

LÕPUTA JA LÕPUTU RAHVAJUTT

Juhatuseks rahvajuttude erinumbri lugejale

RISTO JÄRV

1.

Augustis 2005 olin tudengitega välitöödel Eesti servas, Setomaal, kogumas muinasjutte, et talletada vana jutupärimust, nii nagu seda selleks hetkeks teati ja mäletati. Meie eesmärgiks oli leida ja jäädvustada lugusid, iseäranis muinasjutupärimuse valdajailt. Eri alažanris muinasjuttudest tekitasid rahvaluulekogujais ikka elevust nn lõputa lood; neist kuulaja harnitamiseks mõeldud lugu „Valge härg” andis seto jutuvestjaid tutvustavale DVD-plaadile ka nime (VH 2009).

Lõputa lugude sarnane on ka ekspeditsioonil kuulnud ahelmuinasjutt herneest, mis ei lähe kotti. Jutu originaalsalvestus koos transkriptsiooniga on ilmunud kogumikus „Valge härg” (VH 2009: 32, lugu 23). Esitan siinkohal loo eestikeelse tõlke:

Tüdruk läks aeda ja hakkas herneid korjama. Korjas herved ära ja ütles herneltele, et: „Minge kotti!”

Aga herved ei läinud kotti.

Tüdruk hõikas hiirt: „Hiir, tule söö herved ära, sest herved ei lähe kotti!”

Hiir tuli, aga herneid ära ei sünnud.

Tüdruk hõikas kassi: „Kass, tule söö hiir ära, sest hiir ei söö herneid ära ja herved ei lähe kotti!”

Aga kass ei puutunud hiirt.
 Tüdruk hõikas koera: „Koer, tule püüa kassi, sest kass ei püüa hiirt, hiir ei söö herneid ära ja herved ei lähe kotti!”
 Aga koer kassi ei puutunud.
 Siis hõikas tüdruk vitsa: „Vitsad, tulge pekske koera, sest koer ei püüa kassi, kass ei söö hiirt, hiir ei söö herneid ja herved ei lähe kotti!”
 Aga vits ei peksnud koera.
 Tüdruk hõikas kitse: „Kits, kits, tule ruttu, tule söö vitsad ära, sest vitsad ei peksa koera, koer ei puutu kassi, kass ei söö hiirt, hiir ei söö herneid, ja herved ei lähe kotti!”
 Noh, kits tuleb, aga vitsa ära ei söö.
 Siis tüdruk hõikas hundi: „Hunt, hunt, tule söö kits ära, sest et kits ei söö vitsa, sest vits ei peksa koera, koer ei aja kassi taga, kass ei söö hiirt, hiir ei söö herneid ja herved ei lähe kotti!”
 Aga hunt ei puutunud kitse.
 Siis tüdruk hõikas karu: „Karu, tule ruttu! Tule söö hunt ära, sest hunt ei söö kitse ära, kits ei söö vitsa, vits ei peksa koera, koer ei aja kassi taga, kass ei söö hiirt ära, hiir ei söö herneid ja herved ei lähe kotti!”
 Siis tuli karu, murdis hundi maha. Aga hunt sõi kitse ära, kits sõi vitsa ära, vits peksis koera, koer ajas kassi taga, kass sõi hiire ära, hiir sõi herved ära, herved läksid kotti ja tüdruk läks koju.
 ERA, MD 559 (7) < Setomaa, Meremäe v, Obinitsa k – R. Järv, E. Kubu, R. Reinaus < Terje Lillmaa (2005)

2.

Rahvusvahelises rahvajuttude tüübikataloogis on nii lõputa lood kui ka ahelmuinasjutud jt sarnased lood klassifitseeritud kataloogi viimasesse alaliiki, vormelmuinasjuttude alla (ATU 2000–2399). Juri Lotman on nimetanud sellist kumulatiivset muinasjuttu „narratiivsusprintsibi puhtaimaks kehas-tuseks” (Lotman 1990 [1981]: 327). Alaliigi rahvusvaheliseks terminiks on ahelmuinasjutt (ingl *chain tale*) ja kumulatiivne muinasjutt (ingl *cumulative/accumulative tale*, vt Wienker-Piepho 1993: 1194).

Mõned aastad tagasi sai sarnase ahelülesehitusega laul „Tibupoeg Pio” väga populaarseks lauluhitiks Itaalias, nii et räägiti lausa „massipsühhoosist, mis oli haaranud kogu Itaalia” (vt lähemalt Zavjalova 2014). Ka selles laulus ilmuvad tegelastena üha suuremad loomad, kuni saabub fataalne lõpp. Laulu mõjuvuse põhjuseks on peetud ennekõike meeldejäävat rütmi ning imetlusväärsset ja maagilist, loitsudega võrreldavat struktuuri (Zavjalova 2014: 40).

Eesti rahvajuttudest on vormelmuinasjutud üsna vähe käsitletud aines. Aarne–Thompson–Utheri rahvusvahelise rahvajuttude tüübikataloogi (ATU) järgi võib eespool viidatud jutu klassifitseerida jututüüpi 2030, mis ingliskeel-sena kannab nimetust „The Old Woman and Her Pig” („Vanaeit ja siga”). Lugu kujutab järjestikuse struktuuriga ahelat: loetletakse rida tegelasi väiksemast suuremani, kuni toimub imelik hüpe, argielu loogikast põikuv põige. Vladimir Propp on sõnastanud, et pärast tegevuse või elementide kordamist lõpeb ahel-jutt „mingi lõbusa katastroofiga” (Propp 1998: 253). Sarnase variandi leiab rahvajututöötlaste kogumikust „Sada saarelehte, tuhat toomelehte” (SSTT 2010 [1968]: 165–167).

Eespool toodud loo jutustaja Terje Lillmaa tutvustas meie esimesel kohutumisel 2004. aastal ennast kohe muinasjutuvestja Heino Sõrmuse sugulase ning Vasla külast pärit jutuvestja Rannula Mahti lapselapsena (vt lähemalt Järv 2008: 229–230, ka Meier 2012: 53 jj). Paljude välitöödel kohatud erakordsete jutuvestjate hulgas oli väga eriline ka Terje. Muljetavaldav oli nii tema repertuaari rikkalikkus kui ka perekondlik jutuvestmine – tema lasteltki kuulsiime mõne loo. Veelgi enam, kuivõrd mitmel aastal toimunud ekspeditsioonide eesmärk oli talletada pärimust Setomaa muinasjutuvestjatelt ning koguda teateid endisaegsest jutuvestmisest ja mälestusi omaaegsetest jutustajatest, olid kogumistöö sihtrühmaks ning kohalike poolt juhatatuteks eelkõige vanemad inimesed, rahvaluulekogujatega ühevanune Terje Lillmaa oli ülejäänud külastatud jutuvestjatest märgatavalt noorem.

3.

Oskuslik jutuvestja on läbi aja olnud hinnatud. Richard Viidalepp toob oma väitekirjas Eesti jutustamistraditsioonist arhiivinäiteid XIX sajandist: rahvajutte vesteti tasuks öömaja eest (Viidalepp 2004 [1965]: 76–77). Soome rahvaluule arhiivi saadetud kogumisvõistluse kaastööde põhjal on Urpo Vento (1980: 97) kirjeldanud üht meeldejäädavat saadetist, milles kujutatakse erilist jutuvestjat. Soomes tuli 1932. aastal Kesk-Pohjanmaal väga rasketes tingimustes elavate metsatöölise juurde kehvalt rietatud mees, kes palus pikemaks ajaks peavarju, lubades vastutasuks oma juttudega tööliste meelt lahutada. Lepiti kokku, et ta võib sinna jääda, kuid ei tohi seal rääkida üht juttu või nalja kaks korda. Ka tema töö oli metsatöölisega võrreldavalt raske, kes-tes järjestikuse jutuvestmisena 2–4 tundi päevas, puhkepäevadel koguni 10 tundi. (Korra jutuvestja ka kordas ennast ning vastavalt kokkulepitule arutati ühiselt, kas ta üldse saab jätkata; jutuvestja vabandas ennast kurnatusega, mille järel talle võimaldati lühike „enesetäiendamine” lähedalasuva linnas.) Kui töö nelja kuu pärast lõppes, kogusid töömehed oma saadud palgarahast jutuvestjale kaabu sisse kokku nende endi palka ületava summa.

Selliste poeetiliste kirjelduste vastukaaluks tuuakse juba aastakümneid näiteid jututraditsiooni kadumisest. Nii näiteks olevat ratsionaalne maailmavaade „pannud hääbuma jutuvestmises avalduvad usundilised kujutelmad” või olevat jutustamise sotsiaalne sidusus kadunud seoses ühiste talutööde puudumisega, mille tõttu jutuvestmiskogukonnad on hääbunud, või siis väidetakse, et massimeedia on hävitanud suulise pärimuse, ometi võib kõigile neile tuua ka vastuväited (vt lähemalt Fischer s.a. [1987]). Samas pole jutuvestmine kuskile kadunud – kuigi pole enam selliseid ühiseid talutõiseid jutustamisi või kooskäimisi, nagu on kirjeldanud eri rahvastel Linda Dégh (1989 [1969]), on jutud ja jututeemad ikkagi alles. Endised süžeed võivad korduda uues kuues (Kõiva 1996: 174), kuulujutte võib pidada muistendi tänapäevaseks lühemaks esituseks (Kalmre 2007: 194) ning meedia on rahvajutustaja mallid üle võtnud (Kalmre 2012: 329). Jõudsalt püsib jutuvestmine kaasaja internetipärimuses (Roth 2013).

Loomulikult ei pea me rahvajuttude otsimiseks pöörduma ainult mineviku kuldseesse mälestusse. Ameerika uurija Sandra Stahl (Dolby) on aastakümneid tagasi väitnud, et iga tavalise inimese repertuaaris on vähemalt kolm-

neli isikliku kogemuse juttu või isikukogemuse juttu (ingl *personal experience story*), mida ta kordab oma elu jooksul tõenäoliselt mitmeid kordi ning mis on sellisena folkloorsed (Stahl s.a. [1977]; Dolby 1989). Olulisi jutte võidakse taasjutustada mitmeid kordi ning see võib kuulajaile ikka ja alati olla huvitav, jutu võlu on sageli ennekõike selle esituses. Nii võib ühest jutustamisolu-korrast teise korduv ja edasikanduv tekst, näiteks iga-aastasel sünnipäeval korratud lapsepõlvemeenutused, muutuda suisa rituaalseks, kandes endaga varjatult kaasas kõikide möödunud jutustamiskordade taustu ja tagamaid.

Eesti folkloristikas on isikulugude kirjeldamisel olnud teedrajav Mall Hiimäe teos „Kodavere pajatused” (1978), milles ta väitis folkloristide jaoks samuti uut ainet avades, et mida vähem jutustaja toetub teadmusele konkreetsest ning mida enam enda ja teiste varasematele jutustustele, seda folkloorsem on jutt (Hiimäe 1978: 63–64). Korduda võib ka juttude struktuur.

Rahvajutt ja jutustamine on oma olemuselt lõputu protsess, millest, tõsi küll, uurijad saavad fikseerida ainult üksikuid väga põgusaid hetki või nende hetkede heiaastusi jutustajate mälus. Igal juhul võib jutuvestmist näha lõputu ahelana, milles varasemad kogemused ja nende talletamine annab aluse tuleviku rahvajuttudeks.

4.

Inimesele loomuomast viisi edastada infot lugude kaudu on saksa rahvajutu-uuriija Kurt Ranke 1967. aastal kirjeldanud sõnapaariga *Homo narrans* (Lehmann 2009: 59), mis on saanud laialdaselt kasutatavaks kinnisväljendiks, leides koha mitmete raamatute pealkirjades (nt Schmitt 1999; Niles 2010). Narratiivina vahendatud kirjeldus on palju tõhusam mis tahes õpetussõnadest.

Rahvajutus on koos kaks kihistust, mis on pealtnäha üksteisele vastandlikud: üks on analüütiline ja informeeriv, teine poeetiline ja kujutluspilti virgutav. Rahvajuttude poeetika võimaldab öelda väga erinevaid asju, samas kasutades oskuslikult kujundiloomet. Jutt aitab lisaks luua tegelikkuse omalaadse mudeli. Poeetiline kihistus loob maailma, mille puhul ei olegi ainutähtis tõde, vaid tõe ja esituse oskuslik kombineerimine. See viib meid argielust välja (vrd Järv 2010), ühtlasi aidates „inimest maailmas toime tulla” (Päär 1999: 221).

Sõna „rahvajutt” koosneb kahest lihtsast komponendist. Rahvas on muidugi kes tahes meist – „teiste seas ka *meie!*”, nagu on sõnastanud Alan Dundes oma kuulsas essees „Kes on rahvas?” (Dundes 2002 [1997]: 32). Rahvajutu rääkija võib olla seega kes tahes meie ümber, nii nagu folkloorikandjad me oleme kõik. Jutt on mis tahes lugu, narratiiv.

Kultuuriteoorias ja mujal kasutatav mõiste *narratiiv* ongi ajendunud ennekõike varasemate folkloristide uurimustest. 1980.–1990. aastatel toimunud narratiivne pööre tõrjus senikestnud üldise tava püüda esitada kõike objektiivselt, ning erinevatel elualadel mööndi, et meie kultuuritajumine koosneb üksikutest seotud lugudest, lugude mõistmise kaudu saame maailma enda jaoks selgemaks (vt lähemalt nt Väljataga 2008). Omaette uurimisalana kujunes välja narratoloogia, mis lähtub eeldusest, et narratiivid osalevad „kogemuse ja taju maailmade” loomisel (vt nt Grišakova 2010: 7). Tõsielusündmuste puhul pole oluline juhtunu kui fakt, vaid sellele tähenduse andmine, mälus loodavad mustrid kujundavad kogemust ja järelikult selle jutustamist (vt nt Jaago 2010: 188–189).

Suulise jutuvestmise eripära sunnib sõltuvalt kontekstist loo eelmisele esitusele midagi juurde panema, juttu arendama vastavalt kuulajate ootustele ja nende heakskiitu silmas pidades. Nii on ka tõsielusündmusi kajastavates juttudes tegelikkus tihti moondunud jutuvestmisolukordade jada kontekste ja meeleolusid järgides. Linda Dégh (2003 [1989]: 12) on välja toonud, et rahvajuttudele sarnaselt vahendavad ka elulood elukäigust ainult kilde, keskenlades nn kõrghetkedele – „positiivsetele või negatiivsetele tegudele ja nende tagajärgedele”. Reaalsus on töödeldud ning läbinud nii rahvajutu tõe- kui ka väljendusprisma. Ehk siis: „Heale jutule pole tõe takistuseks” (vrd Kalmre 2003).

5.

Rahvajuttude poetikat iseloomustavad mitmed tunnuslikud märksõnad, mis ilmekalt esinevad ka jutus „Herned ei lähe kotti”. Näiteks **lihtsus** ja **meeldejäävus** on need elemendid mitmete kõrval, mis iseloomustavad rahvajutte laiemalt. Kuigi tegelaskujud on kirjeldatud loos päris palju, toimub nende vaheldumine selgelt ja loogiliselt. Ilmekalt toetavad rahvajuttude poetikat taani uuriija Axel Olriki poolt sajanud tagasi välja toodud „eepilised seadused” (1992 [1921]). Rahvajutus esitatakse sageli ainekust üsna lihtsalt, mis tuleneb selle peamisest esitusviisist suulisena. Paljud Olriki seadused (nii ka lihtsuse seadus, vt Olrik 1992: 42–43; § 58) on edukalt leitavad ka tänapäeval kogutavates rahvajuttudes, nagu näitavad Tartu Ülikoolis rahvajutukursuse käigus viimaste aastate jooksul üliõpilaste kogutud rahvajutud ja nende analüüsimine.

Žanrinõue. Pealtnäha ebaloogiline lõpp pole ei jutustaja eksitus ega tulene tema oskamatusel olukorda lahendada, vaid see on žanri sund. Nii jutu rääkija kui ka kuulaja peavad valdama jutu edukaks edastamiseks žanri koodi. Imemuinasjutt tõlgendab imeelemente loomulikuna, muistendeis osutub üleloomulik probleemiks. Kirjeldatud aheljutule ongi tunnuslik loo keskel olev murdepunkt, kus toimub absurdne pööre. Samas võib mõnedegi juttude puhul olla ebaloogilisus ka päris tavaline. Jutuvestja ei pane tähele loogikavastaseid eksimusi, ning tihtipeale ei märka neid ka kuulaja. Jutu tõe ega loogika ei pea kulgema kooskõlas ratsionaalse mõtlemisega. Lugu on see, mis luuakse suulisena kohapeal, ja on ainuõige just sellisena. Uku Masing on sõnastanud boreaalseid samastusmüüte uurides ilmekalt nende kahe loomelaadi vastanduse: „Selliseid vigu teeb jutustaja, töötleja püüab neid vältida” (Masing 2011 [1986]: 179). Samasuguste mõtetega tuleb ka rahvajutule läheneda, sellele ei saa kohaldada kirjakunsti reegleid.

Seos reaalse eluga. Rahvajutud on ikka seotud meie tegelikkusega, sellega, millega me kokku puutume. Reaalsus võib ilmnedagi nii otse kui ka ülekantud tähenduses. Põllult võetud herneste kottipanek ning nendega seotud töö oli tavaline reaalsus varasemas ühiskonnas. Vahetult kujutavad elu enekõike mõned jutuliigid, nagu pajatus või memoraat, aga ka muistend ning isegi muinasjutt. Mairi Kaasik on rahvaluulekoguja Artur Vigla poolt kirja pandud Hans Küivitsa muinasjutte analüüsidest näidanud, et traditsiooniliste imeelementide kõrval on tema lugudes lisandunud telegraaf, raudtee ja auto (Kaasik 2010: 83–84). Nii pole ime, et kui endisaegsest rahvajutumaailmast

leiaime talutüdruku koos tavapärase talutööde ja -esemetega, siis tänapäeva koolilaste kirja pandud muinasjuttudes on peategelasteks arvutid. Kui Rakvere teater tõi mõned aastad tagasi lavale muinasjutu „Tuhkatriinu”, millega kaasnes üleskutse saata uusi muinasjutte, tuli vastuseks sadu omaloomingulisi lugusid, kus traditsiooniline süžee on sujuvalt paigutatud tänapäeva olmelisse konteksti – seejuures on muinasjutu žanritunnused kenasti püsima jäänud.

Ühes väikeses linnas elas üks poiss koos oma kasuvendadega. Vennad mängisid kogu aeg arvutis ja Priidut sinna ei lasknud. Iga päev mõtles Priidu, et tahan kah endale vähemalt I-Padi.

Või siis:

Kui isa ära läks, pidi Tuhkatriinu kohe koristama hakkama, õed hakkasid aga arvutis mängima. Järgmisel päeval tuli võõrasemale kiri, et ta on oma lastega kutsutud peole (RT Tuhkatriinu).

Sõnum. Selge on see, et igal jutustamisel on erinevad eesmärgid. Osalt on need eesmärgid kodeeritud jutužanride abil, kuid nii nagu vanasõnadel (vrd Krikmann 1974), pole ka rahvajuttudel üht kindlat tähendust ega ainsat sõnumit. Sellised isikujutud võivad edasi anda nii traditsioone kui ka väärtushinnanguid (Kõiva 2003: 90). Jutu sõnum sõltub sellest, kes seda räägib ning kellele ja milleks ta seda räägib, sõnum võib olla peidetud kas jutu sisse või hoopis sellele järgnevasse või eelnevasse kommentaari. Jutt võib olla lihtsalt sõnumi edasiandmise abivahend. Paraku jääb see oluline teave rahvajuttude kogumisel ja kirjapanemisel enamasti fikseerimata, kuid on ometi tuletatav ning põhjalikult analüüsitav (vrd Dolby 1989: 83–117).

6.

Ilmselt kõige tavalisem rahvajutulilik on isikukogemuse juttude kõrval see, mida tähistatakse halvakõlaliste sõnadega *kuulujutt* või *klatsš*. Just argielu jutud, pajatused ja arutlused kogukonna sündmustest, aga ka erinevad mälestused on inimeste rahvajutuainese põhiosa (vt nt Schenda 1993: 265–266). Narratiivi vormi rüütatu põhjal kujunevad välja stereotüüpsed arusaamad teistest ja nendega suhtlemine. Eesti esimene folkloristikaprofessor Walter Anderson uuris juba 1921. aastal Tartus levinud kuulujuttu Marsi plahvatusmisest, kasutades muuhulgas ajalehtedes avaldatud uudiseid (Anderson 2005 [1925, 1926]).

Rahvajuttude klassikalisteks žanrideks hinnangulise väärtusskaala „teises servas” on muinasjutt, muistend ja müüt. Müüdi kajastusi võib leida meil pigem vaid loomislugudes ning näiteks hiiu- ja vägilasmuistendeis, kuid sarnaselt teiste maadega on muinasjutud ning muistendid paljukogutud žanrid, mida on seepärast ka palju käsitletud. Kindlasti ei tähenda õigustatud kriitika rahvaluulekogude seniste formeerimistendentside kohta (vt nt Beyer 2011), et neid ei peaks analüüsima. Folkloristikas varasemal ajal tavalise tekstikeskse lähenemise ja staatilise vaatluse asemel on tänapäeval levinud folkloori käsitlemine protsessina (vrd Honko 1998), nii on folkloor pigem suhtluse ja

esituse ning erinevate esituspraktikate looming. Arhiivi on hakatud nägema tekstikogumina, kus tekstile võib luua konteksti just talletuste järjepidevus (Anttonen 2013). Loomulikult pole arhiiv seejuures sündinud iseenesest, vaid just teatud valikute tulemusena, läbi teatava sõela. Folkloorikogud koondavad endas suulise pärimuse representatsioonid ning sellisena iseloomustab neid paratamatult valikulisus, osaliste tõdede esitamine ja allegoorilisus (vrd Clifford 1986).

On mitmeid olulisi kvaliteete, mis teevad arhiivi just iseäranis oluliseks allikmaterjaliks. Suulisele pärimusele on üldomane varieerumine, ühest küljest on ka jutuvestja pagasiks kõik varem kuuldud jutuvariandid, teisest küljest, nagu öeldud, teeb jutu kuulajale huvitavaks just see jutustajapoolne lisänüanss, ütlemissviis, tundetoon või ka aimatav autobiograafiline vihje. Folkloorse loomemeetodi omapära, suulise ja korduva esituse eripärased nüansid, situatsioonisidusus teevad sellest põneva uurimisobjekti. Varieeruvad lood on need, mis annavad arhiivi mõistes meile terviku. See on kirjanduse ja rahvaluule vaheline põhimõtteline erinevus, et viimases on varieerumine oluline. Jutu-uurijail on siin avivahendiks tüübi- ja motiivikataloogid, mille abil sarnaseid lugusid leida.

Samas on tekstilise uurimise puhul rahvajutu „vangistamine kirjaipilti” nagu herne püüdmine kotti, kus tuleb rakendada teatud vägivaldsust. Kui vaadata loo „Herned ei lähe kotti” videotalletust, näeme, kuidas jutustaja kaasa elab, žestikuleerib, teatud hetkedel sõnu otsib, loetelu korrates elavneb. Silmatorkav on seegi, kui kiire, loomulik ja valutu on kirjaipildis esmahetkel „ebaloogiline” üleminek reaalsuses võimatule edasisele tegevusreale pärast seda, kui karu on hundi ära söönud. Nii on vormeljuttude kohta märgitud, et „jutust tähtsam on selle esitus” (Ashliman 2008: 176). Seega tuleb edasises meeles pidada, et toetumine tekstikujul kirjanekutele kui esituse representatsioonidele seab igal juhul teatud piirangud.

7.

Keele ja Kirjanduse rahvajuttude teemanumbrit koostades pöördusin paljude folkloristide poole, püüdes nende uurimisalast lähtuvalt hõlmata nii erinevaid rahvajutužanre kui ka erinevaid ajaperioode ning olulisi teemasid. Teema kõnetas paljusid uurijaid, ent ajakirja piiratud mahu tõttu jäävad laekunud kaastöödest mitmed ootama ilmumisjärge järgmistes numbrites ning ka teistes väljaannetes.

Ülo Valk näitab oma artiklis, et üks rahvajutu tuumžanre – muistend – ei saa olla valmis žanr, selle realiseerumiseks on vaja mingit konteksti, lihtne kirjanek ei tarvitse olla piisav muistendi mõistmiseks. Muuhulgas puudub Valk olulist autentsüsteemat, seades küsimuse alla viisi, kuidas varasematel aegadel on arhiivitöötajad oma meelsust avaldanud, tehes hinnangulisi märkusi algkäsikirjale.

Mare Kalda vaatleb kolme arhiivitöös keskselt mõistet – žanr, tüüp ja *motiiv* –, jõudes rahvajutu-uurimise aktuaalse küsimuseni. Ise suure aardemuistendite alarühma tüpologia koostanuna käsitleb autor arhiivitöö ees seisja praktilisi probleeme. Materjali edasise analüüsi seisukohalt on oluline autori märkus: arhiivimaterjalil põhineva tüpologia koostamine pole mitte uurimise

lõpptulemus, vaid alles edasise töö tarvilik lähtepunkt, samas võib just tüpoloogias peituda interpreteerimiseks olulisi küsimusi.

Merili Metsvahi interpreteerib rahvaluules tuntud muistendisüžeed õe ja venna abielu tagajärjel veepõhja uppunud ehitisest. Folkloristlikku analüüsi arheoloogia andmetega põimides järeldeb autor, et kuigi muistenditeema pole tänapäeval enam aktuaalne, selgitab see süžee erinevate ühiskonnakihtide erineval maailmanägemisel põhinevaid pingeid, andes juttude kaudu signaali kriitikast teistsuguste kommetega sissetulijate kohta.

Helen Kõmmus analüüsib müüdiainest ning loob seose müüdilise kihi ning reaalelulise kangelase vahele. Hiiumaa vägilasmuistendite kangelase Leigri kujunemislugu analüüsides selgineb temas koondkuju saare maastiku kujundajast kultuurheerosest ning võimekast teadjamehest. Huvitavana selgub, et Leigri-nimelistest taludest on mitme sugupõlve jooksul kerkinud eriliste võimetega ravitsejaid ja tarku.

Kärri Toomeos-Orglaan käsitleb kirjaoskuse küsimust setode kultuuri-kirjelduses ning kirjakultuuri mõju nende jutupärimusele. Huvipakkuv on detail, et võrreldes muu Eestiga on Seto ala kirjanduslaenuliste juttude osakaal traditsioonis peaaegu sama mis ülejäänud Eestis – ligi kümnendik –, seega on õigustatud küsimus, kuidas mõtestada seda osa arhiivimaterjalist, mis toetub kirjalikele allikatele.

Inge Annomi artikkel viib meid Eestist välja Lätisse Lutsimaa kadunud eestlaste hõimu juurde. Multikultuurses keskkonnas elanud Lutsi eestlaste jutuvara on mõjutanud eri rahvaste jututraditsioon. Autor pöörab põhjalikumalt tähelepanu olulisematele selle piirkonna jutustajatele. Materjali põhjal selgub, et osa Lutsi eestlaste tüübiredaktsioone on sarnased Setomaa variantidega, mis võib seletada vähemalt ühe osa Lutsi maarahva pärinemist Lõuna-Eestist.

Mall Hiimäe analüüsib pärimusprotsessi jälgides välitöödel talletatud jutustaja Puu Jaagupiga seonduvat jutupärimust, leides, et isikuga seotud rahvajuttude eluiga on lausa sadakond aastat. Autor juhib taaskord tähelepanu reaalse elu ja fantaasiamaailma tarvilikule sümbioosile, milleta valetamisjutud poleks elavas jutuvestmistraditsioonis püsida saanud.

Liisi Laineste artikkel toob rahvajutuainese kaasaja elektroonilisse maailma, tõmmates ühendava kaare „vanade” naljade meenutamiseni tänapäevases veebikeskkonnas. Üldistavalt kõigi ajakirjanumbri artiklite kohta kõlab autori tõdemus, et sarnaselt mis tahes rahvajutuga võimaldab ka anekdoot illustreerida, kommenteerida ja korrastada meid ümbritsevat maailma.

Eesti Rahvaluule Arhiivist pärinevatele tekstinäidetele viitamisel on järgitud traditsioonilist folkloristika viitamissüsteemi. Arhiivitekstid on esitatud väheste redigeeringutega, kohendatud on interpunktsiooni. Ajakirja formaat tingib selle, et me ei saa kasutada ei audio- ega ka videonäiteid, mis võiks olla tänapäevase jutuvestmise analüüsi täiendavad võimalused. Nii baseeruvad artiklid valdavalt „kirjapilti vangistatud suulistel esitustel”. Samas ei tarvitse jutustamishetke ehedust alati aidata tajuda ka video, just vahetult kogetu võib olla väärtus omaette. Setomaa rahvajutu-välitööde algusest mäletan ülieredalt ühe vana mehe räägitud lugu, kuidas ta lapsena oli tunnis-tajaks metsatöölise kohtumisele seletamatu elamusega, mida saatsid väikse koera kohutav haukumine ja lindude õovastavad hääled, okste vali ragin ning seejärel nähtud pilt, kuidas läbi metsa liikus heinasaad – millest järgmisel

päeval vaatama minnes polnud lumel mingeid jälgi. Liikuv heinasaad on eesti folklooris traditsiooniline kuradi esinemiskuju ning meie rahvausundis üks iseloomulikumaid kuradi esinemisvorme (Valk 1998: 172–174). Sel hetkel, kui jutuvestja mulle seda lugu rääkis, tundsin selgelt, et palaval suvepäeval läks külmemaks ning ritsikate sirin vaikus. Videos midagi taolist hiljem ei taju.

Elus kogetud argine ja igapäevane rahvajutt võib mõjuda meeldiva kirsina tordil, aga see võib olla ka õhtu piduroaks. Olgu siis selleks mõni juhuslikult kuulnud jutt või ootamatult kohatud vestluskaaslane, kes räägib just sellise loo, mida oli sel hetkel vaja. Loodetavasti aitab selliste lugude märkamisele ja mõtestamisele kaasa ka Keele ja Kirjanduse erinumber.

Ajakirja erinumbri valmimist on toetanud Haridus- ja Teadusministeeriumi uurimisprojektid IUT22-4 „Folkloor kultuurilise kommunikatsiooni protsessis: ideoloogiad ja kogukonnad” ja IUT2-43 „Traditsioon, loovus ja ühiskond: vähemused ja alternatiivsed diskursused” ning Euroopa Liit Euroopa Regionaalarengu Fondi kaudu (Kultuuriteooria Tippkeskus).

Kirjandus

- Anderson, Walter 2005 [1925, 1926]. Die Marspanik in Estland 1921. – Studies in Estonian Folkloristics and Ethnology. A Reader and Reflexive History. Tartu: Tartu University Press, lk 169–200.
- Anttonen, Pertti 2013. Lost in intersemiotic translation? The problem of context in folk narratives in the archive. – Arv. Nordic Yearbook of Folklore, lk 153–170.
- Ashliman, D. L. 2008. *Sub Chain Tale*. – The Greenwood Encyclopedia of Folktales and Fairy Tales. I. Toim Donald Haase. Westport, Connecticut: Greenwood.
- ATU = Hans-Jörg Uther 2004. The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography. Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson. Part I: Animal Tales, Tales of Magic, Religious Tales, and Realistic Tales, with an Introduction. (FF Communications 284.) Part II: Tales of the Stupid Ogre, Anecdotes and Jokes, and Formula Tales. (FF Communications 285.) Part III: Appendices. (FF Communications 286.) Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Beyer, Jürgen 2011. Kas folkloristid uurivad rahva jutte? – Vikerkaar, nr 1–2, lk 52–65.
- Clifford, James 1986. Introduction. Partial truths. – Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography. Toim J. Clifford, Geoge E. Marcus. Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press, lk 1–26.
- Dégh, Linda 1989 [1969]. Folktales and Society: Story-Telling in a Hungarian Peasant Community. Bloomington: Indiana University Press.
- Dégh, Linda 2003 [1989]. Ilu, jõukus, võim. Naiste karjäärivõimalused rahvajuttudes, muinasjuttudes ja tänapäeva meedias. – Mäetagused. Hüperajakiri, nr 23, lk 9–55; <http://www.folklore.ee/tagused/nr23/degh.pdf> (18. VIII 2015).
- Dolby, Sandra 1989. Literary Folkloristics and the Personal Narrative. Bloomington: Indiana University Press.
- Dundes, Alan 2002 [1997]. Kes on rahvas? – A. Dundes, Kes on rahvas? Valik esseid folkloristikast. Toim Ülo Valk, Evelin Lepp. Tallinn: Varrak, lk 11–32.
- Fischer, Helmut s.a. [1987]. Argijutustamine tänapäeval: tekstide kogumise ja töötlemise problemaatikast. VTK raamat. <http://www.folklore.ee/seminar> (18. VIII 2015).

- Griškova, Marina 2010. Saateks. – Jutustamise teooriad ja praktikad. Toim M. Griškova, Katrin Kangur. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, lk 7–9.
- Hiiemäe, Mall 1978. Kodavere pajatused. Kujunemine ja koht rahvajututraditsioonis. Tallinn: Eesti Raamat.
- Honko, Lauri 1998 [1990]. Folklooriprotsess. – Mäetagused. Hüperajakiri, nr 6, lk 56–84; <http://www.folklore.ee/tagused/nr6/honko.htm> (18. VIII 2015)
- Jago, Tiiu 2010. Sündmus – mis-juhtus-küsimus tõsielulugudes. – Jutustamise teooriad ja praktikad. Toim Marina Griškova, Katrin Kangur. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, lk 183–204.
- Järv, Risto 2008. Muinasjutuline Setumaa. – Setumaa kogumik. 4. Uurimusi Setumaa loodusest, ajaloost ja folkloristikast. Tallinn: Ajaloo Instituut, MTÜ Arheoloogiakeskus, lk 220–245.
- Järv, Risto 2010. Muinasjutt ja turismireis. – Keel ja Kirjandus, nr 8–9, lk 628–638.
- Kaasik, Mairi 2010. Aja kategooria eesti imemuinasjuttudes. Magistritöö. Tartu Ülikooli filosoofiateaduskond. <http://hdl.handle.net/10062/15229> (18. VIII 2015).
- Kalmre, Eda 2003. Heale jutule pole tõe takistuseks. Jan Harold Brunvandi linnalegidid 20 aastat hiljem. – Mäetagused. Hüperajakiri, nr 23, lk 185–202; <http://www.folklore.ee/tagused/nr23/brunvand.pdf> (18. VIII 2015).
- Kalmre, Eda 2007. Ühe sõjajärgse kuulujutu mitmekülgsest tähendusruumist. Paar sammukest XXIII. Eesti Kirjandusmuuseumi aastaraamat 2006. Toim Mare Kõiva, Taive Särg. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi Teaduskirjastus, lk 191–212.
- Kalmre, Eda 2012. Väikese rahva „suured lood” – rahvajuttude kaudu konstrueeritud eneseesitlusest. – Keel ja Kirjandus, nr 5, lk 321–334.
- Krikman, Arvo 1974. On Denotative Indefiniteness of Proverbs. Remarks on Proverb Semantics 1. Tallinn: *S.n.*
- Kõiva, Mare 1996. Siis astu aknalauale. – Mängult-päriselt. (Tänapäeva folkloorist II.) Toim M. Kõiva. Eesti Rahvaluule Arhiiv, Eesti Keele Instituut, lk 166–188. <http://www.folklore.ee/rl/pubte/ee/cf/mjap/mare.html> (18. VIII 2015).
- Kõiva, Mare 2003. Lugu suurest lumesajust. Rootsieestlaste lood Nõukogude Eestist. – Mäetagused. Hüperajakiri, nr 23, lk 56–94; <http://www.folklore.ee/tagused/nr23/lumetorm1.pdf> (18. VIII 2015).
- Lehmann, Albrecht 2009. Homo narrans – Individuelle und kollektive Dimensionen des Erzählens. – Erzählkultur. Beiträge zur kulturwissenschaftlichen Erzählforschung. Toim R. W. Brednich. Berlin–New York: de Gruyter, lk 59–70.
- Lotman, Juri 1990 [1981]. Kirjandus ja mütoloogia. – J. Lotman, Kultuuri-semiootika. Tekst – kirjandus – kultuur. Tallinn: Olion, lk 317–346.
- Masing, Uku 2011 [1986]. Laen, uuslooming või relikt. – Aarded tellistes. Koost ja toim Mari-Liis Tammiste, Risto Järv, Kristi Salve. Tartu: Ilmamaa, lk 168–188.
- Meier, Moon 2012. Tänapäevase jutuvestmise mõtestamisvõimalusi: Andrés Berczki ja Terje Lillmaa seisukohad. Tartu: Tartu Ülikool, eesti ja võrdleva rahvaluule osakond. <http://hdl.handle.net/10062/26096> (18. VIII 2015).
- Niles, John D. 2010. Homo Narrans. The Poetics and Anthropology of Oral Literature. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Orik, Axel 1992 [1921]. Principles for Oral Narrative Research. Bloomington: Indiana University Press.

- Пр о п п 1998 = Владимир Пропп. Кумулятивная сказка. – Поэтика фольклора. (Собрание трудов). Москва: Лабиринт.
- P ä ä r, Piret 1999. Jutuvestmistraditsioon ja „Muinasjutukooli” osa selle säilitamisel. – Kuuldust-nähtust. (Tänapäeva folkloorist IV.) Toim Eda Kalmre. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, lk 213–229.
- R o t h, Klaus 2013. Narrating on the Internet. Digital communication as a problem of ethnology and folkloristics. – Linguistic World, kd 11, nr 2, lk 191–200.
- RT Tuhkatriinu = Tuhkatriinu [lavastuse kodulehekül]; <http://www.rakveriteater.ee/teater/lavastus/tuhkatriinu/> (18. VIII 2015).
- S c h e n d a, Rudolf 1993. Von Mund zu Ohr. Bausteine zu einer Kulturgeschichte volkstümlichen Erzählens in Europa. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- S c h m i t t, Christoph 1999. Homo narrans: Studien zur populären Erzählkultur. Festschrift für Siegfried Neumann zum 65. Geburtstag. Toim C. Schmitt. Münster–New York: Waxmann.
- SSTT 2010 [1968] = Sada saarelehte, tuhat toomelehte. Valimik eesti rahvajutte, -laule, mõistatusi ja vanasõnu. Koost Erna Normann, Selma Läht. Tallinn: Koolibri.
- S t a h l, Sandra K. D. s.a. [1977]. Jutud isiklikest kogemustest. VTK raamat. <http://www.folklore.ee/seminar> (18. VIII 2015).
- Z a v j a l o v a, Maria 2014. „Tibupoeg Pio” maagia ehk väärtusliku traditsioonilise teksti ootamatust esiletõusust. – Mäetagused. Hüperajakiri, nr 58, lk 35–52; www.folklore.ee/tagused/nr58/zavjalova.pdf (18. VIII 2015).
- V a l k, Ülo 1998. Allilma isand. Kuradi ilmumiskujud eesti rahvausus. (Eesti Rahva Muuseumi sari 1.) Tartu: Eesti Rahva Muuseum.
- V e n t o, Urpo 1980. Kerronta rituaalina. – Kertojat ja kuulijat. (Kalevalaseuran vuosikirja 60.) Toim Pekka Laaksonen. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- VH 2009 = Valgõ härg. Kats tosinat seto jutust (ja üts viil liisna) / Valge härg. Kaks tosinat setu muinasjuttu (ja üks veel pealekauba). Kokko pand Risto Järv, toimõndanuq Paul Hagu ja R. Järv. Tartu: Tartu Ülikool, kultuuriteaduste ja kunstide instituut.
- V i i d a l e p p, Richard 2004 [käsikirjas 1965]. Eesti rahvajuttude laadist, funktsioonist ja jutustajatest. (Sator 4.) Eesti Kirjandusmuuseumi rahvausundi töörühm. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum.
- V ä l j a t a g a, Märt 2008. Narratiiv. – Keel ja Kirjandus, nr 8–9, lk 684–697.
- W i e n k e r - P i e p h o, Sabine 1993. Sub Kettenmärchen. – Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung. Kd 7. Berlin–New York: de Gruyter, lk 1194–1201.

The endless and unending folk tale: A guide to the special issue on folk tales

Keywords: folk narrative, formula tale, fieldwork, personal story

The introductory article of the special issue on folk narratives includes a chain tale „Peas Won't Go into Bag”, classifiable under the tale type ATU 2030, where in order to get things right a funny piece of violence is required to be enacted on increasingly bigger recusant animals. This is a cumulative story told to the author of the article by a special informant met at a tale-collecting fieldwork. There is nothing unusual in story-telling, despite the frequently idealized portrayals of the great story-tellers of old, sometimes deliberately contrasting with the modern tradition. Actually, most of us are able to produce a tale or two even today, especially stories of personal experience. As personal stories are, however, strongly rooted in tradition there is never an end either to topics or to storytelling, which makes folk narration, in essence, an endless process.

A folk tale is a juncture of two seemingly opposite planes – one analytical and informative, the other poetic and visionary. Narrative poetics enables the conveyance of different types of information by a skilful and creative use of imagery. Hence the necessity of dwelling upon some key concepts of folk tale poetics, such as simplicity and memorability, genre requirement or code, associations with real life, even in the case of apparently unreal topics (like in fairy tales), and the message of a story, which depends on the context of the narration. Throughout times, many of the folk tales have been based on rumour and gossip, while the opposite end of the everyday axis points to the classical „valuable” genres such as legend, fairy tale and myth, with the everyday story (Gm *Alltagsgeschichte*) sitting somewhere in between. Earlier folklorists would use a static text-centered approach, which by to-day has mostly been replaced by one regarding folklore as a process, hence the choice of the authors for the special issue. However, although text-centered analysis requires folk tales to be captured on paper, which is somewhat like the above attempt to force peas into a bag, with some unavoidable violence involved, it is not unfeasible after all.

