavale turismile”.

Põlistarkuste kool sõnastas oma eesmärgi nii – avaldada austust tarkusele ja teadmistele, samuti nende kandjatele, kes elasid veel ammu enne meid. “Mõned teadmised on niivõrd laialdased ja sügavad, et tuues ja integreerides neid tänasesse päeva, võime muuta oma elu, samuti oma lähedaste ja klientide elu” (Põlistarkuste kool 2017).

Lisaks kosmopolitismile ehk oma territooriumi ja kultuuri globaliseerimise raames esitamisele tunnustatakse kohaliku rahvameditsiini võimalusi, mis rõhutab põlisväärtusi ja loob uusi kultuuritõlgendusi.

Selle tunnuseks võib tuua esile, et ravikursused reklaamivad, et nad jätkavad: a) traditsioonilise meditsiini kasutamist; b) kohaliku (iidse) saunakultuuri õpetamist; c) õpetavad taimede ja fütoteraapia kasutamist; d) õpetavad linnastressi järgset taastumist looduslikes kohtades, looduses, turismitaludes; e) vahendavad (uusloodud) rahvausundite diskursusi ja uusi pluralistlikke mütoloogiaainelisi sulameid; f) õpetavad õige toitumise reegleid ja rahvusköögi roogade valmistamist.

a) Traditsioonilise meditsiini rakendamine

Tänapäeva rahva- ja täiendmeditsiin kasutab kohalikku ja selle kõrval globaalsesse trendi kuuluvaid täiend/alternatiivmeditsiini võtteid, mis muudab rahvaravi segmendi osaks laiemast tervikust. Näiteks pakkus Hundiallika talu 2017. aastal (Tarkustekool 2017) järgmisi kursusi: hiina meditsiin, jooga, ajurveda, imiku- ja lastemassaaž, raseduse kohta käiv info, eesti ja vene rahvameditiin, eesti saun ja vene saun. Kursuste nimekirjas olid veel vene loodusravi võtted esivanemate ajal ja meie päevil. Osa tarkusekooli kursustest korraldati teistes keskustes, nagu näiteks Karepa ravimtaimetalus. Kursusi viisid läbi ka kutsutud lektorid, muuhulgas olid nende seas USAs elava indiaanlase – Lendava Kotka – loengud (Flying Eagle *alias* Ba'ag Da, Rupert Encinas, Lilleoru ökoküla ja kommuuni sõber), kursust esivanemate jõust viisid läbi Mikk Sarv ja Kristel Vilbaste.

Erinevate keskuste juures torkavad silma sihtrühmade ühisjooned: neist paljud on orienteeritud naistele, rasedatele, imikutele, probleemsetele lastele, liigeshaigusi ja muid kroonilisi haigusi põdevatele isikutele, ent paljude sihtrühm on perekond tervikuna. Kui vaadata tänast ametliku meditsiini pakutavat,



siis näeme seal rasedate koolitusi jm, ent keerukamate probleemidega on inimene suhteliselt üksinda, taastusravi võimalused on napid. Kuigi kursuste koosseisu analüüsides on näha, et prevaleerib võrdne füüsiline ja vaimne areng ja tasakaalustatuse pakkumine, on rõhutatud vaimset enesearendamist.

b) Saun

Saunal on läbi aegade olnud oluline koht teraapias ja ravimises, see on tähtis lõõgastumispaik. Viimane poolsajand on muutnud laialt kättesaadavaks korralikud kodused pesemisvõimalused, mis vähendab avalike saunade tähtsust. Ürituste ja spaateenuse osaks muutus saunaelmise sajandi lõpus, isiklik saun puhastamis- ja kommunikatsioonipaigana on tänasel päeval vähestel olemas. Spaateenused pakuvad soome-, türgi- jm saunu, moodsaid auru- ja leilisauna tüüpe, mis jätab kohaliku eripära varju. Samas on UNESCO toetusel taastatud suitsusaunatraditsioon kasvav turismitööstuse osa (Võsu & Sooväli-Sepping 2012), mida toetavad Eda Veeroja suitsusauna kursused (<http://www.mooska.eu/>).

Saunakursused ja ököspaa teenused rõhutavad sauna kui tervisetagatise teaduslikku põhjendatust ja algupärasust – tegemist on tõelise eesti või tõelise vene saunaga.

Esmapilgul tundub tõelise eesti sauna kursus tavalise saunakülastusena, kuid see toimub lektori juhendamisel ja toetusel, samuti selgitatakse seda uue kultuuriruumi võtmes ja tegevust sakraliseerides.

Saunanaine hõõrub laval lamaja keha meega sisse ja vihtleb korralikult läbi, kasutades erinevaid vihtlemisvõtteid ja lausudes roosisõnu. Viheldakse sobiva toimega ja kas naiste või meeste vihaga.

Peale vihtlemisseanssi lamatakse veel higistades laval, seejärel loputatakse ennast jaheda veega ning taastutakse, tundes vanade eestlaste “lovesse langemise” õnnistavat ja tervendavat tunnet. Saunarituaali lõpetuseks võetakse keha niisutavate ja noorendavate ürdiõlidega.

(Harmoonikum 2017, Maavägised 2017).

Rituaal imiteerib tavasaunas toimuvat, kuid on sakraliseeritud. Saunarituaali protseduuride järjekord, keha jahutamise-soojendamise rütm, karastamine külma veega (külmas veekogus, lumes pärast vihtlemist), saunakuumuses viibimine, jahutamine ja kehaline puhkus jahedas sauna eesruumis, vastastikune vihtlemine ja selja pesemine meenutavad sajanditepikkuseid kodutraditsioone. Suurte (nn täiskasvanute) ja väikeste (laste) vihtade ettevalmistamine ja kasutamine, kasevihtade kõrval tammest, kadakast, nõgestest jm vihtade

kasutamine erinevate terviseprobleemide korral toimub traditsioonide raames. Külma veega ülevaamine on saanud enamasti uue ja teaduslikuma nimetuse – Kneippi vesiravi³. Lektor on samaaegselt ka pesija ja saunamees, kuid võrreldes tavaaunaga on sauna külastajale siin eraldatud passiivne roll. Talle räägitakse saunast kui puhkekohast, kus ei tohi vanduda, pruukida alkoholi jm – tutvustatakse traditsioonilise kultuuri tavanorme. Protseduurile lisandub (lisanditega) meega sissehõõrumine ja roosisõnade lausumine. Saunasõnade traditsioonilisse kompleksi kuulusid sauna teretamine, tänu- ja õnnistussõnad vihtlejale ja sauna kütjale, ka teistele ettevalmistajatele. Selja ja vahel kogu ihu vihtlemine kaassaunaliste poolt oli tavapraktika, millele vastati tänamise või tänusõnadega. Arstimissõnu kasutati ravimisel, nad ei kuulunud tavalise saunakülastuse juurde, arstimissõnad valiti vastavalt haigusele. Multifunktsionaalseid loitse sai kasutada ka teiste haiguste ravimiseks (Kõiva 2019). Raskemate haiguste ravimisel kasutati vahel ussi-, roosi- või valusõnu. Huvitav ja kohane on sauna kogemuse iseloomustamine väljendi “transsi langemine” abil. Hea saun on nii füüsiline kui vaimne kogemus.

Kokkuvõttes on muudatused tõlgenduses ja toimivas tühised kui jätta välja nõiasõnad ja mõnel juhtumil terminite kaudu varasemate naturoopaatia võetega seostamine (näiteks Kneippi õpetusele toetumine eesti või vene tavandi asemel). Külastajal on saunalise ja selgituste saajana passiivne roll, kuid ta saab sissevaateid kunagi olulisse tervistamiskeskkonda ja kultuurinormidesse.

c) Fütoteraapia

Muutunud on ravimtaimede kasutamine, mis on tarbimise kõrval ka tootmisuund, hõlmates kasvatamist, töötlust ja turundust. Selles vallas on tehnoloogiliste innovatsioonide kõrval (koristus- ja tööstustehnoloogia), tähtis uute toidutaimede toidukultuuri ja herbalistikasse juurutamine, taimeteadmiste kasutamine kultuuriruumi tõlgendamisel ja tutvustamisel. Tähtsaks vaimseks keskuseks on kujunenud näiteks Katrin Lukele kuuluv Karepa ravimtaimetalu (Karepa ravimtaimeaed 2019). Rõhutades taimede tähtsust, on Katrin Luke laiemalt tuntud uute toidutaimede (näiteks karulaugu) ning taimravi edendaja ja juurutajana (taimesegud nii kodumaistest kui võõrliikidest, ürdi-sool ja kuusevaigu-põhised salvid jne). Tema õpetustes on tajutatav varasema traditsiooni tundmine:

Kuusevaigu salv parandab näpu- ja huulelõhed ja aitab herpese korral. Suvel kannalõhede ja putukahammustuste korral (Karepa ravimtaimeaed 2017).

Lisaks ravimtaimetalu majandamisele osaleb ta fütoterapeudina põlistarkuste ja rahvaravi kooli õppeprogrammides ja terviseüritustel. Taimetarkusi edastavad ka Metsamoori ehk Irje Karjuse kursused, mille juurde kuulub loitsimine ja muud elemendid. Herbaatika ja Holistilise Fütoteraapia koolis on viis ravimtaimedele tuginevat põhiõppekava. Karjus on populaarsete teaberaamatute autor ja tervendava maastiku looja.

d) Linnastressist taastumise koolitused looduse keskel asuvates turismitaludes

Mõned kursused pakuvad alternatiivi linnatunnetusele: tähtsal kohal on kontakt loodusega, iseäralik kogemus väljaspool linlase mugavusi, ööbimine väljaspool moodsat kodu kas talus või telkides (naisteriituste kohta vt Kõiva 2011). Pakutakse linnakogemusest erinevaid rolle ja endasse süüvimise võimalusi, vaikuse laagreid, samuti oma võimete katsetamist ekstreemsetes oludes (soos ja laugastel käimise jm kursused).

Vaikuse ja oma isikliku kontseptsiooni otsingu laager Lõuna-Eestis Hundi allika talus (2017)⁴ kutsus osalema kahepäevases laagris, mille käigus kasutati sisevaatluse, looduse vaatluse ja meditatsiooni võtteid, muuhulgas ka vaikust. Laagris viibimine kulges täielikus vaikusel, erandiks vaid arutlusring laagris viibimise alguses ja lõpus.

Laagri keskseks praktikaks on läbi kogu öö, öhtust hommikuni kestav eneseotsing looduses. Sellise praktika loojateks on Ameerika põlisrahvad, tänapäeval kasutatakse võtet laialdaselt erinevates vaimsetes praktikates. Sellise treeningu käigus võib leida vastused oma küsimustele, selgendada mõistust ning saadud selguse ja info alusel liikuda edasi tuleviku suunas.

Laagris kasutatavate vaikuse praktikate seas võib loetleda mitmeid kaasaegses religioosses maailmapildis juurdunud praktikaid: oma puu, koha ja vaimse abilise otsing, suhtlemine loodusvaimudega ning kindlasti saun ja enesearendamise harjutused. Konkreetselt pakuvad nt Hundiallikal läbiviidavad kursused: meditatsiooni, "pime trumm" (*"blind drum"*), öist eneseotsingut (Visiooniotsingu (*vision quest*) ja vaikuselaager 2017; Vaikuselaager Kalanas 2015).

e) Vahendus rahvausundite diskursuses, uues pluralistlikus ühinemises

Kaasaegsed turismitalud ja tervisekeskused pakuvad vaimsust toetavat enesesse süvenemist, sõnastades selle kui seose vanade rahvauskumustega, samuti

peetakse kalliks vanu ja taasloodud pühapaikasid. Näiteks eespool mainitud vaimsetel harjutustel oma puu ja hingelooma, kaitsja või oma koha otsingul on juured vanemates usundilistes kujutelmades, ehkki nad on ringiga jõudnud tagasi esoteeriliste liikumiste kaudu ja on omandanud uusi jooni.

Mitmed keskused pakuvad matkasid pühapaika koos rituaaliga. Üldjuhul antakse sellise käigu ajal selgitusi esivanemate kultuuri kohta, omistades neile uusi väärtusi, uut kultuurikonteksti. Samas lisab nn autentsus usaldusväär-sust. Enamus kursustest ei vahenda autentset folklooritraditsiooni, vaid on selle loomingulised edasiarendused.

Näiteks on ravikeskus Harmoonikum (Pärimusretked 2017) pakkunud kul-tuurimatka pühasse hiide, osalemist rituaalides ja kombetalitustes, kaitse-tootemite valmistamist; keha ja hinge tugevdamise rituaale (saunarituaalid, vana-eesti massaaž ja meeteraapia).

Mentaalselt lähedasi võimalusi pakub näiteks Muhu saarel paikneva Tihuse hobuturismi talu juht Martin Kivisoo – talu teeb matkasid pühapaikadesse traditsiooniliste kultuurirituaalide korraldamisega (Tihuse hobuturismitalu 2017), Krautmani terviseakadeemia tudengid külastavad pühakohti (Mäesepp 2015; Üks 2013; Peek 2011). Hiiekülastamise teenust ja vanade tavandite tõl-gendusi pakub ka eesti loodususundi olulisemaid isikuid Ahto Kaasik oma MTÜ Põline Pere vahendusel.

Aastaid oli folkloorse kultuuri ja uuenduste sõlmpunktis Mikk Sarv (1951–2018), legendaarse rahvamuusikaansambli Hellero üks asutajatest (Sarv 2014). Alustanud Eestis Michael Harneri (1929–2018) stiilis tuumšamanismi kursusi, kasvas sellest unikaalne sulam, kus šamaanitrumm on ühendatud arhailise eesti regilauluga. Regilaulu alal oli Mikk Sarv fenomenaalne meister, laulja-improvisaator, mis arvestades arhailist luule- ja keelevormi, on üsna keeruline ülesanne. Kristel Vilbaste meenutab:

Ta liitis sellele enda kogemused siberi jt põhjarahvaste juurest õpitul ja muidugi meie enda rahvapärimuse – muinaslood, regilaulud, rahvaka-lendri jpm. Aga põhiolemuseks on kolmeosaline maailmapilt, meelerän-nud trummi saatel ja looduskäigud (nn keskmise ilma rännud). Õpilasi on vähemalt pooltuhat olnud 2003. aastast. Aga ta alustas Marjuga juba 1990ndatel. Õpetuse tähtsamaks osaks on lood, mis saadakse meelerän-nul, nende jagamine ühises ringis ja selle kaudu õppimine. (EFITA 2019)

Viimaste aastate erikursusel ühendas Mikk Sarv folkloori isikliku kogemuse juttudega, kutsudes osalejaid meenutama oma lähedasi esivanemaid ja neist jutte vestma. “Esivanemate väe kursus” õpetas siduma erinevaid teadmisi,

leidma üles teadmised sugulastest ning toetuma oma suguvõsale – see Mikk Sarve ja Kristel Vilbaste juhtimisel alanud kursus jätkub Kristeli käe all.

Kursuse tutvustus on omalaadne kreedo ja üldistus:

Kui vanasti räägiti tuulest, siis kõneldi vaimust. Paljud põlisrahvad teadsid, et igas tuulepuhangus võib teadja tajuda sõnumit esivanematelt. Tänuks saadud sõnumi eest lauldi selle esivanema isiklikku laulu, joigu, kelle poolt tuulepuhang tuli. See tagas hea edenemise ja õnne, siis oli esivanemate palvevägi sinuga kaasas kõigis tegemistes ja ettevõtmistes ning kõik tuuled puhusid alati soodsas suunas. (Esivanemate väe kursus 2017)

Kuna eelmised kursused võtsid üles ühe originaalsema läänemeresoome muusikastiili – joig – integreerimise eesti kultuuriruumi, siis on kohane meenutada kursusi, mis õpetatavad rituaaliks vajaliku pilli (näiteks trummi) valmistamist. Tavalise muusikateraapia kõrval eksisteerib innovatiivne heli- ja muusikateraapia, mis kujutab endast eraldi mahukat alateemat. Sageli langeb valik maailma erinevale rahvamuusikale, mis on ühendatud kaasaegsete muusikavooludega. Torupillitalus ja torupillimeistrite kodus kasvanud Triinu Taul iseloomustab oma stiili: *innustavad meditatiivsus ja tuhandeaastaste runolaulukujundite sügav maailm, šamanism, saami joiud, bulgaaria rahvalaulud, tuva kurgulaulmine, tiibeti munkade palvemuusika, samuti paljude muude rahvaste rahva- ja rituaalmuusika.*

T. Taul nimetab enda mõjutajatena klassikalist, pop- ja jazzmuusikat ning laia valikut vernakulaarseid stiile (“oma esivanemate” muusika) ja ülemaailmset sakraalmuusikat. Just “harmooniliste helide toimimise printsiipide tundma õppimine on teda ajendanud looma muusikat, milles segunevad vana ja uus omal sügaval ning huvitaval moel, mis on harmooniline ja kannab taotlust tasakaalustada ja tervendada” (Taul 2017).

e) Tagasipöördumine endiste meditsiinivõtete juurde

Eespool on korduvalt iseloomustatud võtteid, mis on kohalikule tervisekäitumisele tunnuslikud, nende edasiarendused või uuesti esile toodud ravivõtted, nt mee, mesilaste nõelamise ja sipelgate hammustamisega (Ninn 2011; Lill 2017) – mesilasemürgi- ja sipelgahappega. Arvestatavalt tegeldakse ka sõnamagiliste tekstide õppimise ja loomisega loitsukursuste raamides, ent seegi on omaette pikem teema.

Kõrgelt väärtustatakse vanade võtete säilitamise traditsioone. Näiteks reklaamib tervisekeskuse Harmoonikum blogi mitmeid taas kasutusele võetud vanu ravimeetodeid ja annab neile uue, kaasaegse verbaalse vormi: “Meil olid

omad energeetiliste kanalite mõjutusmeetodid. Nendest üks oli meemassaaž, teine – vana-eesti massaaž ja kolmas – hirudoteraapia” (Lill 2017).

Siinkohal märkigem, et muinas- ja keskaja meditsiinis kasutatud kaaniravi tuli Euroopas ravivõtete loetellu 1970. aastatel, Eestisse jõudis see 1980. aastatel.

Kokkuvõte

Jakob Hurt jaotab rahvauskumuste alaliikidena 1888. aastal: nõidade laulud ja sõnad (*magischen Lieder und Sprüche*) ja rahva arstimised (*Volkstümliche Heilmethoden und Zauberkuren*), mis koosneb kahest poolest (Hurt 1888). Nüüdne rahvapärimusvõtete hulk on märgatavalt laienenud. Rahva- ja loodusmeditsiini kursusi ja praktikume korraldavad erineva taustaga inimesed farmakoloogiaprofessoritest meedikuteni ja nende tõlgendused on sama pluralistlikud ja innovatiivsed kui sellist haridust mitteomavatel isikutel. Paljudel praktikutel on kõrgharidus erinevates valdkondades, kas teaduskraad metsanduses, bioloogias, kultuuriteadustes, kuid on ka sotsiaaltöötajaid ja inimesi, kes on saanud oskused ja sertifikaadid loodus- ja rahvaravi kursustel. Tuleb esile tuua isiklikku panust teadmiste omandamisse: paljud Eestis õpetajate ja koolitajatena tegutsevad inimesed on käinud omale õpetajaid otsimas otse Hiinast, Indiast, Nepalist, Venemaalt, soome-ugri põlisrahvaste ja indiaanlaste juurest – oskusi on omandatud vahetult elavast traditsioonist ja koolkondade esindajatelt. Olu- lisel kohal on kreatiivne arenduslikkus, kogemusliku ning lokaalse põimimine üldisemasse praktikasse. Täiesti uut laadi kogemust pakuvad “Selgeltnägijate tuleproovi” saates esinejad oma ringreiside ja kohtumistega, nad on tõusnud koguni arvamusiidri positsiooni.

Kursuste korraldajatel kui isiksustel on tähtis roll, mis seisneb autoriseeritud pluralistlike vaadete esitamises, medikamentide, ravivahendite ja maailmavaadete sünteesimises. Parimad koolitajad ja õpetajad ei ole vahendajad, vaid pigem uute suundade autorid ja loojad.

Mõnedel täiendmeditsiini suundadel on suur ühiskondlik toetus (joogapäevad ja -festivalid, erinevad sellelt põhjalt lähtuvad koolitused, hiina meditsiin). Traditsioonilise meditsiini mõiste ühendab endas laialdast, globaalselt tunnustatud suundade (aroomiteraapia, ajurveda, Hiina meditsiin) valimit, vanade ravivõtete taassündi, samuti kohalikke eesti (ja vene) saunakultuuri ja rahvameditsiini võtteid ja nende variante laialdases mõttes. Märgatav on diagnostiliste ja terapeutiliste protseduuride mitmekülsus, mis väljendub ka kursuste sisus ja praktikas.

Seekordne taimeravimoodul sisaldas küll kõike – käisime Tammetsööris ja Kristel Vilbaste töötoas, Hundiallika suitsusaunas, Süvahavva loodustalus, Mustjärves ujumas, Ootsipalu hiiglaseid kallistamas ja muidugi tegime salve ja mähiseid ja õppisime taimi tundma ja isegi joonistama ja. Ja ilmataat oli ka meie poolt. (EFITA 2019)

Osalejate kohta kehtivad arvatavasti Kleini jt (2015) üldistused: “paljudes maa-des, sh Šveitsis, Saksamaal, Itaalias, Ühendkuningriikides, Kanadas, USAs ja Austraalias on peamised kursustel osalejad naised, keskealised, inimesed keskmisest suurema haridustasemega või suurema sissetulekuga. Efektiivsus ja tervise-haiguse diskursus vajavad tasakaalustatud uurimistööd”.

Kogu tervise-ravimise-meetodite protsess on üleminekuala, kus rahvameditsiini üldpraktikasse kantakse teadmisi ametlikust biomeditsiinist, valikuid alternatiiv- ja täiendmeditsiini teadmiste varamust. Taas on pöördutud 19. ja 20. sajandi õpetuste juurde. Selle protsessi tulemusel küllastatakse rahvameditsiinist saadud teadmised uute mõistete, praktikate ja medikamentoosete lahendustega. Seejuures ei ole kaugeltki mitte kõik integreeritav – kultuuriruumis eksisteerivad alternatiivsuunad ka omaette komplementaarse praktikana.

Lõpetuseks tasub märkida, et moodsas terves eluviisis rakendatakse kõige erinevamaid folkloorialaseid teadmisi, haiguste profülaktika ja ennetamise võtteid: saunakultuuri, fütoteraapiat, toitumiskultuuri, linnastressist vabanemist looduses, mõningaid taasjuurutatud võtteid (ravi mesilas- või sipelgamürgiga, uriini- ja kaaniravi, kuufaasidega arvestamine jm). Luuakse kohaliku rahvameditsiini võtetele uusi kultuurilisi tõlgendusi, psüühilise tasakaalu saavutamiseks ja ravimiseks kasutatakse mh rahvamuusikat ja jutustamist, mis Eesti kontekstis on uudne ja erineb meditsiinipraktikas kasutatavast jutustamisteraapiast.

Üks olulisi tähiseid on panus vaimsesse arengusse ehk teisisõnu toimetulekusse tänases ühiskonnas. Loodus- ja rahvameditsiinis (väljaspool ametlike meditsiinkursuste raame) toimuvad protsessid sarnanevad rahvusvaheliste kultuuriilmingutega ning on ülemaailmse tervisekäitumise ja tervena elamise osa.

Tänuavaldus

Artikkel on laiendatud versioon šamanismi ja mütoloogia-uurija Mihaly Hoppali teadustööle mõeldes ja tema sünnipäeva auks kirjutatud uurimusest, avaldatud 2017 inglise ja vene keeles (vt Kõiva 2017a; 2017b). Täna kõiki, kes kirjutise kohta soovitusi jagasid.

Artikkel on seotud uurimisteamiga IUT 22-5 (Folkloori narratiivsed ja usundilised aspektid) ja Eesti-uuringute Tippkeskusega TK 145.

Kommentaariid

- ¹ Tikk 2005; Pau 2017, lähedast problemaatikat on käsitlenud nt Lubi & Uibu & Koppel 2018.

Research Gate annab üle 20 000 teadusartikli, mis uurivad täiend- ja alternatiivmeditsiini problemaatikat, kuid käesolevas artiklis viidatakse neist mõnele.

Üleüldise rünnaku alla sattus igasugune alternatiivne mõtteviis 2018. aastal seoses MMS juhtumiga, mis aktiveeris poliitikuid, aga ka usutegelasi. Euroopa akadeemiate teadusnõukogu (EASAC) ja Euroopa meditsiiniakadeemiate föderatsiooni (FEAM) hoiatavad traditsioonilise hiina meditsiini reguleerimata kasutamise eest. Euroopa teaduste ja meditsiini akadeemiad kutsuvad üles tõenduspõhisele diagnoosimisele ja ravile vastuseks sellele, et Maailma Tervise Organisatsioon (WHO) on lisanud traditsioonilise hiina meditsiini oma raamistikku. WHO on sõnastanud tervise kui füüsilise, vaimse ja sotsiaalse heaolu ilma haiguse olemasoluta.

- ² Frederick Dunni termin *kosmopoliitne meditsiin* leidis heakskiidu ja laialdase kasutuse järgnevatel kümnenditel meditsiiniteadustes ja antropoloogias (vt ka Ebrahimnejad 2009; Ohnuki-Tierney 1984 jt).
- ³ Sebastian Kneipp (1821–1897) – loodusravi, sh vesiravi oluline eestkõneleja, naturopaatia eelkäija.
- ⁴ Hundiaugu talu retriidi- ja koolituskeskus Võrumaal tegutseb aastast 2013, perenaine on ennast koolitanud Nepalis jm.

Kirjandus

Abbott, Ryan B. & Hui, Ka-Kit & Hays, Ron D. & Mandel, Jess & Goldstein, Michael & Winegarden, Babbi & Glaser, Dale & Brunton, Laurence 2011. Medical Student Attitudes toward Complementary, Alternative and Integrative Medicine. *Evidence-Based Complementary and Alternative Medicine* (doi: 10.1093/ecam/nep195).

Abiline, Toomas 2013. Uue vaimsuse eelkäijad: antroposoofia, teosoofia, vabamüürlus ja parapsühholoogia Eestis 1918–1940. Uibu, Marko (toim). *Mitut usku Eesti III: Uue vaimsuse eri*. Tartu: Tartu Ülikooli kirjastus, lk 37–78.

- Astin, John A. 2000. The Characteristics of CAM Users: A Complex Picture. Kelner, Merrijoy & Wellman, Beverly & Pescosolido, Bernice & Saks, Mike (toim). *Complementary and Alternative Medicine – Challenge and Change*. London: Routledge, lk 101–114.
- Cant, Sarah & Sharma, Ursula 1999. *A new medical pluralism? Alternative medicine, doctors, patients, and the state*. London: Routledge.
- Coulter, Ian & Willis, Evan 2007. Explaining the growth of complementary and alternative medicine. *Health Sociology Review* 16, lk 214–225 (doi: 10.5172/hesr.2007.16.3-4.214).
- Dunn, Frederick 1976. Traditional Asian Medicine and Cosmopolitan Medicine as Adaptive Systems. Leslie, Charles (koost). *Asian Medical Systems: A Comparative Study*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Ebrahimnejad, Hormoz 2009. *The Development of Modern Medicine in Non-Western Countries: Historical Perspective*. Abington Oxon & New York: Routledge.
- EFITA 2019 = Põlistarkuste ja Rahvaravikool is at Hundiallika Retriidi- ja koolituskeskus, 14. august. *Facebook* (<https://www.facebook.com/tarkustekool/posts/2763283000366653> – 1. detsember 2019).
- Esivanemate väe kursus 2017 = Esivanemate väe kursus Mikk Sarve ja Kristel Vilbastega 24. juuli 2017. *Facebook* (<https://www.facebook.com/events/317228532032235/> – 14. november 2019).
- Falci, Laura & Shi, Zaixing & Greenlee, Heather 2012. Multiple Chronic Conditions and Use of Complementary and Alternative Medicine Among US Adults: Results From the 2012 National Health Interview Survey. *Preventing Chronic Disease* 2016 (13:150501) (doi: 10.5888/pcd13.15050).
- Foucault, Michel 2003 [1963]. *The Birth of the Clinic. An archeology of medical perception*, London: Routledge Classics.
- Harmoonikum 2017. *Harmoonikum* (<https://harmoonikum.ee/avaleht/kumblustuba/ehe-eesti-saun/> – 14. november 2019).
- Hundiallika keskus 2017. *Hundiallika keskus* (<http://hundiallika.ee/> – 14. november 2019).
- Karepa ravimtaimeaed 2019 = *Karepa ravimtaimeaed* (<http://www.ravimtaimeaed.ee/> – 14. november 2019).
- Klein *et al.* 2015 = Klein, Sabine D. & Torchetti, Loredana & Frei-Erb, Martin & Wolf, Ursula 2015. Usage of Complementary Medicine in Switzerland: Results of the Swiss Health Survey 2012 and Development Since 2007. *PLoS ONE* 10 (10): e0141985 (doi: 10.1371/journal.pone.0141985).
- Krug Zhizni 2015. Mezhdunarodnaia konferentsiia po traditsionnym avtorskim i nauchnym tekhnologiiim dlia zdorov'ia, krasoty i dolgoletii. *Krug Zhizni II* (<http://congressminsk.by/congress2jjuly2015/> – 19. november 2019).
- Kõiva, Mare 2014. Naistepühad ja -riitused – etnilistest kultuuritavadest uusreligioosete rituaalideni. Kõiva, Mare (toim). *Maailm ja multitasking* (2. parandatud ja täiendatud trükk). Tänapäeva folkloorist 10. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi Teaduskirjastus, lk 133–162.

Kõiva, Mare 2017a. Cosmopolitan Medicine: Courses Uniting Naturopathy and Folk Medicine. Mátéffy, Attila & Szabados, György (toim). *Shamanhood and Mythology. Archaic Techniques of Ecstasy and Current Techniques of Research*. Budapest: Hungarian Association for the Academic Study of Religions, lk 243–254.

Kõiva, Mare 2017b. Global'naia narodnaia meditsina: kursy prirodnoi terapii i narodnoi meditsiny. Kharitonova, Valentina (peatoim). *Meditsinskaia etnografiia: sovremennye podkhody i kontseptsii*. Trudy po meditsinskoi antropologii. Moskva: OOO Pablisiti, lk 253–272.

Kõiva, Mare 2019. *Eesti loitsud. Arstimissõnad*. I. Tartu: EKM Teaduskirjastus.

Leia end 2017. Esoteerikafestival “Leia end – naidi sebja” IX festival: Põhjala traditsiooni ja ruunide päev-ruunide oraakli öö. *Leia end* (<https://fienta.com/et/leiaend-naidisebja> – 19. november 2019).

Lill, Ene 2017. *Harmoonikumi blogi* (<https://harmoonikum.ee/?s=blogi> – 19. november 2019).

Lubi, Kadi & Uibu, Marko & Koppel, Katre 2018. Teaduslikult alternatiivmeditsiinist. *Eesti Arst* 97 (8), lk 409–415 (doi: 10.15157/ea.v0i0.14248).

Maavägised 2017. Saun – see on osa eestlaste ürgolemusest. *Maavägised* (<http://www.maavagised.ee/ee/blogi/130-saun-see-on-osa-eestlaste-yrgolemusest> – 14. november 2019).

Mäsepp, Merle 2015. Pärimusmeditsiini õpilased Lahemaal hiisi avastamas. *Hiiepaik* (<http://hiiepaik.ee/uncategorized/parimusmeditsiini-opilased-kulastasid-lahemaal-asuvaid-puhapaikasid/> – 14. november 2019).

Ninn, Eger 2011. Pärimusmeditsiin – ravitarkused aastasadade tagant, *Postimees* 9. veebruar (<http://tervis.postimees.ee/385303/parimusmeditsiin-ravitarkused-aastasade-tagant> – 19. november 2019).

Nissen, Nina 2011. Challenging perspectives: women, complementary and alternative medicine, and social change a journal for and about social movements. *Interface* 3 (2), lk 187–212 (<http://www.interfacejournal.net/wordpress/wp-content/uploads/2011/12/Interface-3-2-Nissen.pdf> – 19. november 2019).

NN 2015 = Revolutsioon meditsiinis: järsk pööre tagasi rahva- ja pärimusmeditsiini poole. *Telegram*, 7. märts 2015 (<http://www.telegram.ee/toit-ja-tervis/revolutsioon-meditiinis-jarsk-poore-tagasi-rahva-ja-parimusmeditsiini-poole> – 20. november 2019).

Ohnuki-Tierney, Emiko 1984. *Illness and Culture in Contemporary Japan*. Cambridge: Cambridge Scholarly Press.

Pau, Aivar 2017. Kaljulaid sattus guugeldades uhhuu-kultuuri otsa ja on mures. *Postimees* (<https://tehnika.postimees.ee/4305027/kaljulaid-sattus-guugeldades-uhhuu-kultuuri-otsa-ja-on-mures> – 14. november 2019).

Peek, Ingrid 2011. Alar Krautmann, *Hallo, kosmos!* 06. veebruar (<https://arhiiv.err.ee/vaata/hallo-kosmos-hallo-kosmos-alar-krautmann> – 24. juuni 2017).

Pärimusretked 2017. *Harmoonikum* (<http://harmoonikum.ee/parimusretked-2/> – 24. juuni 2017, ei ole enam leitav).

- Sarv, Mikk 2014. *Hellero – Tartu vaimu särin*. Tallinn: Cum laude.
- Tan, Michael L. 1989. Traditional or transitional medical systems? Pharmacotherapy as a case for analysis. *Social Science and Medicine* 29 (3), lk 301–307.
- Tarkustekool 2017. *Põlistarkuste ja rahvaravi kool* (<http://www.tarkustekool.ee/> – 14. november 2019).
- Taul, Triinu 2017. *Triinu Taul*. Kodulehekülg (<http://www.triinutaul.com/en/minust/> – 14. november 2019).
- Tihuse Hobuturismitalu 2017. *Ancient culture. Tihuse hobuturismitalu* (kodulehekülg) (<http://www.tihuse.ee/en/muinaskultuur/> – 19. november 2019).
- Tikk, Arvo 2005. Arstid ja alternatiivmeditsiin. *Eesti Arst* 5, lk 294–296.
- Toupin, April & Gaboury, Isabelle 2013. A survey of Canadian regulated complementary and alternative medicine schools about research, evidence-based health care and interprofessional training, as well as continuing education. *BMC Complementary and Alternative Medicine* 13 (374) (doi: 10.1186/1472-6882-13-374).
- Uibu, Marko 2013. Sissejuhatus: Uue vaimsuse uurimisest ning kogumikust “Mitut usku Eesti III”. Uibu, Marko (toim). *Mitut usku Eesti: Uue vaimsuse eri*. Tartu: Tartu Ülikooli kirjastus, lk 7–17.
- Vahesaar, Tauri-Viljar 2016. *Joogateraapia kui alternatiivravi erinevate haiguste korral*. Bakalaureusetöö. Tartu: Tartu Ülikool, Kehalise kasvatuse ja spordi õppekava (https://dspace.ut.ee/bitstream/handle/10062/56342/Vahesaar_TauriViljar.pdf?sequence=1&is=19 – 19. november 2019).
- Vaikuselaager Kalanas 2015. *Vaikuselaager. Ha Tha joogatuba* (kodulehekülg) (<http://joogatuba.ee/vaikuselaager> – 19. november 2019).
- Visioonotsingu- (*vision quest*) ja vaikuselaager 2017 (<https://www.facebook.com/events/hundiallika-retriidi-ja-koolituskeskus/visioonotsingu-vision-quest-ja-vaikuselaager/418266955182051/> – 19. november 2019).
- Walsh, Zack 2016. The Global Ecovillage Network: Process Philosophy and Ecological Theology Applied. *Jesus, Jazz, and Buddhism*, 23. mai (praegu kättesaadav https://www.academia.edu/25552897/The_Global_Ecovillage_Network_Process_Philosophy_and_Ecological_Theology_Applied – 19. november 2019).
- Witse, James 2009. Medical Discourse. *Annual Review in Anthropology* 38, lk 199–215 (doi: 10.1146/annurev-anthro-091908-164450).
- Üks 2013. Alar Krautman – pärimuslik mees tänases päevas. *Üks* 16. märts (<https://alkeemia.delfi.ee/hallokosmos/uusmaailm/ajakirja-uks-aasta-julge-2011-on-alar-krautman?id=69696327> – 19. november 2019).

Summary

Courses uniting naturopathy and folk medicine

Mare Kõiva

Leading Researcher at the Department of Folkloristics
Estonian Literary Museum, Estonia
mare@folklore.ee

Keywords: complementary medicine, cosmopolitan medicine, hereditary medicine, pluralistic medicine

The article elaborates on Dunn's views on cosmopolitan medicine and broadens the term by applying it to a neighbouring field – cosmopolitan hereditary medicine. An overview is given of the movement's contemporary trends, including esoteric teachings, homoeopathy, yoga, Chinese medicine, Ayurveda, music therapy, flower and aroma therapy as well as herbal medicine making use of new herbs – all of which have been introduced to Estonia via cultural cosmopolitanism. An outstanding feature is the attention given to a person's holistic aspect, development of mentality and health behaviour.

There is ongoing institutionalisation of traditional and complementary medicine practice, while educational courses and healing seances have moved from the city to rural health and tourism centres. One of the key values attributed to knowledge is its age, its ancient nature enabling the combination of different trends. Opportunities offered by local (vernacular) medicine are emphasised and new cultural interpretations are added. Mainstream trends are as follows: a) local complementary or alternative medicine as a segment of local folk medicine; b) health behaviour, lifestyle preventing or warding off disease (sauna culture, herbal medicine, release from city stress in natural surroundings, original music therapy, etc.); and c) introduction into the alternative worldview, mental self-development, and pluralistic folk belief.

Mare Kõiva (PhD) Eesti Kirjandusmuuseumi folkloristika osakonna juhtivteadur, osakonnajuhataja, Eesti-uuringute Tippkeskuse (CEES) juht. Huvi-keskmes on olnud rahvausund ja mütoloogia, hõlmates loitse ja meediumeid, haldjapärimust, isiku- ja aheljutte. On uurinud rahvaravitsejaid, erinevaid internetikogukondi, rituaalse aasta mõjutegureid ning infotehnoloogia kasutamist folkloristikas. Praegu on ta keskendunud mütoloogiale ja rahvajuttudele.

Mare Kõiva (PhD) is Leading Researcher at the Department of Folkloristics at the Estonian Literary Museum, Estonia, and Head of the Centre of Excellence in Estonian Studies. She has published several monographs and edited various books (incl. Estonian Incantations; co-edited *Mission Possible* (2018),

Mare Kõiva

Balkan and Baltic Studies (2017)). She has also written a wide range of articles and chapters on folk legends and beliefs, ethnomedicine, and the ritual year. Her current research focuses on mythology and belief narratives, human/non-human relationships, and incantations.

mare@folklore.ee

“Ega ma arsti juurde ju ometi ei lähe!”

Eemiline uskmatuse oletataval uue vaimsuse uurimisel

Age Kristel Kartau

Tartu Ülikooli usuteaduskonna doktorant

age.kartau@gmail.com

Teesid: Käesolev artikkel vaatlus vastuolu rahvusvahelise religioonisotsioloogia paradigmat kogu alternatiivmeditsiini uueks vaimsuseks pidamise ja Eestis selles vallas tegutsevate mitte-religioosne enesetähtsuse vahel. Tai massaaži, jooga ja loodusravide pakkujad ei loe oma töö tulemuslikkust usul põhinevaks platseeboefektiks, vaid selgitavad seda eelkõige asjalikest ja materialistlikest asjaoludest lähtuvalt. Põhjuslikku seost võib näha inimloomusele omases uudishimul sakraalsuse suhtes koos keeldumisega olla alandlik ajaloolise vägivallekogemuse, kultuuritrauma najal hüpertrofeerunud enesetähtsustungi tõttu.

Märksõnad: kehatehnikad, manuaalmeditsiin, materialism, *new age*, religioonisotsioloogia, usk, uskmatuse

Sissejuhatus

Riigimeditsiin, alternatiivmeditsiin, komplementaarmeditsiin; riigiharidus, eraharidus, alternatiivharidus; tippспорт, rahvasport, ravikehade kultuur, alternatiivsed kehatehnikad – selliste mõistekobarate loomise võimalus peavoolu ja alternatiivi vastandamise kaudu erinevates eluvaldkondades annab märku kaasatud inimeste maailmavaatelistest erinevustest. Poola religioonisotsioloog Bronislaw Szerzynski (2005: 15) peab kogetava reaalsuse üheks tahuks sakraalsust, mis taasilmub ka kirikut eitavale inimesele, tänapäeval näiteks inimkeha, looduse ja tehnikaga seotud sotsiaalsetes praktikates difuusse spirituaalsusena, mida ta ise nimetab piltlikult “kultuurimaastikul ringi hulkuvaks metsikuks religiooniks” (*feral religion roaming around abroad cultural landscape*). See idee võib aidata kirjeldada eesti rahva üldist religioonitõrksust ning ebaselges sõnastuses väljendatavat poolehoidu “millelegi muule”. Rahvusvaheliste sotsioloogiliste küsitluste tulemuste järgi kuulub Eesti maailma kõige sekulariseerunud riikide hulka ja pooldab *new age*’i uurimisküsimuste sõnastusi. *New age*’i autoriteet Paul Heelas (2013: 167) märkis 2010 küsitlusvastuste tõlke juures silmapaistvana ära selget seisukohavõttu vältiva “pigemlikkuse” (*ratherism*): peaaegu igale “küsimusele, kas te usute...?” eelistavad eestlased

vastata mitte “jah” ega “ei”, vaid “pigem jah” või “pigem ei”. Atko Remmel ja Marko Uibu (2015) kirjeldasid seda Eestis valdavat mitte-religioossust kui eelkõige ükskõiksust ja isegi religioosset kirjaoskamatus normina tajutava kristluse osas. Käesolevas artiklis püüan näha selle religioonitõrksuse põhjuslikku seost Laur Lilleoja, Indrek Tarti, Marko Sõmeri, Maris Raudsepa jt sotsioloogide alusväärtuste küsitlusega, mille järgi eestlaste silmis on kahekümne ühe väärtuse seas kõrgel kolmandal kohal isikuvabadus, soov ise otsustada, olla vaba ja teistest sõltumatu (Lilleoja & Raudsepp 2016) – ehk nähtus, mida kristlik praktiline teoloogia mõistab hukka alandlikkuse vastandina ning nimetab *autarkiaks* (ingl *self-sufficiency*), enese (*aut-*) [iseseisvalt] valitsemiseks (*-archia*) ilma Jumala poole pöördumiseta.

Artikli alguses kirjeldan oma kvalitatiivset uuringut Tai massaaži maaletoojate elulugudest aastail 2008–2011 ning enda kui uurija teekonda ajaloolase paradigmat kultuuriteooria ja sotsioloogia töörühma ning sealt edasi religiooniuuringute ja teoloogia radadele koos mitmete kontseptuaalsete ja terminoloogiliste raskustega, mis kaasnevad siirdumisega ühe distsipliini mõistest teise. Seejärel keskendun nn uue vaimsuse ala kirjeldamisele, mis jääb monoteismi ja religioossuse vastasuse vahele, kasutades religioonisotsioloogia meetodeid. Edasi refereerin uskumist uurivaid küsitlusi ja tõlgendusi tänase Eesti olukorrast, eriti nn uue vaimsuse kohta, pakun oma empiirilisest materjalist eemilisi hinnanguid, mis astuvad dialoogi religioonisotsioloogilise numbrilise andmestikuga, seda kas kinnitades või sellega vastuollu minnes, vaatlen lähemalt Karl Jaspersi transtsendentaalse telje purunemise ideed Szerzynski “hulkuva religiooni” käsitluses ning enne artikli lõppu otsin intervjuudest Eesti inimeste mõningaid mõtteid selle teooria ilmentamiseks.

Empiiriline uuring

Käesolev artikkel toetub kolmekümne neljale eluloointervjuule, mis on lindistatud aastatel 2008–2011 ja on hoiul Eesti Kirjandusmuuseumi Eesti Rahvaluule Arhiivi (ERA) digitaalses heliarhiivis (DH 287–311 ja 398–405), kasutatud on ka mõnda hilisemat suulist arvamuseavaldust eravestluste käigus.

Neist intervjuudest üksteist oli kasutusel magistritöös “Traditsioonilise Tai massaaži *nuad bo rarn* Eestisse jõudmine elulugude andmetel” (Kartau 2011a). Valim moodustus lumepallimeetodil ja intervjuud olid oma ülesehituselt struktureerimata eluloointervjuud kestusega ühest nelja tunnini. Vastavalt kokkuleppele intervjuueeritavatega on vastused kodeeritud ja 25aastase ligipääsupiiranguga.

2008. aastal Tai massaažiga seotud elulugude lindistamist alustades nägin end lähiajaloolasena. Tartu Ülikooli ajaloo teaduskonna kasvandikuna alustasin tahes-tahtmata Georg Friedrich Ranke positivistliku kreedoga “Kuidas see tegelikult oli?” (*Wie ist es eigentlich gewesen?*) – millised sündmused nende elus ajendasid vastajaid õppima massaaži kui käelist raviviisi (ehk manuaal-meditatsiooni), miks hakkas keegi neist huvi tundma idamaiste oskuste vastu ja kuidas eestlastele meeldib või toob kasu aastatuhandete pikkuse kogemusega ravikunst Taist.

Ainestiku anonüümseks kodeerimise ja teadusliku kirjanduse otsimise käigus selgus, et mu materjal pakub huvi religioonisotsioloogiale, kus alternatiivmeditsiin ehk komplementaarmeditsiin ehk täiendmeditsiin tervikuna loetakse *new age*’i ehk uue vaimuse osaks. Colin Campbell on uue vaimuse jaoks välja pakkunud mõiste “kultusmiljö” (vt allpool), mis olemuslikult koosnebki hereesiast, ketserlusest, vastukultuurilisusest ja toimib uute ideede taimelavana. Ka sõna “alternatiiv” tähendab üha uuemate võimaluste otsimist. Seega on arusaadav, et alternatiivmeditsiinis ühte peavoolu ei ole ega tulegi. Tai massaaž on olnud Eestis juba ligi 20 aastat üks koolides ja täiendkursustel õpetatav tehnika. Kehatehnikatest kõige levinum on Eestis tõenäoliselt jooga (eriti, kui selle erinevatele vooludele lisada jooga ja ravivõimlemise alusel loodud Pilatase treeningud). Indiast Chennaist pärit *krishnamacharya* jooga guru Khaustub Desikatchar on ühele eestlannale väljendanud imetlust, et võrreldes rahvaarvuga (sest Indias on üks miljon elanikku piir küla ja linna vahel) tehakse Eestis joogat palju rohkem kui Indias (n 1956, ERA DH 306).

Kehatehnika mõiste tõi kasutusele sotsioloogia klassik Marcel Mauss (1934), nimetades nii kõike kultuuri kaudu kehaliselt omandatavat – rühist ja kõnnakust söömise, tantsimise ja sünnitamiseni. Märkimist väärib, et suure hulga eluloointervjuude üldistusena võib öelda, et enamik orientaalsete kehatehnikaid on Eestisse toodud Läänest – Hiina nõelravi Hispaaniast, jooga Soomest, Rootsist, Austriast ja Prantsusmaalt, Tai massaaž Rootsist (Kartau 2011a). Ehkki ma ise ega mu küsitletud ei tunne end orientaalsete kehatehnikate oskamise kaudu religioosseks määratledes mugavalt, andis religioonisotsioloogia väide *new age*’i ja täiendmeditsiini seosest mu töös kogutud empiirilisele materjalile mind ennast üllatava metodoloogilise raamistuse ja kaalukuse. Oma arutelu, mida kõike inimese keha võib ära õppida, kirjutas Mauss (1934: 22–23) juba 85 aastat tagasi: “Usun, et inimmele kõigi müstiliste elamuste taustaks on kehatehnikad, mida ei ole küll uuritud, ent mida täielikult õpiti Hiinas ja Indias väga iidsetest aegadest peale. See sotsio-psühho-bioloogiline uurimistöö müstilisuse kohta tuleb ära teha. Kindlasti on olemas hädavajalikud bioloogilised viisid selleks, et astuda “suhtlusse Jumalaga”.”

Religiooni määratlused

Religiooniuuringute valdkonnas kirjutamine eeldab oma valiku tutvustamist ka selle ala arvukatest erinevatest definitsioonidest. Antropoloog Clifford Geertzi (1990: 2303) definitsiooni kohaselt on religioon “sümbolite süsteem, mis võimaldab tekitada inimestes tugevaid, täielikult haaravaid ja kauakestvaid meeleolusid ja motivatsioone, formuleerides arusaamu eksistentsi üldise korralduse kohta ja ümbritsedes need arusaamad säärase tegelikkuse auraga, et need meeleolud ja motivatsioonid näivad ainulaadselt elulähedased”.

Religioonifilosoof Jan-Olav Henriksen defineerib religiooni kui “sümbolites vahendatud kogemust eraldi asetatud asjadest”, viidates “eraldi asetatud asjadena” Ann Tavesi ideele pühadusest kui “asjadest, mida me oleme otsustanud tajuda religioossena” (Henriksen 2017: 104). Mõiste *püha* kui “argisest erineva, salapärase tõelisuse, millega inimene võib kohtuda ja millega kohtumist ta elab üle sügavalt emotsionaalselt”, tõi religioonifilosoofiasse juba Nobeli preemia laureaat, Rootsi peapiiskop Nathan Söderblom (1914). Ka religiooniloolane Rudolf Otto seadis 1917. aastal religiooni keskmesse mõiste *püha*, numinoosse, võõrastava, hirmuäratava ja ligitõmbava (Otto 2003, 2012). Henrikseni maksimalistliku teooria järgi on elav usk “orienteerumise, transformatsiooni ja legitimatsiooni” vahend, mida metafoorselt saab vaadelda näiteks koduna või orkestri partituurina (Henriksen 2017).

Religiooni interdistsiplinaarsetele uuringutele keskenduv Robert Yelle peab ajaloolisi religioone üheks inimühiskonna kommunikatsiooniviisiks, “kultuuri de retoorikaks” ning lähtuvalt Michel Foucault’ diskursiivsete formatsioonide mõistest isegi millelegi kellegi jaoks tähenduse omistamist ja tõlgendamist reguleerivateks “semiootilisteks ideoloogiateks” (Yelle 2016). Veelgi põnevama seisukoha esitab religioonisemiootik Massimo Leone, kelle väitel nii ajaloolised religioonid kui ka kõik muud uskumuste süsteemid (kommunism, natsionaalsotsialism, meesšovinism, feminism) on teadvuse turvavõrgustik, “kaasasündinud lõpmatustunde grammatika maatriks”, mis aitab piirata tulevaste käikude planeerimiseks vajalike “potentsiaalsuste sümboolsete simulaakrumite” hulka ajus, mis ilma mingi limiteeriva reeglistikuta mõjuksid närvisüsteemile paralüeerivalt (Leone 2012).

Käesolevas artiklis kasutan sõna “religioon/religioosne” üldtunnustatud ajalooliste religioonide üldnimetusena, väljendeid “*new age*” ja “uus vaimsus” eelnevalt viidatud tähenduses teoorias või statistilises küsitluses selleks nimetatava nähtuse üldistava sildina.

Budismi ravimeetod

Meditatsioonüsteemis kuulub massaaž füsioteraapiliste ravimeetodite alla, kuid enamik inimesi võib tänapäeval massaažiga kokku puutuda eelkõige salongiteenusena. Kahjuks kasutatakse massaaži nimetust väga sageli ka inimkaubanduse ja prostitutsiooni eufemismina. Professionaalse massööri töös ega enesemääratluses sellist seost kindlasti ei esine.

Eesti geograafilise asukoha tõttu on käibel jaotus ida ja lääne massaažid. Lääne massaažid vastavad meditsiinüsteemi ootustele, stereotüüpselt tehakse neid lahti riietudes ja massaažilaul, tihtipeale ka õliga, kuid see pole obligatoorne. Ida massaažid kuuluvad oma ülesehituselt kokku rohkem füsioteraapia ja ravivõimlemisega, üldjuhul tehakse neid läbi riiete ja põrandal spordimatil, mis võimaldab massööril töötada palju ergonoomilisemalt, rohkem oma keharaskust ja gravitatsioonijõudu kasutades, mistõttu protseduuri füsioloogiline tulemuslikkus on oluliselt parem.

Tai massaaž kuulub ida massaažide hulka ja pärineb religioosset õpetusest – ta on osa 2500 aastat vanast *theravāda* budismist (= Sri Lanka, Myanmar ja Tai *hinayāna* budism vastandina Tiibeti, Hiina ja Jaapani *mahāyāna* budismile). See määratleb üheselt ka algse ülesandepüstituse: teha füsioloogilise lihasvenivuse parandamisega võimalikuks pika valgustumismõtluse jaoks vajalik lootosiste kehaasend.

Tai massaaž on iseenesest väga kehaline nähtus ja kuigi ravitsejale vähemalt Taimaal on budistlikud palved töö alustamiseks ette nähtud, ei tehta massaaži käigus mingisugust religioosset selgitustööd kliendile. Euroopas Tai massaaži pakkuvad massöörid enamasti isegi ei oska *wai khru*'d (austusavaldus õpetajale) peast lugeda, rääkimata selle meloodiaga retsiteerimisest. Siiski pannakse ka euroopalikesse Tai massaaži õpikutesse sisse käsk panna enne kliendi kehale käte asetamist oma pihud rinna ees kokku ja teha mõned sügavad hingetõmbed enese meditatiivseks keskendamiseks kliendi heaolule.

Budismi raames väidetakse, et Tai massaaž on üks viis neljast võimalikust “jumalikust meeleseisundist” ühe – *metta* ehk armastava lahkuse (ingl *loving kindness*) – üleandmiseks ühelt inimeselt teisele (Kartau 2011b).

Kõige kuulsama rahvusvahelise kirjelduse budistliku Taimaa ravikunstist esitas juba 1691. aastal päikesekuningas Louis XIV-le laevareisilt naasnud Prantsuse kuninga erakorraline ja täievoliline suursaadik Siiami kuninga õukonnas Simon de la Loubère: “Kui Siiamis mõni inimene haigeks jääb, siis alustab ta sellest, et lasta oma keha pehmendada kellelgi, kes on selles osav, kes tõuseb haige keha peale püsti ja trambib teda jalge alla” (de la Loubère 1691: 192). Raamat “Description du royaume de Siam”, milles see lause on kirjas, oli kirjutatud aastatel 1687–1688 toimunud diplomaatilisi sidemeid rajava

laevareisi muljete põhjal. See raamat tõi autorile koha Prantsuse Teaduste Akadeemias.

Tänane Tai massaaž on olnud budistlike kloostrite manuaalmeditsiin juba enne seda, kui praeguse tai rahvuse eelkäijad umbes aastal 1000 pKr oma praegusele asualale liikusid, juba siis, kui seda piirkonda asustasid alles moni rahvusest inimesed, kelleni budism levis Indiast Ašoka impeeriumi ajal. Taikeelne *nuad bo rarn* tähendab “vana raviviisi” ning selle alglegend on seotud budismi alglegendiga¹ ja seetõttu ka Põhja-India Bihari osariigi Rajiri linna ümbrusega, mitte Taimaaga. Ka Tiibetisse ja Hiinasse levinud *mahāyāna* budismi manuaalmeditsiini võtted ja põhiskeemid on sellega äratuntavalt sarnased. Euroopasse ja USAsse 1990. aastate alguses levinud Tai massaaži teenus salongimassaažina sai kõnekeelse nimetuse “laisa inimese jooga”, sest täisriietuses tehtav protseduur sisaldab lisaks mitmesugustele gravitatsioonijõu kasutamise abil väga ergonoomilistele lihasvajutustele ka palju erinevaid visuaalselt üllatavaid venitusesendeid, kus massööri ülesanne on klient passiivselt “läbi võimelda” (Kartau 2011a, 2011b, 2012).

Teekond Eestisse

Tai massaaž jõudis Eestisse päikeseturismi vahendusel. Skandinaavia lennufirma SAS ühele eestlasest töötajale pakuti 2000. aastal perepuhkuseks tasuta lennupileteid Taisse Koh Samui saarele. Töötaja naine (A) oli elukutseline tantsija ja tantsuõpetaja, kes oli just aasta varem läbi elanud suure kriisi, mille järel tal oli hirm, kas ta üldse elus enam tantsida saabki. Enne reisile minekut oli ta hakanud õppima joogaõpetajaks ja juhendas mõnda joogatreeningut. Ehkki talle oli öeldud, et Tai massaaž on väga hea, ei leidnud ta enne perepuhkuse lõppu kordagi võimalust seda kliendina kogeda, ostis aga koju kaasa raamatuid ning uuris neid omal käel. Tagasi oma joogarühma jõudes lülitas ta autodidaktina raamatust õpitud passiivsed liigutused sujuvalt oma joogatundidesse (n 1965, ERA DH 307). Üks tema joogatreeninguil osaleja (B) kirjutas sellest Eestis veel tundmatust kehatehnikast artikli (n 1962, ERA DH 290).

Eestile eripärane võis olla intensiivne vajadus sellise massaaži järele, tühi nišš, mis oli 2001. aastaks tekitatud bürokraatlike meetmetega. Maaletoojate ahela kolmas lüli (C), kes sõitis ajakirjast loetud artikli tõukel Rootsi Axelsoni võimlemisinstituuti (Axelsons Gymnastica Institutet) Rootsi abiellunud tailan-na Tai massaaži kursusele, lootis 2001. aasta kevad-suvel, et alates septembrist kuulub talle Eesti kõige esimene erakutsekool (m 1954, ERA DH 288). Ta oli nõukogude ajal õppinud kehalise kasvatuse õpetajaks ning tutvuste kaudu pääsenud õppima ka massööriks. Alates 1996. aastast teenis ta raha nõukogude

perioodil defitsiidiks muudetud massaažioskuse edasiõpetamisega. Senised kursused olid nelja aasta jooksul koosnenud enamasti 40 õppetunnist. 2001. aasta kevadel koostati Euroopa Spordimassööride Assotsiatsiooni veebilehel haridusnõuete kohaselt 1000 tunni pikkune massaažikooli õppekava. Tegijatele endile tundus see väga suure saavutusena. Litsentsi saamiseks Riiklikku Eksami ja Kutsekvalifikatsiooni Keskusesse pöördumisel varisesid kõik lootused põrmu: taotlejale teatati, et Eesti Vabariigi kutsehariduse standard näeb ette kutsekooli õppekava mahuks mitte vähem kui 1600 tundi. Nii oli esmalt vaja minna Rootsi Tai massaaži õppima, et täita riiklikke nõudmisi avatava kooli õppekava mahu osas. (m 1954, ERA DH 288)

Siis, kui Tai massaaži õppetöö Rootsi kaudu Eestisse jõudis, vaadeldi seda vaid ühe füsioteraapilise tehnikana. Tai massaaži tänane tähendus Eestis on peamiselt sekulaarne ja äriline – väga paljudele selle kehatehnika oskajatele on see lihtsalt üks tehniline oskus mitmete teiste samalaadsete seas. Kui 2005. aastal koostati Riiklikus Eksami- ja Kutsekvalifikatsiooni Keskuses riiklikku massööride kutsestandardit, õpetati massaaži Eestis ametlikult kuues koolis ning neist mitmekesisem õppekava sisaldas 13 massaažiliiki. Pärast 2008. aasta majanduskriisi on suurte koolide arv kahanenud, kuid väikeste koolitusettevõtete hulk kasvanud astmeliselt ning seoses turu nõudmistega on toodud sisse veel pea loendamatus koguses uusi teemasid.

See, et theravaada-budistlik Tai massaaž kui algselt nirvaana-teenkonda kuulunud religioosne kehatehnika täidab Eestis sekulaarset, ärilist ja meditsiinilist rolli, on usutavalt sarnane ka kogu ülejäänud Euroopa olukorraga. Teatud määral alustati sekulariseerimist kindlasti juba Taimaal. 2004. aastal Saaremaal Georg Ots Spa avamisega sai Tai massaažist Eesti spaade konkurentsivõitluses üks rahalise kasu teenimise vahend (ERA DH 302).

Märgatavalt erinevad koolkonnad Eesti Tai massaaži õpetajate seas tekki- sid siis, kui budismiteadlik joogataustaga inimene, kes oli Tai massaaži meediakajastuste käivitaja (B), sisenes uuesti õpilasena tema enese teksti põhjal kujunenud õppetöö kogukonda. Ta leidis, et Rootsist idamaise kehatehnika importimine on taunimisväärne ja ajendas oma vahetut õpetajat (D) sõitma 2005. aastal Taisse ennast täiendama (m 1968, ERA DH 290). Et konkurendid hilinesid sellega vähemalt kolm aastat (esimene grupp 2008), kujunes võistlevate koolide õpetamisstiil oluliselt erinevaks.

Tai Kuningriik läänestus 20. sajandi jooksul üsna märkimisväärselt – tulevane kuningas käis Euroopas, edu saatis lääne meditsiini sissetoomist ja läänelike turundusstrateegiate omandamist. Tai massaaž isegi keelati riigis ajutiselt 20. sajandi alguspoolel. Alates 1962. aastast aga õpetati seda Vana Meditsiini Haiglas (*Old Medicine Hospital*) Chiang Mais ja Wat Po kloostri meditsiinikoolis Bangkokis. Mujal maailmas ei teatud sellest 1980. aastate

lõpuni peaaegu mitte midagi, kuni 1990. aastal tõi sakslane Harald Brust ehk Asokananda turule oma raamatu Tai massaažist. Seepeale spondeeris äriliselt taiplik Taimaa valitsus kiiresti 800tunnist programmi tai rahvusest õpilastele Tai traditsiooniliste ravikunstide õpetamise elavdamiseks ning 18 õpetajat leppisid 1991. aastal omavahelisel nõupidamisel Wat Pos kokku ühtse algõpetuse programmi. Nii loodi seni õpetajalt õpilasele individuaalselt ja suuliselt edasi õpetatud variatsiooniderikkast pärimuslikust kehatehnikast riiklikult ühtlustatud, selgete juhistega ja ka turistidele suunatud õppeprogramm. Seega tõid eestlased Tai massaaži algkodust erinevate erakutsekoolide omavahelises konkurentsivõitluses kaasa üsna läänestatud idamaise oskuse (ERA DH 290, 292, 288, 293, 294, 302-2). Tänapäevaks õpetatakse Eestis ka Tai massaaži mitmes koolis erinevat moodi – näiteks eraldi Wat Po templikoolis õpetatavat ning Chiang Mai Rahvusvahelise Tai massaaži kooli (*International School of Thai Massage*) varianti – ning lisaks nn Tai jooga-massaažile pakutakse ka Tai jalamassaaži, Tai õlimassaaži, Tai ravimtaimede soojakottidega massaaži ning võimalik, et veel millegi kursusi.

Kuivõrd Hiina nõelravi teooriale tuginev Hiina punktmassaaž on probleemispetsiifiline ega võimalda õpetada ühte terviklikku massaažiprotseduuri käiku, on Tai massaaž vähehaaval järjekindlalt tõrjunud massaažikoolidest kõrvale Hiina punktmassaaži kui ida massaaži põhikuvandi. Seetõttu pole Tai massaaži oskavate inimeste arv Eestis sugugi väike. Enne 2008. aasta majanduslangust oli Eesti kutseharidusturul vähemalt kuus konkureerivat massaažikooli, millest vähemalt kolm õpetasid ka Tai massaaži, neist üks nii eesti- kui ka venekeelsetele õpperühmadele. 2005. ja 2006. aastal välja töötatud ja kinnitatud massööride riikliku õppekava ja kutsestandardi järgi on Tai massaaž n-õ peamise ja juhtiva ida massaažina massööride kohustuslikus õppeprogrammis ja seda puudutavad küsimused on lülitatud ka massööride kutseeksamisse. Kutseeksam ei ole seni olnud massöörina tööle saamiseks kohustuslik ning kõik varem õppinud massöörid töötavad arvatavasti ilma kutsetunnistusega.

Tõenäoliselt on Eestile eripärane paljude muude valdkondade inimeste huvi massaaži õppimise vastu: enamik Eestis massaaži õppinud inimestest ei lähe ametlikult massöörina tööle. Tele2 klienditeenindaja, IT-firma mäenedžer, konservitööstuse turundusjuht, rätsep, kokk, ehitaja, ajakirjanik ja paljude teiste erialade esindajad peavad mõttekaks kulutada üsna suuri summasid manuaalmeditsiini oskuste omandamiseks, ning paljud neist ei teeni kunagi selle elukutsega seda raha tagasi.

Uus vaimsus ja kultusmiljö

Euroopalik religioonisotsioloogia on kristluse-keskne, teadusena sõnastatud vastavalt kristliku kultuuriruumi paradigmadele. Tuginedes Michel Foucault diskursuse välistamisviisidele, selgitab Wouter J. Hanegraaf (2005: 228), et esoteerika (maagia, okultismi, ketserluse jmt) mõiste alla on koondatud kõik kehtestatud ideoloogia seisukohalt problemaatilised nähtused, mida enam ei loeta nii ohtlikuks, et neid ära keelata, kuid mida naeruvääristatakse kui irratsionaalseid või valesid.

Maailma üks juhtivaid *new age*'i teoreetikuid Paul Heelas, kelle 1996. aasta raamat pani aluse *new age*'i määratlemisele eraldi ideoloogiliselt sidusa religioosse liikumisena, kirjutas EUU 2010 küsitluse tulemuste tõlke alusel terve artikli Eestist kui suurepärasest näitest "kristluse korratust taganemisest" (*shattering retreat of Christendom*) Charles Tayloriga termini kohaselt (Taylor 2007: 514; Heelas 2013: 167).

21. sajandi alguse inimene leiab pühadust üha enam oma kogemustest, aga mitte kiriklikult määratletud kogemisviisidest, ning füüsiline meetod ja viis, kuidas püha kogetakse, on tugevalt muutunud, väidab oma globaalkristluse ajaloos ka Riho Saard (2013: 583). Varem kogeti pühalikkust kirikus seistes või istudes ja jutlust kuulates, nüüd püüab inimene pühaga kokku saada rohkem oma keha liikumisele, kõndimisele, hingamisele ja venitusharjutustele tähelepanu pöörates. Näiteks Helsingi Agricola kirikus viiakse juba pikemat aega läbi kristlikke Jeesus-jooga kursusi. Kuigi kirik on andnud oma kollektiivsele suhtlemisvormile igavese õndsusega seotud töotusi, on tänapäeva haritud inimene teadvustanud, et koguduslik suhtlemisvorm on ainult üks vorm paljude teiste pühaga seotud suhtlemisvormide kõrval ning kogudusel ei ole pühaga suhestumisel mingeid absoluutsuse eeliseid (Saard 2013: 583). Kuna selline arengutendents nõuab üldist muutust kogu maailma religiooniuuringute dissipliinis, on Heelase arvamusel Eesti *new age*'i vaimsuse ja religioossuse uute arengusuundade uurimise ideaalne katselabor (Heelas 2013: 167).

Samas on *new age*'i silt muutunud ülilaialt kasutatavaks: see kehtib auto- maatselt mitmesuguste võtmesõnade – nagu "energia", "otsija", "teel olemine", "sisemine areng", "kasvamine", "teadvus" jmt – kasutajate puhul; *new age*'i hulka loetakse kõik psühhoteraapiad ning kõik loodusraviviisid; nii mõnigi kord loetakse ka vastu tahtmist *new age*'i pooldajaks iga inimene, kes on käinud homöopaadi juures või nõelravis või tunnetab pühadust looduses; *new age*'i riigis pannakse nii Arvo Pärdi muusika kui ka "Dhammachakkapavatana-sutta" tõlge. Nõnda näib see termin kõikehõlmav, nagu tühi tähistaja, millele võib omistada mistahes sisu. (Potrata 2004: 366; Heelas 1996: 109; EUU 2010)

Sotsioloog Colin Campbell pakkus 1972. aastal välja *new age*'i sünonüümina termini "kultusmiljö". Lühidalt tähendab kultusmiljö vastukultuurilisust, ketserlust, hereesiat. Campbell lähtus võrdleva teoloogia klassiku Ernst Troeltschi kolmesest jaotusest, mille järgi religioossed nähtused jagunevad kirikuteks, sektideks ja kultusteks. Kirik on Troeltschi jaotuses suur, väljakujunenud ja püsiv religioosne institutsioon. Sekt on väike, karmilt reeglistatud ja peaaegu kinnine kogudus. Kultus seevastu on Campbelli järgi puhanguline, vabameelne, teiste suhtes tolerantne ja ajutine, lausa efemeerne. Selle ajutisuse tõttu on kultusi keeruline uurida – nad on individualistlikud, lõdva struktuuri, ebamääraste piiride ja voolavate uskumustega. Campbell täheldas, et kuigi kultused aina tekitab ja kaovad, on hämmastavalt püsiv ning seega ka uuritav kultusi sünnitav keskkond: kultusmiljö. Kultusmiljö koosneb nende inimeste mõttemaailmast, kes ei ole rahul sellega, mida (kiriklikud) autoriteedid õpetavad. Kultusmiljö on ühiskonna allhoovustele püsivalt omane "heterodoksne ja deviantne" – mitmeõpetuslik ja hälbeline – alternatiivsuse keskkond, milles tegutsejaid seob vastuseis ortodoksiale – õigeõpetuslikkusele. Campbelli järgi on kultusmiljö oma heterodoksia tõttu enamasti ühiskondades uute ideede taimelava ja teistsuguse maailmapildiga ühiskondadest võõraste kultuurielementide vahendaja (Campbell 2002: 13–15). Hasso Krull (2012) leiab, et eestlaste usuleiguse tõttu on võimalik sama ideed "emantsipatoorse miljööna" kasutada ilma religioonile viitava kultuse sõnata. Marko Uibu (2016) kasutab aga väljendeid "spirituaalne miljöö", "vaimsuse miljöö" ja "uue vaimsuse keskkond".

Eesti statistikat

Eesti Kirikute Nõukogu on iga viie aasta tagant tellinud sotsioloogilise küsitluse "Elust, usust ja usuelust" (EUU). Erinevatel kordadel on need küsimuste püsituse poolest oluliselt erinenud, näiteks 2015. aastal esitati mitmeid küsimusi kooseluseaduse kohta, mis varem pole päevakorras olnud. Küsimusele "Millal ja millega seoses te kogesite viimati **pühaduse** tunnet?" vastas 2015. aastal 1002 vastajast umbes kolmandik (307 inimest), et pole seda **mitte kunagi** tundnud ning teine kolmandik (303 inimest), et neil on seda **raske öelda**. Jumalaga seoses oli kõigist neist 1002 inimesest pühadust kogenud ainult 19 eestlast ehk 2,7% 683 eestikeelsetest küsitletutest ning 12 muust rahvusest ehk 3,6% 319 muukeelsetest küsitletutest. Oma seisukohana Jumala kohta väljendasid 2015. aastal neist 683 eestikeelsest küsitletutest 369, et nad ei usu praegu ega ole kunagi uskunud Jumala olemasolu, 117 on alati uskunud, 65 olid oma usu Jumalasse kaotanud ning 70 mitteuskumisest usku pöördunud. (Jõks 2016)

Eraldi uut vaimsust puudutavat küsitluse osa 2015. aastal ei olnud, kuid see kuulus 2010. aasta EUU küsitlusse ja sisaldas isegi nii jooga kui ka Tai massaaži mainimist. Need küsimused koostati kirjeldavatena, et vältida *new age*'i väljendi negatiivset kuvandit. (Altnurme 2012) Tervikuna keskendus uuring eelkõige raamatupoodides pakutava rikkaliku valikuga uue vaimsuse kirjanduse lugemusele. *New age*'i pooldajateks loeti Eestis neid vastajaid, kes olid lugenud raamatuid sellistelt autoritelt nagu Osho, Anatoli Nekrassov, Neale Donald Walsh, Eckhart Tolle, Luule Viilma, Rhonda Byrne, Bruce Lipton. Et psühholoogilise vmt kirjanduse vastu huvi tundmine ei saa mitte kuidagi välistada inimese enese-identifitseerimist kristlase, moslemi või ateistina, võib lugemuspõhine hinnang Eesti rahvastiku jagunemisele kultusmiljöö ja religioonide vahel anda tugevalt nihkes arvulised lõppandmed.

Uuringus küsiti ka seda, kuidas vastajale sobivad väited (EUU 2010):

1. Ma usun üksnes iseendasse ja oma võimetesse.
2. Minu vaimne eneseteostus käib kultuurist osasaamise kaudu.
3. Usk Jeesusesse mõtestab minu elu.
4. Ma usun vaimsesse enesearengusse selles mõttes, et teadlike enesesisenduste ja vaimsete praktikate abil on võimalik muuta iseennast, oma elu ja maailma enda ümber.
5. Pean pühaks esivanemate põlist pärandit ja loodust ning järgin võimalusel vanu rahvausu kombeid.

Neljandale küsimusele – enesesisendustega maailma muutmise uskumisele – jaatavalt vastajaid hinnati uuringus uue vaimsuse esindajaiks: täiesti nõus 14,3% eestlastest ja 8,9% mitte-eestlastest. Kolmandale väitele jaatavalt vastajad loeti kristlasteks: täiesti nõus 4% eestlastest ja 6,2% mitte-eestlastest. Viienda väite jaatajaid nähti maausulisena: täiesti nõus 21,3% eestlastest ja 13,6% mitte-eestlastest (Altnurme 2012). Et kultuurist võib eneseteostust leida nii kristlane, moslem kui ka ateist, on väite nr 2 tõlgendamine ateistina problemaatiline.

Samuti loeti EUU 2010 järgi uue vaimsuse vaadete pooldajateks kõik vastajad, kes olid osalenud nn vaimset enesearengut toetavates tegevustes nagu jooga, mediteerimine, vabastav hingamine, reiki, sütelkõnd või otsinud abi sensitiivi, teadmamehe või -naise juurest või kasutanud mõnda alternatiivmeditsiini teenust, nagu homöopaatia, nõelravi, ajurveeda, Tai massaaž. Sellekohased küsimused oli paigutatud alajaotusesse, mis algas küsituleja jaoks ettekirjutatud sissejuhatava lausega: "Räägime nüüd uus-usunditest." Küsitluse analüüs oli üles ehitatud nii, nagu sõltuks Tai massaaži ja kõigi muude loetletud raviviiside tõhusus (= kas sai abi?) sellesse uskumisest. See nimelt on tõlgenduslik erinevus, millega ei ole nõus ei mina omaenese kogemuse põhjal ega minu küsitletud, kelle elulugudest pärinevad tsitaate esitan käesoleva artikli

lõpuveerandis. 1009 vastajast (684 eestlast, 325 mitte-eestlast) olid kasutanud alternatiivmeditsiini 114 inimest ehk 11,3% (sh 75 eestlast ja 39 mitte-eestlast), neist 73,8% said sellest abi (Altnurme 2012). Mina ei pea õigeks hinnata vastust “jah” küsimusele: “Kas te saite sellest abi?” inimese religioosselt uue vaimsuse uskujaks määratlemise diagnostiliseks kaalukeeleks, sest objektiivselt saab lihaste tegelikust pikendamisest ja rühi parandamisest tulenev kasu aidata objektiivse valuaistingu vastu nii tõsiusklikku kristlast, juuti, moslemit kui ka veendunud ateisti.

Joogaga tegeles 48 inimest 1009 vastanust ehk 4,8% (sh 32 eestlast ja 16 mitte-eestlast), lähedane sõber või pereliige tegeles joogaga 162 inimesel ehk 16% vastanutest (sh 118 eestlasel ja 44 mitte-eestlasel) ja koguni 31,8% joogaga seni mittetegelenud eestlastest on mõelnud tulevikus joogaga tegelema hakata (Altnurme 2012). Suurem osa minu vastanuist, kes on joogat teinud, suhtub sellesse kui hommikvõimlemisse, st materialistlikku spordialasse, ning pole üldse teadlik šivaismi religioossetest pretensioonidest jooga leiutamisele.

Enesenägemused

Minu empiirilise uurimistöö valimi hulka ei kuulunud ainsatki inimest, kes ise enda kohta ütleks *new age*’i või uue vaimsuse järgija. Küll aga kuulus Tai massaaži oskavate massööride hulka kristliku kiriku liikmeid – juba mu 2011. aastal kaitstud magistritöös kasutatud 11 intervjuu kaks vastajat kuulus ametlikult luterlikku kogudusse ning veel neli tunnistasid end kristlaseks ilma konfessionaalse ja juriidilise osaduseta. Töö jätkamisel võin paletti terviklikkuse huvides ka teadlikult minna küsitlenud just erinevate kirikute liikmeid (eriti alternatiivmeditsiini klientuuri ja selles osas täiesti teadmatutes olevaid vastajaid otsides).

Lindistatud elulugude jutustajad ei ole nõus sellega, et komplementaarmeditsiini tegevusala määratleb nad automaatselt *new age*’i nimelise uue religioosse liikumise osaks. Intervjuudes on *new age*’i sõnapaari suhtes väljendatud lausa vaenulikkust:

New age on sõimusõna! New age on minu arusaamise järgi... nagu Haljand Udam ütleb, et see on agulinooruse ajaviide... ja raamatupidaja... New age on see, et vanast kultuurist on välja rebitud mingisugune väikene element ja siis selle peal elatakse! Kõik see sodi – raamatud, eneseabiraamatud, mis ilmuvad... ma ei teagi nende nimesid ja ei tahagi teada! (m 1947; ERA DH 311)

Samas on massaaži õppimise vastu olnud paljudel aastatel nii laialdane huvi, et selle sotsioloogilise ajendina võib kirjeldada ka *new age*’i diskursusesse kuuluvat enesearengu paradigmat (Altnurme 2006; Heelas 1996; Potrata 2004). Ajakirjanikuna erinevaid kursusi külastav intervjuueritu (B) väitis, et “Eestis oleks võimalik igas aastas järjest kõik 365 päeva erinevate teraapiate ja raviviiside kursustel käimisega ära täita!” (n 1962, ERA DH 290). Ühes kuuest konkureerivast koolist juba ligi kümme aastat töötanud õpetaja (E) imestas, kuidas lisaks kooli statsionaarsetele ja kaugõppe-õpilastele nii palju inimesi aastast aastasse käivad õhtustel ja nädalavahetuste kursustel: “Kust nad tulevad? Kõik inimesed Eestis peaksid niiviisi juba massöörid olema!” (m 1960; ERA DH 293), ehkki see oli öeldud mitte ainult Tai massaaži, vaid ka Rootsi klassikalise massaaži, Jaapani massaažide, Hiina *tui na* ja kõigi muude pakutavate kursuste kohta. Zygmunt Bauman on postmodernismi tunnuste hulgas pakkunud välja ka “uute aistingute kogumise” (Bauman 1995: 111), samuti pole mingit takistust mängida mõttega, et kursustele tulijaid käivitab just vajadus kehatehnika kaudu millegi vaimse-müstilise kogemiseni jõuda (Mauss 1934: 23).

Tai massaaži nimetatakse laisa inimese joogaks – see sisaldab jooga-laadseid venitusesendeid kliendi seisukohalt passiivselt kogetavana, väljastpoolt “ära võimeldud” olemisena. Eestis üldse on ka tavalistes terviseklubides nii palju erinevaid joogatreeninguid pakkumisel, et India joogakoolide õpetajad, näiteks Khaustub Desikatchar Chennaist, on olnud väga imestunud ja ühele intervjuueritule isegi otsesõnu öeldnud, et (rahvaarvuga võrreldes) Eestis tehakse joogat palju rohkem kui Indias (n 1956, ERA DH 306). Üks mõtlemisväärt näüanss lisandub veel varasemast NSV Liidu poliitajaloost: jooga oli seoses budistide tagakiusamiskampaaniaga NSV Liidus alates 1973. aastast keelatud (m 1936, ERA DH 296). Seepärast on religioonisotsioloogilise või psühholoogilise loogika järgi võimalik väita, et dissidentlik maine tegi jooga kommunistliku normi mõttes hälbelise vastukultuuri või kultusmiljöö orgaaniliseks osaks, mida ta võib-olla muidu poleks olnud. Seega võib see jooga salapärase, vastukultuuriline aura üldise mentaliteedi mõttes laieneda tänapäeval ka Tai massaaži passiivsete joogavenituste kogemusele, andes sellele teatud vaimsustatud värvingu ka ilma selleta, et klient oleks üldse teadlik selle manuaalmeditsiini budistlikust päritolust.

Intervjuueritud ise olid Tai massaaži seosest budismiga teadlikud väga erineval tasemel – oli neid, kes olid õppinud Tais ja sealseid rituaalseid praktikaid kaasa teinud või jälginud (ERA DH 290, 292, 288, 293, 294), ja neid, kes olid sellest kuulnud vaid õppeprotsessi käigus (ERA DH 297). Üks kõige esimesi lüüsid Tai massaaži Eestisse jõudmise ahelas (C) mainis *nuad bo rarni* budistlikku tausta sellise hoiakuga, nagu oma kaupa reklaamiv kaupmees, rõhutades

eriti tõhusust ja diskreetsust võrreldes lääneliku haiglaprotseduuriga, sest Tai massaaži tehakse läbi riiete:

Tai massaažis on nii palju iidset tarkust! ...budalikku tasakaalu, budistlikku tasakaalu, et ta peab sobima kohe inimesele, kes ise on nagu selline sportlike eluviisidega ja oskab asja hinnata... Ja muidugi – igal pool võimalik teha, kompleksivaba, selles mõttes, et klient ei pea riidest lahti võtma... Ja see kestev enesetunne... massaaži puhul, mis teistel massaažidel on... on nii ja naa... Tai massaažil, noh, kui oled korralikult ära teinud 2,5 tundi... see, et mõju nädala kestab, ei kahtle keegi... Ja ta oli uudne, seda ei õpetanud Eestis mitte keegi tol ajal... eks?! (m 1954, ERA DH 288)

Inimestega, kes Eestis loevad end budistideks, Tai massaaži kogukonnal side-
meid ei ole (ERA DH 298). Konkreetsete budistlike tekstidega on antud valimis
küsitletutest tuttavad vaid kõrgharidusega inimesed, kes on Tartu Ülikoolis
käinud piisavalt ammu, et puutuda kokku orientalistikaringiga (n 1962 ERA
DH 290, m 1956 ERA DH 302-1). Nii ongi Tai massaaži algne tähendus budist-
liku teekonna osana atraktiivne nüanss vaid haritumatele intervjuueeritavatele.

Samas see, mida väitis Friedrich Schleiermacher 1822. aastal oma teoses
“Kristlik usk” (Schleiermacher 2012), et religioonil on oma iseseisev eluruum –
tunne –, et religioon on igavikust absoluutse sõltuvuse tunne ja sellisena mõt-
lemisest täiesti sõltumatu, tuleb ebamääraste uitmõtetena esile ka minu poolt
kogutud empiirilises materjalis:

*Minu jaoks jäi sealt kõlama see... niisugune inimlikkuse, ja mingi sellise
tavaintelligentsist veel laiema... noh, tollal ei teadnud ma veel teistest
terminitest... ja ütleme midagi jumalustest ja ei olnud ju kokku puutu-
nud niisuguste asjadega, isegi horoskoobid olid ju praktiliselt keelatud
ja sai ju paljundatud ainult, et saaks lugeda midagi niisugust asja, noh,
see kõik oli ju teine aeg... et ma tajusin seda kui mingil inimlikkusel,
armastusel ja väga sügaval intelligentusel põhinevana, aga millel oli
veel mingi nüanss, vot, see nüanss, mis mind võlus... mida ma niiviisi
magusa valuna tajusin... ja nüüd ma olen tagantjärele jõudnud ise Ju-
malani, või noh, Budani... kuidas see peaks... minu jaoks see nimi pole
üldse oluline, ma loen ennast väga sügavalt usklikuks inimeseks, aga ma
ei ole seotud ühegi religiooni, ühegi kirikuga... Ma ei näe ühtegi põhjust,
miks peaks minu ja Looja, ehk algallika, vahel veel keegi olema... ja mulle
väga meeldib kunagine Linnart Mälli termin, kui ta käis sanskriti tekste
endal lahti rääkimas, mis ta just tõlkind oli... Salme Kultuurikeskuses,
kus ma käisin keskkooli ajal tema loenguid kuulamas, juba enne Tartu
ülikooli – arukas energia! Arukas energia, see, mis on loonud universu-*

mi, mis loob universumit kõik see aeg... minu jaoks on täiesti nonsenss rääkida Suurest Paugust, kus kõik tekkis, see kõik on kõik see aeg olemas olnud, sest aega ja ruumi pole üldse olemaski... Sealt me läheme juba muude tajudeni edasi... Kõik see on kogu aeg olemas ja praegu ka loob kogu aeg igas hetkes uuesti... ma näen ja mõistan seda oma südamega, just südamega, sest siit [mõistusest/peast] pole mitte midagi võimalik aru saada... siit võib aru saada, et kui paned näpu koogi sisse, siis näpp saab kohupiimaseks, see on selline reaalne, väga arusaadav asi... siis lähed, tõused püsti ja lähed pesed puhtaks käe, mõistuspärane inimene, eks ole! Sealt see aruka energia mõte – vaat see on see, mis sealt raamatust hakkasin tajuma alles hiljem. Nii, keskkooli ajal käisin siis Mälli kuulamas Salme Kultuurikeskuses, sinna võttis kaasa üks ema kolleeg, kirurg, kes on praegu kirikuõpetaja, kui ta üldse elus on, ta oli väga vana mees juba tollal, Jüri Raudsepp, [---] tema võttis mind kaasa Mälli kuulama, ja Tartu ajal, muidugi, kui ma vähegi sain, siis ma kuulasin Mälli, siis ma kuulasin Aarmat palju... ja mida sai, sai raamatuid loetud... (n 1962, ERA DH 290)

Schleiermacheri arvates teeb religioon õnnelikuks, õnnelikud inimesed saavutavad õnnetutest rohkem, sest usklikkus on kasulik eluhoiak, kristlased liiguvad kultuuri ja progressi avangardis, sest usk toetab eesmäärke, mille annab usklikule riik ja kultuur (Schleiermacher 2012). See hoiak näib aga viimase saja aastaga olevat vähemalt Eestist täiesti kaduma läinud.

Energia küsimus

Kultusmiljöö (= *new age*'i ehk uue vaimsuse) üheks kriteeriumiks religioonisotsioloogias peetakse viitamist oma mina sisemisele arengule või näiteks sõnade “energia” või “tervendamine” kasutamist oma jutus. Ka Eestis Tai massaaži oskavate inimeste hulgas on need mõisted käibel. Tai massaaži õppinute hulgas on üksikuid, kes panevad kõik ühte patta näiteks Luule Viilma laadis *new age*'i väidetega, et oma mõtetega me mõjutame oma tervist (ERA DH 302-2) või Hiina nõelravi kanalite ja *yin-yang* teooriatega (ERA DH 301, 292). Üks intervjuueerituist, kes oli Eestis esmakordselt Tai massaaži õppimise ajaks juba aastaid käinud Hiina nõelravi *Nei Jing*'i koolis Haapsalus (D), püüdis Hiina nõelravi teadmiste põhjal ise lühikursuselt õpitud Tai massaaži veel rikastada:

Siis mulle tundus nagu... et selle Nei Jingi baasil, et sealt on nagu midagi puudu... ja siis ma panin nagu Hiina meditsiini ja selle kokku, et ma tegin täiesti enda... enda massaaži nagu! Noh, nagu selles mõttes, et ta

oli küll nagu valulik tulema, selles mõttes, et ega ta nagu väga kergelt ei tulnudki ju... ja noh, sealsamas ka see valusalt tulnud laps, et see on ju nihukene väga armas, et... et siia maani ma mingeid asju kasutan nagu sealt. (m 1968, ERA DH 292)

Üks vastajaist, kes igapäevaselt töötab riiklikus haiglasüsteemis, on pragmaatiliselt veendunud, et arusaamatutest sõnalistest seletustest hoolimata nõelravi ja punktimassaaži aluseks olev vana-hiina yin-yang energiakanalite õpetus vastabki reaalsele anatoomilisele tõe:

Ikkagi tuleb neid kanaleid taga ajada, selles mõttes, et kõik asjad toimuvad ju ikka mööda mingeid nähtamatuid kanaleid! Et siit mingi, küll sapipõie ja ma ei tea mille kanalid jooksevad ja siin on mingid punktid, mida mõjutades midagi ikkagi toimub. [...] Mina pigem arvan, et see ei ole lihtsalt triip! Ma ei tea, kas ma olen naiivne, või olen ma loll, või mis iganes, aga... aga ma olengi üsna veendunud, et see ongi nii! Sest minu jaoks ei ole vaja seda, et mulle näidatakse röntgenpilti ja öeldakse, et näed, need triibud! Mulle piisab sellest, kui inimesed on seda aastatuhandeid teinud ja see toimib! Järelikult – seal midagi on! Et, noh, selles mõttes ma olen enam kui veendunud, et ongi olemas! (n 1978, ERA DH 301)

Samas ka see vana-hiina energiakanaleid anatoomiliseks tõsiasjaks pidav haiglatöötaja ei pea ühtegi massaaživõtet usupõhiseks ning näeb just aastasadade pikkuses ajaloos väga ergonoomiliseks lihvitud budistliku Tai massaaži tehnikatest praktilist kasu oma tänastele patsientidele:

Minu kogemus on näidanud, et isegi... kuidas ma ütlen... nendele, kellel on spastiline halvatus, mis iganes – et näiteks Tai venitused tõsiselt hästi aitavad. Et tai on selline hästi rahulik – ja... ja... vajutad ja venitad ja vajutad ja venitad ja... sihuke... kuidas ma ütlen... hästi pinges lihastele väga hästi aitab! Et... noh... ma ei oskagi seda seletada... aga see ongi ikkagi... et vaatad inimest enne, kui sa talle soovitada hakkad, et mis... mida... [...] Sa proovid ikkagi siis, kui sa arvad, et sellel on mõtet... et noh, mitte nii, et igale inimesele ütled, et homme me nüüd teeme mati peal massaaži! [...] Inimesed on erinevad, aga enamus, kes on tulnud mati peale, need on ka jäänud... kas siis vahelduvalt käima – nii mati peal kui laua peal – või ainult mati peal. Et noh, kes on ühe korra proovinud, need on reeglina ikka jäänud rahule. Aga, noh, neid inimesi on nagu vähe... ega ma mingeid 60+ tädisid, kellel on vahetatud puusaliigesed, ega ma neid siia lükkama ei hakka põrandale pikali... et üks seda peab ikka... ma ütlen, noh, et vaatad peale ja... mõtled, mis on nagu mõttekas... sest väga palju võib neid võtteid ju – nii tai venitusi kui yumeiho'st igasuguseid

vajutusi ja venitusi – ju tegelikult saab väga palju laua peal kasutada ja väga paljusid ma kasutangi laua peal. (n 1978, ERA DH 301)

Massööridest, kes peavad oluliseks inimese füüsilise tervise seost tema eluhoiakutega, rühiga, hingamisega, jätkuva võimlemisega, päris mitmed püüavad teha oma klientide hulgas seda teoreetilist selgitustööd, mida on nimetatud ka misjoneerivaks klientkultuseks (Lyra & Altnurme 2004), kuid nad kogevad sageli ka seda, et koduse hommikvõimlemise programmi kaasaandmisest pole tihtipeale mingit kasu:

ma olin nagu väga oma nahal järgi proovind seda, et siis kui inimene ise tahab endaga tööd teha, ja see on see, mida mina praegu terapeudina inimestega teen, sa saad teda aidata teeotsa peale, edasi peab ta loomulikult ise minema. Aga alati jääb see kontingent, kes käib kehaga autoremondis, ja heidab sulle kas siis lauale või põrandale, mina töotan põrandal, eks ole, et tehke mind korda, ja noh, see on tema valik. Ei saa, ei ole mõtet põdeda sellepärast, et näe, ma andsin talle nii head soovitused, miks ta nüüd nii ei tee, tema keha ja tema hing, tema tervis, tema elu... aga ma saan anda need soovitused. (n 1962, ERA DH 290)

Mõne raviviisi (näiteks reiki) juurde käib tõepoolest palvetamine “jumaliku” energia vahendamiseks. Samas ei pea massööri jaoks sõna “energia” olema alati usulise mõiste tähenduses, pole välistatud, et selle kasutaja on samal ajal ateist. Massaažis mõjutatavate jõujoonte olemust saab kujutleda ülimalt füüsikaliselt-mehhaaniliselt: nagu pingule tõmmatud vibunööri elastsust või kangil jõuõlgade tööpõhimõtet. Ka keha seesmisi energiasid on võimalik soovijail ette kujutada täiesti religiooniväliselt – näiteks jooga *pranayāma* väide õhust energia saamise kohta sobitub igati kütuse põlemiseks vajalike tingimustega: ehkki me oleme harjunud rääkima, et põlemisprotsessis saadav soojusenergia on pärit kütuse kütteväärtusest, mis vabaneb hapnikuga ühinemisel, siis inimorganismi lihaste puhul, kus kütteaine ATP (adenosiintrifosfaat) on lihastesse juba varasemalt ladustatud, on selle “põlemisprotsessiks” (lagunemiseks adenosindifosfaadiks, ADP-ks) tarvis just nimelt hapniku juurdevoolu, mida saadakse nina või suu kaudu sissehingatavast õhust. Enamik massööre endale siiski nii täpselt lahti ei seleta, mida sõna “energia” nende kasutuses tähendab.

Vastasseis riigimeditatsiooniga

EUU 2010 analüüs peab kõike riigimeditatsiooni-välist usul põhinevaks platseeboks, esitades küsimusi ülesehitusega: “Te mainisite, et olete käinud joogas / psühholoogi juures / homoöpaatias / Tai massaažis. Kas te saite sellest

abi?” ning lugedes vastust “jah” 72% vastajatelt (näiteks) tõenduseks, et 72% “usub” joogasse/psühholoogi jne. (Altnurme 2012) Midagi samalaadses meeleolus võib välja lugeda suurte ajalehtede uudislugudest korallipuru/sooda vmt joogivette panemise, soolenugiliste välja ajamise soovitude jpm kohta. Näib, et farmaatsiatööstuse ravimitele ja invasiivsele kirurgiale toetuv koolimeditiin on meie ühiskonnas tõepoolest ortodoksia, mille kõrval loetakse peaaegu ketserluseks tervise mõjutamist käeliselt, mittefarmakoloogiliselt ja mitteinvasiivselt. Täiendmeditsiinis tegutsevate inimeste nägemus iseendast sisaldab aga palju rohkem riigimeditiini aluseks oleva materiaalse lääneliku hariduse täielikku arvestamist ning sinna millegi sügavama ja väärtuslikuma lisamist kui ametlik meditsiin ja meedia neid väljastpoolt on nõus tunnustama.

ükskõik, mis ravi see on, alternatiiv – mina üldse seda alternatiivi sõna ei armasta, sellepärast et see oleks just see nagu marginaalne nähtus – minu jaoks on see aastatuhandeid vana ja veel vanem kui Hippokratesest välja kasvanud see klassikaline meditsiin. Ja kui üldsegi süveneda... selle Hippokratese... ja noh sellesse aega, siis seal on kõik need asjad olemas, mis on tänapäeval nii-öelda alternatiivi paigutatud... ainult need on kuidagi ära unustatud. Vaadatakse... Selektiivne mälu ja selektiivne valimine, üks ole, noh, valikute tegemine selle põhjal: ma tahan seda mäletada, sest need on meie juured... aga et tegelikult on neid terve pusa neid juuri seal all, see kuidagi ununeb ära nendel tohtritel väga sageli. (n 1962, ERA DH 290)

Arstiteaduse eelarvamuslikkust alternatiivmeditsiini suhtes, millest ka arstid ise on teadlikud, ilmestab ühes kogutud eluloos (D) mälestus perestroika aegadel Olümpiapurjespordikeskuses õpetanud spordiarsti Toomas Savi nõuandest, et rääkija ei tohiks minna õppima arstiks, kui ta tahab jätkata selle uurimisega, mida ta on teada saanud massöörina:

Inimene, kes on lõpetanud Tartu Ülikooli arstina... ta teab kõike, kuidas on... et see asi on nii, sellele järgneb see... aga siis läheb üks kümme aastat mööda, ja siis ta hakkab aru saama, et need asjad tegelikult ei ole nii... aga siis on juba midagi muud hilja hakata õppima! (m 1968, ERA DH 292)

Samale intervjuueeritule, kui ta soovis 1990. aastatel kirjutada füsioteraapia diplomitöö, tuginedes Hiina nõelravi teooriatele, olevat tookordne Tartu Ülikooli kehakultuuriteaduskonna füsioteraapia kateedri juhataja vastanud: “Ainult üle minu laiba!” (m 1968, ERA DH 292)

Kitsendades arutluse neile vähestele üsna kategoorilistele kontseptsioonidele – tableti-skalpelli-meditiin kui ortodoksia ning täiendmeditsiin kui selle ortodoksia suhtes deviantne heterodoksia – näitavad nii Saar Poll OÜ

statistilise küsitluse EUU 2010 numbrid kui ka minu kogutud eluloointervjuude narratiivid, et kliendi enesetunde heaks toimib see heterodoksia üsnagi edukalt: tervist saab edukalt muuta vahenditega, mida koolimeditatsioon ei tunnusta. Sealjuures ei tähenda see sugugi, et mu uurimisväljal väidetakse, nagu püüaks Tai massaaži tegev massöör “muuta iseennast, oma elu ja maailma enda ümber” kõigest/peamiselt “teadlike enesesisenduste ja vaimse praktika abil” (EUU 2010). Tai massaaži ja jooga mõju näevad nende kehatehnikatega tuttavad inimesed eelkõige lihaste ja liigeste füüsilisest liigutamisest, venitamisest, gravitatsiooniväljas asetseva keha hoiaku / rühi parandamisest lähtuvalt, mitte vaimsetest enesesisendustest tulenevana.

Kogutud eluloointervjuude hulgas leidub ka komplementaarmeditsiini mõne teise külje sisenagemust valgustavaid löike. Ka nende puhul saab leida kliendi “usust” sõltumatuid reaalseid toimimisfaktoreid. Näiteks ühe legendaarse rahvaravitseja lähikondse sõnul “suudavad kõik pereliikmed metsast üles leida peres tavaliselt korjatavad ravimtaimed, kuid see jääb pigem n-ö suulise pärimuse jälgendamise tasandile: “Mu ema või isa tegi nii ja see toimis ja see oli hea ja ma teen ka samamoodi” (n 1971; ERA DH 404). Aga *sensitiivi*-kuulsusega inimese klientidele omapäi samal tasemel abi nad ei suudaks pakkuda, sest neil puudub “*keemiku ja bioloogi*” *haridus* (!!!) koos teadmistega kaasaegsest *farmakoloogiast* ja *biokeemiast* ning antud inimese *filigraanne* oskus *vereanalüüsi* vastusest ja kodumetsa taimedest “*keemilisi elemente lugeda* ja kokku sobitada” – kui tsiteerida täpselt selle inimese sõnu, kes on aastakümneid saanud kodus pealt näha *sensitiivi* abiandmise tehnilist poolt.

Teine inimene, kes ise naljatamisi nimetab end küll Soome nõiia õpilaseks, leidis toitumis- ja loodusravid eelkõige seepärast, et 1987. aastal haigestus ta seitsmeaastane tütar reumatoid-artriiti: “Ma jooksin läbi kõik arstid, ma andsin talle nii palju medikamente, nagu neid lapsele välja kirjutati – ja siis ma nägin, et kasu polnud mitte millestki!” (n 1961; ERA DH 400) 7,5 aastat taimetoitlust suutis tütre teismeliseea jooksul ta haigust veidi kontrolli all hoida, kuid ema tajus kasututest ravimitest põhjustatud kahju tütre tervisele. Juba pärast laste täiskasvanuks saamist massööriks õppides viis ligi 20 aastat liigsete ravimite pärast muretsemisest tekkinud huvi aadrilaskmise vastu ema saama lisakvalifikatsiooni Soome Vereakuputeraapia Assotsiatsioonist. Vere kehast välja laskmisega tervise parandamise otstarbel organismi puhastamine kui omaette raviviis ulatub oma juurtega vähemalt Bütsantsi. Skandinaavia viikingid ja vabatalupojad ravisid end sajandite jooksul puhtaks keedetud õn-sate lemmasarvedega, tänapäeval on aga Soome “kuppari-mooridel” osaliselt kummist ja osaliselt klaasist spetsiaalsed kupud, millesse on juba sisse ehitatud tillukesed lõiketerad. Nüüdseks on too intervjuueeritu jõudnud töö käigus kogeda, et vastavalt eelnevale traumale, haigusele, elustiilile, kasutatud ravimitele

jmt võib kehas saunas laiendatud kapillaaride imetillukeste haavade kaudu eemaldatav veri oluliselt erineda lõhnalt, värvilt, tekstuurilt, tüübilt. Näiteks bronhiaalastma haigetel eraldub veri “abaluude lähedalt kopsupiirkonnast nagu kiletükke sisaldavana”, suitsetajatel on tihti “tohutult paksudes klimpides” ja pika ravimikuuri teinutel “veri haiseb õudselt – täpselt medikamendi haisuga – ja on tume-tume” (n 1961; ERA DH 400). Vaatamata verekuputeraapia võikale imidžile on see kõik tema sõnul väga seletatav (“selles ei ole mingit nõidust!”) ning teadlikult usub ta kõigest “iseendasse ja oma otsustesse”, mis EUU 2010 küsitluse järgi oleks ta otsesõnu ateistiks kvalifitseerinud (Altnurme 2012).

Samalaadset “õigeõpetuslikkuse” usaldamatust (nagu ametlike religioossete institutsioonide suhtes) võib Eestis kohata ka ametliku meditsiinisüsteemi vastu – lisaks pettumusele farmaatsiatoodete ravimissuutlikkuses ilmneb vahel tõrksus ka patsiendiks olemise kui elus valida võidava sotsiaalse rolli suhtes. Pealkirjas kasutatud emotsionaalne hüüatus “Ega ma arsti juurde ju ometi ei lähe!” on pärit 28. veebruarist 2017 ühelt nooremapoolselt naiskliendilt erameditiini arstikeskuse massaažikabinetis ta vabast arutluskäigust oma mõningate terviseprobleemide üle. See ei lõppenud sugugi teadliku pöördumisega alternatiivravi võimaluste poole, vaid millegi meie netiajastule hoopis iseloomulikumaga: “Doktor Google aitab!” Võrguühiskonna ja digipärismaalaste põlvkonna selge eelistus saada oma küsimustele vastused impersonaalselt, ilma teise elusa inimese ees abisaaja positsioonile asumata, viitab taas alusväärtustest ilmnenu enese üle ise otsustamise ehk *autarkia* (= *alandlikkuse* vastandi) kõrgele väärtustamisele. Googeldamist kasutavad patsiendid nii enne kui ka pärast arstivisiidil käimist ning mitmed õpetused ja õpetajad seda ka selgesõnaliselt soovivad oma seisukohti ja väiteid puudutava lisainfo hankimiseks. Ka sama arstikeskuse üks perearst jõudis 2017. aasta veebruaris väljaspool lindistamisvestlust kurta oma igapäevatöö ühe suurima probleemina patsientide kalduvust internetist “endale juba kolme erineva diagnoosi hirmud ajusse istutada”.

Idastumine ja purunenud transtsendentsus

Seesama Colin Campbell, kellelt pärineb mõiste “kultusmiljöö”, pakkus veerand sajandit hiljem, 1997. aastal välja ka mõiste “Lääne idastumine” (*Easternization of the West*). Ta analüüsis inglise keele seletavate sõnaraamatute näitel sõnavara muutusi 20. sajandi jooksul klastermeetodil ja avastas, et enamik uusi sõnu kuulub peamiselt kahte klasterisse: ökoloogia ehk roheline mõtteviis ja psühholoogia ehk eneseteadlikkus (Campbell 1999: 35–48). Tundes hästi võrdlevat teoloogiat ja religioonisotsioloogiat nägi Campbell nende kahe klatri

ühisnimetajana hinduistlike-budistlike maailmataju kontseptsioonide ülevõtmist. Näiteks näeb ta loomaõiguse juuri hinduismi taassündide usus – et igas loomas peitub kunagi varem inimene olnud ja kunagi hiljem taas inimeseks muutuv hing – samas kui kristlus loomadele mingeid õigusi ei laienda, sest Esimeses Moosese raamatus seatakse Aadam loomade üle täievoliliseks isandaks. Samal kombel on näiteks “teadvuse” mõiste budismi sõltuvusliku tekkimisahela kolmas lüli (pärast rumalust ja väljamõeldisi), mille ümber ematisas hakkab moodustuma lapse keha; judaismi-kristluse tüvitekstides seevastu tähendas “hea ja kurja tundmise puust söömine” pärispattu, mille eest määrati inimestele karistuseks paradiisist väljaajamine, surelikkus ja kõik maised kannatused. Ligi 2000 aastat läänelikkust valitsenud “patu ja kohtumõistmise” paradigma (kõikvõimas Jumal *versus* patune inimene) on tänaseks vahetunud varem Idasse kuulunud “inimese ja looduse ühtsuse” paradigma vastu [*tat tvam asi* (तत्त्वमसि) = see sina oled = jumalik alge sisaldubki minus endas]. See protsess algas 19. sajandi teisel poolel – kõige hiljem 1875. aastal religioonide võrdlevaks uurimiseks mõeldud teosoofiaühingu rajamisega New Yorgis. Campbelli järgi ilmneb idastumine kogu läänemaaailmas nii rohelises mõtteviisis kui ka psühholoogilises sõnavaras täiesti valdavana pärast 1960–1970. aastate hipiajastu vastukultuuri, mille aluspõhjaks olid ka freudism, sürrealism ja eksistentsialism.

Kõik see, mis Campbelli arusaamas kuulub kas kultusmiljõesse või Lääne idastumisse, on Bronislaw Szerszynski järgi kaasaegse religioossuse põhiomadused. Kogu maailm on tema väitel jõudnud teisele poole seda, mida Szerszynski nimetab “monoteistliku religiooni pikaks kaareks”. Ratsionaalne valgustustajastu purustas selle Karl Jaspersi (1955) kirjeldatud “transtsendentse telje”, mis rajati “teljeajastul” (6. saj eKr – 4. saj pKr). Telje transtsendentne kõrgus andis inimkonnale võimaluse mõtiskleda materiaalse empiiria üle. Siiski pole inimolendil võimalik pühadusest täielikult lahti saada ka mõistuse jõul kirikute ja jumalate purustamisega. Vaatamata filosoofia ja teaduse võidukäigule on inimesel endiselt vajadus midagi pühaks pidada. Kui varem toiminud institutsioonid on kaotanud usutavuse, siis vajab see pühadustunne mingit uut struktuuri, kuid ei lakka eksisteerimast. Institutsionaalsetest ankrukoitest vabastatud religioossed sümbolid ja käitumisviisid on muutunud Szerszynski järgi vabalt triivivaks kultuuriliseks ressursiks. Midagi olemuselt religioosset ilmneb erinevates eluvaldkondades, kus seda sageli ära ei tunta – näiteks meditatsioonis, hariduses või spordis. Tänapäeval leidub purunenud transtsendentsuse kilde kõikjal meie ümbruses, nii looduses kui ka tehnoloogias, nii keskkonnas kui ka inimkehas. Tänapäev nn postmonoteistlik inimene on sunnitud oma vaimuse ise individualistlikult neist kildudest kokku panema. (Szerszynski 2005: 15–16, 26, 168–178.)

Kui Maussi järgi võib kehatehnika olla ka “bioloogiline vahend, astumaks suhtlusesse Jumalaga”, siis mõne intervjuueritu isiklikus kogemuses on vaimsete otsingute, leidmiste ja tagasiside kogemusi. Neist vaid üksainus (B) arutleb eluloointervjuus väga pikalt Jumala ja usu üle, tema silmis on Tai massaaž eelkõige tema enda Jumala otsimise tulemuslik lõppfaas:

Ma olen süvameditatsioonis olnud terve päeva, ma olen võimelnud terve päeva, ma olen keskendunud olekus olnud terve päeva – no mida veel tahta?! Mida üks amet võib veel inimesele rohkem anda?! Aga ta annab kõiki neid asju, mida ma tahan, see ongi minu, noh, vaimne kasvamine! Jõuda veel sügavama usu tasandile, veel sügavama kontaktini Jumala, looja, Buda, aruka energiaga, kuidas seda iganes algallikat nimetada, noh, see, mis universumit loob, mis meid on loonud. (n 1962, ERA DH 290)

Rohkem räägivad vaimsetest ja usulistest otsingutest intervjuueritud, kes on ühtlasi joogaõpetajad ning seetõttu nähtavasti harjunud oma vaimseid püüdlusi õpilaste tarbeks sõnastama.

Jooga õpetab elama südame ruumis. Kui mul on siit [südamest] olemas vertikaalne suhtlus, siis mind ei häiri nii palju see, mis toimub minu igapäevases horisontaalses suhtluses. (n 1956, ERA DH 306)

Intervjuueritutele ei ole idamaine kehatehnika tunnetatavalt “kultuuride dialoogi” osa, see ei ole nende silmis “teine”. See on midagi ehtsat, loomulikku, nagu oma juurte juurde tagasi jõudmine – “meie” liigub sisetundes tegevusala väärtuskategooriatesse.

Sümboleid ja mõtlemise kategooriaid, mida oma töös rohkem kasutatakse ja oma õpilastele seletatakse, hinnatakse nende lihtsuse, filosoofilise üldistusjõu aspektist. Juhul, kui need on pärit Lääne idastumise diskursusest ja vastanduvad niiviisi selgelt kristlikule sümboolikale, sobivad need paremini kokku eesti rahvusromantilise narratiiviga, et meie endi õiget “meie”-identiteeti tuleks otsida kristluse-eelsest paganlusest, enne ristirüütliste “tule ja mõõgaga” sundkonversiooni. Ühtlasi balansseeritakse tundlikult purunenud transtsendentsuse kildude tagaotsimise üldise huvi ja nõukogude aja ateismi kultuuritaustast pärinemisega kaasneva usklikkuse stigma hirmu piiril, püüdes ka võõraste religioonide sümboolikat esitada maksimaalselt kaine, materialistliku ja teispooltust eitavana.

Hiina taoismi musta ja valgega ümmargust *taiji* sümbolit, mis kujutab *yin-yang*, nais- ja meesenergia, maa ja taeva, pimeduse ja valguse üha uuenevat tasakaalu, kasutas üks intervjuueritu oma firma logol, põhjendades seda niiviisi:

See taiji märk tulenes ilmselt sellest kooli esialgsest seotusest esoteerikaga. Ja kuna ta tähendab seda... noh, paremini ei oska seda elufilosoofiat

välja tuua – et alati on valges midagi musta ja mustas on midagi valget, puhtaid värve pole olemas... On ju? Et muhk on tagurpidi lohk ja... alati nad lähevad, alati kõik on liikumises. Kõik, mida võtad, kõik õnnestub sellega ära seletada – et selles mõttes see märk mulle tookord sümpatiseeris. (m 1954, ERA DH 288)

Uuringule EUU 2010 järgnenud konverentsil leiti, et eriti kiiresti on Eesti usklikkus kahanenud aastatel 2005–2010 (Liiman & Tuisk 2012) ning põhjuste selgitamiseks oleks vaja teha kvalitatiivseid lisauuringuid. 34 elulugu on vähe suurte järelduste tegemiseks, kuid et täiendmeditsiin on Szerszynski järgi üks hulkuva religiooni jaoks välja pakutud valdkondi ja inimkeha võib näha pühadustunde objektina, kuulub minu töö nende vajalike kvalitatiivsete lisauuringute hulka. Paul Heelas leiab Eesti statistiliste andmete erakordsust tõlgendades, et terve religioonisotsioloogia distsipliin peab lähitulevikus seisma suurte muutuste ees ja Eesti annab suure empiirilise panuse arutelusse, mida ja miks tajuvad inimesed elus väärtuslikuna (Heelas 2013: 178).

Kokkuvõtteks

Võib öelda, et pärast nõukogude bloki raudse eesriide tagant välja murdmist oleme me 21. sajandiks edukalt mitte ainult ühinenud Euroopa ja Põhja-Atlandi liitsüsteemidega, vaid samavõrra innukalt läinud ka üleilmastumise radadele ning hakanud “koguma eksootilisi aistinguid” (Baumani sõnadega väljendudes). Me läänestusime idastunud Läände; suvitama ja kutseoskusi täiendama sõidame läänestunud Itta. Me toome nii Ida kui ka Lääne endale koju kaasa. Kahtlemata teeb selline mitmepalgelisus meid rikkamaks. Et iga asja eest tuleb maksta, võib praeguse pluralismi hinnaks olla näiteks segadus, kes meie, eestlased, siis tegelikult oleme – samas võib selline küsimus mitmekesisuses osalejate eneste silmis olla vaid irrelevantne probleemitsemine.

Eestlaste umbusklikkusele näib mingi vastus paistvat lihtsast tõigast, et NSV Liidu ajal treenis ideoloogiline ajupesu meid pidama isemõtlemist ja vastukultuurilisust enese alalhoiuinstinkti tugisambaks. Küllap ilmneb just see 21. sajandil suures statistilises toetuses heterodokssele ja deviantsele kultusmiljööle nii rahvaloendaja ees kui ka suures joogalembuses. Szerszynski idee “hulkuva religiooni” asupaigast spordis, hariduses ja meditsiinis võimaldab esitada inimestele uskumise valdkonnast ka selliseid küsimusi, mis saavad ristiusu täiesti kõrvale jätta. Eeldan, et nendes selgitustes, miks inimene ühe või teise valiku oma tervise- ja hingeelu probleemidele abi otsimise olukorras langetas, väljendab “hulkuva religiooni” olemus end ilma et tuleks otsesõnu küsida, kas ta usub Jumalasse, eluenergiasse, jätkuvasse enesearengusse või

millessegi muusse. Kui paljud kliendid usaldavad riiklikku meditsiinisüsteemi, kui paljud täiendmeditsiini võimalusi, kui paljud riiklikku või alternatiivharridust, kui paljud lausa mitte kedagi, sooviksin kunagi edaspidi uurida põhjaliku kvantitatiivse uuringuga – ning esmalt kvalitatiivsete meetoditega leida sellised ennast kirjeldavad väited, millega meil on senisest lihtsam end samastada.

Tänuavaldused

Avaldan tänu Aili Aarelaiule, Raili Nuginile ja Aida Hatšaturjanile minu tekstide korduva lugemise ja tagasiside eest ning Marju Kõivupuule, Tiinu Jaagole ja Lea Altnurmele minu töös selliste väärtuste nägemise eest, millest ma ise polnud teadlikki.

Kommentaar

¹ Käsitlesin budismi alglegendi ja budistliku manuaalmeditsiini ajalugu oma magistritöös (Kartau 2011a), sellel põhinevas artiklis ajakirjas *Pro Folkloristica* (Kartau 2011b), samuti eraldi raamatuna (Kartau 2012).

Allikad

ERA DH – Eesti Kirjandusmuuseumi Eesti Rahvaluule Arhiivi digitaalsed helifailid järjekorranumbritega 287–311 ja 398–405.

Kirjandus

Altnurme, Lea 2006. *Kristlusest oma usuni. Uurimus muutustest eestlaste religioossuses 20. sajandi II poolel*. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.

Altnurme, Lea 2012. Mida võiks kirik teada eestimaalase individuaalsest religioossusest. Jõks, Eerik (toim). *Astu alla rahva hulka*. Artikleid ja arutlusi Eesti elanikkonna vaimulaadist. Tallinn: Eesti Kirikute Nõukogu, lk 193–212 (http://www.ekn.ee/doc/ajakirjad/09_Lea_Altnurme._Mida_voiks_kirik_tead_aestimaalase_individuaalsest_religioossusest.pdf – 8. aprill 2019).

Bauman, Zygmunt 1995. *Life in Fragments*. Essays in Postmodern Morality. Oxford: Blackwell.

Campbell, Colin 1999. The Easternisation of the West. Wilson, Brian & Cresswell, Jamie (toim). *New Religious Movements: challenge and response*. London & New York: Routledge, lk 35–50.

Campbell, Colin 2002. The Cult, the Cultic Milieu and Secularization. Kaplan, Jeffrey & Löw, Heléne (toim). *The Cultic Milieu: Oppositional Subcultures in an Age of Globalization*. Oxford: Rowman Altamira, lk 12–25 (<http://books.google.com/books?id=CjIYNrOO24IC&lpg=PP1&dq=The%20cultic%20milieu&pg=PA14#v=onepage&q&f=false> – 29. oktoober 2018).

EUU 2010 = *Usust meie elus. Kiriku ja religiooni uuring*. Tallinn: Saar Poll ([http://www.saarpoll.ee/UserFiles/File/Kiriku_uuring_SLAIIDID\(1\).pdf](http://www.saarpoll.ee/UserFiles/File/Kiriku_uuring_SLAIIDID(1).pdf) – 2. aprill 2019).

EUU 2015 = Maasoo, Kai 2015. *Elust, usust ja usuelust 2015*. Tallinn: Saar Poll (http://www.saarpoll.ee/UserFiles/File/Elus,%20usust%20ja%20usuelust_2015_ESITLUS_FINAL.pdf – 26. oktoober 2018).

Geertz, Clifford 1990. Religioon kui kultuurisüsteem. *Akadeemia* 11, lk 2301–2339.

Hanegraaf, Wouter J. 2005. Forbidden knowledge: Anti-Esoteric Polemics and Academic Research. *Aries* 5 (2), lk 225–254 (doi: 10.1163/1570059054761703).

Heelas, Paul 1996. *New Age Movement*. The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity. Oxford, Cambridge: Blackwell.

Heelas, Paul 2013 Eesti kui katselabor – ideaalne näide vaimsuse ja religiooni suundumuste uurimiseks. Uibu, Marko (toim). *Mitut usku Eesti III*. Valik usundiloolisi uurimusi: uue vaimsuse eri. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, lk 167–187.

Henriksen, Jan-Olav 2017. *Religion as Orientation and Transformation*. A Maximalist Theory. Religion in Philosophy and Theology. Tübingen: Mohr Siebeck.

Jaspers, Karl 1955. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Frankfurt am Main: Fischer Bücherei.

Jõks, Eerik (toim) 2016. *Kuhu lähed, Maarjamaa? = Quo vadis Terra Mariana?* Tallinn: Eesti Kirikute Nõukogu.

Kartau, Age Kristel 2011a. *Traditsioonilise tai massaaži nuad bo rarn Eestisse jõudmine elulugude andmetel*. Magistritöö. Tallinn: Tallinna Ülikool, Eesti Humanitaarinstituut.

Kartau, Age Kristel 2011b. Doktor Shivago pärand Tallinnas ja Saaremaal. Tupits, Ave & Labi, Kanni (toim). *Kuldkalake*. Pro Folkloristica 16. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi Teaduskirjastus, lk 39–59.

Kartau, Age Kristel 2012. *Osa teekonnast nirvaanasse*. Pildialbum budistliku kultuuri-ruumi pühapaikadest Tai massaaži õpiku juurde ja päikeseturistile. Tallinn: Shivago OÜ.

Krull, Hasso 2012 Uued vabastusliikumised. Aarelaid-Tart, Aili (koost). *Nullindate kultuur I. Teise laine tulemine*. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, lk 147–174.

Leone, Massimo 2012. Motility, Potentiality, and Infinity – A Semiotic Hypothesis on Nature and Religion. *Biosemiotics* 5 (3), lk 369–389 (doi: 10.1007/s12304-011-9130-4).

Liiman, Raigo & Tuisk, Tarmo 2012. Eestimaalaste hoiakute muutused usu- ja moraalküsimustes 1995–2010. Jõks, Eerik (toim). *Astu alla rahva hulka*. Artikleid ja arutlusi Eesti elanikkonna vaimulaadist. Tallinn: Eesti Kirikute Nõukogu, lk 113–142 (http://www.ekn.ee/doc/ajakirjad/06_Raigo_Liiman_ja_Tarmo_Tuisk_Eestimaalaste_hoiakute_muutused_usu-ja_moraalikusimustes_1990-2010.pdf – 4. aprill 2019).

Lilleoja, Laur & Raudsepp, Maaris 2016. Cohort-specific value patterns during the new millenium. Nugin, Raili & Kannike, Anu & Raudsepp, Maaris (toim). *Generations in Estonia. Contemporary perspectives on turbulent times*. Tartu: Tartu University Press, lk 36–69.

Lyra, Ahti & Altnurme, Lea 2004. Tervendamine kui misjoneeriv klientkultus. Altnurme, Lea (toim). *Mitut usku Eesti*. Valik usundiloolisi uurimusi II. Tartu: Tartu Ülikooli kirjastus.

de la Loubère, Simon 1691. *Description du royaume de Siam*. Amsterdam: Chez Abraham Wolfgang (https://books.google.ee/books?id=wbQUAAAAQAAJ&printsec=frontcover&hl=et&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false – 30. oktoober 2018).

Mauss, Marcel 1934. *Les techniques du corps*, Paris (http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/socio_et_anthropo/6_Techniques_corps/techniques_corps.pdf – 30. oktoober 2018).

Otto, Rudolf 2003. *The idea of the holy: an inquiry into the non-rational factor in the idea of the divine and its relation to the rational*, translated by John W. Harvey London: Oxford University Press.

Otto, Rudolf 2012. Püha. Härle, Wilfried & Pöder, Thomas-Andreas (koost). *Uuema evangeelse teoloogia põhiteksid*. Tartu: Ilmamaa.

Potrata, Barbara 2004. New Age, Socialism and Other Millenarianisms: Affirming and Struggling with (Post)socialism. *Religion, State & Society* 32 (4), lk 365–379 (doi: 10.1080/0963749042000308087).

Rommel, Atko & Uibu, Marko 2015. Outside Conventional Forms: Religion and Non-Religion in Estonia. *Religion and Society in Central and Eastern Europe* 8, lk 5–20 (doi: 10.20413/rascee.2015.8.1.5-20).

Saard, Riho 2013. *Kristluse ajalugu selle algusest tänapäevani*. Tallinn: Argo.

Schleiermacher, Friedrich 2012. Kristlik usk [1822]. Härle, Wilfried & Pöder, Thomas-Andreas (koost). *Uuema evangeelse teoloogia põhiteksid*. Tartu: Ilmamaa.

Szszysnki, Bronislaw 2005. *Nature, Technology and the Sacred*. Religion and Spirituality in the Modern World. Malden (Mass.) & Oxford (UK) & Carlton (Victoria): Blackwell.

Söderblom, Nathan 1914. *Gudstrons uppkomst*. Stockholm: H. Gebers (<http://www.worldcat.org/title/gudstrons-uppkomst/oclc/27110183> – 30. oktoober 2018).

Taylor, Charles 2007. *A Secular Age*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Uibu, Marko 2016. *Religiosity as Cultural Toolbox: A Study of Estonian New Spirituality*. Doktoritöö. Tartu Ülikool: Tartu Ülikooli Kirjastus (<https://www.etis.ee/Portal/Publications/Display/1867f2ad-6e6a-4eb9-b7af-ff07917da980> – 30. oktoober 2018).

Yelle, Robert A. 2016. Semiotics. Strausberg, Michael & Engler, Steven (toim). *The Oxford Handbook of the Study of Religion*. OUP, lk 208–219 (doi: 10.1093/oxfordhb/9780198729570.001.0001).

Summary

“I wouldn’t go to the doctor anyway!” Emic non-religiosity in the expected new religious movements research field

Age Kristel Kartau

PhD student in religious studies, University of Tartu
age.kartau@gmail.com

Keywords: body techniques, faith, lack of faith, manual medicine, materialism, New Age, sociology of religion

The paper “I wouldn’t go to the doctor anyway!” presents a study of alternative medicine practices among Estonians, who are allegedly the least religious people in the world. Only 6 percent of Estonians consider religion important in their lives and only 2 percent attend church weekly; 1/3 profess to never having had the experience of the sacred, and another 1/3 have difficulties expressing when and in connection with what they have felt anything being holy. One of the world’s leading researchers of New Age, Paul Heelas, has called Estonia “a golden land” for studying trajectories of changing spirituality: “over and above serving to exemplify the ‘shattering’ retreat of Christendom ... Estonia calls for the transformation of the study of religion ... to the comparative study of sources of significance: their various promises ... or their failures”.

The present study is based on 34 life-story interviews, recorded digitally in the years 2008–2019 and stored in the Estonian Folklore Archives. Although the sociological theories of religion consider alternative medicine as the New Age spirituality by default, the interviewees perceive their activity as non-religious. The label ‘New Age’ is even regarded with hostility. There are some who identify themselves as Christians, and some who see the profitability of using the Buddhist language or Taoist images, but faith per se in any religious doctrine is hard to find.

Soviet ideological brainwashing during the occupation trained Estonians to hang on to thinking for themselves and antagonism-buttressed self-preservation. In a basic values survey, Estonians put autonomy and self-sufficiency (equals autarchia in church terminology) in a very high position, the third among 21 values. This defiance is visible against the church as well as the New Age ideologies, and the state medical system. This might, thus, explain the great support for heterodoxy and the cultic milieu both in the census statistics of the 21st century and the large numbers of Estonians pursuing yoga. Whoever can afford it prefers finding help in Google search and not showing up in a doctor’s office.

Among the interviewees there are some who use in their job such oriental body techniques as yoga, acupuncture, Thai massage, and reiki. One person is a close family member of a long-time legendary folk-healer who used forest herbs and had a reputation as a clairvoyant, but in fact had higher education in biology and chemistry and advised clients skilfully by reading chemical elements in blood tests and applying knowledge about chemical content of the plants in the home forest. One woman whose rheumatoid-arthritic daughter was treated with modern medicine without satisfactory results for many years turned to Byzantine blood-letting cupping therapy that has been practiced

for centuries by Scandinavian folk medicine. After sauna suction cups are placed on the skin to force the superficial capillaries to dilate, and then skin is cut intentionally in order to cleanse the organism of toxic residues. She defines herself as believing “in nothing except in herself” – “no witchcraft whatsoever in these therapies”, according to her own words.

As Bronislaw Szerszynski has noticed, feral sacrality of the split transcendental axis – “abroad natural and cultural landscape freely roaming around religious symbols and actions” – is floating in society as a free cultural resource for private use in the creation of identities. At least, something similar can be detected from some life stories in this paper: one interviewee confesses that the job of an oriental body therapist allows to “get ever closer to God, the Creator, Buddha, the Intelligent Energy – whatever it is that has created, and keeps creating the Universe and us”.

By the 21st century, after breaking free from the Soviet occupation, Estonia has successfully joined not only the European and North Atlantic alliances, but likewise embraced globalisation and started eagerly to “collect exotic experiences” as a landmark of post-modernist lifestyle, according to Zygmunt Bauman. We became Westernised in an Easternised West; for vacations and career enhancement we go to Westernised East.

Szerszynski's idea of the hiding place for “roaming religion” in sports, education, and medicine allows posing questions to people from the realm of belief, while totally leaving aside Christianity. I am assuming that in those explanations about why people choose one or another solution for their health or psychological problems, the “roaming religion” phenomenon expresses itself without having to ask whether a person believes in God, Intelligent Energy, self-realisation, or whatever. Thorough quantitative research is definitely needed, but first, by qualitative methods, the diverse self-describing statements should be found, by which it would be easier for us to identify ourselves.

Age Kristel Kartau omandas humanitaarteaduste magistrikraadi kultuuri-teoorias Eesti Humanitaarinstituudist 2011 ja ajaloos Tartu Ülikoolist 1994. Ta on töötanud varem ajakirjaniku ja tõlgina, viimased 15 aastat massöörina meditsiinisüsteemis Ida-Tallinna Keskhaiglas, Qvalitas Arstikeskuses ja era-klientidega ning on nüüd liikumas psühholoogia, hingehoiu ja kogemusnõustamise valdkonda. Age Kartau on Tartu Ülikooli religiooniuuringute doktorant ning tema peamiseks uurimisteenaks on eestlaste uskumine ja uskmatuse nähtuna alternatiivmeditsiini ja psühholoogilise abi kaudu.

Age Kristel Kartau received her MA degree in cultural theory from the School of Humanities at Tallinn University in 2011 and her MA in history from the University of Tartu in 1994. She has previously worked as a journalist and translator, as a massage therapist in the health care system, and is currently moving towards psychology, pastoral care, and peer counselling. Age Kartau is a PhD student at the School of Theology and Religious Studies at the University of Tartu, focusing on religious and non-religious beliefs of Estonians from the perspective of alternative medicine and psychological help.

age.kartau@gmail.com

Religioossed ja spirituaalsed kriisid vaimse tervise valguses

Indrek Linnuste

Tartu Ülikooli humanitaarteaduste ja kunstide valdkonna
usuteaduskonna doktorant
indrek.linnuste@gmail.com

Teesid: Artikli eesmärk on laiendada teadlikkust spirituaalsete kriiside teemal. Autor annab ülevaate viimase paarikümne aasta jooksul üha enam populaarsust koguva spirituaalse temaatika varjukülgedest, mis oma äärmuslikkuses võivad sattuda ka psühhiaatria huviorbiiti. Globaalses situatsioonis kiirelt arenevad ja kombineeruvad sünkretistlikud õpetused võivad küllaltki selgepiirilises ja konservatiivses meditsiinisüsteemis jääda vajaliku tähelepanuta ning abita. Spirituaalsed vajadused on inimesele omased ning sageli kerkivad need esile just ravis olles, kus on oht neid ignoreerida või koguni stigmatiseerida. Spirituaalsetel kriisidel on mitmeid variatsioone ning kannatustest ja heitluste eest ei ole kaitstud ka ennast usklikuks pidavad inimesed. Spirituaalsetes kriisides peitub isiksuslik arengupotentsiaal, kuid sageli kaasneb ka oht romantiseerida tõsisemaid psühhiaatrilisi häireid ning patoloogilisi kogemusi. Artikkel aitab laiendada arusaama mitmete vaimse tervise häirete olemusest ning vaatenurga muutmine toob kaasa võimaluse mõista ja käsitleda neid vastavalt.

Märksõnad: spirituaalsus, spirituaalsed vajadused, spirituaalne kriis, vaimne tervis

Sissejuhatus

Depressioon, stress ja mitmesugused kriisid on ühelt poolt psühholoogia ja psühhiaatria uurimis- ning ravivaldkond, teisalt tavainimese jaoks lihtsalt eluga kaasaskäivad eluepisoodid, juhul kui nendega ei kaasne diagnoosid, sildid (stigmat) ja haiglasse sattumine, olgu põhjusteks lahutused, murdeiga, lein või kuriteo ohvriks langemine. Psühholoogia uurib hinge kui psüühiliste nähtuste kogumit ja on tänapäeval kaugel sellest, et eristada lisaks psüühilistele protsessidele, seisunditele ja omadustele veel midagi eraldiseisvat, vähemalt selles mõttes, nagu seda teeb teoloogia. Peale teadusliku psühholoogia on aga olemas ja alati olemas olnud argipsühholoogia, mis kujutab teoloogiadoktor Tarmo Kulmari järgi endast tavainimeste mõttekonstrukti inimesest kui olemasolevast, tajuvast, tundvast ja mõtlevast olendist, lähtudes ajastu teadmistest ja ettekujutustest (Kulmar 1998). Lühidalt on kriis elu osa, mis on seotud eelkõige indiviidiga, kuid spetsialistide (arstide, psühholoogide, terapeutide jt) tööpõllule

toob selle vastavale kriisile antav tõlgendus inimeselt, kes sellega toime ei tule, kellel langeb elukvaliteet, kaovad tähendused ning tekib toetuse vajadus, et elus edasi minna. Kriisi tagajärjel muutub inimeste väärtussüsteem, sageli hinnatakse ümber põhimõtteid, mida seni on dogmaatiliselt kaljukindlateks peetud. Kerkivad küsimused *miks mina?*, *miks minuga?* jne.

Kindlasti on individuaalsed kriisid inimeseti väga erineva kaaluga. Ühel inimesel võib lemmiklooma surm põhjustada pika ja halvava leina, kuid teisel ei pruugi näiteks elukaaslase surm käitumismustreid nähtavalt mõjutada. On palju juhtumeid, kus inimene ei suudagi kriisi lahendada muul kombel kui enesetapuga. “Palju” all mõtlen umbkaudu miljonit inimest, kes igal aastal maailmas ise oma elu lõpetavad (Eesti-Rootsi vaimse tervise ja suitsidoloogia instituut 2008: 6). Kindlasti on nende hulgas ka spirituaalsete kriisidega seotud inimesi. Kuigi paljud autorid seostavad spirituaalsust ja religiooni enamjaolt tugeva vaimse tervise (Koenig & McCullough *et al.* 2001: 78–79) ja toimetulekuga (Pargament 1997), tuleb välja tuua ka varjuküljed. Positiivse nurga alt olen vaimsust kui ressursi inimestega töötamisel varem käsitlenud (Linnuste 2018), kuid spirituaalsusega kaasnevad ohud vaimse tervise valdkonnas pole senini kodumaistes erialaajakirjades käsitlust leidnud. Teema on aktuaalne seda enam, et ühelt poolt on eestlased väga tundlikud ühiskondlike muutuste suhtes. Sellele viitab näiteks enesetappude suur hulk 1990. aastatel¹ või ka alkoholi kuritarvitamine.² Teisalt peavad teadlased Eestit väga huvipakkuvaks religioosseks Euroopa Liidu “katselaboriks”, kus kirikus käib kord nädalas vaid 2% rahvastikust, kuid samas mingisugusesse hinge või elujõu olemasolusse usub 50% inimestest (Heelas 2013). Seega: kui Eesti sekulariseerumistendentsis on näha religioossuses jõulisi muutumisi nn uue vaimsuse³ suunas, siis vaimse tervise valdkond vajab kindlasti lisaks täiendõppele juurde ka hingehoidjaid, kes mõistavad spirituaalsete kriiside eripära, oskavad neid eristada depressioonist või psühhootilistest häiretest, on vabad eelarvamustest ega stigmatiseeri kõnealust nähtust, vaid proovivad hukkamõistmise asemel mõista.

Artikli eesmärk on anda ülevaade religioossetest ja spirituaalsetest kriisidest⁴ (edaspidi R/S) ning kaasa aidata nende vabastamisele stigmadest, ühes sellega pakkuda kriisis olijatele ja olnutele äratundmist ning valgustada spetsialistidele laiemat pilti kõnealuste nähtuste kohta veidi teisest vaatepunktist. Spirituaalsus ja spirituaalsed vajadused ning nendega seonduv on järjest enam ka terviseteadustega seonduvate teadlaste huviorbiidis (Koenig 2012). Artiklis kirjeldan ja analüüsin mitmeid religiooni ja vaimsusega seotud probleeme, mis seni ei ole kajastust leidnud rahvusvahelise haiguste klassifikatsiooni (RHK) 10 diagnostilistes kriteeriumites, ning tutvustan muudatusi USA tervishoiu-süsteemis, kus on esimesena hakatud nendele tähelepanu pöörama.

Spirituaalsus ja spirituaalne kriis

Spirituaalsust saab defineerida erinevalt olenevalt sellest, kas fookuses on teaduslik uurimistöö või kliiniline praktika. Esimesel puhul on oluline konkreetne ja täpsus, millele rajatakse uurimistöö struktuur, samas kliinilise praktilise töö jaoks on definitsiooni keskmeks pigem patsient oma individuaalsete spirituaalsete vajadustega. Näiteks David Hay ja Kate Hunt jätsid kirikus mittekäivate inimeste spirituaalsust uurides teadlikult uurimistöö käigus spirituaalsuse defineerimata, et avastada inimeste personaalset arusaama oma individuaalsest spirituaalsusest. Nende sõnul ja eeldusel on kõik inimesed spirituaalsed, keskenduti pigem inimeste maailmapildile ja elukogemusele. Spirituaalne lugu või narratiiv iseenesest on palju võimsam kui mistahes kirjutatud definitsioon (Hay & Hunt 2000). Mõiste konkretiseerimiseks on hea jagada definitsioon osadeks ning tuua välja märksõnad ja tuumkategoriad.

Spirituaalsuse mõiste analüüsimiseks töötas Chris Cook Durhami ülikoolist läbi 265 artiklit ning leidis, et ainult 12% nendest artiklitest defineeris spirituaalsust selgesõnaliselt. 32% pakkus välja spirituaalsuse kontseptsiooni kirjelduse kaudu. 12% sidus spirituaalsuse mõiste teiste sarnaste kontseptsioonidega (*the spiritually healthy person*) ning 44% artiklitest jättis defineerimise välja. Cook klassifitseeris erinevate definitsioonide sisu esialgu kolmeteistkümnesse kontseptuaalsesse ossa ning leidis spirituaalsuse definitsioonile neli kõige olulisemat komponenti: transtsendentsus, seotus, tuum/jõud/hing ja tähendus/eesmärk (Cook 2004; Cook & Powell *et al.* 2009).

*Spirituaalsus on distinktiivne, potentsiaalselt loov, universaalne inimkogemuse dimensioon, mis tuleneb nii indiviidi sisemisest subjektiivsest teadlikkusest kui ka kogukondade, sotsiaalsete gruppide ja traditsioonide mõjust. Seda võib kogeda kui suhet millegagi, mis on intiimselt "sisemine", immanentne ja personaalne, eneses ja teistes, ja/või kui suhet, mis on tervenisti "teine", transtsendentne ja enesest väljaspool paiknev. Seda kogetakse fundamentaalsena või ülimalt tähtsust omavana ja seostatakse seetõttu elu tähenduse, eesmärgi, tõe ja väärtustega (Forcehimes & Torgan 2009; Cook & Powell *et al.* 2009).*

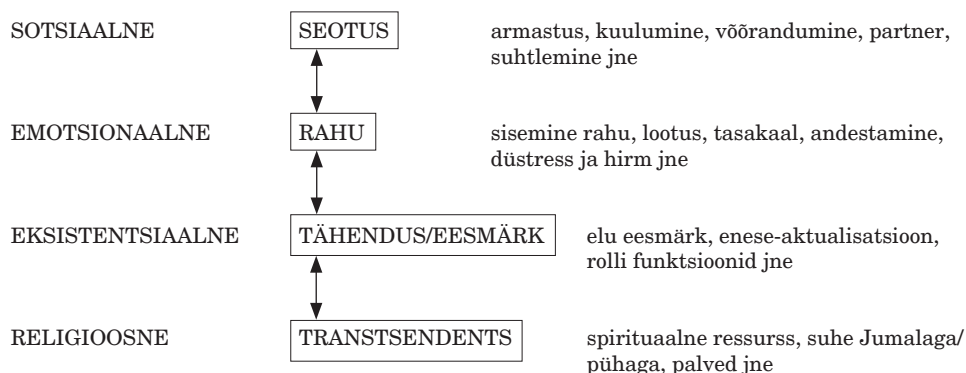
Seega, kui kriisi põhjustanud kogemused ja sündmused on seotud isiklike uskumustega, religiooni, religioossete küsimustega, vaimsete praktikatega, maailmatunnetuse, eksistentsiaalsete küsimustega oma identiteedi kohta, egoülestega ja minapiire ületavate kogemustega, saame neid kokkuvõtvalt ja üldistatult nimetada spirituaalseteks kriisideks.⁵

Kriiside alla saab paigutada ka väga vastuolulised ja sageli pigem meedias ja populaarteaduslikult käsitletud teemad, nagu tulnukaröövid, surmalähedased kogemused, paranormalsed nähtused, olgu selleks kontaktid inglitega või muude olenditega teispoosusest (Lukoff & Lu & Yang 2011). Valdkond vajab kindlasti diskussiooni ning konstruktiivseid lahendusi, mitte hukkamõistu.

Tänapäevases tervishoiusüsteemis, kus rõhk on elukvaliteedil ning patsiendikesksel lähenemisel, ei tohiks ära unustada ega vältida ühtegi inimest puudutavat mõõdet. Seega on oluline koguda võimaluse korral anamneesis ka spirituaalset ajalugu (*spiritual history*) (Hefti & Gomes Esperandio 2016; Puchalski & Romer 2000).

Spirituaalsed vajadused

Spirituaalsed kriisid on sagedasti seotud inimese vaimsete vajadustega. Toimetulek ja kohanemine kannatusega on seotud patsiendi isiklike uskumuste ja spirituaalse dimensiooniga (Puchalski & Romer 2000: 129). Et täpsustada ja piiritleda, mis on patsiendi spirituaalsed vajadused, et neid oleks võimalik ka mõõta kliinilises töös, kaardistasid psühholoogid Kathleen Galek, Kevin J. Flannelly ja nende kolleegid erinevaid vaimsusega seotud artikleid ja uurimistöid, et luua universaalne mõõtmisinstrument. Kokku leiti 339 esmast märksõna, mis haakusid spirituaalsete probleemidega. Need jaotati omakorda seitsmesse kategooriasse: 1) armastus/kuulumine/austus; 2) jumalik (*divine*); 3) positiivsus/tänulikkus/lootus/rahu; 4) tähendus ja eesmärk; 5) moraal ja eetika; 6) väärtuslikkus, hinnalisus (*appreciation*) ja ilu; 7) lahendus (*resolution*) ja surm (Galek & Flannelly *et al.* 2005).



Joonis 1. Spirituaalsete vajaduste mudel (Büssing & Koenig 2010).

Spirituaalsed vajadused ei pea olema tingimata religioossed ning seotud Jumalaga. Inimeste vaimse tervisega tegelev Christina Puchalski selgitab, et spirituaalsusega seostuvad kõik väärtused, mis annavad inimesele sügavama, transtsendentse tähenduse ja elu eesmärgi, olgu selleks loodus, kunst, muusika, perekond või kogukond. Enne kui spirituaalsed vajadused saavad rahuldatud, on oluline nad ära tunda. Näiteks spirituaalse religioosse anamneesi kogumise teel, küsides patsiendi usulist kuuluvust, aga ka seda, mis annab talle elus lootust ja jõudu, mis on ta elulised eesmärgid ja tähendused. Vajadused on seotud nii elukaare etappide, soo kui ka identiteediga (Puchalski 2000).

Üks põhjus, miks R/S teemad ei leia ravil olles käsitlust, võib peituda mõiste *religioosne lõhe* taga. Religioosne lõhe (*the religiosity gap*) on olukord, kus patsient on rohkem usklik kui tervishoiutöötajad (Dein 2009). Lisaks arsti ja patsiendi professionaalsele suhtele toimivad raviprotsessis mitmed psühhodünaamilised ülekande suhted, mille alla saab koondada religioosse või vaimse hoiaku ja eelarvamused. Juba 1980. aastatel tehtud uuringus kirjeldasid Jerome Kroll ja William Sheehan (Kroll & Sheehan 1989) erinevusi vaimse tervise spetsialistide ja üldrahvastiku vahel ning tõdesid, et religioon on enamikule patsientidest oluline tegur, mis vajab tähelepanuta jäänud alana süsteemset uurimistööd. Kuigi on üldteada, et usulised tavad ja religioosne kuulumine mõjutavad nii tervisekäitumist kui meditsiinilisi otsuseid (Koenig 2001), kogemustele tähenduse omistamist (Puchalski 2001), aga ka stressi ja kannatustega toimetulekut (Pargament *et al.* 1999), on seda vähe uuritud just haigla kontekstis. Ameerika Ühendriikides, kus Farr Curlin ja tema kolleegid viisid läbi ulatusliku uuringu 2000 arsti seas (Curlin *et al.* 2005), ilmnis, et arstide ning elanikonna⁶ hoiakud ja omadused erinevad mitmeti. Näiteks suurte probleemidega toimetulekuks arstid kaks korda tõenäolisemalt ei toetu Jumalale (61% vs 29%). Kuigi uuringu järgi 91% arstidest pooldab R/S teemade käsitlemist ravil olles, eriti kui need on patsiendi poolt päevakorraks tulnud, siis enamjaolt on arstid kahestunud, sest 45% ei tea, kunas ja kas on asjakohane teema tõstatamine kui patsient ise ei küsi (Curlin *et al.* 2006). Samuti on patsientidel eelarvamus, et arstid ei ole valmis nende probleemidest vestlema (Banin & Suzart *et al.* 2014). Kolmandik küsitletud patsiendidest (küsitleti 456) soovis, et arstid küsiksid nende usulisi veendumusi visiidil, ning soov nendel teemadel suhelda oli seotud haiguse raskusastmega (MacLean & Susi *et al.* 2003). Patsientide rahulolu ja elukvaliteedi uuringutest on selgunud, et paljud patsiendid soovivad haiglaravil viibides vestelda vaimsetel teemadel (McCord & Gilchrist *et al.* 2004; Williams & Meltzer *et al.* 2011; Banin & Suzart 2014). Positiivselt poolelt on välja tuua Brian C. Posti ja Nathaniel G. Wade'i teostatud metanalüüs empiirilistele uuringutele (Post & Wade 2009), kus nad töötasid PsychINFO andmebaasi kaudu läbi psühhoterapeutide töö meetodeid

kolmes valdkonnas: religioon/spirituaalsus ja terapeudid, religioon/spirituaalsus ja kliendid, ja religioossed/spirituaalsed sekkumised. Selgus, et terapeudid on valmis käsitlema antud teemasid teraapiasessioonide ajal, ning on kliente, kellega töötades on R/S teemade sissetoomine traditsioonilisse teraapiasessiooni osutunud efektiivseks.

Eesti tervishoiust rääkides võib tõdeda, et haiglavõrgustikes on olemas tahe arendada interdistsiplinaarset koostööd hingehoidjatega (Meel 2017). Eesti haiglate tervishoiutöötajate hulgas aastail 2015–2016 läbiviidud uuringule vastanud leiavad, et spirituaalsus ja/või religioon on tervishoiuteenustele kasuks ja märgivad, et meditsiinitöötajad peaksid teadma patsiendi usulisi veendumusi. Eesti tervishoiusüsteemil on huvi ja vajadus nii spetsialistide täiendõppe/väljaõppe järele, kui ka üldise informatsiooni järgi, mis puudutab religioosseid, spirituaalseid teemasid tervishoius (Meel & Linnuste & Uibu 2016).

Spirituaalse dimensiooni lisamine tervisekontseptsiooni annab aluse käsitleda spirituaalsust indiviidi sisemise ressursina, mis aitab uues olukorras tähenduse, mõtte ja eesmärgi leidmisel. Patsientide vaimsete vajaduste hindamiseks ja kaardistamiseks on loodud mitmeid skaalasid ja teste⁷ ning antud soovitusi (Fitchett 2003), kuidas integreerida antud temaatikat psühhoteraapiasse (Pargament 2007). Samuti saab paralleelsele tuua positiivse psühholoogiaga, mille puhul keskendutakse psühhopatoloogia asemel elujaatavate väärtuste ja tugevuste kaardistamisele, nagu õnn, armastus ja elulised väärtused.⁸ Kuue iseloomuliku tugevuse ehk vooruse alt leiame tarkuse/teadmise, julguse, inimlikkuse, õigluse, mõõdukuse ja transtsendentsuse. Transtsendentsus on võime suhteks või suhtlemiseks universumiga ja võime leida oma ellu tähendus. Inimese elu, tema tunnete kogemuse tähendus ei peitu inimeses endas, vaid milleski kõrgemas kui inimene ise. Transtsendentsuse kui vooruse alla mahuvad viis loomutugevust, millest üks on ka spetsiifiliselt spirituaalsus ning usklikkus (inimesel on väljakujunenud seisukohtade süsteem, mis omab tähendust elu ja universumi kohta ja kogu elu asetamine laiemasse perspektiivi) (Lehtsaar 2013: 202–208).

Patsientide spirituaalsusega seotud aspektid, nagu tähendus, eesmärk, kooskõla, terviklikkuse tunne, universaalsed väärtused jt, on tema seisundi tervikpildi mõistmisel olulised (Culliford 2002), ning seda on tunnustanud ka Maailma Terviseorganisatsioon⁹ (WHO).

Diagnostilised kriteeriumid

Tulenevalt kirjeldatud religioosest lõhest ning üldisest teema tundlikkusest on võimalik, et psühhiaatrilisele ravile või psühholoogi vastuvõtule sattunud patsient kardab oma kriisiga seonduvaid R/S vajadusi või põhjuseid ravipersoonalile avada. Seetõttu võib psühhiaatriline diagnoos olla ebatäpne või üldistav (depressioon, psühhootiline häire jm) ja ravi ning terapeutiline sekkumine ei kanna vilja. Teisest küljest ongi raske leida täpset ja õiget diagnoosi või diferentsiaaldiagnoose. Psühhiaatrias võidakse tõlgendada psühhootiliseks mitmeid vaimseid avanemisi ja hädaolukordi (*spiritual emergence and emergency*), nagu Stanislav ja Christina Grof neid kutsuvad (Grof 2008b: 184–191), ja eksistentsiaalsetes kriisides, logoteraapilise terminina noogeense neuroosina (Frankl 2001: 162–163) näha pelgalt depressiooni ilminguid.¹⁰ Piir spirituaalse kriisi ja psühhootilise seisundi vahel ongi sageli väga õrn. Näiteks kasvõi karmismaatilistes usukogudustes ekstaatiline glossolaalia (“keelte rääkimine”),¹¹ millesse usuvad paljud kristlased, eriti nelipühilased, samuti jumala hääle valjult kuulmine või muu nn vaimuandidega seonduv. Nende fenomenide uurimisele on pühendunud psühhiaater Simon Dein. Tema uuringust tuleb esile, et 40 Inglise nelipüha kiriku liikmest, kelle palvetamisi uuriti, teatasid 25, et saavad jumalalt vastuseid ning 15 vastanutest väitis kuulvat jumala häält valjusti nendega kõnelemas (Dein & Littlewood 2007). Tuleb lisada, et kõik uuritavad olid eluga hästi toimetulevad inimesed, kellel puudusid seosed vaimse tervise probleemidega. Religioosses kontekstis on uuritud hääle kuulmist nii psühhootilisest kui ka spirituaalsest lähtekohast ning tõdetud, et spirituaalsus võib aidata kaasa hääle põhjustatud düstressiga toimetulekul (McCarthy-Jones & Waegeli & Watkins 2013).