Risto Järv (b. 1971), PhD, Estonian Literary Museum, Estonian Folklore Archives, Head of the Archives; University of Tartu, Department of Estonian and Comparative Folklore, Associate Professor of Estonian Folklore, risto@folklore.ee

KUI MUISTENDIST SAAB FIKTSIOON

Žanriajaloolisi märkusi

ÜLO VALK

Muistend kui žanr ja selle diskursiivsed kontekstid

Muinasjutt, müüt ja muistend on need kolm suurt jutužanri, millele on üles ehitatud folkloorse proosa rahvusvaheline põhijaotus (Bascom 1984). See esinduslik kolmik hakkas kujunema juba Jakob ja Wilhelm Grimmi töödes, kusjuures muistendi (ingl *legend*, sks *Sage*) kui autonoomse žanri konstrueerimises sai põhiliseks kriteeriumiks vastandus muinasjutule (ingl *folktale*, sks *Märchen*). Kui muinasjutt manab esile poeetilist fantaasia-maailma, mille olemasolusse ei usu jutustaja ega kuulajaskond, siis muistendile on olemuslik tõepärasus ja usutavus, kui tahes eriskummaline ei oleks ka selles kajastatud üleloomulik läbielamine. Vennad Grimmid rõhutasid muistendi historiseeritust kui jutu iseloomulikku suhet selle temporaalse ning geograafilise keskkonnaga (Gunnell 2008: 13). Timothy Tangherlini analüüsis kogu varasema uurimise ajalugu ning sõnastas selle põhjal definitsiooni, mille järgi muistend on ühe- või mõneepisoodiline pärimuslik jutt mineviku sündmustest, mis on lokaliseeritud, kohandatud keskkonnale ja ajaloolistele oludele ning mida räägitakse tavalisel kõnetoonil usutava loona (Tangherlini 1994: 22). Linda Dégh käsitas muistendižanri avaralt, mõeldes selle all jutte, mis on esitatud uskumiseks, aga mille tõele vastavus tekitab vastakaid arvamusi ja kahtlusi (Dégh 2001: 97) – ja seda mitte ainult ratsionaalselt mõtlevas uurijas, vaid ka jutustajas ning kuulajates, kelle hulgas on ikka skeptikuid. Sama tähelepanek ajendas Elliott Oringit määratlema muistendit kui juttu, mille esituses rakendatakse tõe retoorika elemente. Oring esitas põhjaliku loendi neist retoorilistest võtetest, mis aitavad kinnitada jutu tõele vastavust (2012). Oma kokkuvõtlikus muistendimonograafias defineerib Leander Petzoldt seda žanri kui mimeetilist narratiivivormi, mis tekitab mulje, nagu oleks jutustatud sündmus tõepoolest aset leidnud. Sellist jututõde aitavad verifitseerida ajaliste, ruumiliste ja isiklike andmete lisamine süžeele (Petzoldt 1999: 58). Niisiis on uurijad žanri tunnuslike joonte kirjeldamisel üsna üksmeelsed, tõstes olulise kriteeriumina esile taotlust veenda kuulajaid jutustatud erakordse sündmuse tõele vastavuses, kuigi paratamatult kaasnevad sellega küsitavused. Teiseks toovad mõned definitsioonid esile neid retoorilisi võtteid, mida rakendatakse usutavuse saavutamiseks, samuti toonitatakse žanri tihedat kokkukuuluvust loodusliku, ühiskondliku ja ajaloolise kontekstiga ning inimpsühholoogiaga. Definitsioonid osutavad, et usutavus saavutatakse eelkõige seeläbi, et süžee paigutatakse nii jutustajale kui ka kuulajale tuttavasse keskkonda. Seejuures kuulub muistend nende folkloorinähtuste hulka, mis pole silmatorkavalt esituslikult markeeritud, vaid kipuvad sulama argikõnesse (Bauman 1977: 26; Tangherlini 1994: 8).

Käesoleva artikli eesmärk ei ole uue ja täpsema muistendidefinitsiooni sõnastamine, sest olemasolevad määratlused sobivad ka eesti pärimusele. Tahan hoopis küsida selle kohta, mis juhtub muistendižanriga, kui see satub uude diskursiivsesse konteksti nagu näiteks trükitud kirjandus, meedia või rahvaluuleteaduslik tekst. Sellised nihked võivad tõsta žanri tõsiseltvõetavust ja retoorilist mõjujõudu, kuid võivad muistendi usutavuse ka sootuks lammutada; niisamuti võib uus diskursiivne ja ideoloogiline kontekst muuta žanri staatust, ülendades seda väärtuslikuks muinaspärandiks või vastupidi – alandades kui arutu ebausuväljendust. Muistendid ei ringle ainult privaates suhtluses, vaid nad sulavad ka avaliku kirjasõna suurtesse ja pidevatesse hoovustesse. Et eristada muistendeid neid ümbritsevast tekstuaalsest ruumist, kasutan selles artiklis nii žanri kui ka diskursuse mõistet. Bahtinlikus tähenduses on žanr kunstiline tervik, omalaadne viis reaalsuse kujutamiseks, nägemiseks ning mõtestamiseks (Bakhtin, Medvedev 1991: 129–135). Žanrid on autonoomsed, aga siiski mitte sõltumatud, sest tekst või esitus omandab žanrilised tunnused vaid võrdluses kirjalike eelkäijate või varasemate, analoogsete esitustega. Niisiis on žanr intertekstuaalsetele suhetele osutav mõiste, mis seob üksikteksti traditsiooniga. Žanriliste eeskujude matkimine annab folkloorile vanapärase ilme ja äratuntava traditsioonilisuse, uutmoodi esituslikud käigud, mis ei vasta kuulajate žanrilistele ootustele, viivad individuaalse loomingu traditsioonist kaugemale (Briggs, Bauman 1992: 149). Elujõulised žanrid on plastilised, sulavad kergesti hübriidseteks vormideks ja käivituvad uues diskursiivses kontekstis, omandades nii uusi tähendusi ja modaalsusi. Siinkohal mõtlen diskursuste all selliseid verbaalseid hoovusi, mis kannavad edasi autoritaarseid ja institutsionaalselt heakskiidetud vaateid – olgu need siis religioossed, teaduslikud, meditsiinilised, poliitilised, militaarsed või seadusandlust esindavad arusaamad. Nende diskursuste mõju ulatub kaugele, nii kirjalikesse kui ka suulistesse, ametlikesse ja rahvapärastesse žanridesse. Kirja pandud muistendid näivad lühikesed ja lihtsakoelised, kuid nende varjatud diskursiivne sisu on sageli suurem, kui pealtnäha paistab. Näiteks kristlik hea ja kurja vastandus ning patu mõiste on omaaegsetes muistendites sügavalt juurdunud; lisaks võivad peidetud varanduste jutud kajastada seadusandlikult reguleeritud omandisuhteid; ametlik või sõjaväeline vormiriietus võib esineda vaimolendite kirjeldustes; meditsiiniline diskursus võib avalduda üleloomulike läbielamiste kujutamises haiguslike hälvetena.

Muidugi õhutavad tüütu järjekindlusega kuulutatud ametlikud vaateviisid ka folkloorile omast tõrksust ja erimeelsust. Muistendile ongi omane vastu-seis kõrgemalt poolt etteantud tõdedele, mille asemele pakutakse alternatiivseid uskumusi (vt Valk 2012). Siiski kannavad ja teisendavad muistendit just needsamad suured diskursiivsed hoovused, millele muistendid sageli vastanduvad. Tänapäeva Eesti avalikus sfääris domineeriv (pool)teaduslik, skeptiliseratsionaalne diskursus pole kuidagi suutnud muistendit välja suretada ega sellega seotud kogemusi kaotada. UFO-d külastavad meid ikka, hiiepaigad ja energiasambad kiirgavad müstilist väge, eelmiste elude episoodid tuletavad end meelde ja kummitused teevad tüli. Et need tänastes eesti muistendites korduvad tõdemused õonestavad tõsiteadusliku ja tervemõistusliku maailmapildi aluseid, pole ime, et avalikus meediaruumis reageeritakse neile mõnikord autoritaarse hukkamõistuga. Näiteks Postimehe juhtkiri „Kergeusklikud šarlatanide uimas” algab järgmise sissejuhatusega: „Kõikvõimalik müstika ja

esoteerika on Eestis nii populaarne, et aeg-ajalt tekib tunne, kas pole midagi tõsist lahti kas haridus- või tervishoiusüsteemiga. Pole ju lihtsalt võimalik, et terve mõistusega, koolis käinud inimesed raiskavad oma aega ebateaduslikel umbluu-koolitustel ning annavad selle ajupesuse eest välja omaenda isiklikku raha” (Postimees 2015). Suuresti toetabki tänast uue vaimsuse keskonda muistend kui üleloomuliku kogemuse võimalikkust kinnitav tõsieluline jutuzanr, mis oma usundilise tõe otsingutes inspireerib ka põhimõttelisi vastuväiteid kui žanri kaasnähtust. Seejuures on avalikust sfäärist tõrjutud muistendile jäetud tabloidväljaanded ja esoteerilised publikatsioonid, nagu „Müstilised lood”, internetiportaaliid ja nende kommentaariumid ning privaatne suhtlussfäär, mida ei ohusta patologiseeriv naeruväärastamine. Teisalt on olnud ajajärke, kui muistendi retooriline veenmisjõud on ametlike diskursuste mõjul tulnud ühiskonnas eriti teravalt esile. Muistendlik vägi olla tõe tunnistajaks avaldub näiteks XVII sajandi Eesti nõiakohtute süüdistustes, kus naabrit teatakse käivat libahundina loomi murdmas või on teda nähtud Sinimäel koos kuradi ja teiste nõidadega pidutsemas. Sama ajastu eestikeelsete jutluste teravik, mis oli pööratud kuradi, nõiduse ja ebaususe vastu, ergastas niisamuti muistendi tõekuulutuslikku potentsiaali ja hoidis žanri avalikus suhtluses esiplaanil. Talurahvale tuttav üleloomulike jõudude maailm ei minetanud oma tähtsust, omandades küll luterliku usukuulutuse käigus uusi tähendusi, sest paljud vaimolendid diaboliseerusid ja kuradi võim maises ilmas kasvas. Kristlikku moraali esindavad didaktilised kuradimuistendid, mis on XIX sajandi lõpu eesti folkloorile sedavõrd omased, levisid kahtlemata luterliku õpetuse toel. Muistend kui ühiskonnas oluline žanr ei vahendanud ainult peavoolu diskursustega vastuolus olevaid alternatiivseid uskumusi, vaid võis esindada ka institutsionaalselt heakskiidetud vaateid.

Muinaspärand, rahvaluule ja kirjanduslik fantaasia

Veendumus, et rahvaluule tervikuna ja muistend sealhulgas on kaugel mineviku pärand, hakkas kujunema juba folkloristika algaegadel. Johann Gottfried von Herder (1744–1803) tõlgendas muistsete rahvaste laule nende ajaloo kajastusena: „Lauludes on rahva arhiiv, nende teaduse ja usu varamu, nende teogoonia ja kosmagoonia, isade teod ja ajaloosüdmused” (1972: 229). Selline arusaam, mida jagas ka Jakob Hurt, väärtustab folkloori kui muinaspärandit, mida saab üles kirjutada, et luua kirjanduslikke mälestusmärke. Juba Herder väljendas mõtet, et rahvaluule on selline poetiline ressurss, millest saab kujundada kirjanduse nende rahvaste jaoks, kel seda veel ei ole (Ó Giolláin 2014: 76). Oma „Rahvalaulude” (1778/79) eessõnas julgustab Herder noori poete otsima inspiratsiooni rahvalauludest, muinasjuttudest ja muistenditest (Koepke 2009: 222). Ajastule omaselt hakkas ilmuma teoseid, milles autoriloomingu ja rahvapärимuse piirid kadusid, nagu näiteks James Macphersoni (1736–1796) „Šoti mägismaal kogutud muistse luule fragmendid” (1760) ja lugulaul „Fingal”, mille Macpherson omistas muistsele bardile Ossianile. Keldi pärandiga seotud müstifikatsioone uurinud Donald Meek on märkinud, et ossianismiga käis lahutamatu kaasas mitte kristlikus vormis avalduv romantiline üleloomulikkus (2000: 39).

Ossianistliku traditsiooni üks harusid on ka Õpetatud Eesti Seltsi algaeegade rahvaluuleharrastus, millest sündisid Faehlmanni „Eesti muistendid” ja Kreutzwaldi „Kalevipoeg”. 1839. aastal esitas Faehlmann ÕES-is oma kuulsa Kalevipoja-ettekande, millest hiljem kasvas välja eesti epos. Ta nimetab end jutuvestjaks (*Sagenmann*) ja juhatab oma muistenditsükli sisse idüllilise mälestuspildiga teesillutajate suveoisest seltsielust, kus kõlas ühislaul, tantsiti torupilli saatel ja „muinasjutuvestjate ümber kogunesid metsatihnikusse või koguni vana halli aja paganliku jumalakultuse kohtadesse uudishimulikud kuulajad” (Faehlmann 1999: 71). Sellele järgneb kirjeldus konkreetsest esitus-situatsioonist metsa all lõkketule ääres, kus kuulatakse lumivalge habemega vanameest, kes Kalevipoja sangaritegudest jutustab, alustades tõdemusega, et „meie vanad pärimused ja muinaslood [*unsere alten Erinnerungen und Sagen*] on ometi midagi väärt” (Faehlmann 1999: 72). Vanamees hoiatab noori, et kõik, mis sakslane ütleb, pole alati tõe ja tarkus, ja jätkab: „Meie vanu pärimusi tahetakse hävitada, tunnistades need kas talupoja *lorriks* või paganluseks ja ristiusu vastaseks. Mina olen kristlane, aga armastan siiski vanu pärimusi” (Faehlmann 1999: 72). Vanamehe jutust selgub, et parajasti istutakse mälestusväärse kohal, kus *Kallewiid* tegi lõunauinaku teel Tallinnasse. ÕES-is peetud ettekandest selgub, et Faehlmanni viibis kuulajate hulgas, mida kinnitab täpne sündmuskoha määratlus: 66 versta Tartust, kus maantee hargneb vasakut kätt Piibe teeks, mis viib Tallinnasse, ja paremat kätt Rakvere ja Narva maanteeks. Niisiis on ettekanne tähendusrikkalt mitmekihiline: õpetatud meeste kõnekoosolekul korratakse rahvajutustaja pajatust; algne esituskoht langeb aga kokku Kalevipoja uinumispaigaga. Pealtkuuldud esitus annab Faehlmanni tekstile autentsuse, tema kirjeldatud paik viib meid aga otse eepilise mineviku sündmuste keskele. Ilukirjanduslik fiktsioon ja suuline rahvapärismus sulavad kokku ehedaks pildiks, millele annab autoriteetsuse akadeemiline esitussituatsioon. Seejuures on rakendatud neidsamu retoorilisi võtteid, mis verifitseerivad muistendites erakordseid sündmusi, nagu näiteks sündmuspaiga määratlemine ja usaldusväärse tunnistaja nimetamine. Vaevalt oli kellelgi põhjust kahelda Faehlmanni kui lugupeetud õpetlase mälestustes.

Kreutzwald oli Eestis esimeste autorite hulgas, kes vendade Grimmide sarnaselt hakkas rahvapäraseid muistendeid ümber töötama ja maakeelsele lugejale tagasi andma. 1860. aastal avaldas ta kogumiku „Eesti rahva ennemuistised jutud ja vanad laulud, noore põlvele mälestuseks korjatud ja kirja pandud”. Muistse pärimuse ja noore lugejaskonna vastandamine pealkirjas joonib alla rahvaluule kui pärandi väärtust. Kreutzwald alustab raamatut sõnadega: „Meie Eestirahval on üks vanast päritud rikas varandus, mis tänapäeval mitmes paigas meie maal nõnda varjul maa al seisab, et mite tulukegi Jaani-ööl rahahauku enam ei saa tunnistama” (1860: 3). Ilmselgelt on selline metafoor adresseeritud lugejale, kes on väga hästi kursis rahvapäraste muistenditega peidetud varandustest. Ometi räägib ta vanast ajast päritud lauludest ja juttudest kui vanadest riisemetest, mida koolitatud mehed üle maailma korjavad ja trükki annavad. Just sellisena, raamatu kujul saavutab põlatud vanemate pärandus oma täieliku väärtuse kui „Eestirahva au ja ilo” (Kreutzwald 1860: 5).

Kreutzwaldi muinasjuturaamatu koguväljaanne ilmus 1866. aastal veidi muudetud pealkirjaga, millest oli välja jäetud viide noorele lugejaskon-

nale, kuid lisatud oli laiend „Rahva suust korjanud ja üleskirjutanud Fr. R. Kreutzwald”, kinnitamaks juttude rahvaehtsust. Ümbertöötatud sissejuhatu- ses märgib autor, et meie rahval on ennemuistseid jutte mitme raamatu jagu ja et neis avaneb nii inimeste kui ka rahvaste lapsepõli, „kus täielik mõis- tus luulemise rajadele veel tõkkeid ei ole ette teinud” (Kreutzwald 1866: VI). Rahvajuttude mõtestamine lastele adresseeritud pärandina loob distantsi tervemõistuslike haritud inimeste ja lapseliku muinasmaailma vahele. Nii saab vanadest juttudest lastekirjandus, fiktsioon, mis ometi kõljab ka lap- semeelsetele täiskasvanutele: „Laste kõrvas leiame jälle lapseliku südamega inimesi, kes, ehk nemad kül selgest teadvad, et lugu tõsi ei või olla, siiski vana jutu rõõmuga loevad, seal juures oma elukevade õnneliku aega meele tuletava- vad, kus jut neile üsna tõsine näitas ja neil veel kahtlast mõtlemist ei olnud” (Kreutzwald 1866: VI). Kreutzwald meenutab ka „videviku pidusid” kui magu- sat jutuvestmise aega, mil „eit ja tütarlapsed öhtul vokkide taga istusivad” ja pikad talveõhtud imekiiresti möödusid (1866: VII). Küllap tugineb Kreutzwald oma lapsepõlvkogemustele, kuid kirjanduslikult viimistletud muinasjuturaa- matus mõjub see mälestuspilt pigem retoorilise võttena, mis peaks süvendama lugeja usku, et järgnevatel lehekülgedel avaneb autentne rahvajutumaaailm. Hüpe suulisest sõnakunstist kirjakultuuri pidi juhtuma märkamatu- l, raamat pidi looma ettekujutuse, justkui istuks lugeja koos autoriga neil kaugetel vide- viku pidudel ja kuulaks eite- de pajatamist.

Ülemöödunud sajandi eesti folklooris oli raamatust saanud omamoodi tar- kuse sümbol; eriti kõrgelt austati vaimulikku trükisõna, mis oma pühaduse oreooliga pakkus ka maagilist kaitset (Paatsi, V., Paatsi, K. 2008). Selline sü- gavalt aupaklik suhe kirjasõnasse näitas kätte ka rahvaluule kogumise lõpp- eesmärgi: suuline pärimus tuli mitte ainult üles kirjutada, vaid lõppkokkuvõt- tes tuli see trükki toimetada. Kui Jakob Hurt alustas 1888. aastal oma rahva- luule suurokogumist, selgitas Ado Grenzstein Oleviku lugejatele selle ettevõt- mise mõtet järgnevalt: „Armsad isamaalased! Meie ukse külge koputatakse. Koputajad on seekord õpetatud mehed, teaduse teendrid. Mis nad soovivad? Mis asi ajab neid meile Eesti rahvale seda auu pakkuma, et nad, oma kõr- get teaduse templit avades, meie pisikese ja tänini tähtsuseta Eesti uksekese külge koputavad? Nemad paluvad meilt üht eksemplari meie Eesti vaimu- vara raamatust, et seda siis suurde teaduse templisse viia ja teiste, kuulsate raamatute sekke ülesse seadida” (Grenzstein 1888: 1). Niisiis pidi rahvaluule jõudma raamatusse ja saama seeläbi päästetud modernse, valgustatud maa- ilma jaoks, mida valitses kirja- ja trükisõna. Rahvaluule ülendamine kirjan- duseks sai alguse üleskirjutamisest ja avaldamiskõlbulikuks toimetamisest, millega tihti kaasnes teksti suurem või väiksem ümbertöötamine. Rahvaluule üldmõiste koondab erinevad žanrid ühisnimetaja alla ja tekitab petliku mulje, justkui valitseks neis mingi olemuslik ühtsus. Pigem luuakse seda ühtsust siiski tekstualiseerimise ja toimetamise kaudu, mille käigus meisterdatakse kirjalikku vanavara oma žanriline ideaalidega. Seejuures toimub mitmesugu- seid muudatusi. Laulusõnade dikteerimisel läheb kaduma küll meloodia, aga žanri poeetika ei teisene kuigivõrd; muinasjutu üleskirjutamisel võib kannata- da stiil ja sõnastus, aga et sündmustik on tekstuurst olulisem, jääb jutu põhi- sisu ja funktsioon samaks. Muistendi jäädvustamisel võib aga kirjatöö suulise žanri lausa pea peale pöörata, sest argise suhtluse osana ei vaja usutav lugu poetilist töötlemist ega ilukõnet. Üleskirjutatult, äratrükitauna ja kontekstist

eraldatuna pole muistend enam endine. Kui vaimolendiga kohtunud tuttavat külameest asendab anonüümne vanarahvas, lähiminevikust saab ebamäärane „vanasti” ja lugeja ei tunne sündmuspaiku ega jaga kohalikke uskumusi, pole dokumentaalsel jutustusel ega ilukirjanduslikul loomingul enam erilist vahet. Muistendi usutavus raugab ka siis, kui erakordsest sündmusest rääkivast uudisjutust saab rahvapärand kui kaugel mälestus esivanemate mõtteilmast. Ent just rahvaluule ajaloolist väärtust esile tõstes põhjendas oma suurkogumise vajadust Jakob Hurt: „Meie auustame sedaviisi kui tõsised lapsed oma esivanemaid ja niisugune tunnistus tõstab iga inimest ja rahvast. Üksnes tuim ja toter inimene võib oma vanematest ja esivanematest hoolimata olla. Pääle selle seame meie niisuguse tööga kadumata ja elava ajaraamatu Eestirahvast kokku, mis veel aasta sadade ja tuhandete pärast selgid sõnumid endistest aegadest ja põlvetest järeltulijatele viib. Needsamad järeltulijad saavad siis kõiki mälestuste korjajaid ja kirjutajaid niisamati tänama, nagu meie nüüd vana Lätlaste preestrit Hindrikut täname, kes ligi seitsmesaja aasta eest oma tutva ajaraamatu kirjutas ja Eestirahvast nägusaid elupiltisid järele on jätnud” (Hurt 1888).

Et muistend sai juba alates Faehlmanni loomingust minevikuhõngulise ja rahvusromantilise ilme ja et sellist rahvaluulet väärtustati, kandus see üle ka kirjanekutesse. Kohamuistendi taotluslik historiseeritus avaldub näiteks järgmises tekstis:

Taaralasku mägi.

Jüri kihelkondas Mõigu valdas Pajuba külla Salu ja Uuetoa talude heinamaal soo sees on üks mägi, mis sealsest rahvast „Taaralasku”, ka „Taaralaste” mägi hüütakse. Sest nimest on arvata, et see vanal ajal kui Eestlased alles paganad olivad üks ebajumala (Taara) ohverdamise paik oli. Üks vana jut käib sest mäest. Kord vanal ajal näidatud Vaskjala Raudsepa pere-naesele unes, kästus selle mäe lõuna poolt küllest kaevata. Sealst mäest pidada siis välja tulema üks kelder, kellel raud värav ees on, seal keldris pidada vanade Eestlaste ohvri asjad sees alles olema.

E 39495 (1) < Jüri khk, Kurna – J. Kurgan [= J. Saalverk] < Sillaotsa pere-mees (1898)

Kui muistendeist sai muinaspärand ja ühtlasi fiktsioon, lisandus neile ka rahvuslik väärtus. Nad ei esindanud lihtsalt mütoloogiat, vaid selgelt piiritletud eesti mütoloogiat. Matthias Johann Eisen oli eriti järjekindel kohaliku rahvapärimuse eestistaja, avaldades terve rea trükiseid, milles avaldub rahvuslik paradigma: „Eesti ennemuistsed jutud” (1911), „Eesti muistsed jumalad ja vägimehed” (1913), „Eesti mütoloogia” (1919), „Eesti kohalikud muistjutud” (1920a), „Eesti uuem mütoloogia” (1920b), „Eesti imede ilmast. Eesti ennemuistsed jutud 2” (1926) jne. Muistendite eestistamine kui juttude koostamine rahvusliku mütoloogia ja folkloorse muinaspärandi ideaalidega on Eesti Rahvaluule Arhiivi kogudesse toonud hulgaliselt materjali, milles romantilised minevikufantaasiad põimuvad suulisest pärimusest kuulduga. Ülemöödunud sajandi lõpul olid muistendid sedavõrd üldtuntud, et „tavalisel”, ilustamata kujul ei peetud neid vist sageli kogumisväärsiks. Ja nii sündisid muljetavaldavad töötlused, näiteks:

Ohvri kivi.

Vanal ajal, kui suur põud juba mittu aastad maa peal oli kestnud, astus vana hallipeaga põllu mees nukra meelega põllu peale ja vaatas silma pisaratega ära kuivanud vilja. Kesk paika põldu seisis suur kivi, kelle otsa pere mees iga kord ma istus, kui ta omad silmad ohtes Taara poole ülendas. Kui kui ta sinna kivi juure jõudis, ilmus häkitselt vana halli peaga mehikene tema ette ja küsis: „Miks pärast valad sa nutu pisaraid, ma näen, sa kõnnid iga päev nukra meelega ümber nurme, ja hüiad kõigest südamest Taarat api. Taara on sinu palveid kuulda võtnud, aga ära unusta mitte, et sa igast varskest natukene siia kivi otsa Jumalalle ohvriks tood. Kui sa rehe peksad, siis tee õlut ja vala esimene kannu täis kivi otsa. Ja igast loomast mis sa iial veristad, pead ka tilgakese verd siia kivi peale valama.” Nende sõnadega kadus auväärt vanakene. Põllu mees vaatas tänuliku südamega taeva poole, kust praegu Jumala saadik talle pōua lõpetust oli kuulutanud. Pea hakas ka vihma sadama ja sügise oli õnnistuse rikas. Nii viisi tegi peremees iga aasta, kuidas teda õpetatud ja ta sai varsti jõukaks meheks. Seal sammast peres elas ka üks vana pois, nimega Jūri. Jūri oli talu eest teole läinud ja peremees valmistas pühade õlut. Esimise kapa täie oli ta Jumala jaoks pannud, aga vana pois tuli õhtu kodo ja tühjend viimase tilga kapa põhjast. Teisel hommikul hakas pois kanget kõhu valu karjuma. Peremees arvas kohe, et ta Jumalat pahandanud, nüüd tunistas ka pois, et ta humala õlle ära joonud, ja suri sell sammal silma pilgul.

EKmS 4°5, 801/2 (7) < Pilstvere khk, Kõo – T. Kimann < Hans Kimann (1888/9)

Jutus on kirjeldatud andide toomist ohvrikivile, millest on palju sarnaseid teateid teistest kihelkondadest. Ka lõppmotiiv rängast üleloomulikust karistusest, mis järgneb tahtlikule või tahtmatule üleastumisele, on muistendižanrile sügavalt omane. Ometi on Eesti Rahvaluule Arhiivis leiduval masinkirjakoopial sellele tekstile anonüümse folkloristi pliiatsiga kirjutatud märkus: „Ülepoetiseeritud!” Küllap häirisid rahulolematut uurijat ka muistendi projitseerimine ebatavaliselt kaugesse minevikku, samuti salapärase vanakese ja Taara sissetoomine, kes ei saanud lähtuda suulisest pärimusest. Siiski oleks ülekohtune kuulutada see tekst ebaautentseks ja praakida välja kui uurimiseks kõlbmatu müstifikatsioon. See üsna tavaline näide rahvaluulearhiivist annab tunnistust, et XIX sajandi teisel poolel hakkasid Eestis suuline ja kirjalik kultuur üha tihedamalt läbi põimuma ja et rahvaluule kogumine ise soodustas seda protsessi. Nii on selgunud, et eesti imemuinasjuttudest on nii mõnedki hakanud levima trükiste vahendusel ja paljudes teistes paistab silma kirjakuultuuri mõju (Toomeos-Orglaan 2011). Katre Kikas on oma töödes näidanud, et rahvaluule kogumise käigus üleskirjutatud tekste saab mõtestada ka kirjaliku maailma nähtustena (Kikas 2010, 2014). Ülaltoodud muistendi kirjutaja on püüdnud tabada trükistest tuttavat stiili ja püüdnud vastata neile ootustele, mis valitsesid seoses rahvaluule kogumise kui muinaspärandi loomise projektiga, milles elustub kirjanduslik mütoloogia.

Muistendi nihkumist fiktsiooni valda on soodustanud ka eesti kirjandusteaduses välja kujunenud tava siduda rahvaluulet ilukirjandusega. Varasemates kirjanduslugudes hõlmab juba Juhan Kunder rahvaluulet, alustades oma ülevaadet napi käsitlusega regivärsilisest laulust (1890). Tõnu Sander

nimetab oma „Eesti kirjanduse ajaloo” (1898) rahvaluulet muinasaja kirjanduseks ja käsitleb seda juba märksa ulatuslikumalt. Rahvaluule ajaloolist ümberkasvamist kirjalikuks kunstluuleks selgitab ta järgnevalt: „Pärastpoo- le, ühes üldlase hariduse edenemisega, ilmub kiri ja seega ühes kunstluule, üksikute rahvapoegade vaimusünnitused, mitte enam terve rahva omandus, nagu endine rahvaluule. Kaua aega elavad mõlemad otsad teine teise kõrval edasi, siis aga hakkab rahvaluule üleüldiselt rahva seast kaduma. Nii sündis see kõikide enam haritud rahvaste juures, nii sünnib see praegu eestlaste keskel” (Sander 1908: 13). Eepose peatükis käsitleb Sander lühidalt eesti muinasusku, nimetades tähtsamatest jumalatest kahte: ülemjumalat ja loojat Vanaisa, Ukut ehk Taarat, ning teiseks Äikest, Kõue ehk Pikset. Neile järgnevad loetus vetevaim, veteema, vesihaldjad, näkineid, näkid, vesinäkid, metshaldjad, metspiigid, murueit ja tema tütre, tuulejumal ehk tuuleema, rõugutaja, hoonehaldjad ja majavarjajad, Kalm, surnute vaimud (manalas ehk toonelas), mardus ja virmalised (Sander 1908: 19–20). Sanderi kirjandusloos ei puudu ka rahvajuttude peatükk, kus erinevad žanrid on koondatud „muinasjuttude” üldnimetuse alla. Siin käsitletakse „müthoselisi jutte” (eelkõige Faehlmanni muistendeid), vanapagana jutte, kohalikke ja ajaloolisi jutte, liht- elu (õpetlikke) jutte ja elajate jutte (Sander 1908: 55–65). Niisiis näeb Sander rahvaluulet ja kirjandust kui rahva vaimuvara olemuslikult läbipõimunult; tema arusaam rahvaluule žanrisüsteemist jääb veel võrdlemisi häguseks.

Paarkümmend aastat hiljem jõuab Mihkel Kampmaa hoopis põhjalikuma käsitluseni rahvaluulest, mida ta samuti peab eesti kirjandusloos osaks (Kampmann 1920: 4–145). Ta kirjutab: „Neil aegil, mil rahvas veel mitte polnud seesugusele kultuuri kõrgusele jõudnud, et üksikud isikud iseseisvat ja isiklikult mõjuvat seisukohta oleksid võinud omandada ja vaimutöodes individuaalse isiklusena ilmunud, võtsid luuleloomisest, mida üksikud isikud alganud, rahva laialised kihid osa. Nõnde tekkis hulkade luule ehk r a h v a l u u l e” (Kampmann 1920: 2). Niisiis jaguneb eesti kirjandus kahte ajajärku, millest peenejooneline kunstluule esindab hilisema individuaalloominguna märksa kõrgemat arengutaset. Sellega võrreldes tundub rahvaluule Kampmaa jaoks „lihtne, vahest üksluine, liig üldine ja sagedasti ebamäärane” (1920: 143). Ka tema kirjandusloos on muinasjutt üldnimetus, mis hõlmab rahvajutte vaimudest, moondumisest ja vanapaganast, samuti kohalikke ja ajaloolisi lugusid ja teisi liike, mida tänapäeva folkloristikas enamasti mõtestatakse muistendina. Selline jutupärimus on Kampmaa hinnangul algupäralt arhailine: „Muinasjutud tekkisid suuremalt osalt sel ajal, kui rahvas vaimliselt alles lapsepõlves viibis, kui ta silmaring teadmiste poolest kitsas, vaim mõtlemise poolest väeti ja käsi iseene aitamiseks kohmetu oli” (Kampmann 1920: 7). Seda muinasaega iseloomustab kehalise ja vaimse elu keerlemine kitsastes piirides ja looduse ülemvõim, samuti tõsiasi, et inimene „pidi ühtelugu hirmu tundma tõsiste ja väljamõeldud vaenlaste ees” (Kampmann 1920: 7–8). Niisiis on Kampmaa muistendeid hinnanud evolutsioonilisest vaatepunktist lähtuvalt ja ta rõhutab distantsi, mis peaks moodsa aja inimest neist lapselikest fantaasiatest eraldama.

Oma kirjandusloos esimestes trükkides ei tee Kampmaa rahvajutu proosažanridel selget vahet, kuid kolmandas trükis eristab ta fabuleeritud enne- muistseid jutte ehk muinasjutte, mida esitatakse ajaviiteks, ning tõekspeetud sündmusi kajastavaid muistendeid ehk muinaslugusid (Kampmaa 1938:

16–17). Ta tõdeb, et nende rahvajuttude piirid on väga ebamäärased ja sageli sisaldavad lood nii muistendi- kui ka muinasjutuainest, olles pooleldi tõekspeetud, pooleldi luulelised (Kamppmaa 1938: 17). See hinnang kõlab üllatavalt tänapäevaselt, sest puhaste žanride asemel leiavad nüüdsed folkloristid üha enam žanrilisi hübriide. Alles väljakujunev eesti folkloristika vajas aga rahvajuttude taksonoomia tarvis selgeid ja kontrastiivseid definitsioone. Nii kinnistus meilgi vendade Grimmide töödel tuginev muinasjutu ja muistendi eristus, kusjuures terminoloogiat suunas veendumus folkloori olemuslikust arhailisusest. Retrospektiivset mõtteviisi väljendavad ka eestikeelsed žanrinimetused *muinasjutt* ja *muistend*, mis mõlemad osutavad jutupärimuse vanusele (vt Beyer 2003).

Nõukogude Eesti folkloristika jätkas paljuski sõjajärgset uurimistraditsiooni, kusjuures marksistlik ajalookontseptsioon toetas varem välja kujunenud evolutsioonilist lähenemist. Õpikutes algas kirjanduse ajalugu järjekindlalt rahvaluulest kui autoriloomingu eelkäijast. Et üldhariduskoolide õppekavas valitses kronoloogiline printsiip – alustati kaugemast minevikust ja liiguti kaasaja poole –, siis rahvaluule kuulus enesestmõistetavalt nooremas õppeastmes käsitletava kirjanduse juurde. See sobis kokku kuvandiga, et primitiivne ja lapsemeelne rahvaluule ongi kohane lugemismaterjal alaealisele, kel pole veel mõistust ega teadmisi väärtkirjanduse tarvis. Siiski oli ateistlikus vaimus kasvavate noorte jaoks vaja selgitusi, et keegi ei võtaks rahvaluules avalduvat usundilist mõtlemist tõsiselt. Järgmine hinnang muistendi kohta on nõukogude kooli õppekirjandusele üsnagi iseloomulik: „Kuigi sellistes muistendites on paljugi fantastilist, on neid omal ajal siiski jutustatud kui tõestisündinud lugusid ning paljudel juhtudel on nende muistendite näol tõepoolest tegemist jutustajate poolt isiklikult kogetud, kuid valesti mõistetud ja ekslikult seletatud juhtumustega. Teatavad kujutlused on olnud niivõrd populaarsed, et inimesed on mitmesuguseid ebamääraseid viirastusi ja nägemusi tõlgitsenud kas metsavanaks, kratiks, tondiks või muuks selletaoliseks” (Sõgel 1957: 101–102). Omapärasel kombel pörkuvad selles seletuses vastuolulised seisukohad. Ühelt poolt kuulutatakse muistendite fabuleeritust ja ekslikkust, teisalt tunnistatakse nende kogemuslikku alust viirastustes ja nägemustes, mille tõlgendustest sünnivad erinevad vaimolendid. Muistendite tekkeajaks peetakse õpikus ürgkogukondlikku korda, kuid märgitakse, et hariduse levik ja inimeste teadvuse areng on muutnud neid aja möödudes üha realistlikumaks (Sõgel 1957: 98).

1947. aastal avaldati Tartus vene keelest tõlgituna Juri Sokolovi raamat „Folkloori olemus ja folkloristika historiograafia”, millest pidi saama uuema, marksistliku rahvaluuleteaduse teenäitaja (Sokolov 1947). Teose moodustasid kaks sissejuhatavat peatükki Sokolovi monograafiast „Vene folkloor” (1941), kus rahvaluulet mõistetakse kui laiade rahvamasside suulist poeetilist loomingu. Sõnakunsti mõiste kaudu sidus Sokolov selle kirjandusega: „folkloor on kirjanduse eriline osa, folkloristika aga järelikult kirjandusteaduse osa” (Sokolovi sõrendus; 1947: 4). Nagu mujalgi Nõukogude Liidus, sai ka Eestis rahvaluuleteadusest kirjandusteaduse kõrvalharu. Uskumused, kombed ja tavad jäid etnograafia kui ajalooteaduse uurimisalaks, kusjuures muistendid eraldati niiviisi rahvausundist (vt Valk 2014). Kuigi muistend on rahvausundilise mõtte üks kandvamaid väljendusi, sai omaaegses käsitluses sellest poeetilise sõnakunsti žanr, niisiis fiktsioon.

Kokkuvõttes on muistendžanri übermõtestamisele kaasa aidanud palju tegureid: omaaegne valgustuslik võitlus ebausuga, rahvaluuleteaduse professionaliseerumine, terminoloogia väljakujunemine ja selle tagasimõju elavale pärimusele, muistendi überpaigutamine ilukirjanduse konteksti ja sellise nihke propageerimine koolihariduses. Seda, et muistendites kirjeldatud üleloomulike läbielamiste taga ei saa olla empiirilist reaalsust, kinnitas ka leninlikul religioonikäsitusel põhinev riiklik ateism. Ometi ei ole muistendit kunagi õnnestunud lõplikult fiktsionaliseerida, sest elujõulise žanrina kerkib ta ikka ja jälle suhtluses esile ning lööb mõrasid meie ajal domineerivasse materialistlikku maailmapilti. Nii ongi tänapäeval muistendil mitu elu: ühelt poolt kunstilises fantaasiamaailmas, teisalt aga kogemuspõhises privaatses suhtlussfääris, kust üleloomulikud teemad pole kuskile kadunud.

Kokkuvõte: interdiskursiivsus ja žanridünaamika

Folkloori on pikka aega mõtestatud suulise kirjandusena, mis järk-järgult kaob, asendudes professionaalse autoriloominguga. Kuid vastukaaluks sellele arusaamale folkloori ja kirjanduse olemuslikust ühtsusest on kujunenud ka teistsugune vaateviis, mis näeb neid fundamentaalselt erinevana (vt nt Jakobson, Bogatyrev 1980). Kui folkloori on peetud kollektiivseks ja traditsiooniliseks – kõigile ja eikellelegi kuuluvaks –, on kirjanduses seevastu nähtud originaalset individuaalloomingut, millega seostuvad autoriõigused (Hafstein 2014). Kui folkloor põhineb varem kuuldu reprodutseerimisel, siis kirjandus peaks ideaalis sündima loova autori fantaasia ja mõttetöö viljana. Selline äärmuslik vastandus, kus rahvajutu esitajal ja kirjanikul poleks justkui midagi ühist, on ilmselgelt eksitav, kuid selle mõju on laialdane. Näiteks kui muistend nihkub sel skaalal rahvapärimest autoriloomingu valdkonda, nõrkeb ka selle žanriomane võime öelda reaalsuse kohta midagi tõsiseltvõetavat ja muistendist saab väljamõeldis. Kirjandusliku palana lugemikus või muinasjuturaamatus, mille kaant ehib autori nimi, kaob muistendi usutavus. Tekst ise ei tarvitse seejuures üldse muutuda, kuid muutunud kontekst toob kaasa vastupidise tõlgenduse, kus reaalsusest saab fiktsioon, tõest vale.

Muistend jääb muistendiks vaid siis, kui ta pole kellegi välja mõeldud, vaid tugineb jagatud uskumustel, pikemal jututraditsioonil või vahendab kellegi vahetat läbielamist. Väljamõeldud lood üleloomulikest kogemustest ei saa olla muistendid, vaid ilukirjanduslikud fantaasiad. Samal hetkel, kui juttu nimetatakse muistendiks, kaotab ta usundilise toime. Kui tõlgendada kellegi räägitud kogemusjuttu kohtumisest kummituse või tulnukaga folkloorse muistendina, mõjub see hinnanguna ja lõhub jutu tõeväärsuse. Seda paradoksi käsitlenud Elliott Oring on väitnud, et muistend vajab kedagi, enamasti folkloristi, kes jutu tõeväärsuses sügavalt kahtleb. Kui muistendžanri defineerib süžee usutavus, siis samavõrd määratleb seda avaram uskmatus raamistik (Oring 2012: 92). Niisiis mõjutab muistendit ka žanri folkloriseerimine – übermõtestamine rahvaluulena ja jututõe allutamine teadusliku diskursuse hegemooniale.

Usutavusega koos ei kao aga kõik, sest osana folkloorsest kaanonist saavutab muistend teistsuguse lisaväärtuse. Rumalast ebausust, mida kirik või populaarteadus peaks välja juurima, saab uurimist ja säilitamist vääriv rahvuslik pärand. Muistendil oma isemoodi kronotoobi ja maailmatajuga on hea

potentsiaal sündida ümber autoriloominguna, kus teda võivad tabada mitut moodi pöörangud – nagu näiteks Andrus Kivirähki „Rehepapis” (2000). Selles näeme, mis juhtub, kui nihutada muistendimaailm muinasjutu ja naljandi kirjanduslikult töödeldud aegruumi, siduda klassikalised muistendisüžeed ja -motiivid läbivate kirjanduslike tegelaste kaudu ja lisada ohtralt vaimukusi. Eija Timonen on uurinud arhiivmuistendite kohandamist Soome lastekirjanduses ja täheldanud, et sellega kaasneb reeglina juttude estetiseeritud esitus ja naljatlev stiil, milles paistavad autori sõrmejäljed (Timonen 2005: 36) – nii siis näeme sarnaseid võtteid, mida on rakendanud Kivirähk. Sageli jõuabki muistend üheskoos muinasjutuga lastekirjandusse, näiteks humoorikalt illustreeritud „Eesti muistendite kuldraamatuna” (Krusten 2012). Teisalt annab muistend siirdeid hirmu- ja õuduskirjandusse, mis võimendab žanri psühholoogilist pinget ja arendab selle eepilist ulatust. Varasem folkloristika, mida kammitse autentsuse paradigma, tõlgendaks neid näiteid vist muistendižanri väänamiste ja moonutustena. Uuemates käsitlustes pole autentsus folkloori olemuslik kvaliteedimärk, vaid see mõiste on ikka mingite rahvaluuleväliste ja -üleste diskursuste ja ideaalide teenistuses – piiritlegu seda siis rahvusliku folkloristika standardid või teatud ideoloogilised tagamõtted (Bendix 1997). Üha enam on hakatud uurima rahvaluule ja kirjanduse kokkupuutealasid, kattumist ja põimumist ning intertekstuaalsusest on saanud oluline märksõna, mis ühendab nii kirjandusteadust kui ka folkloristikat (Bacchilega 2012). Anonüümse rahva ja individuaalse autori kui kahe äärmuse vahepeal on Valdimar Hafstein märganud kolmandat loojatüüpi, keda võib võrrelda tekstide toimetaja ning koostajaga. Meie ümber ringleb tohtu hulk selliseid teoseid ja tekste, mis ei vasta rahvaluule klassikalistele standarditele ja millel ometi pole üheselt määratletavat autorlust. Sellised on näiteks anonüümsed meediatekstitid, filmid, reklaamid, juhendid kaubapakenditel ja muu looming, mis on sündinud inimeste ühistöös (Hafstein 2014: 36–37).

Ülalöeldu valguses saame tõdeda, et muistend ei ole pärimuslik fossiil, mis jääb alati ühetaoliseks ning vastab mõnele universaalsele, kultuurideülesele definitsioonile. Muistend pole kunagi lõpetatud ega valmis žanr, vaid pigem žanriline potentsiaal, mis realiseerub alati muutuv diskursiivses voolus. Muistendiline loome ei esine ainult kirjanduse või rahvaluule kontekstis, vaid seda võib leida ka poliitilises, meditsiinilises, spordialases või teaduslikus diskursuses, niisamuti avaldub muistend visuaalsetes keeltes, nagu film, kunst ja hüpermeedia. Suhetes uute väljenduslaadide, rakenduste ja diskursustega muutub ka žanr ja vastavalt on avardunud muistendi käsitlused folkloristikas, mis hõlmavad lisaks linnajuttudele (*urban legends*) ka kuulujutte, vandenõuteooriaid, kogemusjutte, filmi, turismi, esoteerilist kirjandust, meediatekste ja palju teisi avaldumisvorme. Et folkloristikas toimub muistendi uurimise vallas palju uut ja huvitavat, võiks küsida sedagi, mis juhtub žanriga siis, kui ta satub tänaste analüütiliste lähenemiste ja teoreetiliste arutluste võrgustikku. Kas me surume muistendit ikka kirjandusliku fiktsiooni või rahvusliku pärandi raamidesse ja närvutame žanri retoorilist väljendusjõudu? Või aitab folkloristika esile tuua muistendi tunnetuslikku võlu ja selles avalduvat skepsist igavalt tavapärase maailmapildi suhtes? Kas muistend jääb ühiskondlikult marginaliseeritud ebausuvormiks või tõstab uurijate huvi ta kultuuris veidi märgatavamale kohale? Õnneks pole tänane folkloristlik diskursus, mis muistendit ümbritseb, kaugeltki homogeenne ega normatiivne, vaid soodus-

tab erinevaid ja alternatiivseid lähenemisi. Muistendiuurimine ei piirdu enam uute, täpsemate definitsioonide väljatöötamisega, žanri koostamisega folkloori üldises süsteemis, tekstide salvestamisega muistendiraamatute väljaandmiseks või jututüübi indeksite koostamisega. Uuemad muistendikäsitlused pakuvad rohkesti üllatusi ja ootamatusi oma kummastavates arengutes, justnagu üha enam avanev ja pulbitsev muistendimaailm, mis ühendab diskursusi, keeli ja kultuure – ja millest käesolevasse artiklisse jõudis väga vähe.

Pealkirja all „Discursive shifts in legends from demonization to fictionalization” ja teistsugusel kujul on käesolev artikkel ilmunud ka ajakirjas Narrative Culture 2015, kd 2, nr 1, lk 141–165.

Artikli valmimist on toetanud Haridus- ja Teadusministeeriumi uurimisprojekt IUT2-43 „Traditsioon, loovus ja ühiskond: vähemused ja alternatiivsed diskursused” ning Euroopa Liit Euroopa Regionaalarengu Fondi kaudu (Kultuuriteooria Tippkeskus). Tänan ka Regina F. Bendixit ja Ulrich Marzolphit mõtlemapanevate kommentaaride eest.

Käsikirjalised allikad

Eesti Rahvaluule Arhiivi kogud: E, EKMS.

Kirjandus

- Bacchilega, Cristina 2012. Folklore and Literature. – A Companion to Folklore. (Blackwell Companions to Anthropology.) Toim Regina F. Bendix, Galit Hasan-Rokem. Chichester–West Sussex: Wiley-Blackwell, lk 447–463.
- Bakhtin, M. M., Medvedev, P. P. 1991. The Formal Method in Literary Scholarship: A Critical Introduction to Sociological Poetics. Tlk Albert J. Wehrle. Baltimore–London: The John Hopkins University Press.
- Bascom, William 1984. The forms of folklore: Prose narratives. – Sacred Narrative. Readings in the Theory of Myth. Toim Alan Dundes. Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press, lk 5–29.
- Bauman, Richard 1977. Verbal art as performance. – Verbal Art as Performance with supplementary essays by Barbara A. Babcock, Gary H. Gossen, Roger D. Abrahams, Joel F. Sherzer. Prospect Heights, Illinois: Waveland Press, Inc., lk 1–58.
- Bendix, Regina 1997. In Search of Authenticity: The Formation of Folklore Studies. Madison–Wisconsin–London: The University of Wisconsin Press.
- Beyer, Jürgen 2003. Ajalooline jutu-uurimine. – Pärimus ja tõlgendus. Artikleid folkloristika ja etnoloogia teooria, meetodite ning uurimispraktika alalt. Toim Tiiu Jaago. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, lk 81–93.
- Briggs, Charles L., Bauman, Richard 1992. Genre, intertextuality, and social power. – Journal of Linguistic Anthropology, kd 2, nr 2, lk 131–172.
- Dégh, Linda 2001. Legend and Belief: Dialectics of a Folklore Genre. Bloomington–Indianapolis: Indiana University Press.

- Eisen, Matthias Johann 1911. Eesti ennemuistsed jutud. Suurest kogust kokku põiminud M. J. Eisen. Eesti Kirjanduse Seltsi Koolikirjanduse toimekond. (Nooresoo kirjavara 1.) Tartu: K. Sööt.
- Eisen, Matthias Johann 1913. Eesti muistsed jumalad ja vägimehed. Eesti Kirjanduse Seltsi Koolikirjanduse toimekond. (Nooresoo kirjavara 30.) Tartu: K. Sööt.
- Eisen, Matthias Johann 1919. Eesti mütoloogia. Tallinn: Eestimaa Kooliõpetajate Vastastiku Abiandmise Selts.
- Eisen, Matthias Johann 1920a. Eesti kohalikud muistejutud. Tallinn: Eestimaa Kooliõpetajate Vastastiku Abiandmise Selts.
- Eisen, Matthias Johann 1920b. Eesti uuem mütoloogia. Tallinn: K/Ü Rahvaülikool.
- Eisen, Matthias Johann 1926. Eesti imede ilmast. Eesti ennemuistsed jutud. 2. Tartu: Loodus.
- Faehlmann, Friedrich Robert 1999. Teosed. I. Toim Merle Lepik, Eva Aaver, Heli Laanekask, Kristi Metste. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum.
- Grenzstein, Ado 1888. Kiri Suguvendadele. – Olevik 29. VIII, nr 35, lk 1.
- Gunnell, Terry 2008. Introduction. – Legends and Landscape. Toim Terry Gunnell. Reykjavik: University of Iceland Press, lk 13–24.
- Hafstein, Valdimar 2014. The constant muse: copyright and creative agency. – Narrative Culture, kd 1, nr 1, lk 9–47.
- Herder, Johann Gottfried 1972. Excerpt from a correspondence on Ossian and the songs of ancient peoples (1773). – The Rise of Modern Mythology, 1680–1860. Toim Burton Feldman, Robert D. Richardson, Jr. Bloomington–Indiana: Indiana University Press, lk 228–230.
- Hurt, Jakob 1888. Sõbralik kiri vanavara korjamise ja keelemurrete uurimise pärast. – Olevik 16. V, nr 20, lk 1.
- Jakobson, Roman, Bogatyrev, Petr 1980. Folklore as a special form of creation. Tlk John M. O'Hara. – Folklore Forum, kd 13, nr 1, lk 1–21.
- Kampmaa, Mihkel 1938. Eesti kirjandusloo peajooned. Näidete varal seletanud M. Kampmaa. Esimene jagu. Neljas, ümbertöötatud ja kirjandusteaduse uematele seisukohtadele kohandatud trükk. Tartu: Eesti Kirjanduse Selts.
- Kampmann (= Kampmaa), Mihkel 1920. Eesti kirjandusloo peajooned. Näidete varal seletanud M. Kampmann. Esimene jagu. Teine täiendatud trükk. Tallinn: G. Pihlaka kirjastus. (1. tr 1912.)
- Kikas, Katre 2010. Rahvaluulekoguja raamatuid otsimas. Hans Anton Schults. – Acta Semiotica Estica, kd VII, lk 64–101.
- Kikas, Katre 2014. Folklore collecting as vernacular literacy: establishing a social position for writing in the 1890s Estonia. – Vernacular Literacies – Past, Present and Future. Toim Ann-Catrine Edlund, Susanne Haugen, Laes-Erik Edlund. Umeå: Umeå University, lk 221–235.
- Kivirähk, Andrus 2000. Rehepapp ehk November. Tallinn: Varrak.
- Koepke, Wulf 2009. Herder's views on the Germans and their future literature. – A Companion to the Works of Johann Gottfried Herder. Toim Hans Adler, W. Koepke. Rochester–New York: Camden House, lk 215–232.
- Kreutzwald, Friedrich Reinhold 1860. Eesti rahva ennemuistsed jutud ja vanad laulud, noore põlvele mälestuseks korjatud ja kirja pandud. Esimene Jägu. Tallinn: Lindfors'i pärijate juures.

- Kreutzwald, Friedrich Reinhold 1866. Eestirahva Ennemuistessed jutud. Rahva suust korjanud ja üleskirjutanud Fr. R. Kreutzwald. Helsingi linnas: Soome-maa Kirja-seltsi kirjadega trükkitud.
- Krusten, Reet (toim) 2012. Eesti muistendite kuldraamat. Tallinn: TEA.
- Kunder, Juhan 1890. Eesti kirjandus, koolile ja kodule. 1. raamat. Eesti vane-mad laulikud. Viljandi: F. Feldt.
- Meek, Donald E. 2000. The Quest for Celtic Christianity. Edinburgh: The Hand-sel Press Ltd.
- Ó Giolláin, Diarmuid 2014. Narratives of nation or of progress: genealogies of European folklore studies. – Narrative Culture, kd 1, nr 1, lk 71–84.
- Oring, Elliott 2012. Legendry and the rhetoric of truth. – Just Folklore: Analysis, Interpretation, Critique. Los Angeles, California: Cantilever Press, lk 104–152.
- Paatsi, Vello, Paatsi, Kristi 2008. Raamat eestlase eluringis. – Kes kõlbab, seda kõneldakse. Pühendusteos Mall Hiimäele. (Eesti Rahvaluule Arhiivi toi-metused 25.) Toim Ergo-Hart Västriik. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi Tea-duskirjastus, lk 249–290.
- Petzoldt, Leander 1999. Einführung in die Sagenforschung. Konstanz: UVK Universitätsverlag Konstanz GmbH.
- Postimees 2015 = Juhtkiri: kergeusklikud šarlatanide uimas. – Postimees 11. IV, lk 2.
- Sander, Tõnu 1908. Eesti kirjanduse lugu. I. Jagu: Rahva-luule. Teine, paranda-tud trükk. Tartu: K. Sööti kirjastus.
- Sokolov, Juri 1947. Folkloori olemus ja folkloristika historiograafia. Tartu: RK Teaduslik Kirjandus.
- Sõgel, Endel (toim) 1957. Eesti kirjanduse ajalugu I. Tallinn: Eesti Riiklik Kir-jastus.
- Tangherlini, Timothy 1994. Interpreting Legend: Danish Storytellers and Their Repertoires. New York–London: Garland Publishing, Inc.
- Timonen, Eija 2005. Perinteestä mediavirtaan: Kansanperinteen muuntuminen arkistomuistiinpanosta lastenkulttuuriksi. (Tietolipas 209.) Helsinki: Suoma-laisen Kirjallisuuden Seura.
- Toomeos - Orglaan, Kärrri 2011. Seitsme maa ja mere tagant? Küsimusi ime-muinasjuttude päritolust. – Vikerkkaar, nr 1–2, lk 78–89.
- Valk, Ülo 2012. Legends as narratives of alternative beliefs. – Belief Narrative Genres. Toim Zoja Karanović, Willem de Blécourt. Novi Sad: Filozofski fakultet, ISFNR, lk 23–29.
- Valk, Ülo 2014. Folkloristic contributions towards religious studies in Estonia: A historical outline. – Temenos: Nordic Journal of Comparative Religion, kd 50, nr 1, lk 137–163.

As legend becomes fiction: Notes on genre history

Keywords: folk narrative, legend, fictionalization, history of folklore, genre dynamics

In contemporary folkloristics legend is usually conceptualised as a believable narrative genre telling about extraordinary events and supernatural encounters. The veracity of legends is achieved through the rhetoric of factualization and verification and by blending the genre with social and physical details of everyday life. The article discusses some discursive changes occurring in legends as the genre is transferred from the sphere of oral communication to that of book-lore, media and academic folkloristics. Fr. R. Faehlmann and Fr. R. Kreutzwald were among the first authors in Estonia who started a literary project of turning legends into a genre of fiction. During the period of massive folklore collecting in the late 19th century many legends were recorded as utopian reflections of a pre-Christian religion, which contributed to the detachment of the genre from social reality and to turning it into Romantic fantasy. The philological and Marxist approaches pursued by later folklorists contributed towards the transformation of vernacular belief narratives into a literary genre. Legends were conceptualised as survivals of the past, as fragments of a larger mythology that had been lost. The article argues that the above mentioned changes manifest the potential of legend as a flexible genre for transformations and adaptations. Today, legend has taken on multiple new forms in literature, media, film, arts, esoteric discourse and other contexts. This all has turned legends into an attractive and topical field in international folkloristics with multiple approaches ranging from archival, philological studies to fieldwork-based interviews and analytical research of the Internet and other media.

Ülo Valk (b. 1962), PhD, University of Tartu, Professor of Estonian and Comparative Folklore, ulo.valk@ut.ee

AARDEPÄRIMUSE TÜPOLOOGILINE TEGELIKKUS

MARE KALDA

Uuritava ainese liigitamine ning tüpoloogiliste üksuste määratlemine on kogu aeg kuulunud folkloristika kui teaduse rutiinsesse praktikasse. Dan Ben-Amose sõnul on klassifikatsioonisüsteemi(de) formuleerimine lausa uurimise nõue, kuna sidus süsteem võimaldab valitud tunnuste ja kriteeriumide järgi korrastatult esitada näiliselt kaootilist infohulka ning tuletda detailide ning üksikjuhtumite põhjal mudeleid (Ben-Amos 1976: 31–32). Liigitussüsteeme luues ning uurimisobjekte korrastatult esitledes opereerime niisuguste põhimõistetega nagu *žanr*, *tüüp*, *motiiv*. Liigitamise ja tüpologiseerimise saadusteks on aga mitmesuguste koostamispõhimõtete alusel sündivad aineleendid või kataloogid.

Tüpoloogiad ja tüpoloogiline meetod

Folkloristika ajaloos on tüpoloogilist uurimist periooditi väärtustatud erineval määral sõltuvalt teadusala üldisest arengust, valitud uurimisparadigmast ning -meetoditest. Rahvaluule žanrijaotuse alusel või ka mõnel muul viisil organiseeritud kataloogid pole jäänud üksnes abivahendiks, mille alusel tuvastada materjali olemasolu ühes või teises kohalikus kultuuris – seda otstarvet nimetatud allikad muidugi täidavad. Samavõrra on tegu näidetega kulturooloogilistest faktidest, inimese süsteemiloo tegevuse saadustest, mis omakorda vääriavad analüütilist lähenemist. Selles vallas on märkimisväärse panuse andnud Heda Jason, kes käsitleb spetsiaalses monograafias XX sajandi jooksul koostatud ja publitseeritud indekseid (Jason 2000). Seadmata kahtluse alla vajadust kataloogidega edasi töötada, näitab ta seost võrdlev-ajaloolise metodoloogiaga: kuna aineleendid võimaldasid saada ülevaate eri aegadest ning kohtadest pärinevast tohutust materjalihulgast, nii suulisest kui ka kirjalikust pärimusest, siis said nad võrdlev-ajaloolisele uurimisele hädavajalikeks allikaiks ja kohustuslikuks lektüüriks (Jason 2000: 13). Ülevaade sisaldab ulatuslikku, geograafiliste piirkondade kaupa liigendatud bibliograafiat 339 kirjega, mis viitavad eri kultuuride ja kultuuripiirkondade rahvaluulet registreerivatele kataloogidele.

Üheks viisiks ainelekku üldistavalt liigitada on niisiis tüpoloogia, mis rahvajuttude osas annab ülevaate ühe või teise jutu(tüübi) esinemusest kultuuris ning loob seega võimaluse võrdlevaks uurimiseks. Ootuspärane on väärtustada tüübikataloogi filoloogilise folkloristika seisukohalt (vt nt Haring 2001). Tiiu Jaago nimetab tüpoloogilist meetodit eesti rahvaluuleteaduse ajaloos kinnistunud uurimisviisiks. Tõepoolest, 1960.–1980. aastatel tegeldi vanemate rahvalaulude, muinasjuttude, lühivormide tüpoloogilise korrastamisega, korduvate üksuste põhjal tuvastati tekstide omavahelisi sidemeid, toetudes

püsivatele süzeedele (püsivama sõnastusega tekstidele) (Jaago 2005). Kataloogi formaadis publikatsioonid valmisid kirikuteemaliste rahvanaljandite (Raudsep 1969) ning loomamuinasjuttude kohta (Kippar 1986).

Pärast 1990. aastaid on ainekogu tüpologiseerimine eesti folkloristikas moodustanud alusuuringu tasandi edasiseks käsitlemiseks (ja/või publitseerimiseks). Tüüpide defineerimine pole uues folkloristikas olnud peamine eesmärk, kuid tüübi mõiste ning määratletud üksused toimivad tõlgenduses hädavajalike kirjeldusinstrumentidena, pakkudes analüütilist sõnavara. Seega tüpoloogilisest meetodist on saanud uue, tõlgendava folkloristika osa. Sõltuvalt uurimisküsimustest jälgitakse selles folkloorse nähtuse ilmnemiskontekste, kujunemisteid, väljendumist individuaalses repertuaaris, uuskasutust meedias. Niisugused arengud ilmnevad, tõsi küll, peamiselt suurte tekstikogude folkloristikas, kui üldistamise vajadusest tingituna on vaja korruga hõlmata mahukat sisu. Arvo Krikmanni tüpoloogiad on tema tegevuse algusest peale (st juba enne 1990. aastaid) näiteks sellest, kuidas uurimisobjekti liigitamine käib käsikäes teoreetilise mõtestamisega (vt Krikmann, Sarv 1980, 1983, 1985). Enamgi veel – tema tüpoloogia on ühtlasi ka teooria, mitte ainult pelk abivahend mingi nähtuse olemasolu registreerimiseks. Põhimõtteliselt samas vaimus on käivitanud Risto Järve tööühma tegevus muinasjuttude uurimisel, mille puhul alustüpoloogia pinnalt saab korda saata suuri asju (vt EMj I:1; EMj I:2). Muidugi on tõsi, et etnograafilise kirjelduse põhises või värskete ja kitsamalt piiritletud eesmärkidega välitööde materjalide tõlgenduses ei ole tüpoloogia nii hädavajalik.

Ka rahvusvahelises folkloristikas on tüpologia(te)ga tegelemine endiselt aktuaalne, eriti seoses Antti Aarne ja Stith Thompsoni aastakümnete eest avaldatud muinasjutuloendi uuendamise ja Hans-Jörg Utheri (2004) poolt. Võib arvata, et uus kataloog leidis kiiresti ka uusi kasutajaid ja tõenäoliselt elavdas võrdlevat jutu-uurimist XXI sajandil. Uther on mõtestanud indekseerimise küsimust asjatundlikult mitmes käsitluses (1997, 2009). Tüübi mõistele läheneb ta paindlikult – vaatluse all ei ole kaugeltki mitte elutu minevikumaterjal, kui kõneldakse jututüüpidest. Ka ei kehti enam romantiline kujutlus, nagu eksisteerisid folklooripalad rahvasuus muutumatuna sadu aastaid. Jututüüpi mõistab Uther kui iseseisvat mudelnarratiivi, motiivi aga kui sellise narratiivi väikseimat üksust. Mõlemad mõisted teenivad hästi eesmärki kirjeldada mitmesuguste etniliste rühmade funktsioonilt ja vormilt erinevaid, erinevatest aegadest pärinevaid ning erinevaise žanrisse kuuluvaid narratiive (Uther 2009: 19). Uther tõdeb, et kuigi jututüübil on koht loendis, ei selgu sellest tüübi varieeruvus, struktuursed muutused, tüübi alla koonduva jutu tähendus ega funktsioonid (2009: 19). Ent just need on aspektid, mida iga folklorist saab uurida ja interpreteerida individuaalses uurimistöös oma valitud uurimisobjekti(de) seisukohalt.

XX sajandi algupoole folkloristid pühendasid palju jõudu tüüpi moodustavate palade genuinse seotuse väljaselgitamisele, isegi algteksti rekonstrueerimisele, nagu ajaloolis-geograafilise meetodi kaanon eeldas. 1960. aastatest peale niisugustest kavatsustest üldiselt loobuti, kostis isegi valju kriitikat (kellelegi siinkohal otseselt viitamata). Tänapäevases folkloristikas – sellises, mis tegeleb suurte tekstihulkadega diakroonilises perspektiivis – palade-nähtuste algupära ja levikuga muidugi tegeldakse, kuid küsimusele lähenetakse paindlikult. Ühtlasi puudub vajadus vaadeldava nähtuse või pala hüpoteetilise või

tegeliku algoleku mõju ja siirdeid üle rõhutada. Mõistet *tüüp* defineerides peab Jason (2000: 25, 2007: 96) kõige olulisemaks konkreetsete tekstide motiivikombinatsioonide sarnasust, loo invariantse sisu püsimist, mitte aga seda, kas ja kuidas konkreetsete tekstid üksteisest pärinevad. Samas võimaldab uuritava palade trükivariantide uurimisse võtmine avastada huvitavaid tradeerimisseoseid kultuurisiseliselt kui mõningatel juhtudel ka kultuuridevaheliselt. Vabanemine illusioonist, nagu oleks folkloor levinud ainult vanasti, peamiselt suuliselt ja talupojauhiskonnas, tuli folkloristikale igati kasuks. Uther on näidanud (2009: 16, 18–19), kuidas rahvajutukataloogide koostamisega haarati uurijate vaatevälja tohutu bibliograafiline materjal, mis avardas tõlgendust jutupärimuse levikust suuliste ja kirjalike tekstide pidevas vastasmõjus.¹ Eesti aardepärimuse tüpoloogია loomise käigus hakkas selguma nii mõnegi peidetud varanduse jutu tekstuaalne ajalugu. Ühtlasi kogunes huvitavaid näiteid, kuidas mõni kauges kultuuris umbes tuhat aastat tagasi tekkinud lugu ilmus ühtäkki välja sisult ja vormilt eesti rahvajutuna. Sedastus, et Väägvere, Abja, Vigala, Kilingi-Nõmme seppade jt meeste unenäojutul „Rahapajaraamatus” (vt Kalda 2006: 57–60) on Egiptusse juhataav taustalugu kogumikus „Tuhat üks ööd”, näitab üht jututüüpi „Aare sillal/varandus kodutalus” (ATU 1645) väljendumiskonteksti.

Ainese jaotamine tüüpideks on teaduslikul tunnetusel põhinev analüütiline protseduur. Leea Virtanen suunas klassifikatsioonide koostajaid, kellel ilmselt „on raske mõelda rahvajuttudest neid liigitamata” (2000: 109),² silmas pidama pärimuse kandjaid: jutustajate meeltes ei ole informatsiooni Aarne-Thompsoni tüüpidest ega arhiivikartoteekide sisust (Virtanen 2000: 109). Rahvaluule põhiliikide käsitlustes viidatakse kategoriseerimisküsimusi vaagides harilikult etnilistele žanridele, st viisidele, kuidas inimesed ise mõtestavad ja struktureerivad oma pärimust. Kuid see on žanritasand, tüpologia seevastu kujutab endast järgmise astme liigendust. Jutustajad ei moodusta tüübiloendeid.

Muidugi ilmneb siin puhtkvantitatiivne iseärasus: uurija koondab kogu kultuurilise repertuaari ja liigendus kui korraloomine on vajalik, et hõlmata uurimisobjekti, selles orienteeruda. Pealegi on vaja, nagu eespool viidatud, pakkuda võrdlusainet teadlaskonnale ja lihtsalt huvilistele. Pärimuse kandjad ja teised pärimusrühma kuulujad valdavad teatud osa kogurepertuaarist. Sellegipoolest võiks arvata, et ka jutustajal ja tema kuulajatel on neile tuttavate lugude „invariantne sisu” nii-öelda kognitiivselt käepärane: näiteks kui publik soovib mõnd kindlat juttu uuesti kuulata, päritakse selle järele viitava tunnusfraasi abil. Välitöösalvestused annavad mõnikord aimu, kuidas intervjuerija ja potentsiaalne informant aktualiseerivad rahvajutte. Küsituleja kompab informandi repertuaari tüübipealkirjade abil ja vastaja tunneb loo ära. Asjaolu, et niisugused küsimused on mõnikord kontekstiväliselt naljakad ja naiivsed, ei mängi siin rolli. Intuitiivne rahvalik tüpologia realiseerub siiski teemadena – peidetud varandus, rahaaugujutt, varanduste otsimine toimivad sisuliselt rahvapäraste liigitusüksustena samahästi kui rahvaluuleteaduslikus praktikas, kus aeg-ajalt kerkib päevakorda rahvajuttude liigitamine sisu

¹ Probleemaatikast asjatundliku ajaloolise tekstikriitika võtmes on kirjutanud Jürgen Beyer (2011).

² Rahvajutu-uurijana tunnistan, et see on tõesti nii. Piisab kolmest muistendist, et tekib tahtmine haarata klassifitseerimisaparatuuri järele.

põhjal. Mitmele folkloristile on silma hakanud just aardejuttude sisuline eristumine muistendižanri siseses jaotuses (vt nt Lehtipuro 1982: 44). Niipea kui rühmitamisel loodetakse püsida ühe liigitusaluse juures, püüdlused nurjuvad: kui muu aines paigutub võrdlemisi hästi ajalooliste muistendite ja usundiliste muistendite klassidesse, siis aardenarratiivid otsekui osutaks vastupanu. Peidetud varanduste teema toob ajaloolistesse muistenditesse usundikujutelmi ning usundilised muistendid integreerivad pärimuslikku ajalugu.

Aineloenditel on ilmselt potentsiaali enamaks kui ühe või teise tüübi (motiivi) olemasolu registreerimiseks uuritavas kultuuris või repertuaaris. Kataloogi koostamine eeldab suurte tekstihulkade läbivaatamist ning -töötamist. Selle käigus saab uurija detailselt informeeritud oma uurimisobjekti mitmesugustest omadustest, on ju töölaual nähtus tema igasugustes väljundites. Isegi kui tüüpide määramisel mängib rolli uurija otsuste subjektiivsus, kirjeldab tüüpideks organiseeritud esitusviis üldistatult kogu ainestikku: tüpoloogilise uurimisprotseduuriga moodustub vaadeldavast nähtusest tervikpilt, koondesitus. Reaalses toimivas folklooriprotsessis niisugust kontsentratsiooni ei teki. Näiteks aardejuttude klassifikatsiooni põhjal otsustades on selge, et ükski jutustaja ei tunne kõiki 86 üksust, samuti ei saa need kõik korruga kuuluda regionaalsesse pärimusse. Ka ei aktualiseeru kogu tüübigi sünteesis vaates. Tüpoloogiapõhine või tüpoloogiale toetuv tõlgendus selgitab niisiis üksikut üldise taustal ehk konkreetseid piiritletud aktualisatsioone kõnealuse teema kõigi võimalike väljendumismooduste suhtes. Liigitamises kätkevat tõlgenduslikkust on esile toonud Kaarina Koski (2004: 96–98), kelle hinnangul tüpologia kui liigitava tegevuse tulemus annab suuna interpretatsiooniaspektidele. Aineloend moodustab kontsentreeritud tervikuna tüpoloogilise tegelikkuse.

Tüpologia toel on võimalik kirjeldada aardepärimuse väljendumise erinevaid aspekte. Näiteks uurides aardejutte ühe jutustaja repertuaaris, saab vaadelda tema esitatud palade tüpoloogilist koostist vastava traditsioonipiirkonna juttude tüpoloogilisel taustal. Diakroonilisel uurimisel aitab tüpologia esile tuua, missuguseid jututüüpe missugustel kogumisperiodidel on kirja pandud ja selle põhjal teha oletusi teatud sümptomite taandumisest, teisenemisest või kestmisest. Uurides jutte ja teateid peidetud varandustest võrdlevalt (näiteks mõne teise kultuuri andmetega), tulevad ilmsiks tüpoloogilise pildi ühisosad ja erinevused.

Aardejuttude kataloog, milles on fikseeritud ja reastatud peidetud varandustest jutustamise võimalused, kujutab endast õigupoolest ühte osa muistendižanri tüpologiast. Allpool vaatlen muuhulgas mõnevõrra lähemalt (muistendižanri ja -tüübi (aardejututüüpide) suhestatuse küsimust. Ka selles teemarühmas tekib olukord, kus sarnase sisu alusel ühte tüüpi liigitavad jutud lahknevad žanriliselt, st sama tüüpi esindavad palad aktualiseeruvad erinevates žanrites.

Peidetud varanduse jutud teistes aineloendites

Aardejuttude tüpoloogilisel korrastamisel olen toetunud seni tehtud indekseerimisalastele töödele: Antti Aarne Hurda rahvaluulekogu muistendi- ja muinasjutuvariantide loetelule (1918: 128–129, 137), Just Knud Qvigstad'i saami (1925) ja Oskar Looritsa liivi variantide (1926: 69–72) nimistutele ning läti muinasjuttude ja muistendite motiiviloendile (Neuland 1981), kus on

106 aardejuttude motiivi (rühm N 500). Samuti kujutab endast motiiviloendit Natalja Kotelnikova vene ainekku koondav artikkel (1999). Ta eristab aardemuistendites püsivate jutukomponentidena funktsioneerivaid, rolli poolest staatilisteks ja dünaamilisteks liigituvaid motiive ja motiivielemente, mis teatud kombinatsioonides realiseeruvad tegelikus jutustamises (Kotelnikova 1999: 228).

Leedu rahvajuttude strukturalistliku motiiviloendi kõrval (Kerbelytė 2001)³ pakub paralleele lihtne, kujutatavate sündmuste sarnasuse põhjal korraldatud temaatiline muistendisüžee nimestik. Selles on registreeritud ka süžee tekstide peamotiivid. Aardejutud paigutuvad siin rubriiki „Ajaloolised muistised ja sündmused” (Kerbelytė 1973). Varasemast perioodist pärineb Jonas Balyse osalt motiivi-, osalt tüübipõhine jutustava folkloori kataloog 23 aardejutuüksusega (Balys 1936).

1961 ilmus soome müütiliste muistendite tüübi- ja motiiviloend Lauri Simonsuurilt, hiljem täiendas ja kaasajastas sama tööd (ka teoreetilise sissejuhatuse osas) põhjalikult Marjatta Jauhiainen (1999). Soome aardepärimus on organiseeritud kaheksaks tüübirühmaks 43 üksusega tähistuses P (nendest 11 tüüpi on 1961. aastaga võrreldes uued), lisaks mõned üksused mujal, näiteks üks jututüüp tabuga seotud lugude rühmas⁴ ja üks hiidude teema all⁵. Müntide ja esemete leiud kui asustuslooline rahvajutuaines on registreeritud Pirkko-Liisa Rausmaa ajalooliste ja kohamuistendite kataloogis (1973: 70).

2011. aastal valmis „Eesti peidetud varanduse juttude ja teadete tüpologia” (Kalda 2011: Lisa). Mõistete *motiiv* ja *tüüp* mõistmisel on aluseks eelkõige Jasoni definitsioonid (2000: 25, 2007: 96), mille kohaselt motiiv on kontekstist eristus tekstist, tüüp on enamasti motiivide (episoodide) kimp või jada, mis lähtub tekstide motiivikombinatsioonide sarnasusest ja sisaldab loo püsivat sisu. Jason peab tulemuslikuks ka episoodi mõiste kasutamist, kuivõrd narratiiv koosneb kas ühest või enamast episoodist, mille ilmumisjärjekord on korrastatud. Võrreldes motiiviloendiga kirjeldab tüübi- või isegi žanrikataloog uuritavat repertuaari paremini, sest esile tulevad motiivikombinatsioonid (Jason 2000: 13–22). Rahvusvaheliste rahvajututüüpide uuendatud väljaande vaimus (vt Uther 2004: 8) on tüüpi mõistetud kui paindlikku folkloristlikku abstraktsiooni, mille puhul ei eeldata lugude võimalikku geneetilist suhet. Tüpoloogiliste üldistuste põhjal saab parema ettekujutuse sisu asetumise võimalustest oma vormi.

Eesti aardepärimuse tüpoloogilisel korrastamisel tekkis küsimus, kas laiendada Aarne 1918. aasta tüübi- ja motiiviloendit, mille muistendiosa sisaldab vaid üheksat aardejuttu. Teine valik oleks olnud Thompsoni jutumotiivide loetelu (Thompson 1955–1958: peamiselt alajaotus N) kohandamine eesti materjaliga, nagu tegi Lena Neuland (1981) läti vastava ainekuga. Kolmas võimalus eeldas Simonsuuri/Jauhiaise soome mütoloogiliste muistendite ala-

³ Koostaja opereerib elementaarsüžee mõistega ja ta on eristanud 152 elementaarsüžee-tüüpi.

⁴ Tüüp F 281 (Jauhiainen 1999): surija peidab oma raha patja ning nõuab selle kirstu kaasapanekut. Kui haud mingil põhjusel hiljem avatakse, on raha surnule suhu, silma ja ninna topitud. Frederic Tubachi eksempliloendis (1969) leidub motiiv rahast inimkeha avaustes üksustes 454, 3351, 4889, 5039.

⁵ Tüüp N 1056 (Jauhiainen 1999): hiiu poolt peidetud kullast eset/varakirstu ei suudeta omastada.

jaotuse P ja eesti aardetraditsiooni sobitamist. Teiste temaatiliste juturühmade süstematiseerijad saavad soovi korral süsteemi arendamist jätkata.⁶

Ühe teema, peidetud varanduse juttude aineloend kujutab endast niisugusena eesti ja soome aardetraditsioonide võrdlevat klassifikatsiooni. Eesti tüübid on sealjuures teadlikult paigutatud soome aardejuttude tüübinumbritest vabadele kohtadele, eesti ja soome aardejututüüpide kokkulangevused on ära märgitud, viidates eesti tüübi juures Simonsuuri/Jauhiaise vastavale üksusele. Näiteks jututüübi P 536 „Kelle käsi paneb, selle käsi võtab” kirjes leidub osutus soome paralleelile P 421 (sama number aga ei tähista ühtegi eesti tüüpi). Samamoodi on püütud integreerida ATU tüüpe ning lisatud viited Aarne Hurda kogu põhjal koostatud tüpoloogiale (Aarne 1918).

Mõned aardejututüübid lähenevad žanriliselt muinasjuttudele või ongi tõlgendatavad ka selles žanris. Enamasti oli võimalik sobitada ATU tüübid eesti aardepärimuse tüpoloogilisse süsteemi. Niisiis ATU 740** „Poomiskatsel leitud raha”, ATU 763 „Leidjad tapavad teineteise” ja ATU 831 „Vaimulik (või mõisnik) hirmutab alamast seisusest rahaleidjat” paigutuvad aardejuttude eesti tüpoloogiasse rahvusvahelise kataloogi ATU tüübinumbritega.

Tüpoloogiliste üksuste reastamise järjestusprintsiiבים (kehastub numeratsioonis väiksemast suuremaks tähistuse P sees) on jutusisu suhteline eemaldumine tavategelikkusest sümboolsuse (fiktsionaalsuse, virtuaalsuse) suunas. Lähtehüpoteesi kohaselt väljendusid tegelikkusseosed eri tüüpidesse kuuluvates tekstides erinevalt. Moodustus mõtteline tüpoloogiaskaala, mille algusosa koondab tüüpe, mille tekstid edastavad rahvapärast teavet varanduse peidukohtadest ning peitmise (ja leidmise) asjaoludest koos mittemütoloogiliste jutumotiividega. Siin on teated varanduste asukohtadest (tüübid P 1, P 2, P 3), rahapajaleidude avastamise jutud (P 11), kogukonna tõlgenduslood kellegi paremale järjele jõudmisest (P 13) ja lood tundmatutest kaevajatest (P 21). Tüpoloogia keskne ala hõlmab samuti pärimuslikku teavet varanduste asukohtadest, kuid koos rändmuistendite süžeede ja kogemusjutustustega (memoraatidega). Neis kirjapanekutes on rakendatud mitmekesiseid muistendi tõeretoorika võtteid, mille hulgas pole sugugi vähetähtsal kohal otsesõnalised kinnitused juttude tõele vastavusest. Tüübinumbrite suurenedes tõepärasuse rõhutamine taandub, puuduvad osutused varanduste asukohtadele maastikul, süžeed lähenevad muinasjuttudele või kuuluvadki juba žanrilt muinasjuttude hulka. Jututegelasi ei konkretiseerita, memoraadid puuduvad.

Aardejututüübid ja žanripiirid

Rahvapäraste ütluste ja rahvahuumori uurija Arvo Krikmann on tüpoloogiaküsimusi ja žanriseoseid põhjalikult analüüsinud (Hiimäe, Krikmann 1992; Krikmann 1997: 52–171). Tema sõnul lihtsameelne reegel, nagu oleksid žanripiirid tugevamad kui tüübipiirid, ei tööta (Krikmann 1997: 162). Sarnase motiivikombinatsiooniga aardejuttuvariandid, millest üks on rohkem muinasjutu, teine muistendi moodi, liigituksid hoolimata žanrierinevusest ühte tüüpi. Aardepärimuses on esindatud teatud rühm jutte, mille puhul ongi raske otsustada

⁶ Eesti katkupärimuse uurija Reet Hiimäe (1997) kasutas oma ainestikuga töötades numereerimata suurte üksuste sees numereeritud allüksuste süsteemi. Allüksust moodustavad variandid tähistas ta suurtähtedega alfabeetilises järjekorras.

nende žanri üle (kui selleks ilmneb analüütiline vajadus). Terve jututüüp oma teadaolevate variantidega paikneb sel juhul žanriliselt muutlikul alal, variantid aga realiseeruvad kas lähemal muinasjutule või jäävad muistendiks.⁷

Aardepärimuses ilmneb kohati märke tüübi- ja žanripiiri toimimisest, st isegi „lihtsameelne reegel” tugevast žanripiirist näib kuigivõrd töötavat, eelkõige muistendi üleminekul pajatuseks: kindlad aardejututüübid on žanrilt alati pajatused, näiteks vahetud otsijate eksitamise-hirnutamise ja pseudorahaaukude juhtumid (tüübid P 35 ja P 31). Samal ajal töötleb niisugune pajatus ikkagi keskseid muistendimotiive: mängus on aardetuled, valvurid, kättesaamistingimused. Ent jutu sisuks pole moraali rõhutamine ega usundilised sanktsioonid, vaid pigem temp, naljategemine, mis kogub hoogu, kui keegi paistab peidetud varandusi liiga tõsiselt võtvat. Pajatusežanr kehtestab sel juhul tüübi, mille uurija määratleb omaette klassifikatsiooniüksuseks (sarnane sisu žanrilt üh-tekuuluvate variantidega). Samade episoodide-motiividega lugudele on muidu kohad tüpoloogias reserveeritud muistendi alal, ent nende aktualiseerumisel pajatusena moodustavad nad omaette tüüpe.

Järgnevalt toon ühe näite, 1928. aastal Eduard Kase noteeritud loo kuradi rahaaugust Pärnumaal Katlaoja kaldal.⁸ Tegu on pajatusega. Tüübi määramisel sai otsustavaks iseloomulik episood: kaaskondsete narritamine tõsiseltvõetavate aardekujutluste taustal. Pajatuse peategelaseks on jutustaja vana-isa, Vöhkelaane talu omaaegne peremees. Jutu väitel olevat ta olnud isiklikult huvitatud kuulduste õhutamisesest, nagu oleks ümbruskonnas nähtud kuradit raha kuivatamas. Jutust selgub aga, et „heinasao laiune” ja „kuuse pikkune” kurat oli seesama metsatalu peremees – tavaline lihast ja luust inimene. Katlaoja kaldal toimunud söepõletamisest oli jutuloogika kohaselt saanud rahatuli. Muidu tulnuks määrata jututüübiks „Kurat kuivatab raha” (tüüp P 216), ent sündmuse erilisi asjaolusid valgustades muistendlik sisu otsekui tühistati; jutt liikus žanrilt pajatuse alale ja andis põhjust kuratliku rahatulega muistenditüübist lahutamiseks.

Lisaks tüpoloogilistele mõtisklustele ja žanrialastele tähelepanekutele on käesolev näide kõnekas ka folkloori ja tegelikkuse suhete väljendamise mõttes. Niisugused jutud näitavad, kuidas pärimusele otsitakse ja leitakse reaalseid seletusi: antud juhul seostuvad söepõletamine ja rahatuli (saksa muistendite tõlgendust vt nt Fischer 2001: 237–240).

Tüübi ja žanri koostoime probleem kerkib esile ka seoses naljandiga: mis teeb aardejutust naljandi, mis sama sisu puhul muistendi, ja kas nad kuuluvad samasse tüüpi? Naljandi ja muistendi žanriotsustuse puhul jututüüp püsib, tüübi- ja žanriotsustuse tugevamaks žanriotsustust. Omaette küsimuseks on, mille põhjal ja kes otsustab ühe või teise konkreetse jutu žanri üle. Rahvusvahelises jutu-uurimises on leitud tüübile ATU 1645A „Unenägu varanduse hankimisest (Guntram)” koht naljandite ja anekdootide hulgas, teiste

⁷ Muinasjuttude tunglemise üle muistendi suunas, selle üle, kuidas ATU süsteemis „ime-muinasjuttude hulka arvatud” jututüübid püüdleavad muistendi vormi, arutleb Risto Järv (2005: 35–36). Nii Järv kui ka teoreetikud, kellele ta toetub, peavad muinasjutu- ja muistendižanri eristades silmas eelkõige juhtumeid, kus uurimisajalooliselt ühel viisil – enamasti muinasjutuks – klassifitseeritud jututüüpi tuleks tervenisti vaadelda teisel žanrialal, muistendina ja seetõttu muinasjuttude uurimisest välja jätta. Järv jõuab tõdemuseni hädasatest žanritunnustest.