Esimene samm arvestamaks spetsiifilisemalt religioosseid ja spirituaalseid probleeme psühhiaatrias on Ameerika Psühhiaatrite Assotsiatsiooni vaimsete häirete diagnostilise ja statistilise käsiraamatu (DSM) IV väljaandes teemakohase V koodi kasutuselevõtmine, kuhu kuulub ka alavaldkond religioossed või spirituaalsed probleemid (*Religious or spiritual problems* V62.89) (DSM IV 2000).

Et mitte takerduda diagnooside koodide raamistikku parafraseerin Saksa teoloogi ja meditsiinieetiku Ulrich Körtneri mõtet spirituaalsusest tervishoiusüsteemis: ei tohi ära unustada, et ravimine on kunst – arstikunst, millele vastandub meditsiini muutumine mehaaniliseks süsteemiks (Körtner 2016). Vaimsel tasandil pole tähendust sellistel raamidelt ja tiitlitelt nagu arst, patsient, õde, psühholoog, kaplan. Need on vaid formaalsed tähistajad. Seega on väga oluline aktsepteerida spirituaalset, parareaalset kogemust ja töötada patsiendi, mitte siltidega. Teha vahet spirituaalsel psühhopatoloogial ja spirituaalsel

kriisil ehk ressursil, millega on võimalik terapeutilises suhtes töötada. Terapeudi personaalne spirituaalsus aitab tal sageli märgata ka patsiendi spirituaalseid vajadusi. Spirituaalse intelligentsi arendamine on siinjuures väga oluline (Baldacchino 2015). Ameerika psühhiaatri James Lake'i arvates peaks arst patsiendile selgitama, et teda huvitab patsient tervikuna, mitte ainult psühhiaatriline diagnoos. Selline lähenemine tugevdab arsti-patsiendi suhet ning see võib tulla kasuks ravist kinnipidamisele ja lõpptulemustele. Lõhe psühhiaatria ja religiooni vahel võib vähemalt osaliselt olla vastus psühhiaatria progressi-le vaimsete haiguste bioloogiliste ja füsioloogiliste põhjuste väljaselgitamisel, kui religioossete põhjuseid peetakse ebaolulisteks (Lake 2012). 2017. aastal avaldatud väljaandes "Spirituaalne hoolekanne ja arstid: Mõistmaks spirituaalsust meditsiinipraktikas" on välja toodud peamised põhjused, miks ei pakuta R/S teemakohast toetust patsientidele ja peredele. Kuigi uuringuid on vähe, on barjäärid siiski silmatorkavad. Nagu selgub, on üheks peamiseks teguriks ajanappus. Teine põhjus: puudub piisav väljaõpe. Kolmandana on välja toodud ebamugavustunne R/S teemade käsitlemisel patsiendiga, aga on ka tõdetud, et ei olegi arsti roll nendel teemadel vestelda. Arstid on ise välja toonud ka võimuvahekorra, mis paneb patsiendi nendel teemadel vesteldes ebamugavasse positsiooni. Üldjoontes on R/S teemasid käsitlevad arstid ka ise religioossed või spirituaalsed ning enamik arste tunneb teemade käsitlemisel ennast mugavalt, kui patsient ise toob teemad vestluses esile (Marin & Sharma *et al.* 2017).

Tabelisse 1 on koondatud erinevaid spirituaalseid ja religioossete kriise, mis on kombineeritud ja kohandatud valdavalt David Lukoffi ja tema kolleegide töödes väljatoodud kriisidest (Lukoff & Lu *et al.* 2011: 21–50, 180).

Tabel 1. Spirituaalseid ja religioossete kriise

Religioosne probleem
Usulahu muutused (denominatsioon/ <i>conversion</i>)
Konversiooni "pöördumise kogemused"
Religioossete praktikate ja usu tugevnemine (intensiivsus)
Usukaotus
Ühinemine "uue religioosse liikumise" või kultusega või lahkumine sellest (<i>New Religious Movement</i>)
Muu religioosne probleem
Spirituaalne probleem
Usu kaotus
Surmalähedased kogemused (NDE, <i>near death experiences</i>)
Kehast väljumise kogemused (OBE, <i>out of body experiences</i>)
Müstilised kogemused (epifaaniad, <i>peak-experiences</i> , <i>cosmic consciousness</i> jne)

Tulnukatekontaktid (AAE, <i>alien abduction experiences</i>)
Kundalini psühhoos, Kundalini “ärkamine”
Šamaanikriis
Psüühiline avanemine
Eelmiste elude mäletamine
Seestumus
Erinevate meditatsioonitehnikate või spirituaalsete praktikatega seotud kogemused
Eraldumine vaimsest õpetajast

Arutelu: religioosne ja spirituaalne probleem

Ja ma pühendasin oma südame tarkuse mõistmisele, ka meeletuse ja sõgeduse mõistmisele: ma mõistsin, et ka see oli vaimunärimine. Sest kus on palju tarkust, seal on palju meelehärmi, ja kes lisab teadmisi, see lisab valu. (Koguja 1: 17–18)

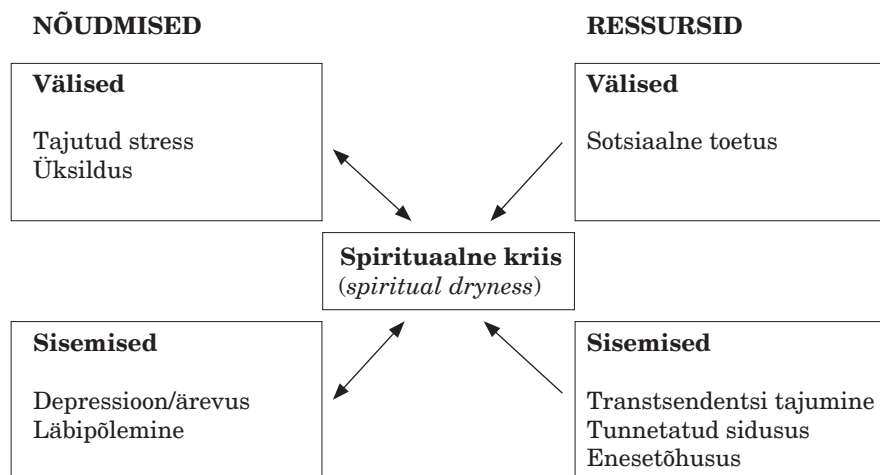
Võttes arvesse spirituaalsete kriiside dünaamikat ning avaldumise vorme, saan välja tuua kaks peamist kategooriat: a) otsingutega ja vajadustega (terviklikkuse, kannatuse mõtestatuse, ühtsuse, Jumala otsingud) seonduvad teemad, mida saab seostada neuroosiga, ning b) spontaanselt esilekerkivad (müstilised kogemused, epifaaniad, nägemused, ekstrasensoorsed kogemused jm) teemad, mida vaimse tervise kontekstis saab seostada psühhootiliste episoodidega, sest sageli kaasnevad nendega muutused teadvuse seisundites. Teadvuse muutunud seisundid on spirituaalsete kriiside korral küllaltki sagedased. Enamjaolt on need tingitud viiest põhjusest, tabel 2. (Vaitl & Birbaumer *et al.* 2005). Seoses mitmete spirituaalsete praktikatega kutsutakse neid esile ka tahtlikult.

Tabel 2. Teadvuse muutustega seotud valdkonnad klassifitseeritud nende päritolu või induksioon meetodi alusel

Spontaanselt avalduvad	surmalähedased kogemused; hüpnaagoosid seisundid, unenäod jne
Füüsilised ja füsioloogilised	äärmuslikud keskkondlikud tingimused; nälg, dieet ja paastumine, seksuaaltehnikad, hingamistehnikad
Psühholoogilised	sensoorne deprivatsioon, muusika, hüpnoos, meditatsioon, trummid, rütmid, tantsimine, biotagasiside
Patoloogilised	epilepsia, ajukahjustus, psühhootilised seisundid, kooma ja vegetatiivsed seisundid
Farmakoloogilised	psühhoaktiivsed ja psühhedeelsed ained

Kriiside eest ei ole kaitstud ka vaimulikud. Arndt Büssing ja tema kolleegid uurisid Saksamaal spirituaalseid kriise katoliku preestrite hulgas (valim oli 3824 preestrit). Uuringust ilmnes, et ainult 6% ei esinenud üldse kriisi sümptomiteid; aeg-ajalt esines 46%, ning sageli või regulaarselt 12%, samas 36% koges seda harva (Büssing & Günther *et al.* 2013).

Spirituaalne kriis (*spiritual dryness*) on seotud psühhosomaatilise düstressiga, üksildusega ja väheste sisemiste ressursside olemasoluga. Enim eeldusi selleks andsid vähene transtsendentsi tajumine, vähene tunnetatud sidusus (koherentsuse tunne)¹², depressiooni ja läbipõlemise sümptomid (joonis 2).



Joonis 2. Spirituaalne kriis ja düstress.

Uuringust järeldub, et ka preestrid võivad tunda spirituaalseid kriise, mida saab siduda depressiooni sümptomitega. Spirituaalsete kriisidega toimetulek võib anda vaimse kasvu, kui kriisiga ei tegeleta ja kriisi arengut vaimse kasvu poole ei toetata, võib see viia veel sügavamale meeleheitesse, seega on väga oluline mõista ja toetada pastoraalse töö tegijaid ning laiendatult kõiki inimestega töötavaid spetsialiste. Psühholoogide seas on oluline koht nii eneseteraapial kui ka supervisioonil.¹³

Üldistavalt võiks väita, et religioosle inimesele või ka usukogudusega alles liituvale indiviidile mõeldes eeldatakse sageli, et jumalaga nii-öelda kä-sikäes või sinasõpruses oleval isikul on kõik vajadused, kohustused, eetika ja moraal, vourused ja väärtused selgepiirilised, piiblist lähtuvad ning elu igati harmooniline. Ometi on usklikudki inimesed seotud maiste ihade, murede ja

väljakutsetega ehk füsioloogilis-bioloogiliste isenditena allumas psühholoogilisele stressile ja diateesi mudelile¹⁴ ning sealt on vahel vaid sammuke psüühikahäireteni. Seega vahel värske usukoguduse initsieeritud (näiteks ristitud) liikmena väljakutsed alles algavad. Romantiliselt võib seda nimetada saatana poolt proovile panekuks, kuid psühholoogiliselt on tegemist spirituaalse kriisiga, või tulles usklike inimeste väljakutseid uuriva Julie Exline'i väite juurde, vaimse heitlusega (*spiritual struggles*). Läbi kahtluste, süütunde, häbitunde võib kogu uskliku inimese spirituaalne kriis kulmineeruda jumala vihkamises ja blasfeemias. Exline (Exline & Rose 2005) jagab spirituaalsed/religioossed kriisid nelja rühma:

1. Süütunded jumala ees. Kannatuste väljakutse. Kõiki inimesi on puudutanud mingisugune tõsisem kannatus. Olgu selleks armastatud inimese surm, kodu hävimine õnnetusjuhtumi vms tagajärjel, rääkimata kuritegude ohvriks langemisest või rasketest haigustest. Seistes silmitsi kannatustega, hakkab inimene omistama juhtunule põhjuseid ja otsima vastutajat, kelleks sageli osutub jumal. Kerkib viha jumala vastu.
2. Voorustega seotud väljakutsed. Patt, ohverdused, enesele andestamine. Enamik religioone on seotud kindlate reeglite järgmisega, pattude vältimisega ja vooruste kasvatamisega. Religioon tundub paljudele negatiivsena, sisaldades institutsioonide poolt pealesunnitud rituaale ja norme. Võimalik, et see punkt on juhtinud paljusid just tänapäevase individualistliku spirituaalsuse juurde, isiklike uskumussüsteemide ja eetika ning voorustega.
3. Vaimne maailm rünnakute all. Kurjuse väljakutse. Kui esimene punkt asetab fookusse autoriteetse jumal-karistaja, siis siin on rünnakud seotud saatana, deemonite ja kurjade jõududega (*diabolical causation*). Siia alla kuuluvad ka nn seestumisega (*possession*) seotud juhtumid. Paljud inimesed usuvad, et saatanlikud jõud on endiselt meie moodsas maailmas tegevuses, omistades neile kannatuste ja hädade põhjused.
4. Üleloomulikust kannatusest tagasi loomulikku kannatusse (*from the Supernatural to the All-Too-Natural*). Religioosse kogukonnaga seotud väljakutsed. Religioossed probleemid taanduvad sageli ilmalikele põhjustele ning on seotud eelkõige inimestevahelise suhtlemise ja läbisaamisega. Nii nagu solvutakse ja saadakse haiget igapäevaelus, juhtub see ka religioossetes kogukonnas, kogudustes. Mõned juhtumid on eriti traagilised, seotud seksuaalse ärakasutamise, finantsmahhinatsioonide ja korrupsiooniga religioossete autoriteetide poolt. Religioossed kogukonnad ei ole immuunsed kuulujuttudele, ahnusele, võimuvõitlusele, armukadedusele jne. Religioossete liidrite silmakirjalik käitumine peegeldub kogu religioonis ning paljud üksikisikud ei taha ennast siduda saastunud süsteemiga.

Enamjaolt ei oska inimesed isegi eristada negatiivseid ja positiivseid tundeid jumala suhtes, seda enam, et ambivalenttsena võivad need koos esineda ja esinevadki. Viha jumala vastu ei tähenda veel jumalasuhte katkemist. Valehäbis emotsioone varjates ja neid alla surudes võivad pinged pigem lumepalliefektina varem või hiljem välja plahvatada või võtta patoloogilise kulu. Oma tundeid teistega jagades ootavad või eeldavad inimesed sageli toetust ja julgustust. Exline lisab, et kui inimene tunneb jumala suhtes tabuks peetud negatiivseid tundeid ja üritab neid jagada teiste inimeste või jumalaga, on oluline kõrvalnähtus hirm tunnistada neid tundeid iseendalegi. Käitutakse küll korrektselt, palvetatakse jne, kuid lähedus, intiimsus on blokeeritud. "Elevant on toas" nii-öelda. (Exline 2014)

R/S teemade põhjustatud düstress, mil patsientide uskumuste ja veendumuste süsteem ei suuda enam pakkuda lahendust eksistentsiaalses ängis, vajab spetsiifilist sekkumist ja toetust. Kui personaalsed uskumussüsteemid on vastuolus (notseebo efekt) tervenemise dünaamikaga, annab see tagasilöögi kogu paranemise dünaamikale (Saad & de Medeiros 2012). Soovituslik oleks siinkohal eksistentsiaalne psühhoteraapia¹⁵, mis toob tähenduse ja elu eesmärgi leidmise patsiendiga tegelemisel esiplaanile (Spinelli 2006).

Kui aidata abivajajal eelnevalt käsitletud düstressi teadlikult ja oskuslikult teadvustada, võib seni regressioonina näivast psühhopatoloogiasse kalduvast vaakumist saada tuge vaimseks ärkamiseks ning isiksuse transformatsiooniks taastumise teekonnal.

Tänane psühhiaatria ei erista veel spirituaalseid kriise, müstilisi kogemusi ja kontakte psühhootilistest seisunditest. Stanislav Grofi peamine kriitika spirituaalsete kriiside teadvustamise valdkonnas on seotud sellega, et mitmed psühhootilised episoodid võivad olla spirituaalsed kriisid, kus toimub isiksuse transformatsioon ja areng vaimse avanemise suunas. Kui need episoodid farmakoloogilise raviga nii-öelda maha võtta ning mitte sekkuda ka spetsiifiliselt psühhoteraapiliselt, jääb areng toppama ja katkeb arengu potentsiaal. Seetõttu on Christina ja Stanislav Grof kasutanud spirituaalsetest kriisidest rääkides sõnademängu *emergency* ehk hädaolukord, erakorraliselt või äkitselt esile kerkinud, ning *emergence*, esiletulek, mis viitab tekkimisele või esiletõusule, kus probleemile on sisemiselt omane ka võimalus, lahendus (Grof 2008b).

Spirituaalsete hädaolukordade olemasolu tunnistamine ei tähenda seda, et me hülgame peavoolu psühhiaatria teooriad ja meetodid. Mõned tavatud seisundid on oma olemuselt selgelt bioloogilised ja nõuavad meditsiinilist farmakoloogilist ravi. Peavoolu psühhiaatriatel on kalduvus müstilisi seisundeid patologiseerida, tõdeb Stanislav Grof, kuid samas on olemas ka vastupidine eksimus, mille puhul psühhootilisi seisundeid romantiseeritakse ja ülistatakse ning vaadatakse mööda tõsisest meditsiinilisest probleemist (Winter 2009).

Kui spirituaalne areng on järk-järguline ja leiab aset kontekstis, mis võib toetada isiklikke muutusi maailmapildis, ei tohiks esineda mingit üleminekukriisi. “Kui spirituaalse kogemuse esiletulek on väga järsk ja traumaatiline, võib see loomulik protsess muutuda kriisiks ja spirituaalsuse avaldumisest saab pigem spirituaalne hädaolukord” (Randal & Argyle 2005).

Viimastel aastakümnetel oleme olnud tunnistajaks kasvavale huvile vaimsete teemade vastu, millega on kaasnenud laialdane eksperimenteerimine iidsete, pärismaiste kommetega ja tänapäevaste “pühaduse tehnoloogiatega” – meeleseisundeid muutvate tehnikatega, mis võivad viia vaimsete avanemiseni, kuid ühtlasi on sellega kaasnenud spirituaalsete kriiside ja hädaolukordade sagenemine (Grof 2008b).

Kriitika spirituaalse või religioosse sisuga toetuse suhtes ning kriitika mõju abivajajale

Kahe kliinilise katse (viidi läbi sõltuvusravi statsionaarsete patsientide seas) tulemused (Miller & Forcehimes *et al.* 2008) viitavad sellele, et spirituaalsuse kaasamine ravisse liiga vara ei avalda patsientidele olulist mõju. Spirituaalne areng on kogu elu kestev protsess, seega ei pruugi inimene mõne häire akuut-ses faasis suuta haarata nn suuremat pilti. Ameerika psühholoogi Abraham Harold Maslow’ teooria järgi täidavad inimesed oma vajadusi enamasti kindlas hierarhilises järjekorras: ellujäämine, turvalisus, armastus ja kuulumine, enesehinnang, eneseteostus ja kõige viimasena spirituaalsed ehk transtsendentsed vajadused (Maslow 1964). Võib-olla on varajases ravistaadiumis inimestele teised vajadused lihtsalt suurema tähtsusega kui spirituaalsed. Sellisel juhul ei ole spirituaalsuse õhutamine sel hetkel õigesti ajastatud. Seega peab patsiendile lähenema küll patsiendikeskselt, kuid arvestama tema enda nii-öelda spirituaalset intelligentsust.

Kuigi enamik uurimusi on näidanud positiivseid mõjusid, võivad religioon ja spirituaalsus tervist mõjutada ka negatiivselt. Kindla religioosse eluviisiga inimestel, samuti erinevate spirituaalsete suundumuste ja hoiakutega seotud inimeste ravikoostöös võib esineda ohtralt konflikte, millega peavad arvestama nii arst, terapeut kui ka abivajaja. Konfliktid võivad kerkida nii koguduste kui üksikisikute pinnalt. Bruce Y. Lee ja Andrew B. Newberg (2005) toovad oma artiklis välja mitmed uuringud, mille kohaselt usurühmad võivad olla teatud tervishoiumeetmete (nt vereülekanne või rasestumisvastased vahendid) otsesed vastased ning veenda patsiente, et nende hädad tulenevad mitteallumisest usudoktriinidele, mitte orgaanilisest haigusest. Lisaks võib religioon teatud haigustega inimesi stigmatiseerida nii, et nad ei otsigi asjakohast meditsiinilist

abi. Samuti ei saa mööda vaadata maailmas toimuvatest usulistest konfliktidest ja nende ohvritest, usujuhid võivad enda järgijaid väärkohelda nii füüsiliselt, emotsionaalselt kui ka seksuaalselt. Kui haigust põhjustab segu religioossetest, spirituaalsetest ja orgaanilistest põhjustest, võib haiguse üldine ravi muutuda väga keeruliseks.

Psühhoatilisi seisundeid või veidrat käitumist, mis võib olla skisofreeniat ennustav prodromaalsümptomaatika, ei tohi romantiseerida ja vaadata mööda tõsisest meditsiinilisest probleemist. Oluline on konsulteerida nii psühhiaatritega kui ka väljaõppinud spirituaalset toetust pakkuvate spetsialistidega, sest (parafraseerides Ameerika õpetlast Joseph Campbelli:) sinna, kus müstik suudab ujuda, psühhootiline inimene upub.

Kokkuvõte

Inimene on lisaks bioloogilisele kehale ning psühholoogilistele ja sotsiaalsetele aspektidele spirituaalne olend. Maailmas on palju sellist, mida me ei suuda veel selgitada, kuid millele inimkogemus siiski reageerib kas positiivselt või negatiivselt. Artikkel käsitles spirituaalsusega kaasnevaid võimalikke varjukülgi ehk spirituaalsete kogemuste negatiivseid tõlgendusi, mis avalduvad erinevates kriisides. Spirituaalseid kriise saab mitmeti vaadelda ning omakorda osadeks jaotatuna esile tuua aspekte, mis haakuvad inimese vaimsete vajadustega. On ka kriise, mis haaravad inimese spontaanselt ning võivad seetõttu mõjuda halvavalt kogu edasisele elule. Et pakkuda inimese mitmemõõtmelisse spektrisse ulatuvatele kogemustele vastavat abi, on tervishoius oluline arvestada spirituaalsete kriisidega, arendada diagnoosimist ja vajadusel kaasata diferentsiaaldiagnoose. Nagu eelnevalt kirjeldatud, peidavad mitmed neist häid võimalusi isiksuse arenguks ning seega kätkevad endas varjatud kujul pigem ravipotentsiaali ja positiivset dünaamikat kui psühhopatoloogiat. Samas oleks väljapoole tervishoidu jäävatel inimestel vaja teadvustada spirituaalsete kogemustega kaasas käivaid varjukülgi kuni patoloogiliste ilminguteni. On suur oht mitmeid kogemusi romantiseerida ning jätta seetõttu inimene abi või ravita. Psüühikahäirete avaldumise eest ei ole kahjuks kaitstud ka vaimulikud ja spirituaalsete praktikatega tegelevad inimesed. Kasvav huvi erinevate uue vaimsuse valdkonda jäävate praktikate vastu, kus on segunenud ühelt poolt kiirete vaimsete kogemuste ja lahenduste otsing ning teisalt mitmed kultuuri- ja religiooniruumid, toovad spirituaalsuse varjuküljed suhteliselt kiiresti vaimse tervise spetsialistide tööpõllule. Spirituaalsed vajadused on inimesele omased ning sageli kerkivad need esile just haiglavoodis. On mitmeid meetodeid, kuidas koguda infot patsiendi vajaduste kohta, vahel piisab anamneesi käigus esitatud

lihtsatest küsimustest, mis annavad spetsialistile vajalikud teadmised, mida arvestada raviplaani koostamisel. Tervishoiutöötajatel on küll huvi, kuid sageli jääb väheks ajast ning nad vajaksid lisateadmisi R/S spetsiifikast. Nii mõnegi haiguse või häire käsitlemisel võib vaatenurga muutus anda sootuks teise arusaamise selle põhjustest. Kahjuks ei ole Eestis eksistentsiaalse suunitlusega psühhoterapia suunad hästi integreerunud psühhiaatrias, samuti puudub süsteemne hingehoiu, spirituaalse toe või haiglakaplanite integreeritus ravi-meeskondadesse. Eesti Haigekassal puudub tasuliste teenuste hinnakirjast ka hingehoiu teenus. Tervishoiusüsteemil on mitmeid väljakutseid parendamaks tervishoiuteenuste mitmekesisust selles valdkonnas. On soovitatav koolitada tervishoiutöötajaid religioossete ja spirituaalsete teemade osas.

Allikad

Meel, Liidia & Linnuste, Indrek & Uibu, Marko 2016. Tervisevaldkonna spetsialistide arvamused ning kogemused spirituaalsuse, hingehoiu ja meditsiinilise pluralismi teemadel. Arvamused ja kogemuslood on hoiul Tartu Ülikooli usuteaduskonnas.

Kommentaariid

- ¹ Eesti kuulub suurima enesetapuriskiga maade hulka; 1994. aastal võttis endalt elu 614 inimest (*European Health for All* database (HFA-DB) <http://www.euro.who.int/en/data-and-evidence/databases/european-health-for-all-database-hfa-db> – 4. november 2019).
- ² Eesti elanike alkoholsete jookide tarbimine arvestatuna 100% alkoholis oli 2013. aastal 10 l elaniku kohta. Maailma Terviseorganisatsiooni (WHO) hinnangul toob juba üle 6 l puhta alkoholi tarbimine elaniku kohta aastas kaasa tõsise kahju rahva tervisele. Tervise Arengu Instituudil on olemas ka vastava sisuga veebilehekül: <http://alkoinfo.ee/et/faktid/alkoholitarbimine-eestis> (vaadatud 06.11.2019).
- ³ *Uus vaimsus* on religioonisotsioloogias kasutusele võetud termin, et tähistada teatud subkultuuri ning keskkonda, mis seob endas erinevaid eklektilisi tehnikaid ja õpetusi, mis varasemalt oli paljus seondud mõistega *new age* (Altnurme 2013).
- ⁴ Artikli fookuses on religioossed ja spirituaalsed kriisid (R/S) valdavalt koos, välditud on diskussiooni nende mõistete erinevuste üle. Usulised ja vaimsed väljendusviisid võivad olla väga laialdased, kattuvad ja mitmekesised. Religioosse kriisi all mõistetakse enim seost kindla institutsionaliseeritud religiooni või usulise doktriiniga ja veendumusega. Spirituaalsust on käsitletud laiemana kui väljatoodud definitsioonis, see võib olla aga ei pruugi olla seotud kindla religiooniga. Kriisid konkreetsemalt on välja toodud tabelis 1.
- ⁵ Erialases kirjanduses ja erinevates teemakohastes materjalides on spirituaalse kriisi iseloomustamiseks kasutatud erinevaid oskussõnu: *problems, emergency, distress, struggles, conflicts, dryness, crisis* jne. Siinses artiklis üldistan ja koondan toodud

- mõisted ühiselt spirituaalse kriisi mõiste alla, sest artikli eesmärk on tuua fookusesse teema käsitlemine laiemalt, mitte rõhutada spetsiifilisi mõisteid kitsamalt.
- ⁶ Antud uuringus võrreldi Ameerika elanike arvamus 1998. aastal läbiviidud küsitluse alusel (*The General Social Surveys* (GSS)), kuhu oli lisatud ka Fetzeri Instituudi poolt väljatöötatud lühike mitme mõõtmeline religioossuse/spirituaalsuse küsimustik (www.fetzer.org – 07.09.2019).
- ⁷ Näiteks Christina Puchalski arendatud FICA meetod, vt Puchalski & Romer 2000.
- ⁸ Martin Seligman ja tema kolleegid, kes töid psühholoogiasse positiivse psühholoogia suuna, koostasid positiivse vaste “Diagnostilisele ja statistilisele psüühikahäirete käsiraamatule” (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, DSM). Kui DSM keskendub sellele, mis võib minna valesti ehk patoloogiale, on nende raamat “Iseloomu tugevused ja vourused” (*Character Strengths and Virtues*) loodud vaatama seda, mis teeb inimesed õnnelikuks ning tugevdab nende vaimu ja toimetulekut (Seligman & Peterson 2004).
- ⁹ Ajalooliselt kulmineerus Maailma Terviseorganisatsiooni kontseptsioonis spirituaalsete väärtuste nii-öelda lauale toomine 1983. aasta assambleega ning ühise avaldusega, et spirituaalsel dimensioonil on oluline tähtsus rahvatervisele, seda tuleb rakendada tervishoius. WHO mõistab spirituaalset tahku elukvaliteedi kontseptsioonis, kui aspekti, mis isiklike uskumuste kaudu mõjutab indiviidi elukvaliteeti. (http://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/159897/WHA36_A-Conf.Paper-9_eng.pdf?sequence=1 – 07.11.2019).
- ¹⁰ Noogeense neuroosi aluseks on konflikt erinevate väärtuse vahel, eetilise konflikt või vaimne probleem. Eksistentsiaalne frustratsioon pole iseenesest patoloogiline ega patogeenne, kui kantus on suunatud arengu, kriisi lahendamise teenistusse (http://www.tlu.ee/~arno/frankl_moskvas.pdf – 07.11.2019).
- ¹¹ 1. Kr. 12 Vaimuandidest ja 1. Kr. 14 keelte rääkimisest ja prohvetlikult kõnelemisest; Ap 19:6: “Ja kui Paulus pani oma käed nende peale, tuli neile Püha Vaim ja nad rääkisid võõraid keeli ja ennustasid.”
- ¹² Tunnetatud sidusus on Aaron Antonovsky esitatud salutogeneetilise tervisekäsitluse keskne mõiste, mis tähistab üldist vastupanuressurssi, isiksuslikku eelsoodumust kogeda sündmusi mõistetavate, juhitavate ja mõtestatutena (Rüütel 2003).
- ¹³ Supervisioon on süstemaatiline nõustamisprotsess, mis on vajalik eelkõige inimestega töötavatele professionaalidele ja nende tööks ning võib toimuda vastavalt vajadusele erinevates vormides ja vahenditega. Supervisiooni kasutamine annab häid tulemusi paljude tegevusvaldkondade, kuid eelkõige sotsiaaltöö-, haridus-, täiskasvanuharidus-, personalitöö-, tervishoiu-, psühhoterapia-, hoolekandevaldkonnas töötavate inimeste puhul (vt <http://supervisioon.ee/supervisioonist/> – 11.11.2019).
- ¹⁴ Diateesi-stressi mudeli kohaselt on psüühikahäire tekkimiseks vaja kahte tegurit: ühte, mis kujundab häire tekkimise riski, ja teist, mis aktiveerib riski.
- ¹⁵ Eksistentsiaalse psühhoterapia all mõtlen üldistatult Victor E. Frankli, Irwin Yalomi, Rollo May, Roberto Assagioli (1993) jt humanistliku ja eksistentsialistliku psühholoogia sekkumisi, mis keskenduvad inimeksistentsi alusstruktuuridele ega tegele n-ö akuutsete olukordadega, käitumise ja kognitiivsete protsessidega.

Kirjandus

- Altnurme, Lea 2013. Uus vaimsus – mis see on? Uibu, Marko (toim). *Mitut usku Eesti III: Uue vaimsuse eri*. Tartu: Tartu Ülikooli kirjastus, lk 18–36 (<https://www.tyk.ee/admin/upload/files/raamatud/1388589914.pdf> – 12. november 2019).
- Assagioli, Roberto 1993. *Transpersonal Development: The Dimension Beyond Psycho-synthesis*. London: Aquarian/Thorsons.
- Baldacchino, Donia 2015. Spiritual Care Education of Health Care Professionals. *Religions* 6 (2), lk 594–613 (doi: 10.3390/rel6020594).
- Banin, Luciana Burgugi & Suzart, Nadielle Brandani & Guimarães, Fernando Augusto Garcia & Lucchetti, Alessandra Lamas Granero & de Jesus, Marcos Antonio & Lucchetti, Giancarlo 2014. Religious beliefs or physicians' behavior: what makes a patient more prone to accept a physician to address his/her spiritual issues? *Journal of Religion and Health* 53 (3), lk 917–928 (doi: 10.1007/s10943-013-9685-2).
- Büssing, Arndt & Günther, Andreas & Baumann, Klaus & Frick, Eckhard & Jacobs, Christoph 2013. Spiritual dryness as a measure of a specific spiritual crisis in catholic priests: associations with symptoms of burnout and distress. *Evidence-Based Complementary and Alternative Medicine* (doi: 10.1155/2013/246797).
- Büssing, Arndt & Koenig, Harold G. 2010. Spiritual Needs of Patients with Chronic Diseases. *Religions* 1, lk 18–27 (doi: 10.3390/rel1010018).
- Catechism of the Catholic Church 1993. *Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana* (http://www.vatican.va/archive/ccc_css/archive/catechism/p4s1c3a2.htm – 28. september 2018).
- Cook, Chris H. 2004. Addiction and spirituality. *Addiction* 99, lk 539–551 (doi: 10.1111/j.1360-0443.2004.00715.x).
- Cook, Chris H. & Powell, Andrew & Sims, Andrew (toim) 2009. *Spirituality and Psychiatry*. London: Royal College of Psychiatrists Press 4.
- Culliford, Larry 2002. Spiritual care and psychiatric treatment: an introduction. *Advances in Psychiatric Treatment* 8 (4), July, lk 249–258 (doi: 10.1192/apt.8.4.249).
- Curlin, Farr A. & Lantos, John D. & Roach, Chad J. & Sellergren, Sarah A. & Chin, Marshall H. 2005. Religious characteristics of U.S. physicians: A national survey. *Journal of General Internal Medicine* 20 (7), lk 629–634 (doi: 10.1111/j.1525-1497.2005.0119.x).
- Curlin, Farr A. & Chin, Marshall H. & Sellergren, Sarah A. & Roach, Chad J. & Lantos, John D. 2006. The association of physicians' religious characteristics with their attitudes and self-reported behaviors regarding religion and spirituality in the clinical encounter. *Medical Care* 44 (5), lk 446–453 (<https://pdfs.semanticscholar.org/edbf/168200b5145272ef9a3dbc1e96fcb86cd7f0.pdf> – 26. november 2019).
- Dein, Simon 2009. *The Faith of Patients*. Presentation given at the Annual Meeting of the Royal College of Psychiatrists, Liverpool, June (<https://www.rcpsych.ac.uk/pdf/Dein%20The%20Faith%20of%20Patients.x.pdf> – 28. september 2018, see lehekülgi enam kättesaadav).
- Dein, Simon & Littlewood, Roland 2007. The Voice Of God. *Anthropology and Medicine* 14 (2), lk 213–228 (doi: 10.1080/13648470701381515).

DSM IV 2000. *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, 4th ed. Text Revision. Arlington: American Psychiatric Publishing.

Durà-Vilà, Gloria & Dein, Simon 2009. The Dark Night of the Soul: spiritual distress and its psychiatric implications. *Mental Health Religion & Culture*, lk 1–17 (doi: 10.1080/13674670902858800).

Eesti-Rootsi vaimse tervise ja suitsidoloogia instituut 2008. *Enesetappude ennetamine: abiks esmatasandi tervishoiutöötajatele*. WHO väljaande Eestile kohandatud ja täiendatud tõlge. Tallinn: Eesti-Rootsi vaimse tervise ja suitsidoloogia instituut (https://www.sm.ee/sites/default/files/content-editors/eesmargid_ja_tegevused/Tervis/Muud_infot/suitsiidipreventsioon_esmatasandi_tervishoiutootajatele_ersi.pdf – 12. november 2019).

Exline, Julie J. 2014. Getting Angry at God. *Christian Reflection*. A Series in Faith and Ethics. Waco, Texas: Institute for Faith and Learning at Baylor University (<https://www.baylor.edu/content/services/document.php/235842.pdf> – 12. november 2019).

Exline, Julie J. & Rose, Ephraim 2005. Religious and spiritual struggles. Paloutzian, Raymond F. & Park, Crystal L. (toim). *Handbook of the psychology of religion and spirituality*. New York: Guilford, lk 315–331.

Fitchett, George 2002. *Assessing spiritual needs: a guide for caregivers*. Minneapolis, MN: Augsburg.

Forcehimes, Alyssa A. & Tonigan, J. Scott 2009. Spirituality and Substance Use Disorders. Huguelet, Philippe & Koenig, Harold G. (toim). *Religion and Spirituality in Psychiatry*. Cambridge: Cambridge University Press, lk 548–549.

Frankl, Victor E. 2001. *Mõttetahe. Valitud ettekandeid logoteraapiast*. Tartu: Johannes Esto Ühing.

Galek, Kathleen & Flannelly, Kevin J. & Vane, Adam & Galek, Rose M. 2005. Assessing a Patient's Spiritual Needs: A Comprehensive Instrument. *Holistic Nursing Practice* 19 (2), lk 62–69.

Grof, Christina 1994. *The Thirst for Wholeness: Attachment, Addiction, and the Spiritual Path*. New York: HarperCollins.

Grof, Stanislav 2008a. Spiritual Emergencies: Understanding and Treatment of Psychospiritual Crises. *Reality Sandwich* (<http://realitysandwich.com/1800/spiritual-emergencies/> – 12. november 2019).

Grof, Stanislav 2008b. *Tuleviku psühholoogia. Tänapäevaseid teadvuse käsitusi*. Tartu: Väike Vanker.

Hay, David & Hunt, Kate 2000. *Understanding the Spirituality of People Who Don't go to Church*. A report on the findings of the Adults' Spirituality Project at the University of Nottingham. Nottingham: Mission Theological Advisory Group (http://www.churchofscotland.org.uk/__data/assets/pdf_file/0006/3678/understanding_spirituality_report.pdf – 4. november 2019).

Heelas, Paul 2013. Eesti kui katselabor – ideaalne näide vaimsuse ja religiooni suundumuste uurimiseks. Uibu, Marko (toim). *Mitut usku Eesti III: Uue vaimsuse eri*. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, lk 167–187.

- Hefti, René & Gomes Esperandio, Mary Rute 2016. The Interdisciplinary Spiritual Care Model: A holistic Approach to Patient Care. *Dossier: Religion and Health Horizonte, Belo Horizonte* 14 (41), lk 13–47 (doi: 10.5752/P.2175-5841.2016v14n41p13).
- Koenig, Harold G. 2012. Religion, spirituality, and health: the research and clinical implications. *ISRN Psychiatry* 2012/12 (doi: 10.5402/2012/278730).
- Koenig, Harold G. & McCullough, Michael E. & Larson, David B. 2001. *Handbook of religion and health*. Oxford University Press.
- Kulmar, Tarmo 1998. Eesti muinasusundi hingefenomenoloogia probleeme. *Sator 1. Artikleid usundi- ja kombeloo*. Tartu: Eesti Keele Instituudi rahvausundi töörühm, lk 38–49 (<http://www.folklore.ee/rl/pubte/ee/sator/> – 12. november 2019).
- Kroll, Jerome & Sheehan, William 1981. Religious beliefs and practice among 52 psychiatric inpatients in Minnesota. *American Journal of Psychiatry* 146, lk 67–72 (doi: 10.1176/ajp.146.1.67).
- Körtner, Ulrich H. J. 2016. *Theological Perspectives and Integration of Religion and Spirituality into Health Care*. Key note lecture on the 5th European Conference on Religion, Spirituality and Health, 12th to 14th of May 2016, Gdansk (http://www.ecrsh.eu/application/files/4014/6356/0086/Theological_Perspectives_and_Integration_of_Religion_and_Spirituality_into_Health_Care_Ulrich_Koertner.pdf – 12. november 2019).
- Lake, James 2012. Spirituality and Religion in Mental Health: A Concise Review of the Evidence. *Psychiatric Times*, March, lk 34–38 (<http://www.progressivepsychiatry.com/PDF/PsychTimesReligion2012.pdf> – 12. november 2019).
- Lee, Bruce Y. & Newberg, Andrew B. 2005. Religion and health: a review and critical analysis. *Zygon. Journal of Religion & Science* 40 (2), lk 443–468 (doi: 10.1111/j.1467-9744.2005.00674.x).
- Lehtsaar, Tõnu 2013. *Sissejuhatus religioonipsühholoogiasse*. Õpik kõrgkoolile. Tallinn: Eesti Keele Sihtasutus.
- Linnuste, Indrek 2018. Spirituaalsus kui ressurss inimeste taastumisel ja rehabilitatsioonis. *Sotsiaaltöö 2* (sotsiaaltöö ja sotsiaalpoliitika erialaajakiri), lk 80–97.
- Lukoff, David 1998. From spiritual emergency to spiritual problem: The transpersonal roots of the new DSM-IV Category. *Journal of Humanistic Psychology* 38 (2), lk 21–50 (doi: 10.1177/00221678980382003).
- Lukoff, David 2012. Altered States and Spiritual Awakening in Psychosis. Ettekanne konverentsil *Consciousness in Crisis. An International Conference on Spiritual Crisis*. 15. ja 16. september 2012, Holland.
- Lukoff, David & Lu, Francis G. & Yang, C. Paul 2011. DSM-IV Religious and Spiritual Problems. Peteet, John R. & Lu, Francis G. & Narrow, William E. (toim). *Religious and Spiritual Issues in Psychiatric Diagnosis*. Arlington: American Psychiatric Publishing, lk 171–198.
- MacLean, D. Charles & Susi, Beth & Phifer, Nancy & Schultz, Linda & Bynum, Deborah & Franco, Mark & Klioze, Andria & Monroe, Michael & Garrett, Joanne & Cykert, Sam 2003. Patient preference for physician discussion and practice of spirituality. *Journal of General Internal Medicine* 18 (1), lk 38–43 (doi: 10.1046/j.1525-1497.2003.20403.x).

Marin, Deborah B. & Sharma, Vansh & Powers, Richard & Rev. Fleenor, David 2017. Spiritual Care and Physicians: Understanding Spirituality in Medical Practice. *HealthCare Chaplaincy Network ja The Spiritual Care Association* (https://www.healthcarechaplaincy.org/docs/about/hccn_whitepaper_spirituality_and_physicians.pdf – 11. november 2019).

Maslow, Abraham H. 1964. *Religions, Values, and Peak Experiences*. Columbus: Ohio State University Press.

McCarthy-Jones, Simon & Waegeli, Amanda & Watkins, John 2013. Spirituality and hearing voices: considering the relation. *Psychosis*, oktoober; 5 (3), lk 247–258 (doi: 10.1080/17522439.2013.831945).

McCord, Gary & Gilchrist, J. Valerie & Grossman, D. Steven & King, D. Bridget & McCormick Kenelm F. & Oprandi, Allison M. & Labuda Schrop, Susan & Selius, A. Brian & Smucker, William D. & L. Weldy, David & Amorn, Melissa & A. Carter, Melissa & J. Deak, Andrew & Hefzy, Hebah & Srivastava, Mohit 2004. Discussing Spirituality With Patients: A Rational and Ethical Approach. *Annals of Family Medicine*, Jul; 2 (4): lk 356–361 (doi: 10.1370/afm.7).

Meel, Liidia & Linnuste, Indrek, & Uibu, Marko 2016. *Tervisevaldkonna spetsialistide arvamused ning kogemused spirituaalsuse, hingehoiu ja meditsiinilise pluralismi teemadel* [Provisional overview of the survey 'Health-care specialists' opinions about and experiences with spirituality, pastoral care and medical pluralism]. The results are preserved in Tartu University Faculty of Theology, Tartu, Estonia.

Meel, Liidia 2017. Defining the context for best practices: Institutional setting for clinical pastoral care in Estonia. *J Relig Health* 57 (1), lk 328–332 (doi: 10.1007/s10943-017-0462-5).

Miller, William R. & Forcehimes, Alyssa & O'Leary, Mary & LaNoue, Marnie D. 2008. Spiritual Direction in Addiction Treatment: Two Clinical Trials. *Journal of Substance Abuse Treatment* 35 (4), lk 434–442 (doi: 10.1016/j.jsat.2008.02.004).

Pargament, Kenneth I. 1997. *The psychology of religion and coping: Theory, research, practice*. New York: Guilford Press.

Pargament, Kenneth I. & Cole, Brenda & Vandecreek, Larry & Belavich, Timothy & Brant, Curtis & Perez, Liza 1999. The vigil: Religion and the search for control in the hospital waiting room. *Journal of Health Psychology* 4, lk 327–341 (doi: 10.1177/135910539900400303).

Pargament, Kenneth 2007. *Spiritually integrated psychotherapy. Understanding and Addressing the Sacred*. New York, London: The Guilford Press.

Pargament, Kenneth & Feuille, Margaret & Burdzy, Donna 2011. The Brief RCOPE: Current Psychometric Status of a Short Measure of Religious Coping. *Religions* 2, lk 5–76 (doi: 10.3390/rel2010051).

Peteet, John R. & Lu, Francis G. & Narrow, William E (toim) 2011. *Religious and Spiritual Issues in Psychiatric Diagnosis*. Arlington: American Psychiatric Publishing.

Post, Brian C. & Wade, Nathaniel G. 2009. Religion and Spirituality in Psychotherapy: A Practice Friendly Review of Research. *Journal of Clinical Psychology* 65 (2), lk 131–146 (doi: 10.1002/jclp.20563).

- Puchalski, Christina 2001. The Role of Spirituality in Health Care. *Baylor University Medical Center Proceedings* 14 (4), lk 352–357 (doi: 10.1080/08998280.2001.11927788).
- Puchalski, Christina & Romer, Anna 2000. Taking a Spiritual History Allows Clinicians to Understand Patients More Fully. *Journal of Palliative Medicine* 3 (1), lk 129–137 (doi: 10.1089/jpm.2000.3.129).
- Randal, Patte & Argyle, Nick 2005. 'Spiritual Emergency' – a useful explanatory model? A Literature Review and Discussion paper. London: Royal College of Psychiatrists (<https://www.rpsych.ac.uk/PDF/DrPRandalDrArgyleEmergency.pdf> – 2. oktoober 2018, see lehekülg ei ole enam kättesaadav).
- Rüütel, Eha 2003. Tunnetatud sidusus tervise kontekstis. *Eesti Arst* 82 (8), lk 550–554 (<https://eestiartst.ee/tunnetatud-sidusus-tervise-kontekstis/> – 12. november 2019).
- Saad, Marcelo & de Medeiros, Roberta 2012. Spiritual-Religious Coping – Health Services Empowering Patients' Resources. Saad, Marcelo (toim). *Complementary therapies for the complementary healthcare*. IntechOpen (doi: 10.5772/50443).
- Saad Marcelo & de Medeiros, Roberta 2016. Programs of religious/spiritual support in hospitals – five “Whies” and five “Hows”. *Philosophy, Ethics, and Humanities in Medicine* 11 (5) (doi:10.1186/s13010-016-0039-z).
- Scotton, Bruce W. 2011. Kundalini fenomenoloogia ja ravi. Scotton, Bruce W. & Chinen, Allan B. & Battista, John R. (toim) & Kuri, Marie & Mällo, Tanel (tlk). *Transpersonaalse psühhiaatria ja psühholoogia tekstikogumik*. Tallinn: Eesti Transpersonaalne Assotsiatsioon, lk 349–361.
- Seligman, Martin & Peterson, Christopher 2004. *Character strengths and virtues: A handbook and classification*. New York: Oxford University Press and Washington, DC: American Psychological Association.
- Spinelli, Ernesto 2006. Existential psychotherapy: An introductory overview. *Análise Psicológica* 3 (XXIV), lk 311–321 (<http://www.scielo.mec.pt/pdf/aps/v24n3/v24n3a04.pdf> – 12. november 2019).
- Uibu, Marko 2014. Inglise ja Inglise internetifoorum uue vaimsuse kandjate ja legitiimeerijatenä. *Mäetagused* 56, lk 181–204 (doi: 10.7592/MT2014.56.uibu).
- Vaitl, Dieter & Birbaumer, Niels & Gruzelier, John & Jamieson, Graham A. & Kotchoubey, Boris & Kübler, Andrea & Lehmann, Dietrich & Miltner, Wolfgang H. R. & Ott, Ulrich & Pütz, Peter & Sammer, Gebhard & Strauch, Inge & Strehl, Ute & Wackermann, Jiri & Weiss, Thomas 2005. Psychobiology of Altered States of Consciousness. *Psychological Bulletin by the American Psychological Association* 131 (1), lk 98–127 (doi: 10.1037/0033-2909.131.1.98).
- Williams, Joshua A. & Meltzer, David & Arora, Vineet M. & Chung, Grace & Curlin, Farr A. 2011. Attention to Inpatients' Religious and Spiritual Concerns: Predictors and Association with Patient Satisfaction. *Journal of General Internal Medicine* 26 (11), lk 1265–1271 (doi: 10.1007/s11606-011-1781-y).
- Winter, Angela 2009. Across the Universe. Stanislav Grof On Nonordinary States Of Consciousness. *The Sun*, august (<https://www.thesunmagazine.org/issues/404/across-the-universe> – 2. oktoober 2018).

Lisa 1

Juhtumid

Esimesed neli on illustreerivad juhtumid minu isiklikust praktikast (nimed ja kontekst on muudetud, kuid alles on jäetud spirituaalse kriisi ning seda põhjustanud kogemuse kirjeldused). Kõik isikud on elus hästi toimivad, pidanud kauakestvaid töösuhteid, peresuhteid ja sõprussuhteid, mis tavaliselt psüühiliste erivajadustega inimestel katkevad. Nende elukvaliteet on hea, ometi on need episoodid nende eluloos nagu teatud varjud, mis jälitavad neid ja mida paljud ei tea. Viimane kurb näide on meedia vahendatud, suhteliselt hiljuti ületas see uudisekännised ning tekitas ohtralt diskussioone.

A. Holger (43) on jõustruktuurides vastutaval kohal töötav isik. Tema elus on mitmeid kummalisi episoodide, kus ta on kokku puutunud paranormaalsete nähtustega. Juhtumeid, kus isikud haihtuvad ja/või muunduvad näiteks kakluse käigus teisteks olenditeks, on olnud mitu korda. Holger ei ole sellest peaaegu kellelegi rääkinud. Põhjuseks hirm töökoha kaotamise, väljanaermise ja skisofreenia diagnoosi ees. Vestluses usub ta siiralt, et maailmas on kurjad ja head jõud eraldatud ning tal on mingisugune roll selle lahendamisel.

B. Tiina (35) on riigiametnik, kes hakkas ühel hetkel tervislikult elama, loobus tasapisi nii alkoholist, nikotiinist kui ka loomsest toidust. Lisaks hakkas aktiivselt tegelema joogaga. Kogu eluviisi muutus kulmineerus psühhoatilise episoodi ja ravile sattumisega. Kindlasti on taustal veel mitmeid muid tegureid, kuid olles ise tutvunud niinimetatud kundalini energia tõusmisega, saab seda psühhoosi ja haiglasse sattumist kirjeldada ning analüüsida ka kundalinipsühhoosina. Kahjuks haiglas ei osatud selle spirituaalse kriisi ilminguga edasi töötada ning patsient uuris ise interneti vahendusel oma sümptomeid ning jõudis kundalinipsühhoosi kirjelduseni.

C. Kaido (50) on kristliku koguduse juures tegutsev abivaimulik, kes viib läbi nii pühapäevakooli kui ka muid õpperinge. Elus palju lugenud, kogenud ja näinud mees. Kõrgete vaimsete võimetega. Kuid aegajalt satub ta alkoholitsüklisse ega tule toime oma eluga. Lisaks pingetele koguduse liikmete vahel, kus ta tunneb, et teda ei mõisteta, on tal ohtralt sisekonflikte oma käitumise silmakirjalikkuse pärast. Pidevad usus kahtlemised ja häbitunne. Ta on vahetanud väga mitmeid kogudusi, kui käinud "ennast otsimas" ka mitte-kristlikes liikumistes ja praktikates.

D. Arvo (75) on aastaid tegelenud inimeste aitamisega. Ta on väikelinnas tuntud ravitseja, kelle poole pöörduvad inimesed kogu Eestist. Ometi on aegajalt tal tagasilöögid vaimse tervise mõttes. Meeleolu langeb, kaasneb kergesti ärritumine. Vestluses toob välja, et inimesed röövivad temalt energiat ning ta on väsinud teisi aitamast. Samas tõdeb, et see on tema elutöö. Anamneesist on teada ka enesetapukatseid.

E. Eestis on viimastel aastatel kogunud populaarsust konnamürgiseansid, mille korraldajad lubavad teadvuse avardamist ja isiklikele probleemidele kõiksuse abil lahenduse leidmist. Tegelikult võib oksendamise, kõhulahtisuse, südamepekslemise ja iiveldusega kulgeva seansi käigus ka surra, nagu juhtus mullu ühe konnamürgiisku pöördunud keskealise eesti mehega (54). (Allikas: Merilin Pärli. 02.10.2018 *ERR*, <https://www.err.ee/865857/surm-konnamurgiseansil-keskealise-mehe-suda-seiskus> – 12. november 2019).

Summary

Religious and spiritual crisis in the context of mental health

Indrek Linnuste

Doctoral student, School of Theology and Religious Studies
Faculty of Arts and Humanities, University of Tartu
indrek.linnuste@gmail.com

Keywords: mental health, religiosity, spiritual crisis, spiritual needs, spirituality

In addition to the biological body and psychological and social aspects, humans are spiritual beings. There is much in the world that we are yet unable to explain, but to what human experience reacts, either positively or negatively. This article treats the possible negative interpretations of spiritual experiences that manifest in different crises. Spirituality can be defined in various ways and it can, in turn, be divided into core categories that relate to human spiritual needs. In order to provide help that corresponds to the multidimensional human experience, it is important for health care to consider spiritual crises. Several of the spiritual crises entail good opportunities for personal development and therefore represent, in a hidden form, a potential for treatment and positive dynamics rather than psychopathology. Meanwhile, people outside the health care system would need to acknowledge the mental health problems that accompany spiritual experiences. There is a big risk of romanticizing several paranormal experiences or even mood shifts, which can result in the person not getting the needed help or treatment. Unfortunately, not even religious persons or those active in spiritual practices are immune to mental disorders. A growing interest in different New Age practices, which mix the search for fast spiritual experiences and solutions with several cultural and religious settings, quickly bring the downside of spirituality to the attention of mental health specialists. Spiritual needs are common to human experience and they often arise during illness and treatment. There are several methods for collecting information and

spiritual history on the patient's needs, and sometimes simple questions asked during obtaining the medical history are sufficient to provide the specialist with necessary information that can be considered in developing the treatment plan. Changing the perspective can lead to a completely different understanding of the cause of several illnesses or disorders. As an example, a patient suffering from alcoholism can be seen as a person searching for connection or wholeness with higher forces. Spiritual issues are clinically related to the pathological risk that reminds us of the importance of including mental and existential issues in clinical practice. The religious/spiritual gap may become an obstacle. There is a considerable literature examining whether patients would prefer their physicians to inquire about their religious or spiritual beliefs as part of the routine history taking. Physicians maintain that the foremost reason they cannot provide spiritual care to patients is that they do not have enough time during the medical encounter. The second most common reason given is that they do not have adequate training to provide spiritual care to patients and that such care is better provided by others. Thirdly, physicians express discomfort about engaging in discussions on spirituality and faith with patients. In regard to the psychopathology of mental disorders, there are two basic classifications: the first one was created by the American Psychiatric Association (Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders – DSM) and the second one was published by the World Health Organisation – WHO (The International Statistical Classification of Diseases and Related Health Problems – ICD). The development of the DSM, in its fourth edition, brought a change into the approach to religion and spirituality in the context of clinical diagnosis. Introducing V-code 62.89 (religious or spiritual problem) has increased the possibility of differential diagnosis between religion/spirituality and health/psychopathology. Unfortunately, there are no such developments in ICD-10. It sets boundaries to dealing with the R/S issues in psychiatry.

Indrek Linnuste on Tartu Ülikooli humanitaarteaduste ja kunstide valdkonna usuteaduskonna doktorant (magistrikraad psühholoogias ja terviseteaduses). On 15 aastat tegelenud psüühikahäiretega inimeste ning teiste haavatavatesse sihtrühmadesse kuuluvate ühiskonnaliikmetega. Doktorantuuris on tema uurimisvaldkonnaks spirituaalsed kriisid. Igapäevaselt juhib enda loodud sotsiaalset ettevõtet Solve et Coagula, mis pakub tööd puuduva ja vähenenud töövoimega inimestele. Tegeleb koolituste ja lektori tööga, peamiselt vaimse tervise ja sõltuvuste teemadel.

Indrek Linnuste is a PhD student at the School of Theology and Religious Studies, University of Tartu, Estonia, and has an MA degree in psychology and public health. He has been engaged in work with people with mental disorders and others in vulnerable target groups for 15 years. His current research field is spiritual crises. In 2013 he established a social enterprise Solve et Coagula, which offers work for people with diminished or without working ability. His daily work consists in trainings and educating, mainly on the topics of mental health and addictions.

indrek.linnuste@gmail.com

Miks haavalehed värisevad? Puudega seotud etioloogiliste tekstide peajooni

Andres Kuperjanov

Eesti Kirjandusmuuseumi folkloristika osakonna teadur
cps@folklore.ee

Teesid: Artikli eesmärk on esitada digitaliseeritud materjali põhjal ülevaade puudega seotud etioloogilistest legendidest, nende lugude peamistest motiividest ning neis esinevatest tegelastest. Esitatakse kõige levinumate tegelastega seotud motiivid, selle järel puuliikide kaupa sagedasemad motiivid ja allmotiivid. Kuna eesti materjal on suhteliselt raskesti kättesaadav ega ole tõlgitud teistesse keeltesse, on püütud esitada võimalikult palju näitetekste. Võimalusel on osutatud jututüüpidele, kasutades Antti Aarne (1918) kataloogi ning Vaina Mälgu, Ingrid Sarve ja Richard Viidalepa (1967) koostatud teaduslikku muinasjutuantoloogiat. Artikkel on väike sissevaade töösolevasse *Monumenta* sarja kuuluvasse puid käsitlevasse monograafiasse.

Märksõnad: etioloogilised legendid, haab, Jeesus, lehed värisevad, puud, rahvapiibel, rist marjal, tekstikorpus

Eesti Kirjandusmuuseumi folkloristika osakond on sisestanud alates 1995. aastast enam kui 150 000 käsikirjalist usundilise sisuga teksti, kokku 24 kogust. Neist suurimad on Jakob Hurda kogu (H, 1860–1906), Matthias Johann Eiseni rahvaluulekogu (E, 1880–1934), Eesti Rahvaluule Arhiivi kogu (ERA, 1920–1944) ning Riikliku Kirjandusmuuseumi kogu (RKM, 1945–1996), igauhest neist on sisestatud üle 30 000 temaatilise teksti. Puudega on otseselt seostatud üle 21 000 teksti, kusjuures lisaks on puid mainitud veel teistes tekstides ligi 400 erinevas kombinatsioonis. Olulisimad tekstid seotud rahvameditsiini, kalendritavade, rahvaastronoomia, saagiennustuse (karja ja vilja) ning igapäevase majapidamiskasutusega. Ka suur osa peidetud varanduse narratiividest seostub puudega.

Puuliike võib neis tekstides leida üle 30, liigid on eristatavad umbes pooltes puutekstides, mis on üle 10 000 teksti, enim on mainitud pihlakas, kask, kuusk ja lepp.

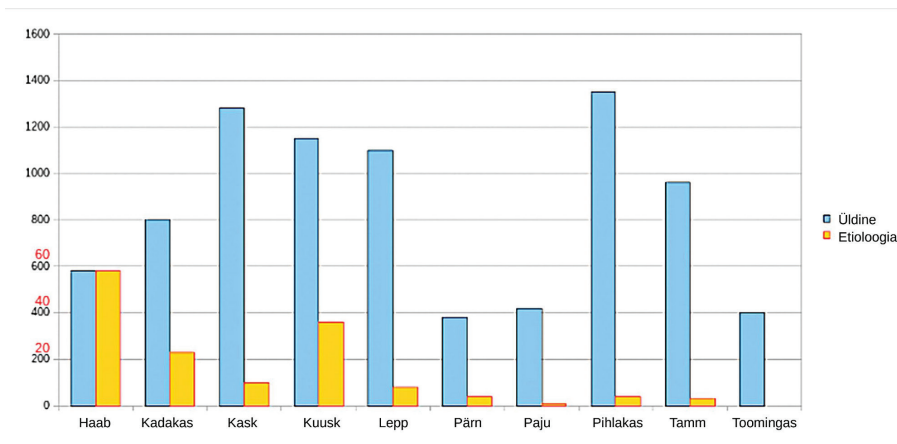
Folkloristika osakonna sisestatud materjalidele tuginedes keskendun siinkohal puudega seotud etioloogilistele legendidele, erinevate puuliikide omaduste tekkele interaktsioonis mütoloogiliste/mütologiseeritud tegelastega, nende lugude põhi- ja alammotiividele. Etioloogilisi legende, mis seletavad subjektide

päritolu ja omaduste teket, ei ole sügavuti uuritud, mõningase koguse tekste on avaldanud Matthias Johann Eisen 20. sajandi alul, tekste on sisaldanud regionaalväljaanded ja neid on ümber jutustatud lastele.

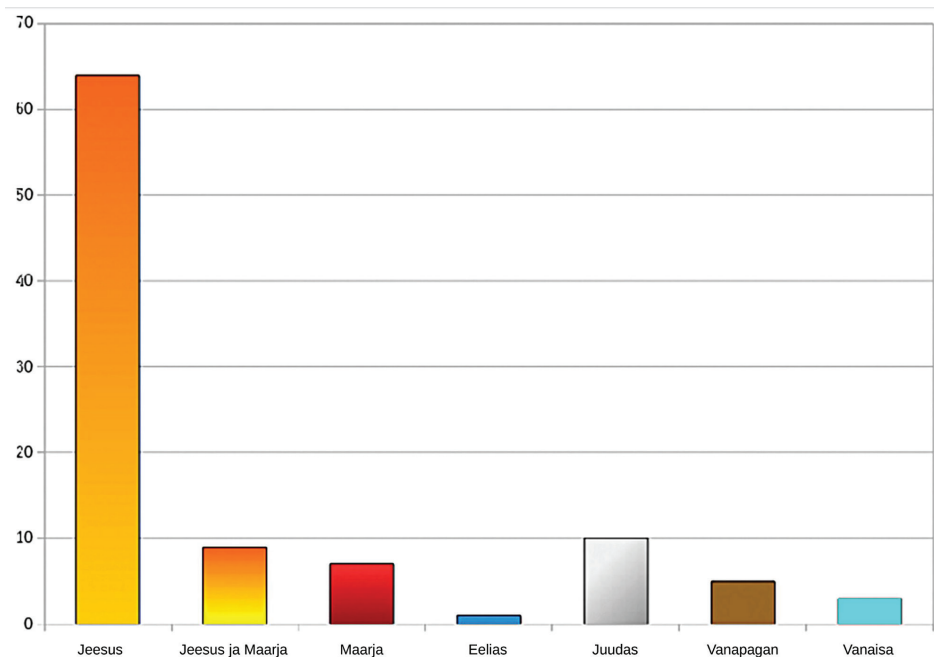
Meil on küll jutte suurte puude tekkimise kohta, nt puu kasvas Rootsi kuninga kepi, puudeks muutusid pulmalised, jäänukid vanadest (pühadest) puudesaludest. Puude endi loomisest ega päritolust aga jutte ei leidu. Samas on üsna huvitav ja kompaktne rohkem kui saja tekstiga massiiv puude omaduste tekkimise kohta, mis on otseselt seotud mütologiseeritud tegelaste tegevusega. Puudest paistab selles massiivis eriliselt silma **haab**, tema eritunnuseks on värisevad lehed ja selle põhjenduseks on toodud kümneid lugusid (Aa US 77). Ainult ühes puude omadusi seletavas haaba sisaldavas loos ei mainita haavalehtede värisemist, aga jutustaja on ilmselt selle lihtsalt hetkeks unustanud, või kogemata vahele jätnud.

Etioloogilisi narratiive on kõige rohkem haava, seejärel kuuse ja kadaka kohta, vähem kase ja lepa kohta, veel vähem pihlaka ja tamme kohta ning need puuduvad täiesti toominga kohta. Samas on eriti kase, kuid ka teiste puude kohta märkimisväärselt suuremal arvul muid jutte ja etioloogiliste juttude osakaal on väike või tagasihoidlik. Lugude proportsioone kajastab joonis 1.

Puude **omaduste tekkimise aeg** on üsna täpselt määratletud: siis kui puud veel rääkisid, Jeesus (eesti juttudes kasutatakse ainult eesnime versioone, Kristus on haruldane) ja Vanaisa (Jumal) meie metsades ringi käisid, Jeesuse ema Maarja koos Jeesusega Egiptusest põgenes, Jeesus taevasse läks jne.



Joonis 1. Puude liigiline jaotus üldtekstides ja etioloogilisi motiive sisaldavates tekstides.



Joonis 2. Mütoloogiliste ja kristlike tegelaste osalus vaadeldavates tekstides.

Tegelaste esinemissagedus lugudes on väga erinev: absoluutne favoriit on Jeesus, kõiki muid tegelasi on vaevalt kuuendik Jeesuse esinemissagedusest (Maarja ja Juudas on ligikaudu võrdse esinemusega, samas vanapagan ja vanaisa (Jumal) on omakorda eelmistest ligi poole väiksema esinemusega ja Elias esineb marginaalselt). Seda toimumisaega nimetatakse müüdiliseks esiajaks, mida iseloomustavad hoopis teised tunnused kui lähemat minevikku või olevikku: seal liiguvadki ringi religioossed tegelased, hiiud, jumal, vanapagan (ka paralleelide kontekstis ebapuhtad jõud). Samas on tegevuskoht paigutatud tuttavasse lokaalsesse ümbrusse, mis loob inimeste maailma ja müüdilise aegruumi kontiinumi.

Piibli esimesed tõlked ilmusid juba 16. sajandil, piibli täistekstide tõlge ilmus 18. sajandi esimesel poolel. Piibel ja võimalikud jäljed luterluse eelset katoliiklusest ning ortodokselt alalt ka sealsed pühakulood (nt Maarja männi otsas – RKM II 44, 511 (1) < Setumaa, Obinitsa) on ilmne etioloogiliste tekstide alus. Piiblitekstide luterlik tõlge on olnud ka saksa rahva ühendaja ja mitmed motiivid on saanud rahva hulgas liikunud narratiivide aluseks (Tuczay 2017: 134).

Maarjaga seotud tekstide ideoloogiliseks aluseks on Maarja põgenemise lugu Pseudo-Matteuse evangeeliumist (*Liber de Infantia Mariae et Christi Salvatoris*), tuntud marialoogide ühe tüvitekstina, kust (muidugi on varjuandvaks puuks palmipuu, õpetaja Levi lööb Jeesusele stüüraksipuust (*Styrax officinalis*) kepiga vastu pead, pääsupesa on loorberipuu – PM) meile tuttavaid puid ei leia, samas tegevusliini üksikud komponendid on meie juttudes esindatud. Eesti üks tuntumaid muistendeid räägib põhjustest, miks puudelt võeti kõnevõime (Aa US 75). Järgnevas näitetekstis, mis on ülevaatlik kompilatsioon vaatluse all olevatest etioloogilistest tekstidest, on selle muistendiga kontamineeritud teisi sobivaid puudega seotud muistendeid, nagu kuuse igihaljus vihma eest kaitse pakkumise eest (Aa US 80), Maarja ja Jeesuse ees aupakkumatult käitunud haava lehed jäävad värisema (variant tüübist Aa US 77).

Puud.

Vanal ajal võisid puud rääkida. Nüüd on neil ka hing sees, mis sellest tunda on, et nad kasvavad, õisi ja vilju kannavad, mis ühel maha raiutud puul võimatu on, aga nende kõne on neilt ära võetud.

Üks talunik läks metsa puid raiuma. Esimene puu, mille ta maha pidi raiuma, oli kuusk, aga tema seest kostis üks hääl temale vastu: “Ära raiu mind mitte! Kas sa ei näe, kui sithked silmapisara minu ihust välja tungivad? Sa peaksid kahju saama, kui sa minu elu võtaksid.” Talunik läks nüüd männa juure ja tõstis kirve selle vastu ülesse. Puu hing aga hüüdis tema vastu: “Ära raiu mind mitte. Minust oleks sul vähä kasu, sest minu puu on keerd ja oksline.” Paha meelega pööras talunik enese kolmandama puu, lepa poole ja hakkas seda maha raiuma. Puu vaim aga karjus: “Hoia, et sa minusse ei puutu! Iga hoobiga tungib veri minu südamest välja ja värvib minu puu ja sinu kirve verega.” Kurb niisuguste keeldude pärast, ei püüdnudki ta enam puid raiuda ja hakkas kodu poole minema. Kui ta metsast välja astus, tuli Jeesus tema vastu ja küsis: mikspärast ta nõnda kurb olla. Ta jutustas temale oma kahju lugu metsas. Siis vastas temale Isand: “Pööra aga tagasi ja raiu maha, mis sa tahad, sest siitsaadik tahan ma puudel ära keelata kõnelemast ja vastu rääkimast.” See sündis nõnda, ja sellest saadik ei julge ükski puu inimese kirve vastu häält tõsta. Ometi kuulukse metsas veel vaikist kahinat ja lehtede liikumist, kui puud üksteisega sosistavad.

Ükskord läks Jeesus suure vihma ajal läbi paksu metsa ja otsis puude all vihma eest varju. Kõik puud aga tõmbasid omad oksad tagasi, ehk raputasid endid nii, et veetilgad Jeesuse pääle langesid ja tema hoopis märjaks sai. Ainult kuusk laotas omad arud lahkelt kaitstes välja, mille

all ta julgelt varjupaika leidis. Täna des läks ta säält varjupaigast ära ja andis kuusele selle õnnistuse, et ta suvel ja talvel haljas pidi olema.

Ka Jeesuse ema Maria käis ükskord oma lapsega läbi metsa, kus kõik puud aupaklikult omad pead teda teretades tema ette nikutasid. Ainult haav seisis külmalt paigal, oma lehti ja oksi ülespidi hoides. Sää! mõistis neitsi Maria selle nuhtluse tema üle, et tema lehed kõige vähäma tuule juures sinna ja tänna liikuma ja värisema pidid.

Hiljemalt saanud Kristuse rist haava puust raiutud, kui teda risti surma oli mõistetud. (H II 42, 358/60 (22) < Halliste khk)

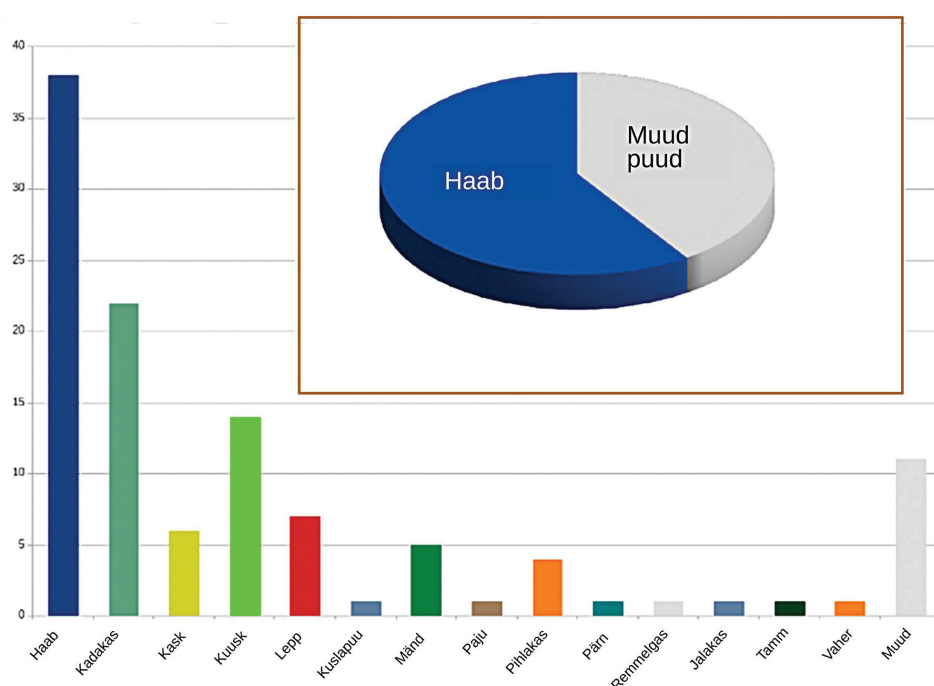
Haab (*Populus tremula*)

Haab ise on Eesti metsades suhteliselt tavaline, tarbepuuna kasutati teda paatide, seakünade, sõelakerede jms tegemiseks, samuti ehitusel. Samas kasutati teda ka raviks, haaba kartis halltõbi (malaaria), kõhulahtisuse ja kopsuhaiguste vastu sobis haavapuu koor, maksalutikaga lammastele söödeti haavapuu oksi, haavapuu vahtu kasutati soolatüügaste raviks jne. Peamine keeld oli kasutada sauna kütmiseks haavapuud – nahk võis hakata sügelema, ja ühes tekstis kardeti ka sauna põlemaminekut. Haavapuu lehte on seostatud peidetud varandusega. Haava maagilisteks omadusteks oli tuleviku nägemine kolme haavahalu tules ja nõiduse hävitamine nõiutud eseme põletamisel haavahalgudega. Haavahalgu on kasutatud vahetatud lapse motiivis. Keeleliselt on sõnadel haab ja haav samu sõnavorme, sedagi on ühes tekstis püütud omal moel seletada:

Kui Jeesus Kolgatal risti peal oli, siis kõik puud ja loodus leinasid, aga haava puu seisis uhkeste püsti ladvaga, ja ütles: “Mis mul sest on, kui üks väike inime puu peal ripub!” Ingel kuulis seda ja võttis verd Jeesuse naela haavadest, valas seda haava juurte peale ja ütles: “Sest tunnist saadik pead sa hirmu tundma ja alati värisema!” Ja haavalehed värisevad tänapäevani. (ERA II 148, 264/5 (36) < Märjamaa khk)

Seega on tagasihoidlik puu teeninud oma värisevate lehtedega erilise tähelepanu, kuid puude omaduste tekkimise spekter on õnneks siiski natuke laiem. Järgnevalt tutvustame nende lugude tegelasi.

Puudest kuuluvad sellesse kogumisse haab, kadakas, kuusk, lepp, mänd, kask ja pihlakas, üksiktekstides paju, mainitakse veel saart, remmelgat, tamme, sangleppa ja kuslapuud.



Joonis 3. Puuliikide jaotus Jeesusega seotud tekstides.

Mütoloogiliste olenditena esinevad Jeesus, Jeesus ja Maarja, Maarja, Juudas (tema poob ennast peamiselt haava otsa), Elias (ainult üks tekst), Kurat ehk Vanapagan ja Jumal ehk Vanaisa. Teatud mütoloogilise olendi motive leidub ka naisel (põgeneb ega saa varju [haava lehed värisevad], teostab lageraiet [puud lõpetavad rääkimisel]) ja veel mõnel puude omaduste kujunemisega seonduval tegelasel.

Jeesusega seotud etioloogilised legendid

Kuna antud tekstihulgas on Jeesus tähtsaim tegelane ja paljud puude omadused on suuresti temalt saadud, siis lähtume teemat arendades Jeesuse elu kronoloogiast.

***1 Austus(e puudumine)**

Haavalehed värisevad, sest

haavapuu ei näidanud üles aupaklikkust, kui Maarja koos Jeesusega metsas hulkus (üks tekst) – Maarja;
haavapuu ei kummardanud Jeesust ei metsas ega hiljem ristil (seitse teksti) – Jeesus;
haavapuu ei kummardanud Vanaisa (Jumalat), kui see metsas jalutas (kolm teksti) – Jumal.