⁸ ERA II 9, 436/9 (1) < Saarde khk, Kilingi v – E. J. Kase < J. Kosenkranius (1928).

õnnelike juhtumite seas. Jutustatakse olukorrast, kus kahest teekäijast üks heidab puhkama, ärkvelolija näeb magaja suust väljuvat putukat (hiirt, ussi). Hiljem, pärast väikest ringkäiku üritab putukas (hiir, uss) tagasi pääseda ja kui magaja ärkab, selgub ringikäimise ajal kogetu. Michael Chesnutt rakendab oma käsitluses (1991: 160) kõnealuse loo kohta mõistet *naljand-muinasjutt* (sks *Schwankmärchen*), kuna loo tonaalsus kindlasti ei püsi naljandi žanrialal ning huumori valda viiv ebaloogilisus ilmneb selle jutu puhul üksnes varianditi.

Eesti traditsiooni seisukohalt ei toeta palad rahvaluulearhiivis žanri määramist ühegi variandi puhul teisiti kui muistendiks (Kalda 2010: 883). Varanduseleidmise õnnelik juhus ei tee jutustusest tingimata naljandit ja isegi kui kirjeldatava olukorra veidrus ja ootamatud assotsiatsioonid (täpsemalt nendest jutustamine) sünnitavad naeru, jääb küsimuseks, kas koomilisus on just see, mis naeru vallandab.

Kõnesoleva jutuga seoses pakub rahvaluulearhiiv mõnevõrra ootamatu üllatuse. Jutustaja võis muidugi seekord tõesti nalja teha. Halliste kihelkonnast on 1939. aasta muistendikogumise võistlusele laekunud tekst, informandiks tollal 57-aastane mees.⁹ Ta jutustas kahest vennast metsatööl puhkepausi pidamas. Üks meestest nägi mesilast mingisse õõnsusesse lendamas (pole öeldud, et lendas just magaja suust). Hiljem hakkasid mehed putuka teekonda lähemalt uurima ning leidsid oma suureks üllatuseks ja meeleheaks varanduse. Muistendi järgi olevat kahest metsatöölisest üks olnud Voltveti asunik Jaak Söggel. Jutumaaailma tegelasena kujutatud Jaak Söggel (1871–1963) oli juhtumisi pärismaailmas tuntud rahvaluulekoguja, pealegi selline, kelle kirja pandud aardejutuvariantide arv (75) on hämmastavalt suur.

Ka jutu ATU 1645A tüpoloogiline naaber ATU 1645 „Varandus kodukohas/aare sillal” paigutub eesti traditsiooni pigem muistendina. Võrreldes orientaalsete versioonidega toimus küllaltki suuri teisenemisi. Hommikumaise algupäraga jutt jõudis Eesti alale õhtumaal kodunenult. Euroopas oli pala omandanud küllaltki selged kohaloo jooned, muistendit jutustati seoses mitme sillaga üle Kesk-Euroopa jõgede (Lichtblau 2007: 37–39; Marzolph 2010¹⁰). Arvan, et isegi kui jutt jõudis Eestisse trükiste vahendusel, eelistati seda siin suuliselt jutustada. Kui sageli osutub võrdlemisi lihtsaks avastada jutu levikut toetanud publikatsioonid, siis kaldun arvama, et selle jututüübi arhiiviteisendid põhinevad tõepoolest suulistel esitustel.

Jutu eesti versioonides leiame dialoogi linna aarde järele läinud külamehe ja ametniku (korraldajuri) vahel, kes kõnelevad muuhulgas varanduse asukohast. Jutuajamine toob asjasse selgust ning külamees leiabki aarde sõna otseses mõttes oma kodust. Jutt on keskendatud tavaliselt isikliku elujärje paranemisele. Abjas on sama süžee integreeritud kogukonna suulise ajalooga. Varanduse leidja mitte ainult et oskas kasinalt elades varandust kasvatada, vaid pärandas selle kaaskogukondsetele, ja nii pandi alus piirkonna paremale elujärjele edaspidiseks. Oma 1894. aastal Eisenile saadetud jutuvariandi lõpetas korrespondent Jaak Söggel kestva heaolu kujutlusega: rikkust jagus nüüdsest peale kogu Abja vallale. Pärast ilmutist Eiseni „Esiivanemate

⁹ ERA II 236, 197/9 (2) < Halliste khk, Kaarli v < Paistu khk, Heimtali v – E. Pani < Jaan Pani, 57 a (1939).

¹⁰ Ulrich Marzolph (2010: 879) peab silda – jutusündmustes olulist tegevuskohta – puhtalt euroopalikuks motiiviks.

varanduste” teises trükis (1908) jätkas lugu ringlemist raamatumuistendina – hilisemad kirjapanekud on trükisest tugevasti mõjutatud (vt Eesti Rahvaluule Arhiivi stipendiaadi Kase informantide esitusi 1928 ja kogumisvõistluse materjale 1939).¹¹

Põhimõte, et žanripiir on nõrgem kui tüübiipiir, osutub kahe viimati vaadatud jututüübi puhul kehtivaks kultuuridevahelises perspektiivis: ühes kultuuris väljendub sama jututüüp naljandina, teises muistendina.

Tüpoloogia kui andmetöötuse saadus.

Tüpoloogilise identiteedi mõiste ja aardejuttude iseolemine

Otsus, missugusesse tüüpi üks või teine variant kuulub, sõltub niisiis paljuski süstematiseerija subjektiivsest valikust. See ei tähenda kaugeltki suvalist määramist, vaid on uurija isikliku kategoriseerimisprotsessi kui informatsiooni-töötuse (vrd Casson 1983: 430) tulemus. Suure hulga variantidega töötades hakkavad sarnased tekstid algul uurija silme ees ja seejärel käe läbi koonduma alamklassidesse. Äratundmist mõjutavad teatud tunnusmotiivid või -epihoodid, mis – Krikmanni (1997: 152, 156–157) mõistet laenates – osalevad pala tüpoloogilise identiteedi hoidmises ehk aitavad juttudel püsida iseendana. Nii-sugused jutu tuumad¹² toimivad „leksikaalsete tugipunktidena” palade meeldejätmisel ja äratundmisel esitusolukordades, kaasa arvatud kirjaliku teksti koostamisel ja lugemisel.

Krikmann arutleb tüpoloogilise identiteedi ja seda hoidvate leksikaalsete tugevate üle eelkõige lühivormižanri seisukohalt, mille puhul mõne sõnastuselemendi muutus toob kergesti kaasa tüpoloogilise destruktsiooni. Samas teeb ta tähelepaneku, et pikemate tekstide iseendana olemine nii kergesti ohtu ei satu. Tõepoolest: muistendivariant kui pikem tekst võib rännata teisele tüübile omaste motiivide (motiivikombinatsioonide) alale, ilma et seda peaks tunnetama tüpoloogiliselt lõhutuna.

Aardejututüübi määramisel tuleb lähtuda sarnaste motiivide või motiivikomplekside kordumisest variantides. Tüüpi moodustavate tekstide tunnusmotiiv(id) on sama(d), kuigi igast variandist peegeldub individuaalseid muistendisisu arendamise viise või kompositsiooni iseärasusi. Ühe tüübi tunnusmotiivid saavad osaleda teisele jututüübile omaselt kujundatud tekstis, kuid on kas seatud teenima tolle teistsuguse süžee huve või lihtsalt täiendavad, kinnitavad ja mitmekesistavad jutu põhiliini. Näiteks aardejututüüpides unes juhata tud varandusega (P 106–112, P 121 ja P 141) kohtab varianditi rahatule motiivi, mis on jutu tuumaks hoopis tüüpides rahatule nägemisest (P 206), imelikest olenditest, kes tules metallraha kuivatavad (P 216), rahatulle eseme viskamise situatsioonist (P 217), ja juttudes, kus inimtegelane saab veidrast tulest piibule tuld või süsi rüppe, ilma et see kedagi või midagi põletaks (P 218 ja P 219). Rahatule motiiv on unes juhata tud varandusejuttudes mõnikord täienduseks, ilma et muutuks unenäost suunatud aardeotsimise

¹¹ ERA II 3, 22/3 (3), 199/202 (4) ja 499/502 (3) < Saarde khk – E. J. Kase (1928); ERA II 238, 32/4 (15) < Viljandi khk, Uue-Võidu v < Suure-Jaani khk, Olustvere v – A. Peet < Leena Mitt (1939).

¹² Muistendi tuuma (ingl *the core of the legend*) mõistet on kasutanud nt Juha Pentikäinen (1989: 177).

muistendite (ja memoraatide) tüpoloogiline identiteet. Et eristada üksteisest unes juhata tud varandusejuttude erinevaid arendusi, on osutunud vajalikuks nimetatud juturühm veel detailsemalt süstematiseerida. Aardeunenäo motiiv moodustab jutu tuuma koos eristavate motiividega. Nende tüüpide puhul on põhjust rääkida kesksetest episoodidest, mitte ainult tuummotiivist. Näiteks variandirohke jututüübi P 106 teeb äratuntavaks aardeunenägu koos unes juhata tud varanduse otsimata jätmisega või alustatud otsingute katkestamisega.

Aardepärimusele väga omaseks vastuolulisuse ilminguks on jututüübile P 106 vastupidise resultaadiga lugude olemasolu traditsioonis: unes nähtud nõuande põhjal leiabki otsija varanduse. Tunnuslik aardeunenägu esineb koguni seitsmes jututüübis, kombineerituna erineva otsimistingimusega. Süžee põhijoonis järgib suuresti skeemi: varandus on peaaegu käes, kuid piisab vallesti öeldud sõnast või tehtud teost ja leitu kaob.

Üks aardeunenäo motiivi sisaldav jututüüp toetub vormelile, mis määrab varanduse saaja: „Siit saavad sundid-sandid” (P 109). Kes öieti on sundid-sandid, leiab vähe tähelepanu, see-eest leidub peaaegu iga kord keegi, kes lause tühistab. Varandus muidugi kaob, kusjuures enamiku variantide kohaselt ei aita ka vormeliga nõustumine. Jutu levik näitab huvitavat lokaliseerimistendentsi Harjumaa idaosas ja Lääne-Virumaal. Järjekindlalt seostuvad sama jututüübi variandid mingil põhjusel Simuna Rahaaugumäega.

Jutud „Aare sillal/varandus kodutalus” (ATU 1645) ja „Varanduse peidukoht selgub hingeloomana rännates” (ATU 1645A) kuuluvad samuti tüüpide rühma, kus klassifitseerimise esimene otsustus lähtub aardeune motiivist. Mõlemas jututüübis on unenägu siiski ainult üks tüübiomastest motiividest, st nende juttude tüübi (ja ühtlasi jutu olemuse) määrab mitme olulise motiivi leidumine. ATU 1645 puhul saavad otsustavaks aardeuni, uue info saamine kodust eemal, tagasipöördumine ja varanduse väljavõtmine. Muinasjututüübis ATU 1645A on olulisimad magaja käik aarde peidukohta, kaasnev oht ja ärkvelolija abi. Nende rahvusvaheliste juttude tüpoloogiline identiteet on vastupidav nii edasijutustamisel kui ka kultuuripiiride ületamisel, kuigi ilmneb mõningaid kultuurikonteksti kohandamise märke (Lixfeld 1972; Chesnutt 1991: 155–158). Suhteliselt hiline, 1939. aasta eesti variant mesilasega näitab, et kuigi esitaja või juba eelmine jutustaja vältis hingeputuka teemat, ei saanud teda kui varanduse asukoha näitajat loost päris välja jätta.

Aardeunenäo motiiviga jututüüpide variante on sageli üles kirjutatud memoraadina, kuigi harva on tegu otseselt une nägija kogemusega, pigem ikka vahendatud jutustusega. Kummagi ATU süsteemis registreeritud jutu teisedites vahetud kogemuslikkust teadaolevalt rõhutatud ei ole.

Aardeunenägu osutub järelikult koos kättesaamistingimusi selgitavate asjaoludega tüpoloogiliselt otsustavaks kaasmotiiviks mitmes aardejututüübis. See ei ole takistuseks motiivi võrdlemisi vabale rakendamisele omakorda muude aardejututüüpide variantides, kus osutamine aardeunele annab jutustatule lisavärvi. Isegi sõnastuselt lakoonilistes ning asjalikkusele pretendeerivates teadetes aarde asukohast (tüüp P 1) sisaldub vihjeid selle „päriselt olemasoleva” varanduse ilmutamisele kellegi unenäos. Rahvajuttude põhjal otustades on unes märku antud isegi rahapadadest, mis arheoloogiliste juhu leidudena tõepoolest välja tulid. Charles Stewart (2003) arutleb sellega seoses huvitavalt aardeunenäo motiivi kinnistumise üle kollektiivses mälus.

Kui äsja vaadeldud juttude puhul suunas tüübiotsust tegema aardeunenägu, siis mitu jututüüpi on orienteeritud juhuslikkusele. Muistendite kaudu esitlemist on nõudnud inimese ettekavatsemata, eelnevate märguanneteta kokkupuude peidetud aardega. Juhusest hargnema hakkavate sündmustega jututüüpe paikneb nii tegelikkusega tihedamalt seostatud juturühmades kui ka argireaalsusest selgemalt eemalduvas osas. Kohtumist looma- või inimesekujulise rahaolendiga (tüübid P 721 ja P 731) näidatakse muistendites alati juhuslikuna. Tegelike rahapajaleidude avastamise juttudes on ilmne, et kavatsuseks pole olnud varanduse väljakaevamine, igati rõhutatakse reaalelulist situatsiooni. Huvitavad on viited leiujuhtumite esemelisele tõestusele: sündmust jäi asjaosalisele meenutama pajasang, teinekord peotäis münte. Muistenditõe kinnitamiseks on rakendatud materiaalseid objekte.

Kui leidmise juhuslikkus või vastupidi, tegutsemine kindla kavatsusega varandus üles leida osutus tüübikuuluvuse seisukohalt oluliseks detailiks, siis nii kummaline kui see ka pole, mängib tüübiotsustuse seisukohalt ainult väikest rolli resultaat, kas varandus saadi või mitte. Öeldu ei kehti, tõsi küll, jututüübis „Leiust jõukaks” (P 13), kus loo olemuse määrab just varanduse oletatav ülesleidmine, mis võimaldab kommenteerida kaaskondse elujärje paranemist. Jumala või kuradi lausumisel (jututüüpides P 66 ja P 67) rahapada valdavalt kaob, kuid see ei kehti kaugeltki kõigi variantide kohta ühtemoodi. Lisaks avaldab mõju kuradi ja jumala kummaline väljavahetatavus, mis rahateema ambivalentsuse taustal ehk polegi nii arusaamatu: kus lausuti kurja, tulnuks lausuda jumalat, kus tänati jumalat, seal tulnuks hoopis vanduda kurja.

Rahaolendi puudutamise nõudega juttude hulgas leidub nii positiivse kui ka negatiivse tulemusega variante: inimtegelane omistab raha, kui täidab olendi palve ennast puudutada või lüüa, ja jääb rahata, kui ta nii ei tee. Mõttelises aardejututüüpide hierarhias asetsevad need lood rahaolendiga reaalseid tegelikkusseoseid vältivate tüüpide alal. Vaid üksikud variandid on aja, koha ja isikute osas konkretiseeritud. Üheks selliseks erandiks on lausa kogemuspõhine, kuid rahast ilmajäämisega variant aastast 1949, tookordse jutustaja vanaisa repertuaarist:

Toda kõnõlõs mul vanaesä ja tuu jutt om jaaniüüga seotu. Ma olli sis pois-kõnõ. Meil oli üts sulane Juko Viido Grünberg. Enne jaanipäivä Juko Viidol tulnu rahahimo ja ta kūsünü vanaesä käest, kuis saas jaaniüüsi rahha. Vanaesä ütelnü, et taahsamah Liinamäel om rahaait, tuu om jaaniüüsi vallalõ, jo kuivatedas rahha. Lätski Juko Viido Liinamäele. Olnu kesküü ligidal. Äkki tulnu kangõ metsäkohhin. Ta naanu pelgäma, juusknu kodo poolõ – väike pini takah. Kotoh kõnelnu tuud lugu vanaesäle. Vanaesä ütelnü: „Ull ollit, lõõnu kepiga, raha olõs käeh olnu!”

RKM II 22, 47/8 (1) < Räpina khk, Linte k – J. Sulengo < Hindrek Heering, s 1885 (1949)

Alati toimib tüpoloogilise identiteedi tunnuseks võõraste varanduseotsijate motiiv, mis vaid harvadel juhtudel jääb kõrvalmotiiviks. Tarvitseb seda vaid jutu sees mainida, kui juba tunneme loo ära (tüübina P 21). Tundmatuid varanduseotsijaid iseloomustab võõrkeelne kõne, kaasasolev erivarustus, linlik väljanägemine ja läbipaistmatud eesmärgid. Olulised on võõraste tegevusest

jäänud jäljed maastikul, samuti sündmuste pealtnägijad või osasaajad, kui keegi kohalikest on võetud abiliseks. Selle jututüübi variante iseloomustab väga tugev konkretiseeritus. Kokkupuude tundmatute isikutega, kelle tegevust tõlgendatakse varanduseotsimisena, kujutab endast isiklikult kogetud sündmust (st jutustaja on otsijatega kohtunud) ja sellest räägitakse sündmuse toimumist kahtluse alla seadmata. Jutt on Teise maailmasõja eelsel perioodil ringelnud ka uudisena (vt Kalda 2003: 116–121). Varanduse saamise või saamata jäämise osas tundmatute aardeotsijate lugu lõplikku selgust ei too: mitmed märgid näivad osutavat, et aare tõepoolest leiti.

Terve rühm muistenditüüpe on defineeritavad spetsiifiliste vormelite kaudu (avavad tingimusi, mida aarde kättesaamiseks tuleb teha), näiteks valada seitsme venna veri (tüüp P 401) ja ohverdada teatud arv päid (P 411), kuid ka maailmisele praktikale osutavad „Kukega künda, kanaga äestada” (P 516), „Nülitud loomaga künda” (P 518), „Kelle käsi paneb, selle käsi võtab” (P 536) ja „(Kolme jalaga) kits (kass) tantsigu rahaaugul” (P 546). Raha otsekui kuulutab oma ilmutumist tunnusliku lausumisega jututüübis „Ma tulen, ma tõusen!” (P 336), mis võib sõnastuse osas varieeruda (näiteks tuleb vastata vene keeles¹³). Lausumine eeldab jututegelase õiget vastust, mingis mõttes on aardejutt siin üles ehitatud dialoogloitsule (vrd Kõiva 2007). Kahekõnes osalevad üleloomulik olend ja jututegelane (tavaline inimene). Kui mõlemad lausumised on õiged, läheb kuulutus täide ja varandus pääseb peidust välja. „Ma tulen, ma tõusen!” lõpeb tavaliselt raha väljailmutamisega. Rahvaluulearhiivis leidub siiski teisendeid, kus kättesaamisfantaasia teoks ei saa. Näiteks Põhja-Tartumaa variandis vastab rehepapp häälele: „Tule, kurat, ku tahad!” Raha kaob ning moraaliks on, et see rahakatel tahtis jumalasõna.¹⁴ Jäädvustatud palade järeleuurimisel selgub, et tegelikult jumala ega kuradi nimetamise kohta eraldi sõnasõnalisi korraldusi juttudes öieti pole: see, et tulnuks lausuda ühte või teist või poleks tohtinud lausuda ühte või teist, selgub alles juttu kokku võtvas osas. Teatud määral kopeerib see tavaolukorda, kus inimene samuti teatud emotsioonidest ajendatuna emba-kumba hüüab või lausub.

Kokkuvõte

Nagu selgus, on aardepärimuse tüpoloogiline koosseis kirev ning motiivid ja episoodid, mis suunavad otsustama palade tüpoloogilise identiteedi üle, hõlmavad nii varandustega seotud erimotiive kui ka kõikvõimalikku muud traditsioonilist sisu ning ainukordseid elemente. Ülaltooduga osutasin mõningatele tendentsidele, kuidas teatud motiivikombinatsioonid osalevad jutu kooshoidmises, et üks või teine jutt oleks iseendana äratuntav ja ühtaegu tüpoloogiliselt määratletav.

Pean tüpoloogilist lähenemisviisi juttudele ja teadetele peidetud varandustest tulemuslikuks. Tüüpide kaupa vaatlemine võimaldab analüütilisi eristusi. Tüübiidentiteedi selgitamisel tulevad ühtlasi esile erinevate jutuarenduste seosed – haakumised ja külgnevused –, kuid ka see, missugused motiivid ja

¹³ Tulla lubajaga suhtlemiseks appi kutsutud soldat ütleb: „Nu prinessi, kagda tõi hotšes” (‘No too, millal tahad’) E 22579/81 (3) < Pärnu khk, Uulu v – M. Esna (1896).

¹⁴ RKM II 25, 147 (11) < Maarja-Magdaleena khk, Kudina v – H. Nõu < Miina Lass (1948).

episoodid kindlasti ei ühendu. Ülo Valk juhtis 2010. aastal eesti folkloristide talvekonverentsil kuulajate tähelepanu tüübimääramise uurimisotstarbelisele iseloomule, öeldes, et inimesed ei liigita muistendeid tüüpideks. Nii see ilmselt on, kuid arvan, et intuiitiivne tekstituvastusskeem või -mudel töötab sellegipoolest ja jutt tuntakse ära samamoodi, st tuttavate põhiepisoodide toel. Rahvaluulekogumise intervjuud pakuvad näiteid, kuidas vestluskaaslane jutustabki tellitud loo, kui kuuleb talle teadaolevale süžeele viitavat küsimust – sisuliselt tüübinimetust. Folklorist läheb jutu äratundmiselt edasi, kui defineerib sarnased jutud tüüpideks ja sõnastab tüübikirjeldused, et iseloomustada konkreetsete variantide „eluavaldusi” või aktualisatsioone uuritavas pärimuses. Tüpoloogilises uurimises kätkevad seni veel ammandamata võimalused interpretatsiooniks. Uuritava ainekogu põhjal tüüpide defineerimine, sarnaste sisuosade eristamine ning üksteise suhtes paigutamine osutuvad tõelist analüütilist rõõmu pakkuvaks teadlastegevuseks. Klassifikatsioonisüsteemide formuleerimisel on endiselt inspireerivat jõudu jututüüpide omavaheliste seoste järelekatsumiseks ning kultuuri mitmekesiste ilmingute ülevaatlikuks kirjeldamiseks. Hästiliigendatud jutukataloog kui üldistus aitab teha olulisi tähelepanekuid vaadeldava kultuuri kohta. Jutud ja jutustamine on igas mõttes folklooriprotsessi osalised, ka uurimused juttude kohta kuuluvad ju tegelikult sellesse orgaaniliselt, samahästi kuulub sellesse aineloendiks kehastatult aardejuttude tüpoloogiline tegelikkus.

Artikli kirjutamist toetas Haridus- ja Teadusministeeriumi uurimisprojekt IUT22-5 „Folkloori narratiivsed ja usundilised aspektid”.

Kirjandus

- A a r n e, Antti 1918. Estnische Märchen- und Sagenvarianten. Verzeichnis der zu den Hurt'schen Handschriftsammlungen gehörenden Aufzeichnungen. (FF Communications 25.) Hamina: Suomalainen Tiedeakatemia.
- A T = Antti Aarne, Stith Thompson 1928. The Types of the Folk-Tale. A Classification and Bibliography. Translated and enlarged by S. Thompson. (FF Communications 74.) Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- A T U = Hans-Jörg Uther 2004. The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography. Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson. Part I: Animal Tales, Tales of Magic, Religious Tales, and Realistic Tales, with an Introduction. (FF Communications 284.) Part II: Tales of the Stupid Ogre, Anecdotes and Jokes, and Formula Tales. (FF Communications 285.) Part III: Appendices. (FF Communications 286.) Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- B a l y s, Jonas 1936. Lietuvių pasakojamosios tautosakos motyvų katalogas. Motif-Index of Lithuanian Narrative Folklore. Tautosakos darbai [Folklore Studies], nr 2. Kaunas: Lietuvių tautosakos archyvas.
- B e n - A m o s, Dan 1976. The Concepts of Genre in Folklore. Folk Narrative Research. Some Papers Presented at the VI Congress of the International Society for Folk Narrative Research. (Studia Fennica 20.) Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, lk 30–43.
- B e y e r, Jürgen 2011. Kas folkloristid uurivad rahva jutte? – Vikerkaar, nr 1–2, lk 52–65.

- C a s s o n, Ronald 1983. Schemata in cognitive anthropology. – *Annual Review of Anthropology*, nr 12, lk 429–462.
- C h e s n u t t, Michael 1991. Nordic Variants of the Guntram Legend. – *Arv. Nordic Yearbook of Folklore*, kd 47, lk 153–165.
- EMj I:1 = Eesti muinasjutud I:1. Imemuinasjutud. (Monumenta Estoniae Antiquae V.) Koost ja toim Risto Järv, Mairi Kaasik, Kärri Toomeos-Orglaan. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi Teaduskirjastus, 2009.
- EMj I:2 = Eesti muinasjutud I:2. Imemuinasjutud. (Monumenta Estoniae Antiquae V.) Koost ja toim Risto Järv, Mairi Kaasik, Kärri Toomeos-Orglaan, Inge Annom. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi Teaduskirjastus, 2014.
- F i s c h e r, Helmut 2001 [1992]. Kohle und Köhler in der rheinischen Erzählüberlieferung. Erzählen – Schreiben – Deuten. Beiträge zur Erzählforschung. (Bonner kleine Reihe zur Alltagskultur im Auftrag der Rheinischen Vereinigung für Volkskunde 6.) Münster–New York–München–Berlin: Waxmann, lk 234–248.
- H a r i n g, Lee 2001. A vade mecum of indexing... – *FF Network*. For the Folklore Fellows, kd 21, lk 20–22.
- H i i e m ä e, Mall, K r i k m a n n, Arvo 1992. On stability and variation on type and genre level. – *Folklore Processed*. In Honour of Lauri Honko on his 60th Birthday 6th March 1992. *Studia Fennica*. (Folkloristica 1.) Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, lk 127–140.
- H i i e m ä e, Reet 1997. Eesti katkupärimus. (Monumenta Estoniae antiquae II.) Eesti muistendid. Mütoloogilised haigused I. Tallinn–Tartu: EKI folkloristika osakond, EKM Eesti Rahvaluule Arhiiv.
- J a a g o, Tiiu 2005. Rahvaluule uurimise meetodid. Folkloristika alused. Elektroniline õppematerjal. Tartu: Tartu Ülikooli eesti ja võrdleva rahvaluule osakond. <http://lepo.it.da.ut.ee/~tjaago/075lisa2.html>
- J a s o n, Heda 2000. Motif, Type and Genre. A Manual for Compilation of Indices & a Bibliography of Indices and Indexing. (FF Communications 273.) Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- J a s o n, Heda 2007. About 'Motifs', 'Motives', 'Motuses', '-Etic/s', '-Emic/s', and 'Allo/s-', and how they fit together. An experiment in definitions and in terminology. – *Fabula*, kd 48, nr 1/2, lk 85–99.
- J a u h i a i n e n, Marjatta 1999. Suomalaiset uskomustarinat. Tyypit ja motiivit. Tarkistettu ja laajennettu laitos Lauri Simonsuuren teoksesta Typen- und Motivverzeichnis der finnischen mythischen Sagen. (FF Communications 182.) Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- J ä r v, Risto 2005. Eesti imemuinasjuttude tekstid ja tekstuur. Arhiivikeskne vaatlus. (Dissertationes folkloristicae Universitatis Tartuensis 7.) Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- K a l d a, Mare 2003. Jutud peidetud varandustest. Pärimus ja meedia. – Mäetagused. Hüperajakiri, nr 20, lk 96–129; <http://www.folklore.ee/tagused/nr20/kalda.pdf>
- K a l d a, Mare (koost) 2006. Rahapajaraamat. Tallinn: Koolibri.
- K a l d a, Mare 2010. Eduelamuse ootel. Naer aardejuttudes ja jutustamise saateks. – *Keel ja Kirjandus*, nr 12, lk 873–889.
- K a l d a, Mare 2011. Jutuübid peidetud varandustest eesti rahvaluules. Aineloend. – *Rahvajutud peidetud varandustest – tegude saamine lugudeks*.

- (Dissertationes Folkloristicae Universitatis Tartuensis 15.) Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, lk 131–141.
- Kerbelytė, Bronislava 1973. Lietuvių liaudies padavimų katalogas = Каталог литовских народных преданий = The Catalogue of Lithuanian Local Folk-Legends. Vilnius: Lietuvių kalbos ir literatūros institutas.
- Kerbelytė 2001 = Бронислава Кербелите, Типы народных сказаний: структурно-семантическая классификация литовских этиологических и мифологических сказаний и преданий = The Types of Folk Legends: The Structural-Semantic Classification of Lithuanian Legends. Санкт-Петербург: Европейский дом.
- Kippar, Pille 1986. Estnische Tiermärchen. Typen- und Variantenverzeichnis. (FF Communications 237.) Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Koski, Kaarina 2004. Monitulkintaisen aineiston ongelmia. Huomioita uskomustarinoiden luokittelusta. – Kansanrunousarkisto, lukijat ja tulkinnat. (Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 1002.) Toim Tuulikki Kurki. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, lk 91–110.
- Kotelnikova 1999 = Наталья Котельникова, Стабильные повествовательные компоненты в несказочной прозе о кладах. – Русский фольклор ХХХ. Материалы и исследования. Ред. А. Н. Розов. Российская Академия наук, Институт Русской литературы (Пушкинский дом). Санкт-Петербург: Наука, lk 215–229.
- Krikman, Arvo 1997. Sissevaateid folkloori lühivormidesse I. Põhimõisteid, žanrisuhteid, üldprobleeme. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Krikman, Arvo, Sarv, Ingrid (toim) 1980, 1983, 1985. Eesti vanasõnad I–III. (Monumenta Estoniae Antiquae III.) Proverbia Estonica I. Tallinn: Eesti Raamat.
- Koiva, Mare 2007. Miniatuurised dialoogid loitsutekstides. – Mäetagused. Hüperajakiri, nr 36, lk 129–160; <http://www.folklore.ee/tagused/nr36/koiva.pdf>
- Lehtipuro, Outi 1982. Historialliset tarinat. Kertomusperinne. Kirjoituksia proosaperinteestä lajeista ja tutkimuksesta. (Tietolipas 90.) Toim Irma-Riitta Järvinen, Seppo Knuutila. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, lk 44–55.
- Lichtblau, Karin 2007. Schatzvorstellungen in der deutschen Literatur des Mittelalters. – Vom Umgang mit Schätzen. Internationaler Kongress Krems an der Donau 28. bis 30. Oktober 2004. (Veröffentlichungen des Instituts für Realienkunde des Mittelalters und der Frühen Neuzeit 20.) Toim Elisabeth Vavra, Kornelia Holzner-Tobisch, Thomas Kühtreiber. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, lk 35–54.
- Lixfeld, Hannjost 1972. Die Guntramsage (AT 1645 A). – Volkserzählungen vom Alter Ego in Tiergestalt und ihre schamanistische Herkunft. – Fabula, kd 13, lk 60–107
- Lorits, Oskar 1926. Livische Märchen- und Sagenvarianten. (FF Communications 66.) Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Marzolph, Ulrich 2010. Traum vom Schatz auf der Brücke. – Enzyklopädie des Märchens: Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung. XIII. Peatoim Rolf Wilhelm Brednich. Berlin–New York: Walter de Gruyter, lk 877–882.
- Neuland, Lena 1981. Motif-Index of Latvian Folktales and Legends. (FF Communications 229.) Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Pentikäinen, Juha 1989. The structure and the function of legend. – Studies in Oral Narrative. (Studia Fennica. Review of Finnish Linguistics and Ethnology

- 33.) Toim Anna-Leena Siikala. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, lk 176–186.
- Qv i g s t a d, Just Knud 1925. Lappische Märchen- und Sagenvarianten. (FF Communications 60.) Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- R a u d s e p, Loreida 1969. Antiklerikale estnische Schwänke. Typen- und Variantenverzeichnis. Tallinn: Akademie der Wissenschaften der Estnischen SSR.
- R a u s m a a, Pirkko-Liisa 1973. Catalogues of Finnish Anecdotes and Historical, Local and Religious Legends. (NIF Publications 3.) Turku: Nordic Institute of Folklore.
- S i m o n s u u r i, Lauri 1961. Typen- und Motivverzeichnis der finnischen mythischen Sagen. (FF Communications 182.) Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- S t e w a r t, Charles 2003. Dreams of treasure: temporality, historicization and the unconscious. – *Anthropological Theory*, kd 3, nr 4, lk 481–500.
- T h o m p s o n, Stith 1955–1958. Motif-Index of Folk-Literature. A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Medieval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books and Local Legends. Revised and Enlarged Edition. I–VI. Copenhagen: Rosenkilde and Bagger.
- T u b a c h, Frederic C. 1969. Index Exemplorum. A Handbook of Medieval Religious Tales. (FF Communications 204.) Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- U t h e r, Hans-Jörg 1997. Indexing Folktales: A Critical Survey. – *Journal of Folklore Research*, kd 34, nr 3, lk 209–220.
- U t h e r, Hans-Jörg 2004. Introduction. – The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography, Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson. Part I. Animal Tales, Tales of Magic, Religious Tales, and Realistic Tales, with an Introduction. (FF Communications 284.) Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, lk 7–15.
- U t h e r, Hans-Jörg 2009. Classifying tales: Remarks to indexes and systems of ordering. – *Narodna umjetnost. Croatian Journal of Ethnology and Folklore Research*, kd 46, nr 1, lk 15–32.
- V i r t a n e n, Leea 2000. Uskomustarinat – naurun ja kauhun rajalla. – Telling, Remembering, Interpreting, Guessing. A Festschrift for Prof. Annikki Kaivola-Bregenhøj on her 60th Birthday 1st February 1999. Toim Maria Vasenkari, Pasi Enges, Anna-Leena Siikala. (Kultaneito 3. Scripta Aboensia 1.) Joensuu: Suomen Kansantietouden Tutkijain Seura, lk 108–114.

Typological reality of the Estonian treasure tale tradition

Keywords: typological method, tale type, narrative motif, treasure tales

The article gives an overview of the content units – motifs and episodes – found in Estonian treasure tales. The main aim of the study was to find a method to cover the regional repertoire of the theme in all its diversity. This can be achieved by using a typological approach to search through the no less than 3000 relevant texts from the Estonian Folklore Archives for similar core motifs (motif groups) and use them as a basis for classifying the texts. The analysis, based on a previous classification of the treasure tales into 86 groups, continues the classical folkloristic tradition

of compiling thematic lists based on various principles of classification. Also, the article is aiming at a clearer emphasis on the analytic and interpretational nature of such a typological reality, notably, a previously prepared classification enables addressing individual texts as well as large text groups, thereby describing the relevant tales within as well as across cultures. Like tales and story-telling, studies thereof also participate in the folklore process. From now on the treasure tale typology resulting from this study will be another part of Estonian culture description, referring to popular themes and beliefs related to property and treasures.

Mare Kalda (b. 1964), PhD, Estonian Literary Museum, Department of Folkloristics, Senior Researcher, kalda@folklore.ee

VENNA JA ÕE ABIELU TAGAJÄRJEL TEKKINUD JÄRVE MUISTEND

Perekonnaajaloolisi tõlgendusi

MERILI METSVAHI

Eesti Rahvaluule Arhiivis (ERA) on hulk muistenditekste, mis räägivad järve tekkest mõne tabu rikkumise tagajärjel. Üks järve sünni põhjus on abielu õe ja venna vahel. Selle kohta olen ERA-st leidnud 73 teksti, aga nende koguarvu on võimatu öelda, sest neid võib olla veel ka süstematiseerimata materjali hulgas. Suurem osa variante on pärit Lõuna-Eestist, üsna palju ka Saaremaalt. Põhja-Eestist on üles kirjutatud ainult mõned üksikud tekstid.

Artiklis tutvustan selle rahvajutu ajalugu ja pakun välja ühe võimaliku vastuse küsimusele, miks seda räägiti sajandist sajandisse. Alustuseks aga esitan kaks ERA-s talletatud muistendit,¹ annan kokkuvõtva sisukirjelduse abil põgusa ülevaate suuremast osast tekstivariantidest ning tutvustan lühidalt muistendiga kõige tihedamini seostatava järve uurimislugu.

Õisujärve sünn

Kõrd olli üits külä ja säääl külän olnu ainult tüdär ja poig. Nema tahtsiv kateksi paari minnä. Seda nemä teive salaja ja kutsiv Halliste õpetaja kodu. Õpetaja lubas tulla ja kõnel oma tieneril, et ära sia mitte tagasi vahi. Õpetaja hakkas minemä ja teener keelust hoolimata vahtis õpetajal järel. Ku õpetaja küla kotale jõus, siis märkas temä, et külä olli kadunu olli, maa alla vaiunu, õpetaja ja tiener surive mõlepi.

Nüüd om seal Õisujärv.

ERA I 6, 417 (1) < Halliste 1939

Kaali mõisa järv

See järv, mis Kaali mõisa piiris Kaali järve nime kannab, on ühe saare mää otsas, kellel järsud kaldad on. Selle koha pääl seisis ennemuiste üks mõis. Mõisa härral oli tosin lapsi, kellest esimene poeg ja kõige viimne tüttar oli. Vahelmesed lapsed, kas nad olid kõik pojad või tütreid, ei tea meie rääkida sest et nad jutu sees ette ei ole tulnud. Kui juba lapsed kõik leeritud olivad, siis tahtis see esimene poeg oma koigenoorema õega ennast laulatada lasta, ja käis kiriku õpetaja käest kuulamas, kas kiriku säädus seda lubab?

Õpetaja ütles, et kül võib, aga mitte kirikus ei või seda laulatust pidada, sest selle läbi võida suur onnetus tulla. Aga ma tahan Teie mõisa tulla ja säääl teid ära laulatada! Kui pulma pääv kätte jõudis ja pulmalised kõik

¹ Veel kahte Koorküla Valgjärvega seostatud muistenditeksti vt Metsvahi 2014: 132.

olivad kokku kutsutud, sõitis ka õpetaja kutsriga sinna. Kutsar jäi hobustega õuue ja õpetaja läks mõisa tuppa laulatust talitama. Kui laulatus oli lõpetud, paluti ka õpetajat pulmest osa võtma. Õpetaja kostis: „Et ta ei või jääda, piab rutuste koju sõitma.” Kui õpetaja oli mõisa õuest välja sõitnud, ütles ta kutsrile: „Lase nüüd tubliste sõitu, aga hoja selle eest, et sa mitte tagasi ei vaata!”

Nõnda kui iga ühel Adama lapsel käsu üle astumine meelest armas on, nonda oli kutsril ka. „Ei tea, mis ilu siin taga peaks olema?” Mõtles ta ja vaatas kohe tagasi. Aga mis ta nüüd nägi. Sell samal silmapilgul kui ta tagasi vaatas, nägi ta, kui mõisa hakkas vauma ja vajus mõne silma pilkmise ajaga maa sisse. Õpetaja taples kül pärast kutsriga, miks ta üle keelduse oli teinud. Sest kui ta mitte ei oleks tagasi vaatanud siis oleks mõisa oma paiga pääle jäänud. Aga nüüd on ta kõige pulmarahvaga maa põhja vajunud. Kui ligemale vaatama mindi, siis ei nähtud säääl muud kedagi järele jäänud, vaid üks suur järsk auuk kellel vesi sees alati on. Pärast selle piab säääl järves iga aasta sell pääval mill mõisa ära vajus, mõisa vee pääle nähtavale tulema ja mõne minuti pärast ära jälle kaduma.

E 25002-25004 < Valjala khk (1896) – J. Ratas

Abiellujaiks on enamasti mõisnik ja tema õde, mõnikord ka mõisniku poeg ja tütar. Lihtrahva paariminekust jutustavaid lugusid on vähe. Mõnes variandis selgitatakse, mis põhjusel abielu sooviti. Näiteks on ebaõnnestunud noore mõisahärra katsed leida niisama ilusat naist, nagu on ta enda õde. Ühe versiooni järgi muutuks õde liiga armukadedaks, kui mees kellegi teisega abielluks. Mitmel juhul öeldakse, et mõisnik ei leidnud mitte kuidagi oma tütrele või pojale väärilist partnerit väljastpoolt perekonda või on ainukesed külasse alles jäänud inimesed samasse perekonda kuuluvad noor naine ja mees. Mõnes variandis on aga õde ja vend elanud juba varasest lapsepõlvest peale – näiteks sõja tõttu – eraldi ning kui nad täiskasvanuna uuesti kohtuvad, ei tea nad oma sugulusest midagi.

Päris paljudes variantides leidub ka episood, milles on keegi sellise abielu vastu, kas siis paari ema vend, nende ema, vana tark mees, preester ise või kutsar. Juhul, kui see on kutsar, on ta lindudelt (enamasti ronkadelt, vahel ka varestelt) kuulnud ähvardavast katastroofist. Linnukeele on kutsar omandanud ussikuninga harja söömise teel.

Mõnikord on muistend legendilaadne ning kolmeastmelise ülesehitusega. See räägib kerjusest, kes karistab pulmarahvast. Sant tuleb pulmamajja ande paluma, ent inimesed on tema suhtes tõrjuvad. Sealsamas lähedal sauniku peres võetakse ta aga hästi vastu ja talle pakutakse süüa, mille jaoks tapetakse näiteks pere viimane lehm. Sant palub saunikul vaatama minna, mis pulmamajas toimub. Kui saunik teeb seda kolmandat korda, selgub, et pulmamaja on vajunud maa alla ning asemele on tekkinud järv. Selles variandis, kus saunik tappis oma viimase lehma ja viis sandi nõudel lehma kondid laudanurkadesse, on tekkinud lauta neli uut lehma ja üks pull.

Enamasti vajub maa alla mõis, aga see võib olla ka kirik, mõnel juhul lausa mõlemad. Leidub variante, milles kaob terve küla ja ümberkaudsetest majadest jääb ainsana järele saunamehe eluase järve keskel saarel. Täpne aeg, mil maa alla vajumine toimub, on varieeruv. See võib aset leida laulatuse kõrghetkel või alles siis, kui laulatus on läbi ning kirikusse on (palvetama) jäänud

ainult värske abielupaar ja kõik ülejäänud on lahkunud. Mitmes variandis juhtub see alles keskööl pärast laulatust. Vajumisega kaasneb sageli mürin, vahel ka äike ja välk, mis tabab esialgu hoonet ning seejärel uputab suur sadu kogu paiga.