***2 Jeesuse piitsutamine. Paju**

Kuna Jeesust olevat pajuokstega piitsutatud, jääb paju väikeseks

Paju palus oma sugu maa pealt ära kaodata, et tema küllest on võetud vitsad, millega Jeesust pekseti, piits oli jäänd koju.

Siis oli üteld Jeesus: "Sina ehid ise ennast, laiendad, peotäis on sul seisupaika, kus sa seisad, ja sa ise ajad ennast laiali ja mingit tarbepuud sinust ei pea saama kui aga vitsa." (ERA II 54, 221 (241) < Tartu-Maarja khk)

***3 Jeesuse rist**

Jeesuse rist oli tehtud:

haavapuust (kümme teksti), sellepärast lehed värisevad;
alumine risti puu oli tehtud haavast (üks);
kadakast (viis teksti), üks põhjuseid miks kadakas väikeseks jäi;
pihlakast (üks tekst – marjal on rist);
pihlakast ja kadakast (üks tekst – marjal on rist, püstpuu vist pihlakas, põikpuu kadakas, selgesti ei tea);
kuslapuu (üks tekst – sellepärast on korralikku kuslapuud raske leida);
lepp (üks tekst – seetõttu on puit punane);
kuusk (üks tekst – okste küljes rist);
tundmatu (üks tekst, mingi haruline puu).

Mispärast on kadakas kängu jäänud. Kadakas oli vanasti niisama sirge puu kui teisedki puud. Kui Jeesus risti löödi, sis löödi ta kadakast tehtud ristipaku peale. Kui Jeesus ristipakku kandis, oli too väga raske, nii et Jeesus mitu korda ära nõrkes, siis vandus Jeesus puu ära, millest tema

rist oli tehtud ja ütles: "Jäägu sa kiduraks ja kängu, et sust enam ühtegi riistapuud ei saa teha." Sellest saadik ongi kadakas nii kiduraks ja kängu jäänud. Enne taevasseminekut sai jälle Jeesus kadakaga kokku ja alustas ka kadaka juurest taevasse minekut. Ehkki ta kadaka puu juurest taevasse läks, ei andnud ta kadakale enam ta vana sirgust ja ilu tagasi, vaid jättis kadaka marjadele mälestuseks ristimärgi peale. (ERA II 150, 442/3 (67) < Rápina khk)

***4 Jeesus kannab risti**

Haab ja kadakas (üks tekst – marjal on rist)

Kui Jeesus risti kandis ja väsinud oli, siis ta tahtis risti haavapuu najale panna, et ise puhkaks. Haav ei ole võtnud Jeesuse risti oma najale, siis Jeesus pannud risti kadaka najale ja kadakas oli risti lahkeste oma najale võtnud. Jeesus teinud siis kadaka otsa ristimärgi. Sestsaadik haavalehed värisevad. Kadakamarjadel on rist otsas ja kadakas on püha puu. Kui kadakas tules põleb, siis ta naerab rõõmsaste. Kui müristamise vihma ajal kadaka varju minnakse, siis võib julge olla, et välk pihta ei löö. (ERA II 129, 350/1 (16) < Rapla khk)

***5 Jeesuse palve**

Jeesus palvetas enne ristilöömist haavapuu all, sellest haavalehed värisevad (üks tekst).

***6 Jeesuse ristilöömine**

Ristilöömisel ei tunne haab kaasa (kaks teksti), Jeesus pani lehed värisema (vt näide punkti Haab alguses).

Haab nägi ristilöömist, kurbusest hakkasid lehed värisema (kaks teksti).

***7 Jeesus läks taevasse**

Kadakalt (neli teksti, marjal on rist)

Kadakalt ja haavalt (neli teksti, marjal on rist, haab ei kandnud)

Miks haavalehed värisevad ja miks kadakmarjal on rist otsas.

Jeesus tahtnud haava otsast taeva minna. Haab ütelnud, et tema ei kanna Jeesust ära.

Siis Jeesus läinud kadaka otsast taeva.

Sellest ajast haava lehed värisevad ja kadakmarjal on rist otsas. (ERA II 265, 259 (81) < Reigi khk)

Jeesus ja Maarja

Need tegelased esinevad peamiselt varju otsijatena, kas siis enda peitmiseks, või vihmavarjuks. Maarja neab varju mitte andvat haaba, et selle lehed väriseksid (kolm teksti), kuusk annab varju ja saab igihaljaks (neli teksti).

Haab ei austa Maarjat ja Jeesust, seepärast lehed värisevad (kaks teksti).

Marija Jesuse Ema läks, Jessu sülles, kuhugi, vihm hakkas sadama. Ta astus haava alla vihmavarju. Haab ütles, ära talla minu juuri, siis hakkasid tal lehed värisema.

Marija läks kuuse alla see oli rahulik andis neile vihmavarju, Marija soov oli, et ta ümber aasta haljas oleks. (KKI 42, 178 < Iisaku khk)

Maarja

Maarja esineb üksinda nendes tekstides väga harva, peamiselt kohtab teda seoses hiiepuudega, ühes setu tekstis (E 25326 (b) < Oudova) ollakse lausa veendunud, et hiites palvetatigi neitsi Maarja nimel. Ortodokslikult Setumaalt pärinevad ka kaks teksti männi otsas kükitavast Maarjast, nt

Kirkut oli tahetud algul teise kohta teha (nn juudamaja Tuhkvitsa paremal kaldal Obinitsa küla kohal). Päeval tehti, öösel lammutati. Selline väike müür on veel näha. Siis tehti mändide juurde. Püha Maarja istus seal männis – see on jumalamänd. Selleks tehti sinna. (RKM II 44, 511 (1) < Setumaa, Obinitsa)

Mujal Eestis tuntakse nt Räpina lähedal Maarjamäge, mida on peetud pühaks paigaks ja rootsi sõdurite matmiskohaks, praeguseks on mägi teedehituse liivana laiali kantud, samuti on Maarjaga seostatud nn hiiepuid. Tuntud on ka maarjakask, mille teket seletatakse:

Kased mille oksad nõres alaspoole ripnevad, need olla Maarja kased. Jeesuse ema oli nende al üks kord Jeesus süles nutnud – ka kask kurvas-tanud. (H II 54, 115 (15) < Ambla khk)

Eelias

Prohvet Eelias esineb ainult ühes valikutekstis:

Kadakas olnud ennemuiste suur ja sirge puu, kandnud väga häid ja magusa maitsega söödavaid marju. Aga kui prohvet Eelias kadaka all maganud, tulnud temal söögiisu, pole aga kusagilt saada olnud. Kat-sunud kadakamarjadega isu kustutada, aga need olnud sel korral veel alles toored. Selle üle pahandanud ennast Eelias ja vandunud kadaka ära, ütelnud, et “sa mind pole jõudnud, ei saa enam ilmaski söödavaid marju kandma.” Sest saadik jäänud kadakas marjade ja kasvu poolest kängu. (E 30557 (7) < Varssavi < Nõo khk)

Juudas

Juudas esineb Jeesuse äraandjana, kes poos ennast haavapuu otsa (kümme teksti). Lisaks on veel ühes tekstis haavapuu lehtede värisemise põhjuseks, et keegi poos end haavapuu otsa, teda on kasutatud poomiseks ja tal on inimestest kahju (üks tekst), tema all on tapetud (üks tekst).

Miks haavalehed värisevad. – Eesuse rist olnud selle puust tehtud. – Teised räägivad jälle, et Juudas oli sinna otsa ennast üles poonud. (ERA II 191, 431 (19) < Muhu khk)

Vanaisa, jumal

Haab ei ole jumalale tänulik (kaks teksti).

Kui Vanaisa oli metsa kasvama pannud, ühes kõik puud ja põõsad ilu-ehes õitsema, siis oli ta kord vaatama läinud, kas kõik nii alles-korras, nagu ta iluks istutanud, kaunistuseks kasvatanud. Kui Vanaisa metsa jõudnud, kumardanud kõik teised puud tervituseks tema ette maani, kuid

haavapuu ei liigutanud end ja seisnud sirgelt omal kohal. See pahan-danud Vanaisa, et haavapuu, tema anni eest tänulik ei mõistnud olla ja ütelnud: “Eluotsa, ööd kui päevad peavad sinu lehed nagu kahetsuseks järjest värisema, et sa nii mõistmata teiste seas oled olnud.” (ERA II 146, 89 (57) < Saarde khk)

Vanapagan, Kurat

Ka vanapagan ei leia haava alt vihmavarju (üks tekst). Lisaks värisevad haava-lehed sellepärast, et vanapagan olla haavale otsa jooksnud (üks tekst).

Kord olnud vanapaganal hirmus kiire, sest Kalevipoeg kihutanud teda taga. Vanapagan olnud nii hirmsa näoga ja väsinud, et ei näinud, kuhu jookseb, pand ikka otse edasi ja ikka edasi. Ta ei märganud, kui jõudis metsa äärde. Metsa ääres kasvas suur haab. Vanapagan jooksnud vastu puud. Sest ajast peale hakkas haab värisema, sest ta kardab veelgi, et vanapagan võib talle otsa joosta. (RKM II 468, 159 (9) < Simuna khk)

Oma kõhutuulega põhjustab kurat kuusehalgude tules praksumise (üks tekst) ja suitsu (üks tekst) tekke.

Sell päeval kui Jeesust risti löödi nutsivad kõik rahvas, kurat nägi seda, et Jesuse pärast rahvas nutsid. Läks ruttu metsa laskis sita haisu iga puu juure peale ja ütles: “Tema pärast nutate nüüd, aga minu pärast nutate iga kord kui tuld teede.” (H II 40, 1056 (3) < Tallinn)

Naine

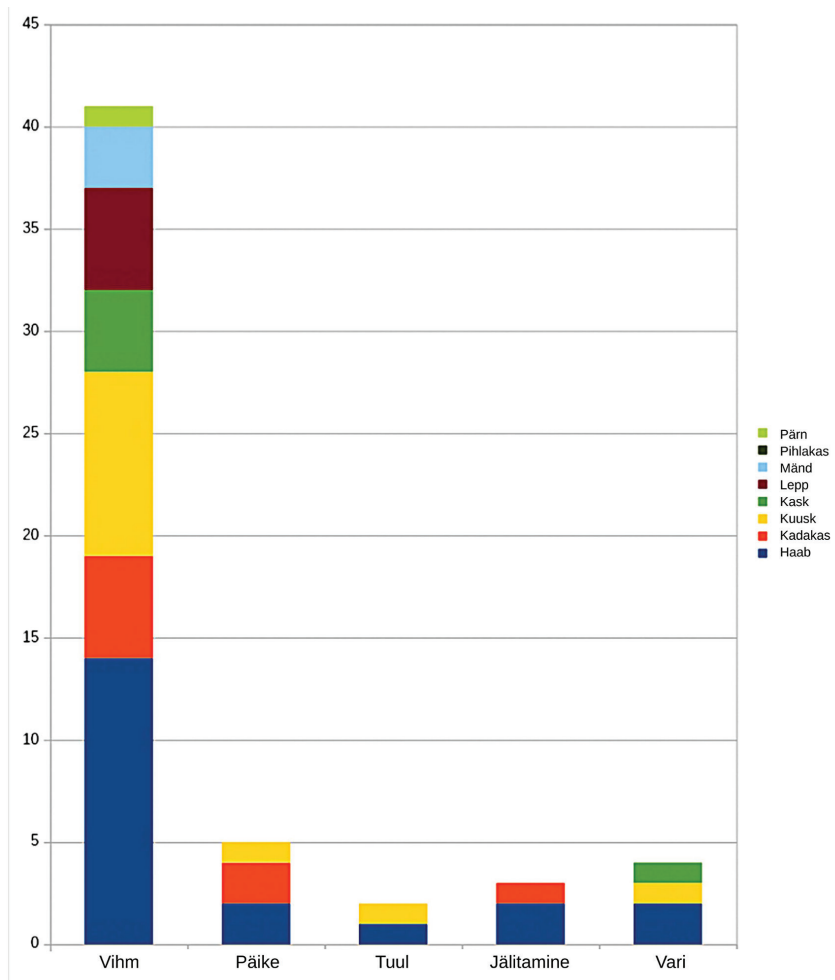
Naine põhjustab haavalehtede värisemise, kuna mees jääb puuraiumisel puu alla (üks tekst), naise keel on haavalehest (üks tekst), haab ei anna naisele varju (neli teksti).

Haava lehed värisevad sellepärast, et naise keel on tehtud haava lehest ja naise keel ei seisa ka paigal. (ERA II 13, 477 (11) < Simuna khk)

Ka on naine põhjustanud puude rääkimise lõpetamise, tormates kirvega metsa lageraiet tegema, kui mees oli tühjalt tagasi tulnud. Tavaliselt oli puude rääkimise lõpetajaks Jeesus.

Vari

Teine puude omaduste tekkimise seletamise oluline motiiv on **vari**. Vari on vana sõna ja seetõttu väga laia tähendusväljaga. Praegusel juhul on mütoloogilistel tegelastel, kes annavad puule mingi omaduse, tarvidus olla vihmavarjus, päikes- või palavusevarjus, tuulevarjus, tormivarjus, peidus. Mõnes tekstis on varju iseloom täpsemalt spetsifitseerimata. Lehtpuud tavaliselt keelduvad varjust, varju on andnud ainult lepp (üks tekst), pärn (üks tekst), vaher (üks tekst). Varju mitteandmine on üks sagedasemaid haavalehtede värisemise põhjuseid.



Joonis 4. Puuliikide ja antavate /mitteantavate varjude jaotus tekstides.

***1 Vihmavari**

Kõige rohkem on meie tegelased otsimas vihmavarju. See on siinse kliimaga täiesti tüüpiline, et näiteks vaene Jeesus, kes parajasti mööda metsa hulgub, jääb tiheda vihma kätte ja hakkab kiiresti varju otsima.

Ennemuiste olid kõik puud aasta läbi lehes. Kord aga kõndinud Jeesus mööda teed, korraga hakanud vihma sadama, Jeesus läinud esiteks ühe kase alla vihmavarju, kask aga lasi vihma sorinal läbi. Siis läinud lepa alla, aga ei paremat ühti, siis läind vana tugeva tamme alla, aga ka see ei hoidnud vihma kinni, ja lasi üsna meelega vee läbi joosta. Nüüd aga läind männi alla, sie hoidnud juba vihma kinni, nüüd läind veel kuuse alla, see hoidnud vihma täiesti oma lehtede vahel kinni. Teised puud naersid omavahel mis nüüd nood võivad varjata, neil pole ju õigeid lehtigi, nagu nõelad, mis need ka vihma vastu peavad, kuusk ja mänd aga püüdsid osavasti vihma tibat kinni, ja hoidsid neid kõik oma nõela moodi lehtede küljes. Jeesus aga ütles: "Et te mänd ja kuusk mind vihma eest olete varjanud, siis peate ainult teie aasta läbi lehti kandma, teie teised uhked puud, kes te neid naersite, peate aga pool aastat häbiga oma lehtedest ilma olema. Ja pool aastat võite neid kanda." Nii on siis jäänudki, kuusel ja männil on oma lehed alati küljes, aga teised puud peavad pool aastat alasti olema, ja häbiga oma uhkust kahetsema. (H II 14, 224 (18) < Ambla khk)

Vihmavarjuga seotud tekste:

- a) haab ei anna varju (kolm teksti, varju otsivad Jeesus, kurat);
- b) haab ei anna varju, kadakas annab (neli teksti, lehed värisevad, marjal on rist);
- c) haab ei anna varju, kuusk annab (neli teksti, lehed värisevad, kuusk igihaljas, varju otsivad Jeesus, Jeesus ja Maarja);
- d) kuusk annab, muud puud ei anna (kolm teksti, igihaljas, raagus);
- e) kuusk annab, kask, haab, remmelgas, lepp ei anna (üks tekst, igihaljas, raagus);
- f) kuusk annab, kask, mänd, lepp, pärn, saar ei anna (üks tekst, igihaljas, raagus);
- g) kuusk annab, kask, mänd, lepp, tamm ei anna (igihaljas, raagus);
- h) lepp annab, kask, haab ei anna (üks tekst, lepale pehmed lehed, varju otsivad Maarja ja Jeesus);

Kui sündis Jeesus (Isus), siis taheti teda ära tappa. Ta ema põgenes ja tahtis kuhugi varju minna. Tahtis minna kase varju. Vanasti puu kõneles. Kask aga ütles: "Ei saa võtta: mul on väiksed lehed." Läheb tema haaba

manu. Haab kõneleb: "Ei saa võtta. Nüüd on vihm. Ei ole sind kuhugi panna." Jumalasünnitaja (Bogoroditsa) vastas haabale: "Noh, värise kogu oma eluiga! (Nu, trjasisja ves' svoi vek)." Vaat, haab värisebki, olgu kui või vaikne ilm.

Läks tema lapsega lepa manu. Lepp (ol'ka) andis varju. Jeesuse ema õnnistas (blagoslovila) leppa, et sel oleksid suured pehmed lehed ja et keegi teda ei puutuks. (ERA II 61, 425/6 (3) < Lutsi, Ludza l)

i) haab ei anna, pärn annab (üks tekst, pehme kohisev leht, puud räägivad).

***2 Päikesevari**

Meie kliimas tundub uskumatuna, et keegi vajaks päikesevarju, aga nii siiski on:

- a) haab jälle ei anna varju (kaks teksti, varju otsib Jeesus)
- b) kadakas annab varju (kaks teksti, varju otsib Jeesus, marjal on tänuks rist)

Olnud väga palav päev. Jeesus kõndnud pikka teed, ta olnud väga väsinud ja vajanud puhkust ja varju põletava päikese eest. Seal leidnud ta ühe paksu kadaka põõsa, istunud selle varju ja kadakas andnud hääd puhkust. Kui Jeesus minema hakanud, siis puudutanud kadaka marju ja ütelnud: "Sinu marjadel peavad selle täheks marja otstes olema rist." Sellepärast võivad ka äikese ajal ainult kadaka varju minna vihma eest, sest kadaka külge pikne ei löövat. (ERA II 202, 307 (28) < Pilistvere khk)

***3 Vari, peidus**

- a) Vaher peidab Jeesust oma laiade lehtede vahele (üks tekst).
- b) Kuusk varjab Jeesust ja Maarjat, Maarja muudab ta igihaljaks (üks tekst).
- c) Kadakas peidab naist mehe eest, kes tahab teda tappa, kadakas jääbki edaspidi madalaks, et varju anda (üks tekst).
- d) Haab ei anna pageja Maile varju vanapagana eest, püha tamm peidab ta paksude lehtede vahele (üks tekst).

***4 Varju alla ei saa**

- a) Haab ei anna Jeesusele varju ja saab värisevad lehed (kolm teksti).
- b) Haab ei anna mehetapjale naisele varju ja saab värisevad lehed (üks tekst). Sama motiiv on tuntud ka lüroepilistes laulus "Mehetapja", kus

mehetapjast naine põgeneb ja palub varju jälitajate eest. Kui haab keeldub, siis neab põgeneja haavalehed värisema nagu väriseb tema hirmunud süda rinnus, nt H II 54, 458/464 (158) < Ridala khk (1896).

c) Haab ei anna varju piinajate eest põgenevale naisele ja saab värisevad lehed (üks tekst).

d) Haab ei anna varju sõja eest põgenevale naisele ja saab värisevad lehed (üks tekst).

e) Haab ei anna varju tapja mehe eest põgenevale naisele ja saab värisevad lehed (üks tekst).

f) Haab ei anna varju ühele (määratlemata keegi) ja saab värisevad lehed (üks tekst).

g) Kadakas ei anna varju Jeesusele (üks tekst):

Kadakas ei tahtnud Jeesust enda alla varju võtta, tahtis endale okaste asemele lehti.

Jeesus küsis: "Kas sa võtad mind enda varju alla puhkama?"

Kadakas ütles: "Ei võta. Mulle tuleb siia üks mees, kes annab mulle uued läikivad lehed ja nõelad puistab maha."

Jeesus küsis: "Kes too mees sul on, kust suguharust?"

Kadakas ütles: "Heebrea suguharust."

Jeesus küsis: "Kas sa ei võta mind enda varju puhkama?"

– "Ei võta."

Siis Jeesus läks ja ütles: "Jäägu sinule kõik sinu nõelad sind torkima ja mitte ühtegi lehte sa ei saa. Mina oleks sulle küll lehed andnud, aga Heebrea mehel ei ole seda väge."

Ja ongi kadakal okkad.

(ERA II 63, 127/8 (339) < Põlva khk)

Paralleele käsitletud etioloogilistele legendidele

Legende haavalehtede värisemisest tuntakse kogu Euroopas, kuid nagu alati, on neid süstemaatilisemalt käsitlenud slaavikeelsed uurijad, seetõttu refereerin lähemalt vene (Tatjana Agapkina) ja valgevene (Jelena Boganeva = Alena Bohaneva) käsitlusi. Kuna etioloogilised tekstid on 'rahvausu' komponent, tuleb eelnevalt defineerida keskkond, kus nad levisid. Eesti valdavalt protestantlikku luteri kirikut võib lugeda üsna vabameelseks, seevastu ortodoksne ühiskond on kanoonilisem ka rahvausus. Seega kui meie etioloogilistes legendides on tegelased varieeruvad ja lausa seinast sein, alates Jeesusest ja lõpetades perenaisega, siis slaavi rahvastel on kinnipidamine apokrüüfilistest motiividest jäigem ja ka tegelaste arv piiratum.

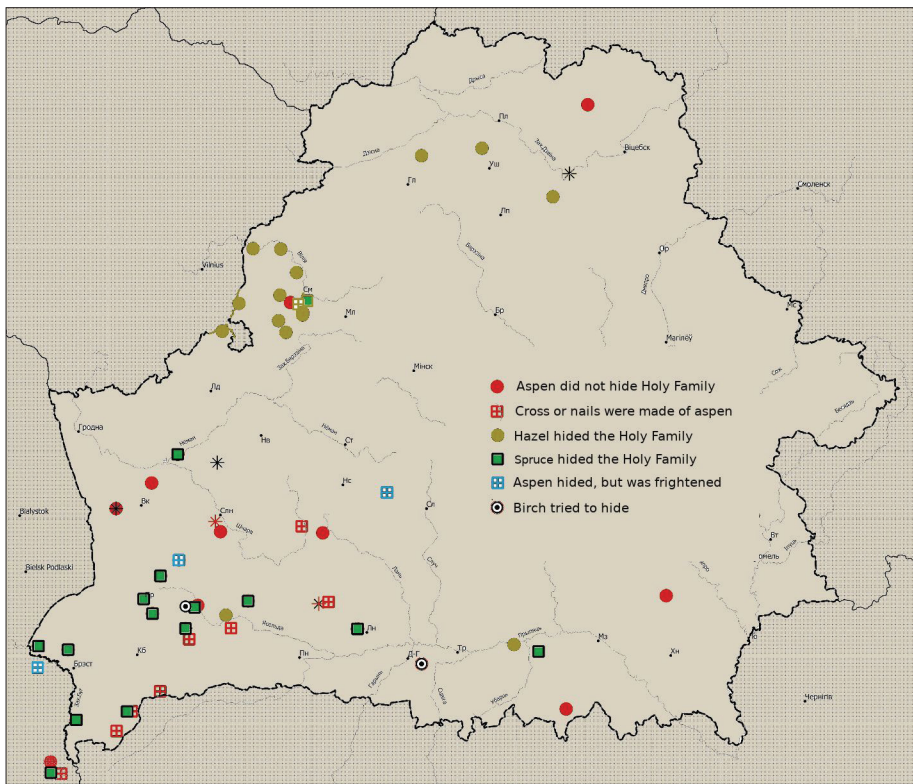


Joonis 5. Eesti ja Valgevene religioosse tausta piltlik võrdlus.

Seetõttu käsitlevad slaavi uurijad etiooloogilisi legende nn rahvapiibli komponendina. Suhtumine haaba on slaavlastel rangem kui meie lugudes. Haab on naissoost, needuse tõttu viljadest ilma jäetud puu, mida ei istutata elamute lähedale, mustades loitsudes võib ta esineda ilmapuuna, ka teispoolsuse puuna ning osaleda isegi demonite inkarnatsioonis (Agapkina 2019: 228–273). Ida- ja osaliselt ka lääneslaavlased loevad haaba mittepuitaks ja neetud puuks, lõunaslaavlased on oma hinnangutes neutraalsemad. Meie etiooloogilistes legendides selliseid otseseid hinnanguid ei ole antud.

Valgevenes hoitakse legendide põhimassiivi andmebaasis “Valgevene etnolingvistiline atlas” (*Белорусски этнолингвистический атлас БФЭЛА* – etnolingvistika ja folkloorisektori hallatav) ja Teaduste Akadeemia Valgevene kultuuri, keele ja kirjandusuuringute keskuse folkloristika ja slaavi rahvaste kultuuriuuringute osakonna folkloorikogus. Tekstide arv, mis käsitlevad puude omaduste kujunemist mütoloogiliste/piiblitegelaste tegevuse tagajärjel, on samas suurusjärgus – 106 teksti. Seos pseudo-Matteuse evangeeliu-miga (*Сказание о бегстве Пречистые Девы Богородицы с Богомладенцем в Егунет*) on konkreetsem ja selgemalt märgatav, kuid apokrüüfilistes tekstides ei ole puud personifitseeritud (Boganeva 2019). Erinevalt meie puudest Valgevene puud ei räägi. Rääkivate puude motiivi levik algab kusagil Lätis.

Lisatud kaart on sünteesitud Jelena Boganeva artiklis avaldatud Valgevene rahvapiibli siinkäsitletud motiivide kaartidest – kaart nr 7, *Haab kui neetud / patune puu* ja kaart nr 9, *Lahked, õnnistatud puud*. Kaardi tingmärgid ülevalt



Joonis 6. Valgevene levinumate puudega seotud rahvapiibli motiivide levikukaart.

alla: 1. haab ei anna varju; 2. Jeesuse rist või naelad on tehtud haavapuust; 3. haab ei varja, kuid pähklipuu peidab püha perekonna; 4. kuusk varjab püha perekonda; 5. haab varjab, kuid on hirmunud; 6. kask üritab varjata. Nagu eelnevalt märgitud, on neis tekstides toimuvad tegevused ja tegelased kanoonilisemad ning vähem varieeruvad võrreldes Eestis kogutuga, kuid ka meil on nähtav tihedama võraga puudele omistatav positiivne varjund.

Teisi puude omadusi

Mõned usundilised tekstid puudest ei mahtunud hästi artikli põhiosa kontseptsiooni, seetõttu avaldan huvitavamad siinkohal lisana.

***1 Miks haavapuu koor on mõru**

Haavapuu lasknud vaikselt öhtul nutusahinat, tuult ei olnud, kõik teised puud vaikisid. Jumal küsis haavapuult miks sa nutad, haavapuu vastas: "Selle pärast et mu koor on nii maitsev, ma tahaks et mu koor oleks viha kui sapp." Jumal andnud haava koorele viha maitse, aga jäneseid ütlesid, et se viha maitse ei tee midagi, ja söövad edasi. (RKM II 309, 461 (843) < Rakvere khk)

***2 Miks kask on valge**

Kord vanal ajal, mil vanapagan alles poisikene oli, kutsus vanajumal kõik puud oma juurde peole. Kui kõik teised puud peale kase olid vanajumala juures, saatis ta käskjala kase järele. Varsti tuli käskjalg tagasi ja teatas, et kask alles kammib juukseid ja on särgiväel. Vanajumal ootas vähe aega ja kui kask ikka veel ei ilmunud, saatis ta uuesti käskjala järele. Käskjalg tuli teist korda tagasi ja teatas, et kask ikkagi alles särgiväel, ta ei saavat oma juukseid nii ilusasti kammida kui tahtvat. Nüüd vihastus vanajumal, kuid lootis siiski kase tulekut. Et ootamine pikale jäi, saatis vanajumal käskjala kolmandat korda kase järele. Kaselt tuli sama vastus. Vanajumal sai päris vihaseks ja ütles: "Jäägu siis kask eluks ajaks oma kammitud juustega ja särgiväele, kuna kõik teised puud peavad peoülikonda kandma!"

Seepärast on kask valge ja teised puud tumeda koorega. Kase kammitud juuksed või oksad on ka tõesti ilusad... (ERA II 224, 73/4 (1) < Tallinna l)

***3 Miks lepp on punane**

Vanasti olnud nii naistel kui ka meestel kuuriided. Üks mees ehitanud maja ning raiudes leppa istunud kaksiti palgi (st leppapalgi) peal, ning teinud selle punaseks. Vanajumal küsima: "Miks sa ei korja ennast?" Mees vastu: "Naistel on laiad riided, meestel aga kitsad, ei saa korjata." Vanajumal pannud siis sellest ajast lepa külge puna, jättes mehed vabaks. (ERA II 131, 654 (7) < Ambla khk)

Teine variant oli eelnevalt juba mainitud: Jeesuse rist oli leppapuust.

***4 Pihlakas, karjaõnn**

Kevadel loomi välja ajades esimest korda, tahtis Kaigotsi mees loomi läbi pihlapuu ajada, et loomad oleksid huntide ja kõige paha eest kaitstud. Ka Jeesus olevat pihlapuu läbi ajanud. Aga kust võtta nii suur pihlapuu. Tulnud siis mõttele, et ega pole teada, mis pidi läbi pihlapuu peab ajama, kas pikuti või põigiti. Läks siis ja tõi metsast pihla vembra, sidus otsad kritsiga kinni, et lõhki ei läheks ja ajas siis vembra keskelt lõhki. Nüüd läks peremees ühe värava posti juure, perenaine teise juure ja tõmbasid lõhkise vembra harud laiali. Sulane läks lauta ja hakkas loomi vitsaga ükshaaval läbi pihla ajama. Kui loom oli parajasti pihla sees on, pidi sulane loomale kaks kõpsu vitsaga pihta lööma ja ise ütleva: „Piima ja võid.“ Nõnda ajati kõik loomad läbi pihlapuu... (ERA II 9, 82/3 (1) < Emmaste khk).

***5 Kadakamari oli Jeesuse toit**

Minu tädi oli kirikuskäija, oli maru-usklik. Tema rääkis:

Kadakas olnud. Jeesusel olla nii nälg olnud, kuskilt ei ole midagi suhu pista saand. No siis läind kadaka juurde ja kadaka marju söönd. Siis oli väike lauluke ka selle kohta paari-kolme-realine:

*Oh kadakas, sa kaunis puu,
sa Jessu esi-einespuu.
Su külles kena marjake
ja marja otsas ristike.*

(RKM II 251, 648/9 (82) < Kadrina khk)

Sarnase sisuga on veel Vilbaste, TN 10, 248/9 (1.5) < Rakvere khk.

Prohvet Eelija meelest olid marjad toored ja ta needis kadaka väikeseks.

Kokkuvõte

19. sajandi lõpukümnenditel ja 20. sajandi esimeses pooles kirja pandud etioloogilised lood ei ole seni leidnud Eestis põhjalikku käsitlemist. Kahjuks hakati neid lugusid koguma suhteliselt hilja ja nende interpreteerimine viibis huvitavamate uurimisülesannete tõttu. Takistuseks võis olla ka asjaolu, et näiteks puudega seotud jutud on lähedalt seotud kristlike legendide, apokrüüfiliste käsikirjadega ja muude kristlike rahvapäraste seletuslugudega. Lood levisid sajandeid kui rahvakristluse ja kristliku kirjasõna sümbioos ning jäid

selle tõttu 20. sajandi rahvaluuleteaduses äärealadele. Just selle pärimusliigi juures on olulisel kohal interkultuurilised ja transkultuurilised protsessid ja vastastikused mõjutused.

Materjali hulgas torkab silma haavaga seotud pärimuse prevaleerimine kõikides jutumotiivides ja tegevustes, aga ka seaduspärasus, et tegemist on lugudega, mille juures domineerib üks motiiv, samas kui ülejäänutest on vähe üleskirjutusi või on need ainukordsed.

Tänuavaldused

Artiklit on toetanud Eesti Teadus- ja Haridusministeerium (IUT 22-5) ja EU regionaalarengu fond Eesti-uuringute Tippkeskuse (CEES – TK 145) vahendusel. Artikkel on osa müüdilise pärimuse analüüsist. Artikli tehnoloogiliseks aluseks on aastaid arendatud sisestustekstide parandus- ja analüüsikeskkond *Skriptoorium*.

Allikad

Kasutatud on Eesti Kirjandusmuuseumi folkloristika osakonna poolt digiteeritud tekste järgmistest käsikirjalistest kogudest:

H – Jakob Hurda rahvaluulekogu, 1860–1906

E – Matthias Johann Eiseni rahvaluulekogu, 1880–1934

ERA – Eesti Rahvaluule Arhiivi rahvaluulekogu, 1927–1944

KKI – Keele ja Kirjanduse Instituudi murdekogu

RKM – Eesti TA Fr. R. Kreutzwaldi nimelise (Riikliku) Kirjandusmuuseumi (nüüd Eesti Kirjandusmuuseumi) rahvaluule osakonna rahvaluulekogu, 1945–1996

Vilbaste – Gustav Vilbaste rahvaluulekogu, 1907–1966

Kirjandus

Aa US = Aarne, Antti 1918. *Estnische Märchen- und Sagenvarianten. Verzeichnis der zu den Hurt'schen Handschriftsammlungen gehörenden Aufzeichnungen*. Folklore Fellows' communications 25. Hamina: Suomalainen Tiedeakatemia.

Agapkina, Tatjana 2019. *Derev'ia v slavianskoi narodnoi traditsii: Ocherki*. Moskva: Indrik.

Boganeva, Jelena 2019. Sviatye i greshnye derev'ia v belorusskoi narodnoi Biblii: istochniki, arealy, paralleli. *Sbornik materialov IV Vserossiiskogo kongressa fol'kloristov*. Moskva.

Mälk, Vaina & Sarv, Ingrid & Viidalepp, Richard 1967. *Eesti muinasjutud*. Tallinn: Eesti Raamat.

PM – Pseudo-Matteuse Evangeelium = The Gospel of Pseudo-Matthew. From: Ante-Nicene Fathers Vol 8 1886 ed Alexander Roberts, Sir James Donaldson, Arthur Cleveland Coxe – 1886. *The Gnostic Society Library. Christian Apocrypha and Early Christian Literature* (<http://www.gnosis.org/library/psudomat.htm> – 20. november 2019).

Tuczay, Christa Agnes 2017. German. The Bible in Folklore Worldwide. Ziolkowski, Eric (toim). *Volume I. A Handbook of Biblical Reception in Jewish, European Christian, and Islamic Folklores*. Berlin & Boston: de Gruyter, lk 133–156.

Summary

Why do aspen leaves tremble? Main features of tree-related aetiological texts

Andres Kuperjanov

Researcher, Department of Folkloristics
Estonian Literary Museum, Estonia
cps@folklore.ee

Keywords: aetiological legends, aspen, berry with a cross, folk bible, Jesus, trees, text corpus, trembling leaves

The aim of this article is to provide an overview of tree-related aetiological legends, the main motifs of these tales, and the characters occurring in them on the basis of digitised materials. The article presents motifs related to the most popular characters in the tales, followed by the frequent motifs and sub-motifs by different species of trees. Since Estonian materials are relatively difficult to acquire and have not been translated into other languages, this article tries to introduce as many sample texts as possible. Where possible, story types have been pointed out by making use of Antti Aarne's catalogue (1918) and the academic fairy tale anthology compiled by Vaina Mälk, Ingrid Sarv, and Richard Viidalepp (1967).

There are over 21,000 texts in the material digitised by the Department of Folkloristics of the Estonian Literary Museum, which are directly related to trees, and in addition to this, trees have been mentioned in other texts in nearly 400 different aspects. The most important of these are predominantly concerned with folk medicine, calendar traditions, folk astronomy, harvest predictions (predicting cattle growth and crops) and day-to-day household use. Many narratives about hidden treasures are also related to trees. Tree aetiologies (more than 100 texts) represent a specific group that shares common features with other types of lore and the Christian tradition, but these common occurrences also need to be specified.

Unfortunately, these stories were collected relatively late, in the last decades of the 19th century, and the interpretation of these stories was delayed due to other research projects that were deemed more interesting. The fact that tree-related stories, for example, are closely connected with Christian legends, apocryphal manuscripts, and other explanatory Christian folk stories, may have also been a hindering factor. For centuries, aetiological legends spread as vernacular Christianity, serving as an interesting symbiosis of Christian scripture and verbal lore, and for this reason these texts remained on the fringe of 20th-century folklore studies. It is this type of lore that centres around intercultural and transcultural processes and interaction.

The predominance of aspen-related lore in all story motifs (trembling leaves) and activities stands out in the material. Aetiological legends follow a pattern whereby there is one dominating motif in these legends and very few or single records of other motifs. The most prominent character is Jesus, but Mary, Judas, Elijah, the Devil or Old Heathen, and God or Grandfather are also mentioned.

Andres Kuperjanov (filosoofiamagister) on Eesti Kirjandusmuuseumi folkloristika osakonna teadur, Eesti-uuringute Tippkeskuse liige. Tema huvikeskmes on olnud eesti rahvausund ja etnoastronoomia. Ta on avaldanud monograafia “Eesti taevas”, artikleid rituaalsest aastast, etnokosmoloogiast ja etioloogiast. Praegu on ta keskendunud usundilistele juttudele, puudega seotud pärimusele ja etnoastronoomiale.

Andres Kuperjanov (MA in philosophy) is Research Fellow at the Department of Folkloristics at the Estonian Literary Museum, Estonia, and member of the Centre of Excellence in Estonian Studies. His research topics include Estonian folk religion and ethnoastronomy. His publications include a monograph *Eesti taevas* (Estonian Sky, in Estonian), chapters and articles on the ritual year, ethnocosmology, and aetiology. His current research focuses on belief narratives, tree lore, and ethnoastronomy.

cps@folklore.ee

Loomtegelaste kujutamine laulumängudes¹

Ruth Mirov

folklorist

ruthmirov@hotmail.ee

Teesid: Artiklis võrreldakse kolme ajaliselt järgneva laulumängukihistuse loomtegelastega nende kujutamislaidi ja mänguvõtete seisukohast. Need on regivärsilise lauluga draamalaadsed mängud, siirdevormilise lauluga tantsulis-figuraalsed mängud ja lõppriimilise lauluga ringmängud.

Vanimate mängude loomtegelane on enamasti antropomorfiseeritud, valdab inimkõnet ja inimtegevusi. Antropomorfiseerimata loomtegelasi kujutatakse aga looduslikest eeskujudest lähtuvalt, iseloomuliku häälitsemise ja liikumise abil. Konflikt mängus lähtub samuti tegelaste loomaomadustest.

Järgmise kihistuse mängudes on loomade kujutamine abstraktsem, looduslähedase jäljendamise asemele tulevad kokkuleppelised tingmärgid ja tantsuline liikumine. Konflikt tuleneb inimestele omastest eetilise-sotsiaalsetest probleemidest.

Viimases, ringmängude kihistuses, esineb veel vähest tingmärkide abil imiteerimist, kuid põhitegevuseks kujuneb (paaris)tantsu laulu saatel.

Laulumängude ajalises arengus liigutakse reaalselt olukorda jälgendavate stseenide etendamiselt abstraktsemate, tantsuliste võtete suunas.

Tõenäoliselt kajastavad muutused loomade-lindude kujutamisel laulumängudes ka üldisi muutusi inimeste loodustunnetuses, kaugenemist loodusest.

Märksõnad: etendusmängud, folkloor, laulumängud, loomtegelased, paaristants, ringmängud, söörmängud, tantsulis-figuraalsed mängud, voormängud

Sissejuhatuseks

Laulumängude tähtsusest meie endisaegses eluolus on küllaltki teateid nii teaduslikus kui ka memuaar- ja ilukirjanduses. Ennekõike aga kajastab seda laulumängude suur hulk rahvaluulekogudes ning selle rahvaluuleliigi tüübi- ja variandirikkus. Peamiselt küll noorte harrastus, on laulumängud olnud meelelahutuseks ka lastele ja vanematele inimestele. Sellise universaalsuse lõbustusvormina on neile taganud mitmekülgsus, koosnemine paljudest eri komponentidest: laul sõnalis-muusikalise osana, tantsuline liikumine, draamaelemendid ja sportlik tegevus. Siin sai igaüks oma oskusi, võimeid ja loomingulist fantaasiat rakendada. Sajandite jooksul on laulumängud kui rahvaluuleliik muutunud koos teiste kultuurinähtustega ja üldise elukäsitusega. Nii on vanad, regivärsilise laulu ja dramaatilise tegevusega mängud läbi mitme vaheastme

möödunud sajandi keskpaiku asendunud riimilise laulu saatel mängitavate ringmängudega, mille põhitegevuseks on paaristants.

Kui rääkida rahvaluule ürgsest sünkretismist, mida vene kirjandusteadlane Aleksandr Vesselovski on defineerinud kui “rütmiiliste, tantsuliste liikumiste ühendamist laulu ja muusikaga ning sõna elementidega” (Vesselovski 1940: 200), siis kahtlemata on laulumängud neid rahvaloomingu liike, milles sünkretism eredamalt väljendub. Sünkretismiprobleeme on käsitlenud Ülo Tedre, kes toob esile rahvaluule sünkretismi ja polüfunktsionaalsuse seose: “Rahvaluule sünkretism ei alga kunstihaarude koosseksisteerimisest. Sellega kaasneb – võib-olla sellele isegi eelneb – kunstiloomingu eesmärkide, funktsioonide eristamatus, n.ö polüfunktsionaalsus” (Tedre 1983: 339). Edasi, viidates filosoof Lucien Lévy- Bruhl’ile, ütleb Ü. Tedre järgmist: “Ometi on vist õigem öelda, et religioon oli algselt teistest ühiskondliku teadvuse vormidest eristamata. Ka inimese peas valitses omasugune sünkretism – ühiseks kompleksiks olid põimunud töökogemused, olmetavad, maagilis-usundilised kujutelmad” (Tedre 1983: 339). Sellist polüfunktsionaalset kompleksi esindavad ka laulumängud. Laias laastus võib meieni jõudnud vanemaidki mängutüüpe pidada lõbustuslikeks, kuid seos tähtpäevakombestikuga viitab nende varasematele usundilis-maagilistele taotlustele. Lõbustuslikust ja rituaalsest funktsioonist vanades mängudes räägib juba soome mängu-uurija Elsa Enäjärvi-Haavio (1936: 103–104). Suured mängupeod nii meil kui soomlastel olid talviste pühade ajal (kõige üldisemalt jõulu teisest pühast kolmekuningapäevani) ning liitusid selle perioodi viljakusrituaalide koosseisu (vt nt Ariste 1927: 121–133; Häyhä 1982: 69–140; Pöldmäe 1938: 142–143; Raussi 1966: 208–209; Ruuttu 1926: 86–91; Tampere 1958: 8–12; Vilberg 1920: 80–96, 152–161). Samuti mängiti palju jaanitule juures (mäletatavasti mängitakse ka August Kitzbergi “Libahundi” pöördelise tähtsusega jaaniõhtustseenis “Nukumängu”). E. Enäjärvi-Haavio püüab selgitada “Nukumängu” tagamaid ja osutab võimalikele seostele teiste rahvaste jaanipäeva-pidustustega (Enäjärvi-Haavio 1928: 259–263). Kuna mängimine koondus pööripäevadele, on mõnes laulumängutüübis, kus on tegu suremise ja taasärkamisega või kadumise ja otsimisega (nt “Leinamäng”, “Hobusemäng”) nähtud talve ja suve, looduse surma ja ärkamisega seotud rituaalide jälgi. Matti Kuusi kõrvutab ka arktiliste kultuuride karupeiesid kujutlusega surevast ja taasärkavast jumalusest (Kuusi 1963: 44). Loomulikult olid karupeiedki mitmekihilised ja polüfunktsionaalsed, neis seguneb jooni esivanematekultusest ja tootemlooma lepitustseremooniast küttrahvastele nii olulise suure jahilooma pidulik-rituaalse tagasisaatmisega jahiloomade ridadesse. Kõige selle juures ei puudu ka vaatamängulis-lõbustuslikud jooned – kuni kaksteist päeva kestnud pidustuste käigus etendati karu auks mitukümmend näidendit. Anton Jürgenstein, toetudes Artturi Kannisto teosele “Über die wogulische Schauspiel-

kunst”, osutab karupeidel etendatavate pisidraamade ja meie laulumängude mõnele sarnasusjoontele: improviseerimine etteantud teemal teatud kindlaid pidepunkte silmas pidades, olustikuliste stseenide etendamine farsilikus laadis jms (Jürgenstein 1909: 417–428, 461–465). Rituaalsetes mängudes (ja loomulikult siis üldse draamaelementidega mängudes) nähaksegi teatri eelkäijat. Meil on pulmatseremoonia ja mitmesuguste tähtpäevakommete kõrval just vanad laulumängud kõige lähemal näitemängule. Seda enam, et suurematel pidustustel nagu jõulumängudel oli alati ka pealtvaatajaid, s.o publik.

Hiljem, lõbustusliku funktsiooni esiplaanile tõustes, mängiti laulumänge igasugustel puhkudel, kui aga sobiv seltskond kokku kogunes. Ringmängudel oli üsna hiljuti veel oma osa külanoorte tantsupidudel. Ja lõppude lõpuks on laulumängud ringmängude näol tänapäevalgi mingil määral hingitsev varasema rahvaloomingu liik, kuigi nüüd juba tantsu poolt üsna kõrvale tõrjutud.

Loomtegelased regivärsilise lauluga mängudes

Kuna vanades regivärsilise lauluga mängudes kujutati stseene talupoja igapäevast elust, on üsna mitmes neist tegelasteks ka loomad (või linnud; artiklis üldistatult: loomtegelased). Konflikt põhineb sel puhul enamasti vastandusel kodu ja mets, opositsioonilisteks tegelasteks on näiteks karjane ja hunt, kukk ja kull. Teistes mängudes on tegu jälle kadunud loomade otsimisega. Kuna neis puudub peategelasele oma taotlustes otseselt vastandatud tegelane, on konflikt nõrgem, aga mängu pingestavad kadunud looma kättesaamisel ettekerkivad takistused. Üldjoontes jagunevad vanemad laulumängud kindla kujundiga voor- ja sõormängudeks ning vabavormilisteks etendusmängudeks. Ülekaalukalt on draamaelemente etendusmängudes, teistes seab kujund (s.o mängijate enamiku paiknemine kas vooris või sõoris) omad piirid tegevusele: dramaatilist tegevust on vähem, aga lisandub tantsuelemente ja eriti lõpplahenduses spor-dielemente. Loomtegelasi esineb mõlemas mängurühmas. Laul on vanemates mängudes enamasti sissejuhatuseks (ekspositsioonlaul), põhitegevus järgneb laulule (Mirov 1974: 179–186).

Üks populaarseid etendusmänge on “Lambamäng” (Mirov 1976: 29–42, 165–177), kus peategelasteks on karjane ja hunt. Karjane koos koeraga käib ümber lammaste, toksib kepiga vastu maad ning laulab aiategemisest ja muust, mis annab ülevaate mängutegevusele eelnenud olukorrast. Laulutekstist selgub ka, kes on tegelased. Tuleb sõnumitoojana esinev hunt, lähetab karjase min-gi ettekäändega koju ning varastab lamba (või mitu), kuigi koer püüab teda takistada. Seda korratakse kas sama või erinevate ettekäänetega kuni kõik lambad on ära viidud. Nüüd alles märkab karjane lammaste kadumist, hakkab

neid otsima ning toasolijaid küsitledes jõuab lõpuks hundi juurde. Puhkeb äge vaidlus, hunt püüab ennast välja valetada, kuid lõpuks peab alla andma ning lubama karjasel lambaid kutsuda. Lambad jooksevadki karjase juurde, mõned lonkavad, on ilmselt vigastatud. Järgnevalt toimub lammaste tervisliku seisundi kindlaksmääramine (neid lastakse üle kepi hüpata) ning süüdlase hundi karistamine või karjase ja hundi kauplemine lammaste jagamiseks. Selline mäng on jaotatav stseenidesse ning kompositsioonilt isegi võrreldav klassikalise draama 5-osalise süžee-ehitusega. Samal ajal on aga “Lambamäng” siiski rahvaluuleteosele omaselt avatud. Tegevuse põhiskeem, samuti terve hulk repliike on küll ette antud, aga alati jääb võimalus vabaks improvisatsiooniks, mis võib minna tervete stseenide juurdemängimiseni. Avatud on mäng ka selle poolest, et on võimalik pealtvaatajaid kaasa tõmmata (nii küsitleb karjane juhuslikke juuresviibijaid lammaste otsimisel jms). Kas improviseeritakse vähem või rohkem, sõltub peategelastest, nende fantaasiast ja huumorimeelest. Võib öelda, et tegelikkuses sünnib mäng uuesti igal mängukorral.

“Lambamängu” süžeeosadel on omad iseloomulikud kujunduslikud komponendid ja väljendusvahendid. Nii kujundab ekspositsioonilise osa karjase laul ja imiteeriv tegevus (s.o aiategemine, mille kujutamiseks on teatud tinglikud võtted – ringi ümber lammaste käimine, kepi vastu maad toksimine ja lisaks loitsulaadsed sõnad). Järgmistes osades (dispositsioon, kulminatsioon, peripeetia) on põhiline dialoog ja dramaatiline tegevus, millele lõpplahenduses liitub veel sportlik tegevus (üle kepi hüppamine, jooksmine ja tagaajamine). Arusaadavalt on igasuguse mängulise, dramaatilise kujutamise aluseks imitatsioon (Aristotelese järgi on jäljendamine kõikide kunstide läte), siinses käsitluses on aga kahe, oma ülesannetes mõneti erineva kujutamislaadi tähistamiseks kasutatud terminitena väljendeid **dramaatiline tegevus** (s.t sündmustiku etendamine; see on otseselt tingitud süžeeist ja arendab intriigi) ning **imateeriv tegevus** (enamasti üksikud jäljendamisvõtted mingi tekstiosa illustreerimiseks, mis tulenevad küll süžeeist, pole aga intriigi arendamiseks tingimata vajalikud).

“Lambamängu” peategelane on inimene, kuid talle vastandatud, nn opositsiooniline peategelane on loom – hunt. Loompeategelane on antropomorfiseeritud, nagu neid leidub ennekõike muinasjuttudes. Talle on omane inimmõtlemist väljendav inimkõne ja mitmesugused inimtegevused. Tõuke konfliktiks annab aga tema loomaolemusele iseloomulik joon – kiskjainstinkt, hundilik himu lammaste järele. Kuid varastatud lammaste kohtlemine on jälle “inimlik”: ta ajab nad oma karja, teeb neile heina, ei murra ega õgi neid niisama, vaid keedab lambalihast suppi jne. Ka välises kujunduses enamasti ei taotletud loomapärasust. Tegelaste kostümeerimist selle sõna täies tähenduses laulumängudes polnud, enamasti käis mäng ilma igasuguse maskeeringuta. Üksikuid kostümeerimisvõtteid on haruharva siiski kasutatud nagu pahupidi selgaaetud kasukas või

saba tähistamiseks oletuust vöö vahel (ka üks mängulisi tingmärke). Püüe välimust kuidagi loomapäraseks kujundada on üleskirjutuste põhjal erandlik. Selles mõttes erineb loomade kujutamine jõulustes laulumängudes täielikult samuti talviste pühade kombestikku kuulunud küla mööda õnne soovimas ja lapsi hirmutamaks käinud loomakujudest nagu sokk, karu, hobune, hani ja kurg. Kuigi mõlemal puhul on etenduslikud jooned ilmsed, on erineva funktsiooni ja algupäraga nähtuste puhul ka kujutamisevõtted erinevad. Siiski on olemas liikidevahelised stereotüüpsed võtted nagu pahupidi kasukasse riietumine (nt ka mardisandid). Niisiis oli laulumängude butafoorne külg välja arendamata, kuid soovi korral võidi üksikuid rekvisiite või tegelasi identifitseerida aitavaid rõivastusdetailide appi võtta. Põhiliselt loodi kogu olustikukujutus sõnalis-mii-miliselt. Vene folklorist Pjotr Bogatõrjov märgib, et dekoratsioonide loomine teatraalsete liigutustega on omane ka väljakujunenud rahvateatrile (Bogatõrjov 1970: 53–64).

“Lambamängu” loompeategelane on küll inimesestatud, aga kõrvaltegelaste juures tuuakse rohkem esile nende loomapäraseid jooni. Kõigepealt väljendub see iseloomulike häälituste matkimises – koerad hauguvad, lambad määgivad. Selline jälgendamine on oma olemuselt üdini lastepärane: rääkima hakkav laps nimetabki loomi nende häälitsemise järgi. Loomuliku selekteerimisvõimega on tabatud kõige tüüpilisem detail, mis teatud liigi kindlalt eristab teistest. Ka liikumises ja käitumises püüavad rollichehastajad esile tuua vastavale loomaliigile omast: lambad hoiduvad ühte, jooksevad rabinal, koer kaitseb karja, ajab jälgi jne. Mängu sisestruktuurist lähtudes võib loomast kõrvaltegelaste juures siiski eraldada kahte astet, mis väljendub ka kujutamisevõttestikus. Näiteks ei astu koer tavaliselt üle oma koerafunktsioonide, ainult üksikute teisendite põhjal on tal mõni repliik. Enamasti on ta karjase truu ja arusaaja kaaslane, nimelt on suur jagu karjase teksti suunatud temale. Nii on koeralgi antropomorfseid jooni, aga tunduvalt vähem kui hundil. Lambad on küll konflikti põhjuseks ning ilma nendeta ei saakski mäng toimuda (ilma koerarollita on see võimalik), kuid mängus osalevad nad passiivselt – neid karjatatakse, neid aetakse ära. Mänguintriigi juhivad karjane ja hunt. Mängu esimeses pooles on aktiivsem hunt – tema tegevus viib konfliktini, teises pooles on aktiivsem karjane – tema tegevus viib lõpplahendusele. Eelöeldut arvestades langeb loomtegelaste aktiivsus mänguintriigi juhtimisel kokku nende antropomorfseuse astmega: kõige aktiivsem on hunt ja temal on kõige rohkem inimjooni, siis väheminimestatud koer. Üsna passiivsed on lambad, ja nende kujutamisel tuuaksegi esile ainult loomapäraseid jooni. Hundi antropomorfiseerimise üks põhjusi näib olevat inimtegelasele väärilise vastasmängija andmine. Draamakunsti reeglite põhjal võibki ainult võrdsete vastaste võitlus kulgeda pingeliselt, ning ilmselt on selline joon teadvustamatult olemas ka etendusmängudes.

Loomtegelastega voormängudest on üldtuntud “Kullimäng”. Siin on mõlemad peategelased – kukk ja kull – loomariigist. Nende võitlus käib kanade pärast. Konflikt on niisiis looduslikult paratamatu, siingi vastandub kodu ja mets. Üldisest looduslikust konfliktist lähtub konkreetne – tüli selle kulli ja selle kanakarja vahel, mida lahendatakse jälle inimpäraselt. Linnud on antropomorfiseeritud. Kuigi lähtutakse kahe linnuliigi looduslikust vastuolust, kus röövlind tähendab kodulinnule pidevat ohtu, on olukord mängus teatud määral pea peale pööratud. Siin on algul aktiivsem kanakari oma juhi kukega. Nad õrritavad ja narrivad kulli, kes on tulnud talumaile ilmse sooviga kanu varastada. Juba ekspositsioonilaul sisaldab narrivat motiivi. Ühtlasi selgub laulutekstist, keda mängijad üldse kujutavad. Laulule järgnevas proosadialoogis kemplevadki kukk ja kull niikaua, kuni vihale aetud ja oma taotlustes paljastatud kull vooris viimasena seisvale kanale kallale sööstab, kukk aga koos enda järel lookleva kanakarjaga püüab kulli takistada. Nii on lõpplahenduses aktiivsus kulli poolel, kukk on surutud kaitsjapositsioonile, ning sellega looduslik vahekord taastatud.

Tuleb märkida, et nii “Kullimängu” kui ka eespool käsitletud “Lambamängu” on reeglina mängitud jõulude ajal. Tõenäoliselt oma sobiva vormi tõttu, kuna polnud vaja suurt jooksuruumi, aga ilmselt on siin ka maagiliste taotluste jälgi.

“Kullimäng” on 3-osaline nagu teisedki ekspositsioonilauluga voormängud. Kõik osad on selgelt piiritletavad, kuna neid kujundavad eriliigilised väljendusvahendid: I osa – laul koos väheste tantsuelementidega ja imiteeriva tegevusega, II osa – proosadialoog koos väheste dramaatilise tegevusega ja III osa – sportlik tegevus, mis siin tõesti nõuab jõudu ja osavust ning omab sellisena mängu ülesehituses suhteliselt iseseisvat tähendust. Mänguintriigi aluseks olev tegelaste vastuseade kajastub välises ülesehituseski: opositsiooniline tegelane on ainsana voorist vaba, teised on kogu mängu kestel mingi kinnisvõttega (kas üksteise õlgadest, pihast või riietest kinni hoides) voori seotud, ning peavad nii püsima lõpuni. See piirabki dramaatilise tegevuse hulka.

Esimeses osas, s.o laulu ajal, võiks mängijate voori pidada koguni kooriks ja tantsurühmaks, kusjuures eeslauljaks ja liikumise juhiks on voori esimene (kukk). Voor liigub ümber maaskükitaja (kulli) kas kõnni- või lihtsate tantsusammudega, kuid see liikumine ei jäljenda kuidagi kanade liikumist. Ometi on olemas vanu, maagilise tagapõhjaga imitatsioontantse, mis just matkivad loomade-lindude liikumist. Veelkordne tõend sellest, et eriliigiliste, kuigi mõneski mõttes lähedaste nähtuste väljendusvahendid ja kujutamisevõtted on siiski küllalt erinevad. Et tegelased on linnud, saame “Kullimängus” teada ainult sõna vahendusel – algul laulu, pärast dialoogi kaudu. Teist, s.o dramaatilist põhiosa, kannabki peategelaste dialoog. Niisiis on peategelased täiesti antropomorfised: valdavad inimkõnet, tegutsevad inimestena (kull kaevab süteauku,

et veepada keema panna ja kana-kuke sulgi katkuda jms). Ülejäänud on selles mängujärgus nagu pealtvaatajad, publik, ning neid ei püütagi kuidagi kujutada või kehastada, ei inimese- ega linnupärastena. Etendusliku kujutamise seisukohast võiks neid nimetada neutraalseteks tegelasteks. Mängu kolmas osa on üldine füüsiline rabelemine ühe organiseeriva reeglga – voor ei tohi laguneda. Samal ajal kujutab see rabelemine vastaste dramaatilist võitlust, kana kaitsmist kulli eest. Kahtlemata on “Kullimängki” pisidraama – tema sündmustikku etendatakse, kuid kujutamislaad on teistsugune kui etendusmängudes. See on tinglikum, abstraktsem, kuna tantsu- ja spordielementide osatähtsus on suurem. Just voormängudes ilmneb teatud kahepalgelisus – nad on korraga nagu näidendid ja laulusaatega liikumismängud.

Vanadest sõõrmängudest ülemaaliselt tuntumaid on “Hobusemäng”, mis samuti kuulus jõulumängude repertuaari. Mängijad käivad sõõris ja laulavad, üks-kaks on sees hobuseks, väljaspool sõõri on samuti üks-kaks hobuseotsijat. Kui laul lõpeb, mängijad seisatuvad ja kinnitavad kätehoidu, moodustades niimoodi tugeva “aia”, millest hobune peab välja pääsema. Hobuseks on noormees ning tal peab olema jõudu ja osavust, et välja saada, kuigi hobuseotsijad püüavad teda aidata. Nii toimub siingi üldine rabelemine, mille juures tuleb arvestada järgmist piirangut: hobune võib välja saada kas aiaaugust (käte lahti-trügimisega) või üle aia (tugevad ja osavad poisid on isegi partest kinni karanud ja nii üle tüdrukute peade välja hüpanud), käte alt pugemine on keelatud – ja roomavat hobust ongi raske ette kujutada. Nii ilmneb selles mängus loomapärasuse taotlemine sellistes detailides, mida esimesel pilgul ei oska tähelegi panna. Proosadialoogi mängus pole, aga laul ise on mõnes paikkonnas üles ehitatud dialoogina ja mõnikord esitatudki hobuseotsija ja ühe ringisoliija vastastikuse lauluna, millest saab teateid kadunud hobuse kohta. Laulu ajal “hobune” käitub hobusena – hirnub, trambib ja hüpleb, ning hobuseotsijad suksutavad. Nii ei toimu siin tegelaste määratlemine ainult sõna abil, vaid kasutatakse ka etenduslikke võtteid, imiteerides kujutatava looma häälistsust ja liikumist. Setus on nii laul kui ka mäng veidi teistmoodi. Laulu esimene pool on hobuseotsija jutustus, teine pool on küll samuti dialoogikujuline, aga see on hobuseotsija ja hobuse dialoog (tavaliselt on hobune eeslauljaks ka oma repliikide puhul). Nii võib hobune selles mängujärgus olla mõnevõrra antropomorfiseeritud. Antud mängu puhul ei takista see antropomorfne joon mängijat hobusena hirnumast ja hüplemast (mida tehakse eriti laulu esimese poole ajal laulusõnade illustreerimiseks ja tegelase identifitseerimiseks). Setu “Hobusemängus” esineb ka proosadialoogi, aga see on hobuseotsija dialoog teiste mängijatega, kes annavad teateid hobuse kohta. Hobuse kujutaja käitub dialoogi ajal hobusena. Seega võib öelda, et “Hobusemängu” setu redaktsioonis on loomtegelane osaliselt antropomorfiseeritud, üle-eestilises aga täiesti antropomorfiseerimata. Erinevus on veel

selles, et Setus on hobuseks tüdruk ning hobuseotsijad peavad ise aeda sisse tungima ja hobuse kätte saama. Mäng lõpeb siis kas hobuse kinnivõtmisega (Setus ja üldse Kagu-Eestis) või väljapääsemisega (mujal Eestis), millele võib järgneda hobuse müümine. Leitu või kinnipüütu müümine-ostmine on stereotüüpne mänguosis, mida soovi korral liideti mängude lõppu. Enamasti polnud müümine-ostmine otseselt mängusüžeesest tingitud. Nii on hobuse müümine iseenesest nagu improvisatsioon teemale, ilma etteantud kinnisrepliikide või muude pidepunktideta. Ning etendati seda lausa jantlikult. Hobune tegi kõike, mida üks ohjeldamatu, põikpäine ja peru hobune teha võis – hirnus, hüples, rabeles, jooksis eest ära, lõi takka üles, viskas selgaistujad maha. Omanik ja ostjad omakorda püüdsid vaadata hobuse hambaid ja kapju, selga istuda jms. Sõnaga – lasti käiku kõik teadmised, mis taluinimesel hobuse olemusest, käitumisest ja kohtlemisest olid. Sellega seostati aga ka hobuserolli täitjale kui konkreetsele isikule suunatud naljad ja pilge.

Milline on siis vanade laulumängude loomtegelane? Üks võimalik liigitusalus on antropomorfiseerimisaste. Loomtegelase antropomorfsust väljendab ennekõike inimkõne valdamine. See on vastandnähtus loomahäälitsuste matkimisele, mis on peamine kujutamisevõtte kui tahetakse esile tuua loomapärasust. Lähtudes antropomorfiseerimisastmest saame järgmised rühmad:

1. **Täielikult antropomorfiseeritud loomtegelane.** Selline saab olla ainult mängu peategelane, enamasti inimese vastasmängija (hunt “Lambamängus”), kuid peategelastena vastandatud võivad olla ka kaks antropomorfset looma või lindu (kull ja kukk “Kullimängus”). Oma kõnes ja käitumises on loomad küll inimestatud, mängukonflikti aluseks on aga just tegelase loomaolemus. Niisiis võiks antropomorfset loomtegelast kirjeldada nii: inimene mängib looma, kes mängib inimest.
2. **Osaliselt antropomorfiseeritud loomtegelane.** See võib olla nii kõrvaltegelane (koer “Lambamängus”) kui ka peategelane (hobune setu “Hobusemängus”). Rolliloomist iseloomustab üldiselt loomapärane käitumine ja häälitsemine, millele aga lisanduvad mõned inimkõnelised repliigid või lauluosad.
3. **Antropomorfiseerimata loomtegelane.** See on enamasti kõrvaltegelane (lambad “Lambamängus”), ent vahel ka peategelane (hobune üle-eestilises “Hobusemängus”). Kujutamisevõttestikku aluseks võttes võib antropomorfiseerimata tegelasi omakorda jagada kahte rühma: a) tegelased, kelle puhul imiteeritakse vastava looma häälitsust ja käitumist; b) tegelased, kelle puhul piirdutakse verbaalse teatamisega, missuguse loomaga on tegu, ning keda otseselt ei kujutata ei antropomorfsena ega loomapärasena (nn neutraalne tegelane). Viimaseid ei esine etendusmängudes, kus kõik tegelased peavad mingil moel ja määral ümber kehastuma.

Niisiis võib mängu peategelane olla täielikult või osaliselt antropomorfiseeritud või antropomorfiseerimata, kuid kaht viimast kohtab ainult nõrgema konfliktiga mängudes, kus peategelaste vastandus pole nii terav. Täielikult antropomorfiseerimata saigi peategelane olla vaid sellises mängus, kus tal pole repliike ning tema etenduslik osa on pantomiimiline. Antropomorfiseerimise vastandnähtuseks on siis looma natuurilähedane imiteerimine. Loomapärasuse etendamise vaatlusel võibki kõrvale jätta nii antropomorfse loomtegelase (keda iseloomustab inimese kõne ja käitumine) kui ka nn neutraalse tegelase. Mõlemal puhul saame peamiselt verbaalselt, ennekõike sissejuhatava lauluteksti kaudu teada, et tegu on loomadega. Loomapärasuse väljamängimisel, nagu eespoolgi öeldud, on esmane võte vastava loomaliigi hääletsuse matkimine. See eraldab tegelase selgelt nii teistest loomaliikidest kui ka inimestest. Süvenenuma ümberkehastuse puhul lisanduvad looma liikumise ja käitumise jälgendamine. See ulatus küll harva niikaugemale, et nõuti ebamugavat neljakäpakil käimist (käpuli jooksmist esines kõige sagedamini koera rolli puhul mängudes, kus ta oli episoodiline kõrvaltegelane). Kõrget meisterlikkust nõudis hobuse pantomiimiline roll juhul, kui etendati ka hobuse müümist. Kõik kasutatavad võtted on väga tabavad, tüüpilised ja sealjuures omamoodi primitiivsed. Nad kuuluvad konkreetse, natuurilähedase imitatsiooni tasandile, mis põhineb otseselt meelte andmetel. Loomulikult eeldas see vastava looma head tundmist, kuid eks need mängud tekkisid ja elasidki talupojakeskkonnas.

Mingil määral on vanemates laulumängudes ka abstraktsema tasandi imitatsioonivõtteid, kujutamist mingi tingmärgi, sümboli abil. Selline imitatsioon põhineb sarnasusassotsiatsioonil. Markantseks näiteks on kepi kasutamine hobusena, s.t eseme ümberkehastamine elusaks olendiks. Eespool on öeldud, et laulumängudes kasutati rekvisiite väga harva. Ometi on üks, lausa universaalne rekvisiit – kepp. Kepi metamorfoose demonstreerib hästi “Kosjamäng”: kosilane ratsutab kohale hobusel, s.o kepil; talu lähedal tungivad talle kallale koerad – ja silmapilk muutub “hobune” tavaliseks kepiks, et koeri eemale peletada; siis taas hobuseks, et kujuteldava majani jõuda, ning lõpuks uuesti kepiks – vanale kosilasele toeks, rikkale saksikuks uhkuseasjaks. Kepp on alati käepärast ja võimaldab kujutada nii esemeid (nt hundi supikulp ja vikat “Lambamängus”) kui olendeidki. Kepphobuse on võimeline välja mõtlema iga laps, kel üldse on aimu hobusest ja ratsutamisest. Nii on selle sarnasusassotsiatsiooni tekkemehhanism kergesti tabatav.

Tuleb tõdeda, et nii esimese kui teise tasandi imitatsioonis toodi esile ainult mõni eriti ilmekas joon, üksikdetail; muu tuli juurde mõelda, oma fantaasia abil täiendada. Laulumängude kujutamislaid on küllalt tinglik, sealjuures aga lähedane lastepärasele piirideta fantaasiale, kus pole hirmu illusiooni rikkuda. See on omapärane natuurilähedaselt realistliku ja assotsiatiiv-tingliku kujutuslaadi

segu, kus kõik võib tähendada kõike. Sealjuures kasvab kunstiline kujutamine mingite kohe märgatavate, sageli küllalt välistel teguritel põhinevate sarnasus-assotsiatsioonide abil välja reaalelu eeskujudest. Eelöeldu juures tuleb aga meeles pidada, et tegu oli täiskasvanute mängudega ning kirjeldatud loomade mängulise kujutamise viisid pakkusid neile huvi. Kõnealused mängud olid väga populaarsed. Muidugi tuleb siin arvestada teisigi tegureid (et mängud võimaldasid noortele omavahelist suhtlemist, et nad haarasid kaasa kogu pere jms). Need aspektid on olulised selgitamaks mängude erakordset populaarsust, kuid ei liitu kuidagi loomtegelaste osatähtsusega neis. Et loomade mänguline kujutamine oli täiskavanutele huvitav, tulenes ilmselt looduslähedasest elulaadist ning sellega kaasnenud maailmakäsitusest ja uskumuslikest tõekspidamistest, mis kõik moodustasid ühtse terviku.

Loomtegelased siirdevormilise lauluga mängudes

Laulumängude järgmist selgemini piiritletavat kihistust iseloomustab liikumise suurem tantsulisus. Laulud ei esinda enam puhast regivärsistiili, vaid on siirdevormilised, sisaldades märke uuemast laulustiilist (värsside ja poolvärsside kordamisel kujunevad stroofistruktuurid, lõppriimialged, spetsiaalviisid jms). Enamasti saadab laul kogu mängutegevust. Laulumängude üldarengule ongi iseloomulik, et laul ja tegevus seostuvad omavahel üha enam. Veel hilisemates ringmängudes on laul ja tegevus, olgu see siis tantsuline või dramaatiline, absoluutselt seotud ja kogu mäng toimub laulu saatel. Vanemates laulumängudes on üksikosad suhteliselt iseseisvad: mõne komponendi võib eraldada ja ikkagi jääb järele huvipakkuv mäng. Selline vaba osa oli ekspositsioonilaul, mis mängude hilisemas arengujärgus – regivärsilise rahvalaulu hääbumise ajal – lihtsalt ära jäi. Näiteks algsed laulumängud “Lambamäng” ja “Kullimäng” olid veel eelmisel sajandil käibel lauluta lastemängudena.

Muutusi ka mängude teemad, keskseks tõusid kosjamotiivid, noorte vastastikused sümpaatia-avaldused. Ainuvaldava talumiljöö kõrvale asus linn oma elanikega ning isegi aadliseltskond, tsunftitegelased, rändavad moosekandid, lossiemandid. Nende mängude laenulisus on ilmne. Suur osa neist pärineb hiliskeskaegsetest Euroopa kultuuritsentrumidest ning meile on nad jõudnud peamiselt Rootsi, Soome ja Saksamaa kaudu. Siin on nad (eriti varasemad laenud) omandanud teatud määral talupoegliku rüü, jooni kohalikust olustikust, nagu see on omane ka samasugusele internatsionaalsele muinasjutužanrile. Taluolustikust eemaldumine tõi loomulikult kaasa eemaldumise loodusest ja loomadest. Teatud tõenäosusega võib siit järeldada, et oli tekkinud mingi nihe talupoja loodustunnetuses üldse, mis kajastus ka kunstilise kujutamise vor-

mides, kaasa arvatud mängud. Uue moe vastuvõtmisel on ju alati ka mingid sügavamad juured.

Sellesse kihistusse kuuluvatest mängudest on üks vanemaid “Midrilinnu-mäng” (vt Rüütel 1980: 171–187), mis oli Rootsis hästi tuntud 17. sajandil ja jõudis samal ajal siia. Üldvormilt sarnaneb mäng nii varasemate sõõr- kui ka hilisemate ringmängudega: osavõtjad käivad ringis ja laulavad. Ringi (“aia”) sees on lind, väljaspool kütt (mõnikord koos koeraga). Kõige levinuma mänguviisi järgi tõstavad ringis seisjad laulu lõppedes käed üles (kätest moodustatud väravad on iseloomulik detail selle rühma mängudes) ning kütt hakkab lindu taga ajama. Joostakse ringist sisse ja välja, ringis seisjad kumbagi ei takista. Mängu hilisemas arengujärgus asendub jooksa tantsuga. Sellise mängutegevuse juures on peaaegu ükskõik, kuidas tegelasi nimetada, dramaatilist kujutamist ju ei toimu, see on lihtsalt liikumismäng laulu saatel. Mõnede teisendite põhjal on aga laulus jutustatavat sündmustikku mingil määral etendatud. Laulu viimaste sõnade juures (“lase püss, kui oskad, peale”) peab kütt lindu millegagi viskama (tavaliselt nutsakusse keeratud rätikuga). Kui ta pihta saab, määratakse uued tegelased. Või siis ütleb kütt lihtsalt “põmm!”, lind jookseb ringist välja ning kütt ja koer peavad teda püüdma. On esinenud isegi lindu iseloomustavaid imitatsioonivõtteid: laulu ajal lind hüpleb ja nokib (nokkimist edastas mängupärane tingvõte – linnurolli täitja näppis sõrmedega ringis olijaid). Sellise mänguviisi puhul pole põhimõttelist struktuurierinevust võrreldes mõnevõrra vanema “Hobusemänguga” (mille kõik lauluredaktsioonid esindavad regivärsistiili): mängijad liiguvad sõõris ja laulavad; laul on põhitegevusele ekspositsiooniks, lauluga kaasneb imiteeriv tegevus; lõpplahenduseks on sportlik tegevus. Ka “Midrilinnumängu” laulu varasemad variandid on vormilt küllaltki regivärsilähedased. Oluline erinevus vanadest mängudest väljendub laulutekstis ja nimelt teema ja tegelaste valikus. Peategelaseks on imepärane midrilind, tegevuspaigaks aga mõisaaed, kus kasvavad erilised taimed – petersellid, piprajuured jms, niisiis mitte enam reaalsed talulinnud ja tavaline taluõu. Tegevuses on märgatav tantsu- ja spordielementide domineerimine draamaelementide üle (hilisemates variantides ei esine viimaseid peaaegu üldse) ning mõningane teisenemine dramaatilise kujutamise võttestikus. Laulusõnades esinevale ilutsemisele vastab illustratiivsus tegevuses. Tegelikuse tõemeelse, võimalikult loomutruu jälgendamise asemel on rohkem mänglevaid tingvõtteid.

Toimunud muutused on selgemini märgatavad mängudes, kus on tegu kasvav-kahanevate viirgude vastamisi liikumise või kasvav-kahanevas vooris liikumisega. Viimasega kaasneb enamasti kätest moodustatud väravatest läbikäimine (mis võib lisanduda ka sõõrmängudele nagu eeltoodud “Midrilinnumäng”). Kõik need võtted on mängulised paralleelid omaaegsetele seltskonnatantsudele. Sellesse mänguderühma kuulub E. Enäjärvi-Haavio poolt monograafiliselt

käsitletud “Rikka ja vaese mäng”, millest Eestis teatakse kuut redaktsiooni (Enäjärvi-Haavio 1932: 171–187). Kahes neist on tegelasteks linnud: ühes rikas ja vaene lind; teises rikas mees, kel palju linde ja vaene mees, kel pole ühtegi. Mängutegevuses on põhiline abstraktne tantsulis-figuraalne liikumine: rikka (linnu) järel vooris on palju poegi, vaene on üksi, teatud lauluosa järel läheb üks mängijatest üle vaese poole ja lõpuks osad vahetuvad – vaesest on saanud rikas. Laul saadab siin tegevust kogu aja. Konflikti ajend – eetilis-sotsiaalne rikkuse ja vaesuse vastandus – on puhtalt inimühiskonnale omane (vanas regivärsilises “Kullimängus”, mis on vormilt samuti voormäng, pärines konflikti ajend loodusest). Selliste probleemide tulek mängudesse kajastab kindlasti mitte ainult mängude moemuutusi, vaid mingil määral ka muutusi ühiskonnasuhetes üldse ja nihkeid talupoja maailmanägemises. “Rikka ja vaese mängus” on tõepoolest üsna ükskõik kuidas tegelasi nimetada – kas mees, lind või puu. Et tegelasteks on linnud, see selgub ainult laulusõnadest, s.o verbaalselt. Lindtegelased on lihtsalt kooskõlas selle mänguderühma lauludele üldisemalt omase ilutseva laadiga. Etenduslikult ei püüta tegelasi kujutada lindudena, vaid hoopis rikkana ja vaesena. Nimelt liigub rikas (lind) uhkelt, rind ees ja pea püsti, laulab võimuka häälega; vaene seevastu liigub jalgu liibates, noruspäi ja laulab hädise häälega. Niisiis esitatakse teatud sotsiaalse karakteristikaga tegelasi mingite kindlate, tüüpi iseloomustavate võtetega. Siin ei ole ka tegelaste antropomorfiseerimist selles mõttes, nagu see esines “Kullimängus”, kuna neid ei tunneteta üldse loomariiki kuuluvatena. Neid võiks tähistada terminiga **formaalne loomtegelane**. Kogu tegevus toimub laulu ajal ning on seetõttu oma olemuselt illustratiivne, ainult ilmestab teksti. Sealjuures on laul aga üles ehitatud dialoogina – rikkad ja vaesed laulavad vastamisi. Nii on “Rikka ja vaese mäng” küll väheste draamaelementidega laulumäng, kuid loomtegelase osa siin, nagu öeldud, on formaalne.

Samasse mängudekihistusse kuulub ka “Hanemäng”, kus on teksti põhjal tegelasteks haned ja luiged. Nendevahelist konflikti võiks jälle nimetada eetiliseks (inimühiskonnale omaseks, mitte looduslikest vahekordadest lähtuvaks) – haned on pesnud oma pojad ja jätnud luigepojad pesemata. Karistuseks takistatakse voorina liikuvaid hanesid kahe luige moodustatud väravast läbi pääsemast ja viimane mängija jääb väravasse kinni. Tegevus toimub laulu ajal, proosadialoogi mängus pole. Sündmustikku ei etendata draamavõtetega, vaid selle kujutamine on üle kantud abstraktsemasse tantsukeelde, tantsulis-figuraalsesse liikumisse. Laulmine toimub jällegi laulusõnades vastandatud tegelaste dialoogina. Vastandatus ilmneb samuti tegelaste paiknemises, nagu see oli põhiasendiks ka vanades voormängudes (nt “Kullimäng”). Mõnede kirja-panekute põhjal on “Hanemängus” tehtud linnu tiibade liikumist imiteerivaid käte liigutusi. Tasub tähele panna, et linnupärasust väljendatakse siin rütmi-

liste liigutuste abil, mis omakorda tähistab lähenemist tantsule (vanas voori-vormiga “Kullimängus” imitatsioon-tantsude võtteid ei kasutatud). Kahtlemata on ka “Hanemängu” puhul tegu draama- ja tantsuelementidega laulumänguga, kuid vanade voormängudega võrreldes on tantsuelementide osakaal siin tunduvalt suurem. Kuna konflikt ei lähtu tegelikust vastuolust looduses, siis ei saa rääkida ka tegelaste antropomorfiseerimisest, nagu see toimus “Kullimängus”.

Niisiis võib selle rühma mängude juures lisaks üldisematele struktuuri-muutustele (laul saadab enamasti kogu mängu, proosadialoogi, üldse proosa-repliike esineb harva, tantsuelemendid domineerivad draamaelementide üle jms) täheldada muutusi ka loomtegelaste osalemises ja kujutamises.

1. Loomtegelaste kaudu lahendatakse probleeme, mis on ainuomased inimeste keskkonnale, konflikti aluseks pole enam looduslikest vahekordadest lähtuv vastuolu. See toob mängudesse nn **formaalse loomtegelase**. Et tegu on loomaga (*resp* linnuga), saame teada ainult verbaalselt, mänguliste võtetega ei püüta tegelast loomana kujutada. Kuna konflikt ei lähtu tegelase loomaolemusest, ei saa nende mängude puhul rääkida ka antropomorfiseerimisest. Antropomorfne loomtegelane selles tähenduses, nagu ta esineb vanades mängudes, siin puudub.
2. Kuna paljudes mängudes toimub tegevus ainult laulu ajal, tuleb uue joonena sisse loomtegelaste kujutamine tantsuvõtetega, rütmiliste liigutuste abil. Selline lähenemine imitatsioontantsudele pole siiski kuigi üldine.
3. Tegevuse suurem sõltuvus laulust ning muutumine lauluteksti illustatsiooniks toob kaasa teisigi nihkeid loomtegelaste kujutamisel. Nimelt pole imiteerimisel enam esmaseks võtteks hääliitsuste matkimine, vaid liigutuste ja tegevuse matkimine. Seegi ei toimu enamasti reaalse eeskujud otsese ülekandena, vaid mingi, juba teatud määral abstraheerunud tingmärgi abil.

Tuleb märkida, et loomariigi esindajateks neis mängudes on sagedamini linnud. See on kaasnähtus sentimentaalsele ja ilutsevale laadile, mis hakkab ilmnema juba selle kihistuse mängudes.

Loomtegelased ringmängudes

Laulumängude kõige hilisemaks kihistuseks on lõppriimiliste laulude saatel mängitavad ringmängud, mis pääsesid võidule 19. sajandi keskpaiku seoses paaristantsu (polka, labajalavalss, valss jt) levikuga. Ometi töid ringmängud kaasa uue dramatismilaine. Nimelt on üsna paljudes ringmängudes algul esinenud draamaelemente, mis hiljem on taandunud paaristantsu ees. Kuid ka

draamaelementidega ringmängudele on iseloomulik, et tegevus toimub laulu ajal ja illustreerib teksti – vastupidi vanematele laulumängudele, kus laul on enamasti ekspositsiooniks, aga intriigi arendav tegevus toimub pärast laulu ja on sageli seotud proosadialoogiga. Ringmängudes proosadialoog puudub. Tegevus on laulust sõltuv ja seega äärmiselt napp, otsekui stiliseeritud, koosnedes üksikutest tingvõtetest. Need on mõnesugused kokkuleppelised, teatud kindlaid emotsioone ja tegevusi väljendavad žestid ja miimika ning tegelaste lahkumisi ja naasmisi sümboliseerivad ringist sisse ja välja käimised.

Ringmäng kui mänguvorm muutus kiiresti väga populaarseks ning seostus paljude lauludega, millel varem mängu saatefunktsioon puudus. Isegi mõnest regivärsilistest lauludest kujunesid uued, ringmängulised versioonid. Üks selliseid, kus esinevad ka loomtegelased, on “Siidisulgis linnuke”. See on ürgvanast, läänemeresoome ühislauluvarasse kuuluvast “Loomislaulust” 19. sajandi keskel tõenäoliselt Mulgimaal kujunenud siirdevormiline lauluversioon, millele on liitunud mängufunktsioon (vt Rüütel 1969: 102–132; Rüütel 1980: 284–288). Osavõtjad liiguvad ringis, üks, keda laulus nimetatakse “siidisulgis linnukeseks”, on keskel. See lendab algul “kullast põõsa peale” (s.t paneb käed kellegi ringis olija kaela ümber), siis “hõbepõõsa peale” (kelleks on teine ringis olija) ning siis “siidist põõsa peale” (kolmas ringis olija). “Siidipõõsa” tõmbab ta ringi sisse. Laulusõnade järgi hakkab lind nüüd pesa tegema. Tegevusega kujutatakse seda nii: lind näpib ringis olijaid, nagu korjaks pesamaterjali. Siis võtab ta ühe mängija sisse “pesaks”. Edasi võtab ta ringis käijate hulgast sisse algul ühe, siis teise ja kolmanda poja. Need hüplevad nagu linnupojad. Kaks poegadest, kes on “kurja kulli seltsi”, viskab ta vastavate laulusõnade ajal ringist välja ning lahkub isegi. Sisse jääb lõpuks ainult üks poegadest – uus “siidisulgis linnuke”. Lindu kujutatakse siin tõepoolest linnuna, selleks kasutatavad võtted on aga küllalt tinglikud (kaasmängijate näppimine pesamaterjali korjamise tähisena, mängijate sissetõmbamine ja väljalükkamine jms). Natuurilähedasem imitatsioon (karglevad linnupojad) jääb siin väheoluliseks detailiks. Üldiselt on loomarollid draamaelementidega ringmängudes harv nähtus. Õieti on “Siidisulgis linnuke” üks väheseid, mis tervikuna kujutab elu looduses, kuid see kujutlus ei ole kuigivõrd kooskõlas tegeliku olukorraga. Näiliselt pärineb konflikt küll loodusest, kuid selle taustaks on inimlik hea ja kurja vastandus. Enamasti kajastataksegi draamaelementidega ringmängudes loomtegelaste kaudu lausa inimeste elu (nt paarilise valimisega mäng “Kaks midrilindu roosiaias”).

Niisiis süvenevad ringmängudes mõned jooned, mis said alguse juba eelmises mänguderühmas. Need on suurelt osalt tingitud põhilisest struktuurimuutusest, s.o laulu ja tegevuse samaaegsusest, mistõttu tegevus on ainult laulusõnade illustratsiooniks. Selgelt ilmneb nüüd üldisemat mentaliteedimuutust kajastav

sentimentaalne tundetoon. Imitatsioonivõtetega kujutatavad loomariigi esindajad on nüüdki peamiselt linnud. Jäljendatakse justnagu nende looduslikku elu ja olemust, kuid seda tehakse eeskujukaugelt, ilutseva mänglevusega.

Kokkuvõtteks

Kokkuvõtteks tuleb rõhutada, et eelvaadeldud mängud olid kõik täiskasvanute omad, kuigi teatud situatsioonides võisid neid (kas koos “suurtega” või omaette) mängida ka lapsed. Täiskasvanute jaoks tähenduse kaotanud, ongi osa neist pudenenud lasterepertuaari. Laulumängud olid meie talupojakeskkonnas põhilisi ajaviite- ja lõbustusvorme 19. sajandi lõpuni ja küllalt olulised veel eelmise sajandi esimestel kümnenditel. Siin on olnud juttu kolmest selgemini piiritletavast kihistusest, kuid nendegi dateerimine on paratamatult umbkaudne. Ajaliselt lähedasemad, kus leidub palju võrdlusmaterjali teiselt rahvastelt ning ilmnevad uued jooned laulustiilis ja mängustruktuuris, on muidugi ligikaudselt paikapandavad. Sellised on alates 16. sajandist siia tulvanud tantsulis-figuraalsed, väheste draamaelementidega mängud ning 19. sajandi keskpaiku, rahvalaulu suhtes murranguliste aegade kaasnenu ja juba lõppriimilisele laulule ehitunud ringmängud. Aegade hämarusse kaob aga regivärsiliste, draamalaadsete laulumängude teke (esimene juhuslik kirjalik registreering pärineb aastast 1680), kuid nende seos vanade rituaalidega ning animismist juurduva maailmakäsitusega on väljaspool kahtlust. Võttes laulustiili aluseks, jagamegi laulumängud vanemateks, regivärsilise lauluga ning uuemateks, siirdevormilise ja lõppriimilise lauluga mängudeks. Uuem laulustiil tungis aga mängulauludes küllalt vara, nähtavasti juba 16. sajandil, ning pikka aega eksisteerisid mõlemad stiilid kõrva just mängulaulude näol. Kui Setumaa eriolukorda arvestada, kus regivärsiline rahvalaul on mingil moel elus veel tänapäeval, võib öelda, et ka vanad laulumängud on püsinud meie päevini. Aga mujaltki kui Setust on olnud võimalik vanu laulumänge lähiajal kirja panna. Kuusalu rannakülades, kus samuti palju harrastati laulumänge, oli traditsioonilises mõttes häid laulikuid veel eelmise sajandi algupoolel, ning nende lapsed mäletasid laulumänge veel 1960. ja 1970. aastatel. Ka Mulgimaal on olnud laulumängude hilisõitseng. Kindlasti on mängufunktsioon ühe tegurina aidanud regilaulul säilida. Mängudel omakorda on aidanud säilida tavade püsivus (nt jõulumängude komme).

Iga mängukihistus, mis mingil määral ju kajastab üldisi moe- ja mentaalseid muutusi, on kaasa toonud omad vormid, kujutuslaadi ja -võttestiku. Midagi sellest ilmneb ka loomtegelaste mängudes osalemises ja nende mängulises kujutamises. Draamalaadsed laulumängud, mis peegeldavad talupoegade

looduslähedast elu ning on juurtega kinni vanades uskumustes, ilmutavad hoopis teistsugust loodussuhet kui uuemad. See väljendub ühelt poolt loomtegelaste antropomorfiseerimises, nende võrdsustumises inimesega, teiselt poolt aga looma natuurilähedases jälgendamises. Imitatsioonivõtetest kõige üldisem on looma häälistsuse matkimine, mis selgelt eraldab ühe liigi teisest ning on vastandnähtuseks inimkõne valdamisele antropomorfiseerimise puhul. Konflikti ajend neis mängudes pärineb loodusest, ning isegi siis, kui loomtegelane räägib ja tegutseb inimesena, põhjustavad konflikti tema loomainstinktid ja -karakter. Sageli vastanduvad kodu ja mets. Koos sellega peegelduvad mängudes maagilised toimingud, mida võeti ette koduloomade kaitsmiseks metsloomade eest.

Järgmistes, tantsulis-figuraalsetes, väheste draamaelementidega laulumängudes, ilmneb põhimõtteliselt teistsugune lähenemine – loomtegelase kaudu kajastuvad inimkonnale ainuomased eetilise-sotsiaalsed probleemid, mitte loodulik olelusvõitlus. Niisiis mitte inimese ja looma või looma ja looma, vaid inimese ja inimese vahelised suhted. Kuna siin ei saa rääkida antropomorfiseerimisest (mille eelduseks on antud käsitluses loomtegelase loomaomadustest lähtuv konflikt), tuleb loomtegelase osa sellistes mängudes pidada puhtformaalseks. Kõnealusel rühmas esineb küll ka mängu, kus loomtegelase esitamiseks on kasutatud imitatsioonivõtteid, kuid enamasti on need abstraktsemad, reaalsest eeskujust kaugenenud tingvõtted või koguni tantsuvõtted, rütmistatud liigutused. Looma või linna kujutamisel ongi nüüd kõige põhilisem võtte liigutuste ja liikumise jälgimine, mis muidugi on kooskõlas nende mängude tantsulisema karakteriga.

Kolmandas kihistuses, draamaelementidega ringmängudes, tulevad selgelt esile juba eelmises rühmas märgatavad jooned, eeskätt sentimentaalne meeoleolutsemine, mis on üks juhtivaid tundetoone uuemas rahvalaulus. See kandub üle ka tegevusele. Kuigi siin mõne mängu puhul domineerivad draamaelementid tantsuelementide üle (nagu vanemates laulumängudest), on loomade eeskujulähedase imiteermise asemel neid kujutatud mõnesuguste, oma olemuselt palju abstraktsemate ja üldistatumate tingvõtetega. Üldisest laadist ja tundetoonist rääkides võiks öelda, et tõsimeelse mängu ja tegelase kujutamise asemele on astunud ilutsev manglemine ja tegelase kujundamine. Nii on kujutamisaad rahvamängudes sügavas kooskõlas oma ajastu muude kunstinähtustega ning kajastab üldisemaid moe- ja mentaliteedimuutusi.

Kommentaar

¹ Artikkel on esmakordselt ilmunud 1998. aastal väljaandes "Emakeele Seltsi aasta-raamat 35–42, 1989–1996" (toimetaja Tõnu Tender), lk 67–85. Tartu: Eesti Teaduste Akadeemia Emakeele Selts.

Kirjandus

Ariste, Paul 1927. Setu jõulumängudest. *Album M. J. Eiseni 70. sünnipäevaks*. Tartu: Eesti Kirjanduse Selts, lk 121–133.

Bogatõrjov, Pjotr 1970 = P. G. Bogatyrev. Zametki o narodnom teatre. *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae* 19, lk 53–64.

Enäjärvi-Haavio, Elsa 1928. Nukke. *Kalevalaseuran vuosikirja* 8, lk 259–263.

Enäjärvi-Haavio, Elsa 1932. *The Game of Rich and Poor*. A Comparative Study in Traditional Singing Games. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.

Enäjärvi-Haavio, Elsa 1936. Über nordische Kinderspiele. Haavio, Martti & Penttilä, Aarni (toim). *Studia Fennica* 11 (3). Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura, lk 99–127.

Häyhä, Johannes 1982. *Vuodenajat. Kuvaelmia itäsuomalaisten vanhoista tavoista*. Joulun vietto, talvitoimet, kesäaskareet. Helsinki: SKS.

Jürgenstein, Anton 1909. Eesti vanad mängud. *Eesti Kirjandus* 11, lk 417–428; 12, lk 461–465.

Kuusi, Matti 1963. Esisuomalainen runous. Konsala, Simo & Kuusi, Matti (toim). *Suomen kirjallisuus I. Kirjoittamaton kirjallisuus*. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura, lk 31–80.

Mirov, Ruth 1974. Vanemate laulumängude struktuuritüüpidest. *ENSV TA Toimetised. Ühiskonnateadused* 2, lk 179–186.

Mirov, Ruth 1976. Draamaelementidest vanemates laulumängudes. “Lambamängu” analüüs. *ENSV TA Toimetised. Ühiskonnateadused* 1, lk 29–42; 2, lk 165–177.

Põldmäe, Rudolf 1938. Rahvakultuurist, eriti rahva lõbutsemisvormidest Setumaal. *Eesti Noorus* 4, lk 142–143.

Raussi, Eljas 1966. *Virolahden kansanelämä 1840-luvulla*. Helsinki: SKS.

Ruutu, Maija 1926. Kivennapalaisia joululeikkejä. *Virittäjä* 30, lk 86–91.

Rüütel, Ingrid 1969. Muistne “Loomislaul” eesti uuemas rahvatraditsioonis. Kahu, Meelik (toim). *Paar sammukest eesti kirjanduse uurimise teed*. Uurimusi ja materjale VI. Tallinn: Eesti Raamat, lk 102–132.

Rüütel, Ingrid 1980. *Eesti uuemad laulumängud I*. Tallinn: Eesti Raamat.

Tampere, Herbert 1958. *Eesti rahvalaule viisidega III*. Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus.

Tedre, Ülo 1983. Sünkretism rahvaluules. *Keel ja Kirjandus* 7, lk 337–340.

Vesselovski, Aleksandr 1940 = A. N. Vesselovskii. *Istoricheskaja poetika*. Leningrad: Khudozhestvennaia literatura.

Vilberg, Gustav 1920. Jõulumängud. *Eesti Kirjandus* nr 1/2, lk 45–56; nr 3/4, lk 80–96; nr 5, lk 152–161.

Summary

Depiction of animal characters in song-games

Ruth Mirov

folklorist

ruthmirov@hotmail.ee

Keywords: animal characters, circle dance, couple dance, dance-figurative games, folklore, line games, performative games, round dance, song-games

The article compares song-games with animal characters in three temporally consecutive song-game layers in terms of their depiction style and game techniques. These are performative games to the accompaniment of runo songs, dance-figurative games to the accompaniment of transitional songs, and insert dance songs to the accompaniment of end-rhyme songs.

For the most part, the animal character of older games is anthropomorphised, has a command of human speech and human activities. Unanthropomorphised animal characters are depicted on the basis of natural examples, by means of distinctive sounds and movements. The conflict in the game also proceeds from the animal characteristics of the characters.

The games in the next layer depict animals as more abstract, and close-to-nature depiction is replaced by consensual symbols and terpsichorean moves. Conflict is a result of ethical-social problems inherent in humans.

The last, round dance layer features, to a small extent, imitation by means of symbols, yet the main activity is (couple) dance to the accompaniment of songs.

The temporal development of song-games moves from the scenes imitating real situations towards more abstract, terpsichorean techniques.

Changes in the depiction of animals and birds in song-games probably reflect general changes in people's perception of nature and receding from it.

Ruth Mirov on eesti rahvaluuleteadlane, kelle põhilised uurimised on olnud eesti regivärsiline rahvalaul, vanemad laulumängud ja rahvaluule kasutamine kirjanduses. Ta on avaldanud olulisi käsitlusi August Annisti ja Betti Alveri loomingust, kirjutanud ka luulekriitikat.

Ruth Mirov is Estonian folklorist, whose main research areas have involved Estonian runo song, older song-games, and the use of folklore in literature. She has published significant treatments of August Annist's and Betti Alver's oeuvre as well as poetry criticism.

ruthmirov@hotmail.ee

Rahvaluule õpetamise alguskümnendid Tartu Riiklikus Ülikoolis

Eduard Laugaste 110

Tiiu Jaago

Tartu Ülikooli Kultuuriteaduste Instituudi
eesti ja võrdleva rahvaluule osakonna dotsent
tiiu.jaago@ut.ee

Teesid: Pärast rinde üleminekut Tartust ja nõukogude võimu taaskeshtestamist Eestis 1944. aasta sügisel jätkus ülikoolis rahvaluule õpetamine. Kuna senised rahvaluuleõppejõud professor Walter Anderson ja dotsent Oskar Loorits olid Läände siirdunud, kutsuti rahvaluuleõppejõuks 1937. aastal Tartu ülikoolis magistrikraadi kaitsnud, seni kooliõpetajana töötanud Eduard Laugaste. Lähtudes nii omaaegsetest ülikoolidokumentidest kui ka tema mälestustest ja teadustööst käsitletaval perioodil, heidetakse pilk Eduard Laugaste rahvaluulealasele tegevusele sõjajärgses ja 1950. aastate ülikoolis. Ta oli akadeemilise hariduse omandanud Eesti Vabariigi aegses ülikoolis, mis võimaldas tal toetuda senisele rahvaluuleteaduslikule järjepidevusele, seda ka ise luues. Ometi tuli tal kohaneda nõukogude folkloristika põhimõtetega (mille järgi rahvaluulet käsitleti kirjandus-teaduslike meetoditega), samuti marksistlik-leninliku ideoloogiaga. Käsitlusest tuleb esile Eduard Laugaste keskendumine õppetööle (õppekirjanduse tõlkimine ja koostamine, kaasaegsete võimaluste rakendamine õppe/dokumentaalfilmi tegemiseks) ja teadustööle (uurimused rahvalaulu ja -juttude ning rahvaluuleteaduse ajaloo alal). Võib jälgida Eduard Laugaste folkloristlike seisukohtade kujunemist tema õpinguaastatest 1950. aastate lõpuni.

Märksõnad: Eduard Laugaste, eesti kirjanduse ja rahvaluule kateeder, nõukogude aeg, rahvaluuleteaduse ajalugu, rahvaluuleõpetus

Meeldejäädavad olid rahvaluulepraktikad Hiiumaale ja Põhja-Eestisse. Eduard Laugaste ettevõtmisel filmiti õppefilmi "Kihnu pulmad". Ingrid Rüütel, Salme Lubi ja mina olime pulmaliste hulgas, Kihnu triibulised kõrdid seljas. Eduard Laugaste ja Udo Kolk olid oma ala tunnustatud professionaalid. Eduard Laugaste folklooriloengutelt saime põhjalikke teadmisi eesti rahvaluulest. Udo Kolgi rahvamuusikakursusel laulsime ehedaid rahvalaule, kord eeslaulja, kord koori rollis. Tema viis meid Setomaale setode leelotamise pärusmaile. Fonoteegis Herbert Tampere

rahvamuusika lindistusi kuulates adusime, kui ainulaadne on meie regivärsiline rahvalaul. (EKLA f 350. 47/2017)

See meenutus rahvaluuleõpingutest 1950. aastate Tartu ülikoolis pärineb ühest 2017. aastal kirjutatud eluloost, mis saadeti kogumisvõistlusele “Eesti Vabariik 100. Minu elu ja armastus”. Samasse õpingute perioodi kuulub ka folklorist Pille Kippari kirjeldus: “Meie rahvaluule õppejõud Tartu Riiklikus Ülikoolis (TRÜ) oli dotsent Eduard Laugaste, töökas faktimees. Tema loengutes saime üksikasjaliku ülevaate folkloristika ajaloost [---]. See oli suurepärane sild eesti kultuuriloo juurde, millest mul hiljemgi on palju kasu olnud” (Rooleid 2005: 255).

Järgnev artikkel on pühendatud Eduard Laugaste tööle kirjeldatud ajajärgul. Esmalt aga põgus peatus sellel, kuidas Laugastest sai rahvaluule õppejõud.

Algus

Lõpetanud 1927. aastal Tõrva gümnaasiumi, astus Eduard Treu (1935. aastast Laugaste) Tartu Ülikooli filosoofia teaduskonda. Ta valis peaaimeks eesti kirjanduse, keskastme aineteks rahvaluule ja eesti keele ning alamastmeks pedagoogika (EAA.2100.1.7185).¹

Laugaste meenutab:



Tartusse sõitmine käis nii. Algul hobusega Valka, hiljem juba Pukka ja autoga, kus ootasime rongi, sellega siis ülikoolilinna. Tartus elas mu emapoolne tädi, kes suri aga õige noorena. Veel oli siin minu onu. Tema oli Gildi tänavas asuva piimapoe juhataja ja algul peatusin onu juures Gildi tänavas.² Aga onu korter oli õige väike ja nii ma üürisin omaette toa. [---] Peahoonesse pandi

Foto 1. Eduard Treu 1927. a. Rahvusarhiiv: EAA.2100.1.7185

iga sügis- ja kevadsemestri alguses vitriinidesse üles korteripakkumise kuulutused. Algul vaatasin sealt, hiljem kuulsin juba kaasüliõpilaste käest, kus on saadaval sobiv tuba. (TÜR.141.1.97, lk 44)

Kuigi noormehe palve rahuldati 6. septembril 1927. aastal, sai ta õpinguid alustada siiski alles 1928. aasta talvel. Pikendust palus ta majanduslikel põhjustel.³ Majanduslike piirangute tõttu õpingute katkestamist juhtus veel kahel korral: 1933. aasta kevadel ja 1935. aasta sügisel. Õpingute kõrvalt on ta pidevalt töötanud, näiteks õpetajana tunde andes või Eesti Noorsoo Karskusliidu sekretärina ajavahemikus 1930–1936 (EAA.2100.1b.354).

Kui olin juba Noorsoo Karskusliidu peasekretär ja sain kuus palka 100 krooni, siis kutsuti mind tööle Kirjandusmuuseumi. Aga keegi teine kandidaat võistles mind välja. Ega see mind ei kurvastanud, sest seal oli palk ainult 52 krooni [---].

Minu töö seal seisnes liikmeks olevate koolide ja asutuste organisatsioonide dokumentatsiooni korrashoidmises, kirjavahetuse pidamises ja hoolitsemises ajakirja “Kevadik” väljaandmise eest. Koolides ja mujalgi tuli pidada karskusteemalisi ettekandeid. Palju tööd nõudis raha väljanurumine karskusliikumise toetuseks.

Kord tuli mul selles asjas isegi Konstantin Pätsu jutul käia. Ega ta pooldanud karskusliikumist ja küsis minu käest: “Mispärast teie arvate, et noorsoole tuleb õpetada karskeid eluviise?” Vastasin, et keelatud see ju ei ole ja tehtust on näha, et meie senisel tööl on tulemusi. [---] Tööpäev Karskusliidus kestis 6 tundi – hommikul kella 9-st pärastlõunal kella 3-ni. Olime kokku leppinud, et võin tööajast käia ülikoolis loengutel, aga töö peab olema korras. [---]

Ja kui nüüd käin ülikooli majandushoones palka nõutamas, siis tulevad ikka need ajad meelde⁴. Kuigi ruumid on vahepeal ümber ehitatud. Vastu ülikooli kirikut oli siin suur aken – see oli minu tööruumi aken, mille taga ma istusin 6 aastat. (TÜR.141.1.97, lk 45–46)

Oma üliõpilasaastate aruannetes on ta oma tegevusest esile toonud osalemise nii kirjandus- kui ka karskusringi tegevuses, õpilasajakirjade toimetamise, tegutsemise Akadeemilise Kirjandusühingu ning Akadeemilise Rahvaluule Seltsi juhatuses (EAA.2100.2.510). Ühtlasi oli ta Õpetatud Eesti Seltsi ja üliõpilasseltsi “Veljesto” liige. Kahel suvel, 1930. ja 1931. aastal, oli ta “keelesõppimise otsustarbel” Soomes, nagu ta ise oma ülikooli-aruannetes märgib (EAA.2100.2.510). Tõenäoliselt haakus see tema tegevusega Eesti Noorsoo Karskusliidus. Nimelt osales ta just selles liinis Soome noorsoo karskusliidu suvepäevadel Joensuu ja Kuopios (Treu 1930/31; 1931a).



Foto 2. Jakobi 4, kus nõukogude ajal asus nn majandusmaja, enne sõda ka karskusliit. EAA.2111.1.15423.8.

Ülikooli lõpetamiseni jõudis Laugaste 1936. aasta kevadel. Peaaineks oli kirjanduse asemel tõusnud eesti ja võrdlev rahvaluule, keskastme aineks eesti keel, nagu ta oli ülikooli sisseastumisel plaaninud, ja alamastme ainete hulka on pedagoogika kõrvale ilmunud etnograafia. Laugaste eksamite protokollist nähtub mh, et rahvaluulet on ta õppinud Walter Andersoni ja Oskar Looritsa käe all (aga mitte M. J. Eiseni juures⁵). Kui Walter Anderson luges peamiselt uurimismeetodi kursusi, siis Looritsa loengute teemaks oli eesti usund. Ühtlasi tegeles Loorits proseminari juhendamisega.⁶

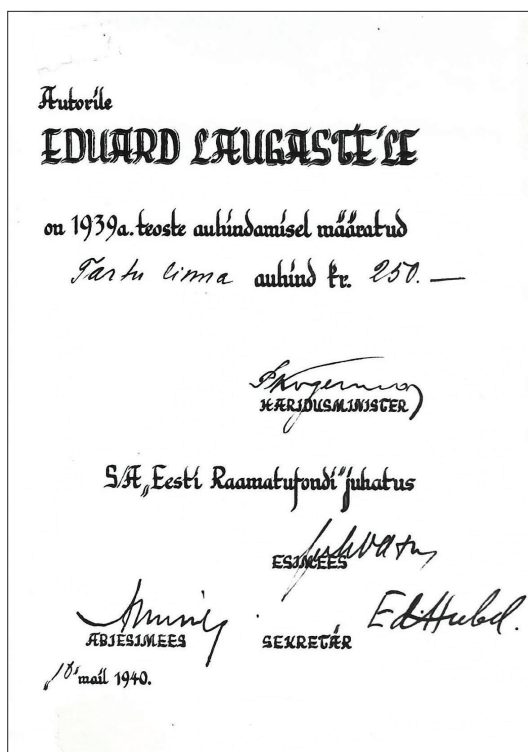
Kohe ülikooli lõpetamise järel 1936. aasta mais esitas Laugaste ülikoolile uue avalduse, et end mõnes aines täiendada. Palve rahuldati ja aasta hilisemast ülikoolitunnistusest nähtub, et keskastme ainete hulka on lisandunud eesti ja üldine kirjandusteadus. Seega on täitunud Laugaste ülikooli astumise aegne plaan. Erinevus seisneb vaid peaaine ja ühe keskastme aine vahetumises rahvaluule kasuks. Kuid ilmselt kirjutas ta sel kirjanduse alasel enesetäiendus-aastal ka magistritööd, sest samal, 1937. aasta kevadel kaitses ta magistritöö eesti ja võrdleva rahvaluule alal uurimusega “Õöbiku laul”.⁷ Walter Andersoni ja Oskar Looritsa ühisest retsensioonist võib mh lugeda: “Väga hea ja põhjalik monograafia keerulise teema kohta” (EAA.2100.1.7185, lk 71). Töö keerukuseks on märgitud nii tekstide suur varieeruvus kui ka kirjanduslike mõjude rohkus suulisele pärimusele.

Magistrikraadi kaitsmise järel taotles Laugaste „diplomeeritud edasiõppija“ staatust eesti ja võrdleva rahvaluule alal, mida professor Walter Anderson „kõige soojemal viisil“ toetas (EAA.2100.2.510). Sama staatust taotles ta veel järgmisel ja ülejärgmiselgi aastal, et koostada väitekiri teemal „Eesti kooljait-kud“. Samal ajal töötas ta kooliõpetajana 1937. aastal Tõrvas, seejärel Tartus (Muru 1989: 4).

Esimesed uurimused

Laugaste ülikoolile esitatud „diplomeeritud edasiõppija“ aastaaruannetes leidub nii tema uurimuste loend kui ka kirjandus, mida ta väitekirja tarvis läbi töötas. Näiteks on ta avaldanud tolleaegse folkloristika ühes hinnatumas raamatusarjas „Folklore Fellows Communications“ (FFC) 97. numbris uurimuse „Die estnische Vogelstimmendeutungen“ (Eesti linnulaulu tõlgendused) ja mitmeid artikleid linnu-häälenditest, uurimuse nõia ja nõiduse nimetustest ning Fr. R. Kreutzwaldi „Kilplaste“ algupärast. Siia liitub ka 1934. aastal üliõpilastööde võistlusel auhinnatud uurimus „Eesti satiir sõnas ja pildis“, mille edasiarendusena on ilmunud artikkel „Episood eesti karikatuuri arenemisloost“ *Eesti Kirjanduses* 1936. aastal ja monograafia „Eesti kirjandus karikatuuris“ 1939. aastal.⁸ Viimase eest sai ta Tartu linna autasu.

Foto 3. Diplom Eduard Laugastele raamatule „Eesti kirjandus karikatuuris“ Tartu linna autasu andmise puhul, 18. mai 1940. Fotokoopia Tartu Ülikooli eesti ja võrdleva rahvaluule osakonnas.



Kui vaadata ülikoolile esitatud edasiõppija aruannetest läbitöötatud kirjan-duse loendit, siis selles on nii usundi- kui kujundiloolisi uurimusi. Valdavalt on tegemist saksakeelse kirjandusega, mis märkimisväärselt suures osas on ilmunud FFC sarjas, mille 97. numbris oli ilmunud ka Laugaste enda linnu-laulu-teemaline töö (EAA.2100.2.510).⁹

Magistritöö teema – linnulaulu sõnalised jäljendid – näikse aktualiseeruvat tänu Andersoni lastelaulude kogule, kus sedalaadi tekste ohtralt leidis.¹⁰ Lin-nu-häälendite teemalistes artiklites “Välismõjudest eesti pääsukeselauludes”, “Ööbiku laul” ja “Peoleo-laulu suhetest” tuleb esile Laugaste süvenenud huvi kirjanduse ja rahvaluule seoste vastu. Ühtlasi leiab kinnitust tema ööbiku-laulu teemalisele magistritööle antud hinnang ainese keerulisusest. Ajaloolis-geo-graafilise uurimisviisi abil on ta välja selgitanud kõikide kirjapanekute oma-vahelised seosed ja nende kirjanduslikud kontaktid. Mõistagi kuulub sellesse uurimisparadigmasse laulu algkuju rekonstrueerimine. Samas on tabelite-skee-mide-võrdlusridade esitamise kõrval iseloomulik laulu paigutamine kujutel-davasse kasutuskonteksti. Viimast ei visandata kogumisandmeid kasutades, vaid nimelt laulu teemadest ja motiividest lähtuva üldistuse põhjal. Näiteks:

Rahva tähelepanek, et ööbik lõpetab laulu siis, kui peab virguma tööle, on leidnud siin tüübilise kajastuse. Eesti ööbik ei laula sentimentaalset armulaulu nagu seda naaberrahva läti omadest näeme, vaid see liigub iga-päevasemas ainevallas ja on kultuurajaloolise pildinagi huvitav, eriti kui jälgida selle suurt kohanemisvõimet oludele. (Laugaste (-Treu) 1932: 144)

Eesti ööbikulaulu üks näiteid on: “Kiri-Küüt, Kiri-Küüt! / Vaole, vaole! / Tüdruk, tüdruk, / too piits, too piits – / plaks, plaks!” Laugaste analüüsib ööbikulaulu variante neis esineva 12 elemendi (Kiri-Küüt; vaole; tööle; tüdruk; laisk; öö pikk jms) võrdluses. “Elementide arv neis kombinatsioonides ei ole kaugeltki veel lõpulik, sest kui muutuvad ümbritsevad olud, luuakse sellele vastavalt ikka jälle uusi. Nii ei hüüa ööbik enam härgi, Kiutu ja Kirjakut, vaid Lauku ja Musta, millised nimed võivad kuuluda hobusele. Niipea kui ühiskondlik ja kultuuriline seisukord muutus, teosundus kadus, künnihärgade asemele asusid vaole hobused, muutus ka linnulaul” (Laugaste (-Treu) 1932: 127, 144). Võrd-lus läti ööbikulauluga toetub samas uurimuses esitatud näidetele (Laugaste (-Treu) 1932: 150–151). Rahvusvaheliste kontaktide ja ühtlasi laenude teema (ehk üks võrdleva uurimisviisi aspekte) on esil juba esimeses, pääsukeselau-lu-teemalises artiklis: see on pühendatud saksa- ja skandinaaviamõjulistele laulutüüpidele “Kui ma ära läksin” ning “Sina ütled küll” (Treu 1931b). Ar-tikkel peoleo-laulust algab viitega selle linnu populaarsusele ilmavaatlustes ja põllupidajate ennustustes. Analüüs on aga pühendatud peoleo-laulu kol-me tüübi omavahelistele seostele: “Peoleo, kas Tiit teol?”, “Peoleo, kis Ketult

tiul?”, “Vanatüdruku reo istub lepiku vilus” (Laugaste 1935). Esmalt osutab ta laulu üleskirjutuste seostele kooliõpiku avaldatud tekstidega. Ühtlasi viitab ta taas nende tekstide üleskirjutamise eripärale: valdavalt on tegemist kogumisaktsioonide käigus laste poolt üles kirjutatud ainesega. Ta rõhutab: “Eriti ettevaatlikuks teeb asjaolu, et pea kõik teisendid, väheste eranditega, on saadud alg- või keskkooli õpilasilt korrespondendelt. Prof. Andersoni ja prof. Eiseni kogudes leiduv materjal täielikult.” (Laugaste 1935: 110, vrd Laugaste (-Treu) 1931: 6; Treu 1931b: 508). Mõistagi pärines suur hulk neist laste üleskirjutustest kooliõpikutest. Laugaste küsibki, kuidas on need laulud sattunud koolikirjandusse: mil määral esindavad need suulist pärimust, mil määral on need muust kirjandusest laenatud ja mil määral autorite töödeldud. Ja samas, kuidas on kooliõpikutekstid omakorda mõjutanud rahvaluulena kirja pandud tekste. Arutlenud pikemalt nende teemade üle, eristab ta kogu materjalist 19 arhiiviteksti, mis on “enam-vähem usaldatavad” (Laugaste 1935: 112). Jällegi ajaloolis-geograafilist võrdlust kasutades rekonstrueerib ta vanima tekstikuju ja paigutab kõnesolevast kolmest vanima tüübi “Peoleo, kis Ketult tiul?” tekkekoha Suure-Jaani kihelkonda Taevere mõisa Ketu tallu (Laugaste 1935: 116, 122).

Nendest esimestest töödest tuleb esile Laugaste võrdleva meetodi valdavus (mis näikse olevat Andersoni kool), aga ka huvi kirjanduse ja keele ajaloos vastu. Samuti avaldub tema taotlus mõtestada käsitletavaid tekste nende kasutuskeskonnast lähtudes. Oma hilisemates ettevõtmistes ta linnulaulu-teemade juurde tagasi ei pöördunud. Küll aga võib aimata sama analüüsitehnikat: lauluvariantide võrdlemine, lähtudes teksti üksikosadest, nagu nt elementidest ööbikulaulu puhul või faktorist nurganaise laulude puhul (Laugaste (-Treu) 1932; Laugaste 1992).

Olukorra muutus

1930. aastate lõpul kavandatud doktoritöö surnuitlekude teemal ei teostunud. Selle töö piirjooni võib ehk aimata 1946. aastal avaldatud rahvaluule ülevaates, kus itkudest kõneldakse suuremas osas Soome ja Karjala näidete põhjal (Laugaste 1946a: 66–67). Nõukogude võimu esimesel aastal jätkas Laugaste õpetajana. Sõja ajal ta ülikoolis edasi ei tegutsenud. Ta töötas koolis ja sõja viimasel aastal Eesti Rahva Muuseumis. 1944. aasta sügisel, kui rinne oli Tartust läbi läinud, alustati nõukogude ülikooli taastamisega. Rahvaluule õppetoolist ja Eestist olid lahkunud nii Walter Anderson kui ka Oskar Loorits. Kateedrit kutsuti juhatama Eduard Laugaste.

Mis asjaoludel see nii kujunes? Ilmneb, et ülikooli töötajaid oli üldiselt väheks jäänud ning puuduvatele kohtadele ei olnud kvalifitseeritud uurijaid kerge

leida. Hillar Palamets osutab kolmele võimalusele seda lünka täita. Esmalt võimalus kutsuda töötajaid teistest Nõukogude Liidu piirkondadest. Palamets kirjutab, et kõnesoleva probleemi lahendamisel “osutas Tartu ülikoolile suurt abi Nõukogude valitsus, kes andis EK(b)P Keskkomiteele ja Eesti NSV Rahvakomissaride Nõukogule õiguse kutsuda erialasele tööle spetsialiste teistest liiduvabariikidest” (Palamets 1982a: 182). Teise võimalusena lisandus aasta jooksul veel uusi töötajaid nende hulgast, kes saabusid tagalast ja Punaarmeest. Ja kolmas võimalus oli kutsuda ülikooli enne sõda Tartu ülikoolis hariduse saanud, ent muudes ametkondades, peamiselt õpetajatena töötavaid haritlasi. Palametsa andmetel oli selliseid õppejõude suhteliselt vähe – 25, ja nende hulka kuulus ka Laugaste (Palamets 1982a: 182). Laugaste sõnul tegi talle ettepaneku ülikooli tulla Karl Taev (TÜR: 141.1.80. Laugaste). Taev oli Tartu ülikooli kirjanduskateedrisse tööle asunud juba nõukogude esimesel aastal (s.o enne sõda) tolleaegse kirjandusprofessori Gustav Suitsu ettepanekul (TÜR.141.1.80. Taev). Ühtlasi kuulus Taev ülikooli taastamise tuumikusse (Palamets 1982a: 179–181). Laugaste asus rahvaluule kateedri juhatajana tööle 1944. aasta sügisel, tehes tihedat koostööd kirjanduskateedrit juhatanud Karl Taeviga.

Millisena näib tänapäeva vaatepunktist rahvaluule õpetamise jätkamine nõukogude ülikoolis? Vaatasin selleks ajaloo- ja keeleteaduskonna kateedrijuhatajate koosolekute protokolle ajavahemikust 1945–1946 ning kateedri koosolekute protokolle 1940. aastate lõpust ja 1950. aastatest. Kateedrijuhatajate protokollidest nähtub, et Eduard Laugaste on küll kohal, ent sõna võtab ta haruharva. Samas kateedri koosolekutel on ta aktiivne. Kui vaadata teemasid, mis ühel või teisel juhul jutuks on, siis ilmneb, et Laugaste vältis poliitilist ja korralduslikku tegevust (ta on küll kahel korral olnud dekaan: 1951–1954 ja 1967–1971 (Liim 1982: 248)), ent haaras kinni kõikidest eriala toetavatest võimalustest.¹¹

Nõukogude ülikooli ajaloo- ja keeleteaduskonna kateedrijuhatajate esimese aasta koosolekute protokollides ei anna veel tooni poliitilised teemad.¹² Kuid kui need ilmuvad, mõjuvad nad märkimisväärselt võimukalt. Esialgu, 1945. aasta sügisel manitseb tolleaegne dekaan Richard Kleis uusi kombeid vanade vastu välja vahetama (näiteks “härä” ja “proua” asemel on vaja öelda “seltsimees”). Sama aasta talve hakul kutsutakse koosolekule aga kõnelema õppeprorektor Harald Habermann, kes suunab juba täpsemalt: õppejõud peavad loobuma oma “kodanlikust pärandist” ja võtma ülesande ka üliõpilasi “poliitiliselt kasvatada”. Sama koosoleku protokollis on ülikooli parteiorganisaatorile Arkadi Uibole omistatud väljaütlemine: kes tahab endale tagaust Nõukogude Liidust lahkumiseks lahti hoida, “neist tuleb vabaneda”, ja lisaks veel kinnitus: “Sellest peale, kui inimene muutub mõtlevaks olendiks, muutub ta kommunistiks” (EAA.5311.5.7, lk 26p-27). Sama koosoleku arutelust koorub aga välja,

et ajaloo- ja keeleteaduskonna õppejõud ei tunne poliitiliseks-ideoloogiliseks enesearenguks vajalikku kirjandust. Liiasi ei ole see kirjandus kättesaadav. Järgmise aasta aprillikoosolekuks saavad õppejõud vajaliku kirjanduse loendi ja kohustuse see kateedri koosolekutel läbi arutada (EAA.5311.5.7, lk 38).

Tasahaaval hakkavad tulema arutlusele ka ülikooli töötajate sõjaeelsed kirjutised ja seal esitatud vaated ning nende armutu kritiseerimine. Vaadeldud aja jooksul menetletakse Valmar Adamsi käsitlust Gogolist. Ühtlasi tehakse kateedritele kohustuseks “ekslikud” tööd “üles leida” ja läbi arutada (EAA.5311.5.7, lk 61). Selle perioodi keerulisusest annab ülevaate Lembit Raidi “Vaevatee” (Raid 1995). Rahvaluule kateedrit see siiski sellistes äärmustes ei puudutanud.

1945.–1946. aastal on poliitiliselt teravast ajajärgust hoolimata ajaloo- ja keeleteaduskonna kateedrijuhatajate koosolekute valdavaks teemaks ülikooli argielu korralduslik pool (EAA.5311.5.7). Näiteks tegeldakse majandusprobleemidega: ruumipuudus, kütmisega seonduv. Kõneks on õppetööd puudutavad küsimused: näiteks otsustatakse kasutusele võtta eksamipiletite süsteem, eksami kestuseks määratakse kuni 30 minutit, eksameid alustatakse kell 8 hommikul jms. 1946. aastal saavutatakse, et nelja õppeaasta asemel oleks ajaloo-keeleteaduskonnas õppimise ajaks viis aastat. Kõneldakse töötajate kvalifikatsioonist ja koormustest. 1946. aasta juunis otsustatakse professori staatuste andmine teaduskonna õppejõududele (mis rahvaluule eriala ei puuduta).¹³ Arutatakse teaduslike sessioonide korraldamise üle ja pakuti välja üliõpilaste auhinnatööde teemad.¹⁴ Rahvaluule alalt pakutakse 1946. aastal teemaks “Töövahekorrad külas eesti rahvalaulude näitel” ja järgmiseks aastaks “Ühiskondlike vastuolude kajastamine eesti vanasõnades”.

Õpikud

Üheks taas ja taas esile tulevaks aruteluteemaks oli õppetööks vajalike õpikute koostamine ja tõlkimine. 1946. aasta 23. oktoobri koosolekul tutvustas Laugaste rahvaluule kateedri tööplaani, kus ta andis teada, et kavas on koostada õpik “Rahvaluule üldkursus” ja tõlkimisel on Juri Sokolovi õpik “Russkij folklor”, ja et viimane peaks trükkki jõudma 1947. aastal (EAA.5311.5.7, lk 70). Raamat “Folkloori olemus ja folkloristika historiograafia” ilmus tõepoolest 1947. aastal. Jääb küsimuseks, mis kaalutlustel valis Laugaste just selle õpiku. Õigemini, kuidas ta selle õpiku leidis? Kes talle seda soovitas? Oli ju Vene folkloristika mitmekihiline ja vastuoluline, kus Juri Sokolov (näiteks vastupidiselt Pjotr Bogatõrjovile) esindas üht lähenemisviisi – rahvaluule on suuline kunstilooming, mis on vaadeldav kirjandusteaduslike meetodite abil (Sokolov 1947: 4; Ivanova

1994; Gus'ev 1995). Oma hilisemates õpikuversioonides tutvustab Laugaste vene folkloristide töödest pikemalt Aleksandr Vesselovski ajaloolist poeetikat ja Vladimir Propi muinasjutukäsitlust (Laugaste 1986: 85, 257), mainides Juri Sokolovi vaid põgusalt rahvaluuletekstide vanuse määratlemise juures (samas: 70).

Miks Laugaste üldse Sokolovi õpikut vajas? Oma käsitlustes toetus ta ju pigem Oskar Looritsale, talle kohati ka viidates. Näiteks rahvaluuleteaduse ajaloo ülevaates 1946. aastast märgib ta, et Loorits on "tähtis oma uurimustega eesti ja liivi rahvausundi alalt" (Laugaste 1946a: 34). Samal aastal ilmunud rahvalaulu uurimise ülesannetele pühendatud artiklis viitab ta Looritsale kaude, mainides kogumikku "Vanavara vallast", kus Loorits avaldas oma seisukohad rahvaluule uurimismeetodite uuendamise kohta (Laugaste 1946b: 479).¹⁵ Kümme aastat hilisemas muistendite-uurimuses tutvustab ta mh ka Oskar Looritsa välja töötatud muistendite süstematiseerimise viisi (Laugaste 1957: 61–62). Kuid rahvaluule aine piiritlemises võib samuti näha otsest seost Looritsa 1930. aastatel avaldatud seisukohtadega (vt Jaago 1999: 76–79). Kas Sokolovi õpiku valimine andis kindlustunde enda teaduslike käsitluste paigutamise kohta tolle aja Nõukogude Venemaa folkloristika peatee suhtes? Tuleb ju märkida, et Laugaste ei piirdu kunagi ideega õpik tõlkida, vaid esitab alati paralleelse plaani ka ise õpik koostada.

Laugaste ja Sokolovi arusaamade ühisosa võib leida rahvaluule käsitlemises poeetilise loominguna, selle esteetilisuse esiletoomisega (nt Laugaste 1965: 60, 76). Samas rõhutab Laugaste, erinevalt Sokolovist, et suulise ja kirjaliku loome puhul toimivad erinevad seaduspärad, samuti ei eira Laugaste rahvaluule anonüümsust (Laugaste 1965: 42–43). Ühisosa ei kujune aga näiteks rahvaluule kui kultuurinähtuse ajalises paigutamises. Sokolov kõneleb kaas-aegsest ehk nõukogude rahvaluulest. Laugaste jääb seisukohale, et tegemist on modernismieelse nähtusega, kus rahvaluule läbib kolm faasi: esmalt "aktiivse kasutuse" aeg, teiseks rahvaluule "on säilinud veel inimeste mälus" ja kolmandaks, kus "rahvasuus teda enam ei leidu", olles olemas vaid trükistes ning varasemates käsikirjades (Laugaste 1965: 54). Vast see on ka põhjusi, miks Laugaste pühendab oma kõikides õpikuversioonides märkimisväärse osa etnograafiale. Laugaste ei kiirusta ka välja vahetama omakeelset 19. sajandi lõpul välja kujunenud terminit "rahvaluule" rahvusvahelise "folkloori" vastu. Tõenäoliselt ei vaja ta seda, just eelmainitud kahel kaalutlusel: tegemist on nii kunsti- kui ka minevikunähtusega.¹⁶ Sokolov aga arutleb terminite üle ja kõneldes kaasaegsest rahvaluulest eelistab ta "folkloori" mõistet varasematele omakeelsetele terminitele "rahva sõnalooming" või "rahvaluule": kuigi need kannavad Sokolovile sobivat rahvaluule kunstikäsitluslikku sisu, on need minevikku viitavad terminid (Sokolov 1947: 4–5, 13). Küll näikse aga Laugas-

tele sobivat Sokolovi rahvaluulekäsitluse sotsiaalne mõõde, mis oli kooskõlas marksistlik-leninliku ideoloogiaga (vt Sokolov 1947: 122). See sisaldub rahvaluule defineerimises: “Rahvaluuleks nimetame **töötavate rahvamasside** traditsioonilist vaimset kunstiloomingut [---]” (Laugaste 1965: 42).¹⁷ Üldistes käsitlustes ta sellist rõhutust ei tee, vaid kõneleb üldisemast sotsiaalsest ja psühholoogilisest kontekstist rahvaluule kujunemisprotsessis (vt nt Laugaste 1946b). Rahvalaulus peegelduva klassivõitluse teema on aga tema töödes püsiv. Ent kuna Laugaste käsitleb rahvaluulena ikkagi ainult minevikunähet, jäävad need “töötavad rahvamassid” märkima mõisa käsutuses olnud talupoegi, vähemal määral taluteenijaid ja -sulaseid.

Töö kirjanduse ja rahvaluule kateedris

1944.–1947. aastani toimisid eesti kirjanduse ja rahvaluule kateedrid iseseisvalt, kuigi peeti ühiskoosolekuid. 1947. aastal kateedrid ühinesid. Laugaste töötas kateedris ajavahemikus 1944–1991. Uuesti eraldusid eesti kirjanduse ja eesti ja võrdleva rahvaluule osakonnad 1993. aastal, toona õppetooli nime all.

Kui eeldada, et kateedrite ühinemise kohta 1947. aastal pidanuks leiduma jälgi protokollidest, siis seda ei ole. Tõenäoliselt toimus liitumine kuidagi sujuvalt senise koostöö pinnalt. Kui 1947. aasta kevadsemestri koosolekud on veel kahe kateedri ühiskoosolekud, siis sügisel on protokollitud vaid kirjanduse kateedri koosolekud ja 31. detsembrist 1947 pärineb juba ühendatud ehk eesti kirjanduse ja rahvaluule kateedri protokoll. Millal ja kuidas siis otsustati? Igal juhul paar aastat hiljem, 7. detsembril 1949. aastal toimunud koosoleku protokollist nr 48 võib lugeda taotlusest jätta ühte kateedrisse kaks eriala: “Otsustatakse dekaanile teha ettepanek jätta rahvaluule eridistsipliinina eesti kirjanduse ja rahvaluule kateedri erialade hulka” (EAA.5311.63.16, lk 15). Selline töökorraldus oli midagi eripärast, kuna eelistatavalt oli igal erialal oma kateeder. Kuid nii püsis see nõukogude aja lõpuni. Kui 1980. aastate teisel poolel kateedris rahvaluule laborandina töötasin, võisin hoomata teatavat ebakõla. Laugaste otsustas rahvaluule erialal toimivad asju, ent selle majandusliku ja korraldusliku poole jättis kateedri juhataja kanda. Sellest paisus kord vähem, kord rohkem varjatud konflikte kahe eriala esindajate vahel. Rahvaluuleeriala iseseisvumine algas 1991. aastal, kui eesti filoloogia osakonnas mindi seniselt kursusesüsteemilt üle ainesüsteemile (vrd muutusi Tartu ülikooli õppetöö korralduses 1990. aastatel Kalling 2019: 76–77, 96; Tammiksaar 2019: 1961). Laugaste neis õppetöö ümberkorraldamise aruteludes enam ei osalenud (ta pidas oma lahkumisloengu ülikooli aulas selleks puhuks korraldatud pidulikul üritusel 1991. aasta 16. oktoobril), küll aga toonased õppejõud Paul Hagu, Udo

Kolk, Aino Laagus ja Tiiu Jaago (EAA.5311.63.145, lk 32–34, 48–49). Nende arutelude käigus toimusid korralduslikud asjad koostöös eesti filoloogia osakonna ja erialade vahel, mitte kateedrite tasandil.

Eduard Laugaste 1940.–1950. aastate uurimused

1940. aastate lõpul tehtud tööplaanidest ja valminud töödest tuleb esile Laugaste huvi rahvalaulu vastu. 1950. aastatel ilmneb ka suundumus rahvaluuleteaduse ajaloo uurimisele. Seoses Kalevipoja-muistendite uurimisega tegeleb Laugaste rahvajutuliikidega. Silmahakkavalt esil on plaan koostada rahvaluule üldkursuse õpik. Esimene versioon sellest ilmub 1965. aastal. Ent enne seda jõuab ta katsetada ka uusi tehnikaid õppematerjalide loomisel – 1956. aastal valmib dokumentaalfilm Kihnu pulmakommetest.

Esmalt lauludest. 1946. aasta kateedri tööplaanis on juttu Laugaste väitekirjast “Eesti eepiline rahvalaul”, mille valmimist lubatakse 31. detsembriks 1947. See töö ei valminud. Küll aga väärrib tähelepanu, milliseid küsimusi Laugaste toona, 1940. aastate teisel poolel selle teemaga seoses esile tõi:

Töös lahendatakse järgmised küsimused: 1. kuivõrd eesti rahvalaul on üldse eepiline; 2. eesti eepilise rahvalaulu temaatika; 3. eepiliste rahvalaulude sotsiaalne erikaal ja eesti rahva võitlus rõhujatega; 4. eesti eepil. rahvalaulu esinemisalad ja levimisteed; 5. eesti eepil. rahvalaulu vormiline ülesehitus. (EAA.5311.63.3, lk 3)

Laulude jagunemist lüroepiliseks ja lüüriliseks lauluks, mida tuntakse tema hilisematest õpikutest, ei esine ka veel tema loengute esimeses väljaandes (Laugaste 1965: 75 jj). Ka 1946. aastal ilmunud rahvaluuleülevaatest “Eesti kirjanduse” I osas seda ei ole: ta tutvustab rahvalaule teemadest ja kasutusseostest lähtudes (töölaulud, vaeslapselaulud, pulmalaulud jne) ning viimasena selles reas kirjeldab ta “eepilisi laule”, kuigi märgib samas, et Eestis “puht-eepilist” rahvalaule ei ole (Laugaste 1946a: 69–73). Küll aga on jaotus “lüro-eepika” olemas 1948. aastal ilmunud lauluvalimikus (Laugaste 1948). Selles antoloogia sissejuhatuses arutleb ta: kuigi eesti “rahvalaul on oma valdavas osas lüüriline”, on siiski ka laule, milles kujutatakse sündmusi, “vormitakse terviklikke karaktereid”, “kujutatakse tegevust väljapool lauliku isikut, laule, mida laulik sõnastab kolmandas isikus”. Sellegipoolest ei anna need tooni eepiliste lauludena, sest neid laule on vähemuses, “on sageli fragmentaarsed ja kannavad pika ea märke”. Ühtlasi on needki läbi põimitud meeleolude ja mina-vormiga, mistõttu selliseid laule “ongi õigem kutsuda lüro-eepilisteks lauludeks” (Laugaste 1948: 7). Näib, et selle laulukogumiku sissejuhatav osa tugineb uurimusele, mille Laugaste kavatses kirjutada väitekirjaks.

Tähelepanuväärne on ka 1946. aastal ilmunud programmiline artikkel “Eesti rahvalaulude uurimise metodoloogilisi lähtekohti” (Laugaste 1946b). Selles rõhutab ta, et statistiliste jm arvutustehnilisi võtteid kasutava uurimise kõrval on märkimisväärselt enam vaja arvestada psühholoogilisi ja sotsiaalseid tegureid, et mõista, miks rahvalaulud on just sellised, nagu need on (Laugaste 1946b: 477). Liituvalt sellega arutleb ta laulude tüüpidesse jagunemise üle: on laule, mis alluvad sellisele jaotusele hästi, ent on ka neid, näiteks pulmalaulud, mis jääksid tüüpidesse jaotamise korral uurimisest kõrvale. Kui esimeste laulude puhul saab hästi kasutada ajaloolis-geograafilise meetodi võtteid, siis teiste puhul tuleb leida uusi teid, kus saaks arvestada ulatuslikku varieerumist ja improvisatsiooni. Laugaste pakub selleks välja motiivide ja motiivikombinatsioonide vaatlemist ning paneb ette rühmitada sellised tekstid mitte tüüpidena, vaid laulurühmade ja -tsüklitena (Laugaste 1946b: 479). Tõenäoliselt toetub ta siin Lucie Põdrase uurimusele, milles autor vaatleb sarnaseid motiive sisaldavaid, ent iseseisvaid laule, koondades need üheks laulude grupiks ehk tsüklikks (Põdras 1935).

Siht rahvalaulude esiplaanile seadmiseks on seega võetud: seda nii enda kui ka kateedri tegevuses. Seda iseloomustab näiteks 1950. aastate alguse aspirantide Veera Pino ja Udo Kolgi suunamine lauluteemade juurde ja Herbert Tampere kutsumine ülikooli õppeülesandetäitjana rahvalaulu erikursust lugema (EAA.5311.63.23, lk 21, 40–41, 67). Ühelt poolt viimistleb Laugaste laulude süstematiseerimise ja üldise kirjeldamise viise (nagu lauluvalimiku sissejuhatuses), teisalt pakub ta välja teid, kuidas laule analüüsida. Viimase üks eesmärke on laulude jaotamine tüüpidesse, ent erinevalt varasematest soome koolkonnas tehtud töödest peab Laugaste oluliseks arvestada laulude muutumise sotsiaalseid tegureid. Tüübi määramisele lisaks pakub ta võimaluse eriti varieeruvate tekstide määramise laulurühmadesse ja -tsüklitesse.

1954. aasta 23. novembri koosoleku protokollist ilmneb, et Laugaste väitekirja teema on taas muutunud. Nüüd on see “Eesti rahvalaulu liikide arenemine” (EAA.5311.63.33, lk 55). Ometi ei valmi ka see väitekirj. Veelgi hilisemast, 1960. aasta protokollist nähtub, et Laugaste proovib väitekirja koostada rahvaluuleteaduse alalt (EAA.5311.63.40, lk 51–52). Raamat küll ilmub (“Eesti rahvaluuleteaduse ajalugu” 1963), ent doktorikraadi ta selle tööga ei taotle. Teatavasti jõuab ta doktoriväitekirja kaitsmiseni 1970. aastal uurimusega “Sõnaalguline ja sisealliteratsioon eesti rahvalauludes” (Laugaste 1969). Kateedri protokollidest ei ilmne väitekirjaga seotud teemade ja plaanide muutmise põhjused. Omaaegsetest jutuajamistest Laugastega mäletan, et tegemist oli rahvaluuleteaduse ülestest probleemidega, mis puudutasid tolle aja teaduspilti sobivaid ja mitte sobivaid teemasid.

1946. aasta tööplaanis on mainitud ka muinasjuttude teadusliku antoloogia koostamise kava. See plaan aga ei teostunud. Ent mil määral (või kas üldse) on see seotud 1967. aastal Keele ja Kirjanduse Instituudis Richard Viidalepa juhtimisel toimetatud “Eesti muinasjuttude” teadusliku antoloogiaga? Küll aga ilmub Laugastelt 1946. aastal “Eesti kirjanduse ajaloo” 1. osa, milleks on “Rahvaluule” (Laugaste 1946a). Kolmandik sellest ligi 140-leheküljelisest raamatust on pühendatud lauludele, poole vähem on jäetud ruumi muinasjuttude ja muistendite vaatlusele, lühivormide tutvustus hõlmab mõned leheküljed. Sellegipoolest on tegemist raamatuga, mida võinuks kasutada (ja võib-olla kasutatigi) õpikuna. Rahvaluule üldülevaates on juba siingi defineeritud rahvaluule nii kitsamas kui ka laiemas tähenduses ja kõneldud rahvaluulele olulistest tunnustest, millest eriti esile tõuseb varieeruvus ning oma osa on jäetud ka rahvaluuleteaduse ajaloole (Laugaste 1946a: 5, 8, 18–34). Erinevus hilisemate õpikutega seisneb aga kindlasti käsitluse raamistuses: siin kõnesoleva ülevaate raamistab ta rahvaluule ja kirjanduse omavaheliste seoste ning kirjakultuuriga, õpikutes on aga keskne rahvaluulega haakuv etnograafiline teave.

On omapärane, et rahvajutuliigid on esimesest, 1965. aastal ilmunud rahvaluule üldkursuse õpikuversioonist välja jäänud. Tegeles ju Laugaste rahvajuttudega, eriti muistenditega ja selle raames arutles ta rahvajutuliikide omavaheliste piiride üle. Näiteks 1950. aastate esimese poole kateedrikoosolekute protokollid kajastavad arutelusid Kalevipoja-muistendite väljaandmise üle. Koostöös kirjandusmuuseumi folkloristidega jõutakse otsusele koostada vägilasmuistendite sari (EAA.5311.63.33, lk 20 jj), mille esimese osana ilmuvad Kalevipoja-muistendid (Laugaste & Normann 1959). Selle seisukoha otstarbekust lähtuda muistendite liigitamisel tegelasest ehk hiiust (mitte aga näiteks funktsioonist või teemast vastavalt seletusmuistendid, kohamuistendid jne) selgitab Laugaste pikemalt muistendite tüpologiseerimise teemalises artiklis (Laugaste 1957: 106). Ent sarja ette valmistades tegeleb Laugaste ka rahvajutuliikide piiritlemisega. Kõneks on nii isikuloolised ja olustikulised jutud ehk pajatused kui ka naljandid ja anekdoodid (Laugaste 1957: 71). Kalevipoja-muistendite sissejuhatusest nähtub, et ühelt poolt otsitakse siin seoseid vene folkloori ja folkloristikaga – see on ajastuomane käitumine. Teisalt lähtutakse siin Oskar Looritsa 1920. aastate töödest (Laugaste & Norman 1959: 32–37). Laugaste eristab rahvajutuliike vormitunnustest lähtudes: teksti pikkus, episoodide rohkus, loo ülesehitus ja selle tihedus.

1954. aasta 31. mail toimunud koosolek on pühendatud “nõukogude folkloori” teemale. Ka seda valdkonda on Liina Saarlo käsitlenud, vaadeldes lähemalt rahvaluule kogumist ajavahemikus 1948–1953. Varasematele uurimustele tuginedes tõdeb ta: “Kuna Nõukogude folkloor sisaldas lisaks kaasaegsetele ja poliitilistele teemadele ka kultuuriharrastust ja taidlust, jäi see mõiste eesti folkloristidele arusaamatuks ja sellest distantseeruti esimesel võimalusel”

(Saarlo 2019: 20).¹⁸ Kateedris toimunud arutelust võtsid kateedri töötajate kõrval osa ka aspirandid Heldur Niit ja Udo Kolk ning väljaspool ülikooli tegutsevad folkloristid Herbert Tampere, Erna Normann, Ülo Tedre ja Richard Viidalepp.¹⁹ Ka sellest arutelu kokkuvõttest näib, et “nõukogude folkloori” all võib mõista nn tänapäeva folkloori, aga ka rahvaluule õpitud esitusi. Näiteks küsib Tampere, “kuidas suhtuda lauludesse, mida rahvas esitab, aga ei varieeri”. Tedre omakorda jätkab, “kuidas võtta laule, mida rahvas laulab ja varieerib, ent mis on professionaalne looming”. Kolk arendab ideed edasi: “Kuidas on lugu siis lastele jutustatavate muinasjuttudega. Kas see pole nõukogude folkloor?” Laugaste näikse neist küsimustest kõrvale põikavat. Esmalt seisab protokollis, et Laugaste lubas oma ettekande nõukogude folkloori teemal esitada hiljem, ent sellest jälge ei ole. Teiseks paigutab ta kõik eeltoodud küsimused kirjan-duse ja rahvaluule omavaheliste seoste alla ja ei näe neis teemat “nõukogude folkloor”. (EAA.5311.63.33, lk 1–9.) Õieti sobitub see Laugaste seisukohaga rahvaluule faasidest ja sellest, et rahvaluule oma aktiivses tekkes ja kaustuses on minevikuline nähtus.

Sama aasta sügisel toimunud koosoleku protokollist võib leida otsuse “katsetada rahvaluule dokumentaalfilmi alal” (EAA.5311.63.33, lk 37). Siin nõukogude folkloori ei mainita, vaid pigem rõhutatakse, et just Kihnu on filmi tegemiseks õige paik, kuna “seal on kombetraditsioonid veel elavad”. Tehakse kokkuvõtte augustis toimunud filmivõtetest: raporteeritakse, et filmiti 18 süžeed, mis hõlmavad kõiki pulmakommetega seotud olulisi etappe. Ja lisatakse, et jäädvustati ka seiku “Kihnu saare tänapäeva elust” (EAA.5311.63.33, lk 37–39). Seega ei lahustu siin nõukogude argipäev “nõukogude folkloori”. Lisavõtete filmimise ja stsenaariumi kirjutamisega tegeldakse ka järgmisel, 1955. aastal ning film valmib 1956. aastal.

Film “Kihnu saare pulmakombestik” (1956) on üks näide Eduard Laugaste jätkuvast valmidusest koostada õppematerjale. Tõsi, see on ka näide sellest, kuidas õppematerjal vananeb, kuid teatud aja möödudes võib taas õppematerjalina aktualiseeruda. Filmi valmimise ajal oli mõistagi esil pulmakommete tutvustamine. Tänapäeval on aga lisandunud nii uusi teadmisi pulmakommetest ja nendega liituvatest lauludest-tantsudest kui ka selleteemalisi filme. Sellegipoolest pakuvad 1956. aasta filmis esitatud selgitused teavet, et ka hili-semaid filme ja neis esitatavat mõista. Samas on aga muutunud rahvaluuleteooria: nähtuste keskse käsitlemise asemel on esile tõusnud esituskeskne käsitus. Nii osutub see omaaegne õppefilm oluliseks tänapäeval, pakkudes võimaluse demonstreerida muutusi rahvaluuleteoorias (Jaago 2010). Üliõpilastelt saab küsida, milles nad näevad erinevust lavastatud pulma (objektikeskne käsitus) ja tõepoolest toimuva pulma folkloristlikust vaatlusest. Laugaste kaasaegsete folkloristide hinnang filmile on heakskiitev. Rahvaluule osakonda jäänud Lau-gaste materjalidest võib leida 3. aprilliga 1956 dateeritud kirjandusmuuseumi

rahvaluuleosakonna töötajate Herbert Tampere, Selma Läti, Otilie Niinemäe (Kõiva) ja Olga Jõgeveri hinnangut sisaldava dokumendi, kus on öeldud: “On raske üle hinnata selle filmi väärtust etnograafia ja rahvaluuleteaduse seisukohalt. Kuid peale teadusliku väärtuse pakub film ka esteetilist elamust oma tegelaste tõetruu mängu, kaunite looduspiltide ja hästivalitud saatemuusikaga.” Folkloristlikust seisukohast hindavad Laugaste kolleegid pulmakommete esituse täpsust ning laulude “loomuliku esituse jäädvustamist”. Sama film on pärvinud Laugaste töödest enam tähelepanu ka ülikooli ajaloo üldülevaadetes. Tutvustades 1949. aastal asutatud ülikooli kino- ja fotolaboratooriumi tööd ja esitledes selle juhataja Eduard Saki panust, mainib Hillar Palamets 133 filmist kolme: “Mitmed nendest [filmidest], nagu H. Grossi filme suusatamise tehnikast, L. Schotteri filme unikaalsetest silmaoperatsioonidest ja E. Laugaste filmi Kihnu pulmakommetest on esile tõstetud üleliidulistel konkurssidel” (Palamets 1982b: 222). Ühelt poolt asetab öeldu Kihnu filmi ja rahvaluule valdkonna üldisemasse teadusliku ja avaliku tähelepanu konteksti. Teisalt pakkus Kihnu pulmakommete filmimine tööpoolest palju elevust. Just nende filmimiste päevilt on juttu ka siinse artikli alguses olevas mälestuspildis.



Foto 4. Puhkepaus Kihnus filmimistööde vaheajal, 1955. Eduard Laugaste on vasakult kolmas. Foto Tartu Ülikooli eesti ja võrdleva rahvaluule osakonnas.

Kokkuvõte

Laugaste tegevusest vaadeldaval perioodil joonistuvad välja kolm olulisemat teemat: vanem rahvalaul, rahvaluuleteaduse ajalugu ja hiiu- ja vägilasmuistendid. Viimase teemaga seoses piiritleb ta rahvajutuliigid pajatuse, naljandi ja anekdoodi. Tuues kasutusele mõiste “pajatus” arendab ta sel puhul edasi Oskar Looritsa 1927. aastal esitatud olustikuliste ja isikulooliste juttude teemat. Sama teemat on edasi arendanud järgmise põlvkonna folklorist Mall Hiimäe, ühitades seejuures Oskar Looritsa ja Eduard Laugaste seisukohad ühelt poolt Richard Viidalepa uurimustega, teisalt üldiselt muutunud folkloristlike seisukohtadega.

Rahvalaulude uurimises on ta jätkanud juba ülikooli ajal omandatud võrdleva meetodi ideaali ja tekstianalüüsi täpsuse nõuet. Selle näiteks on ka tema üks viimaseid artikleid, mis pakub toimiva metoodilise viisi lauluvariantide teemaarenduste omavaheliseks võrdlemiseks (Laugaste 1992).

Õpinguteaegsest ajaloolis-geograafilise meetodi põhimõtetest eemaldub aga Laugaste, pürgides laulus kõneldavate teemade ja hoiakute sotsiaalse tausta loomisele. Sellest lähtub hulk artikleid mõisa ja talupoegade vahelisi konflikte kajastavatest lauludest. Sellegipoolest jääb laulusõnumi tõlgenduslik osa artikli sissejuhatusse ja mõnesõnalisse kokkuvõttesse, et analüüs pühendada variantide ja laulutüüpide omavahelisele rängele võrdlusele (vt nt kättemaksumotiivi käsitlest laulutüübis “Saksad põrgu!”, Laugaste 1985).