Preester täidab süžees üldiselt tähtsat rolli. Sageli on ta esialgu laulatuse vastu. Mõnikord ta küll nõustub paari laulatama, ent ainult väljaspool kirikut. Kui mõisnik otsustab maksta suure summa raha, et saada õigust õega abiellumiseks omaenda mõisas, siis võib kohalik kirikuõpetaja olla ikkagi sellise laulatuse vastu ning olukorra lahendamiseks kutsub mõisnik talitust läbi viima mõne kaugema kiriku õpetaja.

Paljudele muistendivariantidele on lisatud episoodid, mis kirjeldavad seda, mis juhtus kirikuõpetajaga pärast abielutseremooniat (lisaks arhiivitekstidele nt Eisen 1920: 10–12). Ta ei jää tavaliselt tähistama, vaid lahkub sündmuskohalt. Teel koju tahab ta patust vabaneda ning läheb oja äärde käsi pesema. Seal avastab ta, et on jätnud oma tasku- või käteräti laulatuse toimumispaika, ning saadab kutsari seda ära tooma. Kutsar lähebki ning naastes teatab, et enam ei ole pulmamaja ega pulmarahvast ning sellele kohale on tekkinud järv.

Mitmes versioonis ei tohi kutsar tseremoonialt lahkudes tagasi vaadata. Hoone vajub ja järv tekib just sel hetkel, kui ta seda teeb. Ühe asemel võib tekkida ka kaks järve ja mõnikord muutub abielupaar järvel ujuvateks partideks. Vahel on lisatud, et mõisahoone tornid on veekogus siiani paista.

Kirik võib olla seostatud teise motiiviga, mis on laialt levinud ühenduses erinevate järvedega üle Eesti. Nimelt et järve põhjas on kirikukellad, mis löövad kord aastas – kas jaaniööl või sellel ööl, mil kohutav laulatus aset leidis.

Koorküla Valgjärv

Esimene selle muistendi üleskirjutus, mis on säilinud, ja ka enamik XX sajandil fikseeritud variantidest räägib Koorküla Valgjärvest, mis asub endises Helme kihelkonnas kolme kilomeetri kaugusel Koorkülast Tõrva–Härgmäe (Èrgeme) tee ääres. Järvederohkuse tõttu on Koorküla nimetatud ka „järvede maaks” ning Valgjärv on sealses edelapoolsemas järvederühmas suurim (Veri 1980: 51).

Tänapäeva eestlasel seostub nimi Valgjärv enamasti sõnaga *valge*. Valgjärve etümoloogiat selgitatakse sel moel mitmetes teaduslikes (nt Ilves 2010: 149; Allik 1993: 1908) ja populaarteaduslikes allikates (Liiva 2008; Veri 1980: 52–53; Pildid... 1884: 317). Kuid see on rahvaetümoloogiline seletus, mille tõsiseltvõetavust on suurendanud asjaolu, et järve vesi on haruldaselt läbipaistev ja selge (Veri 1980: 53; Mägi, Veri 1983: 69). Minu oletuse kohaselt on järve nimi algselt tuletatud hoopis verbist *valguma*. Lisaks sõna tähenduse ja seletusmuistendi seosele kinnitab seda oletust asjaolu, et selle soome-ugri tüvest võrsuva verbi tähendus ersa, mokša, mari, handi ja mansi keeles on 'laskuma, alla tulema, vajuma' (EES 2012: 588). Eestis leidub väga palju järvesid, mida kutsutakse Valgjärvedeks – näiteks brošüüris „Matk Eesti järvedele” on välja toodud seitse Valgjärve ja neli Valgejärve (Mäemets 1969) – ning neist mitmeid on seostatud ka sellesama muistendisüžeeaga.

Koorküla Valgjärv on olnud allveearheoloogide huviobjekt number üks. Kuigi järv on sügavuselt kuues järv Eestis (suurim sügavus 26,8 m; vt Mägi,

Veri 1983: 69), asub järve keskel veepinnast ainult 1–2 meetrit madalamal piklik seljandik. Just sellelt 737 m² suuruselt alalt pärinevadki arheoloogilised leiud: Eestis ainukesed teadaolevad vaiasula jäänused. Kultuurkiht on järve põhjas ainult 1–2 cm paksune ning suurt osa sellest on võimalik näha ka ilma kaevamata (Virtanen 2012: 60–62). Kas eluasemetena või kultuskohana (või ka mõlemana) kasutusel olnud ehitiste² jäänused pärinevad eelviikingi- ja viikingiajast: aastatest 560–980 (Virtanen 2012: 88, 90).

Juba 1640. aastatel tellis lähedal asuva mõisa omanik Wolfgang Heinrich von Anrep Venemaalt tuukrid, kes tõid järvest välja tinast, vasest ja vettinud puust esemeid. Sukeldujad põgenesid pärast millegi eriti väärtusliku leidmist koos oma leiuga tagasi Venemaale (Hupel 1782: 331–332). On teada mitmetest sukeldumistest ka XVIII ja XIX sajandil ning XX sajandi esimesel poolel (täpsemalt vt Virtanen 2012: 5–6). Näiteks käis 1869. aastal järvel lossi otsimas üliõpilane Hugo Treffner, kes pidas ÕES-is sel teemal ka ettekande, milles ta kõneles, et järve põhjas ei asu loss, vaid lihtsalt puitehitise jäänused (Roio 2003: 253–254).

Teaduslik allveeuurimine algas Valgjärves 1958. aastal ENSV Teaduste Akadeemia Ajaloo Instituudi ekspeditsiooni raames Jüri Seliranna juhtimisel. Selirand tõestaski selle, et Koorküla Valgjärve palgijäänused on pärit vaiehitistelt (Roio 2003: 260). Selirand rõhutas küll korduvalt, et tegemist on unikaalse leiuga, kuid samas arvas ta, et – veepinnast ainult kahe meetri sügavusel asuva – Koorküla vaiasula tõsiseltvõetav arheoloogiline uurimine on võimalik ainult nn kuivamaa meetodiga, milleks oleks vaja järve veetaset alandada.³ Allveearheoloogia arengut takistas ka asjaolu, et 1960.–1980. aastate eesti arheoloogias olid teemad teadlaste vahel ära jaotatud, nii et ühe ja sama teemaga ei saanud tegelda mitu uurijat (Ilves 2008: 160–162).

1980. aastatel elavnes huvi Valgjärve vastu. 1984. aastal avastas Selirand koos Eesti Meremuuseumi allveearheoloogiaklubi Viikar entusiastlike sukeldujatega Valgjärves võimaliku neoliitilise asula jäänused. Kuid meremuuseumi ja Seliranna koostöö ei kestinud kuigi kaua ning 1994. aastal kordas Selirand oma vana seisukohta, et Valgjärve tuleks uurida mitte allveearheoloogia, vaid nn kuivamaa meetoditega (Selirand 1994: 178).

Viimase 30 aasta jooksul on huvi Valgjärve vaiasula vastu ulatunud ka väljapoole Eestit. 1988. aastal korraldati Valgjärvele rahvusvaheline ekspeditsioon (Ilves 2008) ning 1998. aastal alustas Valgjärvel eeltöödega ja 2000. aastate alguses sukeldumistega allveearheoloog Kalle Virtanen Soomest, kellel valmis 2012. aastal Valgjärve leidude teemal ka magistritöö.

Valgjärvele nii geograafiliselt kui ka kultuuriliselt lähimad vaiasulate leiukohad paiknevad Lätis. Nimelt on Vidzeme moreenmaastikul avastatud kümne vaiasula jäänused, mis paiknevad eri järvedes 1,5–4 meetri sügavusel

² Arheoloogia viimase aja uurimistulemused näitavad, et eelviikingi- ja varaviikingiajal kasutati lisaks looduslikele pühapaikadele ka inimkätega loodud pühamuud (ühe Saaremaa kultuskoha kohta vt Mägi 2014).

³ Valgjärve unikaalsust ja raskesti uuritavust on aastakümneid rõhutanud ka populaarteaduslikud kirjutised järvest. Tüüpilist seisukohta esindab näiteks Arvi Liiva ajakirjas Eesti Loodus: „Veealuse asukoha tõttu on Valgjärve unikaalset ning salapärast ehitist kahtlemata väga keeruline uurida” (Liiva 2008). Lätis on aga vastupidiselt arheoloogide seas väljakuulunud hoiak, et järveasulaid tasuks teadlikult otsida. Kui arvestada seda, et Lõuna-Eesti ja Põhja-Läti olid ühe ja sellesama kultuuriruumi osad (Valk 2009: 60–61), pole Valgjärve asula midagi ainukordset (Lätis leitud järveasulate kohta loe selle alajaotuse lõpust).

vee ja muda all ning mis kõik avastati aastatel 1958–1968. Suhteliselt lühikesel perioodil jooksul leiti nii palju asulakohti tänu sellele, et läti arheoloogid olid eelnevalt tutvunud järvede tekke seletavate läti muistenditega, mis juhatasid nad paikadeni, kust otsimine end ära tasus (Apals 1968: 57). Kristin Ilves on eesti arheoloogidele sama meetodit soovitanud (Ilves 2010: 153) ning seda on ka katsetatud, kuigi seni veel loodetust väiksema eduga.

Kõige tuntum läti leiukohtadest on Äraiši järvesaarelt IX–X sajandist pärit asulakoht, mis koos hoonete ning neis oleva sisustuse ja esemetega oli haruldaselt hästi säilinud. Aluspinna tugevdamiseks palkidega toetatud saarelt on leitud jälgi 146 hoonest, millest 76 olid eluhooned (Apals 2000: 154; Roio 2006). Ajaliselt Koorküla Valgjärve vaiaasulale lähemal on Ušursi järveasula VIII–IX sajandist, mis hävis tules (vt Apals 2000: 151).⁴

Nii läti kui ka eesti uurijad on pidanud selliste asulate vaiadele püstitamise põhjuseks kaitsevajadust (Apals 2000: 154; Selirand 1994: 178). Koorküla Valgjärve kaitsevajadus ei ole piisavalt põhjendatud ning olulisem näib olevat arheoloogide oletus, et ehitised demonstreerisid nende omaniku sotsiaalset staatust.⁵ Kuna leide järvest on sajandite jooksul toimunud röövtegevuse tõttu suhteliselt vähe ning järve ümbruskondagi pole arheoloogid veel põhjalikult uurinud, ei ole võimalik kindlalt öelda, kas järve keskel oli kellegi elupaik, usundilise tähtsusega ehitised või nii elu- kui ka kultushooned.

Muistendi vanimad üleskirjutused

Vanim säilinud õe ja venna laulatuse tagajärjel tekkinud järvest rääkiva muistendi üleskirjutus pärineb August Wilhelm Hupeli teose „Topographische Nachrichten von Lief- und Ehistland” III köitest (1782). Õigupoolest mainib Hupel lugu juba oma „Topograafiliste teadete” I köites (vt Hupel 1774: 291), ent põhjalikumalt infot saame siiski III köitest, milles ta kirjeldab Koorküla mõisa ajalugu. Hupeli andmeil pani selle loo kirja saksa päritolu munk Siegbert Riias 1489. aastal, kuid kahjuks pole tema käsikirjaline kroonika säilinud. Hupeli teatel kirjeldas Siegbert 1300. aasta paiku aset leidnud juhtumit, kui vend sai eriloa oma õega abiellumiseks. Nende ema vend Adricas (ehk oletatavasti Adercass, nagu märgib Hupel) olnud küll selle vastu, ent kui abielu luba oli antud, pidi ta sellega leppima. Laulatuse õhtul kuulis ema vend häält, mis käskis tal pulmamajast põgeneda. Pärast seda algas torm, hoone vajus maa alla ning selle asemele tekkis järv. Hupeli järgi kinnitavad mitmed inimesed, et veel 1718. aasta talvel oli järves jää sisse raiutud augu kaudu näha palkmajade jäänuseid. Samuti mainib ta 1640. aasta juhtumit, mil Koorküla mõisnik Anrep kutsus järve uurima tuukrid, kes ühtäkki Liivimaalt põgenesid (Hupel 1782: 331–332).

1815. aasta 19. oktoobri ajalehes Rigasche Stadtblätter on viidatud Koorküla Valgjärve lugu edasi andes samuti XV sajandi lõpu haruldaseks nimetatud kroonikale. Lugu erineb aga Hupeli versioonist mitme motiivi poolest.

⁴ Leedust on leitud kaks neoliitilist järveasulat (Kretuonase ja Žemaitiskē järvel), kus elati ilmselt ainult osa aastast. Luokesai järvelt Leedust on leitud kaks hilisesse pronksiaega ja eelrooma rauaaega kuuluvat asulakohta. Kõik need kohad on avastatud XXI sajandil ning nende põhjalikum uurimine seisab veel ees (Roio 2006).

⁵ Nii kirjutab näiteks Maili Roio: „Koorküla vaiaasula oli kuulunud ühiskonnas erilist staatust omanud inimesele või inimrühmale” (2003: 260).

Nimelt olevat kogu Helme, Härgmäe ja Valga piirkonnal sellal, kui sakslased Liivimaale asusid, üks juht, kelle pärijateks olevat olnud üks poeg ja üks tütar. Pärast isa surma tuli õest mõne aasta võrra vanem vend reisilt koju ning armus palavalt oma õesse. Ta palus paavstilt keelatud liidu lubamiseks dispensatsioon. Kosilane elas lähisugulase juures, kes seisis sellise rumala abielu sõlmimise vastu. Öhtu eel kutsus teener peiu sugulase välja, justkui tahaks keegi temaga rääkida. Väljas ei näinud ta aga kedagi, ent kuulis hüüdu: „Kiirusta ja päästa oma elu!” Vaevalt jõudis sugulane nõu kuulda võtta, kui taevasse kerkis tormipilv ning hakkas kallama paduvihma. Loss vajus maa alla ja asemele tekkis järv. Pääsenu kiirustas sellest paari laulatanud vaimulikule teatama, kuid nägi, et maa neelab ka kirikuõpetaja. Hiljem on talvel läbi jääaugu nähtud lossi torne, mis lõhuvad kalavõrke, kui need selles kohas järve heita. Siingi on mainitud järve uurinud sukeldujate põgenemine mõne väärtusliku leiuga 1640. aastal (Livländische... 1815).

1818. aastal ilmus Koorküla Valgjärve (mida on siin nimetatud *Koskulsche See*) teemal artikkel ajalehes Neue Inlandische Blätter, mille on kirjutanud anonüümne autor. See versioon nimetab sündmuse ajaks XIII sajandi alguse, mitte XIV sajandi alguse nagu Hupel. Siinne lugu sarnaneb kolm aastat varem Rigasche Stadtblätteris ilmunud looga, ent on väljaarendatum, lopsakama sõnastusega ja detailrikkam. Lähisugulaseks on siin konkreetset paari emapoolne onu nagu Hupelil, samuti on siin ära toodud onu nimi kahes variandis: Adricass ja Aderkas. Selles versioonis on öeldud, et kuigi ema vend oli abielu vastu, läks ta siiski pulma kohale, ent ta kutsuti pärast laulatust majast välja, justkui tahaks keegi temaga seal rääkida. Väljas kuulis Aderkas aga häält, mis sundis ta põgenema. Nii ratsutas ta koos teenriga kiiresti pulmamaja juurest ära. Veerand tunni pärast algas äge paduvihm, mis mattis lossi enda alla. Ellu jäid ainult Aderkas oma teenriga ning katoliku papp, kes kohe pärast laulatamist oli suundunud oma poole miili kaugusel asuvasse kabelisse, mille varemed olevat olnud Õrgeme tee ääres selle ajaleheloo kirjutamise ajal veel näha. Kui Aderkas hiljem juhtumist kirikuõpetajale rääkis, neelas maa ka papi alla. Mainitud on sedagi, et veel 1718. aastal olid läbi järvejää näha osalt ära uhutud telliskivikatustega puitmajad järve põhjas. Ning sarnaselt kolm aastat varasema artikliga märgitakse, et muidu kalarikas järv pole jäänuste paiknemise kohast kalastatav, sest võrgud lähevad seal katki. 1640. aastal toimunud juhtumi kirjeldus kõlab siin aga veidi ülepaaisutatult: nimelt väidab anonüümne autor, nagu oleks Venemaalt tulnud ja hiljem sinna tagasi kiirustanud tuukrite arv olnud 90 (Nachricht... 1818).

1821. aasta Marahwa Näddala-lehe kahte numbrit läbis artikkel, mille autor väidab, et otsis kakskümmend aastat kirjalikke teateid talurahva seas leviva Valgjärve tekke muistendi kohta ja leidiski lõpuks Riiast ühe kirjaliku allika. Tegemist on sellesama Siegberti kroonikaga, millele viitavad ka varasemad muistendist kõnelevad allikad. Raamatus, mille pealkirjana tuuakse siin ära „Lihwlandi-ma ajaraamat”, on meid huvitavat kirjakohta refereeritud nõnda: „Mõnni kümmekond aastat pärrast sedda, kui 1200 pärrast Kristust kirjutati, on üks suur imme siin maal sündinud. Seäl makonnas, kus nüüd Elme lin on, ning kus nüüd Erme teed käiakse; on üks uhke ja suur mõisa, kui parrajast sured pulmad seäl olnud, ma alla läinud; ma tedda ärraneland, ja järw senna kõhta sündinud; egga polle kegi peäsnud, muud kui agga üksainus hing, nimmega v. Aderkas, kes öhtu eel olli ärraläinud, et ei tahtnud õest sen-

na jada” (Imme... 1821: 307–308). Tsiteeritud on ka praost Vorhoffi kirjeldust tema kahest Valgjärvel käimisest 1718. aasta suvel ja talvel. Kõige paremini olevat Vorhoff näinud vee all olevaid varemeid talvel, mil tuli jääaugu juurde kõhuli laskuda ja tume mantel üle pea tõmmata. Nii olevat ta vee all näinud suuri ja pikki kivikatusega puust maju, millel olid palgivahed telliskivi ja lubjaga ära müüritud. „Kõigist olli nähha, et se üks ütlemata suur ja uhke mõisa olnud” (Imme... 1821: 304).

Tasub tähele panna, et nendes rahvajutu XVIII sajandi lõpu ja XIX sajandi esimese veerandi versioonides ei esine üheski piiblist pärit Pilatuse kätepesu motiivi, olgugi et seda omistavad Hupeli-versioonile ekslikult mitmed tänapäeva autorid (nt 13079 Järveasula; Roio 2003: 252). Selle motiivi on rahvajutule lisanud ilmselt mõni XIX sajandi teise poole üleskirjutaja (nt Pildid... 1884: 316; Jung 1898: 152–153).

Miks muistendit edasi räägiti?

Põhjused, miks see vana lugu on sajandite jooksul edasi kandunud, on olnud ajastuti erinevad. Koorküla Valgjärves paistab tuuletu ilmaga, mil järve pind on täiesti sile, ka praegusel ajal järve keskel olles läbi vee midagi mittelooduslikku. Seesama meelikõitev asjaolu on pannud inimesi otsima mingisugust selgitust. Üle poole sajandi tagasi tegid arheoloogid kindlaks, et tegemist on ehitusjäänustega, mis ei ole aga käsitletava muistendi süžeelega seotud. See ekspertarvamus mõjus teadust väärtustavas ja varasemast palju mobiilsema elukorraldusega ühiskonnas sel moel, et muistend enam suust suhu edasi ei kandunud. Sellegipoolest on süžee hinnatud turisminduses ning väljaannetes, mille olulisi eesmärke on paikkondliku identiteedi väljendamine ja tugevdamine.

Üle viiesaja aasta tagasi levis seesama jutt teistel põhjustel. Kõik loo varasemad, väidetavalt Siegberti XV sajandi lõpu kroonikale toetuvad kirjanepanekud annavad teada, et rahvajutus kajastatud sündmus leidis aset XIII või XIV sajandil. Süžee paigutamine just sellesse perioodi annab alust arvata, et sõnastati kahe erineva kultuuri ja maailmanägemise kokkupõrge. Pole päriselt välistatud, et muistend tekkiski XV sajandi teisel poolel, mil talupoegade õigused vähenesid (vt Ligi 1961: 321–322) ja algas uute mõisate rajamise periood (vt Ligi 1961: 109). Kuid suure tõenäosusega levis rahvajutt suulises pärimuses siiski juba alates XIII või XIV sajandist ja aktualiseerus hetkedel, mil teravnesid vastuolud seisuslikus ühiskonnas. Selle oletuse kasuks räägib ka asjaolu, et mitmetes muistendivariantides nimetatud Adricas oli (balti-) saksa perekond, kes asus Liivimaale juba XIII sajandil. Kirjalik allikas 1277. aastast mainib selle pere liikmetest esimesena rüütel John de Adricast, kes oli Riia arhipiiskopi vasall (Transehe-Roseneck 1929: 394–415).

Ühiskondlike murrangute ajal suureneb vajadus määratleda oma rühma identiteeti, mida tehakse sageli oma ja võõra piiride paikapanemise kaudu (vt nt Kalmre 2008), mille käigus võõras rühm teisestatakse⁶ sageli just rahvaluu- le abil. Seega luuakse ja levitatakse murrangulistel aegadel alati ulatuslikult folkloori.

⁶ Inglise keele mõiste *othering* vaste, mille tähendus on 'inimest või rühma võõraks, mitte oma(de hulka kuuluva)ks pidama'.

Kuna ajaga seisuslikud vastuolud aina suurenesid (Tarvel 2013: 275), säilitas sedalaadi teise ühiskonnaklassiga distantsi hoidev rahvaluule oma aktuaalsuse läbi sajandite. Ajalooline taustateave aitab seletada ka seda, miks levis käsitletav muistend ennekõike Lõuna-Eestis. Seal ei säilinud muinas-aegse kohaliku eliidi positsioon ristisõdijate vallutuse järgsel ajal: nad tõrjuti võimu juurest ilmselt peaaegu täielikult kõrvale (vt Mägi 2003: 32). Seega oli alam- ja ülemklasside vaheline distants Lõuna-Eestis veelgi suurem kui Põhja-Eestis.⁷

Käsitletav muistend kajastab neid konfliktiolukordi, mis tekkisid seoses sugulussuhete erineva mõtestamisega eri ühiskonnaklassides. Sellest tuleb täpsemalt juttu järgmises alaosas.

Kilde eesti perekonna ajaloo kokkupanemiseks

Perekonna ajaloo uurimine Eestis on alles algusjärgus.⁸ Puudub ülevaade, mis annaks tõsiseltvõetava pildi sugulussuhete ümbermõtestamisest ning mehe ja naise staatuse muutumisest ajas. Niisiis tutvustan esialgu allikaid, mille põhjal peaks olema mingilgi määral võimalik rekonstrueerida eesti perekonna ajaloo antud kontekstis oluline järk – vahetult ristisõdijate vallutusele järgnev periood. Selle aja perekonna ja ühiskonna teemat avavad mõned säilinud kirjalikud allikad, arheoloogilised andmed ning võrdlev kultuuriuurimine antropoloogias.

XIII sajandil toimus tohutu kultuurimuutus. Enne vallutust oli eesti ühiskond üles ehitatud teistmoodi kui misjonäridel ja meie mitteläänemeresoomlastest naabritel. Seda erinevust ei selgita mõisted hierarhiline ja egalitaarne, sest skaala, mille ühes otsas on väga egalitaarsed ja teises väga hierarhilised ühiskonnad, lähtub eeldusest, et kõik ühiskonnad teevad läbi samasuguse arengu. Selle vaateviisi on paljud tänapäeva arheoloogid hüljanud. Ühiskonna erijooned tulevad selgemini esile, kui eristada individualiseerivaid ja rühmale orienteeritud ühiskondi.

Vallutuseelsele Eestile oli tunnuslik rühmale orienteeritus (Mägi 2013b: 108). Seda tõestavad muistsed kollektiivsed matusepaigad. Hilisel pronksiajal ja rauaajal maeti enamik rahvastikust jälgi jätmata ning hinnanguliselt ainult 17–24 % elanikest jälgi jätval moel (vt Lang 2011: 112, 115, 123). Arheoloogide arvates maeti kivikalmetesse ainult sotsiaalselt kõrgema staatusega suurperekondade liikmed, sest nende luude säilitamine oli ilmselt usundilise tähendusega. Mitme tosina suurpere liikme luud olid kalmes segiläbi, sealjuures oli naiste, meeste ja laste luud enam-vähem võrdsel määral (Mägi 2013b: 112–113). Tõenäoliselt oli matuserituaal toimunud enne ja luude jäänused viidi kalmetesse (võib-olla hulk aega) hiljem järgmise rituaali käigus.

Enamikus Euroopast, ka Skandinaavias ja meie Balti naabritel mindi kollektiivsetelt matmispaikadelt üle individuaalsetele hulga varem kui meil, põhiosas juba hilisel kiviajal. Eestlased ja mõned meie läänemeresoome naabrid olid oma kollektiivsete matuste ja sellest järeldatava kollektiivse võimustruktuuriga erandlikud terves Euroopas (Mägi 2013b: 113–114). Henriku Liivimaa

⁷ On arvatud, et Põhja-Eestis Taani võimu all elavatest vasallidest oli 1240. aasta paiku vähemalt 10 % eesti päritolu (Tarvel 2013: 274).

⁸ Teedrajava tähtsusega tööd on sel alal teinud Marika Mägi (2009).

kroonikastki nähtub, et eestlaste ja liivlaste seas ei olnud võim keskendunud üksikisiku kätte. Nimelt ei kutsu Henrik isegi mitte Liivi pealikku Kaupot kuningaks, vaid hoopis kellekski kuningataoliseks (*quasi rex et senior*) (Mägi 2013a: 186).

Kollektiivsele ühiskondlikule struktuurile viitavad ka teated sellest, et vastristitud liivimaalaste abielupraktika oli täiesti erinev Rooma kiriku abielupraktikast ja paavst Innocentius III lubas üleminekuajal jääda kokku paaridel, kellel mees oli abiellunud oma surnud venna lesega, ehkki nii Vana kui ka Uue Testamendi järgi oli selline praktika keelatud (Brundage 1973: 315, 317; vt ka Blomkvist 2005: 541–545). Paavst küll rõhutas, et kui ristiusk on juba kinnistunud, ei tohi kiriku seisukohast intsestiga võrdsustatavaid suhteid enam sallida (Brundage 1973: 316), kuid hilisemal ajal kadus tõenäoliselt kontroll selliste abielude sõlmimise üle. Surnud õe või venna lesega abielluti Eestis tegelikult isegi XIX sajandi lõpus ja XX sajandi alguses.⁹

Kollektiivsetes matustes on mehi ja naisi raske eristada. Eesti alal oli XII sajandil valitsevaks matmisviisiks küll veel kollektiivne põletusmatmus, ent muinasaja lõpus oli hakatud matma ka individuaalsetesse kalmetesse, kus on võimalik paremini eristada naise- ja mehematuseid. Selle põhjal on selgunud, et suur osa hauast leitud ehetest ja rõivakaunistustest olid soospetsiifikata, mis osutab keskmiselt egalitaarsematele sugudevahelistele suhetele ühiskonnas, kus need inimesed elasid (Mägi 2013a: 184–185). Meie lähinaabrusel elanud baltlastel oli haudades seevastu väga vähe soospetsiifikata esemeid ja suur hulk soospetsiifilisi, mis osutab patriarhaalsele ühiskonnakorraldusele. Ka skandinaavlastel oli soospetsiifikata esemeid vähe, kuid siiski veidi rohkem kui baltlastel – seega domineerisid mehed nende ühiskonnas natuke vähem kui balti rahvastel (Mägi 2013a: 188).

Eestlastel ei peetud sobimatuks surnuga hauda kaasa panna enamasti vastassugupoolega seostuvaid esemeid (nt naiseehed jõukas mehematuses). Tasub mainida sedagi, et eesti ja liivi naiste hauapanused olid üldiselt suuremad kui meeste omad ja et nii naiste kui ka meeste haudades esineb relvi (Mägi 2013a: 184, 188).

Oluline on ka see, mis asetusega olid surnukehad hauas. Liivlased, kelle hulgas olid juba eelajaloolise aja lõpus valdavad individuaalmatused, matsid surnukehi peaga põhja või loodesse, tegemata vahet surnu sool. Samasugune oli surnukeha suund hauas ka eestlaste matustes. Balti hõimud aga asetasid meeste ja naiste surnukehad haudades alati vastandsuundadesse (Mägi 2013a: 182–184).

Eespool kirjeldatu kõneleb naise tugevast positsioonist eesti muinasaegses ühiskonnas. Sama kinnitavad ka kirja pandud seadusesätted, mida on senistest uurijatest (nt Nazarova 1979) kõige põhjalikumalt analüüsinud Nils Blomkvist (2005: 182–198). Kuigi Mägi on need 2009. aastal soouurimuslikus ajakirjas *Ariadne* Lõng juba esitanud, tasub neid emajärgse ehk matrilineaarse ühiskonna siinmail eksisteerimise olulise tõendina siiski esile tõsta. Tegemist on õigusega, mis pandi esmakordselt kirja liivlaste jaoks pärast 1212. aasta liivlaste vastuhakku ja ristiusustamist ning mida kümnekond aastat hiljem kohandati latgalitele. Henriku Liivimaa kroonika järgi põhines eestlastele alates 1214. aastast kehtima hakanud kirjalik õigus tõenäoliselt selsamal seadusel või selle veidi muudetud versioonil, mis pole kahjuks säilinud. Säilinud on

⁹ Konkreetseid näiteid sellistest abieludest kuulsin vestluses Eda Kalmrega 27. VI 2014.

vaid 1220. aastatel kirja pandud liivi-latgali õigus, mille paari katket Mägi tõlgetena järgnevalt tsiteerin:

(Klausel 10)

Kui mees võtab naise, läheb tema vara üle naisele. Kui ta (mees) tahab ta (naise) maha jätta, kaotab ta (mees) põllumaa ja kõik varad. Ja ta pojad ja tütreid saavad need omale. Pärandus, mida poeg [või pojad – *M. M.*]¹⁰ pole ära võtnud, läheb tütardele ja emale (Mägi 2009: 82–83).

(Klausel 11)

Lesknaine, niikaua kuni ta lesknaine on, omab pärandust koos tütardega. Kui ta uuesti abiellub, jagavad tütreid päranduse emaga võrdselt (Mägi 2009: 83).

Mägi osutab kolmandalegi klauslile, mille järgi võib mees pärida ka oma vennalt. Mägi oletab, et pärimiskorra erinevus olenes sellest, kas abielumees suri lastega või lasteta. Viimasel juhul tagastati mehega koosellu tulnud vara tõenäoliselt tema perekonnale ja vennalt pärimise all võidigi just seda silmas pidada (Mägi 2009: 83).

Neid liivi tavaõigusele tuginevaid seadusesätteid on võimalik mõista ainuüksi matrilineaarses ja -lokaalses kontekstis. Seda, et naisliini pidi toimivalt pärilussüsteemilt mindi üle meesliini pidi toimivale XIII sajandi jooksul, tunnistab 1267. aastal kirja pandud Kuramaa õiguse tekst, mis lähtub liivlastele kehtinud vanast, ent mitmes osas täiendatud õigusest. Abiellumist puudutavas klauslis on kinnitatud, et mehe vara läheb üle naisele, aga see ei kehti põlumaade, karjamaade ega mesipuude kohta. Ka poja eelisõigus pärimisel on selles seadusetekstis juba sees: „...pojad peavad kindlustama õed kaasavaraga ning kui poegi ei ole, läheb kogu varandus emale ja tütardele” (Mägi 2009: 84). Ilmselt toimus millalgi XIII sajandi jooksul ka muutus matrilokaalsusele patrilookaalsusele: abiellumise järel ei kolinud mees enam naise perekonna juurde, vaid hoopis naine läks elama mehe perekonna juurde.

Tähelepanu väärib see, et XIV–XVI sajandini ei käsitleta perekonda ja pärilussüsteeme üheski Vana-Liivimaa talupoegade kohta käivas seadusandluses (Blomkvist 2005: 196–197). Blomkvisti arvates ei puudutata neid teemasid sellepärast, et keskaja algupoolel ei sätestatudki neid kirjalikult, vaid need jäid talupoegade omaõiguse valda, kuna säilisid vanad kombed ja tavad (Blomkvist 2005: 545). Ühiskonna seisukohalt on pärimisseaduse käsitlemata jätmine haruldane ning vasallide ja linnaelanike kohta käivad seadused ei jätnudki pärimisega seotud küsimusi puudutamata.¹¹ Järgmine talurahvale mõeldud seadus, kus pärimisest juttu tehakse, on alles Saare-Lääne talupojaõigus XVII sajandi algusest. See sätestab eelisjärjekorras meesliini pidi toimiva pärilus-

¹⁰ Tänan Jürgen Beyerit, kes juhtis mu tähelepanu sellele, et segase üleskirjutusviisi tõttu võivad *tütar / tütreid* ja *poeg / pojad* olla selles tsitaadis igal pool nii ainsuses kui ka mitmuses. Segadust ümberkirjutamisel selles meieni säilinud XVI sajandi käsikirjas soodustas ilmselt ka teksti unikaalsus ja erinevus ümberkirjutajatele tuttavatest seadusesätetest, mistõttu võis selle sisu jääda neile arusaamatuks.

¹¹ Needki olid tegelikult saksa ja ka skandinaavia seaduste taustal mõneti haruldased, sest õde ja vend said võrdse osa pärandist (Skandinaavias said tütreid 1/2–1/3 poegade osast), kuigi pärast õdede surma läks pärand vendadele tagasi (kirjavahetus Marika Mägiga 14. XII 2014). Suur tänu Mägile sellele osutamast!

süsteemi ning nii naise kui ka mehe õiguse lahutusele. Sellegi seaduse järgi olid eesti naistel suuremad õigused kui enamikul Lääne-Euroopa naistel tollel ajal, kuigi need on võrreldes XIII sajandi esimese poolega tohutult vähenenud (vt Blomkvist 2005: 197).

Blomkvisti arvates kõneleb 1422. aasta Riia peapiiskopi Johannes Ambundi kirikukorraldus (vt nt Kala 2006: 22–23) – milles manitsetakse vaimulikke pöörama senisest rohkem tähelepanu talurahva kahtlastele abielu- ja moraalinormidele – sellest, et kõigi nende sajandite jooksul ei oldud Liivimaal veel suudetud juurutada katoliiklusel põhinevat soo- ja perekondlikku süsteemi. Isegi kirikukorralduste ja statuutide kaudu vaimulike survestamisega ei saavutatud olulisi muutusi ei talurahva sugulasrühmade siseste suhete laadis ega ka seksuaalkäitumises. Kohalikud talupojad püüdsid säilitada oma vana sotsiaalset süsteemi, mis polnud seotud katoliiklike normidega (Blomkvist 2005: 546).

Kuigi Euroopa perifeerias oli vanu suhtemustreid ja sugulismudeleid kindlasti lihtsam säilitada kui riigivõimule lähemates paikades, on selge, et sajandite vältel need muutumatuks jääda ei saanud. XIX sajandi keskpaiga eestlaste kultuuris ja sotsiaalses elus toimusidki põhjapanevad muutused, mille tagajärjel kujunes ühiskond senisest patriarhaalsemaks, kuid ometigi jätkus mitmes Eesti piirkonnas neiude seas suur abielueelne vabadus.

Ent suur suguline vabadus, mille üheks dokumenteerijaks oli XVIII sajandi talurahvaelu parim kirjeldaja August Wilhem Hupel (vt Metsvahi, ilmumas 2016), ei ole kaugeltki mitte ainus jäänuk ajast, mil naisel oli otsustusõigus ka paljudes muudes eluvaldkondades. Matrilineaarset ühiskonnakorralduse jälgi leidub ka eesti folkloori eri žanrides. Patrilineaarsetes ühiskondades ning nendes matrilineaarsetes ühiskondades, milles on perekonnas otsustaja rollis abielumees, on reeglina tugev isa-tütrel intsesti tabu, neis matrilineaarsetes ühiskondades aga, milles on suur sõnaõigus naisel endal ja tema vennal, seevastu õe-venna intsesti tabu (Schlegel 1972: 69). Kuna tabustatud teemadel tekib alati palju folkloori, on tähenduslik, et eesti vanemas folklooris pole üldse tematiseeritud isa ja tütrel intsesti, küll aga leidub mitmetes rahvaluuležanrides õe-venna intsesti teemat (Metsvahi 2014: 126–131). Nii seostuvad kõnealuse muistendisüžee ERA-s leiduvast 75 versioonist 73 õe ja vennaga, üks nõbudega ning ainult üks isa ja tütrega. Vanades läänemeresoome regilauludes esinev õe ja venna vahelise intsesti teema on leidnud tee nii „Kalevalasse” kui ka „Kalevipoega”.

Millest muistend siis ikkagi kõneleb?

Venna ja õe abielu tagajärjel tekkinud järve muistend, mis meieni on jõudnud mitmete vahendajate kaudu, kõneleb sugulussuhete ajaloost. Jutustajahääl näib kuuluvat talupojale, kes tundis vajadust sõnastada talle võõras ja arusaamatu olukord: kõrgklassi esindaja püüdi abielluda omaenda sugulasega, mis oli saksa kultuuris mõeldav, ent läks vastuollu eestlaste¹² tavadelega. Kirjutab ju ka kõigist varasematest talupoegade elu kirjeldajatest palju põhjalikum ja käsitletud teemadesse süüvivam Hupel XVIII sajandi lõpul, et eesti talupojad

¹² Kasutan mõisteid *eestlased* ja *sakslased* väljendusviisi lihtsustamiseks, olles teadlik sellest, et tollal kaalus ühiskondlik-seisuslik kuuluvus üles oletatava rahvusliku ühtekuuluvustunde (vt Raudkivi 2011).

jälestasid abiellumist veresugulastega (Hupel 1777: 138). Samas võis individuaalsema mõttelaadiga sakslastes tekitada võõristust eestlaste seas tavaline, kollektiivsel elukorraldusel põhinev pruuk abielluda abikaasa surma järel tema venna või õega – et lihtsaimal viisil korvata tööjõu puudujääki.

Liivimaale asunud sakslaste seas polnud sugulaste vahel sõlmitud abielud sugugi haruldased. Abiellujad olid sotsiaalselt võrdsetest perekondadest, ent (balti)saksa suurvasallide suguvõsasisid oli Liivimaal loetud hulk. Mitmel juhul saadi seaduslik õigus omavahelisteks abieludeks eriloaga (*connubium*; Taube 1930: 58–59). Nii said näiteks 1357. aastal paavstilt dispensatsiooni Nicolaus von Uxkull ja Hildegrunde von Tiesenhausen, kuna neil oli „sel kaugel paganaamaal” võimatu leida partnerit, kes poleks olnud nende sugulane ega hõimlane (Taube 1930: 62). Seega võib muistendis mainitud paavstilt saadud dispensatsioonil olla reaaleluline taust, mille abil saame loo tekkeaja paigutada kas XIII või XIV sajandisse.

Abielu, mis patriarhaalse ja individuaalsema elukorraldusega ühiskonna esindajale oli vastuvõetav või isegi ihaldatav, oli kollektiivse elukorralduse ja matrilineaarse taustaga kogukonnale täiesti käsitamatu. Kui naine abiellus noore mehega, kelle ema tuli naise enda suguvõsast, oli see eestlase silmis niivõrd jälestusväärne tegu, et kaose tekkimine looduse stiihiast oli selle ainuvõimalik tagajärg. Võimalik, et läänemeresoomlastel levinud matrilineaarsuse variandis olid võrdselt kujuteldamatud nii õe ja venna abielu kui ka noore naise liit oma ema õe- või vennapojaga.

On tähelepanuväärne, et muistendis on tähtsaks tegelaseks ema vend. Paljudes matrilineaarsetes ühiskondades on eriline roll just ema vennal, kelle sõna on otsustava tähtsusega ka õelaste saatuse kujundamisel (vt Marak 2000: 144–147). Eesti vanemas kõnepruugis just ema venda tähistav sõna *onu* on tuletatud vanast 'suurt' märkivast soome-ugri või koguni uurali algupära adjektiivist *enä*, mis on säilinud tänapäeva eesti keele sõnas *enam* (EES 2012: 337). On mõeldav, et see osutab matrilineaarse ühiskonna kohalikule tüübile, milles ema vend täitis olulist funktsiooni. Võimalik, et talupojad, kellel oli kindlakskujunenud ja ühene kollektiivsele elukorraldusele tuginev arusaam abiellumisviisidest ning suurperedes otsuste tegemisest, projitseerisid omaenda sugulussuhetel põhinevad tõekspidamised ka uusi elunorme juurutavatele võõrastele.

Muistendi kõige vanemad versioonid on säilinud ümberjutustustena saksa munga üleskirjutusest. Saksa päritolu vahendajatel oli omakorda nende kultuuritaustast tulenev ettekujutus perekonnast, mis erines märgatavalt kohaliku alamklassi ettekujutusest. Seega on tagantjärele raske tõlgendada XIX sajandi alguses ajalehes *Rigasche Stadtblätter* ülestähendatud lauset „kosilane elas lähisugulase juures”. Kas see on kirja pandud sellise sakslase vaatepunktist, kellele ühine elamine ja otsustamine suurperedes¹³ olid võõrad mõisted, nii et ümberjutustus kajastas omal moel talupoegade nägemust pere-

¹³ Eestlased elasid suurperedes, mis olid enne vallutust tõenäoliselt matrilokaalsed ning pärast vallutust patriloakaalsed. Me ei tea, kuivõrd koosnesid suurpered õdede-vendade kooselurühmadest. Kui vend elas ka täiskasvanuna oma õe perega koos, pakuks see kohaliku lahenduse antropoloogide poolt juba üle poole sajandi tagasi tematiseeritud „matrilineaarsuse puslele” (vt Schneider 1961). Silmas tuleb pidada ka seda, et ühe matrilineaarse ühiskonna põhjal ei tohi teha kergekäelisi järeldusi teise kohta, sest maailmas on vägagi erinevaid matrilineaarseid ühiskondi. Lisaks võivad matri- ja patriloakaalne kooseluvorm olla ka ühe ja sama ühiskonna sees põimunud.

kondlikest suhetest ja ühisest otsustamisest? Või peegeldub siin siiski pigem eesti talupoja vaatepunkt, kes omistas kõrgemale ühiskonnakihi osaliselt ka oma varasema matrilokaalse kooseluvormi (oletades, et loss jääb õele ning vend rändab kodust välja pruuti otsima, peatudes onu juures)?