Laugaste jääb teoreetilisele seisukohale, et arhiivitekstid kui lauluvariandid on taandatavad ühisele algusele – arhetüübile, variantide võrdlust ning nende seotust arhetüübi ehk hüpoteetilise algkujuga on vaja variantide “tüüpi kuuluvuse ja tekkimisjärgse arenemise ning kujunemise selgitamiseks” (Laugaste 1979: 6; vrd 1985: 17). Laulude tüpologiseerimise põhimõtteid kujundasid ümber juba järgmise põlvkonna uurijad Ülo Tedre ja Ingrid Rüütel.

Vaatamata nii eelmainitud kui ka teistegi seisukohtade muutumisele eesti folkloristikas (näiteks rahvaluule ajalisus), võib Laugaste töös näha ühelt poolt uurimisjärjepidevuse loomist sõjaeelse eesti folkloristikaga, teiselt poolt aga baasi kujundamist 1960. aastatel esile kerkinud folkloristide tegevusele. Eriti oluliseks muudab Eduard Laugaste töö aga asjaolu, et see kujutas endast üht eripärast suunda eesti folkloristikas, kus koos oma kaasaegsetega Herbert Tampere ja Richard Viidalepaga kujundasid nad kõik oma suuna (tekstianalüüsist lähtuv uurimine, muusikaesituse ja esitaja keskne uurimine).

Kommentaariid

- ¹ Tema sisseastumisdokumentide hulgast leiab nii fotod kui ka kooli- ja ristimistunnistuse. Viimasel on kirjas, et ülikooli pürgija on sündinud “9. V 1909 kell 9 õhtul”. Kuigi uue kalendri järgi nihkus sünnipäev 22. maile, ärgitab see üheksate kordumine küsima, kas üheksast kujunes tema õnnenumber? Ka ilmneb lõputunnistusest, et ta on õppinud nii saksa, inglise, ladina kui ka soome keelt, ent mitte vene keelt, mis olnuks vajalik 1944. aastal, kui ta ülikoolis õppejõuna tööle asus. (EAA.2100.1.7185) Ka läks ta ju kooli 1918. aastal (TÜR.141.1.97, lk 44; Muru 1989: 3), mistõttu ei saa eeldada, et ta oma esimestel kooliaastatel vene keelt pidanuks õppima – see oleks olnud variant natuke varasema koolialguse puhul, kui kooli mindi veel tsaariajal, mil vene keel oli koolikeeleks.
- ² Jutt on majast, mis asub Gildi tn 3. Viimati oli seal Pahupidi Kohvik.
- ³ 18. oktoobril 1927. aastal ülikoolile esitatud avalduses mainib ta ka üht eluloolist seika, mida ta hilisemates elulookirjeldustes esile ei too: “halb majanduslik olukord, mis mind eriti ema surres tabas ja mis mulle takistusena esineb edasiõppimisel” (EAA.2100.1.7185). Samas mäletan teda 1980. aastate teisel poolel ema surma asjaoludest ja mõjust rääkivat – töötasin toona eesti kirjanduse ja rahvaluule kateedri rahvaluule laborandina ja meil oli ühine tööruum peahoone II korrusel – kabinet 242.
- ⁴ Intervjuu on salvestatud 1991. aastal. Ülikooli majandusmaja asus aadressil Jakobi 4 ja palga maksmine toimus tol ajal veel ülikooli kassast, mis asus kõnesoleva maja II korrusel.
- ⁵ “Eesti Vabariigi Tartu ülikooli loengute ja praktiliste tööde kavast”, mis ilmus kaks korda aastas, saab ettekujutuse rahvaluule-alastest loengutest. M. J. Eisen alustas 1919. aastal loengutega “Eesti mütoloogiast. Kalevipoeg” ja jätkas usundiloengute ja seminariga 1934. aasta kevadsemestrini. (Eisen suri 6. augustil 1934. aastal paar kuud enne 77 eluaasta täitumist.) Laugaste on ühes oma esimestes rahvaluuleteaduse ajaloo ülevaadetes märkinud, et Eisen töötas ülikooli juures 1927. aastani (Laugaste 1946a: 30). Selgust selles ebakõlas pakub Elmar Päss. Päss oli 1926. aastal kaitsnud magistrikraadi teemal “Joomine eesti rahvalaulude ja vanasõnade järele” ja töötas 1920. aastate lõpus, 1930. aastate alguses õppetoolis (vt *Album Academicum* II 1994: 204, matr nr 3111). Elmar Päss perioodiseerib Eiseni töö ülikooli õppejõuna järgmiselt: (1) 1919–1920 eradotsent ja õppeülesandetäitja; (2) 1921–1927 professor; (3) 1928–1934 emeeritus, eradotsent ja õppeülesandetäitja (Päss 1938: 88–89). Seega loenguid-harjutustunde pidas ta kogu selle eluperioodi vältel, ent tema kohustused ülikooli ees olid eri aegadel erinevad. Friedrich W. Ederberg lisab: “28. sept. 1927. a. sai Eisen 70 a. vanaks. [...] Ühtlasi oli see päev talle jüripäevaks, sest 70-aastane iga sunnib professoril ameti maha panema” (Ederberg 1938: 104). Kui Eisen 1927. aastal pensioneerus, jätkas ta õppetööga vastavalt ülikooliga sõlmitud kokkulepetele iga üksiku tööülesande asjus.
- ⁶ Mäletan Laugaste väidet, ikka sellest samas ruumis töötamise perioodist, et tema ei ole Andersoni õpilane. Ma ei küsinud midagi ja ta ei rääkinud edasi, ent Laugaste töödest lähtudes eeldan, et just Oskar Looritsal oli Laugaste folkloristiks kujunemisel keskne roll.
- ⁷ Magistritunnistus on Eduard Laugastele välja antud 6. juunil 1937 (EAA.2100.1.7185, lk 81). See kraad muudeti nõukogude ülikoolis 1946. aastal kandidaadikraadiks (*Album Academicum* II 1994: 474, matr nr 8493).
- ⁸ Eduard Laugaste tööde bibliograafia on ilmunud Tartu ülikooli eesti ja võrdleva rahvaluule kateedri toimetistena (Järv & Roll 1989).

- ⁹ Folkloristide koostöövõrgustiku *Folklore Fellows* ja selle väljaande FFC kohta vt lähemalt nt <http://www.folklorefellows.fi/> (vaadatud 28.10.2019).
- ¹⁰ Näiteks arhiivüleskirjutuste võrdlevast tabelist selgub, et pääsukeselaulu 2491 üleskirjutusest 2040 pärineb Andersoni kogust; peoleo 1401 tekstist 1302 on Andersoni kogust; ööbikulaul, mis oli Laugaste magistritöö teemaks, on esindatud 290 tekstiga, millest, 147 pärineb Andersoni lastelaulude kogust, 38 Hurda ja 62 Eiseni kogust (Laugaste (-Treu) 1931: 6).
- ¹¹ Enne sõda näikse Laugaste olevat ühiskondlikes asjades pigem aktiivne, pärast sõda pigem ettevaatlik. Tõsi, ka tema bibliograafiast võib leida ideoloogilise värviga kirjutisi, näiteks “Filoloogiakateedrid seltsimees Stalini õpetust keeleteadusest rakendamas”, mis ilmus ülikooli ajalehes *TRÜ* (12.1.1952), kuid see näide on üksikujuhtum (vt Järv & Roll 1989). Samuti, nagu omaaegsetes protokollides, ei tõuse ta poliitilises võtmes esile ka nt nõukogude aegses ülikooli ajaloo käsitluses (Siilivask & Palamets 1982).
- ¹² Liina Saarlo kirjeldab 1940. aastate teise poole ja 1950. aastate folkloristikat ja eriti selle teaduspoliitilist tausta artiklis “Kalevipoeg ja Dobrõnja”. Ta osutab murdekohale 1946. aastal, mil kommunistliku partei ettevõtmised olid suunatud nn kodanlike ideede ja tööde vastu (Saarlo 2019: 17).
- ¹³ Kraadide ja kutsetega seotud arutelu haalus 1945. aasta suvel Tartu ülikoolile omistatud I kategooria staatusega, mis võimaldas avada teaduskraadi taotlemiseks mõeldud õppeaste (aspirantuur) ja teadustööde kaitsmist ülikoolis (Siilivask & Palamets 1982: 196). Professori kutsete andmisele lisaks moodustati ülikoolis erialakomisjonid varasemate teaduskraadide ümberarvestamiseks. Need tuli viia vastavusse Nõukogude Liidus kehtivate teaduskraadidega. Tartus tehtud otsused pidi kinnitama üleliiduline komisjon. Selle raames arvestati 1946. aastal Eduard Laugaste 1937. aastal kaitsitud magistritöö ümber kandidaadikraadiks. See võimaldas tal ülikoolis töötada dotsendina. Doktoritöö kaitses Laugaste Tartu ülikooli juures 1970. aastal (Siilivask & Palamets 1982: 196).
- ¹⁴ Sõjaeelse ülikooli üliõpilastööde auhindamise traditsioon taastati 1945. aastal. Tööde teemad kuulutati välja 1. mail ja tööd tuli esitada järgmise aasta 1. aprilliks, kasutades märgusõna – s.t töö koostanud üliõpilase nimi oli ümbrikus, millele oli kirjutatud märgusõna, nii tagati tööde hindamisel töö koostaja anonüümsus (Palamets 1982: 184). Mäletatavasti oli Laugaste ise 1934. aastal võitnud kirjandusteemalise auhinnatöö “Eesti satiir sõnas ja pildis”. Sõjajärgse ülikooli õppeprorektor Harald Habermann on meenutanud, et auhinnatööde kätteandmisega seoses toimus nõukogude ülikoolis varasemaga võrreldes muutus. Nimelt ei lubatud tuleohutuse tõttu aulas enam avalikult põletada nende üliõpilaste märgusõnadega ümbrikud, kes auhinda ei saanud (TÜR.141.1.80. Habermann).
- ¹⁵ Loorits ärgitab rahvaluule käsitlemisel kasutama uusi lähenemisviise: “Ärgem kängugem ka metoodiliselt ainult ajaloolis-geograafilisse uurimisviisi kitsamas mõttes, mille tulemused on kitsapiirilised, vaid avardagem oma töötulemusi ka filoloogia, kultuuriloo, psühholoogia, esteetika, sotsioloogia ja teiste teaduste huvides ja nende vaatlusviise arvestades” (Loorits 1932: 27). Märkimisväärne on, et selle lõigu juures viitab Loorits positiivse näitena Laugaste elementide kombinatsioonidele ööbikulaulu käsitluses (vt Laugaste (-Treu) 1932: 125 jj). Isegi kui see on Laugaste kaudne viide iseendale või sellele, et Loorits tema tööd tunnustas, on see ikkagi näide Looritsa lähenemisviiside olulisusest Laugaste enda otsingutele.
- ¹⁶ Lisaks sellele jääb Laugaste samale seisukohale Looritsaga, kus rahvaluule piirid on avaramad kui need olid nõukogude (vene) folkloristikas. Viimasest õpikuversioonist võime lugeda: rahvaluule alla kuulub “ka muusika, uskumused, kombed, koguni mängud ja tantsud” (Laugaste 1986: 3). Ent sama seisukohta väljendab ta oma varasemateski rahvaluuleülevaadetes (Laugaste 1946a: 5).

¹⁷ Autori rõhutus.

¹⁸ Saarlo ise toob praeguses teaduskontekstis esile kõnesoleva perioodi välitöömaterjalide väärtuse. Ühtlasi osutab ta selleaegsete folkloristlike tööviiside kohandamisele toimivaks tööpraktikaks (Saarlo 2019: 50–51).

¹⁹ Ülikooli ja teiste asutuste folkloristide tihe koostöö sel perioodil näikse olevat tavaline. See ilmnes ka näiteks 1950. aastate lõpul alanud lauliku-uurimustes (Jaago 2019).

Arhiiviallikad

EAA.2100.1.7185 – Rahvusarhiiv, Eesti Vabariigi Tartu Ülikool, isikutoimikud, üliõpilased, Eduard Laugaste (matrikli nr 8493).

EAA.2100.1b.354 – Rahvusarhiiv, Eesti Vabariigi Tartu Ülikool, isikutoimikud, üliõpilased, Eduard Laugaste.

EAA.2100.2.510 – Rahvusarhiiv, Eesti Vabariigi Tartu Ülikool, isikutoimikud, õppejõud, Eduard Laugaste.

EAA.5311.5.7 – Rahvusarhiiv, Tartu Riiklik Ülikool, ajaloo- ja keeleteaduskonna kateedrijuhatajate koosolekute protokollid. Alustatud 27. mail 1945. Lõpetatud 17. detsembril 1945.

EAA.5311.63.3 – Rahvusarhiiv, Tartu Riiklik Ülikool, eesti kirjanduse ja rahvaluule kateedri koosolekute protokollid 1945–1949.

EAA.5311.63.16 – Rahvusarhiiv, Tartu Riiklik Ülikool, eesti kirjanduse ja rahvaluule kateedri koosolekute protokollid 1949–1951.

EAA.5311.63.23 – Rahvusarhiiv, Tartu Riiklik Ülikool, eesti kirjanduse ja rahvaluule kateedri koosolekute protokollid 1951–1954.

EAA.5311.63.33 – Rahvusarhiiv, Tartu Riiklik Ülikool, eesti kirjanduse ja rahvaluule kateedri koosolekute protokollid 1954–1956.

EAA.5311.63.40 – Rahvusarhiiv, Tartu Riiklik Ülikool, eesti kirjanduse ja rahvaluule kateedri koosolekute protokollid 1956–1958.

EAA.5311.63.145 – Rahvusarhiiv, Tartu Riiklik Ülikool, eesti kirjanduse ja rahvaluule kateedri koosolekute protokollid 1989–1994.

EKLA f 350.47/2017 – Eesti Kirjandusmuuseum, kultuurilooline arhiiv, Eesti elulugude kogu, kogumisvõistlusele “Eesti Vabariik 100. Minu elu ja armastus” saadetud lugu nr 47.

TÜR.141.1.80 – Tartu Ülikooli Raamatukogu, Hillar Palametsa isikufond, Mälestusi Tartu Riiklikust Ülikoolist 1940. aastatel. Algkäsikirjad. Tartu 1982.

TÜR.141.1.97 – Tartu Ülikooli Raamatukogu, Hillar Palametsa isikufond, Metoodikute mälestusi. Algkäsikirjad. Tartu 1995.

Kirjandus

Album Academicum II 1994 = Lindström, Lauri & Hiio, Toomas & Tamman, Helina & Hiio, Ene & Hilpus, Arti & Pahtma, Leino & Kuusik, Argo & Nõmmeots, Salme & Loit, Malle & Kodasma, Shirley & Pütsep, Valdek (koost). *Album Academicum Universitatis Tartuensis 1918–1944*. II. Tartu: Tartu Ülikool (<http://www.ra.ee/apps/andmed/index.php/site/aaat> – 5. november 2019).

Ederberg, Friedrich W. 1938. M. J. Eisen emeeritusena Tartus. Ederberg, Friedrich & Päss, Elmar (toim). *M. J. Eiseni elu ja töö*. Tartu: Noor-Eesti Kirjastus, lk 100–107.

Eesti Vabariigi Tartu ülikooli loengute ja praktiliste tööde kava 1919–1940 (ilmus kaks korda aastas). Tartu: Postimees.

Gus'ev, Viktor 1995. Zhiv li folklor? *Zhivaia Starina* 2, lk 9–11.

Ivanova, Tatjana 1994. Russkaia folkloristika v natshale XX veka. *Zhivaia Starina* 1, lk 27–30.

Jaago, Tiiu 1999. Rahvaluule mõiste kujunemine Eestis. *Mäetagused* 9, lk 70–91 (doi: 10.7592/MT1999.09.rhl).

Jaago, Tiiu 2010. Event time and interpretation time: analysis of the interaction of times. *Trames: Journal of the Humanities and Social Sciences* 14 (4). Special issue 'Revisiting time in cultural research', lk 367–382 (doi: 10.3176/tr.2010.4.05).

Jaago, Tiiu 2019. Laulik tekstikesksetes regilaulu-uurimustes. *Keel ja Kirjandus* 8–9, lk 704–721 (<http://kjk.eki.ee/ee/issues/2019/8-9/1202> – 7. november 2019).

Järv, Ants & Roll, Tiiu (koost) 1989. *Eduard Laugaste tööde bibliograafia*. Tartu: Tartu Riiklik Ülikool, eesti kirjanduse ja rahvaluule kateeder.

Kalling, Ken 2019. *Rektor Jüri Kärner*. Tallinn: Aasta Raamat OÜ.

Laugaste (-Treu), Eduard 1931. *Die estnischen Vogelstimmendeutungen*. FF Communications, nr 97. Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia.

Laugaste (-Treu), Eduard 1932. Ööbiku laul. *Vanavara vallast*. Õpetatud Eesti Seltsi kirjad I. Tartu: Õpetatud Eesti Selts, lk 120–152.

Laugaste, Eduard 1935. Peoleo-laulu suhetest. *Kaleviste mailt*. Õpetatud Eesti Seltsi kirjad III. Tartu: Õpetatud Eesti Selts, lk 108–122.

Laugaste, Eduard 1946a. *Eesti kirjandus I. Eesti rahvaluule*. Tartu: RK Teaduslik Kirjandus.

Laugaste, Eduard 1946b. Eesti rahvalaulude uurimise metodoloogilisi lähtekohti. *Looming*, Aprill, lk 476–486.

Laugaste, Eduard 1948. *Valimik eesti rahvalaule*. Tallinn: Ilukirjandus ja Kunst.

Laugaste, Eduard 1957. Kalevipoja-muistendite tüpologiseerimise küsimusi. Laugaste, Eduard (toim). *“Kalevipoja” küsimusi*. Tartu Riikliku Ülikooli toimetised 57. Tartu: Tartu Riiklik Ülikool, lk 60–112.

Laugaste, Eduard 1965. *Loenguid eesti rahvaluule üldkursusest*. Tartu: Tartu Riiklik Ülikool, eesti kirjanduse ja rahvaluule kateeder (e-versioon 2016: <http://www.folklore.ee/r/pubte/ee/laugaste/Laugaste1965.pdf> – 28. oktoober 2019).

Laugaste, Eduard 1969. Sõnaalguline ja sisealliteratsioon eesti rahvalauludes. Eesti rahvalaulu struktuur ja kujundid I. *Tartu Riikliku Ülikooli toimetised* 234. Tõid eesti filoloogia alalt. Tartu: Tartu Riiklik Ülikool.

Laugaste, Eduard 1979. Eesti regivärsi tüpologiseerimise alustest. *Tartu Riikliku Ülikooli toimetised* 501. Tartu: Tartu Riiklik Ülikool, lk 5–56.

Laugaste, Eduard 1985. Saksad põrgu! *Tartu Riikliku Ülikooli toimetised* 699. Tartu: Tartu Riiklik Ülikool, lk 5–18.

Laugaste, Eduard 1986. *Eesti rahvaluule*. Kolmas, parandatud ja täiendatud trükk. Tallinn: Valgus (E-versioon 2016: <http://www.folklore.ee/rl/pubte/ee/laugaste/Laugaste1986.pdf> – 5. november 2019).

Laugaste, Eduard 1992. Ballaad “Nurganaine” eesti vanemas laulutraditsioonis. Järv, Ants & Merilai, Arne & Roll, Tiiu (toim). *Eesti rahvaluule käsitlusi. Tõid eesti filoloogia alalt*. Tartu Ülikooli toimetised 943. Tartu: Tartu Ülikool, lk 3–29.

Laugaste, Eduard & Normann, Erna 1959. *Muistendid Kalevipojast*. Monumenta Estoniae Antiquae II. Eesti muistendid. Hiiu- ja vägilasmuistendid I. Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus (e-versioon 1999/2004: <http://www.folklore.ee/rl/folkte/myte/kalev/> – 6. november 2019).

Liim, Allan 1982. Ajalooteaduskond. Siilivask, Karl & Palamets, Hillar (koost). *Tartu Ülikooli ajalugu* III. Tallinn: Eesti Kirjastus, lk 248–252.

Loorits, Oskar 1932. Eesti rahvaluuleteaduse tänapäev. *Vanavara vallast*. Õpetatud Eesti Seltsi Kirjad I. Tartu: Õpetatud Eesti Selts, lk 7–34.

Muru, Karl 1989. Rahvaluuleprofessor Eduard Laugaste. Järv, Ants & Jaago, Tiiu (koost). *Eduard Laugaste tööde bibliograafia*. Tartu: Tartu Riiklik Ülikool, eesti kirjanduse ja rahvaluule kateeder, lk 3–10.

Palamets, Hillar 1982a. Tartu Riiklik Ülikool Suure Isamaasõja viimasel aastal. Siilivask, Karl & Palamets, Hillar (koost). *Tartu Ülikooli ajalugu* III. Tallinn: Eesti Kirjastus, lk 178–187.

Palamets, Hillar 1982b. Õppemetoodiline töö ja õppetehniline baas. Siilivask, Karl & Palamets, Hillar (koost). *Tartu Ülikooli ajalugu* III. Tallinn: Eesti Kirjastus, lk 221–223.

Põdras, Lucie 1935. Näiteid rahvalaulude motiivistiku arenguteedest. Mõningaid probleemiasetusi meie rahvalaulude uurimisülesannete avardamiseks. *Kaleviste mailt*. Õpetatud Eesti Seltsi Kirjad III. Tartu: Õpetatud Eesti Selts, lk 74–94.

Päss, Elmar 1938. M. J. Eiseni õppetööst Tartu Ülikoolis. Ederberg, Friedrich & Päss, Elmar (toim). *M. J. Eiseni elu ja töö*. Tartu: Noor-Eesti Kirjastus, lk 87–92.

Raid, Lembit 1995. *Vaevatee. Tartu Ülikool kommunistlikus parteipoliitikas 1940–1952*. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.

Rooleid, Karin Maria 2005. Rahvajutule pühendatud aastad. Küsimusi Pille Kipparile 70. sünnipäeva puhul. *Mäetagused* 30, lk 253–274 (<http://www.folklore.ee/tagused/nr30/kippar.pdf> – 6. november 2019).

Saarlo, Liina 2019. Kalevipoeg ja Dobrõnja. Rahvaluule kogumisest Alutagusel 1950. aastatel. Kalmre, Eda (koost ja toim). *Pildi sisse minek. Artikleid välitööde alalt. Tänapäeva folkloorist* 11. Tartu: EKM Teaduskirjastus, lk 15–58 (doi: 10.7592/TF11.saarlo).

Siilivask, Karl & Palamets, Hillar (koost) 1982. *Tartu Ülikooli ajalugu III*. Tallinn: Eesti Kirjastus.

Sokolov, Juri 1947 [1941]. *Folkloori olemus ja folkloristika historiograafia*. Tartu: Teaduslik Kirjandus.

Tammiksaar, Erki 2019. Sada aastat eestikeelset ülikooli Tartus. *Akadeemia* 11, lk 1938–1972.

Treu, Eduard 1930/31. Muljeid Soome Õppiva Noorsoo Karskusliidu suvepäevist 28.VI–2.VIII Joensuus. *Kevadik* 1, lk 13–14.

Treu, Eduard 1931a. Mälestuskilde Soome Õppiva Noorsoo Karskusliidu juubelpäevilt. *Kevadik* 3, lk 46–47.

Treu, Eduard 1931b. Välismõjudest Eesti pääsukeselauludes. *Eesti Kirjandus* 10, lk 506–519.

Summary

The first decades of teaching folkloristics at Tartu State University

Eduard Laugaste 110

Tiiu Jaago

Assistant Professor

Department of Estonian and Comparative Folklore

Institute of Cultural Research, University of Tartu

tiiu.jaago@ut.ee

Keywords: Chair of Estonian Literature and Folklore, Eduard Laugaste, history of folkloristics, Soviet period, teaching of folkloristics

The professorship of Estonian and Comparative Folklore was established at the University of Tartu in 1919. Among others, Eduard Laugaste (1909–1994) studied folkloristics here. His first research studies, including his master's thesis titled “The Song of the Nightingale”, which he defended in 1937, mainly dealt with bird sounds. This topic guided the researcher to use the historic-geographic method, a widespread method in folkloristics at the time, but also to reflect on the relationships of literature and folklore. He studied archival materials that had been created in the course of pupils' folklore collecting campaigns. It turned out that many of the texts written for the archives did not come from songs of oral tradition, but rather from textbooks. Laugaste also studied the international counterparts of Estonian bird sounds. After defending his master's degree, Laugaste stayed at the university to write his doctoral dissertation on songs of lamentation. At the same time, he was working as a schoolteacher. The situation changed drastically with the Soviet occupation in 1940 and the events of World War II in Estonia in 1941–1944. In this period, Laugaste remained away from the university.

After the front had moved across the city of Tartu, and the Soviets had reinstated their power, the university continued operation. As the former scholars of folklore, Professor Walter Anderson and Acting Professor Oskar Loorits, had emigrated to the West, Eduard Laugaste was invited to teach folklore. Due to his educational background, he leaned on continuity in folkloristics. Yet he had to adapt to the principles of Soviet folkloristics (which viewed folklore as a part of literature), as well as to Marxist-Leninist ideology.

The article deals with Laugaste's activities from 1944 to the end of the 1950s, based on three sources: the university documents of these years, Laugaste's research studies, and memoirs of that time. The paper reveals Eduard Laugaste's commitment to teaching (translating and preparing teaching materials, using modern means to make educational or documentary films) and research (studies of folk songs, folk narratives, and the history of folkloristics). The evolution of Eduard Laugaste's folkloristic views can be followed from his student years to the end of the 1950s. This is characterised by the defining of folklore in the narrower and wider sense (in the former case, the folklore genres that could be investigated using methods of literary research – in line with the principles of the Soviet folkloristics; in the latter, folklore encompassed the whole cultural tradition). He maintained the position that folklore belonged to the past (as opposed to recognising the existence of the contemporary Soviet folklore). His interest in literary research and the changes in the theory of folklore in the pre-war period led him to study the folk song – its imagery and the information contained in songs about social relationships. In the research of folk narratives, he focused on the delimitation of genres of different types of folk narratives. For example, he distinguished everyday life stories '*pajatus*' from legends '*muistend*' (Laugaste's teacher Oskar Loorits had classified such stories as personal and domestic life narratives). In humour, besides the classical joke '*naljand*' he also pointed out a relatively later type of folklore, the punchline joke '*anekdoot*'.

In conclusion, it might be said that on the one hand, the observed period in Laugaste's work represents the ensuring of continuity in folkloristics, and on the other hand, the preparation of the ground for the emergence of the next generation of folklorists in the 1960s.

Tiiu Jaago (PhD) Tartu Ülikooli Kultuuriteaduste Instituudi eesti ja võrdleva rahvaluule osakonna dotsent. Peamisteks uurimisvaldkondadeks on eesti vanem rahvalaul (kujundkeel, laulutraditsiooni sotsiaaalajalooline taust), pärimuslik ajalugu (suguvõsa-ajalood, rahvapärased ajaloopildid, migratsiooni- ja mitmekultuurilisuse kogemus).

Tiiu Jaago (PhD) is Associate Professor at the Department of Estonian and Comparative Folklore, Institute of Cultural Research, University of Tartu, Estonia. Her main fields of research include older Estonian folksong (figurative language, socio-historical background of song tradition), hereditary history (family histories, folksy views of history, migration and multicultural experience).

tiiu.jaago@ut.ee

Folkloorist kirjandusse ehk variatsioonid Rainisega läti ja eesti kultuuris¹

Anneli Mihkelev

Tallinna Ülikooli humanitaarteaduste instituudi vanemteadur
anneli.mihkelev@tlu.ee

Teesid: Rainis² (1865–1929) on üks kuulsamaid läti modernistlikke kirjanikke, kelle tööd esindavad möödunud sajandi alguse, keerulise ja pöördelise ajaloolise perioodi kultuuri. Rainise teosed sisaldavad motiive, mis on tõlgitud teistest kultuuridest, sh eesti kultuurist. Oma töödes tõlkis ning kohandas ta neid motiive omaenda kultuurile vastavaks, kultuuritõlke kaudu kandusid erinevad motiivid ühest kultuurist teise. Artiklis käsitletakse Rainise näidendites leiduvat folkloorist pärit materjali ning selle seost ilukirjandusega.

Märksõnad: folkloorsed motiivid, kultuuritõlge, kultuuriülekanne, läti kirjandus, modernism, sümbolism

Läti ja eesti kultuurikontaktid on eksisteerinud sajandeid. 13. sajandist pärit *Henriku Liivimaa kroonika* on üks vanemaid dokumente, kus kahe naaberrahva suhteid kirjeldatakse. Need pole alati olnud sõbralikud, kuid ometi leidub neis kirjeldustes jälgi, kultuurilisi laene ja variatsioone kahe maa folkloorist, kust need omakorda on leidnud tee ilukirjandusse ning kultuuri laiemalt. Niisugused kultuurilised kontaktid saavad alati alguse retseptsioonist, vastuvõtust, kuidas teist kultuuri või täpsemalt kultuuriteksti uues kultuurikontekstis vastu võetakse. Olulist rolli mängib siin mõistagi tõlge. Läti kirjanduse lugu Eestis on tõlkimise ja vastuvõtu lugu. Tõlke ja retseptsiooni piirid on seejuures hägusad ja liikuvad, sõltuvad kontekstist. Peeter Torop on artiklis “Tõlge ja/ku retseptsioon” juhtinud tähelepanu sellele, et tõlge ise on uues kultuuris retseptsioon ning tõlke positsioon võõras kultuuris sõltub paljudest teguritest (Torop 1999: 20–21).

Käesolevas artiklis on vaatluse alla võetud läti ühe kuulsaima luuletaja, tõlkija ja draamakirjaniku Rainise (1865–1929) tööd, sest need esindavad möödunud sajandi alguse, ühe keerulisema ja pöördelisema ajaloolise perioodi kultuuri. Eesti kultuurile ja kirjandusele mõeldes võiks Rainist võrrelda Gustav Suitsuga (1883–1956). Suits oli küll noorem, aga mõlemad kirjanikud olid poliitiliselt aktiivsed ja seotud vasakpoolse sotsiaaldemokraatliku liikumisega, mõlemad

olid uuendusmeelsed ning vaatasid Euroopas levinud modernistlike suundade poole (vt Lange 2002: 24). Rainise ja Gustav Suitsu 20. sajandi alguse luulest on lähemalt kirjutanud Eva Egalāja-Kristsone, kes juhib tähelepanu sümbolismi mõjule mõlema luuletaja loomingus (Egalāja-Kristsone 2009: 52–53). Rainis oli mõjutatud vene sümbolismist, täpsemalt oli luuletaja Konstantin Balmont (1867–1942) see, kellelt pärineb revolutsioonilise päikese sümbol. Rainis kirjutas eksiilis olles võimsa poemi “Ave Sol!” (1910), lähtudes uue alguse ideest, uue Läti ideest ning isiklikest eksiilikogemustest. Päike sümboliseeris Rainise silmis aastaaegade vaheldumist, looduse igavest ringkäiku, algust ja lõppu, pimedust ja valgust. (Egalāja-Kristsone 2009: 56–57) Päike, mida Rainis oma poeemis kujutab, on väga võimas, tänu temale toimuvad looduses ja inimeste elus suured muutused. Tähelepanuväärne on see, kuidas Rainis on mänginud selles poeemis grammatilise sooga. Päike, mis maailma nii võimasalt kujundab ja muudab, võiks eelduste kohaselt olla meessoost nagu mütoloogiast üldiselt teada, kuid Rainisel ilmub ta kohati lugeja ette naiseliku ilu kehastajana:

*Haljas, sinkjas, verev-valge –
Tantsib, südemeidki pillub.
Pead siis raputab me päike,
Paksud patsid valla vaovad,
Kuldsed juuksed üle ilma.
Nende siidipehmeist lainteist
Valgub soojus musta mulda,
Maapind värahteleb mõnust,
Naeratades avab jälle
Oma tuhat järvesilma,
Ärka uue õnne ootel.
(Rainis 1965: 94, tlk K. Aben)*

Läti keeles on päike naissoost sõna ning folklooris ongi seda kujutatud naisena, Kuud seevastu kujutatakse mehena, kes palub Päikest endale naiseks. Päike on läti folklooris pidevas liikumises ning sellisena kujutab Rainis seda ka oma poeemis. Mõnes kohas on aga Päikest kujutatud maskuliinselt, rasket tööd tegemas ning võitlemas uue elu eest:

*Tulist kuumust suurendades,
Kuivast vihast lõkendades,
Seisab päike valges lõõmas,
Varjudeta keset päeva.*

*Käised kääritud, ta julgelt
Lükkab punast leegiketast
Üle taeva sinivõlvi.
Alla tilgub higitähti,
Kuldsed haamrid ketast taovad,
Tuleräbu maale langeb,
Üles kerkib musta suitsu,
Tiigisilmad jäävad kuivaks,
Lohku vaovad soode põsed,
Künkanõlvad pragunevad,
Närbub, kuivab vana rohi,
Kõik, mis kaotand eluvõime.
(Rainis 1965: 109, tlk K. Aben)*

Rainis toetub oma luules ja näidendites läti mütoloogiale. Peamine mõte, mida Päike Rainisel sümboliseerib, on vana elu hävimine ja uue loomine, millele Päike kaasa aitab. See kehtib nii looduse kui ka inimühiskonna kohta (Egaläja-Kristsone 2009: 58–59).

Gustav Suits ja Rainis olid küll väga erinevad kirjanikud, kuid mõneti sarnane tundub olevat nende loomemeetod: haarata ideid ja motiive igalt poolt ümbritsevast ning panna sellest kõigest kokku oma isikupärane stiil, mis toetub nii oma kui ka nn võõrastele kultuuridele (modernismi ja modernsuse arengutest 19. ja 20. sajandi vahetusel vt Calinescu 1987), nagu tegid seda vene sümbolistid või iiri kirjanik William Butler Yeats (1865–1939) ja soome luuletaja Eino Leino (1878–1926). Vähe oluline pole seegi, et ilukirjanduse kaudu tõid nad oma lugejateni tol ajal levinud poliitilisi ideid, mille vastuvõtt sõltus konkreetsest poliitilisest kontekstist.

Rainise revolutsioonilisele tegevusele avaldasid mõju toonane ajaloolis-poliitiline olukord, Vene revolutsioon ja Euroopas levinud marksistlikud vaated. Selles mõttes sarnaneb tema tegevus Noor-Eesti autorite Gustav Suitsu, Friedebert Tuglase jt omaga, kuid Rainisel tuli aktiivse revolutsioonilise tegevuse tõttu märksa rohkem vangis ja asumisel viibida. Seejuures jäi ta kunstnikuna äärmiselt omapäraseks ja originaalseks kirjanikuks, nagu on näha tema ekssiilis loodud kirjandusest. Aare Pilv on võrrelnud kodumaa kujutamist kahe autori luules, keskendudes just 1905. aasta sündmustest ajendatud loomingule, Gustav Suitsu esimesele luulekogule “Elu tuli” (1905) ja Rainise kogumikule “Vētras sēja” (*Tormikülv*, 1905). A. Pilve analüüsist ilmneb, et Rainise luule kannab selgemat sotsiaal-poliitilist sõnumit, Gustav Suitsu luule on aga abstraktsem ning võimaldab mitmekesisemat interpretatsiooni. (Pilv 2009: 66–67)

Mart Pukits, kes oli 1930. aastatel üks peamisi läti kirjanduse tõlkijaid ja tutvustajaid Eestis, rõhutab 1929. aasta *Loomingus* ilmunud artiklis kõigepealt ülemöödunud sajandivahetuse pöördelisi momente, millega Rainis oli seotud. Neist vast üks olulisem oli tema tegevus vasakpoolse ajalehe *Dienas Lapa* toimetajana. Leht avaldas oma ilmumise ajal joonealuseid tõlkeid Euroopa moodsate autorite teostest, nagu Guy de Maupassant, Alexander Kielland, Hermann Sudermann, Anton Tšehhov, Ignati Potapenko jt (Pukits 1929: 1173). Mingil moel saab Läti ajalehe püüdlusi ja tegevust võrrelda veidi hiljem tegutsenud Noor-Eesti tegevusega. Kui Rainis pidi 1895. aastal toimetaja kohalt Miitavisse pagulusse minema, jätkas ta seal tegevust luuletaja ja tõlkijana, kuna advokaadina tal töötada ei lubatud. Rainis oli juba enne tuttav nii leedu kui ka Põhjamaade folkloori ning saksa parimate luuletajate töödega. Muu hulgas tundis ta nii Soome “Kalevalat” kui ka Eesti “Kalevipoega”.

Pidevate segavate tegurite tõttu viibis Rainise esimese luulekogu ilmumine. Mart Pukits kirjutab Rainise kaua viibinud esimese luulekogu “Kauged kajastused sinisel öhtul” (1903) kohta järgmist:

See oli tähtis sündmus nii Rainise enese kui ka läti lüürika ajaloos, sest siin ilmnes luuletaja omapärane individualiteet terves selle suuruses ja tugevuses, siit algas uus ajajärk läti luules, kus senini ei oldud midagi sellesarnast nähtud ei ideelises ega esteetilises suhtes. Enne kõike on ses kogus Rainise väljendusvorm uus ja algupärane, ta lauludes leidub vaevalt mõtet, mis tuletaks meelde teist luuletajat. [...] “Kaugetes kajastustes” paneb Rainis enese hoobilt maksma küpse kunstnikuna, kes kuulutab rahvale vabadust ja julgelt liitub võitlejatega. Sügava mõtlejana sulgeb ta oma vormikindlasse salmidesse terve ühiskondliku filosoofia süsteemi ja muudab radikaalselt senise mõttesuuna ja väljendusviisi läti luules. [...] ... kui Rainis kujutabki loodust, siis läbistab ka seda võitlusmõte. Kõneldes sügavast talvest, mõtleb ta sümboolselt ühiskondlikku tardumust. Ootab ta kevadist lumelagunemist, siis igatseb ta poliitilise surve kadumist. Heitlus talve ja kevade vahel tähendab orjastuse ja vabaduse võitlust. (Pukits 1929: 1175–1176)

Niisugune mäng sümbolitega läbib kogu Rainise loomingut alates luulest ja lõpetades tema võimsate ja mitmeid tähenduskihte sisaldavate näidenditega. Sümbolid toimivad Rainise loomingus nii, nagu Juri Lotman on kirjeldanud:

Sümbolis on alati midagi arhailist. Iga kultuur vajab tekstikihistust, mis täidaks archaika funktsiooni. [...] Sümbolite tajumine sellisena pole juhuslik: nende tuumrühm on oma loomult tõesti väga arhailine ja pärineb kirjaeelsest ajastust, mil teatud kindlad (üldjuhul elementaarse

kujuga) märgid olid kokkukeritud mnemoonilised programmid, mis talletasid tekste ja süžeesid kollektiivi suulises mälus. Sümbolite võime hoida kokkukeritud kujul alles väga mahukaid ja tähendusküllaseid tekste on säilinud. [...] ...sümbol ei kuulu kunagi mingisse ühte sünkroonsesse kultuuriläbilõikesse – alati läbib ta seda läbilõiget mööda vertikaali, tulles minevikust ja lahkudes tulevikku. Sümboli mälu on alati iidsem kui tema mittesümboolse tekstuaalse ümbruse mälu. (Lotman 1999: 222–223)

See tähendab, et sümbolite tähendused võivad muutuda kontekstist lähtuvalt. Nii on Rainis kasutanud oma luules väga vana Päikese sümbolit, mis tema ajastu kontekstis saavutas hoopis teistsuguse tähenduse kui antiikajal. Ja diakroonilisel liikumisel uude konteksti võivad need pealtnäha arhailised sümbolid luua midagi uut, tekitades Lotmani järgi plahvatusliku momendi:

Kunstifenomeni puhul on võimalik eristada kaht vastupidist tendentsi: tendents korrata juba tuttavat ja tendents luua põhimõtteliselt uut. [...] Arhailise loomingu omapära, mille järgi me folklooris näeme, ei seisne selle näilises tardumuses, vaid tema esitaja ja kuulaja funktsioonide teistsuguses jaotamises. Folkloori arhailised vormid on rituaalsed. See tähendab, et neil puudub passiivne auditoorium. [...] Seega kujutavad dünaamilised kultuuriprotsessid endast omamoodi pendli võnkumist plahvatusseisundi ja sellise organiseeritusseisundi vahel, mis realiseerub järjepidevates protsessides. Plahvatushetkele on iseloomulik kõigi vastandite samastumine. Erinev esineb samana. See teeb võimalikuks ootamatud põiked täiesti teistsugustesse, ennustamatu organisatsiooniga struktuuridesse. Võimatu saab võimalikuks. Seda hetke kogetakse ajatuna isegi siis, kui see reaalselt vältab pikki ajalõike. (Lotman 2001: 175–179)

Rainis ja Eesti

Võib öelda, et Rainis on üks kuulsaimaid läti modernistlikke kirjanikke, kelle tööd on Eesti kultuuriga seotud mitmete motiivide vahendusel. Rainise kontaktid Eestiga algasid juba tema lapsepõlves tänu eesti soost Palamuse külas sündinud õpetaja Bernhard Morale, kes polnud mitte ainult õpetaja, vaid ka luuletaja, kes mõjutas selles suunas oma õpilastki. Hiljem need kontaktid jätkusid ja leidsid väljenduse Rainise loomingus. Rainise teosed sisaldavad motiive, mis on tõlgitud teistest kultuuridest, sh eesti kultuurist. Oma töödes tõlkis ja kohandas ta neid motiive omaenda kultuurile vastavaks. Peeter Torop kirjeldab kultuuris toimuvaid tõlkeprotsesse järgmiselt: “Teksti tõlkimisel tekstiks leiab

aset ka kultuuri tõlkimine kultuuri – seega on keel, tekst ja kultuur nendeks tekstiosadeks, mida võib tähtsuse või suva järgi ritta panna, mida on võimalik üksteise kaudu vahendada või originaalis tuvastatavaid proportsioone tõlkimisel säilitada” (Torop 1999: 22–23). Kultuuri tõlkimise kaudu kanduvad erinevad motiivid ühest kultuurist teise ehk teisisõnu toimub kultuuri ülekanne ehk transformatsioon. Ühtlasi sisaldavad Rainise teosed teiste kultuuride ja tekstide retseptsiooni, sest tõlge algabki retseptsioonist, tõlgitava teksti valikust.

Oma töödes ühendas Rainis eesti ja läti folkloori ning sidus need Euroopa kontekstiga, osutades nii Euroopa rahvaste omavahelistele suhetele. Seejuures kasutas ta folkloorse materjali edasiandmiseks modernismi, täpsemalt sümbolismi keelt: “Tõlgitav tekst, mis on üheaegselt kirjandusloo tekst ja kultuuri-tekst, millest arusaamine eeldab lugejalt vastavaid eelteadmisi mõlemas keeles, võib jõuda teise kulturi mitme tekstina” (Torop 1999: 23).

Rainise näidendites leidub folkloorist pärit materjali väga erinevates variantides ning lisaks originaaltekstile on nüüdseks tänu paljudele lavastustele lisandunud väga erinevaid tõlgendusi, teisisõnu on tõlgitud tekstid jõudnud vastuvõtvasse kultuuri mitme tekstina. Need tõlgendused interpreteerivad vana folkloorset materjali ning ühtlasi Rainise loodud algset kirjanduslikku teksti. Kõik see loob väga elava kirjandusliku kommunikatsiooni, mis ei piirdu üksnes autori, teose ega lugejaga, vaid on laienenud metakommunikatsiooni tasandile, millest võtab osa palju lugejaid, interpreteerijaid jt kultuuriruumis osalejaid.

Kui Rainis õppis Riia gümnaasiumis, seosed Eestiga jätkusid. Rainis õppis eesti rahvalaule tundma Herderi tööde kaudu ning luges Eesti ajaloost Balthasar Russowi teosest “Chronica der Prouintz Lyfflandt” (Liivimaa kroonika, 1578).

Tugevalt inspireeriv kontakt eesti kultuuriga oli 1887. aastal, mil Riias oli eesti skulptori August Weizenbergi näitus ning Rainis nägi Weizenbergi skulptuure “Koit” ja “Hämarik”.

1890. aastail puutus ta kokku poliitiliselt radikaalsete Tartu Ülikooli läti tudengitega, samuti Eduard Vildega (Kuningas 1979: 5). Kõik need motiivid ja mõjud, millega Rainis kokku puutus, ilmnevad tema töödes, nagu on märkinud läti kirjandusuurija Voldemars Kalpinš. Sageli on need motiivid esitatud läti rahvalaulu *daina* vormis.

Rainis eesti keeles

Olulisemaid Rainise töid hakati eesti keelde tõlkima alles 1920. aastail. Senini oli ilmunud üksikuid luuletusi perioodikas. Rainis oli juba umbes 60aastane, kui 1928. aastal ilmus eesti keeles tema tragöödia “Joosep ja tema vennad”

(“Jāzeps un viņa brāli”, 1919). 1930. aastad olid tõlgete osas üsna tagasihoidlikud, nagu ka 1970. ja hilisemad aastad on olnud. Ajakirjas *Looming* ilmus siiski aeg-ajalt põhjalikumaid Rainise tutvustusi. Valdemar Damberg keskendus Rainisele kui klassitsistliku kirjanduse loojale, kes on kirjutanud ka realistlikke teoseid, olles naturalismi ja sümbolismi vahelüliks. Rainise kui kirjaniku ja tõlkija kujunemisele avaldas tugevat mõju Peterburi ülikool, kus ta õppis küll õigusteadust aastail 1884–1888, kuid samal ajal hakkas ta tõlkima maailmakirjanduse klassikuid, nagu Goethe, Ovidius, Catullus, Sappho, Puškin jt. Damberg nimetab tol ajal ülikoolis valitsenud õhkkonda “tormi ja tungi” ajajärguks, mis on mõjutanud Rainise kogu edasist elu ja loomingut. (Damberg 1925: 704) Edasine elu oli kirjanikul tugevalt seotud poliitilise tegevusega Läti sotsiaaldemokraatide ringkonnas, kus ta toimetas kõigepealt ajalehte *Dienas Lapa* ning võitles pidevalt Tsaari-Venemaa poolt määratud karistustega, mis seisnesid peale lühiajalise vangistuse pikemaks ajaks maalt väljasaatmises Vjatka kubermangu (1899–1903). Olles kodumaalt pagendatud, tegeles Rainis intensiivselt tõlkimise ning kirjanikutööga. Sel perioodil tõlkis ta läti keelde Goethe “Fausti” (1898, vrd eesti k I osa 1920, tlk Anton Jürgenstein) ning kirjutas näidendi “Tuli ja öö” ja hulgaliselt revolutsioonilist luulet. Mart Pukits tõstab esile just “Fausti” tõlkimist: “See töö õnnestas tal [Rainisel] nii hästi, et ühe hoobiga ta nime tuttavaks tegi. Selle ajani oldi Läti keelt nii sõnavaeseks ja labaseks peetud, et sarnaste tööde tõlkimist täitsa võimata asjaks peeti. Rainis korjas kõik vana keelerikkuse kokku ja kus puudu tuli, lõi ta uued sõnad. Sellega oli Rainis võimatuse võimalikuks teinud ja luulele uue tee murdnud. Ka algupäraseid laulusid kirjutas ta” (Pukits 1911: 17).

Valdemar Damberg rõhutas, et Rainise tulek kirjandusse langes väga intensiivsele perioodile nii kirjanduslikus kui ka poliitilises mõttes. Rainist ise loomustas Damberg kui kirjanikku, kes sai inspiratsiooni nii oma kaasaegsest Euroopa kultuurist kui ka klassikutelt. Rainis oskas oma teosetes kokku sulatada modernistlikud stiilid nagu impressionism, klassitsistliku vormilahendusega. Oma näidendites kasutas ta palju mütoloogiat ja rahvaluulet, seejuures mitte ainult läti oma, vaid laenas motiive teistelki rahvastelt ning kirjanikelt (Damberg 1925: 705–707).

Rainise kaalukaim loomepärand on kindlasti tema draamalooming, kus ta kasutab samuti sümbolite keelt: “Rainise iseäralduseks on väljendada oma tundeid ja mõtteid võrdluskujudes ja sümbolites, mis tihenedes saavad mõne teatava aate personifitseeritud kandjateks, kes siis ühenduses draama tegevuskavaga satuvad konflikti oma ümbruse ja kaastegelastega... [---] Kõigis oma dramaatilistes teostes kasutab ta ohtralt rahvaluule aineid, muinaslugusid ja ajaloolisi episoodide ning oskab neid nii osavalt siduda ajakohase meeleoluga ja

poliitiliste momentidega, et nad sageli, riivates ühtlasi ühiskondlikke probleeme, omavad aktuaalse põnevuse, kuigi nende kandvaks põhimotiiviks on üldrahvalik element. Sellega on ka seletatav Rainise suur populaarsus kõikide rahvakihtide seas” (Pukits 1929: 1179).

Pukitsa käsitus lähtub 20. sajandi alguse revolutsioonilisest situatsioonist, millest ei jäänud puutumata ka kirjandus. Nüüdseks võib öelda, et Rainise tekstide tõlkimine eesti keelde on olnud edukas ning tema teoste vastuvõtt 1950., 1960. ja 1970. aastatel oli samuti väga hea. Eriti käib see näidendi “Puhu, tuul!” (“Pūt, vējiņi!”, 1914) kohta, mille lavastas Ants Lauter 1952. aastal Vanemuises, Aleks Sats 1966. aastal Viljandi Ugala teatris ja 1972. aastal Kaarin Raid Pärnu teatris. 1966. aastal lavastas Epp Kaidu Rainise näidendi “Joosep ja tema vennad” (“Jāzeps un viņa brāļi”, 1919) Vanemuises ning 1967. aastal lavastati Eesti Televisioonis “Tuli ja öö” (“Uguns un nakts”, 1905, lavast 1911).

Folkloorsed motiivid uues kontekstis

“Tuli ja öö”

2015. aastal lavastati Läti Rahvusteatris Rainise värssnäidend “Tuli ja öö” (“Uguns un nakts”), mis ilmus 1905. aastal kohe pärast seda, kui autor naases pagendusest Slobodskis.³ Lavale jõudis teos esimest korda siiski alles 1911. aastal. Selles draamas kasutab Rainis rahvaluule motiive, tegelased pärinevad Pumpursi eeposest “Lačplēsis”. Alapealkiri Rainise teosel on “Muistne laul uutes helides”, st Rainis määratles oma draama juba selle sünni ajal uuenduslikuks, kuigi pealtnäha oleks nagu tegu Lačplēsis dramatiseeringuga. Omal ajal lavastati ja tõlgendati seda kui vabadusvõitluse ja eriti just töölisklassi võitluse ideid kujutavat teost. Seda on peetud sümbolistlikuks ja impressionistlikuks draamaks ning arvestades aega, mil ta sündis, on sel ka tugev ideoloogiline taust.

Rainis kasutab rahvaluule motiive, kuid töötleb neid ümber vastavalt oma kaasaegsele kontekstile. Draama “Tuli ja öö” (1907) on tegelikult läti eepose “Karutapja” uus variant, kus kunagine rahvuslik legend saab uue tähenduse. Samas juhib Mart Pukits tähelepanu ka Rainise loodud (rahvuslike) sümbolite dünaamilisusele: “Karumurdja suurema vastase Musta rüütli kujuga ei mõtle luuletaja mitte üksi võõraid sissetungijaid, vaid ka kulla ehk raha võimu [...] Karumurdja ja rüütli näol pörkavad kokku ürgne ja praegune ilmakord või vana ja uus kultuur: võitlevad vastamisi tuli ja öö. Viimase võit on siiski ajutine, luuletaja laseb loota, et lõplikuks võitjaks tuleb Spīdola abiga Karumurdja, ja siis teostub autori lemmikaade uuest ühiskonnast, mil enam ei võitle rahvas

rahva vastu, vaid kõik üheskoos pimeduse vastu, kuni must võim murtakse jäädavalt” (Pukits 1929: 1181).

2015. aasta Viestur Kairishi Läti Rahvusteatri lavastuses pole vanad ideoloogiad enam olulised, siis tulevad mängu uued kostüümid, Wagneri muusika ja uue lavastaja kultuurimälu. Ometi on seegi lavastus tugevalt sümbolistlik, kandes Rainise ideed, et sümbol on oma olemuselt polüsementiline ning selle tähendus võib näidendi jooksul mitu korda muutuda.

“Kuldratsu”

Esivanemate pärandit on Rainis kasutanud oma näidendis “Kuldratsu” (“Zelta zirgs”, 1909), kus on äratuntav paljude rahvaste muinasjuttudest pärit motiiv kolmest vennast, kellest üks, kes on kõige rumalam, kuid samas kõige heatahtlikum, kasutab kavalust ja oma sõpru ning päästab lõpuks kuningatütre. Tasuks saab ta kuningatütre omale naiseks ning lisaks veel terve kuningriigi valitseda.

Tuleb nõustuda läti uurija Andre Šedriksiga, kes kirjutab: Mis iganes ideoloogiline interpretatsioon ka Rainise töödele anda, tema elu oli täielikult oma rahva vabanemisele pühendatud (Šedriks 1979: 40). Siia võiks vaid lisada, et see ei kehti ainult läti rahva kohta, vaid ka teiste rahvaste ja inimeste kohta, sest Rainise tekstid on üldmõistetavad ja üldinimlikud, tuginedes erinevatele müütilistele ja rahvaluule motiividele, mis teevad need tekstid mõnevõrra esoteeriliseks ning samal ajal huvitavaks ja põnevaks.

Mis puutub eesti-ainelistesse mõjudesse Rainise töödes, siis mainib Šedriks neid seoses näidendiga “Kuldratsu” (Šedriks 1979: 43–44). Voldemars Kalpinš kirjutab, et Rainise näidendi “Kuldratsu” (1909) idee pärineb Kreutzwaldi muinasjutust “Kuidas üks kuningatütar seitse aastat oli maganud”. Samal ajal on samasugune lugu printsessist, kes magab klaasmäel, väga tuntud Põhja-Euroopas (Šedriks 1979: 42). See fakt ei ühenda mitte ainult eesti ja läti folkloori, vaid asetab need ka Euroopa konteksti ning osutab Euroopa rahvaste omavahelistele suhetele. Eesti imemuinasjuttude tüübiantoloogia andmeil on “Kuningatütar klaasmäel” jututüüp levinud erinevate variantidena just Lõuna-Eestis ja Setumaal ning on samas rahvusvaheliselt väga tuntud, vanim teadaolev kirja pandud klaasmäe vallutamise lugu pärineb 16. sajandi Taanist, see on motiiv Siegfriedi ja Brünhildi loost (Järv & Kaasik & Toomeos-Orglaan 2014: 641). Kreutzwaldi muinasjutt on üks mainitud jututüübi variante (*ibid.*). August Annisti kommentaaridest Kreutzwaldi kohta saab teada, et arvatavasti laenas Kreutzwald seitse aastat kestnud une motiivi “Lumivalgekese” või “Okasroosikese” jutust (Kreutzwald 2006: 448).

“Puhu, tuul!”

Rahvaluulele veelgi lähemal on eepilis-lüürilised näidendid, mida autor isegi nimetab lauludeks. Sinna alla kuulub liivi rahvalaulu motiivi kasutav “Puhu, tuul!” (“Püt, vējiņi!”, 1914) ja “Māngin, tantsin” (“Spēlēju, dancoju”, 1915, lavast 1921).

Neist Rainise töödest võib leida teisigi eesti folkloorist pärinevaid motiive. Tähelepanuväärne on, et kõik need motiivid on üsna traagilised ja dramaatilised. Voldemars Kalpinš ja Oskar Kuningas on analüüsinud ja kirjeldanud neid motiive, mis pärinevad eeposest “Kalevipoeg” ja mütoloogilisest jutustusest “Koit ja Hämarik”. On teada, et Rainis oli lugenud “Kalevipoega” saksa keeles ning tõlkinud ka mõned laulud saksa keelest läti keelde. Sarnased on orjatüdruku motiiv “Kalevipojast” ja Baiba tegelaskuju näidendis “Puhu, tuul!”. Mõlemad tegelased olid orvud ning pidid tegema rasket tööd võõras peres.

Orvu-motiiv osutab ka mitmetele variantidele Tuhkatriinu-loost, mis on levinud üle maailma, sh kombineeritult teiste jututüüpidega (Järv & Kaasik & Toomeos-Orglaan 2014: 631). Eesti kirjanduses on tuntud Kreutzwaldi “Tuhka-Triinu”, mille arvatavateks eeskujudeks on olnud Ch. Perrault’ ja vendade Grimmide lood (samas) Samas on huvitav, et Rainis kasutab ka teist motiivi “Kalevipojast” – see on Saarepiiga motiiv. Saarepiiga oli neiu, kes elas saarel ning kui ta kohtus seal Kalevipojaga, leidis aset traagiline armastuslugu, mille tagajärjel Saarepiiga hüppas merre ja uppus. Johannes Semper on analüüsinud rahvaluule motiive “Kalevipojas” ning tema näeb paralleele “Kalevipoja” ja soome eepose “Kalevala” vahel: end uputades enesetapu sooritava neiu motiiv kordub “Kalevalas” mitu korda. Näiteks Kullervo loos, kus Kullervo kohtab oma rännakul ilusat neidu ning vägistab ta. Järgmisel päeval selgub, et tüdruk oli Kullervo õde, mispeale neiu end uputab. Semperi järgi toimus intsest ka Kalevipoja ja Saarepiiga vahel. Teine traagiline episood “Kalevalast”, millest Kreutzwald oli inspireeritud, on lugu Väinamöisest ja Ainost. See kurb armastuslugu lõpeb Aino merre uppumisega. On hästi teada fakt, et “Kalevala” mõjutas Kreutzwaldi – ta kirjeldas neid mõjusid oma kirjades sõpradele (Semper 1997: 100–104). Samal ajal on kõik need motiivid hästi teada Euroopas ning need on eksisteerinud rahvuskirjandustes väga kaua (näiteks Ophelia Shakespeare’i “Hamletis”). Rainise originaalsus seisneb selles, et ta ühendab Tuhkatriinu-motiivi traagilise uppunud neiu motiiviga. Traditsiooniliselt on Tuhkatriinu-lool õnnelik lõpp, kuid eesti folklooris see alati nii ei ole (näiteks Tiina Kitzbergi “Libahundis”). Tundub, et Rainis ühendab Tuhkatriinu motiivi traagilise Saarepiiga motiiviga või võib-olla ka Aino-looga. Teine traagiline, kuid samas ülev motiiv, mille jälgi võib Rainise töödest leida, on müütiline muistend “Koit ja Hämarik”. See on legend päikesetõusust ja -loojangust suvise pööripäeva ajal, mil Põhjamaades on valged ööd ning legendi järgi sulavad päev

ja öö suudlustes üheks. See on Faehlmanni lugu, mis on inspireerinud skulptor August Weizenbergi skulptuuride loomisel, mis omakorda inspireerisid Rainist. See päikesetõusu ja -loojangu personifikatsioon kordub ka Rainise näidendis “Puhu, tuul!”, nagu on märkinud Oskar Kuningas (Kuningas 1969). Kuigi päikesetõusu motiiv on hästi tuntud juba antiigist peale (Kreeka mütoloogiast on tuntud naisjumalused Eos ja Selene ning Rooma mütoloogiast Aurora), erinevad need armastuslood Faehlmanni kirjutatud loost. See traagiline situatsioon muudab loo ülevaks ning näib, et köidab ka Rainist.

Legendi järgi kohtuvad Koit ja Hämarik üks kord aastas ning nende õnnetundega ühineb kogu loodus. See sügav armastus liigutas Eesti jumalust, keda kutsutakse Vanaisaks. Seda nime võiks mõista kui Igavikku või Kõiksust. Igavik küsis Koidult ja Hämarikult, kas nad tahaksid abielluda ning jääda igavesti kokku, kuid Koit ja Hämarik palusid Igavikul mitte rikkuda nende rõõmu ning palusid luba jääda igaveseks ajaks pruudiks ja peigmeheks. See on platooniline armastuslugu, kus Koitu ja Hämarikku ühendavad vaid suudlused. Kuid samas on see ka väga kirglik lugu, kus kirg ei jahtu iialgi ning seesama situatsioon kordub igal aastal.

Rainise näidendis “Puhu, tuul!” on sarnane situatsioon Baiba ja Uldise vahel: kirg muutub aina tugevamaks ja tugevamaks ning kõik lõpeb sellega, et Baiba annab Uldisele hüvastijätusuudluse ning hüppab vette.

Seda Tuhkatriinu-lugu on läti kirjanduses erinevalt mõtestatud ja interpreteeritud, rahvalaulumotiividel põhinev populaarne laul “Puhu, tuul” elab oma elu laulupidudel (vt Kalnačs 2016: 93–95).

“Joosep ja tema vennad”

1966. aastal lavastas Epp Kaidu Vanemuises Rainise piibliainelise näidendi “Joosep ja tema vennad” (“Jāzeps un viņa brāļi”, 1919). Selles teoses on Rainis üsna algtekstitruu, kuid Piibli legendi taga on mõeldud omaenda rahva saatust. Benedikts Kalnačs on märkinud, et 1920. aastatel suurenes Eestis ja Lätis tähelepanu filosoofilistele teemadele, mida esindavad mainitud Rainise näidend ning Tammsaare “Juudit” (1921). Rainise teksti on tõlgendatud seejuures tema enda saatusega seotult ning pikaaegse eksiilis viibimisega poliitilistel põhjustel. (Kalnačs 2016: 96–100)

2005. aastal toimus Läti Rahvusteatri Rainise näidendi “Joosep ja tema vennad” uuslavastuse esietendus, lavastajaks oli Māra Ķimele. Selles lavastuses tõuseb esikohale kodu sümbol, samuti suhted “omade” ja “võõraste” vahel, mida näidendis annavad edasi Joosepi ja tema vendade pingelised suhted (Kalnačs 2016: 91).

Vähemalt sama oluline roll kui kirjandusel on identiteetide kujundamisel olnud ka kõikvõimalikel müütidel, mis võivad kultuuris eksisteerida iseseisvalt või ilukirjandusse põimitult. Kirjanduses leiduvad Piibli müüdid esindavad kultuuris valdkonda, kus pühajutt on juba ilmalikuks saanud (vt Puhvel 1996: 10). Piiblimüüdid ilukirjanduses tekitavad olukorra, mis ei eelne kirjanduse eksisteerimisele, vaid ajajärgu, kus mütoloogiline tendents kultuuris tingimusteta domineerib. See on periood, mil kultuurikandjad kirjeldavad iseendale oma kultuuri mütoloogia alusel loodud metakeele terminites. (Lotman 1991: 318) Nii nagu paljud autorid, kasutab ka Rainis motiive Piiblist, tõlkides neid müüte ja motiive oma rahvale arusaadavaks ning selle kaudu saab neist esmapilgul kaugetest müütidest oma kultuuri osa, sest need vanad müüdid räägivad siis juba oma rahva lugu. Rainise teoste kaudu räägivad nad kõigepealt läti rahva saatusest, kuid tänu kultuurilisele lähedusele on need mõistetavad teistelegi sarnase saatusega rahvastele.

Kokkuvõtteks

Läti kirjanik Rainis on lisaks läti rahvaluulele kasutanud oma teostes Piibli legende ning üle maailma tuntud muinasjutte. Ta on põiminud oma teostesse mitmeid legende ja vanu lugusid, andes neile uusi tähendusi ning tõlgendusi, sest kõik need kasutatud motiivid astuvad Rainise teostes dialoogilisse suhtesse teiste “võõraste” motiividega või metakeelega. Rainise looming on näide sellest, kuidas toimub kultuuriteksti tõlkimine oma kultuuri, kuidas folkloor ja vanad müüdid on kasutust leidnud ilukirjanduses ning sealt levinud edasi kultuuri laiemalt, saades uues kontekstis uusi tähendusi. Kasutades vanu sümboleid ja motiive, mis on pärit “võõrastest” kultuuridest, ilmneb Rainise loomingu põhjal, kui mitmekesine ja dialoogiline võib olla kirjanduslik kommunikatsioon, millest võtavad osa peale autori, teose ja lugeja veel terve rida metakommunikatsioonis osalejaid, loomaks iga teose ümber originaalse tähendusvälja. Selle tulemuseks ei sõltu loodud kirjandusteosed nii palju muutuvatest ideoloogiatest, vaid pigem muutuvast (ajaloolisest) kontekstist, kuigi neid on kasutatud erinevate ideoloogiate teenistuses.

Kommentaariid

- ¹ Artikli valmimist on toetanud Eesti Haridus- ja Teadusministeerium (IUT 18-4) ja Eesti-uuringute Tippkeskuse (CEES) projekt TAU 16078.
- ² Artiklis on kasutatud kirjanikunime Rainis, mida juba kirjanik ise on kasutanud rohkem kui kodanikunime Jānis Pliekšāns (1865–1929).
- ³ Pärast 1905. aasta revolutsiooni emigreerus Rainis koos oma abikaasa Aspasiaga Šveitsi, kus elas ja kirjutas 1920. aastani, mil naasis iseseisvasse Läti Vabariiki.

Kirjandus

Calinescu, Matei 1987. *Five Faces of Modernity. Modernism, Avant-Garde, Decadence, Kitsch, Postmodernism*. Durham: Duke University Press.

Damberg, Valdemar 1925. Jaan Rainis. *Looming* 9, lk 703–708 (<https://www.digar.ee/viewer/et/nlib-digar:44378/16057/page/32> – 6. mai 2019).

Egalāja-Kristsone, Eva 2009. Symbols Reflecting the Rising Spirit of Society in Rainis' Poem *Ave Sol!* and Gustav Suits' Poetry. Mihkelev, Anneli (toim). *Turns in the Centuries, Turns in Literature. Comparative Approach to Estonian and Latvian Literatures in a European Context*. Tallinn: Underi ja Tuglase Kirjanduskeskus, lk 52–65.

Järv, Risto & Kaasik, Mairi & Toomeos-Orglaan, Kärri 2014. *Eesti muinasjutud I : 2. Imemuinasjutud*. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi Teaduskirjastus.

Kalnačs, Benedikts 2016. *20th Century Baltic Drama: Postcolonial Narratives, Decolonial Options*. Bielefeld: Aisthesis Verlag.

Kreutzwald, Friedrich Reinhold 2006. *Eesti rahva ennemuistsed jutud*. Tallinn: Koolibri.

Kuningas, Oskar 1969. Eesti motiive näidendis "Puhu, tuul!". *Edasi* 228, 28. september, lk 3.

Kuningas, Oskar 1979. Rainis ja Eesti. *Edasi* 226, 29. september, lk 5.

Lange, Anne (koost) 2002. *Six Estonian Poets in Translations of Ants Oras. Kuus Eesti luuletajat Ants Orase tõlkes*. Tallinn: Tänapäev.

Lotman, Juri 1991. *Kultuurisemiootika. Tekst – kirjandus – kultuur*. Tallinn: Olion.

Lotman, Juri 1999. *Semiosfäärist*. Tallinn: Vagabund.

Lotman, Juri 2001. *Kultuur ja plahvatus*. Tallinn: Varrak.

Pilv, Aare 2009. The Idea of Homeland in the Poetry of G. Suits (with some shortcuts to Rainis). Mihkelev, Anneli (toim). *Turns in the Centuries, Turns in Literature. Comparative Approach to Estonian and Latvian Literatures in a European Context*. Tallinn: Underi ja Tuglase Kirjanduskeskus, lk 66–77.

- Puhvel, Jaan 1996. *Võrdlev mütoloogia*. Tartu: Ilmamaa.
- Pukits, Mart 1911. Pilk Läti kirjandusse. *Eesti Kirjandus* 1. Kuues aastakäik, lk 10–25.
- Pukits, Mart 1929. J. Rainis ja tema looming. *Looming* 10, lk 1172–1183 (<https://www.digar.ee/viewer/et/nlib-digar:44712/16098/page/5> – 3. mai 2019).
- Rainis, Janis 1965. *Valitud teosed* II. Aben, Karl (koost). Tallinn: Eesti Raamat.
- Semper, Johannes 1997. *Kalevipoja rahvaluulemotiivide analüüs*. Tallinn: Olion.
- Šedriks, Andre 1979. Introduction to The Golden Steed. Straumanis, Alfred (toim). *The Golden Steed. Seven Baltic Plays*. Illinois: Waveland Press, lk 39–49.
- Torop, Peeter 1999. *Kultuurimärgid*. Tartu: Ilmamaa.

Summary

From folklore to literature: Variation in Rainis' literary works

Anneli Mihkelev

Senior Research Fellow

School of Humanities, Tallinn University

anneli.mihkelev@tlu.ee

Keywords: cultural transformation, cultural translation, folklore and literature, folk motives, Latvian literature, modernism, symbolism

Rainis (Jānis Pliekšāns, 1865–1929) was a very famous Latvian modernist writer of the beginning of the 20th century. His literary works are connected with Estonian culture via different motifs. Rainis' texts, translated into Estonian, contain indications of double cultural translation, and thus constitute a very interesting case in European culture. The article analyses Rainis' plays "Uguns un nakts" (Fire and Night, 1905), "Zelta zirgs" (The Golden Steed, 1909), "Pūt, vējiņi!" (Blow, Wind! 1914), and "Jāzeps un viņa brāļi" (Joseph and His Brothers, 1919).

According to Latvian and Estonian researchers, Rainis' play titled "The Golden Steed" drew on Friedrich Reinhold Kreutzwald's fairy tale about a princess who slept for seven years. On the other hand, a story about a princess who slept on a glass mountain is well known in Northern Europe. Rainis also used motifs from the Estonian epic "Kalevipoeg" (Kalev's Son) and the mythological story "Koit ja Hämarik" (Dawn and Dusk). The motif he used in his drama "Blow, Wind!" is the orphan motif from "Kalevipoeg". Both the slave girl from the latter and Baiba from Rainis' drama were orphans and had to work hard for their stepfamily. The orphan motif certainly points to several variants of the Cinderella story which have spread all over the world.

The myth of Dawn and Dusk is a story by an Estonian writer, Friedrich Robert Faehlmann (1798–1850), which inspired both sculptor August Weizenberg and Rainis in the creation of their characters. The personification of the motifs of sunrise and sunset are repeated several times in Rainis' play "Blow, Wind!". There is a situation involving Baiba and Uldis, in which their passion becomes stronger and stronger, while it all ends with a farewell kiss from Baiba and her jumping into the water.

Estonian writer Johannes Semper has analysed folk motifs in the "Kalevipoeg" and he sees its parallels with the Finnish epic "Kalevala" in this regard: the motif of the maiden who commits suicide by drowning is repeated several times in the latter. This reminds us of the story of Kullervo, who met a nice maiden on his travels and raped her. Next day it turned out that the girl was Kullervo's sister, and the maiden drowned herself. According to Semper there were more tragic stories which implicate the epics: the story of Kalevipoeg and Saarepiiga in the epic "Kalevipoeg" and the story of Väinämöinen and Aino in the epic "Kalevala". All these motifs are well known in Europe and have existed in national literatures for a very long time (cf. Ophelia in Shakespeare's "Hamlet").

Rainis' drama "Fire and Night" (1905), based on the Latvian epic "Lāčplēsis" (Bear Slayer, 1888), is probably the most significant symbolic work in Latvian literature. The drama demonstrates how literary symbols work in culture where the fundamentally new is created, and it is a process which contains the moment of explosion according to semiotician and literary scholar Yuri Lotman. All these symbols are dynamic, and it depends on the context and on the readers how these literary figures and texts are interpreted. Rainis' symbols are polysemantic and one and the same symbol can change meanings several times within a play.

The drama "Joseph and His Brothers" (1919) is based on a biblical myth and it is a neo-mythological literary work and also a cultural translation and transformation. The Bible functions as a metatext in Rainis' text and in Latvian culture describing, via auto-communication, the Latvian culture itself. The Estonian translation functions in a similar way in Estonian culture because Latvian and Estonian cultural contexts are similar.

Anneli Mihkelev kaitses doktorikraadi 2005. aastal Tartu Ülikoolis semiootika ja kulturoloogia erialal monograafiaga "Vihjamise poeetika". Töötab Tallinna Ülikooli Humanitaarteaduste instituudis vanemteadurina, on seotud Tallinna Ülikooli kultuuridevaheliste uuringute tippkeskuse ja Eesti-uuringute Tippkeskusega. Peamised uurimisvaldkonnad hõlmavad eesti ja balti kultuuri, võrdlevat kirjandusteadust, allusioonide toimimist kirjanduses ja kultuuris. Neil teemadel on ta avaldanud mitmeid artikleid nii Eesti kui ka rahvusvahelistes väljaannetes.

Anneli Mihkelev has a PhD in Semiotics and Cultural Studies from the University of Tartu with the monograph *Vihjamise poeetika* (The Poetics of Allusion). She works as Senior Research Fellow at Tallinn University, and is currently connected with the Centre of Excellence in Intercultural Studies and the Centre of Excellence in Estonian Studies. Her fields of research include Estonian literature, allusions in literature and culture, and comparative literature (mainly Baltic literatures). She has published articles on these topics in international and Estonian publications.

anneli.mihkelev@tlu.ee

Valgevene folkloristika õnnestumised ja valupunktid 21. sajandil

Tatsiana Valodzina

Valgevene Teaduste Akadeemia
kultuuri, keele ja kirjanduse uurimise keskuse
slaavi rahvaste folkloristika ja kultuuri osakonna juhataja
tanja_volodina@tut.by

Teesid: Artiklis tehakse kokkuvõtte valgevene folkloristika saavutustest 21. sajandil; selgitatakse välja folklooriuuringute kõige haavatavamad alad, üritatakse mõista rahvaluuleteaduse õnnestumiste ja puuduste põhjusi ning eeldusi.

Tuginedes analüüsile võib öelda, et järjepidev pöördumine rahvateaduste meetodikate käsitlemise poole, järkjärguline, ent kindel valgevene folkloori “antropologiseerimine” võimaldas meil alustada rahvaluule kui tervikliku ajaloolise ja kultuurilise nähtuse põhjalikku uurimist.

Märksõnad: antropoloogiline folkloor, etnolingvistika, maailmapilt ja -koodid, mütoloogia, žanrisüsteem, valgevene folkloor, väliuuringud

Tähtis ülesanne on Valgevene nüüdisaegse rahvaluuleteaduse perspektiivsete valdkondade määramine, saavutuste ja probleemsete valdkondade mõistmine, teaduslike andmete täiendamist ootavate lünkade hindamine ja määratlemine. Antud juhul ei ole eesmärk nentida, mida kirjutatakse, vaid analüüsida, miks kirjutatakse ja mis vaatenurga alt.

Kuni 2000. aastate alguseni domineeris Valgevene teaduslikus traditsioonis, mida arendasid peamiselt Kunstiteaduste, Etnograafia ja Folkloori Akadeemilise Instituudi folklooriosakonna teadlased, arusaam folkloorist kui suulisest rahvakunstist, sõnakunstist jne. Olles seni tegutsenud sellise mõistmise raames, astusid Valgevene folkloristid uude aastatuhandesse tohutu pagasiga – ilmusid sarja “Valgevene rahvakunst” (*Беларуская народная творчасць*) viiskümmend köidet, kus olid esindatud peaaegu kõik suulise rahvakunsti peamised žanrid; sarja “Valgevene folkloor: žanrid, liigid, poetika” (*Беларускі фальклор: Жанры, віды, паэтыка*, BF 2001–2004) kuus kokkuvõtvat raamatut; kaheköiteline entsüklopeedia “Valgevene folkloor” (*Беларускі фальклор*, BF 2005–2006). Folklooriuurimise filoloogiliste traditsioonide kohaselt teostatud uurimused, mis põhinevad 19. sajandist 20. sajandi teise pooleni ilmunud klassikalise folkloori heliplaatidel, esitavad omamoodi kokkuvõtte materjali esialgsest kogumisest ja mõistmisest. Ent rahvakunstisari, mis oli valgevene

folkloori rikkaim dokumenteeritud kogumik, pidas materjalide esitamisel kinni moodsa kirjaviisi normidest, mis kahjuks tasandas tekstide dialektilisi eripärasusi.¹

Käesoleva aastatuhande alguses süvenes soov käsitleda tekstikogumeid mitte žanrilistes seostes, vaid keerulise koodisüsteemina, mille tõlgendamine viib loogiliselt kultuuri seisukohalt oluliste tähenduste tuvastamise ja kirjeldamiseni, sõltumata nende väljendumisvormist. Ühel või teisel määral kirjeldati järgmisi koode: ruumiline maastik; astronoomiline; ornitoloogiline; subjektiline ja somaatiline, animalistlik. Eriti põhjalikult on välja töötatud dendroloogilised ja värvikoodid Ina Švedi töödes (Šved 2006; Šved 2011), mis tõestab veenvalt, et “üksikute märkide uurimine väljaspool nende toimimise koodi, väljaspool pärimuskultuuri konteksti, ei võimaldanud avada folkloorsete sümbolite täielikku sisu” (Šved 2008: 5).

Fookuses ei ole enam konkreetne žanr või isegi suulise poeetilise loomingu tekst, vaid kultuuri sümbolne keeleühik. Seetõttu oli seaduspärane avaldada entsüklopeediline sõnaraamat “Valgevene mütoloogia” (*Беларуская міфалогія*, BM 2004), mille on koostanud entusiastide meeskond erinevatest asutustest ja linnadest väljaspool institutsionaliseeritud projekti või rahastamist. Sõnavarakirjed koos eeldatavate mütoloogiliste tegelaste ja pühade lookustega tõid esile terve rea semiootilisi reaalsusi. Esimene trükk pälvis nii lugejate kui ka kriitikute kolleegide vaimustuse. Peaaegu kohe pärast raamatu avaldamist algas selle täiendamine ja redigeerimine ning 2011. aastal ilmus uus “Valgevene mütoloogia” (MB 2011) trükk. Etnose mütopoeetilist maailmapilti esitati peaaegu tuhandes artiklis, mis paigutuvad temaatiliselt umbes viieteistkümnesse maailmapildi sisemist struktuuri korrastavasse põhi-koodi. Lisaks dokumenteeritud teabele valgevenelaste traditsioonilise vaimse kultuuri kõige mitmekesisematest aspektidest võimalikult pika ajavahemiku jooksul tutvustati lugejale uusi võimalusi folkloori uurimiseks väljaspool selle esteetilisi kriteeriume.

Filoloogiliseks analüüsiks kohustuslikest hüperboolidest ja kujundlikest parallelismidest loobumine käis käsikäes loobumisega ühe või teise žanri või süžee ainulaadsuse klišeedest, mis põhinesid ainult ühe valdkonna materjalidel; võimalusest näidata vanasõnadele või muinasjuttudele tuginedes etnilise mentaliteedi eripärasid. Aeglaselt, kuid kindlalt kadusid kirjutiste lehekülgedelt väited “iidse inimese igavese loodusehirmu kohta, mis põhjustas paljude folkloorižanrite tekke”. Teadmatusega ühisest slaavi (räakimata kogu Euroopa) vaatenurgast kaasneb sageli eksiarvamus valgevene folkloori iseärasustest. Valgevene folklooriuurimise arengut tänapäeval takistab tõsiselt ka asjaolu, et rahvuslikud uurijad jäävad keelebarjääri tõttu ilma oma Leedu kolleegide saavutustest. Just ühine minevik ja naaberlik lähedus aitaksid seletada paljusid arhailisi ja eriti intrigeerivaid fakte.

Antropoloogilise folkloristika ideede aeglane, ent ühtlane levik kolmanda aastatuhande alguses on juba vilja kandnud. Avaldatakse monograafiaid, kus lisaks traditsioonilistele filoloogilistele meetoditele kasutatakse ka semiootilisi, kulturooloogilisi jms meetodeid. Vladimir (Uladzimir) Sivitski monograafias “Valgevenelaste muinasslaavi traditsioon: mütoloogiline süsteem, tüpoloogilised paralleelid” (*Русальная традиция белорусов: мифопоэтическая система, типологические параллели*) (Sivitski 2006) rekonstrueeritakse valgevenelaste vene kombestiku mütoloogiline mudel ühisel slaavi taustal. Tutvustatakse geneetilise seose kontseptsiooni merineitsi fenomeni ja selle vegetatiivse kultuse vahel, uuritakse loodusfilosoofilist ja sisult agraarset pragmaatikat ning selle abil kalendriaaja määramist. Anastasiia Gulaki raamat “Petr Aleksejevitš Bessonov: slavist ja folklorist” (*Петр Алексеевич Бессонов: славяновед и фольклорист*, Gulak 2008) on väärtuslik mitte ainult teadlase eluloo uute faktide ning tema loomingu ajastu kontekstis käsitlemise poolest, vaid ka selle poolest, et raamatus tõstatatakse esimest korda valgevene folkloristika ajaloos küsimus folkloori tekstoloogias ja selle toimetamisest. Tänapäeval moodustab mittetseremoniaalne lüürika osa valgevenelaste igapäevasest ja pidulikust kultuurist. Ent mitterituaalsete lüüriliste laulude tüüpilised esitusviisid muutuvad oluliselt. See žanriliselt mitmekesine looming on folkloorsete tekstide kõrval hakanud aktiivselt asendama pere- ja kalendrikombestikuga seotud rituaalseid teoseid. Seejuures toimib laulu esitamine olukorra olulisuse markerina. Ianina Grõnevitši monograafias “Valgevene mitterituaalsed lüürilised laulud” (*Белорусские внеобрядовые лирические песни*), mis põhineb paljudel avaldatud ja arhiveeritud allikatel, uuritakse põhjalikult valgevenelaste vaimse pärandi olulist kihti – rituaalväliseid lüürilisi laule (Grõnevitš 2018).

Käesoleva artikli autori monograafia “Inimese keha: sõna, müüt, rituaal” (*Тело человека: слово, миф, ритуал*) (Valodzina 2009) on pühendatud “ihulise inimese” kuvandile ning ka etnomeditsiinile kui ühele maailma ja selles oleva inimese tõlgendamise vormile. Valgevene etnoanatoomiat ja etnomeditsiini esitatakse kui vaimse kultuuri fragmenti, mis on hästi säilinud, loogiliselt üles ehitatud, mütoloogilisi tähendusi täis ja erakordselt rikas spetsiifiliste folkloorsete ilmingute poolest. Inimkeha ja selle tervisega seotud seisukohtade ja rahvaluuletekstide kompleksi on kaasatud rohkelt sümbolseid seoseid, mis realiseeruvad spetsiaalsetes pragmaatilistes kontekstides (rituaal, maagia) ja igapäevaelus.

Ilmselt julgustab seni filoloogide pärusmaaks peetud traditsioonilise proosa poole vaatamine ületama žanrite puhtkirjandusliku lahterdamise piire. Ka kombestiku kogumine “vabastati mitmetest stereotüüpidest; leiti, et tohutut hulka nähtusi, mille folkloorses olemuses pole kahtlust, ei ole võimalik klassifitseerida tavapärase meetoditega. Selles veendusid veelgi kindlamalt folkloristid,

kes pöördusid varasemalt “suletud” või erinevatel põhjustel seni tähelepanuta jäetud kogude poole. Selgus, et žanris “raskesti tõlgendatavate ebaregulaarsete nähtuste arv on tohutu” (Britsina 2010: 65). Sellised asjaolud sunnivad esitama ettepanekuid uute klassifikaatorite loomiseks, mis põhjustavad siiski mõningaid vastuväiteid. Nii näiteks tõstab autorite meeskond Ryma Kavaleva juhtimisel (Kavaleva 2005; Kavaleva 2009) esile “maagilise proosa” – folkloori valdkonna, millel puuduvad žanrid. See sisaldab maagiliste tegudega seotud reeglite ja määratluste kogumit. Maagilisest proosast eralduvad kalendriga seonduv rituaalne ja kalendriga seotud pidulik proosa, ning taas tekivad küsimused kalendaarse rituaalse ja piduliku proosa eristamisest, rääkimata nende traditsiooniplokkide üldisest seosest proosaga.

Valgevene folkloori arengu praeguse etapi olulisimate suundumustena võib nimetada žanrite ja liikide aktualiseerimist, mis jäeti kunagi ideoloogiliste kaalutluste tõttu erialateaduse tähelepanuta. Uueks suundumuseks said rahvapiibli (Boganeva 2010) ja “julma romansi” (Kukreš 2010) tekstide kogumid. Elena (Alena) Boganeva koostatud rahvapiibli Valgevene väljaande ilmumine on folkloorse tekstoloogia ja rahvaproosa valdkonna spetsialistidele äärmiselt õigeaegne ja väärtuslik sündmus, kuna antud trükis tutvustab teadusringidele uut ja ulatuslikku autentset materjali ning kajastab Valgevene folklooritraditsioonide kogu mitmekesisust. Lisaks etioloogilistele ja eshatoloogilistele legendidele on kogumikus esindatud ja kirjeldatud sellised žanrimoodustised nagu rahvapiibli ümberjutustused, millel on kahtlemata folkloorne olemus, kuid mis ei sobitu ühessegi olemasolevasse rahvaproosa žanri. Raamat on varustatud motiivide registriga, mis kujutab endast juba praegu väärtuslikku allikat, mille abil saab materjali klassifitseerida, kataloogida ja kaardistada (vt selle kohta Belova 2012: 218–222). Boganeva jätkab edukalt rahvapiibli uurimist (Boganeva 2018a; Boganeva 2018c).

Üsna uue ja paljulubava trendina valgevene folkloori arendamisel tuleb ära märkida teiste slaavi rahvaste vaimsele kultuurile pühendatud väljaannete ettevalmistamist.²

Ja siiski peame tõdema: folkloori kõige huvitavamad ja märkimisväärsamad tulemused on saadud interdistsiplinaarses uurimistöös. Järjepidev pöördumine lähedaste rahvateaduste metoodikate poole, järkjärguline, ent kindel valgevene folkloori “antropologiseerimine” võimaldas meil alustada rahvaluule kui tervikliku ajaloolise ja kultuurilise nähtuse põhjalikku uurimist, komplekselt ja integratiivselt tundma õppida protsesse, mis leiavad aset rahvapärimuses seoses ühiskonnas toimuvate muutustega.

Rahva vaimne kultuur on Valgevene etnolingvistide ja slavistide vaieldamatu uurimisobjekt. Teatud juhtudel aitavad välised paralleelid usaldusväärselt ja üsna produktiivselt kaasa Valgevene andmete rekonstrueerimisele üksikute salvestuste põhjal. Näiteks võimaldas Valgevene riituse Komoeditsa ja lõunaslaavi

“karude” päevade kõrvutamine teha etnolingvistil Nikolai Antropovil huvitavaid järeldusi seoses motiiviga, kuidas objekt (kunagi tõenäoliselt tootem) saab üle kalendri ülemineku erinevatest etappidest (Antropov 2009). Märkimisväärne on teadlase töö Lääne-Polesje riituse “põõsas” geograafia, struktuuri ja semantika alal. Üldistades praeguseks kogunenud materjali, püstitas Nikolai Antropov hüpoteesi põuaga seotud riituse esialgsest juhuslikust vihnamaagilisusest, millele kihistusid aja jooksul tootva maagia elemendid, esialgselt reaalsete toimingutega, nagu näiteks pöörlemine/ümberpööramine või ringkäik väljadel, hiljem asendati tegevused “põõsa” lauludega (Antropov 2013).

Etnoloog Uladzimir Lobatši monograafia müütidest, kõiksusest ja inimesest (*Миф. Пространство. Человек: традиционный культурный ландшафт белорусов в семиотической перспективе*, Lobatš 2013) on pühendatud valgevenelaste traditsioonilise kultuurimaastiku nii looduslike kui ka inimtekkeliste põhielementide semantikale ja rituaalsele funktsionaalsusele nende suhete ja vastastikuse sõltuvuse süsteemis. Tuginedes etnograafilistele, folkloorsetele ja keelelistele andmetele ning suuresti ka omaenda uurimise käigus tehtud kirjetele, iseloomustab Lobatš valgevenelaste elupaiga kosmogoonilisi ja kosmoloogilisi parameetreid, mis kajastuvad traditsioonilise etnilise kultuuri kõigis ilmingutes. Ülevaade keskendub Valgevene maailmamudeli olemuselt ruumilisele ja samal ajal aksioloogilisele parameetrile – etnilisele territooriumile kõigis selle mütoloogilise maailmapildi taksonoomilistes tasemetes. Mitmete originaalsete ja veenvate hüpoteeside ning kultuurimaastiku toimimise eri aspekte puudutavate arutelude seas on folkloristidele kõige väärtuslikumad mõistete sakraalne/püha/kultus kategoriseerimised, kohaliku ajaloo esemestamise mehhanismid etnilise ja laiemalt Euroopa ajaloo kontekstis, kuna iga legendaarne topos fikseerib teatava kollektiivse ajaloo süžee, sõltumata selle mütoloogiast või tegelikkusest.

Püha maastiku uuringute jätku leiab lugeja Uladzimir Lobatši ja Tatsiana Valodzina monograafias “Valgevene pühad allikad” (*Святые источники Беларуси*). Raamat on pühendatud Valgevenemaa erilisele nähtusele – kultusallikatele, mis on rahva seas tuntud juba ammu ajast ja mida peetakse pühadeks. Allikate austamisega seotud valgevene legendid, traditsioonid, tervendamise imed, rituaalid ja kalendripühad on rikkalikult illustreeritud fotodega riigi eri osadest (Lobatš & Valodzina 2016).

Filosoofi Siargei Sanko uurimused on keskendunud põhimõtteliste teoreetiliste probleemide lahendamisele: müüdi ja folkloori kui eriliste kultuurivormide seosele kultuuri semioloogias süsteemse dünaamilise lähenemise raames; rahvaluuleandmete kasutamise võimalustele ning piiridele müütide ja religiooni võrdlevates uuringutes peamiste mütoloogiliste teemade repertuaari rekonstrueerimiseks ja vastavalt sellele ka maailmavaadete ajaloos; mütoloogiliste teemade muundumise mehhanismidele mütoloogiliste, folkloorsete ja

kirjanduslike narratiivide narratiiv-repertuaariks³ ning rahva- ja kirjanduslike tekstide elementide (ümber)mütologiseerimisele nii uuritavas traditsioonis kui ka pärimuse uurimise praktikas jne. Autori väljatöötatud strateegiate ja meetodite järjekindel rakendamine võimaldas teha järelduse, milline eriline koht oli valgevenelaste rahvakultuuri lähiajaloos tõenäoliselt kaksikteemal, mis killustub rahvaluule võrdlevates andmetes kolmeks põhinnarratiiviks: kosmagoonilisel, etnilisel ja nn “kuninglikul narratiivil” (Sanko 2008; Sanko 2011; Sanko 2012). Siargei Sanko pöörab erilist tähelepanu “suurte narratiivide” dekonstrueerimisele – ideoloogilistele (kuid oma olemuselt mütoloogilistele) konstruktsioonidele, mida kasutatakse teadusuuringute seadustamiseks domineerivate distsiplinaarväljade raames, kus lingvistikas, folkloristikas ja muudes ajaloolise objektiga valdkondades on endiselt liiga autoriteetsed piibellik monogeneetiline narratiiv ja selle “sugupuu” skeemide kujul olevad allomorfid.

Etnograafilise ja folkloristliku materjali segunemine võimaldab rahvakunstialastes uurimustes süüvida kunstilise tegevuse antropoloogilistesse alustesse esemelise maailma loomisel. See näitab tänaseni rahvakunstis kasutatavate arhailiste rituaalide püsivust.

Tuginedes ikoonimängu riituse (*гуляць ікону*) kohta Ida-Valgevene piiriladelt viimase aja jooksul kogutud välitööandmete analüüsile ja Siberialadele ümberasunud valgevenelaste seas küünla (*Свячы*) ikooni ülekandumisele teeb Olga Lobatševskaja järelduse rahvakultuuri kohanemismehhanismide mitmekesisusest, mis veenab külaelanike traditsioonilist suhtumist ja nende religioossuse folkloorset iseloomu kajastava populaarse kristluse vormide elujõulisuses (Lobatševskaja 2007; Lobatševskaja & Fedorov 2012). Arhailiste rituaalsete tavade, sealhulgas igapäevase riide valmistamise uurimine näitas, et rahvakombed jõudsid meie aega oma algkujul ja nad aktualiseeriti peaaegu kõikjal Valgevenes Teise maailmasõja ajal. Teadlase poolt igapäevase rituaali kohta kirjutatud tekstid annavad tunnistust Valgevene talupoja mütoloogilisest teadvusest ning ketramise ja kudumise mõistmisest kui maailma rituaalse muutmise vahenditest naiste subkultuuris (Lobatševskaja 2010).

Teatud määral sai valgevenelaste vaimse kultuuri üldistavaks uurimuseks Aliaksandr Lokotko toimetatud köide seeriast “Valgevene kultuuriajaloo piirjooni” (*Очерки истории культуры Беларуси*, Narõsõ 2013).

Etnolingvistiline suund on saamas moodsate fraseoloogiliste uurimistööde üheks prioriteediks, mille raames vaadeldakse fraseoloogiat kui tulemust ja samas ka kui kultuurilis-rahvusliku maailmapildi nägemise viisi ning selle semantika tõlgendamine viib uurija folklooritekstide juurde. Kõige täielikumad etnofraseoloogilised probleemid on esitatud Valgevene etnolingvistika tunnustatud juhi Vladimir Kovali töödes (Koval 2011). Viimastel aastatel väikestele rahvažanritele osutatud tähelepanu on süvenenud võrdlevate aspektide kaudu. Nii ilmus valgevene võrdluste sõnaraamat, mis hõlmab võrdlevate käänete

kõige täiuslikumat koosseisu, sealhulgas võimsat murrete massiivi. Sõnastik on koostatud vastavalt Euroopa fraseoloogia klassikalistele parameetritele: iga stabiilne võrdlus on sertifitseeritud, esitatakse stiililine kirjeldus ja detailised määratlused. Üksikutele võrdlustele pakutakse välja dialektismide kompaktne kirjeldus ning mõnikord ka ajaloolis-etümoloogilised kommentaarid. Ainult sõnastiku venekeelses osas esitatud definitsiooni peamine ülesanne on maksimeerida käibe semantikat ja selle konkreetset sidumist inimese, objekti, nähtuse või olukorraga (Volodina & Mokienko 2018).

Siiani on erinevates teadusfoorumites ja eriti populaarteaduslikes väljaannetes retoorilise kujundina kõlanud tees valgevene folkloori erakordsest rikkusest Euroopa mastaabis, arhailiste tähenduste säilitamisest ning selle põhivormide ja tähenduste erilisest elujõust. Kogu paatose juures on sellel väitel mõjuv alus, kuivõrd klassikaline talupojakultuur on Valgevene külates säilinud tõesti oma autentses vormis, kuigi eraldi liikides – passiivses vormis (hoolimata asjaolust, et igal aastal ilmnevad asendamatud kaotused selle täiuses ja terviklikkuses). Seetõttu on Valgevene folkloristide olulisim töövaldkond jätkuvalt rahvusliku pärandi kinnistamine, põhitüüpide ja žanrite ja nende tüpoloogia väljaselgitamine, laulumeloodiate, tantsude, süžeede, motiivide ja kujutiste levikuala määramine, Valgevene Vabariigi piirkondlike ja kohalike eripärade kultuuri-maastiku rikkust näitavate kogude ettevalmistamine.

Vaieldamatuks sündmuseks sai sarja “Valgevenelaste rahvakunst” (*Традиционная художественная культура белорусов*) avaldamine kuues köites (kümme raamatut) (TK 2001–2013). See on viimase kümnendi jooksul kirja pandud tekstide rikkalikem kogu, näide piirkonna kunstitraditsiooni põhjalikust uurimisest, mis tutvustab kalendri- ja perekondlikke kombeid ja rituaale, rituaaliväliseid laulusõnu ja instrumentaalmuusikat, tantsufolkloori, rahvamänge, rahvaproosat, väikseid žanre, süžeesid, rahvariideid ja rahvatekstiili. Kolm viimast köidet anti välja elektrooniliste rakendustega: autentsete laulude salvestused, instrumentaalmuusika ja rahvaproosa prominentsete lauljate, instrumentalistide ja jutuvestjate esituses. Tekstide autentsus, dialektiliste tunnuste täpne edastamine ja edastajate individuaalne rääkimisviis, tähelepanu kandmine kontekstile ja traditsioonikandjate isiklikele kogemustele, materjalide lai piirkondlik kajastus loovad mahuka panoraami Valgevene traditsioonilise kultuuri olemasolust praeguses etapis. Autorid (E. Boganeva, T. Varfolomeeva, T. Kukharonak, O. Lobachevskaya, N. Kozenko ja teised) püüavad näidata folklooritekstide otsest olemasolu kõigis seostes ja põimingutes nii etnilise rühma elus kui ka omavahelises seoses. Autorite meeskonna põhimõtteline seisukoht on idee autori ja sarja juhendaja, muusikoloog T. Varfolomeeva sõnul piirkonna kultuuri vaatamine mitte ainult selle uurija poolt ja väljastpoolt, vaid ka seestpoolt, selle kandjate ja teadjate pilgu läbi (TK 2006: 6). Pärimuskultuuri “hääli” kõlab sarja igas osas: näiteks on

kalendritraditsioonidele pühendatud osa esitatud mälestusmärkide vormis, saateks autori kommentaarid. Suulisi rahvapärimusi käsitlev osa (*Вусныя народныя дыскурсы. Выказванні светаногляду*) annab kõige olulisemates filosoofilistes ja moraalistes küsimustes sõna traditsioonikandjatele, samuti pööratakse tähelepanu uskumuste, tavade, märkide ja ideede kirjeldusele koos nende emotsionaalse hinnanguga. Tavaliselt on diskursuses tutvustatav traditsioonikandjate taustateadmised justkui maailmavaatelise tähenduslik eeldus, vastupidiselt pärimuskultuuri narratiividele (lood, kirjanduslikud tekstid).

Laiemale lugejaskonnale on mõeldud kalendriaasta rituaale ja kombeid käsitlev väljaanne “Ядрное жыта гаспадара кліча...” (Valodzina & Kukharonak 2015). Autorite poolt folkloori ja etnograafiliste ekspeditsioonide käigus kogutud rikkalik faktiline materjal annab tervikliku ülevaate valgevenelaste kalendrituaalist, kui rahva elu kõige olulisemast valdkonnast ja alamsüsteemist, kus iga riitus, maagiline tegevus, laul või luuletus pidi aitama kaasa helde saagi, heaolu ning hea tervise saavutamisele. Autoritekti põimitakse orgaaniliselt traditsiooni hääl – külaelanike endi lood, nende mälestused, emotsioonid, mured.

Kui 20. sajandi algust tähistas Vladimir Dobrovolsky koostatud Smolenski etnograafilise kogumiku avaldamine, siis 21. sajandi algus jätkas hea traditsiooniga: avaldati Polatski piirkonna etnograafiline kogumik, millest praeguseks on juba ilmunud kaks väljaannet, kumbki kahes raamatus (2006 ja 2011). See väljaanne tutvustab Vitebski piirkonna etnograafiliste uuringute käigus viimastel aastatel kogutud materjale. Kogumiku peamine ülesanne on esitada terviklik pilt Valgevene Podvinje traditsioonilise kultuuri hetkeolukorrast kogu selle mitmekesisuses. Seetõttu valisid koostajad materjali esitamise temaatilise põhimõtte, mis võimaldas oma piirkondlikus teostuses detailselt välja tuua ühe või teise rahvakultuuri valdkonna. Sari avati traditsioonilisele meditsiinile pühendatud numbriga, teine number keskendub rahvaproosale. Folkloorižanrid, mida see mõiste ühendab, on mitmekesised – etioloogilised legendid ja toponüümilised traditsioonid, mütoloogilised lood, perekonna ja piirkonna ajalooa seotud narratiivid, suuline ajalugu ja sõnas jäädvustatud folklooripilt maailmast (raamatusse on kantud 1483 teksti).

Tänapäeva kultuuripoliitikas, aga ka prioriteetsetes üldistes teoreetilistes rahvakultuuri käsitlustes, kerkib esile kohalike kultuuride traditsiooniliste vormide säilitamise (ja kindlasti uurimise) probleem. Üldisest etnilisest traditsioonist kandub rõhuasetus lokaalsetele piirkondlikele traditsioonidele. Folklooristid on tuvastanud mitmeid Valgevene kohalike kultuuride eripärasid, sarjas “Meie piirkonna folkloor” (*Фольклор нашего края*), anti välja Elena (Alena) Boganeva koostatud kogumik, mis on pühendatud ühe piirkonna – Gomeli oblasti Oktjabrski rajooni – rahvaproosale. Kogumik on kaasaegne läbilõike traditsioonidest ja esindab kõiki rahvaproosa žanre ja tüüpe (Boganeva 2018b).

Välitööde materjalide kogumikud on teadlasele alati hea kingitus, mille väärtus aja jooksul ei vähene, vaid ainult suureneb. Pealegi, kes saaks eitada traditsioonide maailma sukeldumise naudingut. Valgevene folkloori kogujate ja väljaandjate seast tuleks eriti esile tõsta Gennadi Lopatinit (Vetka rahvakunstimuuseum), kes on tuntud oma publikatsioonidega ajakirjades *Elav Pärimus* (*Живая старина*), *Antropoloogiafoorum* (*Антропологический форум*) ja *Palaeoslavica* ning arvukate konverentside kogude ja materjalide poolest. Gennadi Lopatin (Lapatsin) suutis avastada, panna kirja, esitleda ja lisada professionaalseid kommentaare haruldaste heasoovijate, näkineidude, vandenõude, küünla riituse jms kohta (Lapatsin 2013; Lopatin 2008). Eriti väärtuslik on see, kuidas ta kujutab inimest pärimuses, ta vormib folkloorilis-etnograafilise portree – antud juhul Varvara Gretskaja – andekas iseõppija, kellelt registreeriti ja esitati tuhandeid folklooriüksusi (Lapatsin 2015). Tšernobõli tuumaelektrijaamas toimunud õnnetuses kannatadasaanud ümberasustatud külade folkloorile on pühendatud eraldi kogumik (Pesni 2016).

Eespool nimetatud viimaste aastate publikatsioonid, nende autorite ja koostajate teaduslikud lähenemised veenavad meid taas, et kultuuri pinnapealne jagamine materiaalseks ja vaimseks on jäämas minevikku, tähelepanu keskpunktis on traditsioonide inimene. Oma eeliseid näitavad kohapeal tehtud intervjuud, vestlused kohalike elanikega, edasirääkijate detailsed lood, mis ületavad kahtlemata folkloori kabinetžanri rubriiki ja esindavad sageli hinnanguid, põhjendusi ja järeldusi. Sellised tekstid on eriti väärtuslikud maailmapildi fokuseerimisel ja on usaldusväärseks allikaks Valgevene traditsioonilise kultuuri hetkeolukorra uurimisel.

Endiselt on terava probleemina üleval kvaliteedi ja kahjuks ka kogutud materjali autentsuse küsimus, eriti kui tegemist on tudengi tehtud kirjetega. Veidrustena tajutakse 80–90aastaste vanamemmede tarkusi, nagu näiteks “peegel on slaavi uskumuste kohaselt aken teise maailma” või sellised “võlud” nagu “näkineidude sabad särased kuuvalgel”. Ja kuidas oli võimalik uskuda naiivset, külapeo ideest aimu mitteomavat õpilast, kes “pani kirja”, et vanamemmed istusid pidulikul lihavõttepäeval pingil ja mängisid mängu “kes mäletab rohkem vanasõnu ja ütlemissi kevade kohta”? Sellegipoolest koguvad kergeusklikud folklooripraktikute juhendajad selliseid materjali arhiivi ja mitte vähem kergeusklikud koostajad lisavad neid tekste rahvaluulekogudesse. Kahjuks on Gomeli folkloori piirkondlikes kogudes palju selliseid näiteid, mis õonestab märkimisväärselt usaldust muude nimetatud kogudes sisalduvate materjalide vastu. Kuid pole kahtlust, et ilmselgete tudengiapsude seas leidub ka rahvatarkuste kullateri.

Tekib küsimus, kas tõesti on nimetatud halva kvaliteediga väljaanded nii ohtlikud – need näitavad ju noorte “sisseelamist” traditsioonidesse, soovi luua isiklikke “vanamemmede lugusid” konkreetse tegelase, žanri kohta saadud

teadmistele tuginedes ehk teisisõnu näitavad ju need noorte otsest huvi rahvapärимuse vastu. Siiski tuleb meeles pidada, et kontrollimata andmete kasutamine (tavaliselt populaarsetest raamatutest kogutud) või isegi valeandmete dubleerimine viib teadlikult valede järeldusteni kogu pärimuse kohta.

Eelkõige hõlmab tudengifabritseeringute laine kõige kõitvamat ja samas kõige haavatavamat folkloori kihti – tegelaskujusid. Muide, just entsüklopeedilisse valgevene mütoloogia sõnaraamatusse (*Беларуская міфалогія*) lisatud mütoloogiliste tegelaskujude koosseis sai kriitikutelt kõige rohkem märkusi, seda peamiselt juba 19. sajandi keskel Pavel Špilevski poolt välja pakutud “panteoni” tõttu. Andekas ajakirjanik, kirjanik Pavel Špilevski avaldas 23aastaselt varjunime P. Drevljanski all teoseid Valgevene rahvapärимusest (*Белорусские народные предания*, Drevlyansky 1846). Pidagem meeles, et 19. sajand möödus nn mütoloogilise kooli sildi all, mille esindajad püüdsid muu hulgas rahvuslikke mütoloogiaid “rekonstrueerida” vastavalt “rahvusvahelistele” standarditele, mille eeskujuks olid eelkõige klassikalised antiikaja näited. Siinkohal võib meenutada näiteks Poola ajaloolase Jan Dlugoshi varasemaid katseid teoses “Historia Polonica”, kus luuakse Poola panteon, mis sarnaneb antiikse panteoniga või isegi Mihhail Lomonossovile, kes tõmbas paralleele Rooma ja Vene jumaluste vahele. Valgevene rikkalik pärimus, mis kajastus ka folklooris ja tavalise valgevenelase eluviisis, sobis suurepäraselt oma mitmekesisuses õpetatud meeste pakutud konstruktsioonidega.

Alates 1846. aastast on teaduslikes uuringutes figureerinud *Gartsuki*, *Devoja*, *Borzdja*, *Shatavila* ja teised Špilevski pakutud tegelaskujud. Ent osa Pavel Špilevski esitatud teabest ei leia kinnitust ühestki allikast, välitööde materjalides neid andmeid ei leidu, ning see tekitab teatavaid kahtlusi üksikute tegelaste autentsuses. Drevljanski teose aadressil on korduvalt tehtud kriitikat⁴. Pole kahtlust, et noor autor siiski reisis mööda Valgevenemaad ja kirjutas palju üles, olles haritud ja tähelepanelik oma emakeele suhtes ning säilitades muistseid elemente. Seetõttu tundub õigem mitte jätta Špilevski märkmeid tähelepanu alt välja, kuid nende suhtes tuleb olla teaduslikult kriitiline. Teadusajalugu on korduvalt tõestanud, et üksikud unikaalteated on teadmiste edasiarendamisel sama olulised (kui mitte olulisemad) kui massiliselt fikseeritud (s.t. üldiselt reprodutseeritavad) faktid. Piisab, kui mainida võrdluseks Hesychiuse “Leksikoni” (ja mitte ainult keelelisest aspektist).

Paradoksaalne tundub mitte noore romantiku loodud teos, vaid pigem selle pretsedenditu edu Valgevene etnoloogias (ja mitte ainult) – Valgevene mütoloogia kirjeldusele sajanditeks avaldatud mõju. Vaatamata kõikidele kahtlustele, mida väljendasid asjatundjad oma teaduslikes kirjutistes, elasid traditsioonid koos Valeri Slavuki imeliste illustratsioonidega üle mitu kordustrükki ja said tõelisteks bestselleriks. Ja koos sellega atraktiivseks jälgendamise allikaks. Špilevski teoseid kasutatakse kahtlemata ka tänapäeval “teaduslikes” töödes,

tudengid “salvestavad” andmeid *armastajate* kohta ning mitte vähem romantilised folkloristid-õpetajad avaldavad neid oma kogudes. Üliõpilasloome on ilmne ka samal territooriumil tehtud professionaalsete folkloristide salvestuste taustal. Muidugi mängisid tegelikkusele mittevastavate andmete ja tegelaste tiražeerimisel oma osa Valgevene mütoloogiasõnastiku kaks esimest trükki; kolmandas trükis on vastavatesse artiklitesse lisatud kommentaarid (“Špilevski poolt välja pakutud tegelane”, “andmed tema kohta ei leia täiendavat kinnitust” jne). Seega väljendame austust ja tunnustust Špilevski inspireerivale loomingule ja lisame osa tema andmetest teaduslikku ringlusse, ent arvestame seejuures etnoloogiaõpetuses 19. sajandi keskel valitsenud taset.

Austust ja kiitust väärib huvi kohaliku pärimuskultuuri uurimise vastu, mida näitavad ka teatud piirkondade arvukad rahvaluulekogumikud, mille koostasid Gomeli folkloristid Valentina (Valjantsina) Novaki juhtimisel. Antud juhul tuleks välitööde kirjade kvaliteeti arutamata märkida, et nimetatud väljaanded on olulised just nendele kohalikele kogukondadele. Lõppude lõpuks on individuaalse identiteedi probleem lahendatav kohaliku kultuuri valdkonnas, mille traditsioonide ja sügavate tähendustega ta end identifitseerib. “Väikese kodumaa” kohalik kultuur kannab edasi moraalse kohustuste tähendusi, norme, käitumist ja suhteid looduseskeskkonnaga, esteetilisi kriteeriume, mis on kohalikus kogukonnas traditsiooniliselt välja kujunenud igapäevaste, pühade ja ajalooliste kogemuste põhjal.

Eraldiseisvate, enamasti kirjeldavate informatiivsete väljaannete olemasolu korral jääb linna-, tudengi-, sõduri-, kriminaal- jm folkloor endiselt suletuks. Siin on mitu põhjust: tohutu kogumis- ja tõlgendamisala pakub jätkuvalt traditsioonilist, maalähedast folkloori, peaaegu igal ekspeditsioonil tunneme rõõmu uute (mõnikord ainulaadsete) avastuste üle, mis ootavad nende teaduslikku tuvastamist ja süsteemi lisamist; linnafolkloori ja postfolkloori mõjutab peaaegu eranditult venekeelne sisu, mis põhjustab selle teatud tõrjumist; riigis on puudu mitte ainult sobiv kool, vaid ka metoodilist laadi individuaalsed kokkuvõtlikud tööd (mis tuleneb loomulikult eeltoodud põhjustest). Teadlaste jõupingutused on keskendunud sobivate vahendite väljatöötamisele, mitte ainult traditsiooni hetkeseisu uurimiseks, vaid ka folkloori ja mütoloogiliste mudelite mõju tunnuste määratlemiseks reaalsuse tõlgendamisel, sealhulgas linnarahva seas. “Koos arusaamisega, et folkloori ja mütoloogiliste süsteemide transformatsioonid toimusid pidevalt isegi kauges minevikus – esindades loomulikku reaktsiooni kultuurilistele, religioossetele, majanduslikele, poliitilistele muutustele – tuleb ka arusaam ebaproduktiivsest pöördumisest mingi määramatu laialt tõlgendatud ajaloolise arhailise mõiste poole” (Šved 2011a: 5–6).

Täna on Valgevene kultuuriruumis väljakujunenud suund, mida võib määratleda kui meelelahutuslikku folkloristikat või põnevat mütoloogiat. Selle suuna raamatuid iseloomustab autori teatud subjektiivsus, ilukirjandusstiili

ülekaal, võrdlusaparatuuri puudumine või ebatäiuslikkus. Siiski väärrib märkimist, et nimetatud väljaanded toetavad inimeste huvi rahvakultuuri vastu ja aitavad seda populariseerida. Lõpuks tuleb tunnistada, et Valgevene folkloristide vahel puudub ühtsus, mis on iseenesest normaalne, sest ainult seisukohtade erinevus on iga teaduse arengu loomulik ja vajalik tegur, mis võimaldab uurimistööl edasi areneda. Ent seni on välja töötamata avalike teaduslike arutelude objektiivsed mehhanismid, mis võimaldaksid kriitiliselt hinnata uut kirjandust, vaidlust tekitavate küsimuste arutamiseks puudub avaldamisplatvorm jne. Riigis ei ole piisavalt spetsialiste, et blokeerida ebateaduslikke väljaandeid, mis uhkeldavad kõlavate nimetustega. Pseudoteadusliku kirjanduse mahu järsk kasv vähendab olemasoleva filtri võimalusi. Ilmselt on meie ajastul ainus ja kõige usaldusväärsem viis teaduse olukorra kontrollimiseks kvaliteetsete erialaste tekstide avaldamine. Kui on mida lugeda ja millega võrrelda. Tõepoolest, tõmbavad ju tühimikud ühes või teises valdkonnas vastavalt loogikaseadustele enda poole ja need tuleb täita. Puudub kvaliteetne erialakirjandus, puudub niivõrd oluline konkurents – tühimik täidetakse sellega, mis ilmub esimesena ja suurema tiraažiga.

Just sellega võib seletada Ivan Kruki ja Oksana Kotovitši raamatu “Rahvakultuuri kuldreeglid” (*Золотые правила народной культуры*) erakordset populaarsust (Kotovits & Kruk 2010). Ühiskonnas, kus kogetakse tõelist “allikate poole pöördumise” taassündi, mil aktiveeritakse rakendusliku olemuse teadmiste päringud, mil mitte ainult talupojad ja eilsed külaelanikud, vaid ka linnarahvas soovib pidada perekondlikke pidustusi ja teha majapidamistöid “nagu tegid meie vanaisad ja vaarisad”, on juba pikemat aega tunda vajadust sellise tegevusjuhendi järele. Ja see teos ilmus. Pidas vastu tervelt seitse trükki, tiraažiga 19 000 eksemplari (tavapärase rahvaluule-alaste raamatute tiraaž on 100–300 eksemplari). Raamat sai 2011. aastal kümne enimmüüdud raamatu edetabelis kuuenda koha. Ja kuidas saakski olla teisiti, sest nii nagu viidatakse ka annotatsioonis, võimaldavad “kuldreeglid” “säilitada oma juurte mälu, turgutada oma suguvõsa elupuud, täita seda esivanemate sajandite-pikkuse tarkuse tervendava jõuga ning aidata seeläbi kaasa tsivilisatsiooni arengule tervikuna”.

Kahju on vaid sellest, et kõikideks elujuhtumiteks, isegi “kui last pekstakse koolis” pakutakse Valgevene ja Venemaa väljaannetest, sealhulgas N. Stepanova loitsukogumiku laadsetest väljaannetest, kogutud kategoorilisi väiteid, mis arvestamata kohaliku rahvakultuuri eripära ning traditsioonikandjate konfessionaalset kuuluvust soovivad ainult primitiivset maagiat. Raamatu üheks märgatavamaks puuduseks näib olevat selle depressiivne mõju lugejale, kui soovitusel rõhuvad oma kategoorilisusega ning soovitude mittejärgimine lootusetusega. Näiteks “viimane teekond – maja juurest kalmistu väravani viiv tee tuleks tähistada kuuseokstega; seejuures tuleb meeles pidada, et oksi

peab jätkuma lähima ristmikuni (kõige sagedamini linnas) või küla lõpuni. Kui mingil põhjusel jääb okstest puudu, võid see põhjustada selle perekonna esindaja surma” (Kotovitš & Kruk 2010: 223). Teistes “reeglites” ennustatakse ettekirjutuste täitmatajätmisel (ettekirjutus kehtib piiratud territooriumil) kõikidele lugejatele (venekeelne raamat keskendub keelekasutajate rohkusele) kategooriliselt hädasid ja kohutavaid haigusi.

Arutledes folkloristi kasvatamise ja tema rolli üle ühiskonnaelus, jõuame järeldusele, et Valgevene olukord on üsna tähelepanuväärne. Meenutagem kasvõi folkloori rolli etniliste müütide loomisel, mille eesmärk oli tugevdada rahvast 1920. aastatel ja Valgevene renessanssi teise laine ajal 1990. aastatel. Just folkloor oli ideaalne materjal rahvusliku ühtsuse idee, selle kuulsusrikka mineviku konstrueerimiseks, mis võiks julgustada sama kuulsusrikka tuleviku ehitamist. Selleks, et folkloor täidaks oma eesmärgi, suhtuti sellesse alates Špilevskist üsna vabalt, seda parandati ja loodi uut folkloori. Eelmise sajandi alguses oli rahvusmütoloogia konstrueerimise eredaks näiteks Vaclav Lastovsky looming, mõned tema sulest pärinevad folkloori nimetusele pretendeerivad legendid said kultuuri- ja uurimisruumi osaks.

Nõukogude-järgsel perioodil hoogustus kodu-uurimise liikumine, mille puhul pööratakse erilist tähelepanu peamiselt toponüümilise iseloomuga legendidele ja traditsioonidele, mis seostub “väikese kodumaa” populariseerimisega. Olu- lisem on aga asjaolu, et pöördumine rahvaluule poole ja katsed seda mõista näitavad viimasel kümnendil kindlalt noorte valgevenelaste “teadlikkust”, noored üritavad seeläbi kinnitada venekeelse ja enamasti üksikõikse avalik- kuse silmis oma rahvuslikku identiteeti ja ühiskondlikku positsiooni. Selliste liikumiste tohutu väärtusega kaasneb ka teatud puudus, mis on seotud teadli- ku rahvaluulega manipuleerimisega, et realiseerida üksikute “juhtide” teatud ambitsioone (näiteks imperialistlikud ideed, “slaavi ühtsuse” ideed jne). Lisaks ilmub ajakirjanduses ja suuremal määral ka internetiavarustes rahvakultuuri entusiasmi lainel amatöörlikke “arhailiste tähenduste rekonstrueerimisi”, mis mõjutavad kahjuks isegi üksikute professionaalsete folkloristide vaatepunkti.

Valgevene Teaduste Akadeemia Kunstiteaduste, Etnograafia ja Folkloori Keskus alustas 2013. aastal teadusartiklite kogumiku “Valgevene folkloor: ma- terjalid ja uurimused” (*Беларускі фальклор: матэрыялы і даследаванні*) (pea- toimetaja Tatjana Volodina) perioodilist väljaandmist (täpsemalt vt Valodzina 2017). Väljaandest on juba saanud viljakas ja huvitav platvorm folkloori ak- tuaalsete probleemide arutamiseks. Uuringud sisaldavad Valgevene folkloori põhisuundi, uusi lähenemisviise valgevenelaste vaimse kultuuri traditsioonilise maailma uurimiseks ja mõistmiseks.

Tõlkinud Karin Sahar-Lambinen

Kommentaariid

- ¹ Kahjuks võib ka tänapäeval sageli kohata fakte rahvaluulekirjete kohandamisest kirjakeelele vastavaks.
- ² Ivan Tšarota koostas kogumikud serblaste kombestikust, pühadest ja pühakutest (*Народ сербски: яго абрады і звычэй, святы і святыні*. Tšarota 2006, 2009, 2012), lüürilise ja eepilise luule antoloogia ning serbia rahvaproosa “Srpska kizhevnost” (Tšarota 2002). Ina Švedi monograafias “Словацкий фольклор: формы, жанры, поэтика” (Šved 2010) määratletakse slovaki rahvatraditsiooni mütoloogilised ja kunstilised nähtused.
- ³ Narratiivi (ingl *narrative*) all mõistetakse tänapäeva narratoloogias elementaarset narratiivüksust, mis ei pruugi tingimata motiiviga kokku langeda. Motiiv on narratiiv, mida tõlgendatakse jutustatava teksti struktuuris teatud viisil, kuna süžee ei ole invariant, sõltudes selle aluseks olevast maailmapildist. Narratiivide kogum, millest “jooksevad läbi” (A. N. Vesselovski väljend) teatud tüüpi jutustavad tekstid, moodustavad seda tüüpi tekstide narratiivide repertuaari.
- ⁴ Antud teema kohta esitasid kriitilisi märkusi ka A. Potebnja, A. Pöpin, I. Nossovitš, hiljem jõudsid I. Tishchenko, G. Kisseljov, G. Kohhanovski; A. Toporkov (Toporkov 2002) ja E. Levkievskaja järeldusele, et see töö on “nooruslik hobi”, mida tuleb pidada teaduslikult ebaküpseks. Ühtlasi leiab Levkievskaja hoolika analüüsi tulemusel entusiastlikule autorile vabanduse, kui viimane on “püüdnud käsitleda teksti advokaadi seisukohast niivõrd, kuivõrd autor selle võimaluse annab”: “Valgevene rahvapärимused on muidugi võltsingud, kuid seejuures üsna nutikad ja isegi keerukad, loodud inimese poolt, kes kohtles Valgevene rahvakultuuri nii hoolikalt, kui seda lubas võltsija olemus... Drevljanski tundis rahvakultuuri väga peenelt, täpsemalt selle “nõrku” kohti, mida saab kasutada võltsingute alusmaterjalina” (Levkievskaja 2002: 348–349).

Kirjandus

Antropov 2009 = Antropov, Nikolai 2009. Belorusskaia *komoeditsana* na fone iuzhnoslavianskikh “medvezh’ikh” dnei i ritualov. *Slavianskie iazyki: aspekty issledovaniia*: sb. nauch. st. Minsk: BGU, lk 13–19 (<https://docs.google.com/file/d/0B8JIri4nKuARQzQyUUIVaEtTT3VTWWhCRLNoTW12UQ/edit> – 29. oktoober 2019).

Antropov 2013 = Antropov, Nikolai 2013. Belorusskie etnolingvističeskie etiuudy: 3. “Kust” (chast’ pervaja). *Ethnolinguistica Slavica: K 90-letiiu akademika Nikity Il’icha Tolstogo*. Moskva: Indrik, lk 162–179 (https://inslav.ru/sites/default/files/editions/2013_ethnolinguistica_slavica.pdf – 29. oktoober 2019).

BF 2001–2004 = *Belaruskі fal’klor: zhanry, vidy, paetyka*. 5 köidet. Lis, Arsen’ & Gurski, Anton & Sharaia, V. & Savitski, U. (koost) 2001. 1. raamat. *Kaliandarna-abradavaia paeziia*. Minsk: Belarus’. Fiadosik, Anatol’ & Emial’ianaŭ, Anatol’ & Sysoŭ, Uladzimir & Kaladzinski, Mikalai 2001. 2. raamat. *Siameina-abradavaia paeziia. Narodny teatr*. Minsk: Belarускаia navuka. Gurski, Anton & Piatroŭskaia, Galina & Salavei, Liia 2002. 3. raamat. *Pazaabradavaia paeziia*. Minsk: Belarускаia navuka. Kabashnikaŭ, Kanstantsin & Fiadosik, Anatol’ & Tsitavets, Aliaksandr 2002. 4. raamat. *Narodnaia proza*. Minsk: Belarускаia navuka. Nenadavets, Aliaksei & Kabashnikaŭ, Kanstantsin

& Lis, Arsen' & Fiadosik, Anatol' 2003. 5. raamat. *Mifalogiia. Dukhoŭnyia vershy*. Minsk: Belaruskaja navuka. Valodzina, Tatsiana & Fiadosik, Anatol' 2004. 6. raamat. *Malyia zhanry. Dzitsiachy fal'klor*. Minsk: Belaruskaja navuka.

BF 2005–2006 = *Belaruski fal'klor. Entsyklopedyia* (kahes köites). Minsk: Belaruskaja entsyklopedyia.

BM 2004 = San'ko, Siargei (koost) 2004. *Belaruskaja mifalogiia*. Entsyklopedychny sloŭnik. Minsk: Belarus'.

Belova 2012 = Belova, Olga. Narodnaja Biblija [Folk Bible] (Reviews for the publication: Boganeva Alena. Belaruskaya “narodnaya Bíbliya” ŭ suchasnykh zapísakh: Ustupny artykul, ukladanne í kamentaryí. [Belarusian Folk Bible in Modern Records: Introductory Article, Compilation and Comments]. *Arche* 5 (116), lk 218–222.

Boganeva 2010 = Boganeva, Alena (koost). *Belaruskaja “narodnaia Bibliia” ŭ suchasnykh zapísakh*. Minsk.

Boganeva 2018a = Boganeva, Alena 2018. Vobraz Vavilonskai vezhy ŭ belaruskai narodnai Biblii: matyvy, etyalogii, paraleli, vobrazy. *Belaruski fal'klor: Materyialy i dasledavanni* 5. Minsk: Belaruskaja navuka, lk 164–175.

Boganeva 2018b = Boganeva, Alena 2018. *Narodnaia proza Aktsiabrshchyny*. Fal'klor nashaga kraiu. Minsk: Belaruskaja navuka.

Boganeva 2018c = Boganeva, Alena. Contemporary recordings of belarusian folk biblical and non-biblical etiological legends in the comparative-historical aspect. *Folklore: Electronic Journal of Folklore* 72, lk 59–88 (doi: 10.7592/FEJF2018.72.boganeva).

Britsina 2010 = Britsina, Aleksandra. Problemnoe pole sovremennoi ukrainskoi fol'kloristiki. Dobrovolskaia, V. & Kargin, A. (koost). *Ot kongressa k kongressu: Navstrechu Vtoromu Vserossiiskomu kongressu fol'kloristov*. Sbornik materialov. Moskva: Gosudarstvennyi respublikanskii tsentr russkogo fol'klora, lk 63–76.

Grõnevitš 2018 = Grynevich, Ianina. *Belaruskii pazaabradavyia lirychnyia pesni*. Minsk: Belaruskaja navuka.

Gulak 2008 = Gulak, Anastasiia. *Petr Aliakseevich Biassonaŭ: slavianaznaŭtsa i falklaryst*. Minsk: Zorny verasen'.

Drevljanski 1846 = Drevlianskii, Petr. *Belorusskie narodnye pover'ia*. Zhurnal Ministerstva narodnogo prosveshcheniia. Pribavleniia. Kn. 1.–4. Sankt Petersburg.

Kotovitš & Kruk 2010 = Kotovich, Oksana & Kruk, Ivan. *Zolotyie pravila narodnoi kul'tury*. Minsk: Adukatsyia i vykhavanne.

Kavaleva 2005 = Kavaleva, Ryma. *Abrysy rytual'na-magichnai sfery belaruskaga fal'kloru*. Minsk: Bestprynt.

Kavaleva 2009 = Kavaleva, Ryma. Fal'klarystychny kaleidaskop: zbornik artykulaŭ. Minsk: Bestprynt.

Koval 2011 = Koval', Vladimir. *Frazeologiia narodnoi dukhovnoi kul'tury: sostav, semantika, proiskhozhdenie*. Minsk: Respublikanskii institut vysshei shkoly.

Kukreš 2010 = Kukresh, Alena (koost). *Zhorstki ramans: fal'klornyia pesni*. Minsk: Knigazbor.

Labatševskaja 2007 = Labacheŭskaia, Vol'ga. Abrad "guliats' ikonu" iak praiava narodnaga khrystsiianstva na belarуска-rasiiskim pamezhzhy. Smuŭkowa, Elzbieta & Engelking, Anna (toim). *Pogranicza Białorusi w perspektywie interdyscyplinarnej = Pamezhzhy Belarusi ŭ mizhdystsyplinarnaj perspektyve*. Warszawa: Dig, lk 404–430.

Lapatsin 2013 = Lapatsin, Genadz'. "Ikona zvalas' sviachoi..." Abrad "Sviacha" ŭ prastory tradytsyinaŭ kul'tury Gomel'shchyny. Gomel': Bark.

Lapatsin 2015 = Lapatsin, Genadz'. *Varvara Gretskaia iak z'iava belaruskaj narodnaj kul'tury*. Gomel': Bark.

Levkievskaja 2002 = Levkievskaja Elena. Mekhanizmy sozdaniia mifologicheskikh fantomov v "Belorusskikh narodnykh predaniakh" P. Drevlianskogo. Toporkov, Andrei (koost). *Rukopisi, kotorykh ne bylo... Podelki v oblasti slavianskogo fol'klora*. Moskva: Ladomir, lk 311–352 (<http://folk.spbu.ru/Reader/levkilevskaja2.php?rubr=Reader-articles> – 1. november 2019).

Lobatš 2013 = Lobach, Uladzimir. *Mif. Prastora. Chalavek*. Tradytsyiny kul'turny landshaft belarusai u semiiatychnai perspektyve. Minsk: Tekhnalogiia.

Lobatš & Valodzina 2016 = Lobach, Uladzimir & Valodzina, Tatsiana. *Sviatyya krynitsy Belarusi*. Minsk: Belarускаia navuka.

Lobatševskaja 2010 = Lobachevskaja, Ol'ga. Ritual v povsednevnosti voiny (ob arkhaischeskoi ritual'noi praktike v gody Vtoroi mirovoi voiny v Belarusi). *Homo historicus* 2009: gadavik antropalogichnai gistoryi. Vil'nia, 2010, lk 43–53.

Lobatševskaja & Fedorov 2012 = Lobachevskaja, Ol'ga & Fedorov, Roman. "Svecha" v Sibiri: etnograficheskii i kul'turo-antropologicheskii aspekty bytovaniia obriada u belorusskikh pereselentsev. *Vestnik arkheologii, antropologii i etnografii* 1 (16), lk 72–82.

Lopatin 2008 = Lopatin, Gennadii. O narodnoi demonologii belorussko-brianskogo pogranich'ia: dobrokhozhe, nevidimye i dr. *Palaeoslavica*, XVII (2).

MB 2011 = Klimkovich, Iryna & Aŭtushka, Viktar (koost). *Mifalogiia belarusaŭ*. Entsylapedychny sloŭnik. Minsk: Belarus'.

Narõsõ 2013 = Lakotka, Aliaksandr (tead toim). *Narysy gistoryi kul'tury Belarusi* 3. kd, 2. rmt. Minsk: Belarускаia navuka.

Pesni 2016 = Mazuryna, Natallia & Niachaeva, Galina & Valodzina, Tatstsiana & Patsiupa, Iuras' (koost, toim). *Pesni pakinutykh vesak*. Minsk: Belovagrupp.

Sanko 2008 = San'ko, Siargei. Dukhoŭnaia peradgistoryia Belarusi: svet – sotsyum – chalavek u mifa-paetychnai kartsine svetu. *Gistoryia filasofskai i gramadska-palitychnai dumki Belarusi* u 6 t. T. 1 *Epokha Siaredniavechcha*. Minsk: Belarускаia navuka, lk 137–232.

Sanko 2011 = Sanko Sergey. Belarusian Ethnogenic Legend in the Context of Vedic Twin Mythology. Dash, Padma Lohan & Yerekesheva, Laura & Misra, Neeru (toim). *India and Kazakhstan: Silk Road synergy continues*. New Delhi: Academic Excellence, lk 89–102.

Sańko 2012 = Sańko, Sergey. Podstawowe składowe białoruskiej narracji sakralnej w perspektywie porównawczej. *Politeja*. Journal of the Faculty of International and Political Studies of the Jagiellonian University 4. Kraków, lk 153–181.

Sivitski 2006 = Sivitski, Uladzimir. *Rusal'naia tradytsyia belarusaŭ: mifapaetychnaia sistema, typalagichnyia paraleli*. Minsk: Tekhnalogiia.

Šved 2006 = Shved, Ina. *Kosmas i chalavek u dendralagichnym kodze belaruskaga fal'kloru*. Brest: BrDU.

Šved 2008 = Shved, Ina. *Dendralagichny kod belaruskaga tradytsyinaga fal'kloru: dys.... d-ra filal. navuk*. Minsk.

Šved 2010 = Shved, Inna. *Slovatskii fol'klor: formy, zhanry, poetika*. Brest: Al'ternativa.

Šved 2011 = Shved, Ina. *Mifalogiia koleru ŭ belaruskai tradytsyinai dukhoŭnai kul'tury*. Brest: BrDU.

Šved 2011a = Shved, Ina. Fal'klarystyka: dasledchyia pryarytety i perspektyvy razvitstva. *Fal'klor i suchasnaia kul'tura. Materyialy III Mizhnarodnai navukova-praktychnai kanferentsyi*: u 2 ch. Ch. 1. Minsk: BGU, lk 5–6.

TK 2011–2013 = *Traditsionnaia khudozhestvennaia kul'tura belorusov*. 1–10.

Toporkov 2002 = Toporkov, Andrei. O “Belorusskikh narodnykh predaniakh” i ikh avtore. Toporkov, Andrei (koost). *Rukopisi, kotorykh ne bylo: Podelki v oblasti slavianskogo fol'klora*. Moskva: Ladomir, lk 245–254.

Tšarota 2006, 2009, 2012 = Charota, Ivan. *Narod serbski: iago abrađy i zvychai, sviaty i sviatyni*. Vyp. 1–3. Minsk.

Tšarota 2002 = Charota, Ivan (koost). *Srpska kniŭizhevnost*. Antologija tekstova. Kn. I. Minsk: BDU.

Valodzina 2009 = Valodzina, Tatsiana. *Tsela chalaveka: slova, mif, rytual*. Minsk: Tekhnalogiia.

Valodzina 2017 = Valodzina, Taćciana. Valgevene folkloori kogumik. *Mäetagused* 67, lk 261–262.

Valodzina & Kuharonak 2015 = Valodzina, Tatsiana & Kukharonak, Tatsiana. *“Iadranoe zhyta gaspadara klicha...”*: kaliandarny god u abrađakh i zvychaiakh. Minsk: Belarускаia navuka.

Volodina & Mokienko 2018 = Volodina, Tat'iana & Mokienko, Valerii. *Russko-belorusskii slovar' sravnenii*. Minsk: Belarускаia navuka.

Summary

Hotspots and successes in Belarusian folklore research in the 21st century

Tatsiana Valodzina

Center for Belarussian Culture, Language and Literature Research
National Academy of Sciences, Belarus
tanja_volodina@tut.by

Keywords: anthropological folklore, Belarusian folklore, ethnolinguistics, fieldwork, genre system, mythology, worldview and codes

The article gives an overview of the achievements in Belarusian folkloristics in the 21st century, highlighting the most vulnerable areas in folklore research, and trying to understand the reasons and prerequisites for successes and shortcomings in folkloristics.

The author is especially concerned about the shortage of professionals in the country to block the non-scientific publications. Although entertainment-specialised publications offer the reader exiting mythology, they also contain unsubstantiated generalisations made on the basis of traditions in a narrow region. This makes detailed research into folklore as a complete historical and cultural phenomenon the more essential. Therefore, Belarusian folklorists' most important direction of work is the recording of the folk heritage, identification of the typology of the folklore genres, determination of the spread areas of song melodies, dances, plots, motifs, and images, and preparation of collections revealing the richness of the cultural landscape of the Republic of Belarus in its regional and local peculiarities.

In 2013 the Centre of Fine Arts, Ethnography, and Folklore at the Belarusian Academy of Sciences launched an annual collection of scholarly articles under the heading *Belarusian Folklore: Materials and Studies*. The edition has already become a fruitful and interesting platform for discussing topical problems in folklore studies. The research covers the main directions of Belarusian folkloristics, and new approaches to study and understand the traditional world of Belarusian spiritual culture.

Tatsiana Valodzina (Tatjana Volodina) on valgevene folklorist, folkloristika ja slaavi rahvaste kultuuri sektori juhataja Valgevene Keele, Kultuuri ja Kirjanduse Instituudis. Ta on ajakirja *Belaruski fal'klor* asutaja ja peatoimetaja, ajakiri ilmub alates 2014. aastast. Tema peamised uurimissuunad on rahvameditsiin, loitsud, kalendrikombestiku sümboolika ja semantika, sakraalsed maastikud, fraseoloogia ja folkloori lühivormid, lastefolkloor. Ta on kümne raamatu autor või kaasautor, avaldanud üle 200 teadusartikli. Ta on ka Valgevene-Eesti koostööväljaannete kaaskoostaja (2018, 2020).

Tatsiana Valodzina is Belarusian folklorist, head of the Department of Folkloristics and Culture of Slavic Peoples at the Institute of Belarusian Language, Culture, and Literature. She is the founder and editor-in-chief of the journal *Belaruski fal'klor* (Belarusian Folklore), which has been published since 2014. Her main research areas cover folk medicine, charms, symbols and semantics of calendar rituals, sacral landscapes, phraseology and short forms of folklore, and children's folklore. She has authored or co-authored ten books and published more than 200 scientific articles, and is also co-compiler of Belarusian-Estonian co-publications (2018, 2020).

tanja_volodina@tut.by

Müüdid, hašiš ja hindu kultuur

Intervjuu Michael Witzeliga

Henri Zeigo

henri.zeigo@folklore.ee

Juunikuus 2019 korraldas Eesti Kirjandusmuuseum koostöös Eesti-uuringute Tippkeskusega 13. rahvusvahelise võrdleva mütoloogia assotsiatsiooni konverentsi “Metamorfooside mütoloogia: võrdlevad ja teoreetilised perspektiivid”. Konverentsi ajal oli mul võimalik intervjuuerida Michael Witzelit, kes on mütoloogiauurija Harvardi ülikoolis. Ta on peamiselt tuntud oma panuse poolest sanskriti keele uuringutesse. Michael Witzel on avaldanud ka raamatuid India ajaloost.

Michael Witzel, kuidas teist sai noore mehena mütoloog?

Kasvasin üles Lääne-Saksamaal. Sel ajal mulle meeldis lugeda iidseid jutte kreeka ja ladina mütoloogiast. Põhikoolis hakkasin juba lugema vanu germaani müüte. Ma oli tegelikult huvitatud igasugustest vanadest lugudest. See on ka põhjus, miks ma hakkasin ülikoolis õppima sanskriti keelt ja kultuuri. Kesken-
dusin ennekõike religioossetele tekstidele, sest seal on rohkesti mütoloogiat.

Kas on olnud teie lähimad mõttekaaslased mütoloogias?

Seda on raske öelda. Ma olen aastate jooksul järginud paljusid inimesi, nagu Dumézil või Eliade. Ma olen lugenud Levi Straussi, aga ta ei meeldi mulle, kuna tema skeem on väga abstraktne ja liiga “veretu”. Indo-Euroopa mütoloogiast meeldib mulle Jaan Puhvel. Ta on kirjutanud oma Ameerika tudengitele väga kena raamatu, mis katab kõikide Indo-Euroopa rahvuste lugusid (“Comparative Mythology”). See meeldib mulle väga. Loen palju ka Jaapani mütoloogiat, ning muidugi Homerose “Iliast”, aga ma tõesti ei tea, mis neist on mind elus rohkem mõjutanud.



Lisaks esinemisele konverentsi avamisel pidas Michael Witzel Eesti Kirjandusmuuseumis korraldatud mütoloogiakonverentsil ka ettekande "Kas andmete võrdlemine on rassistlik?". Alar Madissoni foto 2019.

Konverentsi ajal püüdsin mõista, mis on müüt, aga kui ma kuulasin kõiki neid ettekandeid, siis ma ei suutnud eristada ühte kindlat definitsiooni. Kas on üldse võimalik defineerida, mis on müüt?

Seda on väga raske teha. Arvatavasti kuulsid sedasama sõnumit ka ise 13. rahvusvahelisel mütoloogia konverentsil siin Tartus. Aga ma olen püüdnud seda mõistet defineerida oma 2012. aastal ilmunud raamatus. See kõlab kuidagi selliselt: mitte-ilmalik narratiiv, mis on sageli seotud inimeste päritolu, maailma ja ühiskonnaga sellisena, nagu ta meil on. Põhiline rõhuasetus on siin "mitte-ilmalik". Kui võrrelda seda ilmalike müütidega, siis on olemas Ameerika uskumused, nõukogude uskumused, Korea ja natsi uskumused – need on kõik ilmalikud müüdid. Nad on seotud riigiga, kuid ei ütle midagi religiooni kui niisuguse kohta. Ma olen elanud Ameerikas 33 aastat. Seal on palju ilmalikke müüte, mida lapsed õpivad juba koolis. Näiteks seda, et George Washington ei saanud kunagi valetada, ning ühel päeval, kui ta noorukina raius maha kirsipuu, siis ta teatas seda oma isale, et just tema oli see, kes selle teoga hakkama sai. Neile räägitakse just selliseid jutte. Teine teema on Ameerika erilisus. See

tähendab seda, et Ameerika on väga erinev teistest maailma riikidest. Seetõttu võid sa seal väga sageli kuulda fraasi: "Ainult Ameerikas ...". Euroopas te ilmselt ei kujutaks selliseid asju ette, aga Ameerikas on see nii tüüpiline. See on justkui teatav laste ajapesu ajal, mil nad kasvavad suureks. Selles suhtes võib müüt esineda vale tähenduses. Näiteks, öelda lastele, et Ameerikas ei ole klasse ja et me kõik oleme võrdsed, on vale. Samal ajal on meil ütlus, et 1% meie elanikkonnast omab suuremat osa Ameerikast. Seega leidub päris palju ka ilmalikke müüte. Muidugi mõista leidis sarnaseid käsitlusi ka kommunismis. Kõikidel nendel lugudel on olemas müüdi tunnused, kuid neil puudub side millegi ebaloomuliku või mitte-ilmalikuga.

Kuid vastandudes neile lugudele, kas me võime öelda, et müüdid kannavad endas teadmist?

Mõned inimesed arvavad, et müüdid säilitavad traditsioonilist teadmist, mida ei saa teisel viisil üle kanda. Mitmete generatsioonide kogemus tuuakse müüdi vahendusel edasi, sõltumata sellest, kas see kõneleb loodusest või inimestest, kuid see ei esine organiseeritud kujul nagu mõni märkmik. Teisalt minu vaatenurgast lähtudes saab müütidega kogu maailma algusest kuni lõpuni organiseerida. Võtame näiteks Islandi Edda või kristliku piibli. Palju rahvad organiseerivad oma teadmisi sarnasel lineaarsel viisil, algusest kuni lõpuni. Ja selle keskele sa võid seada mida tahes, olgu siis kohalikke tavaid või kuningate sugupuud. Seega, mida me võiksimme sellest õppida?

Paul Gauguinil on kena maal sellest ajast, kui ta Tahitil oli. Selle pealkiri on "Kust me tuleme? Kes me oleme? Kuhu me läheme?". Inimestele on omane selliseid küsimusi esitada. See näitab, et me proovime müüdist õppida seda, mida iganes me selle abil pärandiks saame. See annab sulle kindla positsiooni ühiskonnas, muudab sind jätkusuutlikuks ja teeb sind vaimult rikkamaks.

Kas inimesed võivad müüdist osa saada ka nii, et nad ise seda ei teagi?

Kindlasti, sest nad teevad seda automaatselt. Ma võin sulle tuua ühe näite. Ma olin siis 15aastane. Minu vanaema, kes oli sündinud 1880. aastatel, ütles mulle, et jõulude ajal, pühal ööl kella 12 paiku me ei tohiks pesu pesta ega seda välja kuivama riputada. Aga ta ei öelnud miks. Hiljem sain teada põhjenduse, et kui me teeme seda nimetatud ajal, ratsutavat suur Odin oma salgaga külla ja hävitavat kõik ära. See oli üsna tüüpiline arusaam 1880. aastatel. Sarnaseid arusaamu on märgatud ka Indias. Ainult peamine tegelane seal on Shiva ja tema 500 deemonit. Seega, minu vanaema ei teadnud selle uskumuse taustalugu. Ta lihtsalt ütles seda, mida oli varem kuulnud. Ta ei oleks tõenäoliselt ka selle põhjust teadnud, sest selleks ajaks oli Saksamaa juba 1000 aastat kristluse all olnud.

Mõned seesugused mütoloogilise taustaga lood on saanud hiljem muinasjuttudeks. Neid uskumusi kantakse üle enesele teadmata ning vahest ka üsna täpselt. Hiljuti lugesin ülevaadet Grimmi muinasjuttudest. Ülevaates teatatakse, et paljud lood on saanud ühelt vanalt leselt. Kui see lesk jutustas loo, siis ta oli sunnitud sageli peatuma ja minema tagasi algusesse ning rääkima lugu korrektselt, sest iga jutustamise käigus võis tema lugu teiseneda. See näitab, et me järgime lugusid üsna täpselt (nagu meie lapsed seda meilt alati nõuavad).

Viimasel ajal tundub, et inimesed Ameerikas ja mujal maailmas on pigem huvitatud Marveli koomiksikangelastest ja kultusfilmidest nagu “Troonide mäng”, mitte aga klassikaks saanud Grimmi muinasjuttudest. Kas müüdid mängivad kaasaja teostes ka mingisugust olulist rolli?

Praegusel hetkel on käimas müütide tagasitulek. Ma võiksin mainida Joseph Campbelli, kes õpetas New Yorgi kolledžis ja osales mitmetes telesarjades, kus ta rääkis müütidest. Ta rääkis väga kenasti, sujuvalt ja intelligentset. Ta tutvustas müüte ameerikalikul viisil, rääkides ühest suurest kangelasest, Üksildasest Ratsanikust, kes ratsutab linna, võidab kurja ning lahkub. Neid lugusid ma kuulsin sageli Ameerika armee raadiost, kui ma olin õpilane Sakasamaal. Igal õhtul võisime raadiost kuulda: “Üksildane Ratsanik ratsutab taas” Oma Ameerika “monomüüdi” tõttu mõjutas Joseph Campbell filmirežissööre nagu George Lucas. Paljud Lucase “Tähtede sõja” episoodid baseeruvad sellisel mütoloogial. Need filmid on väga populaarsed. Kui uus versioon tuleb välja, siis teenitakse miljoneid dollareid.

Hiljuti tuli välja selline film nagu “Thor”, mis põhineb germaani mütoloogial. Ja sa mainisid ka “Troonide mängu”. Ma olen seda vaid ühe korra elus näinud ja sedagi poolkogemata, kui ma olin hotellis. Mulle ei tundunud see huvitav. See polnud päris mütoloogia, pigem ütleksin, et see oli sürreaalne keskaja lugu. Võib-olla palju huvitavam on “Sõrmuste isand”, mis põhineb J. R. Tolkieni raamatul. See on juba mütoloogia, kuhu on kaasatud kujutletav maailm, kurjuse impeerium, deemonid, nõiad. See on uuesti avastatud briti mütoloogia, mis on mõjutatud germaani ja keldi müütidest. Nähtavasti on tegemist kõige mütoloogilisema filmiga, mis meil praegusel ajal on.

Milliste projektidega te praegusel ajal tegelete?

Igatahes ei ole see mütoloogia. Mul on üsna palju vanu projekte vaja lõpetada. Need on minu riivil järele oodanud juba viimased kakskümmend aastat. See on Kašmiiri ajalugu. Minu õuduseks, kui ma panin kõik 14 peatükki suvel kokku, siis ma sain 2000 lehekülge. Seega olen hõivatud selle toimetamisega.

Tänavu jaanuaris korraldasin Nepalis konverentsi, mis keskendus hindu rituaalsele kultuurile. Meil on mõned tekstid, mis on 3000 aastat vanad ja märkmed, mis on ligikaudu 2500 aastat vanad, kuid mis on säilinud Nepalis unikaalsel kujul. Ma tahan panna kokku raamatu, mis räägib tuleriitustest, kuna selles on olulised kohalikud täiendused, mida mujal maailmas ei kohta. Olen teinud palju filme ja helilindistusi alates aastast 1975. Hilisemad on videote peal. See on tohutu kogus materjali. Ma tahan sellest koostada raamatu, ja loodetavasti saab sellest kunagi film. Niisiis on mul palju projekte, millega tegeleda.

See tähendab palju reisimist Nepali ja Indiasse, kas pole nii?

Ma olen elanud ja töötanud Nepalis viis aastat. Mul on jätkuvalt vaja kohtuda inimestega ja koguda nende käest informatsiooni. Kahjuks paljud neist on praeguseks surnud. Mida nad ütlesid mulle, on vaid minu märkmikus. Siiski leidub palju toredaid inimesi, kas aitavad mind materjali kogumisel.

See on järjekordne projekt. Osaliselt on see mõistagi seotud ka mütoloogiaga. Nepali mütoloogia on jätkuvalt elav. Ma toon ühe näite. Hiinlased ehtasid 1975. aastal ringtee Katmandu lähiste, et lihtsustada liiklust. Sellel ajal meile räägiti, kuidas Hiina insenerid läksid väikese templi juurde, et teha plaane selle eemaldamiseks. Aga nepaallased hakkasid protestima. Lõpuks otsustasid Nepali kuningas, Indira Gandhi ja Mao Zedong seda templit vaid veidi kohalt liigutada.

On veel üks juhtum, mis pärineb aastast 1973. Lühidalt öeldes oli Nepal siis vaba ligipääs hašišile. Sel ajal olid ka tänavatel suured tahvlid sõnumiga "Valitsuse litsentseeritud hašišipood". Tuhanded Ameerika hipid, kes tarvitasid narkootikume, olid valitsusele pinnuks silmas. Sestap otsustas Ameerika valitsus salaja maksta Nepalile, et too keelaks hašiši ära. Selle tulemusena põletasid Kongressi opositsioonilise partei liikmed ära valitsuse ligi 2000 ruumiga hoone (Singha Durbar). Seda versiooni valitsus ei tunnistanud. Seevastu mitmed kuud hiljem hakkas ringlema lugu, et see tulekahju sai alguse jumal Shivast, kes elab lähedalasuva mäe otsas. Ja nagu paljudele joogidele, meeldib ka talle popsutada igal õhtul oma hašišipiipu. Vihasena hašiši keelamise pärast pillas ta tuhka oma piibu otsast, ja see langes Singha Durbari peale ... ja see hoone põles ühe nädalaga maha.

Te olete elanud paljudel kontinentidel, kuid kas te olete varem käinud ka Eestis?

Ei, ma ei ole siin varem käinud. Kunagi külastasin konverentsi Peterburis ja siis mõningaid teisi riike Ida-Euroopas, kuid ma pole kordagi käinud Balti riikides. Seega mul on olnud väga hea meel olla tunnistajaks, kui hästi teil on läinud sellest ajast, kui te taastasite oma iseseisvuse 1990. aastatel.

ABOUT US

Myths, hashish, and Hindu culture

Interview with Michael Witzel

Professor of Harvard University is interviewed by Henri Zeigo.