Seega kõneleb kujuteldavat katastroofilist sündmust käsitlev muistend 600–700 aasta tagustest eestlastest ja nende reaktsioonist kultuuriliselt võõraga vastakuti sattumisel. Eestlaste tavad selle kohta, kes tohib abielluda kellega ja kes mitte, ning laiemalt sugulussuhete kohta käivad arusaamad pörkusid uustulnukate täiesti erinevate arusaamadega. Muistendi kõnelemine leevendas erinevate ühiskonnihtide erineval maailmanägemisel põhinevaid pingeid. Muistendit räägiti edasi, sest see kinnitas arusaama, et „meie” (põliselanike) maailmakord on püsiv, aga „nende” (teist keelt kõnelevate sisserännanute) oma võib kõikuma lüüa ja kaose tekitada. Ennekõike oli rahvajutu auditooriumiks põlisrahvas, ent vahest püüti sellega mõjutada ka sisserännanuid, veenmaks, et kaose ennetamiseks oleks neil tarvis ka põliselanike tavade ja harjumustega arvestada ning neid koguni endi seas juurutada. 700–800 aasta taguses ühiskonnas mängisid sugulussuhted ja suguvõsa eestlase elus ja identiteedis määratu suurt rolli. See hakkas küll koloniseerijate erinevatest arusaamadest tulenevate korralduste ja regulatsioonidega muutuma, ent mitmed kollektiivsele ühiskonna- ja perekonnakorraldusele iseloomulikud jooned säilisid – vähem või rohkem varjatud kujul – veel sajandeid ning on mingil määral mõjutanud ka tänapäeva eestlase maailmanägemisviisi.

Artikli valmimist on toetanud Haridus- ja Teadusministeeriumi uurimisprojekt IUT2-43 „Traditsioon, loovus ja ühiskond: vähemused ja alternatiivsed diskursused” ning Euroopa Liit Euroopa Regionaalarengu Fondi kaudu (Kultuuriteooria Tippkeskus).

Käsikirjalised allikad

Eesti Rahvaluule Arhiivi kogud: E, ERA.

Internetiallikad

R o i o, Maili 2006. Veealuse kultuuripärandi uurimisest Eestis. – Arheoloogiline uurimistöo Eestis 1865–2005. (Eesti arheoloogia 1.) Tartu. <http://www.arheo.ut.ee/15EA1Roio.pdf> (12. VIII 2015).

13079 Järveasula = 13079 Järveasula „Koorküla Valgjärv”, „Vaiküla parv”. – Kultuurimälestiste riiklik register, <http://register.muinas.ee/public.php?menuID=monument&action=view&id=13079> (18. IV 2015).

Kirjandus

- Allik, Jüri 1993. Intsest ja selle tõlgendused. – Akadeemia, nr 9, lk 1893–1915.
- Apals, Jānis 1968. Saar Āraiši jārves. – Horisont, nr 6, lk 56–62.
- Apals, Jānis 2000. Über die Entwicklung eines Blockbautyps im Ostbaltikum. – *Archaeologica Baltica*, kd 4, lk 149–158.
- Bloomkvist, Nils 2005. The Discovery of the Baltic. The Reception of a Catholic World-System in the European North (AD 1075–1225). Leiden–Boston: Brill.
- Brundage, James A. 1973. Christian marriage in thirteenth-century Livonia. – *Journal of Baltic Studies*, kd IV, nr 4, lk 314–420.
- EES 2012 = Eesti etimoloogiasõnaraamat. Koost ja toim Iris Metsmägi, Meeli Sedrik, Sven-Erik Soosaar. Eesti Keele Instituut. Tallinn: Eesti Keele Sihtasutus.
- Eisen, Matthias Johann 1920. Eesti kohalikud muistejutud. I. Tallinn: Eestimaa Kooliõpetajate Vastastiku Abiandmise Seltsi raamatukauplus.
- Hupel, August Wilhelm 1774. Topographische Nachrichten von Lief- und Ehstland. Erster Band. Riga: zu finden bey Johann Friedrich Hartknoch.
- Hupel, August Wilhelm 1777. Topographische Nachrichten von Lief- und Ehstland. Zweyter Band. Riga: bey Johann Friedrich Hartknoch.
- Hupel, August Wilhelm 1782. Topographische Nachrichten von Lief- und Ehstland. Dritter und letzter Band. Riga: bey Johann Friedrich Hartknoch.
- Ilves, Kristin 2008. Maritime archaeology: the case in Estonia. – Collaboration, Communication and Involvement: Maritime Archaeology and Education in the 21st Century. Toim Andrzej Pydyn, Joe Flatman. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, lk 157–170.
- Ilves, Kristin 2010. Searching for sunken legends in dark waters. Estonian lakes in archaeology. – *Skyllis*, kd 10, nr 2, lk 149–153.
- Imme... 1821 = Imme mis wannal ajal meie maal sündinud. – *Marahwa Näddala* leht 21. IX, nr 38, lk 297–304; 28. IX, nr 39, lk 306–308.
- Jung, Jaan 1898. Muinasaja teadus Eestlaste maalt. II. Kohalised muinasaja kirjeldused Liivimaalt, Pernu ja Wiljandi maakonnast. Jurjew.
- Kala, Tiina 2006. Ristimine paganate ja kristlaste pilgu läbi. – *Tuna*, nr 3, lk 8–26.
- Kalmre, Eda 2008. Hirm ja võõraviha sõjajärgses Tartus. Pärimusajalooline uurimus kannibalistlikest kuulujuttudest. Tartu: EKM Teaduskirjastus.
- Lanng, Valter 2011. Traceless death. Missing burials in Bronze and Iron Age Estonia. – *Estonian Journal of Archaeology*, nr 15, lk 109–129.
- Ligi, Herbert 1961. Eesti talurahva olukord ja klassivõitlus Liivi sõja algul (1558–1561). Tallinn: Eesti NSV Teaduste Akadeemia Ajaloo Instituut.
- Liiva, Arvi 2008. Mõistatuslik ehitis Koorküla Valgjärves. – *Eesti Loodus*, nr 4, lk 14–18.
- Livländische... 1815 = Livländische Sage. – *Rigasche Stadtblätter* 19. X, nr 42, lk 339–340.
- Marak, Julius L. R. 2000. Garo Customary Laws and Practices. New Delhi: Akansha Publishing House.
- Metsvahi, Merili 2014. Varasem perekondlik korraldus ja õe-venna intsesti teema rahvaluules. – *Vikerkaar*, nr 7–8, lk 123–137.
- Metsvahi, Merili (ilmumas 2016). Description of the peasants' sexual behaviour in August Wilhelm Hupel's topographical messages in the context of the history of the Estonian family. – *Journal of Baltic Studies*, kd 47.

- M ä e m e t s, Aare 1969. Matk Eesti järvedele. Tallinn: Eesti Raamat.
- M ä g i, Heino, V e r i, Karl 1983. Valga rajoon. (Siin- ja sealpool maanteed.) Tallinn: Eesti Raamat.
- M ä g i, Marika 2003. Eesti ühiskond keskaja lävel. – Eesti aastal 1200. Koost M. Mägi. Tallinn: Argo, lk 15–42.
- M ä g i, Marika 2009. Abielu, kristianiseerimine ja akulturatsioon. Perekondliku korralduse varasemast ajaloost Eestis. – Ariadne Lõng. Nais- ja meesuuringute ajakiri, nr 1–2, lk 76–101.
- M ä g i, Marika 2013a. Late prehistoric societies and burials in the Eastern Baltic. – *Archaeologica Baltica*, kd 19, lk 177–194.
- M ä g i, Marika 2013b. Corporate power structures as indicated in archaeological evidence: the case of Estonia in the Middle Iron Age and Viking Age. – *Fennoscandia archaeologica*, nr 30, lk 107–125.
- M ä g i, Marika 2014. Viikingiaja algus Saaremaal. Kuhu maeti muistsed saarlased? – Saarte Hääl 11. X, lk 10.
- Nachricht... 1818 = Nachricht von einer merkwürdigen Begebenheit mit dem Koskulschen See. – *Neue Inländische Blätter* 22. VI, nr 25, lk 200.
- N a z a r o v a 1979 = Евгения Назарова, „Ливонские правды“ как исторический источник. – Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования, 1979 год. Москва: Наука, lk 5–218.
- Pildid... 1884 = Pildid isamaa pinnast. Helme kihelkond. – *Oleviku Lisa* 30. XI, nr 20, lk 314–318.
- R a u d k i v i, Priit 2011. Saksa migratsioonist Liivimaale keskajal. Kriitilisi märkmeid. – *Acta Historica Tallinnensia*, nr 17, lk 16–36.
- R o i o, Maili 2003. Koorküla Valgjärves asuvate ehitusjäänuste retseptsioon ja tõlgendamine läbi aegade. – *Arheoloogia Läänemere maades*. Uurimusi Jüri Seliranna auks. (Muinasaja Teadus 13.) Tallinn–Tartu: Ajaloo Instituut, Tartu Ülikool, lk 251–263.
- S c h l e g e l, Alice 1972. Male Dominance and Female Autonomy. Domestic Authority in Matrilineal Societies. New Haven, CT: Human Relations Area Files Press.
- S c h n e i d e r, David M. 1961. Introduction: the distinctive features of matrilineal kin groups. – *Matrilineal Kinship*. Toim D. Schneider, Kathleen Gough. Berkeley: University of California Press, lk 1–32.
- S e l i r a n d, Jüri 1994. Allveearheoloogiast Eesti vetes. – Günter Lanitzki, Amfograd, vrakid, vette vajunud linnad. Allveearheoloogia alused, probleemid, kogemused ja tulemused. Tallinn: Valgus, lk 177–187.
- T a r v e l, Enn 2013. Sotsiaalsete hierarhiate stabiilsus Balti regiooni majanduslikus arengus feodalismiperioodil. – E. Tarvel, Ajalookimbatused. (Eesti mõtte-lugu 109.) Koost Marten Seppel. Tartu: Ilmamaa, lk 272–287.
- T a u b e, Michael Freiherr von 1930. Die von Uxkull. Genealogische Geschichte des uradeligen Geschlechts der Herren, Freiherren und Grafen von Uxkull, 1229–1929. I Teil. Berlin.
- T r a n s e h e - R o s e n e c k, Astaf von 1929. Genealogisches Handbuch der baltischen Ritterschaft. Teil 1: Livland. Görlitz: Verlag für Sippenforschung und Wappenkunde C. A. Starke.
- V a l k, Heiki 2009. Sacred natural places of Estonia: regional aspects. – *Folklore. Electronic Journal of Folklore*, nr 42, lk 45–66.

V e r i, Karl 1980. Tõrvas ja lähistel. Tallinn: Eesti Raamat.

V i r t a n e n, Kalle 2012. Koorkülan Valgjärven vedenalainen muinasjäännösalue.

Pro gradu-tutkielma. Helsingin yliopisto, Filosofian, kulttuurin ja taiteiden tutkimuksen laitos, arkeologinen oppiaine.

A legend of a lake born of a marriage between a brother and sister: A family historical point of view

Keywords: folk tale, legend, incest in folklore, family history, feminine history, folkloristics

A popular Estonian legend, known above all in southern Estonia and the West-Estonian islands is analysed. The legend tells about a brother and sister from a higher stratum of society, who are intent on getting married to one another. Despite a special permission obtained from the Pope, at the big moment the house of the ceremony, with all the wedding guests, disappears under the ground and a lake appears instead. The only one to survive is a brother of the couple's mother. Most of the 20th-century records refer the legend to Lake Valgjärv of Koorküla.

According to several historical documents, the legend had been recorded in the Livonian Chronicle written by monk (later canon) Siegbert of Riga in 1489. According to that (probably perished) book the described events took place in about 1300.

In the article the meaning of the legend is interpreted in the context of Estonian family history studies, with an emphasis on the fact that there are as many as seventy three versions of the legend telling about the wedding of a brother and sister, but only one similar story about a father and daughter. As a strong tabooing as well as folklorization of brother-sister incest is characteristic of the folklore of matrilineal societies with a strong female position it is considered likely that the Estonian territory was also inhabited by a matrilineal community, where women's status was relatively high. This argument is supported by facts from archaeology and legal history.

The analysis leads to the suggestion that the legend reflects a conflict of two cultures in the 13th-century Livonia. The folk tale presents the country people's view of an event, possibly a cousin marriage among German settlers. Most likely, the local community, whose social order still bore relicts of collectivity and matrilineality had a radically different idea about endo- and exogamy than the German-speaking arrivals from a more individualizing society.

Merili Metsvahi (b. 1973), PhD, University of Tartu, Department of Estonian and Comparative Folklore, Senior Researcher, merili.metsvahi@ut.ee

LEIGRI TEGELASKUJU HIIUMAA JUTUPÄRIMUSES

Lõbus leigar või manajast maatark?

HELEN KÖMMUS

Hiiumaa müütiliste hiiumuistendite keskne kangelane Leiger on senises rahvajutu-uurimuses jäänud üsna teiste Eesti aladel tuntud hiidude ja vägilaste varju. See on seletatav tegelaskujukeskse jutupärimuse peamiselt hiiumaalise levikuga ja suhteliselt tagasihoidliku esindatusega rahvaluulekogudes. Senises hiiumuistendite uurimisloos on Eduard Laugaste, Ellen Liiv, Erna Normann jt esile toonud Leigri lugude süžeealist kattuvust eeskätt Suure Tõllu ja Vanapagana lugudega (HVM II: 28). Lähemal uurimisel pole Hiiumaa vägimehe puhul tegu siiski pelgalt tuntumate kangelaskujude paralleeltegelasega, vaid hiidlaste ja hiiurootslaste pärimuse pikaajalisel koosmõjul välja kujunenud piirkondlike erijoontega loodus- ja kultuurhiiu koondkujuga, kes väärrib põhjalikumat käsitlemist.

Neider, Leigre, Leigel või Leiges?

Leigri hiiukuju ilmumine teadus- ja kirjandusmaastikule on olnud üllatuslike etümoloogiate ja pseudomütoloogiliste käsitluste rohke. Hiidlaste jututraditsiooni uurimine ei ole jäänud puutumata ka inimlikest eksitustest.

Hiiumaal elanud müütilist vägimeest mainiti esimest korda aastal 1827. Estofiilist pastor ja kirjanik Johann Wilhelm Ludwig von Luce kirjutab oma teoses „Wahrheit und Muthmassung” Saaremaa pärimusele toetudes, et Tõllu kahest vennast vanem elab Valjalas ja noorem Hiiumaal (Luce 1827: 41).

Hiiumaa hiiu esimene nimeline esiletoomine ligi kolmkümmend aastat hiljem tõi välja aga üllatava nimekuju. 8. veebruaril 1856 kanti Õpetatud Eesti Seltsis ette maamõõtja Aleksander Jakobsoni saksakeelne artikkel Kalevi-muistenditest, kus oli juttu ka hiidlaste kangelasest nimega Neider (Reinthal 1856: 140).¹ Jakobsoni sekundaarseid allikaid kritiseerinud rahvaluulekoguja Matthias Johann Eisen on olnud põhjendatult veendunud, et tegu oli saksastunud eestlaste ehk huntsakate väändega nimest Leiger (Eisen 1927: 131). Jakobson ongi sellise nimekuju ainsaks allikaks. Mõningasest trükiallikates levimisest hoolimata (Pabst 1856: 530; Russwurm 1861: 7) ei leidu sellenimelist muinaskangelast Eesti Rahvaluule Arhiivis talletatud rahvaluules.

Sama aasta augustis viidati ajakirja Inland veergudel Leigre-nimelisele kangelasele. Sakslasest estofiil Christian Eduard Pabst nimetas Suure Tõllu vennana Hiiumaal elavat hiiglast nimega Leigre või Neider (1856: 530). Saksa-Šveitsi ajaloolane ja rahvaluuleteadlane Ernst Ludwig Rochholz eristas juba kahte Hiiumaa vägilast: Leiger ja Neider. Mõlemad olevat Tõllu vennad, kes on

¹ Neider, sks *Schneider* 'rätsep'.

kanged kiviviskajad, rändavad läbi merede ja kaitsevad kodumaad (Rochholz 1877: 84). Rochholz seab Leigri lausa võrdväärsele kohale Hiiumaal austatud pühakutega, väites, et Sõru külas on talle pühendatud kristlik kabel (Rochholz 1877: 87).

Baltisaksa estofiilist folklorist, pedagoog ja luuletaja Alexander Heinrich Neus toob samuti välja, et Saaremaal asuval Töllusel olnud kaks venda, kellest Leiger elanud Hiius Leigri-nimelises talus või külas (Neus 1868). Neusi artiklile toetub ka paar aastat hiljem Georg Rosenbergi (pseudonüümi all Gustaw Wänjast) avaldatud eestikeelne hiiumuistendite proosakokkuvõtte ja vemmalvärss „Töllus ja Leiger” (Rosenberg 1870). Seega oli esimene trükiallikas, kus Leigrit tutvustati eestikeelsele lugejale, rahvaluule ainetel loodud ilukirjanduslik teos.

Saaremaa Karja kihelkonna rahvaluulekoguja Villem Mägi saatis 1880. aastal Eesti Kirjameeste Seltsile muu rahvaluule seas erandliku ja küsitava nimekuju Leigel, mida M. J. Eisen pidas oluliseks 1927. aastal ilmunud raamatus „Töll ja ta sugu” ära märkida (Mägi 1880: 397; Eisen 1927: 132). Ainsa sellise nimevariandi puhul võib olla tegu valesti kuulnud või kõnedefektiga informandilt saadud teatega.

Senistest kirjameestest rahvaehtsaimad Leigri muistendid esitab Saaremaa kooliõpetaja ja koorijuht Peeter Süda aastal 1883 enda kogutud eestikeelses muistendite kogumikus „Väikene vana varanduse vakk ehk Saaremaa vägimees Suur-Töll”, kus seoses Saaremaa suurmehe Hiiumaa saunaskäiguga räägitakse ka naabersaare vägilasest Leigrist (Süda 1883: 21).

Lõuna-Eesti kirikuõpetaja ja kultuuritegelase Martin Lipu 1887. aastal ilmunud saksakeelses artiklis on Hiiumaa vägilane saanud nimeks Leiges (Lipp 1887). Kuigi Lipp refereerib enda kinnitusel Peeter Süda 1883. aastal ilmunud raamatut, siis viimases esineb ainult nimekuju Leiger. Seega tuleb Leiges (Emmaste, Käina, Reigi ja Pühalepa murrakus 'kaalikas'), arvata ümberkirjutamisel või trükkimisel tekkinud vigade hulka.

Esimese hiidlasena pöörab Hiiumaa hiiu olemusele ja nimele tähelepanu Eiseni rahvaluulekorrespondent Gustav Tikerpuu aastal 1916. Ta pakub Leigri nime etümoloogiana välja lennuka hüpoteesi. Leigri kuju algallikaks olevat suurtes leetmuldadel kasvavates metsades pesitsenud hüübitaline lind, kelle üleloomulikult võimas hääl tekitanud uskumuse hiiglaslikust metsavaimust nimega Laikarr või Leetkarr, mis rahvasuus mugandunud Leigriks (E 59651/4 < Hiiumaa – G. Tikerpuu (1916)). Sellele omapärasele mõttekäigule ei leidu Eesti Rahvaluule Arhiivis aga rohkem vasteid.

Küll leidub rahvaluulearhiivis folkloristide ja kaastööliste poolt Hiiumaalt alates 1890. aastast kogutud 76 muistendit ja lühemat pärimusteadet hiitude tegevusest Hiiumaal. Traditsioonilised hiiumuistendid on pärit rahvaluule suurokoguja Jakob Hurda stipendiaatidelt Gustav Seenelt ja Peeter Saulilt (1890), Eiseni korrespondentidelt Arnold Lätilt (1923, 1924) ja Meinhard Meiusilt (1925–1928), filoloogilt Paul Aristelt (1928), Eesti Rahvaluule Arhiivi kaastöölisel Enda Ennist-Pöllult (1938, 1939), Eesti Kirjandusmuuseumi rahvaluule osakonna folkloristidelt Richard Viidalepalt (1933, 1954), Ellen Liivilt ja Erna Tampereelt (suurkogumine Hiiumaal 1979. aastal).

Eisen avaldas mitmetelt korrespondentidelt saadud lühemaid hiiumuistendeid nii ajaleheartiklites kui ka populaarsust võitnud rahvaraamatutes. 1901 ilmunud kogumik „Endised jõumehed” ja 1927 trükitud raamat „Töll ja

ta sugu” sisaldasid põhjalikumaid koondpeatükke Hiiumaa vägimehest Leigrist (Eisen 1901: 26–29, 1927: 129–144).

Kohalikus ajakirjanduses on nii rahvaehtsaid kui ka Eiseni põhjal ümber jutustatud Leigri lugusid avaldanud Saaremaalt Kärlast pärit rahvaluulekoguja Karl Loiken (1929), Hiiumaa kultuuriloolane Uno Kiisa (1956) ning Hiiumaa Muuseumi omaaegne juht Volli Mäeumbaed (1958).

Seni kõige põhjalikum Leigri muistendite allikatekstide kogu ühes kommentaaridega on ilmunud Eduard Laugaste, Ellen Liivi ja Erna Normanni koostatud hiiu- ja vägilasmuistendite kogumiku teises osas „Muistendeid Suurest Tõllust ja teistest” (HVM II: 263–277). Olulisi täiendusi sisaldab ka sama sarja kolmandas köites „Muistendid Vanapaganast” esitatud hiiumuistendite üksikasjalik aineregister ja lisad (HVM III: 560–597).

Ajaloolane ja geograaf Leo Tiik uuris esimesena Hiiumaal levinud Leigri isiku- ja kohanimede ajaloolist algupära. Ta tõi endisaegsete vakuraamatute põhjal välja Leigri külale nime andnud esimeste elanike soome või rootsi päritolu. Tiik pakkus ka välja Leigri nime võimaliku seose rootsi ametinimetusega *läkare* 'arst, ravitseja' (Tiik 1982; Kallasmaa 2002: 12).

Ilukirjanduses on Leigri muistendite põhjal loonud tervikliku proosaeepose Hiiumaa rahvaluulekoguja ja kirjanik Jegard Kõmmus. Autor on ühtseks jutuks kokku põiminud XX sajandi alguskümnenditel lapsena kuulnud ja 1960. aastatel Eesti Kirjandusmuuseumi rahvaluule osakonna korrespondendina kogutud lood. Kuueosaline Emmaste murdes kirjutatud muistenditsükkel „Iiu Leiger” ilmus Toomas Laido pseudonüümi all ajalehes Nõukogude Hiiumaa aastal 1960 ja autori oma nime all raamatuna aastal 2014 (Kõmmus 2014; 2. tr 2015).

Kanadas ja Rootsis tegutsenud hiidlasest kirjanik Elmar Vragar on Jegard Kõmmuse rahvaluuleainelise teksti põhjal avaldanud 1971. aastal Torontos ilmunud kogumikus „Hiiumaa ja hiidlased” kokkuvõtva peatüki „Hiiumaa vägilane Leiger” (Vragar 1971: 11–16) ja 1997. aastal Kärddlas ilmunud luulekogus „Hiiu kannel” luuletuse „Leiger. Lugulaul Hiiumaa vägilasest” (Vragar 1997: 5–31). Eesti Rahvaluule Arhiivi Hiiumaa korrespondentide viimastel kümnenditel saadetud jutupärimus näitab, et nii Kõmmuse kui ka Vrageri Leigri-teemalised ilukirjanduslikud teosed on juba omal moel mõjutanud hiidlaste nüüdisaegset jutu- ja kohapärimust.

Leiger, Tõll ja Vanapagan

Eesti aladel levinud hiiu- ja vägilasmuistendite algupäraseks peategelaseks on nimeta hiidvägilane, kes on sajandite jooksul eristunud mitmeks lokaalseks hiiuks. Universaalse olemusega hiiupärimus jõudis siinsetele Läänemere-äärsetele aladele tõenäoliselt juba I sajandil ida poolt ja kodunes koos paikse põllumajandusliku asustusega (Oinas 1979: 17). Paikkondliku kohanemise käigus tuli hakata seletama ja mõtestama erilisi pinnavorme ja eluolu mõjutavaid loodusnähtusi (Petzoldt 2010: 91).

XIX sajandi keskpaigast järjekindlamalt koguma hakatud rahvaluulele tuginedes võib väita, et Eesti- ja Liivimaa talurahva hulgas olid laiemalt tuntud Kalevipoeg ja Vanapagan, Tõll Saare- ja Läänemaal, Leiger Hiiumaal, Must Mart Muhus, Olev Tallinnas ja Harjumaal, Petseri vägimees ja viljakusjumal Peko

Setumaal ning mitmed kitsama tegevuspiirkonnaga hiiud mujalgi (HVM III: 597). Eestis vähemtuntud hiidlike vaimolendite loendisse on Laugaste ja Liivi koostatud Eesti hiiumuistendite aineregistrisse lisatud ka suuruse, väe ja tegude poolest teiste müütiliste vägilastega võrdväärne Hiiu nõid (HVM III: 594).

Eesti alade hiiumuistendites on rohkelt ühisjooni, aga ka mitmeid kohalikke eripärasid (HVM III: 597). Enamasti on ühised lugude põhitüübid: kivi-kandmine ja -viskamine, läbi vete sammumine, pinnavormide kujundamine, ehitiste rajamine, vaenlastega võitlemine, tähelepanuväärne surm ja sellega seotud töötused (HVM II: 7). Lokaalsetes süžeedes kajastuvad kohalikud looduslikud eripärad ja kogukondlikud probleemid, näiteks Hiiumaa huntide hävitamine sajatamise ja nõidade abivahenditega (HVM II: 274).

Hiidude dualiseerumine heaks ja halvaks on rahvalikes muistendites suhteliselt hiline nähtus (HVM II: 36). Tõenäoliselt on see seotud kristliku maailmakäsitlusega. Varasemad müütilised kangelased ja vaimolendid olid ambivalentse loomusega ning ühendasid endas kõiki inimlikke iseloomujooni (Petzoldt 2010: 12). Nii on ka muistendite Leigrile omane ürgse loodusvaimu muutlik suhtumine nii oma hiiuülesannetesse kui ka tavainimeste toimetamistesse.

Eesti aladel levinud hiiu- ja vägilasmuistendite võrdluses võib välja tuua, et Hiiumaa hiiujuttude süžeedes on laenulisust ja analoogiat teiste piirkondade kangelaslugudega (HVM II: 35). Hiiukujutelmade segunemine ja müütiliste vägilaste rööpne nimetamine on levinud nähtus. Näiteks esinevad Saaremaal ja Läänemaal paralleeltegelastena Töll, Vanapagan, Kalevipoeg ja isegi Tõllu naine Piret. Hiiumaal omistatakse samu vägitegusid nii Leigrile, Tõllule, Vanapaganale kui ka Hiiu nõiale (HVM II: 28; Haavio 1935: 248).

Rahvaluules on Leigrit peetud Saaremaa vägimehe Tõllu Hiiumaale elama asunud vähemat kasvu vennaks, pojaks, sugulaseks, sõbraks, aga ka vastaseks. Tema tegevusaladena on nimetatud põlluharimist, kalapüüki, teede, sildade, saunade ja kirikute ehitamist, jahi- ja sõjapidamist, saare valitsemist, aga ka tegutsemist mereröövli ja kirikute purustajana (HVM III: 578).

Eesti Rahvaluule Arhiivi muistendikogude põhjal selgub, et Leigri tegelaskujuga seotud hiiupärimus on valdavalt tuntud Hiiumaal. Vähemal määral esineb hiidlasest hiiglane ka Saaremaal pajatatud Suure Tõllu suguvõsa, Hiiumaal saunatamise, kapsakasvatamise ja kirikute kividega pildumise lugudes. Mandril, peamiselt Läänemaal levinud muistendites esindab saartelt pärit vägilasperet Töll. Leigri nime suuremaa hiiulugudes ei kohta.

Hiiumaal 1781. aasta väljasaatmiseni elanud põlisrootslaste rahvaluule ei tunne otseselt Leigri-nimelist vägilast. Neilt pole kogutud pärimust siinsest hiidmehest ega tema vägitegudest, sealhulgas kivide pildumisest. Küll aga on teateid hiiurootslaste muistenditest, kus räägitakse Rootsist või Soomest paganlikul ajal Hiiumaale ristiisku kuulutama tulnud kolmest vägevast vennast või rüütlist, kes püstitanud Hiiumaa vanimad kirikud Käinas, Reigis ja Pühalepas. Viimane pühitsetud ehitaja nime järgi Laurentiuse, Loorentsi või Looritsi kirikuks (Eisen 1927: 143; Russwurm 1855: § 110). Ka Leigrile omistatakse pühakoja ehitamist Käinas (HVM II: 269–270). XIX sajandi lõpust on teateid, et Saaremaa Tõllu Hiiumaal elanud vennal Leigril on Sõrul omanimeline kabel (Rochholz 1877: 88).

Leigri pärimus on kogum üksteisega tegelaskuju kaudu seotud samal perioodil käibel olnud ning vabalt kombineeritud rahvajutte, mis pole rahvasuus

moodustanud terviklikku eepilist tsükli. Tõenäoliselt on Hiiumaa hiiu koondkuju sulatanud endasse ka kohaliku rannarootsi kogukonna pärimust. Seega on Hiiumaa eestlaste hulgas tuntud hiidkangelase nime ja olemuse seostamine kohalike rootslastega huvipakkuv uurimisteema.

Suure Tõllu lood olid Saaremaal aktiivses jutuvaras XIX sajandi keskpaigani, mil need hakkasid täiskasvanute repertuaarist taanduma ja siirduma lastele räägitavasse pärimusse (HVM II: 27). Nii oli ka Leigri muistenditega, mis hakkasid rahvaluule suulkogumise alguses samuti hääbuma. Võrreldes naaberalade hiulugudega on neid kogutud suhteliselt vähe.

Minu vanaema oli tubli vanade juttude vestja, kellelt kuulsingi palju enemuistseid jutte ja ka lugusid Leigrist. [---] Et Leiger Suure-Tõllu vend Hiiumaal elas, seda olin juba väikesest peast kuulnud ja siis ma ikka vanaemalt pärisin Leigri kohta andmeid, et kus ta elas, mis tegi, kus Tõlluse saun asus ja kus ta kapsaid kasvas. Eks siis vanaema mulle neist jutustaski, millest minule mõndagi kõrva taha jäi. [---] Ta rääkis, et olla Leigri lugusid kuulnud oma vanaemalt, kui ta alles väike laps olnud. [---] Mujalt ma Leigri lugusid sarnasel kujul kuulnud pole, kui oma vanaemalt, sellepärast ei tea, on see rahvajutt või meie sugukonnast pärinev lastele määratud muinasjutt.

RKM II 110, 45/7 < Emmaste khk, Sõru k < Jegard Kõmmus (1961)

Jutupärimuses muutuvad kõige kiiremini nimed. Sajandeid rahvapärimuses püsinud müütilise hiidolendiga seotud, ent ajapikku inimmõõtmeliseks sobitunud seikluslike ja argieluliste lugude süžeed omistati rahvaluule kogumise algusaegadel juba ka saarerahva pärimuses aktuaalsematele ajaloolistele tegelastele. Seega võib Hiiumaa hiiumuistendite suhteline vähesus võrreldes teiste piirkondadega olla tingitud väikesearvulise kogukonna pärimuskultuuri kiirest kohanemisest uute oludega.

Leka või läka?

Müütilise vägilase Leigri nime on senistes uurimustes seostatud rootsi laensõnaga *leka* 'mängima', täpsemalt eestirootsi sõnavormiga *läigær* [läigär] 'mängija, moosekant' (Ariste 1933: 73). Selle esmapilgul loogilise seose paneb aga kahtluse alla tõsiasi, et Hiiumaa hiiust pole rahvasuust kogutud muistendeid, mis viitaksid muistse vägimehe laulu-, pillimängu- ja tantsuoskusele või vähemalt -lembusele. Muistendite Leiger ilmutab ka haruharva hiidlastele läbinisti loomuomaseks peetavat naljasoont. Leigarlikku mängulisust mitte omav hiid on pigem äkkvihas kivide loopija ja muheda nalja asemel kõlavad tema suust tõsised ennustused tulevaste põlvkondade nõrgaks jäämisest.

Eesti etümoloogiasõnaraamatu kohaselt tähendab eesti keeles kasutusel olev sõna *leigar* endisaegset rändmoosekanti või rahva lõbustajat (EES: 235). Leigar pilli- ja mängumehe tähenduses on jõudnud nii põliste rannarootslaste vahendusel Lääne-Eesti saartele kui ka soome kaubakontaktide kaudu Viru rannikule. Rootslastelt soome keelde laenatud *leikari* 'moosekant, mängumees' on levinud mitmes laines üle Mandri-Eesti koos rootsi algupära kosjateemalise Leigari mänguga. Eestis on see laulumäng tuntud Virumaal, Mulgimaal, Tartumaal, Võrumaal ja Setomaal (Haavio 1932: 165).

Mandril populaarsest seltskondlikust mängust pole aga ei Hiiumaalt ega teistelt Eesti saartelt kogutud ühtegi varianti (Tedre 1974: 135). Pealegi ei räägi Hiiumaalt kogutud rahvajutud Leigri puhul ei kosjaskäimisest ega tantsumängulistest piduõhtutest. Nii on Leigari mängu raske seostada Hiiumaa Leigri nime ja muistenditega ning seda võib pidada pigem kokkusattumuseks.

Ariste kinnitab 1928. aastal Hiiumaal tehtud välitöödel kogutud keeleainesele tuginedes hüpoteesi, et kangelasnimi Leiger on igal juhul rootsi laen. Sellele, et tegu on uuema laenuga idarootsi murdeist, osutab hilistekkeline diftong sõna esimeses silbis, konsonantism viitab aga kohalikele eestirootsi murretele. Ariste toob välja, et Reigi kihelkonna rootsi juurtega elanikud teadsid sõna *læigær* kui 'mängija, pillitaja'. Samas märgib ta, et tolaaegsed Reigi eestlased kasutanud sõna *leiger* tähenduses 'vedelus, looder' (Ariste 1933: 73). Väikeses murdesõnastikus (1982) esineb Käinast pärit sõna *leiger* 'pillilugu' ja *leige* 'rutt', Käinas ja Reigis on *leige* tuntud ka tähenduses 'pikaldane' (VMS: 422–423). Pikaage se rootsi asustusega Hiiumaal on rootsikeelse *leigari* 'mängija, pillimehe' või 'lõbutseja, looderdaja' kõrval samaaegselt tuntud ka tegusõna *läka* 'ravima' ja ametinimetus *läkare* 'arst, ravitseja' (Ariste 1933; Tiik 1982: 587).

Leigri lugusid läbiv saunamotiiv ja väekad lausumised loovad seose pigem ravitsemise ja sõnajõuga kui lõbutsemise ja mänguga. Sellest vaatenurgast nähtuna leidub Hiiumaa hiiumuistenditel seoseid legendide, rahvajuttude ja mälestustega Kõpu piirkonnas, kitsamalt Leigri külas tegutsenud rahvaars-tidest ja erilise vaimuväega inimestest. Nendele lisanduvad mandril levinud teated Hiiumaa tarkadest, kelle juures käidi ka kaugemalt tervisehädadele ja kogukondlikele probleemidele abi otsimas.

Leigrid Leigri külast

Leigriga seotud jutu- ja perepärimuse aastasadadetagusele populaarsusele viitab selle nime produktiivsus Hiiumaa toponüümikas. Eesti Keele Instituudi kohanimeandmebaasi (KNAB), Maa-ameti Eesti põhikaarte (EPK) ja pärandkultuuri objekte kaartidel (POK) uurides selgus, et Leiger on valdavalt hiiumaalik kohanimi. Ainus müütilise kangelasega kõlaltselt seostuv paik väljaspool kodusaart on Leikari kari Eesti põhjarannikul asuva Prangli saare idaküljel. Sellel saarel on ajalooliselt olnud rootsi asustus. Otsese sideme hiiuga seab kahtluse alla Prangli kohanimesid enne Teist maailmasõda uurinud Tartu Ülikooli rootsi keele professori Per Wieselgreni informandi Tammela väide, et selle kari nimi olnud vanasti Leid kari. See viitab laevade sagedasele karile jooksmisele Prangli rannikul ja rohkele meresaagi leidmisele (Viik 2011; Wieselgren 1951).

Leigri nimega on Hiiumaal seotud keset saart asuvad Leigri küla, soo, kivi ja Leigrimurru heinamaa, saare läänepoolses osas paiknev Leigri mets ja mägi ning Hiiumaa lõunarannikul asetsev Leigri laid ja laht (Kallasmaa 2010: 125). Leigri-nimelisi talusid on Maa-ameti andmetel üle Hiiumaa kümme-kond (EPK, POK).

Teadete kohaselt, mis hiidlasest rahvaluulekoguja Meinhard Meius saatis Eisenile 1920. aastatel, arvanud kohalik rahvas, et Leigri küla asutajaks ja nimepanijaks olnud siinne hiid. Märkiks müütilise Leigri viibimisest omanimelises külas on peetud vägilase poolt puhkamiseks taskust maha pandud istumisjäljega kivi (ERA II 9, 141 (27) (1928)).

On ka jutustatud, et Leiger elanud Kirde-Hiiumaal Kärkla ja Partsi vahelisel Leigrimäel. Väidetavalt leidunud seal XIX sajandi lõpus veel jälgi muistsest elamust ja saunast, kus hiiust peremees Saaremaalt tulnud külalisi vihtles ja võimalik, et ka ravis (E 61166 (1927)). Üheks hiiu asukohaks peetud Käinast kümme kilomeetrit põhja pool paiknevat Vilivalla soist puisniitu (E 61135 (1927)). Mõnede teiste ütluste kohaselt olnud Leigri elukoht ühes sauna, kapsamaa, võrgumaja ja paadilautriga aga Hiiumaa lõunarannas Leigri laiul ehk Suurelaidus (ERA II 189, 95 (121) (1938)). Arvati ka, et endisaegne saarevalitseja elanud Käinas ja Kassaris, kus olnud saare viljakaimad maad (RKM II 110, 46 (1961)).

Leigri küla ilmub kaartidele XVI sajandi teisel poolel. 1565. aasta Käina vakuraamatute järgi olid esimesteks muistse vägilasega sarnase nimekujuga ajaloolisteks isikuteks Soomest tulnud soomlasest või rootslasest üksjalg ehk väiketalunik Marthen Lekare ja tema poeg, vabadik Larens Lekarepoycka. Järgmises vakuraamatus aastal 1576 on samad mehed, Leiker Mertten ja Leiker Larß, juba Käinas kirjas üksjalgadena, kellel oli majapidamine koos maa-ga. Seletamata põhjustel kaovad mõlemad majanduslikult hästi edenenedu talupojad järgmises aastal Käina kihelkonna dokumentidest lõplikult (Tiik 1982: 586).

Peamiselt rannikuasustusega saare kujunemisloos on Leigri küla asukoht erandlik. See paiknes teistest asupaikadest eemal, tagasihoidlike viljelustingimustega, soodest piiratud ja seega raskesti ligipääsetaval alal keset saart. XVI sajandil esmamainitud kahe Lekare pere asukoht praegusel Leigri küla eraldatud alal ei anna põhjust arvata, et see nimi kuulus populaarse rahvapillimehe suguvõsale. Külamuusik ei oleks nii kõrvalisest ja kaugest maanurgast pääsenud põhilisel sügistalvisel pidustuste ajal viletsate teede tõttu liikuma. Esmapilgul kogukondlikult erakliku asupaiga valimine võiks olla aga põhjendatud sealsete elanike kiriklike ja ilmalike võimude poolt taunitud erioskuste ja praktikate kasutamise, näiteks ravitsemisega (Tiik 1982: 587). Ehk on siia peidetud ka vihje kahe metsatalu ootamatu kadumise või kaotamise kohta.

Leigri küla asukoht võis olla turvaline elupaik rahvaarstile, kes metsade ja soode vahel oma tööd tehes oli eemal mõisnike ja kirikuõpetajate silma alt. Ametivõimude rangest ja karistava loomuga suhtumisest rahva seas soositud posijatesse ja nõidadesse annavad tunnistust mitmed kaebused ja nõiakohutu teated Hiiumaalt. 1606 saatis Hiiumaa lääniisand, rittmeister Christoffer Stackelberg Tallinnasse kirja, et on vangistanud kümme aastat tagasi Kuramaalt Hiiumaale asunud nõid Heinrichi, kes elanud koos naise ja koeraga võsastikku rajatud saunas ja teinud seal „oma kunste”. Käina pastor Bartholomeus Körnerus on 1614 esitanud kirjaliku ettekande Tallinna võimudele, kus teatab, et Hiiumaal tegutseb juba mõnda aega Saaremaalt pärit nõid ja mustkunstnik ning eksitab oma oskusega kristlikku rahvast. Aastast 1744 pärineb Käina pastor Samuel Tunderi kirjeldus Hiiumaal pastorite, mõisavalitsejate ja rentnike osalusel peetud kohtuistungist, kus Muda küla Paavli Adot süüdistati Saaremaalt abi otsima tulnud mehe ravitsemises nõiduse abil. Süüalune, kes väitis end kasutatavat talvistelt Tallinna reisiselt ostetud ravimtaimi, pääses karmi hoiatuse ning edasise ravitsemise keeluga (Tiik 1982: 587–588).

1835. aastal koostatud perekonnanimede registris ning 1850. ja 1858. aasta hingeloendites on nimekuju Leiger olemas perekonnanimena keset Hiiumaad asuvas Leigri külas ja saare põhjaosas Kodeste külas ning vorm Leigri

Hiiu kirdeosas Palukülas. Nii Leigris kui Kodestes nime saanud talupojad olid Leigri külast pärit vennad, üks neist enne 1811. aastat sünnikohast välja rännanud Thomas Leiger. Kirikukirjades on andmeid 1781. aastal Leigris sündinud Kodeste Toomas Leigrist ja tema 1. veebruaril 1827 Kodestes sündinud pojast, samuti Toomasest (Tiik 1982: 588). Viimase pojapoeg, kes aastal 1928 elas samas talus, mäletas, et tema isaisa olnud kogenud ja kuulus ravitseja:

Minu isaisa oli ka suur arst. Puhus soola pääle, kui viina toodi. Pühapäeval oli alati meil inimesi. Inimene ootas niikaua väljas, kui vanaisa käis aitas pomisemas. Kui suuremaks saime, siis küsisime vanaisalt, missugused need nõiasõnad olla. „Pomm pommadi, pomm pommadi, kui Jumal tahab, saab terveks, kui Jumal ei taha, siis sureb ära.”

ERA II 1, 622 (13) < Reigi khk, Kodeste k – P. Ariste < Peeter Leiger (1928)

Hiiu nõid

Hiiu muistendites esineva Hiiu nõia või vana nõia pärusmaaks on rahvajuttude põhjal Kesk-Hiiumaa ja läänepoolse Reigi kihelkonna eraklikud paigad. Muistendites on räägitud Hiiumaal püsivalt elanud väekast nõiast, kes läheb vastuollu Hiiumaal saunatamas käinud Tölluga.

Kord käinud Suur Töll Hiiumaal oma tuttavaid vaatamas. Seal elanud sell ajal vägev nõid, kes Töllu peale ammu viihane olnud. Kui Töll tagasi tulles parajasti kesk Soela väina olnud, pannud nõid selle oma nõidusega nii kangesti laenetama ja keema, mis Töllu elu iga silmapilk võtta ähvardanud. Peale selle muutunud vesi Töllu ümber nii soojaks, mis liha luude küljest lahti keeta ähvardanud. Suures hädas saanud Töll viimati ühe käega Mustjala Panga nukast kinni haarata ja vinnanud enese üles kalju äerele. Seal hüüdnud ta Hiiu saare poole tagasi vaadates ähvardavalt: „Sina, vana nõianoru, see kuri töö ei pea sulle tasumata jääma! Saagu su veri ikka keema ja lainetama ja sinu keha kivinema!” Selle peale langenud nõid, kes Hiiu pool kaldal seisnud, võimetult laenettesse, kus mere vesi tema kuumast verest kaua tema ümbruses keenud ja auranud. Sellest saadik hakatud seda väina „Sojalaine” väinaks kutsuma, millest lõpuks praegune „Soela” välja kujunenud”.²

E 59662/3 (4) < Kärla khk – K. Loiken (1927)

Leiger ja Hiiu nõid esinevad paralleeltegelaena Hiiumaal laialt levinud huntide hukkamise loos. Püha Jüri kutsikate sõnajõul ja maagiliste abivahendite abil kaotamist on rahva seas peetud nii Leigri kui Hiiumaa nõia üheks peamiseks vägiteoks.

Kalevipoeg hävitab paljudes lugudes hundid kaugelt sihitud kividega, pidades üleliigseks pahateolt tabatud kiskjate manamist (HVM I: 137–149).

² On veel üks arhiiviteade, kus Soelat seostatakse sooja veega: „Töll läks viiesüllase kepi-ga läbi Soela väina. Niikaua kui liha katlas kees, tõi koapsud Hiiumaalt. Vennale viis vaadi õlut taskus külakostiks. Saaremaalt Hiiumaale 8 versta moad, mis see suurel mehel lipsida olli! Nii soe vesi oln, et Töll käin alasti läbi väina. Enne oln Soe väin, nüüd hüüdasse Soela” KKI 27, 251 (1) < Muhu, Tupenurme k – A. Schmuul < Raissa Raun (1959). Vt ka Torro 1973.

Rahvaluulearhiivi andmetel on Saaremaalt kogutud üksikuid teateid Suure Tõllu poolt huntide merre ajamisest, seda peamiselt seoses Undva küla nime saamisega (E 60725 (1927)). Seevastu Hiiumaal levinud hundimanamise lugude puhul on tegu sealsete looduslike tingimuste tõttu väljaarenenud lokaalse jututüübiga. Hiiumaa huntide hävitamise lugudes kasutab Hiiumaa hiid või tark maagilisi võtteid: männist või kuusest tõrjevahendit, hunte hulluks ajavaid või enesehävituslikult mõjuvaid nõiasõnu ja hundinahkset kasukat kui nõia sümbolit (Metsvahi 1999: 119).

Hiius olnud vanasti palju hunte. Need murdnud suvel palju loome. Hiidlased päris hädas huntidega. Mõned ütlevad, Leiger tulnud hiidlastele appi, kiskunud suure männi juurtega välja, ajanud hunta taga, hävitanud kõik ära. Sestsaadik saanud Hiiumaa huntidest vabaks. Hiljemini tulnud mõni hunt ometi üle jää Hiiumaale. Teised räägivad, Hiiumaa nõid lugenud niisuguseid sõnu, et kõik hundid Hiiust kadunud. Kel õigus, ei tea ma ütelda. E X 24 (112) < Pühalepa khk – M. J. Eisen < Leena Paju (1927)

Rahvajuttude pinnalt on näha samasust Leigri ja sõnaväelise targa vahel. Leiger ei vastandu Hiiu nõiale, vaid esineb mõnikord isegi tema liitlasena. Leidub muistend, kus Leiger astub pärast Hiiumaal Kõrgessaares koos Tõlluga suure nõiaväe vastu peetud lahingut vana nõia kaitseks välja.

[---] Vana nõid ise pääs end oma sulastega plehku. Tõll üksi kippund teda taga ajama, kuna Leiger aga seda keelanud, sest teada ei või, mis abinõud vana sors kõik tarvistusele võtab. Et Tõllul Hiiu saare kohad ja olud enam-vähem tundmatad olnud, jätnud ta ka tagaajamise nõu järele, võtnud ainult suure kivi ja visanud sellega vana sortsile järele, mis aga Kõrgessaare ranna ligdale maha kukkunud, ilma et sorts oleks trehvanud.

E 61040 (2) < Kärla khk – K. Loiken (1927)

Leigri Leena, Nõid Mats ja Kõpu mees

Leigri ja Heigi külade kohta on võrreldes muu Hiiumaaga säilinud rohkesti nõidumise, maagiliste talituste või üleloomulike jõududega seostatud lugusid. Hiiumaalt on kogutud ja tänapäevalgi räägitud mitmeid lugusid Leigri küla ravitsejatest. Reigi kihelkonnast Heigi külast Matse talust oli pärit ka Hiiumaa tuntuim naisprohvet ja tervendaja Viuu Junmann (Sirel 2013).

Ussisõnade oskajatest ja nõidadest on juttu nõ liinil Heigi-Leigri. Leigril elas viimati keegi Leigri Leena, perenimi vist Napp, kes oli nõid või teadja. Tehti seal aga igasuguseid kunste, millest rääkija nii täpselt ei teadnud. Aga Leena läinud hauda nii, et tarkusi edasi anda ei saanud, nõukogude ajal neist keegi ei hoolinud. Jutuajamistest mäletan, et Leena suri pärast [Teist maailma-] sõda. Tegevused, millest jutt, olid peamiselt 1930.–40. aastatel. See inimene, kes siis rääkis, oli ise 1920. aastate lõpupoole või 1930 sündinud. Leena käest käidi ka kaugemalt abi saamas. Nii loomadele ussihammustuse korral kui ka inimestele. Tema luges tagakambris sõnad peale. Ussihammustuse korral pidi inimesel kaasas olema leivatükk

ja rasvatükk. Pärast toimetamist tuli leivatükk ära süüa ja rasvatükkiga kohta määrada. Küll varastas aga keegi ühe kohaliku nõia juurest suka-paela, põletas selle ära ja raputas tekkinud tuha rahutule lapsele peale. Laps rahunes. Need lood ei ole nii selged, kuid kõik on seotud Leigri külaga (Põllo 2015).

Samas piirkonnas elanud ka Hiiumaalt kogutud vanemate nõiajuttude kõige tuntum tegelane Nõid Mats. Tema elukohana on nimetatud nii Heigi küla, Aruküla kui ka Kõput. Tema elust ja vägitükkidest on Eesti Rahvaluule Arhiivis seitse pärimusteadet, mis on võrreldes teistest väeinimestest rääkivate juttudega arvestatav kogum. Pärimuse vanust näitab ajaloolise isiku tugev mütologiseerumine. Matsiga seostuvad arhailiste vaimolenditega seotud lood, antud juhul Hiiumaa keskaega viljatust ja halba loomaõnne seletavad tekke-muistendid.

Üleloomulikke olendeid, nende hulgas müütilist Vanapaganat, nimetati saarel ettevaatlikult ja ümberütlevalt Kõpu meesteks. Võimalik, et selle eufemismi kujunemisse andsid oma osa ka sealkandis eraklikult elanud erioskus-tega Leigri küla talupojad. Igal juhul näitab Kõpu mehe varjunimi selle piir-konna erilisust Hiiumaa usundilises pärimuses. Asub ju Kõpus ka tänaseni austatav Ülendi ohvripärn.

Lääne-Hiiumaa Reigi kihelkonna alad, eriti Kõpu poolsaar on Vanapagana redupaiga tõttu ka Leigri põhiliseks võitlustandriks. Sealsete heitekivide ja ki-
vikülvide saamislood on sageli seotud hiidude omavahelise mõõduvõtmisega. On teateid, et Kõpu mägedes on Leigri säng ja haud (ERA II 9, 196/7 (31), (1928))

Muiste olnud Hiiu Kõpus Vanapagana asukoht. Sealtnud ta alati mööda Hiiumaad hulkuma. Hiidlased kartnud ta nime nimetada. Sellepärast teinud nad niisama kui hundi ja karuga, kelle nime päris ei nimetaks, vaid öeldakse: võsavillem, mesikäpp jne. Hiidlased hakanud Vanapaganat ta asukoha pärast Kõpu meheks hüüdma. Kõpu mees saanud seega Vanapagana nimeks.

E X 27 (130) < Pühalepa khk – M. J. Eisen < Leena Paju (1927)

Nimetabu kehtinud ka keset Hiiumaad elanud Nõid Matsi kohta, kelle pärisnime keegi väidetavalt ei teadnud või ei tihanud välja öelda.

Heigi küla ligidal elanud keegi mees, kelle nime keegi ei teadnud. Küla-mehed hüüdnud teda Nõia Matsiks. Ühel jaanilaupäeva õhtul teinud ta jää Pandja ja Karjametsa vahele. Heigi meeste loomad kukkunud jää peal ja paljud saanud neist viga. Mehed pidanud nõu, mida Matsiga teha. Läänud siis öösel Matsi koopasse, sidunud ta kinni ja viinud Kesk-Hiiumaal asuvale Munade lauka seljale ning põletanud ta seal haavapakkude vahel ära. Mats karjunud appi ja ütelnud: „Kes minu häält kuuleb ja appi ei tule, selle majas sõrga ega sarve ei kasva.” Rahva arvates Aruselja Jaanil, kes elas seal ligidal, ei kasvanud sellepärast loomad. Ainult juhul kui ostis mõne looma väljast, kasvas see (Vrager 1971: 236).

Mina olen üldtuntud lugu jaanipäevasest jääst ja haavapakkude vahel põletamisest lapsena oma isalt kuulnud. 1980. aastate alguses aga olen Anni

ja Johannes Pärnsalult üles kirjutanud, et Suur nõid elanud Aruselja kandis. Tema süü oli olnud selles, et tegi jaanipäeva ajal jõe jääd. Minu mäletamise järgi Pihla oja. Siis olla teda veeretatud tunnisk, mille sisemuses naelad ja lõpuks põletatud Pihlassoo rabas. Johannes Kattel on lisanud, et viidi hoopis Munadelõuka metsa ja põletatud haavapakkude vahel. Kuhu põletamise ajal nõia hääl kostab, seal loomaõnne ei olevat. Aruseljale hääl kostus ja peremees Juhanil surnud 10 aastaga 7 looma (Põllo 2015).

Nii Nõid Matsi kui ka Leigri suhu on pandud ennustavad sõnad. Nõid neab, et tulevikus jääb tema häält kuulnud piirkond elutuks ja loomadel ei ole siin edenemist. Hiid sõnub, et tulev põlv jääb endisest jõuetumaks ja kiduramaks.

Käina kiriku ehitamise materjaliks kandis Leiger oma pojaga suurt puud. Vanamees läks tüve all, poeg ladva all. Poeg väsis pea ära. Vana Leiger ütles siis: „Sugu on soost nõrgem; viimati ei jõua mees enam leivakottigi kanda.” H II 6, 267 (3) < Reigi khk – G. Seen ja P. Saul (1890)

Leigril ja Matsil on aga siiski oluline erinevus. Kui Leiger on ajutisest äkkvihast hoolimata loomult leplik ning aitab inimesi kirikute ehitamisel ja teede rajamisel, siis Mats toimetab rahvajuttudes ainult kaaskondlasi kahjustavat nõidust. Erinevus on ka tegelase kogukondlikus staatuses. Viljakates ja rahvarohketes piirkondades elav Leiger on külakogukonna liige ja juht, eraldatud metsakülas redutav Mats on aga külarahvaga vaenujalal. Tark hoolitseb vaimolendite lepitamise ja kurjade jõudude eemale ajamise eest, nõid aga nõrgestab inimesi kurjade vaimude suhtes (Eisen 1995: 8). Leiger ongi pigem austatud kogukonnaliikmest heatahtlik tark ja Mats ühiskonnast välja arvatud manaväega nõid.

Kokkuvõtteks

Leiger on hiidlaste traditsioonilist jutupärimust žanriüleselt ühtesiduv koondkuju saare maastikku kujundanud ja asustuse rajanud kultuurheerosest ning ambivalentsest rahvajuhist ja teadjamehest. Ta ühendab endas nii Eesti aladel laiemalt levinud hiiu- ja vägilaspärimust, lokaalseid eesti ja rannarootsi kohaja tekkemuistendeid ning läbi aegade jutustatud isikulugusid tähelepanuväärsetest ajaloolistest isikutest. Hiiumaa vägilane on meie ajani säilinud lugude põhjal otsustades nii ajalooliselt, kultuuriliselt, rahvuslikult kui ka mütoloogiliselt mitmekihiline tegelane. Säärane põimunud tasandite rohkus kinnitab suulise hiiupärimuse pikaageid paikseid traditsioone.

Eesti Rahvaluule Arhiivi Hiiumaalt kogutud juttude võrdlemisel ilmnevad Leigri paralleelid Hiiu nõia, Kõpu mehe ja Nõid Matsiga. Nimetatud tegelaskujud on saavutanud kohalikus rahvaluules mütoloogilistele olenditele omase staatuse ja nii nagu saare pinnavormide kujundamises osalenud hiiuga, seotatakse ka nendega olulisi tekke- ja seletusmuistendeid.

Hiiumaa jutupärimus kinnitab, et Leigri nime kandvast suguvõsast ja Leigri küla lähipiirkonnast on mitmete põlvkondade jooksul tõusnud esile ravitsejaid, tarku ja nõidu. Eriliseks peetud suguvõsade lihtsatest talupoegadest eiisid on rahva mälus ajapikku omandanud müütilise staatuse, sealhulgas

ka hiidudele omase üleloomuliku suuruse ja vägevuse. See näitab üht võimalikku arenguteed ambivalentse loodushiiu saamisel kogukonda ühendavaks kultuurvägilaseks ja annab tunnistust ametinimest perenimeks muutunud rootsilaenulise *läkare* mõjust müütilise Leigri olemuse ja nime väljakujunemisele.

Artikli valmimist on toetanud Haridus- ja Teadusministeeriumi uurimisprojekt IUT22-4 „Folkloor kultuurilise kommunikatsiooni protsessis: ideoloogiad ja kogukonnad”.

Käsikirjalised allikad

Eesti Rahvaluule Arhiivi kogud: E, ERA, H, KKI, RKM.

KNAB = Eesti Keele Instituudi kohanimeandmebaas. http://www.eki.ee/knab/p_ee_et.htm (18. IV 2015).

EPK = Maa-ameti Eesti põhikaardid. <http://geoportaal.maaamet.ee/est/Andmed-ja-kaardid/Topograafilised-andmed/Eesti-Pohikaart-110-000-p30.html> (18. IV 2015).

M ä g i, Villem 1880. EKLA, Eesti Kirjameeste Selts V, l 397.

POK = Maa-ameti pärandkultuuri objektid kaartidel. <http://geoportaal.maaamet.ee/est/Kaardiserver-p2.html> (12. IV 2015).

P õ l l o, Helgi 2015. Elektrooniline kiri Helen Kömmusele, 12. IV. Kiri autori valduses.

Kirjandus

A r i s t e, Paul 1933. Eesti-rootsi laensõnad eesti keeles. Mit einem Referat: Die estlandschwedischen Lehnwörter in der estnischen Sprache. Tartu: Tartu Ülikool.

E E S = Eesti etümoloogiasõnaraamat. Koost ja toim Iris Metsmägi, Meeli Sedrik, Sven-Erik Soosaar. Peatoim I. Metsmägi. Tallinn: Eesti Keele Sihtasutus, 2012.

E i s e n, Matthias Johann 1901. Endised jõumehed. Lood Kalevipojast, Suurest Tõllust, Leigrist ja teistest. Narva: R. Pöder.

E i s e n, Matthias Johann 1927. Tõll ja ta sugu. (Eesti Kirjanduse Seltsi toimetused 24.) Tartu.

E i s e n, Matthias Johann 1995. Eesti mütoloogia. 2. tr. Tallinn.

H a a v i o, Martti 1932. Leikarit. Vertaileva kansanrunoudentutkimus. Eripainos aikauskirja Suomi V jakson 14. osa. Tampere: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

H a a v i o, Martti 1935. Suomalaisen muinaisrunouden maailma. Porvoo–Helsinki: WSOY.

HVM I = Eduard Laugaste, Erna Normann (koost) 1959. Muistendid Kalevipojast. (Monumenta Estoniae Antiquae I.) Eesti muistendid. Hiiu- ja vägilasmuistendid I. Tartu Riiklik Ülikool, Eesti NSV Teaduste Akadeemia, Fr. R. Kreutzwaldi nimeline Kirjandusmuuseum. Tallinn: Eesti Raamat.

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

HVM III = Eduard Laugaste, Ellen Liiv (koost) 1970. Muistendid Vanapaganast.

- (Monumenta Estoniae Antiquae III.) Eesti muistendid. Hiiu- ja vägilasmuistendid III. Tartu Riiklik Ülikool, Eesti NSV Teaduste Akadeemia, Fr. R. Kreuzwaldi nimeline Kirjandusmuuseum. Tallinn: Eesti Raamat.
- K a l l a s m a a, Marja 2002. Eesti kohanimeuurimisest. [Elektroniline publikatsioon.] Tallinn: Eesti Keele Instituut, http://onomaural.klte.hu/onomural/gb/frame_gb1.html (17. VIII 2015).
- K a l l a s m a a, Marja 2010. Hiiumaa kohanimed. Tallinn: Eesti Keele Sihtasutus.
- K i i s a, Uno 1956. Rahvajutte Suurest Töllust ja tema vennast Leigrist. – Nõukogude Hiiumaa 13. X, nr 122, lk 4.
- K õ m m u s, Jegard 2014. Iiu Leiger. Emasde Sõruotsa murragus loodud muistendide sari Iiuma vägimihesd Leigrisd. Toim Helen Kõmmus. Tartu: Eesti Rahvaluule Arhiiv, Eesti Kirjandusmuuseumi Teaduskirjastus.
- L i p p, Martin 1887. Gross-Töll, eine Oesel'sche Volkssage. – Sitzungsberichte der gelehrten Estnischen Gesellschaft zu Dorpat 1886. Dorpat: Durch von C. Matthesen, lk 213–240.
- L o i k e n, Karl 1929. Suur Töll ja Hiiu nõid. Millest sai Soela väin oma nime. – Meie Maa 24. XII, nr 147, lk 2.
- L u c e, Johann Wilhelm Ludwig 1827. Wahrheit und Muthmassung. Beytrag zur aeltesten Geschichte der Insel Oesel. Pernau: G. Marquardt.
- M e t s v a h i, Merili 1999. Muundumised libahundimuistendites. – Lohetapja. Pro Folkloristica. Toim Mall Hiimäe, Janika Oras, Kadri Tamm. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, lk 111–122.
- M ä e m b a e d, Volli 1958. Vanade hiidlaste jutustusi Suurest Töllust ja Leigrist. – Nõukogude Hiiumaa 11. I, nr 4, lk 4.
- N e u s, Alexander Heinrich 1868. Töllus und Leiger. – Beiträge zur Kunde Ehst-, Liv- und Kurlands. I kd, vihik nr 1. Hrsg. von der Ehstländischen Literarischen Gesellschaft durch Eduard Pabst. Reval, lk 111–112.
- O i n a s, Felix 1979. Kalevipoeg kütkeis ja muid esseid rahvaluulest, mütoloogiast ja kirjandusest. Toronto: Oma Press Ltd.
- P a b s t, Christian Eduard 1856. Der Tell bei Ehsten, Finnen und Lappen. – Das Inland. Eine Wochenschrift für Liv-, Esth- und Curländische Geschichte, Geographie, Statistik und Litteratur. 13. August, nr 33, vg 525–532.
- P e t z o l d t, Leander 2010. Väike deemonite ja vaimolendite leksikon. Toim Reet Hiimäe, Luule Krikmann. Kirjandusmuuseumi folkloristika osakond. Eesti Folkloori Instituut. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi Teaduskirjastus.
- R e i n t h a l, Carl Gottlieb (toim) 1856. Sitzung der Gelehrten Estnischen Gesellschaft zu Dorpat, am 8. Febr. 1856 – Das Inland. Eine Wochenschrift für Liv-, Esth- und Curländische Geschichte, Geographie, Statistik und Litteratur. 27. Februar, nr 9, vg 140.
- R o c h h o l z, Ernst Ludwig 1877. Tell und Gessler in Sage und Geschichte. Nach urkundlichen Quellen. Heilbronn.
- R o s e n b e r g, Georg [= Gustaw Wänjast] 1870. Töllus ja Leiger. – Eesti-Rahva Wanad Pärlid ehk meie omad Juttud. Tallinn, lk 22–26.
- R u s s w u r m, Carl Friedrich Wilhelm 1855. Eibofolke oder die Schweden an den Küsten Ehstlands und auf Runö: Eine historisch-ethnographische von der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu St. Petersburg mit einem demidowischen Preise gekrönte Untersuchung. Mit Urkunden, Tabellen und lithographirten Beilagen. I–II. Reval.
- R u s s w u r m, Carl Friedrich Wilhelm 1861. Kalew und Neider. – Sagen aus Hapsal, der Wiek, Ösel und Runö. Reval, lk 7–8.

- Sirel, Stanislav 2013. Hiiumaa prohvet Viiu Junmann. – Eesti pühad naised: 20. sajandi misjonärid, prohvetid ja evangelistid. Rakvere: Rakvere Nelipüha Kogudus, lk 47–71.
- Süda [= Südda], Peeter 1883. Väikene vana varanduse vakk ehk Saaremaa vägi-mees Suur-Töll. Eestlaste ennemuistne jutt. Saaremaa rahva suust 20-ne aasta jooksul kokku korjatud. Kuressaare.
- Tedre, Ülo (toim) 1974. Eesti rahvalaulud. Antoloogia IV. Eesti NSV Teaduste Akadeemia Keele ja Kirjanduse Instituut. Tallinn: Eesti Raamat.
- Tiik, Leo 1982. Hiiumaa Leiger. – Keel ja Kirjandus, nr 11, lk 586–588.
- Torro, Uno 1973. Kus asus Suolasalmi? Kohanime Soela päritolust. – Eesti Loodus, nr 2, lk 110–113.
- Viiik, Tõnu 2011. Prangli ja Aksi. – Viimsi Teataja 14. I, nr 1.
- VMS = Väike murdesõnastik. I–II. Toim Valdek Pall. Tallinn: Valgus, 1982, 1989.
- Vrager, Elmar 1971. Hiiumaa ja hiidlased: ülevaade saarest ja rahvast. Toronto: Estoprint Ltd.
- Vrager, Elmar 1997. Hiiu kannel. Kärkla: EELK Kärkla Kogudus.
- Wieselgren, Per 1951. Ortnamn och bebyggelse i Estlands forna och hittillsvarande svensksbygder Ostharrnen med Nargö. Lund: Håkan Ohlssons Boktryckeri.

The figure of Leiger in the narrative tradition of Hiiumaa: A merry joker or a witty wizard?

Keywords: legend, giant, wizard, healer, Hiiumaa, Leiger

The article discusses the tradition about Leiger, the central figure of the giant and hero legends of Hiiumaa, covering the history of collecting, studying and publishing of the relevant folklore, as well as the historical, cultural, ethnic and mythological factors behind this popular figure and his specific local traits. Since 1890, seventy six legends or shorter tradition records of giants' activities on the Isle of Hiiumaa have arrived in the Estonian Folklore Archives at the Estonian Literary Museum. A comparison of the giant stories collected from the parishes of Emmaste, Käina, Pühalepa and Reigi with those from other regions reveals some parallels of Leiger with Suur Töll of Saaremaa and the Devil as well as with some heroes of local legends such as the Hiiu Witch, the Kõpu Man, and the Wizard Mats. Also, the points of interest include some local specifics and community problems reflected in the local plots, such as, for example, the story of Leiger liberating Hiiumaa from wolves. Attention should also be paid to the Swedish etymology *läkare* 'doctor' of the local Swedish version of the name Leiger. In addition, the article points out historical data available on the first farmers of the name Leiger, who were either of Finnish or Swedish origin, as well as on the folk healers and sorcerers known to have lived on the lands of Leigri village. In summary, Leiger is an integrated cross-genre central figure of the narrative tradition of Hiiumaa, combining various historical and cultural layers and incorporating the wider Estonian narrative tradition of giants and heroes, some local Estonian and coastal Swedish legends of place or origin, as well as stories of remarkable persons told through the ages.

Helen Kömmus (b. 1975), MA, Estonian Literary Museum, Estonian Folklore Archives, Researcher, helen@folklore.ee

MIDA SETOD LUGESID?

„Kirjaoskamatud” setod kirjakultuuri mõjuväljas

KÄRRI TOOMEOS-ORGLAAN

Senised uurimused Setomaa jututraditsioonist keskenduvad peamiselt sellele osale, mis erineb ülejäänud Eestist kogutud ainesest. Rõhutatakse seto juttude eripära, võrdlemisi kitsast levikuala, mis jääb läänemere-soome ja balti rahvaste areaali, ning arhailisust (vt nt Salve, Sarv 1987; Salve 2006), sealjuures ka pärimuskandjate kirjaoskamatust.

Seto materjali osas valitseb seisukoht, et kuna XX sajandi alguskümnetel oli suurem osa rahvast kirjaoskamatu, siis võib nendelt üleskirjutatud juttude puhul eeldada, et need on valdavalt kirjakultuuri mõjudest puutumata. Tekstid, mis aga toetuvad mõnele trükiallikale, on ebaautentsed ega vääri uurimist. Samas on just need tekstid setode kirjakultuuri uurimisel väga kõnekad ning panevad kahtlema mõnedes väidetes, mida setode kultuurikirjelduses üldisemalt kasutatakse.

Eesti ja Venemaa piirialale jäävat Setomaad kirjeldatakse kui ääremaad, mis on suurematest keskustest eemale jäämise tõttu võrdlemisi mahajäänud piirkond. Administratiivselt eestlastest ära lõigatud ning keelebarjääri tõttu ka venelastest eemale jääv rahvakild on oma isoleerituses justkui suurematel ja olulisematest kultuurilistest ja ühiskondlikest muutustest puutumata ning seeläbi säilitanud arhailise elulaadi ning maailmapildi (Valk 1996: 12–15). Nagu mitmed uurijad on välja toonud, on Setomaa seetõttu iseäranis huvipakkuv rahvakultuuri uurijatele, kes on läinud sinna esmajoonel muistset kultuuripärandit ja „ürgeestlast”¹ otsima (vt Hurt 1904a: 4; Kallas 1894; Mägiste 1957: 168; Jääts 1998: 37). Setomaad kujutatakse kui „vabaõhumuuseumi” ja „varaaia” (Väisänen 1992: 103–104) ning „vana aja ja muinasajade tundmise kullakaevu” (Hurt 1904b: V).

Samalaadne retoorika on setode uurimisel kasutusel pea sada aastat hiljemgi: Heiki Valk sõnastab 1994. aasta Setomaa välitöödel põhinevas artiklikogumikus, et Setomaale „mindi otsima seda vana, mis Eestis enamasti juba kadunud, kuid Setos endistest aegadest veel püsima jäänud” (Valk 1996: 7).

Setosid puudutavates kirjutistes rõhutatakse nende raskeid elamistingimusi Pihkva kubermangus, kus neid ümbritseb vene keel ja kultuur, primitiivsed majandusvormid ja keelebarjääri tõttu raskesti mõistetav õigeusk (Mägiste 1957: 165–166; Lõuna 2003: 17–20). Teisalt annab teatav majanduslik ja

¹ Soomlaste eeskujul, kes otsisid „Kalevala” kaudu „ürgsoomlust”, püüdis Jakob Hurt setode laulukultuuri abil leida eestluse juuri (Hurt 1904a: 4). Nii geograafilise asendi kui ka kultuurikontaktide kaudu Venemaaga on ühisjooni Setomaa ja Karjala vahel tõstnud esile ka mitmed soome uurijad, näiteks Armas Otto Väisänen (1992: 100) ning Lauri Kettunen (2005: 2701).

hariduslik „mahajäämus” võimaluse setode kultuuri eksotiseerida.² Nii saab neist „puudustest” kultuuriuurijate jaoks oluline väärtus, mida rõhutatakse veelgi, et lisada kaalu nn iidse kultuuripärandi rekonstrueerimisele (vt ka Kuutma 2005: 150–153).

XIX sajandi lõpu ja XX sajandi alguse Setomaa kirjeldustes domineeriv primitiivse kultuuri representatsioon lähtub suures osas „meie-nemad” dihhotoomiast, kus „meie” tähistab arenenud ja tsiviliseeritud kultuurikirjeldajaid ning „nemad” arenemata või mahajäänud kultuurilist „teist” (vt Kalkun 2014: 2–3). Kirjaoskus on üks neist kommunikatsioonivahenditest, mida seostatakse arenenud ühiskonnaga, kirjaoskuse puudumine iseloomustab aga suulisi ning primitiivseid kultuure (Goody 2005). Sarnaselt mõistega „primitiivne” kannab ka „kirjaoskamatus” endas negatiivset tähendust (Ong 1982: 171). Kui „kirjaoskust” võiks isegi neutraalse mõistena tajuda, siis „kirjaoskamatus” ei kätke endas mitte üksnes ühe kommunikatsioonivahendi mittevaldamist, vaid teatud mõttes ka kultuurilist ja sotsiaalset mahajäämust.

Üldiselt mõistetakse kirjaoskuse all nii lugemis- kui ka kirjutamisoskust. Tänapäeval tähendab kirjaoskus võimet lugeda ja kirjutada lihtsamaid tekste ning oskust neid oma igapäevaelus kasutada.³ Kirjaoskuse ajaloo uurimisel loetakse enne ulatuslikuma kirjaoskuse väljakujunemist kirjaoskajateks ka ainult lugemisoskusega inimesed (Aarma 1990: 3). Varasemate rahvaloenduste andmetikes on ainult lugemisoskusega inimeste arv eraldi välja toodud (vt Rahvaloendus 1922), hiljem enam mitte.

Artiklis keskendungi kirjaoskuse temaatikale setode kultuurikirjelduses ning toon näiteid kirjakuultuuri mõjust nende jutupärimusele.

„Kirjaoskamatud setod”

Vähene haridus ja kirjaoskamatus on üks setode kultuurikirjelduse põhimotiividest.

Nii Hurt kui ka mitmed tema kaasaegsed osutavad puudustele setode haridusel (Hurt 1904a: 10–11; Ustav 1908: 9; Buck 1909). Probleemi põhjusena tuuakse välja 1) koolide vähesus, 2) venekeelset õpet, mis teeb keelt mitte tundvatele setodele õppimise raskeks, ning 3) emakeelse jumalateenistuse puudumist.

Hurt kirjeldab Pihkva eestlaste ehk „setukeste” olukorda järgmiselt:

Aga koolid? Kas neil pole mingisugust rolli setukeste harimisel ja valgustamisel? Teada on vaid mõned inimesed, kes on koolis käinud. Aga nende inimeste arv on kaduvväike. Enamik rahvast on analfabeedid. Sealjuures on koolid külades täiesti uus nähtus, suuremalt osalt rajatud alles viimasel kümnel aastal. Täielik emakeelse õpetuse puudumine raskendab koolide tööd ning ei lase rahval õiget armastust koolide vastu tekkida. Üks setu, nii räägiti mulle, küsis, miks peaks ta oma lapse kooli saatma? Ta vastas:

² Julius Mägiste nimetab Pihkva kubermangu kuuluvat setode asuala Eesti- ja Liivimaa poolelt vaadatuna „eksootiliselt võõraks” (Mägiste 1957: 166). Setode eksotiseerimisest uurijate poolt vt ka Kalkun 2015.

³ Vt kirjaoskuse definitsioone UNESCO haridust käsitleva monitooringu raportist (UNESCO 2006).

„Miks peaksin ma seda tegema? Tulevad siga ja lammas kokku. Siga rõhib ja lammas mõkitab, kumbki ei saa teisest aru.” Nii soovis külamees värvikalt väljendada seda, et õpilane ja õpetaja ei saa vastastikku üksteise keelest aru. Vaatamata sellele mittemõistmisele on käesoleval ajal ka setukeste hulgas kasvanud arusaam, et kool on kasulik, ning nad saavad arvukalt oma lapsi õppima. Koolikohustust siiski ei ole ja suurem osa noori kasvab praegugi ilma koolihariduseta üles (Hurt 1904a: 10).

Kuigi Hurda sõnul käib seto lapsi koolis vähe (Hurt 2013: 65, 74), võib XIX sajandi lõpus ja XX sajandi alguses märgata selles osas muutusi. Koolivõrgustikku XIX sajandi Setomaal ei saa küll võrrelda toleaege Eesti- ja Liivimaa-ga, kuid Venemaalgi oli juba hakatud pöörama suuremat tähelepanu koolide rajamisele (Jääts 1998; Paert, Schvak 2015). Õpe toimus neis mõistagi vene keeles.

1903. aasta Setomaa retke märkmetes mainib Hurt ka mitut kooli, kus ta juhtumisi käis või mille kohta on tal andmeid. Üks tema peatuspaiku oli Semjon Jakovlevi kodu Ulanuva külas⁴, kelle majapidamises asus semstvokool (ehk vallakool)⁵. Nn Tsängo Semmeni koolis käis 60 last, nende hulgas oli ka setode lapsi. Tegemist oli haridust väärtustava perekonnaga, Semjoni vend Arkadi Jakovlev⁶ oli Petseri kloostri munk ning hiljem kloostriülem. Arkadi saatis 1887. aastal Hurdale mitmeid setokeelseid laule ja jutte, mis on tähelepanuväärsed just selle poolest, et need on kirja pandud kirillitsas (H I 3, 601/10; vt ka Hurt 1904b). Kirillitsas on setokeelseid jutte Hurdale saatnud ka Semjoni ja Arkadi vennapoeg Stepan Dimitriev Seretsüvä külast (H I 3, 589/99 < Se, Meremäe v, Seretsüvä k (1887)).⁷

Võimalik, et vendade Jakovlevide näol oli tegemist ebatavalise perekonnaga, kuid haritud setosid oli küllap teisigi. Jaan Sandra on 1898. aastal märkinud Kiislova Kusma kohta, et ta on „suur Venne ja Eesti keele raamatide lugõja” (H II 61, 1/63 < Se, Kiislova k – Jaan Sandra (1898)). Kuigi eestikeelset lugemisoskust on sajandivahetusel peetud setode hulgas harvaesinevaks (Jääts 1998: 38), võis neid, kes mõistsid nii eesti kui ka vene keeles lugeda, olla veelgi.

Andmeid setode vene keele oskuse kohta ei ole palju. Üldine arvamus on, et seda osati vähe. Väidetavalt oskasid mehed rohkem vene keelt, naised aga üldse mitte. Meeste parem keeleoskus võis olla tingitud praktilisest vajadusest kauplemise ning administratiivse asjaajamisega seoses. Teisalt jällegi on kurdetud setode venestumise üle. Vaatamata sellele, et venekeelne haridus lõi baasi setode assimileerumiseks venelaste hulka, on kooli osatähtsust venestumisprotsessis peetud tühiseks, uurijate arvates on sellele kaasa aidanud pigem tihe läbikäimine venelastega, segaabelud⁸ ja venekeelne õigeusu kirik

⁴ Seto kohanimed kirjaväis toetun siin ja edaspidi Arvis Kiristaja esitatud nimekujudele (vt Kiristaja 2013a) ning kohanimeandmebaasile (KNAB).

⁵ Hurt mainib oma reisimärkmetes veel Obinitsa kooli, Irboskas on tema andmetel neli semstvo- ja kirikukooli ning üks kool on Mõlas (Hurt 2013: 92).

⁶ Vendade Jakovlevide kohta vaata lähemalt Aabrams, Kalkun 2013: 200–201.

⁷ Vene keeles on Setomaalt kuulnud jutud kirja pannud Jüri Truusmann (H I 3, 611/7 < Se (1887)), kuid pole päris selge, kas jutud pärinevad setodelt või selle piirkonna venelastelt.

⁸ Friedrich Eugen Paas uuris 1927. aastal segaabelulusid Petserimaal ja nende mõju laste rahvusele. Määravateks teguriteks rahvustunnetusele oli kodune keel ning ümbruskond. Venekeelse kooli mõju peab Paas tühiseks, sest koole oli enne Eesti Vabariiki selles piirkonnas vähe (Paas 1928: 303–306).

(Ernits 1924: 207). Tõenäoliselt erines setode vene keele tundmine piirkonniti, Liivimaaga piirnevates küldes võis see olla kehvem kui lõunapoolsetes ja vene segaasustusega küldes (vt Truusmann 2002: 181).

Rahva kehv haridus ja kiriklike talituste mittemõistmine on seto kultuuri puudutatavates kirjutistes omavahel tihedalt põimunud (vt Hurt 1904a: 10–11; Ustav 1908: 15; Buck 1909: 22). Protestantlikult positsioonilt vaadates, mida esindasid nii Eesti kui ka Soome uurijad, on kirjaoskus ja pühakirja tundmine omavahel tihedalt seotud, seega eeldati, et puudujäägid hariduses tingivad ka kiriklike toimingute mittemõistmist. Praktilisel tasandil ei pruukinud see siiski nii olla ning erinevatel andmetel pole alust väita, et setode õigeusu mõistmine oli üksnes formaalne kombetäitmine. Tõenäolisem on, et samasse kogukonda kuuluvad setod ja õigeusu preestrid siiski suhtlesid omavahel ning teise keele oskajaid oli rohkem, kui arvatakse (Kalkun 2014: 3–4, 2015).

Kokkuvõtteks võib öelda, et kuigi setode kultuurikirjeldused kipuvad kordama varasemate autoriteetide (s.o Hurda, Kallase) seisukohti, ei ole need kõigis aspektides siiski päris ühtsed. On selge, et sajandivahetuse Setomaa, mida kirjeldab Hurt, ei ole sama, mida kirjeldatakse 1920. aastatel, ning ühiskondlikus elus toimunud muutused mõjutasid ka rahva suhtumist haridusse. Olenemata sellest, millist perioodi setode uurimisel käsitleda, pole ilmselt siiski põhjust rääkida nende keelelisest ja kultuurilisest isoleeritusest. Seda tõendavad ka erinevad allikad, mida olen antud teemaga seoses kasutanud.

Haridusoludest Setomaal

On alust arvata, et haridus oli setode hulgas möödunud sajandivahetuse paiku juba olulisema tähtsusega, kui omaaegsed kirjutised välja toovad. Kooliskäimise aktiivsus võis piirkonniti erineda. Juhul kui kodu läheduses kooli ei olnud, ei pruukinud vanemad oma lapsi kaugemal asuvasse kooli saata. Teisalt on ka andmeid, et kooli lähedus ei taganud alati aktiivsemat kooliskäimist. Et kooliharidus oli vabatahtlik, sõltus palju vanemate soovist ning kogukondlikust hoiakust.

1850. aastatel loodi mõned rahvakoolid Petseris, Irboskas ja Pankjavitsas, kus usuõpetuse kõrval õpetati lugema, kirjutama ja arvutama, kogu õpe toimus vene keeles.⁹ 1869.–1870. aastal asutati kool Kuulja külas, seal õpetati lugemise ja kirjutamise kõrval ka usuõpetust ning ajalugu. Pisut hiljem avati Petseris (1876) ja Pankjavitsas (1879) semstvokoolid. Riigikoolide kõrvale rajati ka kirikukool: näiteks avati 1862. aastal kirikukool Laura külas (1869. aastal muudeti see semstvokooliks), 1880–1884 töötas Petseris kloostrikool. Semstvokoolides õpetati usuõpetust, lugemist, kirjutamist, arvutamist, ilukirja ja joonestamist, kõrgemal astmel lisaks ajalugu ja maateadust (Setumaa 1928: 88–89).

1871. aastal avati Petseris kaheklassiline viieaastase kursusega ministeeriumikool. Sellest koolist kujunes hiljem välja Petseri Gümnaasium. Kool kandis 1913. aastast ka Petseri Kõrgema Algkooli nime (Matvejeva 2003: 25). Kooli dokumentidest selgub, et 1918. aastal astus Petseri Kõrgemasse Alg-

⁹ Samal ajajärgul hakati talurahvakoole rajama ka Liivi- ja Eestimaa kubermangudes õigeusku siirdunud usuvahetajatele. Õigeusu koolide osatähtsuse kohta Eesti- ja Liivimaa koolihariduses vt Ernits 1973 ning Pärt jt 2014.

kooli 22 setot (EAA.660.1.8),¹⁰ neist mitmed jätkasid hiljem õpinguid Tartu Ülikoolis.

1890. aastal avati Obinitsas kaheklassiline kirikukool, kuigi õpetus toimus vene keeles, oli kool mõeldud ennekõike kohalikele seto lastele. Lisaks loodi kooli juurde pedagoogika klass, kust sai „kirjaoskamise õpetaja” kutse (Setumaa 1928: 92; Jääts 1998: 30). Obinitsa kool oli setode hulgas populaarne, 1908. aastal oli 131 õpilase hulgas 91 Petseri eestlast ehk setot, venelasi oli 8, eestlastest asunike lapsi 12 ning Võrumaa eestlasi 20 (Buck 1909: 25).

Tekkis ka eraalgatuslikke koole: 1892. aastal avati Usinitsas kirikukool, kus õpetati vene, saksa ja eesti keelt, usuõpetus oli vene keeles, hiljem läks see kool haridusministeeriumi alluvusse. Eraalgatuslikke koole rajasid ka mõned Eesti asunikud, neisegi sattus õppima seto lapsi, 1880. aastatel rajati selline kool Laasaruvast, seal õpetati lugemist ja kirjutamist, teine eraalgatuslik kool avati 1905. aastal Petseris (Setumaa 1928: 93–94).

Willem Buck on 1909. aastal loendanud Petserimaal ühtekokku 16 semstvakooli, 11 kihelkonna- (kiriku-)kooli, kaks ministeeriumikooli, lisaks ühe kloostrikooli ja erakooli; peale nende töötasid veel väiksemad kirjaoskust õpetavad koolid, millest ühes õpetati ka eesti keelt (Buck 1909: 67).

XX sajandi alguseks arvatakse, et umbes 20 % setodest (peamiselt mehed) on saanud vene keeles kirjaoskajaiks (Jääts 1998: 30). Eestikeelne lugemis- oskus oli aga sel ajal setode seas pigem haruldane (Jääts 1998: 38). Kuigi mõned piiriäärsete valdade elanikud saatsid oma lapsi ka juba varem Liivimaa koolidesse, siis enamiku setode jaoks tekkis eestikeelse hariduse omandamise võimalus alles Eesti Vabariigi ajal.