Ajalooni jõudmiseks vajame kujutlusvõimet

Intervjuu Mieke Baliga

Henri Zeigo

henri.zeigo@folklore.ee

2019. aasta septembrikuu alguses korraldas Eesti Kirjandusmuuseum ühes Eesti-uuringute Tippkeskusega keskuse 8. aastakonverentsi pealkirjaga “Taju ja performatiivsus kunstis ja kultuuris tehnoloogiliste muutuste ajastul”. Konverentsi alguses oli meil suurepärane võimalus kuulata kuulsat kultuurianalüütikut Mieke Bali, kes on tuntud ka visuaalse omaloomingu poolest. Mieke Bal töötab Amsterdamis Kultuurianalüüsi kooli (ASCA) heaks ja käib loenguid pidamas kogu maailmas. Tema panus visuaalse kunsti arengusse on olnud märkimisväärne.

Mieke Bal, hiljuti ma tutvusin teie kodulehega ja täheldasin, et teie huvid on väga laiad, alustades filmidest, kunstist, kirjandusest ja näitustest ning lõpetades kultuuriteooriaga. Miks te ei ole spetsialiseerunud ühele kitsale erialale?

Tegelikult olen ma väga spetsialiseerunud, kuid mitte ühele alale. Pigem olen keskendunud ühele lähenemisele või ideele, milleks on narratiiv. Ma olen spetsialiseerunud narratiividele kogu oma elu. Seda ma olengi teinud, uurinud narratiive nende erinevates kunstivormides, keeltes ja kultuuris.

See hõlmab mitmeid distsipliine. Aga nagu te arvatavasti teate, on distsipliinid peaaegu meelevaldselt loodud ja jagatud valdkondadeks ning lähenemisteks, aga narratiive kohtab kõikjal. Ma olen narratiivide spetsialist. Ma pean kõiki neid valdkondi käsitlema, muidu jääb selline vale mulje, nagu võiks narratiive kohata vaid kirjanduses. Ja see ei ole kindlasti tõsi.

Me puutume narratiividega kokku ajakirjanduses, televisioonis ja igapäevaelus. Näiteks kui laps tuleb koolist koju ja räägib oma emale sellest, mis juhtus koolipäeval, siis see on narratiiv. Seega on narratiiv väga tähtis kommunikatsioonivahend.

Tõsi, ma ise õppisin alguses küll kirjandust, kuid siis mõistsin, et see pole ainuke koht, kus narratiive leidub. Ma olen alati soovinud piiluda nurga taha ning jälgida, millega naabrid tegelevad. Kui ma peaksin ennast ühe sõnaga nimetama, siis ma kutsuksin ennast kultuurianalüütikuks. Ja minu kunstiline tegevus on osa sellest.

Kunstilisest seisukohast vaadatuna ma näen, et visuaalne kunst on teie töödes enim esindatud. Kas videod ekraanidel on teie eelistatuim meedium narratiivide kommunikeerimiseks?

Ma ei ütleks nii. Alguses ma tegin üldse dokumentaalvideoid eesmärgiga pääseda lähemale erineva kultuuritaustaga inimestele. Näiteks tegin filme migrantidest nende endi kultuuri keskel ja see aitas mul paremini mõista migratsiooniprotsesse. Maailm meie ümber muutub kiiresti, kuid publikatsioonid ilmuvad aastate pikkuse kirjutamise tulemusena. Minu silmis on filmi tegemine inimestega *koos* palju olulisem kui filmi tegemine inimeste *kohta*. See aitab saavutada palju intiimsemat lähenemist kui näiteks uurimused, vaatlused ja teised akadeemilised lähenemised.

Ma olen külastanud Amsterdamis mitmeid muuseume. Ma märkasin, et paljud neist kasutavad kõikvõimalikke kõrgtehnoloogilisi lahendusi ja ekraane, et rääkida lugu jutustaja seisukohalt. Kas see on trend, mida peaksid järgima kõik muuseumid, et kajastada oma ajalugu, kunstiteoseid ning seeläbi jõudma publikuni?

Ma arvan, et probleem kunsti ja publiku vahel on sügavam kui ekraanid seda suudavad kajastada. Ekraanid võivad pakkuda informatsiooni, kuid nad ei pane meid kunstiga mugavamalt suhestuma. See on ka põhjus, miks ma oma loengutes esindan vaadet, mille kohaselt muuseumiekraanid peaksid järgima teatri funktsiooni, riputades maalid madalamale ja pannes istumisasu nende ette. Näiteks pingid, et inimesed saaksid istuda ja võtta aega kunsti vaatamiseks, mida ei ole seni muuseumites eriti julgustatud tegema. Mul oli võimalik seda korraldada Munchi muuseumis Oslos ja see oli mõjus. Inimesed kulutasid 20 minutit ühe maali peale. See on palju teistsugusem vaatamisviis kui lihtsalt pilgu heitmine ja edasi liikumine. On väga oluline julgustada publikut, et nad saaksid neile huvitavamaid maale pikemalt vaadata. Selleks, et nad saaksid seda teha, pead sa pakkuma neile mugavat äraolemist. Selline on minu uuendus, mis samal ajal on ka kunstiline ja sotsiaalne praktika muuseumites.



Mieke Bal pidas kultuurinähtuste etenduslikkusele ja tajule keskendunud konverentsil ettekande teatrilisusest ja kohtumisest don Quijotega. Alar Madissoni foto 2019.

Ma mäletan, et oma loengus te ütlesite, et ajalooni jõudmiseks me vajame kujutlusvõimet. Kas videokunst aitab meil minna ajas tagasi, ütleme näiteks 19. sajandisse, ja teha seda inimestele paremini mõistetavaks?

Üldiselt ma arvan, et muuseumites ja dokumentaalfilmides nähtu on informatiivne. See ei aita ajas tagasi minna. Pigem annab see sulle tunde, milline see asi võis toona olla, aga see ei tee sind sellega osaks. Ma püüan oma videotega kaasata publikut olukorda, kus saab lavastada minevikku. Seega ei proovinud ma oma töödes ajas tagasi minna, vaid tuua ajalugu meile lähemale. Selleks, et minevik saaks tulla olevikku ning selles uuesti kehastuda.

Sellel konverentsil te tõite “Don Quijote” loo minevikust olevikku. Miks te kasutasite seda tuntud kirjandusteost, mitte aga mõnda teist romaani?

Hulluse tõttu. Ma arvan, et see raamat on hullusest. “Don Quijote” romaan on sõjast, vägivallast ja orjusest rohkem kui millestki muust. Nii on see ka

tänapäeval. Maailmas on täna üle 50 miljoni orja; 70% neist on naised. Me ei mõista, et Liibüas eksisteerivad tänaselgi päeval veel orjaoksjonid ja orjadega kauplemised. “Don Quijote” puudutab meie aega. See raamat jutustab mehest, kes oli laeval, mis suundus pärast võidukat lahingut tagasi Hispaaniasse, kuid laeva ründasid röövlid. See mees sattus röövlite kätte, teised said tagasi koju minna. Nõnda sai temast ori. See juhtus ka raamatu autori Cervantesega: ta oli lahingust tagasi tulemas, kui tema ja ta vend võeti orjadeks. See juhtus 16. sajandil. Ometigi me näeme seda ka täna immigrantidega, kes ületavad Vahemerde. Nad kas upuvad või püütakse uuesti kinni ja viiakse tagasi Liibüasse, kus nad leiavad tee orjaoksjonitele. Ma ei tea, kumb neist valikutest on hullem.

Teie videotest oli Sanchot kujutatud naisena. Ma eeldan, et see rollivalik oli tehtud meelega, eks ole?

Jah, muidugi. Romaanis on Sancho Panza abistaja. Keegi, kes on alati kohal, kui teda vajatakse. Tavaliselt kujutatakse don Quijotet aadlikuna ning Sancho on tavaline töölisklassi esindaja. Niisiis on tegemist klassidevahelise erinevusega, mis annab don Quijotele alust kritiseerida Sanchot tema kõnelemisviisi pärast või siis öelda, et Sancho pole piisavalt haritud. Aga nende omavahelistes vestlustes ilmneb, et Sancho on tegelikult päris tark. Sancho kujutamine naisena on õigluse loomine naistele, kes on pühendanud kogu elu oma abikaasa aitamisele. Paljusid naisi alahinnatakse, kuna neil pole piisavalt haridust. Ja see karakter näitab, et see pole üldsegi probleemiks. Naise valimine rolli on ka loobumine vanast mehe kuvandist. See naine videos on pärit Lõuna-Ameerikast, mis erineb Euroopast, sellel naisel on aktsent. Sellel pole aga tähtsust: ta on tark ja abivalmis. Selles stseenis pakub naine don Quijotele solidaarsust, kui too seda vajab. Aga peamine põhimõte on see, et kui don Quijote kukub kokku, siis naine hoiab teda ja tunneb kaasa, selle asemel, et aidata teda vaid tehniliselt. Teisest küljest on see viide naise rollile, näitamaks, et naised võivad teha kõike. Sotsiaalselt on väga oluline abistada keerukates olukordades.

Mida te tahate selle projektiga saavutada? Kelle juurde jõuda oma sõnumiga?

Selles projektis on tegelikult 16 ekraani (*konverentsil me nägime nelja ekraani ja lugu*). See on massiivne näitus. See nõuab palju tehnoloogiat ja pinke, millel istuda. Seda näidatakse tervikuna oktoobri lõpust kuni jõulupühadeni Rootsis ja Hispaanias, ning jaanuarist veebruarini Suurbritannias Leedsis. Ma ei tea, kui kaugele see projekt mind viib, aga ma viin selle tehniliselt lõpuni. Ma käin mööda ilma ja pean loenguid. Minu projekt ei lõpe kunagi.

“Ma naudin koostööd,” ütles kultuurianalüütik Mieke Bal intervjuus. Konverentsil näitas värvikas daam üles uudishimulikku suhtlemisvalmidust. Alar Madissoni foto 2019.



Ma tean, et te olete õppinud prantsuse keelt. Ja paljud näitlejad nendes videotes on samuti pärit Prantsusmaalt. See paneb mind paratamatult küsima, milline on teie side Prantsuse kultuuriga.

See tuleneb kaugest lapsepõlvest. Minu ema ei tulnud pererolliga hästi toime, aga tal olid väga suured kultuurihuvid. Prantsuse šansoonid olid osa tema huvidest. Ta mängis mitmeid plaate kodus, ja ma sain juba varajases nooruses osa prantsuse kultuurist. Kui ma läksin prantsuse keelt õppima, siis ei olnud sellel erilist põhjust. Ma lihtsalt pidin saama kodust välja ja leidma vabaduse,

et minna pühade ajal Prantsusmaale. Ma ütlesin emale, et ma õpin prantsuse keelt, kui sa lased mul minna. Tol hetkel ma olin sellest eriti võlutud, sest mulle meeldib selle keele kõla. Ja nii ma sain laiemalt teadlikuks selle maa kultuurist. Sealne kirjandus on samuti väga ilus, aga see pole ainuke, mis mind huvitab. Mind köidab ka hispaania ja inglise kirjandus. Ma ei usu kultuurilisse segregatsiooni. Mis mulle Euroopa juures meeldib, on meie keeleline ja kultuuriline mitmekesisus. See rikastab mõttemaailma, nagu kõndimine Tartu linnas, kus ma pole kunagi varem käinud. See on erinev kogemus. See lisab minu teadmiste pagasisse kaemuse väikesest linnast, millel on ajalugu. Ma leian, et see on palju huvitavam kui lihtsalt prantsuse keel.

Te olete öelnud, et teile meeldib külastada Põhjamaid. Miks on see nii?

Mind on viimasel ajal kutsutud sinna loenguid pidama. Kui ma saavutasin rahvusvahelise tuntuse, siis ma sain kutseid Venemaast Skandinaaviamaadeni, ja ma olen ka Tallinnas varem käinud. Ma olen palju töötanud Norra institutsioonidega, nagu Munchi muuseum, aga ma olen saanud väga sooja vastuvõtu osaliseks Rootsis, kus oldi uskumatult vastuvõtlikud minu ideede osas. Ma tegin midagi Taanis, ainult Island on nimekirjast puudu. Siiski on Euroopas palju maid, kellega ma sooviksin koostööd teha. Ma naudin koostööd.

ABOUT US

To reach history, we need imagination

Interview with Mieke Bal

Henri Zeigo's interview with cultural analyst Mieke Bal.

Palju õnne!

85

3. september

Dan Ben-Amos – folklorist ja semiootik, ajakirja *Folklore: Electronic Journal of Folklore* toimetuskolleegiumi liige

75

17. veebruar

Wolfgang Mieder – folklorist, ajakirja *Folklore: Electronic Journal of Folklore* toimetuskolleegiumi liige

25. mai

Jaak Jaaniste – astronoom

65

26. veebruar

Mare Kõiva – kirjandusmuuseumi folkloristika osakonna juhataja, Eesti-uuringute Tippkeskuse juhataja, ajakirjade *Mäetagused* ja *Folklore: Electronic Journal of Folklore* peatoimetaja

17. aprill

Jurij Fikfak – sloveenia etnoloog

6. august

Virve Raag – fennougrist

24. august

Sirje Olesk – kirjandusteadlane

60

11. juuli

Kristin Kuutma – Tartu Ülikooli kultuuriteaduste professor

4. oktoober

Irina Nurijeva – udmurdi folklorist

55

14. märts

Mare Kalda – Eesti Kirjandusmuuseumi folkloristika osakonna vanemteadur

9. aprill

Kadri Viires – kultuuriantropoloog

13. mai

Eve Annuk – Eesti Kirjandusmuuseumi vanemteadur

10. juuli

Mari Õunapuu – Eesti Kirjandusmuuseumi arhivaar

13. september

Marin Laak – Eesti Kirjandusmuuseumi vanemteadur

50

22. jaanuar

Tuuli Otsus – Eesti Kirjandusmuuseumi assistent

19. veebruar

Art Leete – etnoloog ja folklorist, Tartu Ülikooli professor, ajakirja *Folklore: Electronic Journal of Folklore* autor

20. märts

Madis Arukask – folklorist ja usundiuurija, Tartu Ülikooli dotsent, ajakirjade *Folklore: Electronic Journal of Folklore* ja *Mäetagused* autor

6. mai

Kristin Liba – Eesti Kirjandusmuuseumi arhiivraamatukogu vanemraamatukoguhoidja

30. august

Epp Annus – Eesti Kirjandusmuuseumi vanemteadur

17. november

Jonathan Roper – Tartu Ülikooli inglise ja võrdleva rahvaluule vanemteadur, ajakirja *Folklore: Electronic Journal of Folklore* autor

22. november

Leena Kurvet-Käosaar – Eesti Kirjandusmuuseumi vanemteadur, Tartu Ülikooli kultuuriteooria dotsent

45

24. märts

Reet Hiimäe – Eesti Kirjandusmuuseumi folkloristika osakonna vanemteadur

21. aprill

Tõnno Jonuks – Eesti Kirjandusmuuseumi folkloristika osakonna vanemteadur

40

14. veebruar

Liisa Vesik – Eesti Kirjandusmuuseumi assistent

24. aprill

Peeter Espak – orientalist, teoloog ja assüroloog, Tartu Ülikooli kultuuri-teaduste instituudi sumeroloogia ja Lähis-Ida kultuuriloo vanemteadur

9. august

Maili Pilt – Tartu Ülikooli doktorant, ajakirja *Mäetagused* autor

11. detsember

Vladimir Sazonov – orientalist, Kaitseväge Akadeemia vanemteadur, Sisekaitseakadeemia sisejulgeoleku teadur, Tartu Ülikooli vana Lähis-Ida uuringute vanemteadur, ajakirja *Mäetagused* autor

Arvo Krikmanni meenutati ettekandepäevaga

Tänavu juulis oleks tunnustatud eesti folklorist ja akadeemik Arvo Krikmann (1939–2017) saanud 80aastaseks. Sel puhul toimus 7. septembril Eesti Kirjandusmuuseumis Eesti-uuringute Tippkeskuse üheksanda aastakonverentsi raames ingliskeelne ettekandepäev. Sündmusega märgiti Arvo Krikmanni isikliku raamatukogu üleandmist Eesti Kirjandusmuuseumile.

Arvo Krikmanni teadustöö oli rahvusvaheliselt tuntud ja kõrgelt hinnatud, oma laiahaardelises uurimistegevuses käsitles ta peaaasjalikult folkloori lühivorme (vanasõnad, kõnekäänud, mõistatused) ja nende allikalugu, rahvahuumorit, ütluste semantikat ning kujundkõne teooriat.

Eesti Kirjandusmuuseumi folkloristika osakonnal oli detsembris 2018 suur au Arvo Krikmanni perekonnalt vastu võtta akadeemiku isiklik raamatukogu, mis peegeldab tema eripalgelisi ja rikkalikke teaduslikke huve. Kogus on üle 1500 nimetuse akadeemilist kirjavara, sh raamatuid, käsikirju, loengukonspekte, mida saavad edaspidi kasutada teadlased-kolleegid, kraadiõppurid ja kõik humanitaaria huvilised. Raamatukogu sisaldab ka Eestis ainulaadseid eksemplare, mis on saadud tänu tihedatele rahvusvahelistele kontaktidele.

Ettekandepäeval said sõna Arvo Krikmanni kolleegid, kelle ettekanded seondusid akadeemiku uurimisteedadega. Plenaariesineja professor Władysław Chłopicki Poolast Jagiello Ülikoolist kõneles folkloori ja huumori uurimise võimalustest loovkujutluse kaudu. Jyväskylä Ülikooli dotsent Liisa Granbon-Herranen tegi sissevaate akadeemik Krikmanni parämioloogia-alasesse uurimistegevusse, Tartu Ülikooli inglise ja võrdleva rahvaluule vanemteadur Jonathan Roper süvenes sõnaraamatutesse kui arvestatavatesse folklooriallikatesse.

Venemaa Herzeni-nimelise Pedagoogilise Ülikooli Vene Kultuuri ja Filosoofia Osakonna teadur Sergey Troitskiy analüüsis Uljanovski kadettide hiljutist muusikavideo-paroodiat, mis tekitas ühiskonnas palju vastukaja ja meediareaktsioone.

Ettekandepäeva korraldas Eesti Kirjandusmuuseumi folkloristika osakond Euroopa Regionaalarengu Fondi (Eesti-uuringute Tippkeskus TK 145) ning Haridus- ja Teadusministeeriumi (IUT 22-5) toel.

Piret Voolaid

Euroopa maskeerimiskombestikust

Eesti-uuringute Tippkeskuse sügisese aastakonverentsi raames kogunes septembri alguses Tartusse ka maskeerimise sektsioon, kellest enamik on ühtlasi rahvusvahelise etnoloogia- ja folklooriühingu (SIEF) rituaalse aasta töörühma liikmed. Euroopa maskeerimiskommitee ühisjooned ja teravad erinevused hoiavad teema tänaseni aktuaalsena. Maskeerimist on mõjutanud kultuuritekstid, sotsiaalsed ja ajaloolised traditsioonid, kombestiku temporaalsed, struktuursed ja sisulised karakteristikud, mis vajavad kirjeldamist ning omavahel võrdlemist. 20. sajandil on korduvalt taaselustatud

vanemaid kombeid ja mitmed neist on tänu sellele tagasi rituaalse aasta tähtpäevade ringis. Sessioon arutles Leedu, Eesti, Bulgaaria, Rumeenia, Udmurtia ja Venemaa maskeerimistavade näitel kombestiku varasemaid ja tänaseid funktsioone, muutusi jne.

Maskeerimistavasid on 20. sajandil korduvalt taastatud (Iirimaal 1970. aastatel, Eestis populariseeriti 20. sajandi alguses näärisokkude jm tavadid ning eelmisel aastal viidi kogu Eestis läbi õppekampaania "Kõik santima!"). Selle käigus õpetati kultuuri-ametnikele nullist peale maskeerimistavasid. Need pole küll välja surnud, nagu näitas kampaanias aktiivselt osalenud Jaan Sudaku ettekanne, kuid on tänapäeva tingimustes ja linlikus keskkonnas väliskonkurentide (nt halloween) mõjul väiksemad, samuti kuuluvad nad jätkuvalt lastetraditsiooni. Rahvakultuuri Arenduskeskuse koolituste üks eesmärk on traditsioonile laiema kandepinna saavutamine. Küsimus on muidugi, kas tegelikkuses, kus poliitilisele vastasele heidetakse (nagu Kanadas hiljuti) ette näo tumedaks värvimist näidendis araablase etendamiseks, saab üldse maskeerimine jätkuda.

Ettekannete fookused olid lähedased. Mare Kõiva (Eesti) rääkis ettekandes "Kas Eestis on eksisteerinud vernakulaarne teater" maskide kasutamise funktsioonidest, rollidest ja rollile vastavate tegevustega etendustest. Võiksime monoloogilisi ja mitme osalisega etendusi siduda teatraalsete esinemistega. Maskeerimist toetasid abitrükised muusika, laulude jm kohta. Ilmselt segasid sotsiaalsete ja poliitiliste olude muutumine maskeerimistavade täielikku jätkumist.

Tatjana Minnijahmetova (Austria) arutlus viis kuulajad udmurdi maskeerimistaditsiooni elujõulisuse ja vormikirevuse lätete juurde, tuues esile, et tavandil oli minevikus ja on tänapäeval kogukonnale edastamiseks olulisi sõnumeid. Sarnaselt eestlaste ja paljude teiste rahvastega kasutasid udmurdid maskeerimist kalendripühade kõrval perekonnatavandis, sh pulmade ja matuste juures.

Mariyanka Borisova (Bulgaaria) tutvustas 1960. aastatest paralleelselt külas ja linnas kulgevaid uue aasta ja suure paastu vahele jäävaid maskeerimiskombeid. Maskeeritud külaelanikud osalevad ka linna maskeerimisfestivalidel, mille juures eendub lõbustuslik ja meelelahutuslik element. Kombestik on demokratiseerunud – kaasa haa-ratakse ka naised ja lapsed.

Ioana Repciuc (Rumeenia) jätkas ja laiendas sama piirkonna maskeerimistavade vaatlust, tuues esile kõrgklassi tavad kui mudeli, uute moenähtuste integreerimise kombestikku – nt vodevilli-kultuuri mõju.

Alexandr Demidov (Venemaa) juhtis tähelepanu etiketile ja sotsiaalsetele normidele, mis kehtivad maskeerimise juures. Etikett määrab riietuse ja paljud muud rituaali osad ning mask toimib kui rühmaga liitja ja samas kui individualiseerija.

Arunas Vaicekauskas (Leedu) vaatles regionaalsete erijoonte taandumist ja homogeniseerumist suurte rahvuslike vastlafestivalide mõjul.

Arutlused tõid esile ridamisi ühisjooni, samuti probleeme, millega liikuda edasi.

Mare Kõiva

Valgevene folklooriansambli kolmkümmend aastat

23. oktoobril tähistas Valgevene folklooriansambel Kalõhanka oma kolmekümnendat tegevusaastat. Folklooriansambli jaoks on see aukartust äratav vanus, eriti koolirühma jaoks, kus liikmed kogu aeg vahetuvad. Tõsi, ansambel koosneb eri vanuses lastest ja noortest: laval on kõrvuti väga väikesed lauljad ja noored täiskasvanud, välimuse järgi gümnasistid. Muutumatult on Kalõhankat juhatanud ja otsinud uut lauluvara ansambli ellukutsuja Larõssa Rõžkova. Tema sulest on ilmunud ka raamat, milles ta ütleb, et laulmine on inimesele sama loomulik tegevus kui hingamine. Paljudes Kalõhanka kontserti sisse juhatavatess ja sellele järgnenud kõnedes toodi esile, et tegemist on õpetajaga, kes on oma sõnad tõeks muutnud – kõik suudavad laulda. Ta paneb laulma kõik lapsed ja igaühel on tema meelest võimalus lauldes areneda, mitteoskajaid ei ole olemas. Sellist teekonda muusika ja hääle seltsis on põhjust kadestada, sest enamasti soovib õpetaja töötada andekate lastega, ja kehvemate lauljate kaasamine kisub koori taset alla, ent selle riski ta on võtnud. Tänuks sai ta soojad sõnad ja aplausi saalitäielt kontserdilistelt.

L. Rõžkova ise rõhutas, et folkloori puhul algab kõik kooli ja direktori toetusest. Mihhanavitsi keskkool asutati 1908. aastal ja alates 1969. aastast tegutseb see keskkoolina. Tänapäeval on see üks riigi valgevenekeelse õppega keskkoolidest. Väliselt ja sisemuselt moodsal koolimajal on oma muuseum, kus on väljas fotod kooli ajaloo, aga ka ajastu mõjudest õpilaste elule ja saatusele. Eendub Teise maailmasõja osa, kus näeme naispartisane-rühmajuhte, sõjakangelasi, sõja traagikat. Enam kui saja kooliaasta jooksul muutunud õpetamisviisid saavad muuseumis visuaalse kuju. On ka äärmiselt huvitav ruumiosa, kus paikneb õpilastööde kogu, mis on loodud rahvuslikus stiilis ja pärimusmustreid esile tuues. Koolijuht Uladzimir Kalinouski meelest on omakultuuri toetamine loomulik, Kalõhanka näol on koolil midagi täiesti erilist, mis liidab koolipere üheks tervikuks. Tavakoolide probleeme neil pole: ei distsipliini, üksteisest lugupidamise ega õppimise poolelt, suhted on teistel alustel.

Kontserdil kõlasid erinevad valgevene laulustiilid praeguse koosseisu esituses, seejärel kutsuti saalist lavale tähtlauljaid varasematest koosseisudest ning rahvapäraste meloodiate kõrval hakkasid kõlama ka omaloodud laulud. Lauldi koos ja vilistlased eraldi, igas mõeldavas kombinatsioonis, esitati varasemate koosseisude hittlaule ja viimase aja uuendusi. Üks uuendustest on valgevene vaimulike laulude esitamine. Välitööde lindistused edastas L. Rõžkova etnolingvist ja folklorist Alena Boganeva Valgevene Riikliku Teaduste Akadeemia valgevene keele instituudist. Nüüdseks on rahvarõivais ansambel korduvalt esinenud Minski Peetruse ja Pauluse katedraalis. Seal tegutseva Vileni Kannatajate Vennaskonna esindaja Tatsiana Matruntšik vahendab, et noored esinejad, lapsed, on toonud kirikusse uue hingamise – nad meeldivad kirikulistele ja toovad jumalateenistustele rahvast juurde.

Saalis viibijatel – ühel või teisel kombel on paljud ansambliga seotud, olgu lapsevanemana, mõne organisatsiooni esindajana või valgevene laulu armastajana – on korduvalt silmad märjad, siinkirjutajagi pole erand. Folklooriansambli lauljate laulujõud kõnetab. Seda kinnitavad ka õnnitlejad kultuuriakadeemiast, vaimulikkonna esindajad, kaasõpetajad, endised õpilased laste ja lastelastega, ametnikud, muusikud ja laulusõbrad.

Mare Kõiva

Folklooriansambli kõlanäiteid saab vaadata ja kuulata *Mäetaguste* veebiversioonis.

Kroonika

Akadeemilises Rahvaluule Seltsis

26. septembri koosolek oli pühendatud Jakob Hurdale, kelle sünnist möödus suvel 180 aastat. Hurda-aegsest Eestist kõnelesid Katre Kikas Eesti Kirjandusmuuseumi folkloristika osakonnast (Moderniseerumine ja/kui valikud. Vaade 19. sajandi lõpukümneni rahvaluulekogujate modernsuskogemustele) ja Indrek Jääts Eesti Rahva Muuseumist (Miks meil ei ole lõunaeesti rahvust?). Mari-Ann Remmel esitles Aada Aasa jutte ja pajatusi koondavat väljaannet “Igal asjal on kaks otsa – akats ja lõpets. Lugusid Kõrbja kandist” (EKM Teaduskirjastus ja MTÜ Eesti Kohapärimuse Keskus).

31. oktoobril esinesid seltsi 16. sügiskonverentsil “Vaikimisest välitööde kontekstis” Pille Kippar Tallinna Ülikoolist (Ära päri – saad ruttu vanaks! Peredes kõigest ei räägitud), Taavi Koppel Harjumaa Muuseumist (100 aastat armastust: mälestuste kogumise võistlus Harjumaa Muuseumis), Tartu Ülikoolist Daniel Rygovskiy (Eschatology and Conspiracy Theories in Fieldwork Encounters), Ilya Magin (Echo of silence or contiguous transmission: a ballad retold by a neighbour), Kikee D. Bhutia (Who is telling the story? The relationship between the story and the teller) ja Elo-Hanna Seljamäe (“Milline oleks elu ilma meesteta?” Tähelepanekuid Kihnu turundamisest), Eesti Kirjandusmuuseumist Mari-Ann Remmel (Vaiksed kohad), Mare Kõiva (Dialoogid Nepaalis), Anu Korb (Valged laigud Siberi eestlaste pärimusekogus) ja Andreas Kalkun (Petserimaa pimetähnid. Vanavene rahvalaule ja slaavi mütoloogiat). ERA trepigaleriis avati Ulvi Hallikmäe näitus “Nahka pandud mõtted”. Konverentsil esitleti Ingrid Rüütli väljaannet “Virumaa laule ja lugusid” (Mis on jäänud jälgedesse IV) ning Mare Kõiva koostatud raamatuid “Eesti loitsud I. Arstimissõnad” (Monumenta Estoniae Antiquae VI) ja “Eesti õpilaste lemmikloomalood”.

28. novembri koosolekul tähistati Tartu Ülikoolis folkloristika eriala õpetamise saajand aastapäeva. Tiit Jaago pidas ettekande Jaan Jõgeverist, kes oli aastatel 1909–1911 eesti keele lektor. Ettekanne “Kümme aastat enne algust. Jaan Jõgeveri rahvaluuleloengud keiserlikus Tartu Ülikoolis” tutvustas Jõgeveri loengukonspekte ja rahvaluule käsitlusi neis. Meeri Ott tutvustas ettekandes “Muinasjuttude meeldejätmisest psühholoogia vaatepunktist” eksperimenti, mille käigus ta kordas W. Andersoni katset muinasjutu reprodutseerimisest. Ave Goršič pidas lühiettekande “Mälestused ülikoolist”, milles ta meenutas tudengipärimuse kogumist (1994–1995) ja seiku õppetooli ajaloost.

Kärri Toomeos-Orglaan

Eesti Rahvaluule Arhiivis

29. juunil viis Mari-Ann Remmel Värskas Seto Folgil läbi õpitoa “Kuidas koguda kohapärimust. Setomaa näitel”.

17. juunist kuni 31. augustini eksponeeriti üle-eestilise väliseesti näituste festivali raames Tartu Oskar Lutsu nimelise Linnaraamatukogu Annelinna harukogus Eesti Kirjandusmuuseumi ja Eesti Kunstiakadeemia ühistööna valminud näitust “Siberi eestlased” (koostajad Anu Korb ja Kadri Viires).

2. juulil tegid Risto Järv ja Mari Sarv koos Piret Pääriga (Rahvakultuuri keskus) välitööintervjuu Pilstvere hooldekodus.

8. juulist 12. juulini Hollandis Utrechti ülikoolis toimunud digitaalhumanitaaria maailmaorganisatsiooni (ADHO) aastakonverentsil korraldas Mari Sarv koos hollandi rahvaluuleteadlase Theo Mederiga digitaalfolkloristika alase ettekandesessiooni (*Digital Folkloristics: Approaching Variation And Stability In Folklore With Computational Methods*), kus pidas ise ka ettekande stilomeetria meetodi kasutatavusest folkloorse varieeruvuse uurimisel (*Potential of Stylometry in Studying Folkloric Variation: Content, Style, Language*), Risto Järv pidas ettekande eesti loomamuinasjuttude tegelasvõrgustikust (*The Network of Characters in Estonian Animal Tales*). Ettekandesessioonil esinesid lisaks eelmainitutele veel hollandi rahvamuusika uurijad Berit Janssen ja Peter van Kranenburg ning soome folklorist Kati Kallio koos andmeteadlase Eetu Mäkeläga.

12. juulil esines Mari-Ann Remmel Kinksi külas karusepäeva tähistamisel ettekandega Hanila ja Lihula kihelkonna looduslikest pühapaikadest.

14. juulil pidasid Mari-Ann Remmel ja Lona Päll Läänemaal Kinksi külaplatsil karusepäeva tähistamise raames ettekanded Karuse kihelkonna pühapaikadest ja tutvustasid kohalikele 2019. aasta jooksul Muinsuskaitseametile tehtavat pühapaikade inventuuri.

16. juulil pidas Janika Oras Rahvusvahelise Traditsioonilise Muusika Nõukogu (ICTM) maailmakongressil Bangkokis ettekande “Etnomusikoloog pärandipoliitika, muusikalise eripära ja individuaalse loovuse vahel. Seto laulutraditsiooni näitel” (*An Ethnomusicologist amidst Heritage Politics, Musical Diversity and Individual Creativity: The Case of the Seto Singing Tradition*).

21.–28. juulini õpetasid Taive Särg ja Janika Oras Leedus, Kaunase lähedal Antalkiais rahvalaulude koolitusel “Traditional Singing Course I. Baltics” läänemeresoomlaste rahvalaule. Nad korraldasid kokku 11 õpituba ja kontserdi. Taive Särg tutvustas loengus eesti rahvamuusikat läbi aegade (*Estonian folk music from onomatopoeia to organ*) ja osales läänemeresoomse laulude rühmaga lõppkontserdil Antanas ja Jonas Juška Rahvakultuuri Muuseumis.

22. juulil mälestati Tartus Raadi kalmistul Jakob Hurda hauaplatsil 180. sünniaastapäeval Jakob Hurta. Ettekannetega esinesid Eesti Rahva Muuseumi teadur Indrek Jääts ning Risto Järv.

26. juulil valmistas Janika Oras ette ja viis läbi ühe Viljandi pärimusmuusika festivali pulmalaulude teemalise regilaulupesa. Mari Sarv kirjutas ansambli Väike Hellero osaluskontserdi “Regilaulu lugu” jaoks selgitavad tekstid ning kandis need ka ette; laulud õpetas Janika Oras.

27. juulil anti Janika Orasele Jakob Hurda sünnikodus Himmastes üle Jakob Hurda rahvuskultuuri auhind 2019. Auhinda annab välja Jakob Hurda nimeline Põlva Rahva-hariduse Selts.

31. juulist 2. augustini õpetas Janika Oras Lummo Kati laululaagris Nedsaja külas seto mitmehäälset laulu ja salvestas ka jutuõhtu Värska Leiko leelokoori pikaaegse juhi Veera Hirsikuga. Andreas Kalkun õpetas samas laagris seto meestelaulu.

Juulist novembrini tegid Lona Päll, Jüri Metssalu, Mari-Ann Remmel ja Valdo Valper välitöid ajaloolise Läänemaa looduslikes pühapaikades.

3. augustil tutvustasid Valdo Valper ja Kristel Kivari Haeska külas Tánava talus Martna kihelkonna looduslike pühapaikade teabepäeval pühapaikade uuringut, teabepäeval osalejatelt koguti ühtlasi pärimust ja kontaktandmeid.

4. augustil kõneles Jüri Metssalu Mõisamaa ökokeskuse festivalil “Elu5” Mõisamaa ja ümbruse looduslikest pühakohtadest pärimuses ja tänases tunnetuses. Seejärel toimus Jüri Metssalu juhtimisel matk Mõisamaa hiiekohta.

9. augustil intervjueris Jüri Metssalu Hageri kihelkonnas Muusika külas staažikat vallavanemat Enn Karu, salvestades ta mälestusi, külalugusid ja kohapärimust.

9. ja 10. augustil Paide Vallimäel toimunud arvamusfestivali teadusalal korraldas Mari Sarv koos Aija Sakovaga Eesti Kultuuriloolisest Arhiivist arutelu “Sidus Eesti: teadlase roll ja vastutus”, kus osalesid ka kunstiteadlane Krista Kodres, Eest Teaduste Akadeemia president Tarmo Soomere ja Eesti Teadusagentuuri juht Andres Koppel. Arutleti selle üle, mil määral peaksid teadlased oma uurimistöö eesmärgina nägema Eesti ühiskonna toetamist ja kuidas motiveerida teadlasi panustama ühiskonna sidu-suse loomisse.

17. augustil kõneles Mall Hiiemäe Alutaguse rahvuspargis Eesti looduse päeval Alu-taguse metsamaastiku ajaloolisest rollist eluviisi ja loodustunnetuse kujundajana. Päeva korraldajaiks olid Eesti Looduskaitse Selts, Keskkonnaministeerium ja Looduse Omnibuss.

18. augustil tutvustas Janika Oras Seto mitmehäälset laulutraditsiooni ja eriti mees-testiili Obinitas korraldatud meeste laulu päevadel.

23. augustil korraldas Mari Sarv Regilaulupeo Kullamaa Rohumäel. Üritust video-salvestasid ERA jaoks Taive Särg, Helen Kömmus ja Kadri Tamm.

26. augustil intervjueris Jüri Metssalu Märjamaa kihelkonnas Sõtke külas Uno, Hans ja Grete Nootret, kogudes Sõtke ja ümbruskonna kohapärimust ja toponüüme.

Augustist novembrini kogus Mari-Ann Remmel perioodilistel välitöökäikudel andmeid pühapaikade kohta Lääne-Virumaal Haljala kihelkonnas.

1. septembril intervjueris Jüri Metssalu Hageri kihelkonnas Allika külas Leiger Parekit ja Vello Kadakat, salvestades nende mälestusi, külalugusid ja kohapärimust.

5.–7. septembrini Eesti Kirjandusmuuseumis toimunud Eesti-Uuringute Tippkeskuse konverentsil “Taju ja performatiivsus kunstis ja kultuuris tehnoloogilise muutuse ajastul” (Perception and Performativity in Arts and Culture in the Age of Technological Change) korraldas Taive Särg sessiooni autoriõigustest rahvaluules kui taasloomise ja talletamise protsessis (*Creativity in Performance: The Authors’ and Performers’ Rights in Context of Folklore Collections and Folk Music Revival*) ja pidas selle raames ettekande rahvalaulikutele viitamisest nende esitatud palade tänapäevastes töötlustes (*Symbolically Indebted to Individual Performers and the Cultural Heritage: References on Musical Scores and CDs*). Janika Oras esines ettekandega “Looduses hääletegemise muutuvad tähendused ja praktikad” (*Changing Meanings and Practices of Making Sounds in Nature*).

12. septembril tutvustas Jüri Metssalu Haimre Rahvamajas Märjamaa kihelkonna looduslike pühapaikade uuringut.

13. septembril tutvustas Janika Oras rahvamuusika väljaandeid ja rahvamuusikaga seotud andmebaase Tartu Tamme Gümnaasiumi 12. klassile.

14. septembril esitles Ingrid Rüütel Kadrina rahvamajas duubel-CD-d “Virumaa rahvalaule ja pillilugusid” ja raamatut “Virumaa laule ja lugusid” (“Mis on jäänud jälgedesse” IV).

19. septembril osales Anu Korb Tallinnas Rahvusraamatukogus elulooapäeval “Tartu minu elus”.

19. septembril esines Astrid Tuisk Tallinnas Eesti Rahvusraamatukogus elulooapäeval “Tartu minu elus” ettekandega “Eluloovõistlusest “Mälestused Tartust””.

19. septembril toimus Rocca al Mare Kooli õpilaste ja õpetajate matk, mille käigus tutvustas Jüri Metssalu Lehmja asulakohas, Assaku Nõiakivi ja Rae Tohtrikivi juures, Jõelähtme kivikirstkalmetel, Maardu mõisas ja hiiemetsas ning Saha kabelis arheoloogiat, ajalugu, aja- ja maastikutaju ja pühakohti.

20. septembril pidas Mari Sarv Vabas Akadeemias avaliku loengu “Eesti regilaulude variatiivsust uurides: keel, meetrum, teemad, žanrid”. Loengust tegi otseülekande aja-leht *Postimees* ning see on järelvaadatav Vaba Akadeemia kanalil Youtube’i keskkonnas.

20. septembril tutvustasid Valdo Valper, Kristel Kivari (TÜ) ja Reeli Reinaus Lihulas Tapamaja galeriis Kirbla, Mikhli ja Varbla kihelkonna looduslike pühapaikade teabepäeval pühapaikade uuringut, teabepäeval osalejatelt koguti ühtlasi pärimust ja kontaktandmeid.

21. septembril esines Janika Oras ettekandega “Hilana Taarka ja teised. Mineviku naiste lauluvägi” Tartu Ülikooli raamatukogus toimunud Eesti Muusikakogude Ühenduse sügis-seminaril.

22. septembril tegi Mari Sarv välitööintervjuud perekond Anseliga Kullamaal.

22. ja 28. septembril tutvustas Ingrid Rüütel Klassikaraadios esimest osa kogumikust “Virumaa rahvalaule ja pillilugusid”.

26. septembril pidas Mari Sarv Prantsusmaal Nancy's luule arvutianalüüsi teemalisel konverentsil "Plotting Poetry 3" ettekande eesti regilaulude varieeruvusest.

26. septembril esitles Mari-Ann Remmel ARSi koosolekul Aada Aasa raamatut "Igal asjal on kaks otsa – akats ja lõpets" (EKM Teaduskirjastus koos Eesti Kohapärimuse Keskusega).

27. septembril korraldas Ave Goršič koostöös Reet Hiiemäe (EKM FO), Virve Tuubeli (ERM) ja Kristiina Pungaga (HTG) Eesti Kirjandusmuuseumis teise humanitaarainete õpilaskonverentsi "HUNTS 2019". Kahes paralleelses sektsioonis toimunud konverentsil osales üle 30 ettekandja keele, kirjanduse, ajaloo, muusika, arhitektuuri, filmi, foto ja pärimuse teemadel, mitmed esinejad olid kakskeelsest koolist. Õpilaste ja teadlaste arutelul humanitaarteaduste rolli ja väljundite üle ühiskonnas esinesid Sulev Iva, Riina Oruaas, Ragnar Saage (kõik TÜ) ning Risto Järv.

28. septembril esitles Mari-Ann Remmel Lokuta puhkekeskuses Aada Aasa raamatut "Igal asjal on kaks otsa – akats ja lõpets".

29. septembril tutvustas Astrid Tuisk Kodavere pärimuspäeval kohalikke mänge, ürituse viis läbi Kodavere Pärimuskeskus Palal.

4. oktoobril anti Viljandis Etnokulpiide jagamise üritusel Janika Orasele üle Eesti Pärimusmuusika Keskuse erikulp tänapäeva pärimusmuusika taaskasutuse eest hoolitsemise ja pärimusmuusika nurgakivina seismise eest.

7. oktoobril kõneles Mari-Ann Remmel Haljala raamatukogus Haljala kihelkonna pühapaikadest.

8. oktoobril esines Mall Hiiemäe Illuka mõisas Alutaguse Rahvuspargi konverentsil ettekandega "Looduskasutus ja pärimus" inimese ja muu looduse ökoloogilistest suhetest põhielatusalade lõikes.

12. oktoobril osales Taive Särg Pärnu noorte rahvamuusikatöötlaste festivalil Folgi Krõmps: tegi ettekande kohustuslikust laulust "Imelik koda ~ Imeline maja", võttis osa žürii tööst, aitas ette valmistada festivali kodulehte ja tegi sinna pärast tulemustest kokkuvõtte.

17. oktoobril esines Aado Lintrop maakondlikul eesti keele päeval Rakvere Gümnaasiumis ettekandega "Linn seitsme tiivaga raudhobuse seljas", rääkides mansi folkloori eesti keelde tõlkimisest.

18. oktoobril viis Lona Päll läbi soopärimuse teemalise matka Selisoo matkarajal Ida-Virumaal Tartu Ülikooli semiootika välismagistrantidele.

19. oktoobril tutvustasid Valdo Valper ja Kristel Kivari (TÜ) Ridala pastoraadis Ridala kihelkonna looduslike pühapaikade teabepäeval pühapaikade uuringut, teabepäeval osalejatelt koguti ühtlasi pärimust ja kontaktandmeid.

23. oktoobril toimus ERA töötajate õpperetk Eesti Maanteemuuseumisse Põlvamaal. Tutvuti Maanteemuuseumi kogude korralduse ning muuseumitegevusega.

23. oktoobril tutvustas Mari-Ann Remmel Vastemõisa kultuurimajas Aada Aasa raamatut "Igal asjal on kaks otsa – akats ja lõpets" kui motiveerivat näidet isiklike mälestuste kirjutamisest.

25. oktoobril esines Andreas Kalkun Värskas raamatukogus loenguga "Seto usund ja laulud Eesti Rahvaluule Arhiivis. Avastamata aarded ja salajased teadmised".

25. oktoobril andis Mari-Ann Remmel ülevaate pühapaikade inventeerimise probleemistikust Kõmsi rahvamajas toimunud Läänemaa kultuuri- ja keskkonnatöötajate huvigrupi nõupidamisel.

29. oktoobril koolitasid Reet Hiemäe (EKM FO) ja Taive Särg Narva Eesti keele majas Eesti pärimuskultuuri õppepäevadel venekeelsetele lasteaiaõpetajatele (28.–29. oktoober). Taive Särg pidas loenguid ja praktikume teemadel "Laulud ja laulumängud" ja "Kalendripühadega seotud lõbustused".

31. oktoobril toimunud Akadeemilise Rahvaluule Seltsi 16. sügiskonverentsil "Vaikimisest välitööde kontekstis" esinesid ERAst Andreas Kalkun (Petserimaa pimetähnid. Vanavene rahvalaule ja slaavi mütoloogiat otsimas), Anu Korb (Valged laigud Siberi eestlaste pärimusekogus) ning Mari-Ann Remmel (Vaiksed kohad). Konverentsil kõneldust tegi kokkuvõtte Mari Sarv. Ingrid Rüütel esitles oma raamatut "Virumaa laule ja lugusid" (Mis on jäänud jälgedesse IV, EKM Teaduskirjastus). Trepigaleriis avati ERA kaastöölise Ulvi Hallikmäe ehk Lusti-Leenu kalambuuri näitus "Nahka pandud mõtted", kust leiab ühe-, kahe- ja kolmetähenduslikke mõtteid nii ulme- kui ka olmeteemadel.

31. oktoobril esines Mall Hiemäe Vikerraadio "Huvitaja" saates teemal "Hingede aeg kui looduserütmed rahvapärilise peegeldus".

1.–2. novembril oli Mall Hiemäe rahvapärilist talletamas põhjarannikul (Viru-Nigula ja Haljala khk).

3. novembril toimus kirjandusmuuseumi saalis Tartu Hõimurahvaste kontsert-salvestus Irina Hella Kolomietsi (Tartu Valgevene Selts) ja Olga Ivaškevitsi korraldamisel, filmis Janno Simm. Osalesid järgmised kollektiivid: vene rahvalaulu ansambel Serebryanõi Rodjik, Tartu Valgevene Selts Spadki, Tartu ingerisoomlaste seltsi segakoor Kiuru ja folkloorirühm Röntyskä, mustlastantsugrupp Romaška, Tartu Marilaste Liidu ansambel Mari Kumõl ja Armeenia pühapäevakool Maštots.

12. novembril esines Mari-Ann Remmel Eesti Rahvusatlaste ilmumise puhul korraldatud Eesti Keele Instituudi ja Eesti Looduskaitse Seltsi kõnekoosolekul "Eesti maastikest, kohanimedest ja kohapärimusest" ettekandega "Päris maastik ja arhiivipärimus. Tähelepanekuid välitöödele".

13. ja 20. novembril toimusid Tartus Genialistide klubis esimesed kaks sügissemestri Semiosalongi kohtumist, mida korraldas Lona Päll koos Merit Rickbergi ja Katarina Damčevićuga. Sellesügiseste seminaride teemaks on konfliktid.

15. ja 16. novembril osales Andreas Kalkun Pariisis Euroopa vähemuskeeltele pühendatud konverentsil (korraldajad Soome Instituut ja INALCO) ettekandega seto keele olukorrast (*La vitalité de la langue seto et les mesures pour en assurer la transmission*).

19. novembril osales Andreas Kalkun Ida raadio Värskes Rõhu vestlussaates, kus räägiti eesti LGBT kirjandusest.

20. novembril pidas Jüri Metssalu Tallinnas Rahvakultuuri Keskuse kursusel vaimse pärandi uurimisest ja seostest kogukonna ning igapäevaeluga loenguid kohapärimuse uurimise allikatest ja meetodikast. Sel korral olid kesksel kohal näited puu- ja metsapärimusest.

22. novembril pidas Lona Päll Pühajärvel toimunud doktorikoolis “Dialogid keskkonnaga” (21.–22.11) ettekande pärimuse kasutamisest koha pühaduse tõestamiseks Paluküla hiiemäe konfliktis (*Dialogue or monologue? Communicating the place-lore as an evidence of sacredness in the Paluküla hill conflict*).

23. novembril filmis Janika Oras Tallinnas ansambli Siidisõsarak 25. juubeli kontserti ja õnnitlustseremooniat.

24. novembril Rahvakultuuri Keskuse korraldatud festivali “Hakkame santima” raames tutvustas Mari Sarv koos Kullamaa naistega eesti sanditamiskombestikku Narva vene folklooriansambli Guselki liikmetele.

28. novembril esines Ave Goršič Akadeemilise Rahvaluule Seltsi kõnekoosolekul ettekandega “Mälestusi ülikoolist”.

30. novembril tunnustati Eesti Maaülikooli aulas Maavalla koja hiite fotovõistluse 2019. aasta võidutööde autoreid. Eesti Rahvaluule Arhiivi poolt välja pandud ning valitud pärimuse eriauhinna pälvis Urve Hermann.

30. novembril videosalvestasid Taive Särg, Inge Annom ja Olga Ivaskevits uueimat rahvamuusikat Mulgimaal Uue-Karistes.

30. novembril tutvustas Ingrid Rüütel tutvustas Klassikaraadios “Folgiaalbumi” saates oma kogumiku “Virumaa rahvalaule ja pillilugusid” II osa.

Septembris ja novembris tutvustas Risto Järv Vikerraadio “Huvitaja” saadetes rubriigis “Vanasõnad on kuldsed sõnad” erinevaid vanasõnu.

Risto Järv, Mari Sarv

Eesti Kirjandusmuuseumi folkloristika osakonnas

2.–6. juulini osales osakonna teadur Nikolai Anisimov Kaasanis (Tatarstan, Venemaa) Venemaa antropoloogide ja etnoloogide 8. kongressil ettekandega udmurtide leinakombestikust. Ettekande teesid on publitseeritud konverentsi materjalide kogumikus (vt http://static.iea.ras.ru/news/Sbornik_KAER.pdf).

7.–9. juulini viibis osakonna teadur Nikolai Anisimov koos Eva Toulouze'iga Bavlõ rajooni (Tatarstan, Venemaa) udmurtide juures välitöödel. Koguti materjali (fotod, audio- ja videosalvestised) erinevate teemade kohta: esivanemate kultus, matused ja

mälestusrituaalid, konfessionaalne kuuluvus ja traditsioonilise maailmapildi säilitamine, rahvustevahelised suhted.

Juulist augustini kooskõlastas Nikolai Anisimov Eva Toulouze'i, Laur Vallikivi ja Tatiana Alöbinaga ettevalmistusi 13. rahvusvahelisel soome-ugri kongressil (*Congressus Internationalis Fenno-Ugristarum*, CIFU, 16.–18. augustini 2020 Viinis) korraldatavaks sümposiumiks "C.2 Animism, shamanism and ethnic religions: ontologies of the Finno-Ugric peoples".

2.–4. augustini osales Reet Hiiemäe Jõgevamaal Carl Gustav Jungi Seltsi suvepäevadel ettekandega maagiapärimusest.

11.–14. augustini osales Mare Kõiva Varssavis, Poolas EABS aastakonverentsil, kus esines enda ja Alena Boganeva ühisettekandega "Exodus Themes in Russian Folk Prose: The Pharaohs Mythical Beings (Based on Data from the Archives of the Estonian Literary Museum)".

20. augustil pidas Mare Kalda Kriimani Küla Seltsi kutsel Kriimani kodukandi päeval ettekande, teemaks "Kohad ja kohajutud".

23.–31. augustini osalesid Poznanis (Poola) rahvusvahelise antropoloogide ja etnoloogide liidu (IUAES) kongressil "World Solidarities" ettekannetega Mare Kõiva (*Post-socialist Monuments – Memory, Ideology and Art*) ja Andres Kuperjanov (*Postsocialist Medicine – ühisettekanne koos Mare Kõivaga*).

Septembrist detsembrini pidas Liisi Laineste Tartu Ülikooli folkloristikaosakonnas külalisloenguid internetifolkloorist ja selle kogumisest.

5.–7. septembrini toimus Eesti Kirjandusmuuseumis Eesti-uuringute Tippkeskuse üheksas aastakonverents "Perception and Performativity in Arts and Culture in the Age of Technological Change" (Taju ja performatiivsus kunstis ja kultuuris tehnoloogiliste muutuste ajastul, vt <https://www.folklore.ee/CEES/2019/performance>). Osakonda esindasid konverentsil ettekannetega Mare Kõiva (*Do We Have Vernacular Theatre in Estonia?*) ja Piret Voolaid (*Performing Gender in Estonian Graffiti – ühisettekanne koos Eve Annukiga*).

Liisi Laineste osales konverentsi raames toimunud Arvo Krikmanni 80. sünniaastapäevale pühendatud ettekandepäeva korraldamisel. Avati akadeemik Arvo Krikmanni isikuraamatukogu, ettekannetega esinesid Arvo Krikmanni kolleegid.

Konverents toimus Haridus- ja Teadusministeeriumi (PUT 1481, IUT 22-5) ning Euroopa Regionaalarengu Fondi (Eesti-uuringute Tippkeskus) toel.

6.–13. septembrini viibis Tönno Jonuks välitöödel Islandil, kus osales Bangori Ülikooli korraldatud välitöödel Seljandi ja Heimaey tehiskoobaste arheoloogilistel kaevamistel.

13. ja 14. septembril osales Liisi Laineste Eesti Rahva Muuseumis ja Tartu Ülikoolis toimunud ajalookonverentsil "Scripta Manent: Eesti-Poola suhetest läbi sajandite kõnelevad esemed, pärimused ja lood" ettekandega Poola ja poolakate kujutamisest eesti lauludes.

18.–20. septembrini osales Reet Hiimäe Lõuna-Aafrikas Clarensis rahvusvahelisel kohanime konverentsil (*International Symposium on Place Names*) ettekandega “Place names and epidemics: a case study of handling collective fear”.

18.–20. septembrini võttis Anastasiya Fiadotava osa Vilniuses (Leedu) korraldatud 9. noorte folkloristide konverentsist “(Ir)relevance of Classical Folkloristics in the 21st Century”, kus ta pidas ettekande “Digital folklore and digital fieldwork: researching online humour with its offline context in mind”.

19.–21. septembrini osales Tõnno Jonuks Halles (Saksamaa) konverentsil “Mesolithic Art”.

26. ja 27. septembril osales Tõnno Jonuks Bochumis (Saksamaa) töötoas “Religious Contact in the Early Modern Baltic Region” ettekandega “The concept of ‘pagan’ in Early-Modern Estonia”.

Oktoobri lõpuni kestis osakonna aprillis alanud projekt, mille eesmärk oli veebis tasuta avalikustada Hiiumaa ajalooline traditsioon. Andmed ja jutud panid 1920. aastate lõpus kohalikelt elanikelt kirja Akadeemilise Ajaloo Seltsi ja Eesti Kirjanduse Seltsi ajalootoimkonna stipendiaadid.

Tänaseks on kõik Hiiumaalt üles kirjutatud materjalid digitaliseeritud ja veebis avatud (vt www.folklore.ee/pubte/ajaloolist/).

Oktoobris ja detsembris tutvustas Piret Voolaid Vikerraadio saates “Huvitaja” igal kolmapäeval rubriigis “Vanasõnad on kuldseid sõnad” erinevaid vanasõnu.

3.–10. novembrini osales vanemteadur Piret Voolaid Portugalis Taviras Rahvusvahelise Parömioloogia Assotsiatsiooni (International Association of Paremiology, AIP-IAP) korraldatud vanasõnakollokviumil ettekandega “Mocking and joking through proverbs”.

5. oktoobril pidas Reet Hiimäe Eesti Folkloorinõukogu kutsel Tallinnas loengu “Ülevaade sanditamiskombestikust. Fookuses kadripäev”.

9. oktoobril pidas Reet Hiimäe Tartu Ülikooli Pärnu kolledžis loengutsüklis “Pärimuskultuur ja turismitootarendus” loengu “Rahvausund ja kombestik. Paikkondlike erisustega tähtpäevad. Argielutavad ja turism”.

11. oktoobril pidas Reet Hiimäe Eesti Folkloorinõukogu kutsel Tartus loengu “Ülevaade sanditamiskombestikust. Fookuses kadripäev”.

11.–14. oktoobrini osales Liisi Laineste kaaskorraldajana neljandal rahvusvahelisel suhtlemisviiside konverentsil (*International Communication Styles*) Krosnos (Poola), kus esines ettekandega (koos Władysław Chłopickiga) eesti ja poola kommunikatsiooni-stiilidest.

16.–19. oktoobrini osales Mare Kõiva Bulgaaria TA 150. juubelile pühendatud konverentsil “Current Problems in the Study of Intangible Cultural Heritage and the Implementation of Convention 2003” ettekandega “Intangible Heritage, Crowd Sourcing, Community Art and Archives”.

16.–19. oktoobrini osales Anastasiya Fiadotava Ameerika Folklooriühingu aastakoosolekul Baltimore'is (USA) ettekandega “The Path of the Comedian Is Always Going to Be a Lonely One: Comedians’ Mediation Between Private and Public Humor”.

17. ja 18. oktoobril toimus Narva-Jõesuus lasteaiaõpetajate eesti keele õppeseminar “Kus on kodukoht? Eesti keel mitmekultuurilises lasteaias”, mille üks peakorraldajaid oli osakonna vanemteadur Piret Voolaid.

19. oktoobril kuulutati Eesti Rahva Muuseumis hõimupäevade peakontserdil välja Haridus- ja Teadusministeeriumi hõimurahvaste programmi auhind, mille pälvis Eesti Kirjandusmuuseumi folkloristika osakonna teadur Nikolai Anisimov monograafia ““Диалог миров” в матрице коммуникативного поведения удмуртов” / “Maailmadevaheline dialoog udmurtide kommunikatiivse käitumise maatriksis” (Tartu 2017) eest.

19. oktoobril pidas Reet Hiimäe Eesti Folkloorinõukogu kutsel Kohtla-Järvel loengu “Ülevaade sanditamiskombestikust. Fookuses kadripäev”.

21.–29. oktoobrini viibis Mare Kõiva kirjandusmuuseumi ja Valgevene partnerasutuse ühisprojekti raames Minskis. Tööle Valgevene folklooriarhiivis lisandus ettekanne seminaril, ühiskogumiku toimetamine ja välitööd Minski ümbruses.

22. oktoobril esines vanemteadur Piret Voolaid ettekandega Eesti Lastekirjanduse Keskuse ja Eesti Teaduste Akadeemia Underi ja Tuglase Kirjanduskeskuse ühisseminaril “Laps kirjanduses 7: Huumor lastekirjanduses” ettekandega “Elevant külmkapis ja kaelkirjak akna taga: naljapärimus laste lugemislaua”.

23.–25. oktoobrini osales Liisi Laineste koos Anastasiya Fiadotavaga Alicante Ülikoolis (Hispaania) rahvusvahelisel suulise huumori konverentsil (*CIHV, International Conference on Verbal Humor*) ettekandega kirikutegelasnaljanditest Eestis ja Valgevenes.

24. oktoobril pidas vanemteadur Piret Voolaid Tartu Ülikoolis kursuse *Internetifolkloor* (HVKU.04.012) raames külalisloengu “Varasema pärimuse uued elud internetis”.

25. oktoobril pidas Reet Hiimäe Tartu Linnamuuseumis 37. Tartu linnaajaloo päeval “Mitut usku Tartu: Eesti usu 100 nägu” ettekande “100 usundit ja vaimset õpetust maailma kõige vähemreligioosses riigis”.

25.–27. oktoobrini pidas Nikolay Kuznetsov Erasmus+ toetusel Miskolci Ülikoolis Ungaris üliõpilastele loenguid teemal “Soome-ugri rahvad ja keeled”.

28. oktoobril pidas Reet Hiimäe venekeelsetele lasteaiaõpetajatele ja eesti keele maja töötajatele Eesti pärimuskultuuri õppepäevadel loengud “Sissejuhatus eesti rahvausundisse”, “Loodus ja keskkond. Ilmaga seotud uskumused”, “Hirmud ja kaitse pärimuses”.

31. oktoobril andis Reet Hiimäe Pereraadio hommikuprogrammile intervjuu seoses välitöökonverentsiga “Vaikimisest välitööde kontekstis”.

4.–15. novembrini viibisid Eesti-Bulgaaria bilateraalse projekti raames Sofias Mare Kõiva ja Andres Kuperjanov, kes osalesid **6. novembril** müütidele pühendatud seminaril ja **13. novembril** arutati usundi-uurimise nüüdistrende, teostati välitöid Sofia ümbruse kloostripühadel.

20. novembril andis Reet Hiimäe ERR-i “Huvitaja” saates intervjuu kadrikkommetest.

21.–22. novembrini toimus Eesti Kirjandusmuuseumi folkloristika osakonna ja Eesti-uuringute Tippkeskuse eestvõttel Pühajärvel humanitaarteaduste doktorantidele suunatud iga-aastane rahvusvaheline sügiskool “Dialogid keskkonnaga”. Doktorikooli peakorraldaja oli osakonna vanemteadur Reet Hiimäe, doktorikoolis esines loenguga “Language-Folklore-Environment. Depicting Animals in Contemporary Riddle Forms” osakonna vanemteadur Piret Voolaid.

23.–26. novembrini võttis Tõnno Jonuks San Diegos (USA) konverentsist “American Academy of Religions”.

28.–30 novembrini võttis Liisi Laineste osa NETLANG võrgustiku koostöökohtumisest Bragas (Portugal).

4.–6. detsembrini osales Mare Kõiva digitaalhumanitaaria konverentsil ettekandega “Use of Digital Cultural Heritage in Research and Education” ettekandega “Folkloristic Open Access Data Set and Community Art”, Piret Voolaid pidas samas ettekande “How to Attract Schoolchildren to Collect Folklore: Example on the Database of Graffiti”.

6. ja 7. detsembril osalesid Liisi Laineste ja Eda Kalmre Vilniuses (Leedu) konverentsil “New Medias” and Challenging (Artificial) Intelligence, Identity and Culture”, kus pidasid ühisettekande müütide ja tegelikkuse segunemisest Twitteris.

Teisipäevaseminarid

29. oktoobril esines Eesti-uuringute Tippkeskuse soouuringute töörühma seminaril Kalle Voolaid: “Kübar, kulp ja korsett ehk õrnem sugu astub spordiväljale”.

Räägiti oludest, millega pidid vastamisi minema esimesed naissoost spordihuvilised 19. sajandi meestekeskses maailmas, samuti sellest, miks ja kuidas need olud muutuma hakkasid.

19. novembril esinesid teisipäevaseminaril Anna-Sophie Jürgens (*Batman and the World of Tomorrow: Stages of Yesterday’s Technological Future*) ja Mikhail Fiadotau (*Technology, Community, and Creativity in Videogame Production: Subverting Game Engine Conventions as Metacommentary*).

Asta Niinemets

Tartu Ülikooli eesti ja võrdleva rahvaluule osakonnas

3.–13. septembrini pidas professor Timothy R. Tangherlini (California Ülikool, Los Angeles) külalisloenguid: **3. septembril** “Medium Small Data and the Challenge of the Digital Humanities”, **4. septembril** “A pipeline approach to the Digital Humanities” ja “Macroscopic Approaches to Culture Analytics: Lessons from Computational Folkloristics”, **5. septembril** “From Print to Machine Actionable Data: Adventures in Scanning, OCR and Data Cleanup”, **9. septembril** “People, Places, Stories: Data Structures and Intellectual Structures”, **10. septembril** “Labeled, Unlabeled and Patterns at Scale: Machine Learning and the Humanities”, **11. septembril** “Mapping Folklore: Historical GIS and the New Historic-Geographic Method”, **12. septembril** “Facebook for Vikings: Social Network Analysis in the Humanities” ja **13. septembril** “Future Directions: AI, Deep Learning and Culture Analytics”.

6. septembril pidas professor Timothy R. Tangherlini (California Ülikool, Los Angeles) eesti ja võrdleva rahvaluule õppetooli asutamisele ja esimesele professorile Walter Andersonile pühendatud loengu “Keiser ja andmed: folkloristika algoritmilisel ajastul”.

10. septembril pidasid The'ang Teron ja Margaret Lyngdoh (Tartu Ülikool) Eesti Rahva Muuseumis loengusarja “Maailm ja rahvad” raames loengu “Vastupanumuusika – Kirde-India karbi hõimu retsiteeritud lugudest tänapäeva muusikani”. Karbi etniline rühm elab peamiselt Anglongi piirkonnas, mis on läänest ümbritsetud Meghalaya ja ida poolt Nagalandi riigiga. Loengu eesmärk oli näidata traditsioonilise retsiteerivate matuselugude ehk *kacharhe*’de (nutulaulude) ja *mosera*’de (karbi rahvarände ja originaalrahvalaulude) staatust ja funktsiooni.

18.–20. septembrini osaleti Vilniuses 9, rahvusvahelisel noorte folkloristide konverentsil “(Ir)relevance of Classical Folkloristics in 21st Century”.

7. ja 8. oktoobril pidas Blagoevgradi Neofit Rilski Edelaülikooli (Bulgaaria) etnoloogia ja Balkani uuringute osakonna juhataja Iliya Nedin kaks külalisloengut: 7. oktoobril “Living on the Border: Bulgarian Muslims (Pomaks) in the town of Zlatograd (a case study)” ja 8. oktoobril “New Mummies: The new life of some folk traditions in Bulgaria”.

22. oktoobril pidas Tuulikki Kurki (Ida-Soome Ülikool) ingliskeelse külalisloengu piiride ja mobiilsusega seotud traumanarratiivide interdistsiplinaarsest uurimisest.

24. oktoobril pidas Eesti Kirjandusmuuseumi folkloristika osakonna vanemteadur ja Eesti-uuringute Tippkeskuse tegevjuht Piret Voolaid kursuse “Internetifolkloor” raames külalisloengu “Varasema pärimuse uued elud internetis”.

30. oktoobril esinesid Eesti Kirjandusmuuseumis seminaril “Traumateooriad ja kultuurikontekstid” Tuulikki Kurki (Ida-Soome Ülikool, *Trauma and the context of borderlands*) ja Leena Kurvet-Käosaar (Tartu Ülikool, Eesti Kirjandusmuuseum: *The Possibilities and Limits of Trauma Theory*).

Seminari korraldasid Eesti-uuringute Tippkeskuse biograafika töörühm ning Tartu Ülikooli eesti ja võrdleva rahvaluule osakond.

12. novembril pidas Nichole Pono Weimer, kes on pärit Ameerika Ühendriikidest ja õpib magistriõppes Tartu Ülikoolis, Eesti Rahva Muuseumis loengusarjas “Maailm ja rahvad” loengu “Vulkaanijumalanna Pele moodsas Hawaii kultuuris”.

13. novembril alustas uut hooaega Semiosalong, mis oli sel sügisel pühendatud konfliktisemiootikale.

3. detsembril tegi Tartu Ülikooli eesti ja võrdleva rahvaluule osakonna külalisdoktorant Deepika Kashyap Eesti Rahva Muuseumis loengusarjas “Maailm ja rahvad” ettekande Nyishi folkloorist internetiajastul.

Kaitstud doktoritööd

Svetlana Karm kaitses 26. augustil doktoritööd “Финно-угорский дискурс в эстонской этнологии (на примере исследования удмуртской культуры)” (Soome-ugri diskursus Eesti etnoloogias (udmurdi kultuuri uurimise näitel)); juhendaja Art Leete.

Keiu Telve kaitses 26. augustil doktoritööd “Family Life Across The Gulf: Cross-Border Commuters’ Transnational Families between Estonia and Finland” (Pereelu üle lahe: pendeltöötajate perekonnad Eesti ja Soome vahel); juhendajad Aimar Ventsel ja Tiit Tammaru.

Kaitstud magistritööd

Mohammad Abu Sayed Toyon kaitses 27. augustil magistritööd “Opportunities and Challenges in promoting culture: empirical study on cultural institutions of Tartu”; juhendaja Elo-Hanna Seljamaa, oponent Anastasiya Astapova.

Savannah Rivka Powell kaitses 27. augustil magistritööd “Songs for the end of Kyriarchy: Care and repair through critical emancipatory historiography in folk ensembles”; juhendaja Ergo-Hart Västriik, oponent Rebeka Põldsam.

Nurjahan Hadi kaitses 27. augustil magistritööd “Transformation of a traditional textile craft: A case study of Nakshi Kantha”; juhendajad Ave Matsin ja Kristi Jõeste, oponent Kadri Tüür.

Liilia Laaneman

NEWS IN BRIEF

Birthday greetings

Dan Ben-Amos (85), Wolfgang Mieder (75), Jaak Jaaniste (75), Mare Kõiva (65), Jurij Fikfak (65), Virve Raag (65), Sirje Olesk (65), Kristin Kuutma (60), Irina Nurijeva (60), Mare Kalda (55), Kadri Viires (55), Eve Annuk (55), Mari Õunapuu (55), Marin Laak (55), Art Leete (50), Madis Arukask (50), Epp Annus (50), Jonathan Roper (50), Tuuli Otsus (50), Kristin Liba (50), Leena Kurvet-Käosaar (50), Reet Hiimäe (45), Tõnno Jonuks (45), Liisa Vesik (40), Peeter Espak (40), Maili Pilt (40), Vladimir Sazonov (40).

Symposium to commemorate Arvo Krikmann

Piret Voolaid gives an overview of the symposium dedicated to the academician.

European masking rituals

Mare Kõiva gives an overview of the masking section within the framework of the annual conference of the Centre of Excellence in Estonian Studies (CEES), in which most of the members of the SIEF Working Group on the Ritual Year participated.

30 years of Belarusian folklore ensemble

Mare Kõiva writes about the Belarusian folklore ensemble Kalykhanka, which celebrated its 30th anniversary on 23 October. The online version of our journal presents excerpts of their songs.

Calendar

A brief summary of the events of Estonian folklorists from August to December 2019.

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;
- *lühimuudiseid* (1–2 lk) – lühimuudiseid 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 resüme.
- Teadus- ja rakendusartiklitele tuleb lisada kuni 700 tähemärgi pikkune lühikokkuvõte (teesid) ja 2–7 märksõna tähestikulisel järjekorras.
- Märkused ja kommentaarid lisada allviidetena.
- Kirjandusele viidake tekstis järgmiselt: (Wright 1995: 3–5) ehk sulud algavad – autor – aastaarv – koolon – tühik – lehekülje või -külgede numbrid – sulud lõpevad.
- Kirjanduse nimestikus esitage otseselt tsiteeritud ja viidatud teosed.

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

Boll, Franz 1919. *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).

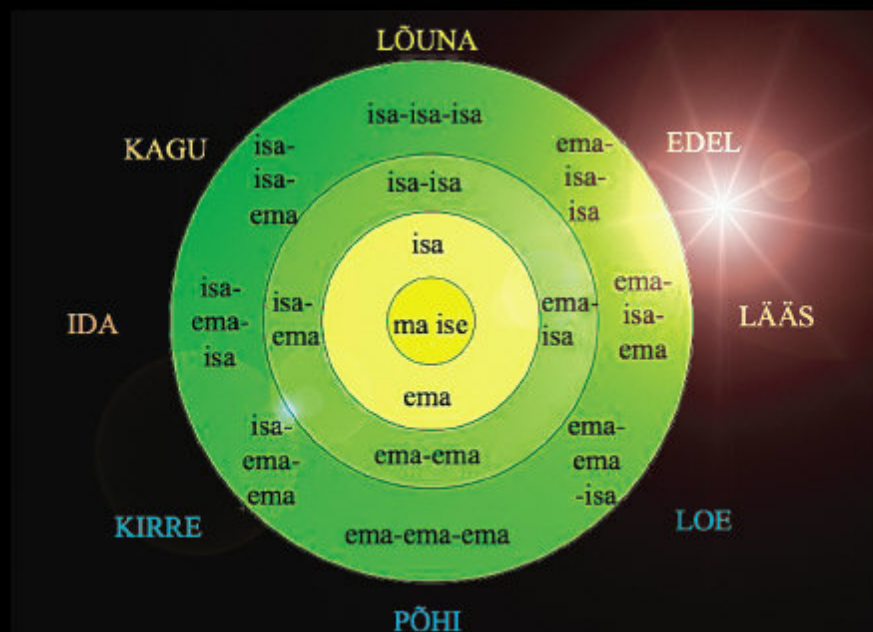
- Kui tahate illustreerida oma kirjutise võrguversiooni heli- või videonäidetega, soovitame kasutada helifaile laiendiga .mp3. Videonäideteks sobivad tugevalt tihendatud .mpg-failid.
- Illustreerivad fotod esitada .tif- või .jpg-formaadis, optimaalne resolutsioon 300 dpi (kui foto pikem külg on 10–12 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



Tänavu juulis oleks tunnustatud eesti folklorist ja akadeemik Arvo Krikmann (1939–2017) saanud 80aastaseks. Sel puhul toimus 7. septembril Eesti Kirjandusmuuseumis Eesti-uuringute Tippkeskuse üheksanda aastakonverentsi raames ingliskeelne ettekandepäev. Sündmusega märgiti Arvo Krikmanni isikliku raamatukogu üleandmist Eesti Kirjandusmuuseumile. Kogus on üle 1500 nimetuse akadeemilist kirjavara, sh raamatuid, käsikirju, loengukonspekte, mida saavad edaspidi kasutada teadlased-kolleegid, kraadiõppurid ja kõik humanitaariahuvilised. Raamatukogu sisaldab ka Eestis ainulaadseid eksemplare, mis on saadud tänu tihedatele rahvusvahelistele kontaktidele.



Maailm muutub ööpäevaringiga valgeks ja pimedaks, aastaringiga suveks ja talveks. Midagi sarnast toimub ka igaühes meist, meie peredes. Sugulusidemed kaheksa ilmakaare kaudu. Minust algav sugupuu Mikk Sarve ja Kristel Vilbaste (2017) järgi. Täienduseks esimesele artiklile.

✿ Pärimusmeditsiin ja globaliseeruvad tervisetrendid (5) ✿ *Ega ma arsti juurde ju ometi ei lähe!* (25) ✿ Religioossed ja spirituaalsed kriisid vaimse tervise valguses (53) ✿ Miks haavalehed värisevad? (77) ✿ Loomtegelaste kujutamine laulumängudes (99) ✿ Eduard Laugaste 110 (117) ✿ Folkloorist kirjandusse ehk variatsioonid Rainisega läti ja eesti kultuuris (141) ✿ Valgevene folkloristika õnnestumised ja valupunktid 21. sajandil (157) ✿

ISSN 1406 - 992X



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