Pärast 1920. aasta Eesti-Vene piirilepingu sõlmimist võeti eesmärgiks Petseri maakonna haridustaseme tõstmine, kirjaoskamatus kaotamine ning majanduslik järeleaitamine. Seoses üldise koolikohustuse kehtestamisega Eesti Vabariigis rajati Setomaale hulgaliselt uusi koole, eesti asunike lapsed ja setod said õppida eestikeelses ning venelased venekeelses koolis.

1919/1920. õppeaastal tegutses Petserimaal 66 algkooli, neist 20 olid eestikeelse ja 46 venekeelse õppega. Järgnevatel aastatel koolide arv suurenes, nii oli 1922/1923. õppeaastal 39 eesti, 58 vene ja 3 läti õppekeele kooli (Setumaa 1928: 98).

Üldise koolikohustuse raames jõudis iga aastaga järjest enam lapsi kooli:

1920/1921 käis koolis 55 % kooliealistest lastest;

1922/1923 käis koolis 68 % kooliealistest lastest;

1923/1924 käis koolis 80 % kooliealistest lastest (Jääts 1998: 46–47).

Esimesel Seto Kongressil (1921) oli arutusel setode haridusküsimus. Rahva haridustaseme tõstmiseks otsustati pöörata tähelepanu täiskasvanute lugemaõpetamisele ning luua selleks spetsiaalsed pühapäevakoolid. 1921/1922. õppeaastal avati 44 sellist kooli, neis toimus õpe setodele eesti keeles ja venelastele vene keeles. Mitme pühapäevakooli juurde rajati ka raamatukogu (Setumaa 1928: 101, 103).

Kui vaadata aastatel 1918–1944 Tartu Ülikooli astunud tudengite nimekirju, siis võib näha, et venelaste, eestlaste ja lätlaste kõrval on Petseri maakonnast ülikooli astunute seas ka mitmeid setosid (Album Academicum 1994).

¹⁰ Nimekirja on muuhulgas lisatud sisseastuja rahvus ning konfessioon. Setode rahvuseks on 1918. aastal märgitud eestlane ning usutunnistuseks õigeusk. 1919. aasta nimekirjas on rahvuse juurde sulgudes lisatud *seto* (EAA.660.1.8).

Setode haridusest kõneldes on oht jääda Eesti-keskseks. Kahtlemata toimusid Eesti Vabariigi aastatel olulised muutused setode hariduselusel, kuid venekeelse hariduse osatähtsust enne Eesti Vabariiki ei tohiks samuti alahinnata.

Kirjaoskusest rahvaloenduse andmetes ja perekonnanimede panemise protokollides

Esimene rahvaloendus Eesti Vabariigis toimus 1922. aastal. Selle järgi oli Petseri maakonnas kirjaoskamatu üle 10 aasta vanuste elanike hulgas 49 %. Kirjaoskamatuteks on loetud isikud, kes ei oska lugeda ega kirjutada. Kirjutamisoskuseta, kuid lugemisoskusega isikuid oli Petseri maakonnas statistika andmeil samuti 49 % (Rahvaloendus 1922: 18).

Petseri maakonna andmete juurde on lisatud lugemis- ja kirjutamisoskuseta inimeste protsent ülejäänud Eestis: ilma Petseri maakonnata oli lugemisoskusetuid Eestis 3,4 %, Petseri maakond tõstis selle 5,6 %-le; kirjutamisoskusetuid oli 8,9 %, koos Petseri maakonnaga 10,8 % (Rahvaloendus 1922: 18).

Rahvaloenduse andmete põhjal ei selgu siiski, kui suur oli kirjaoskamatus Petseri maakonna erinevates rahvusrühmades. Kaudseid andmeid võib saada, kui vaadata eraldi Petseri linna ja valdade andmeid. Petseri maakonnas elas kõige rohkem vene rahvusest inimesi (63,8 %), seejärel setosid (25,5 %) ning eestlasi (6,3 %). Lisaks neile kolmele rahvusrühmale elas Petseri maakonnas ka teisi rahvusi, kuid nende arv oli võrdlemisi väike, seepärast jätan nad siin välja toomata.

Petseri linna elanikkonnast moodustasid põhiosa venelased (63,2 %) ja eestlased (32 %), setod elasid peamiselt maapiirkonnas, olles põhielanikeks viies vallas (Mikitamäe vallas 78,7 % elanikkonnast, Järvesuu vallas 71,1 %, Obinitza vallas 64,4 %, Satserinna vallas 58,5 %, Vilo vallas 57,2 %) (Rahvaloendus 1922: 18, 20).

Kui võrrelda omavahel Petseri linna ja valdade andmeid, selgub, et linnas oli kirjaoskamatute elanike arv tunduvalt väiksem, nii lugemis- kui ka kirjutamisoskuseta inimesi oli seal 16,8 %. Kõigis valdades kokku oli lugemisoskuseta elanikke 50,2 % ja kirjutamisoskuseta 51,1 %.

Rühmitades Petseri maakonna elanikke kooliskäimise alusel, selguvad järgmised andmed:

pole koolis käinud, kirjaoskamatu on 48,9 %;

pole koolis käinud, kirjaoskajaid on 0,2 %;

koolis käinud (andmed teada) 44,4 %;

kool ülesandmata, kuid kirjaoskajaid on 5,5 %;

haridusliik ja kirjaoskus on teadmata 1 % (Rahvaloendus 1922: 18).

Protsentuaalselt oli kirjaoskajaid Petseri maakonnas seega 50,1 %.

Teades, et mõnes vallas elas rohkem setosid, võib kirjaoskuse andmeid vaadata ka valdade järgi. Elanike arvu ja hariduse saanud elanike andmeid kõrvutades saab järgmise tulemuse: kõige kõrgem oli haridust saanud elanike protsent Mikitamäe vallas (36,9 %), järgnesid Obinitza (33,9 %), Vilo (32,6 %), Järvesuu (27,8 %) ja Satserinna (24,8 %) vald (vt Rahvaloendus 1922: 13, 26–27). Oluline on lisada, et kuna kõigis neis valdades elas ka vene rahvusest inimesi, siis ei iseloomusta siin toodud andmed ainult setosid, vaid nimetatud valdade elanikke tervikuna.

Mitmed uurijad on märkinud, et kui meeste hulgas oligi kirjaoskajaid, siis naised olid enamasti kirjaoskamatud. Seda kinnitab ka statistika, mille järgi on kirjaoskamatud naisi Petseri maakonnas umbes kaks korda rohkem kui mehi. Kui võrrelda 40–49 aasta vanuste meeste ja naiste kirjaoskust, selgub, et lugemisoskuseta mehi oli selles vanuserühmas 31 %, naisi aga 81 %. Kogu rahvastiku andmete põhjal on meeste ja naiste kirjaoskuse vahe siiski väiksem: nii on lugemisoskuseta mehi 31,7 % ja naisi 64,1 % (Rahvaloendus 1922: 21).

1934. aasta loenduse järgi oli kirjaoskamatud Petseri maakonnas siiski veel 35,3 %, neist mehi 20,2 % ja naisi 48,4 % (Rahvaloendus 1934: 13).

Kirjaoskusega seoses tasub heita pilk ka 1921. aasta Petseri maakonna perekonnanimede panemise protokollidesse (EAA.5433), eelduspäraselt sisaldavad need märke setode kirjaoskusest enne Eesti Vabariigi haridusreformi. Perekonnanimede panemise dokumentides on iga perekond kinnitanud saadud nime kas allkirjaga või sõrmejäljega, olenevalt sellest, kas pere esindaja on osanud kirjutada või mitte. Enamasti on kinnitajaks olnud meessoost perekonnapea. Allkirjad neis protokollides on sageli kirillitsas, kuid mitmed nimesaajad on osanud saadud nime ka ladina tähtedega kirjutada. Nimepanemise dokumentidest saab enamasti infot vaid meeste kirjaoskuse kohta, naised on leibkonna nimekirjas koos laste ja teiste perekonnaliikmetega (vanemad, vennad, õed) ning nemad pole pidanud allkirja andma. Vaid juhul, kui naine on lehestunud ning kuulub omaette leibkonda, on tulnud tal endal protokollile alla kirjutada. Vallalised naised on tavaliselt kuulunud mõne oma lähedase perekonda ning saanud seepärast nendega ühise nime, seega nende kirjaoskuse kohta neist dokumentidest informatsiooni ei leia.

Petseri maakond oli jagatud viieks valdade rühmaks, kus töötasid erinevad nimepanemiskomisjonid (Sommer 1922; vt ka Nurka 2010). Kuigi komisjonide nimepanemise protsess oli üldjoontes ühesugune, on dokumentides siiski vormistuslikke erinevusi. Tõstaksin siinkohal esile Slobotka (Järvesuu) valla protokollid (EAA.5433.1.2). Slobotka valla nimepanemiskomisjoni esimees oli Värska koguduse preester Timotheus Roi. Kui üldiselt on allkirja (või sõrmejälje) andnud meessoost perekonnapea, siis neis dokumentides on mõnel juhul lisaks pere esindaja sõrmejäljele andnud allkirja ka kirjaoskajast pereliige. Näiteks protokollis nr 10 (Kostkova küla) on perekond Krause perepea Filip Jakovlevi asemel allkirja andnud tema noorem vend Dimitri Jakovlev, allkiri (Dimm Krause) on kirillitsas. Protokollis nr 11 (Verhulitsa küla) on perekond Mägise nime saamist kinnitanud allkirjaga isa Pavel Ivanovi asemel poeg Vasili, ilmselt harjumusest on allkiri patronüümina – V. Pavlov (nimi kirillitsas).

Oleks muidugi vale arvata, et iga allkirja andnud isik on olnud kirjaoskaja selle kõige tavalisemas tähenduses, st oskab lugeda ja kirjutada. Nii mitmelgi juhul on allkiri kirjutatud konarlikult, lubades oletada, et nimesaaja kirjutamisoskus on olnud pigem formaalne ning võiski piirduda üksnes oma nime kirjutamise oskusega.

Esmapilgul tundub, et neist perekonnanimede panemise protokollidest on setode kirjaoskuse uurimisel vähe abi. Nagu juba nimetatud, leiab neist dokumentidest ennekõike teavet meeste kirjutamisoskuse kohta, ning sedagi enamasti vaid ühe pereliikme puhul. Samuti ei saa pelgalt allkirja põhjal järeldada, milline oli allkirjutanu kirjaoskuse tase. Nimetatud materjal vajab veel statistilist läbitöötamist ning teiste ajaloodokumentidega (nt Petserimaa

kinnistustoimikute, koolide dokumentidega jms) kõrvutamist. Käesoleval juhul olen perekonnanimede protokolle kasutanud peamiselt selleks, et saada lisainformatsiooni jutustajate ja nende pereliikmete kohta. Kuid materjal on kahtlemata huvipakkuv setode kirjaoskuse ja kirjakultuuri diskursuse uurimisel üldisemalt, dokumenteerides setode üleminekut suuliselt kultuurilt kirjalikule ning venekeelselt kirjaoskusest eestikeelsele.

Kirjaoskusest setode elulugudes

Setomaal rahvaluulekogumist organiseerinud Samuel Sommer palus kogujatel muuhulgas üles kirjutada ka laulikute ja jutustajate elulood. Vaatasin ennekõike nende jutustajate elulugusid, kellelt üleskirjutatud juttude hulgast olen tuvastanud kõige rohkem kirjandusmõjulisi tekste. Tänuväärset lisateavet leiab seto naiste eluloolaulu puudutavast antoloogiast (Kalkun, Aabrams 2014), kus Vahur Aabrams on oluliselt täiendanud ja täpsustanud laulikute biograafilisi andmeid ning selgitanud nende omavahelisi sugulussuhteid ja põlvnemisliine (Aabrams 2014).

Enamik Sommeri kogus leiduvatest elulugudest annab väga põgusa ülevaate jutustaja elu põhisündmustest: millal ja kus sündis, kes olid tema vanemad, millal ja kellega abiellus, kuhu läks elama, mitu last sündis ning kust pärinevad tema jutud ja laulud. Üldiselt leidub neis tekstides vähe kooliharidust puudutavat teavet. Mõnel juhul on märgitud lihtsalt, et jutustaja on kirjaoskamatu, nagu näiteks Maria Laanetalu kohta (S 5695/6 < Se, Vilo v, Molnika k – V. Ruusamägi < Maria Laanetalu (1928)). Akulina Ruusamäest kirjutab tema poeg Viktor Ruusamägi:

Rahvalaulik Akulina Ruusamägi on kirjaoskamata. 1922. aastal käis ta pühapäevakoolis, kus ta vähe sai õppida, mis ta on ära meelest lasknud.¹¹

S 3053 < Se, Vilo v, Molnika k – V. Ruusamägi < Akulina Ruusamägi, s 1877 (1927) (vt ka Kalkun, Aabrams 2014: 141; Aabrams 2014: 300–302)

Tema abikaasa, Ivan Ruusamäe eluloost selgub (S 3070/3111 – Viktor Ruusamägi (1927)), et ta on käinud Metkovitschi koolis. Perekonnanimede protokollis on Ivan Ruusamägi andnud aga sõrmejälje (EAA.5433.1.7, nr 188). Võimalik, et tema kirjaoskus oli väike või oli ta selle unustanud. Tähelepanu väärib aga lõik tema eluloost, kus ta mainib, et Siberisse väljarännanuna olid nad saatnud seal kirju oma endistele naabritele (S 3089/90 < Se, Vilo v, Molnika k – Viktor Ruusamägi < Ivan Ruusamägi, s 1874 (1927/28)). Nagu näha, on neis dokumentides toodud andmed vastuolulised.

Vähesest kooliharidusest kirjutab samuti Nikolai Sõrmus oma vanaema Maria Kütte eluloos:

Koolis ta peaaegu ei käinudki, nagu suurem osa.

S 10439 < Se, Mäe v, Võõpsu k – Nikolai Sõrmus < Maria Kütte, s 1862 (1929) (vt ka Kalkun, Aabrams 2014: 35; Aabrams 2014: 284–285)

¹¹ Siin ja edaspidi olen tsiteeritud arhiivitekstides vaikimisi parandanud tähevead.

Sellegipoolest on nii Küttelt kui ka Ruusamäelt üles kirjutatud mitmeid jutte, milles võib märgata Fr. R. Kreutzwaldi, J. Kunderi ja M. J. Eiseni muinasjutuväljaannete mõju. Mõnel juhul võib kahtlustada isegi mahakirjutamist.¹²

Petseri vallast Vedernika külast pärit jutustaja Peeter Tuha kohta kirjutab Aksel Gehrke:

Seitsme aastaseks sirgudes tahtsid ta vanemad teda kooli panna lootusega, et tast kirjutaja saab, sest ta tahtis heameelega midagi ikka kirjutada. Kuid siin segas ennast üks saatuse osa vahele. Tuli väga vihmane suvi, nii et kõik vili peaaegu mädaneski põllule. Selle tagajärg oli, et vanemad jäid vaeseks. Nüüd pidi igauks enesele ülespidamist ilmast otsima. Vanemad andsid ta võeraste juurde karja enesele leiba teenima.

S 17154 < Se, Petseri v, Vedernika k – A. Gehrke < Peeter Tuhk, s 1881 (1929)

Rahvalauliku Jevdokia Marjapuu sõnul käis ta *vinne aigu* paaril talvel koolis, kuid *eesti aigu* enam mitte:

No' käävä väega väiko' kuuli, a mi aigu olli' kõik suurõ' inemisõ', tsüra' ja tütrigu'.¹³

S 52025 < Se, Meremäe v, Talka k – J. Uja < Jevdokia Marjapuu (1933)

Teateid kooliskäimise kohta leidub teistegi laulikute elulugudes. Kirjaoskuses on nähtud võimalust paremale elujärjele, ennekõike on seda peetud vajalikuks poiste sõjaväeteenistusega seoses. Kirjaoskuse abil parema elujärje saavutamine on üks läbivaid motiive XIX sajandi ja XX sajandi alguskümnendite elulugudes (nt Palgi 1994: 12; Sohbergi kohta vt Toomeos-Orglaan 2006). Eesti- ja Liivimaa kubermangus said õigeusu kihelkonnakooli lõpetanud väeteenistusoodustuse, mis tähendas lühemat teenimisaega (Pärt jt 2014: 181), seegi võis mõjutada kooliskäimise aktiivsust.

Esimese tõuke, mis sundis meie rahvast ja lapsi koolis käima, andiski vast sõjaväe kohutav elu, sääli tundi hariduse järgi kõige suuremat puudust. Nii ütleb Ustinja K., et kui nemad noored olid, siis tema ei teadnud mitte ühtki tüdrukut, kes oleks mõistnud lugeda ja kirjutada. Kellel oli ka võimalus seda saada, ei tundnud selle järgi tarvidust. Valitses ju üldine ütetus: „Mis tüdrukule kirja tarvis, poiss läheb sõtta, tule sääligi vaija, a' naisilõ kotoh olõi kunagi.”¹⁴ Teine asi, mis sundis veel sõjaväe teenistust noormeestel tegema, oli vene, s.o riigikeele õppimine. Tuli ette, et kui taheti last karja võtta, siis püüti alati venelastele või vene külla anda, kui see ainult võimalik oli. Alul koole muidugi meie ümbruskonnas ei olnud, aga pärast poole

¹² S 37116/41 (7) < Se, Mäe v, Võõpsu k – N. Sõrmus < Maria Kütte, s 1862 (1932), ATU 531 + 460A. Arhiivi saadetud tekst on väikeste mugandustega murdekeelne tõlge Eiseni jutust „Lombakas hobune” (Eisen 1995a).

¹³ „Tänapäeval käivad väga väikesed koolis, meie ajal olid kõik suured inimesed, nii poisid kui tüdrukud.”

¹⁴ „Milleks tüdrukutele kirjaoskust vaja, poiss läheb sõjaväkke, läheb sealgi tarvis, aga naistel kodus ei ole kunagi.”

hakati ka koolisid asutama, õigemine mitte just koole, vaid peremeestel, kes mitme küla pääle või vähem oli palgatud üks kirjaoskaja inemine, ja see käis talust tallu ja õpetas lapsi lugema ja kirjutama.

S 13131/3 < Se, Vilo v, Alaotsa k – T. Kõivastik < Ustinja Kõivastik (1929)

Pole päris selge, kas palgatud õpetaja tegeles üksnes laste õpetamisega või tegi ta ka muid töid. Kosselka ja Jaaska külast näiteks on teateid nn karjusõpetajatest, kellele maksti muuhulgas laste lugema ja kirjutama õpetamise eest. Õpetus toimus vene keeles ning lisaks andsid nad ka usuõpetust (Setumaa 1928: 88–89).

On teada, et Eesti- ja Liivimaa õigeusu koolide õpetajate palk oli võrdlemisi väike, seetõttu olid nad sunnitud suvel sulase või lihttöölisena lisa teenima (Pärt jt 2014: 183). Sarnane olukord võis valitseda ka Pihkva kubermangus ning analoogset lisateenimisvõimalust võisid otsida ka sealsed õpetajad.

Vene keele raskuse üle setode elulugudes ei kurdeta, selle asemel otsiti võimalusi vene keele õppimiseks. Pihkva kubermangus sajandivahetusel avatud semstvokoolide võrgustik avaldas küllap suuremat mõju seto meeste haridusele (vt rahvastiku statistikat). Tüdrukute koolitamisele suurt rõhku ei pandud:

Tütrik-lastõ koolitamisest olõi juttugi, sest „mis täst tühäst viil kuuli panda, võis täst sis määne soldann vai sõa-suurõmb saa! Külh imä oppas püürüst lakma ja latsõ putro kiitmä kotoh esiki!” Nii ütles naa tütrik-lastõ koolitamisest.¹⁵

H II 60, 565 < Vastseliina khk – J. Sandra, s 1862 (1897)

Tulemus ehk mida setod lugesid

Võtsin aluseks eesti muinasjuttude andmebaasi, mis sisaldab muuhulgas 2024 Setomaalt üleskirjutatud muinasjuttu ajavahemikust 1875–2006. Kuna imemuinasjuttude antoloogia (EMj I:1; EMj I:2) koostamise käigus on ühtlasi analüüsitud arhiivitekstides peegelduvaid kirjandusmõjusid, siis lähtun alljärgnevas ülevaates just imemuinasjuttude kirjapanekutest.

Mind huvitavad ennekõike üleskirjutused, mis on kogutud varasemal perioodil, kui enamik setodest olid väidetavalt kirjaoskamatud. Eelduspäraselt peaks kirjalike allikate mõju neis jutuvariantides olema väike või üldse puuduma. Varaseimad seto juttude kirjapanekud pärinevad suurokogumise algusaegadest. XIX sajandi lõpukümnenditel on jutte kogunud Joosep Hurt (Põlvast), Elise Aun (Ulitina mõisast), Friedrich Treijal (Pankjaviitsast), Hendrik Prants ja Jaan Sandra (Vastseliinast). Eesti Vabariigi ajal organiseeris Samuel Sommer Piirimaade Seltsi toetusel ulatuslikku rahvaluule kogumist Petseri maakonnas.¹⁶ Sommeri kogus (S) paiknebki suurem osa arhiivi saadetud seto pärimusest.

¹⁵ "Tütarlaste koolitamisest ei ole juttugi, sest „mis tast tühjast veel kooli panna, kas temast siis mõni soldat või sõjajülem saab! Küll ema õpetab kodus pudrumända lakkuma ja lapse putru keetma!” Nii ütlevad nad tütarlaste koolitamise kohta."

¹⁶ Piirimaade Seltsi rahvaluulealast kogumistööd rahastas Eesti Vabariigi hariduse- ja sotsiaalministeerium ajavahemikus 1926–1934. Kogumistöö jätkus ka pärast rahastamise

Eesti imemuinasjuttude andmebaasi põhjal saab öelda, et kirjanduslaenuliste tekstide osa seto materjal on üldjoontes sama mis mujal Eestis. Seto üleskirjutustes on kirjandusest mõjutatud tekste 10 % (s.o 200 teksti), Eesti materjal on tervikuna neid pisut enam: 10,9 % (vt Toomeos-Orglaan 2008: 80).

Arhiivitekstides peegelduvad muinasjuttude trükiversioonid erineval määral, esineb nii mahakirjutusi, ümberjutustusi kui ka üksikute iseloomulike detailide ülekandumisi. Prants on oma saadetises „Lumivalgekese” (ATU 709) muinasjutu seto variandi juurde märkinud: „Nagu näha, osast Schneewittiheni järele” (H II 3, 103/5 (3) < Se – Hindrik Prants < Vastseliina (1887)). Nimetatud jutt on tõesti maailmas laialt tuntud lugu, mille suulist traditsiooni on vendade Grimmide muinasjutt olulisel määral kujundanud. Prantsu üles kirjutatud lool on äratuntavalt „Lumivalgekese” süžee, kuid mitmed just trükiversioonist tuntud motiivid (nt küsimus peeglit: kes on kõige kaunim?) siin puuduvad. Seega võib tegemist olla suulisse traditsiooni üle võetud looga, mis on juba folkloriseerunud. Kirjandusest laenatud süžee võib suulises traditsioonis muutuda sellisel määral, et algteksti pole alati võimalik tuvastada. Tähelepanuväärne selle üleskirjutuse puhul ongi kogu märkus ning viide raamativersioonile.¹⁷

XIX sajandi lõpu kirjapanekutest võib kirjanduse mõju täheldada mitmetes Sandra üleskirjutustes. Sellel ajaperioodil ei olnud veel välja kujunenud selgeid nõudeid, kuidas vormistada andmeid jutustajate kohta. Sageli saadeti pärimust, mida üleskirjutajad ise tundsid. Vahel harva on lisatud, et jutt on kuulnud „emalt”, „vanalt mehelt”, „rahvasuust” vms. Ka Sandra on oma informantide suhtes võrdlemisi napisõnaline, märkides vaid jutustaja nime ja küla, kust jutustaja pärit, ning mõnel puhul veelgi napimalt: „üks setu”, „setu vendade suust”. Sandra üleskirjutused on talle iseloomulikult paljusõnalised ja kujundirikkad ning stiililt võrreldavad omaaegse ilukirjandusega.¹⁸ Siinkohal toon jällegi näite „Lumivalgekese” jutust (ATU 709):

Põhamaa kunigas võtt hinele ilosa naase, kedä ta väega armast. A armastusõ aig oll lühkene. Es lää täüt aastakkagi müüdä, kui provva pidi maha saama. Inne tuud ummõl provva umalõ tulõvatsõlõ latsõlõ kleiti, ja tsusas väega valusahe sõrmõ sisse, nii et illos veri tsilk tsilga viisi kui mahl kõo külest maha tsilkõ. Ta lask uma kambrõ aknõ vallaõ, tsilgut vere lumõ pääle ja sõnõsi: „Saagu, saagu mullõ – kui tütärlats saa – sääne tütär, nii verrev kui seo veri, ja nii puhas ja valgõ kui seo värske lumi. Olgu ta kõige ilosap üle terve maa-ilma!”¹⁹

H II 70, 773/85 (4) < Se, Pankjavitsa v – J. Sandra < Miikse Saava (1904)

lõppu. Piirimaade Seltsi ülesandeks oli piiriäärsete rahvaste (setode, ingerlaste) kultuuriline järeleaitamine ning rahvusliku iseteadvuse tõstmine (seda siiski eestlaseks, mitte setoks olemise mõttes) (Saukas 2007: 64–65).

¹⁷ Eesti keeles ilmus „Lumivalgeke” esimest korda 1867. aastal Ernst Muheli tõlkes („Wiis kenna jutto”), selles väljaandes on naiskangelase nimi jäänud tõlkimata ning võetud üle originaalist (*Sneewittchen*).

¹⁸ Sandra isikupärast stiili on analüüsinud Risto Järv (2004).

¹⁹ Põhjamaa kuningas võttis endale ilusa naise, keda ta väga armastas. Aga armastuse aeg oli lühike. Ei läinud aastatki mööda, kui proua pidi maha saama. Enne seda õmbles proua oma tulevasele lapsele kleiti, ja torkas endale väga valusalt sõrme, nii et ilus veri tilk

Sandrale omase isikupärase stiili tagant on aga jutustaja häält raske tuvastada. Miikse Saava²⁰ võis ju tõesti Sandrale „Lumivalgekese” loo jutustada, kuid tekib kahtlus, kas just sellisel moel. Nõustun Paul Haguga, kes Sandra kirjanduslaenuliste juttude osas on väljendanud, et „kirjutaja pole suutnud või tahtnud oma mälu pangas lahus hoida kuuldut ja loetut” (Hagu 2004: 15). Põhimõtteliselt võiks seda seisukohta laiendada ka teistele kogujatele ja jutustajatele. Sandra puhul püsib kahtlus, kas jutud, mis ta üles kirjutab, pärinevad ikka kõik suulisest traditsioonist, sest lisaks ülal toodud näitele osutavad mitmed jutud tema mahukast „vanavara korjandusest” pigem kirjalikele allikatele.²¹

Mahakirjutatud juttude osakaal ei ole seto materjalis tervikuna kuigi suur (vaid seitse varianti). Erinevalt mujalt Eestist saadetud mahakirjutustele, on siin tegemist kirjakeelse trükiversiooni murdekeelde tõlkimisega. Neil juhtudel võib üsna kindla veendumusega väita, et trükiversioon on olnud ennekõike just üleskirjutaja silma all – kui tulebki ette varieerumist, siis see on minimaalne ega varja iseenesest mahakirjutamise tööka.

Kõige rohkem on kirjanduslaenuliste juttude hulgas ümberjutustusi. Nende puhul ei saa väita, et tegemist on pelgalt raamatust loetud juttude ümbersõnastamisega. Kirjaliku ja suulise jututraditsiooni omavahelised suhted on palju keerulisemad ning arhiivi saadetud üleskirjutuste puhul pole alati võimalik kindlaks teha, kas ümberjutustus on tehtud vahetult pärast lugemist või on raamatust pärit lugu tõesti suulise esitusena kuuldud. See, et loetud jutt jõudis suulisse traditsiooni, oli tavapärane mitte üksnes Setomaal ja Eestis, vaid kõikjal maailmas.

Heaks näiteks on Natalie (Neti) Sõrmuselt lindistatud lugu „Nõid ja sõdur”, mis lähtub H. Chr. Anderseni muinasjutust „Tuleraud”, jutustaja mäletab, et ta kuulis seda juttu oma isalt (EMj I:2: 265–270). Siinkohal pole oluline arutleda selle üle, kas Natalie Sõrmus mäletas õigesti, ta võis seda tõesti isa käest kuulda, ja on võimatu välja selgitada, kas isa luges seda raamatust või oli omakorda kelleltki kuulnud. Märksa olulisem on, et jutt kuulus Natalie Sõrmuse jutuvaramusse ning ta jutustas seda edasi.

Teistest enam on kirjanduslaenulisi imemuinasjutte kogunud Maria Kütte käest. Nikolai Sõrmus²² on oma vanaemalt pannud kirja üle saja muinasjutu, neist tervelt neljandik (29 teksti) toetub mõnele trükiallikale. Kütte eluloost selgub, et ta on koolis käinud vähe, millist kooliharidust on silmas peetud (venekeelset algharidust või eestikeelset pühapäevakooli), pole teada. Arves-

tilga haaval nagu mahl kase küljest maha tilkus. Ta tegi oma kambri akna lahti, tilgutas verd lumele ja sõnas: „Saagu, saagu mulle, kui sünnib tütar, niisugune tütar – punane nagu see veri ja nii puhas ja valge nagu see värske lumi. Olgu ta kõige ilusam terves maailmas.”

²⁰ St Saava Miikse külast – setu mehe nime Saava ristinimeks on enamasti Savva (Saveli) (Aabrams 2013: 258), Miikse küla asus varem Pankjavitša, nüüd Meremäe vallas (Kirstaja 2013b: 230).

²¹ H II 69, 333/64 < Se – J. Sandra < Kamenkova Vasila (1902), ATU 465B (Sandra 2004: 170–181) – toetub M. Sohbergi jutule „Rikka kaupmehe poeg” (Sohberg 1881); H II 61, 366/92 (38) < Se – J. Sandra < Satserinna Kavril Petrovitš (1898), ATU 518 – jutu algus toetub Fr. R. Kreutzwaldi jutule „Härjapõlvlaste riid” (Kreutzwald 1866); H II 70, 416/27 (34) < Se – J. Sandra < Radaja Vaaska (1904), ATU 401B – üleskirjutuse allikaks on „Wanna sep ja temma kolm poega, ehk: Önnesep” (1869).

²² Nikolai Sõrmus õppis pärast Petseri Gümnaasiumi lõpetamist Tartu Ülikoolis õigusteadust (Kalkun, Aabrams 2014: 33). Mitmed teisedki Petseri Gümnaasiumi õpilased osalesid aktiivselt rahvaluule kogumistöös.

tades kirjanduslaenuliste juttude osa Kütte repertuaaris, väärrib tähelepanu üleskirjutaja lisandus:

Kirjandusest ta palju midagi ei teadnud, nagu teisedki, aga tema uhkus on alles puhas algupärane rahvaluule, see on millest ta paremat midagi ei leia ja ka leidma ei saa.

S 10441 < Se, Mäe v, Võõpsu k – N. Sõrmus < Maria Kütte, s 1862 (1927)

Siin võib näha püüet rõhutada jutustaja pärandi suulisust. Isegi kui Kütte ei osanud lugeda, oli tema lähikondsete seas kirjaoskajaid, mis võib seletada kirjandusmõjuliste juttude osakaalu tema repertuaaris. Perekonnanimede panemise protokollist selgub, et Kütte abikaasa, endine sõjaväelane Matvei Dimitriev, oli kirjaoskaja (EAA.5433.1.2, nr 15; allkiri on ladina tähestikus). Oma panuse jutustaja repertuaari võisid anda ka kooliskäivad lapselapsed.

Lugemisloo uurijad on juhtinud tähelepanu, et kirjaoskamatus ei pruugi siiski kirjakultuurist kõrvalejäämist tähendada (Noodla 1975, 1986): need-samad pereliikmed, kes on juttude üleskirjutajad, on ilmselt koolis kohustuslikku lugemisvara teistelegi ette lugenud või jutustanud. Ja mitte ainult koolilapsed, ka kogukonnas endas oli kirjaoskajaid, kes teistele ette lugesid või loetud jutte edasi jutustasid. Feodor Vanahundilt hulga jutte üles kirjutanud Marie Podrätšikovi (hiljem Porosk) isa kohta on teada, et ta oli saanud venekeelse koolihariduse. Marie noorema venna Tepo kohta on aga jutustatud, et ta luges mõnikord külarahvale raamatuid ette (Aabrams 2015: 242). Kuigi Tepo sai koolihariduse juba Eesti Vabariigi ajal, mil haridusreform aitas tõhusalt kaasa kirjaoskuse levimisele, kinnitab siin toodud mälestus ühte võimalust, kuidas raamatujutud kirjaoskamatute setodeni jõudsid. Ettelugemine kui kollektiivse lugemise vorm oli suhteliselt levinud nii Eestis kui ka mujal maailmas. Sellisel moel said kirjakultuurist osa ka vähese lugemisoskusega inimesed (Noodla 1975: 1372–1373; Schenda 1993: 465–467). Rohkem teateid selliste ühislugemiste kohta Setomaal pole minuni jõudnud, siiski võib oletada, et ettelugemine oli ka setode hulgas tavaline praktika.

Tähelepanu väärrib, et raamatust tuntud lugude kõrval on Kütelt kogutud hulgaliselt vaid Eestis ning ennekõike Setomaal levinud jutte, näiteks variantid jututüüpidest „Õde põgeneb venna eest” (ATU 313E*), „Vanahalvast isa” (Ee 327J*), „Uba pidi taevasse” (Ee 328C*), „Kelluke hiire kaelas” (Ee 480E*), „Marjakobar” (Ee 722*) jt.²³

Teistegi suurjutustajate (nt Grigori Loomiku, Fekla Haugi, Maria Laanetalu, Ustinja Kõivastiku) jutuvaramus leidub nii seto kohalikku traditsiooni kuuluvaid süžeesid kui ka trükiversioonidele toetuvaid ümberjutustusi. Üle viiekümne muinasjutu on Anna Tammeorg pannud kirja Saptja külast pärit Grigori Loomikult. Seto traditsiooni hästi tundva jutustaja repertuaarist leiab juttude „Hani peigmeheks” (Ee 425N), „Hundile määratud peigmees” (Ee 425R*), „Üheksa velje sõsar” (Ee 451A) ja „Ilja Muromets” (Ee 650E*) kõrval mitmeid Eiseni rahvaraamatutest tuntud lugusid. Mingil põhjusel on eriti populaarne olnud jutukogumik „Eesti imede ilmast”, kust on pärit neli juttu. Kui

²³ Kütte tütrelt ja oma tädilt Sofia Variksoolt on Nikolai Sõrmus kogunud kuusteist juttu, neist kuus toetuvad trükiallikatele. Erinevalt emast pole Variksoo repertuaaris ühtegi seto jututraditsioonile omast süžeed, ühisosa nende jutuvaramus moodustub just raamatujuttude baasil (nt Kunderi „Ilus minia” ning „Suur Peeter ja väike Peeter”).

Eiseni jutud „Seitse venda” ja „Kolm kasuvenda” on suulist traditsiooni mõjutanud kõikjal Eestis ning võisid jutustajani jõuda ka suulise pärimuse kaudu, siis eripäraste liitumistega „Tuhkapoiss” ja „Vaeslapse õnn” (Eisen 1995b) esinevad ainult Loomikult kogutud juttude seas.²⁴

Arhiivimaterjali põhjal võib öelda, et setode hulgas on kõige populaarsemad olnud mitmed Eiseni rahvaraamatud („Kuninga jutud”, 1893, „Talupoisid kuningate väimeesteks”, 1908, „Eesti imede ilmast” I ja II osa, 1911, 1926), Kunderi „Eesti muinasjutud” (1885) ning Kreutzwaldi „Eesti rahva ennemuistsed jutud” (1866). Kunderi ja Kreutzwaldi juttude populaarsusele aitas kaasa ka nende avaldamine koolilugemikes. Rahvusvahelisest muinasjututraditsioonist on Setomaal kanda kinnitanud Anderseni jutt „Tuleraud” ning mitmed vendade Grimmide jutusüžeed – neist kõige populaarsemad olid muinasjutud „Kaks venda” ning „Lumivalgeke”.

Teistest pisut haruldasemat lugemisvara esindab aga Petseri vallast Vedernika külast pärit jutustaja Peeter Tuhk. Paari Kunderi jutu kõrval („Rüütli poeg”, „Vend ja öde”) leiab viited sellistele väljaannetele nagu „Hall hunt ja kuningatütar Helena” (e. k 1874)²⁵ ning anonüümse autori J. K. jutt „Kuidas part kuld mune on munenud” (1882)²⁶. Venekeelsete muinasjutuväljaannete mõju kohta esialgu andmed puuduvad. Arvestades venekeelse hariduse osatähtsust enne Eesti Vabariiki, võib oletada, et venekeelse lugemisoskuse omandanud setod tundsid ka vene kirjanduses ilmunud muinasjutte. Ühed populaarsemad olid ilmselt Lev Tolstoi „Vene lugemikes” ilmunud lood, mille hulgas oli nii Aisopose valme kui ka rahvusvaheliselt tuntud muinasjutte (vt Tolstoi 1958). Vene kirjanduslaenuliste juttude osakaal seto repertuaaris vajab veel väljaselgitamist. Samas võib kirjanduslaenuliste tekstide osas märgata, et vähemalt Eesti Vabariigi aastatel kogutud materjalid domineerivad ennekõike eestikeelsed muinasjutuväljaanded.

Lõpetuseks

Põhiosa setodelt kogutud jutupärimusest on üles kirjutatud XX sajandi alguskümnenditel, mil rahva haridustase tõusis oluliselt ning kirjakuultuurist oli saamas jutustajate igapäevaelu loomulik osa. Seega ei esinda need arhiivitekstid enam „kirjaoskamatu” Setomaad.

Võimalik, et kirjaoskusest tänapäevases mõttes paljude jutustajate puhul tõesti rääkida ei saa ning on õigustatud nimetada neid kirjaoskamatuteks. Samas pole üheselt selge, mida on kirjaoskuse all täpsemalt silmas peetud. Omaaegsed uurijad käsitlevad kirjaoskust ilmselt võrdlemisi kitsalt, pidades silmas täielikku kirjaoskust (st nii lugemis- kui ka kirjutamisoskust). Uurides

²⁴ S 34236/60 (18) < Se, Vilo v, Saptja k – A. Tammeorg < Grigori Loomik (1931), ATU 1640 + 530A; S 34260/79 (19) < Se, Vilo v, Saptja k – A. Tammeorg < Grigori Loomik (1931), ATU 511 + 403C.

²⁵ Vene keelest eesti keelde tõlkinud David Martson. Loo põhisüžee moodustab jututüüp „Kuldne lind” (ATU 550), mis sisaldab motiive jututüüpidest „Vanamehe süda munas” (ATU 302) ja „Tüli imeesemete pärast” (ATU 518). Vt S 17075/99 (7) < Se, Petseri v, Vedernika k – A. Gehrke < Peeter Tuhk (1929).

²⁶ Tegemist on liitsüžeeaga, mis koosneb jututüüpidest „Imelinnu süda ja vaese mehe pojad” (ATU 567A) ning „Tüli imeesemete pärast” (ATU 518). Vt S 17315/79 (20) < Se, Petseri v, Vedernika k – A. Gehrke < Peeter Tuhk (1929).

kirjakultuuri mõju suulisele traditsioonile, tuleb aga arvestada veel mitmesuguste vahevormidega, näiteks lugemisoskus, formaalne kirjaoskus, ettelugemine jms. Nagu tõendab 1922. aasta rahvaloendus, oli naiste kirjaoskus meestest oluliselt väiksem. Ka oli see väiksem vanemaeliste jutustajate hulgas. Rahvaloenduse andmetel oli 1922. aastal 20–29 aasta vanuste (snd 1890–1900) meeste hulgas analfabeete 17,1 %, naisi jällegi palju enam (62 %). Neist vanemate põlvkondade kirjaoskamatus protsent on iga aastakümne lõikes suurem, näiteks 40–49-aastaste vanuserühmas (snd 1870–1880) oli kirjaoskamatuid mehi 31 % ja naisi 81 %. Järgneva aastakümne puhul oli kirjaoskamatuid mehi 62,2 % ja naisi 83,7 % (Rahvaloendus 1922: 21). Arhiivimaterjalist nähtub, et üleskirjutusi on rohkem just seto naistelt. Seega on oluline välja selgitada, kuidas jõudsid kirjandusmõjulised jutud nende repertuaari.

Mitmel puhul on kirjandusmõjulisi tekste peetud pahatahtlikuks võltsimiseks ja võimalik, et mõnel juhul see nii ongi, kuid üldisemalt näitab selliste tekstide arhiivi jõudmine kirjakultuuri tugevat ja paratamatut mõju ka seto jututraditsioonile (Toomeos-Orglaan 2008: 83, 2011: 88).

Kahtlemata on oluline arvestada üleskirjutaja mõju kogutud arhiivimaterjalile, kuid 1920.–1930. aastate üleskirjutustes tuleks kirjakultuuri mõju vaadata juba avaramas sotsiokultuurilises süsteemis.

Artikli valmimist on toetanud Haridus- ja Teadusministeeriumi uurimisprojektid IUT22-4 „Folkloor kultuurilise kommunikatsiooni protsessis: ideoloogiad ja kogukonnad” ja IUT2-43 „Traditsioon, loovus ja ühiskond: vähemused ja alternatiivsed diskursused” ning Euroopa Liit Euroopa Regionaalarengu Fondi kaudu (Kultuuri-teooria Tippkeskus).

Käsikirjalised allikad

Eesti Rahvaluule Arhiivi kogud: H, S.

Eesti Rahvusarhiiv:

EAA.660 – Petseri ühisreaalgümnaasium (1911–1920).

EAA.5433 – Petserimaa ja Narva-taguste valdade elanike perekonnanime de komisjonide protokollid.

Kirjandus

A a b r a m s, Vahur 2013. Vinne õigeusu ristinimeq ja seto vastõq. – Raasakõisi Setomaalt. Setomaa Jakob Hurda silmi läbi aastagil 1886 ja 1903. (Seto Kirävara 6.) Koost ja toim Paul Hagu, V. Aabrams. Värska: Seto Instituut, Eesti Kirjandusmuuseum, lk 237–262.

A a b r a m s, Vahur 2014. Eloluu’. – Seto naisi elolaulu’. Antoloogia. (Seto Kirävara 8.) Koost Andreas Kalkun, V. Aabrams. Värska–Tartu: Seto Instituut, Eesti Kirjandusmuuseum, lk 271–309.

A a b r a m s, Vahur 2015. Ilosidõ ja poganidõ jutta ajajast Höödorist ja üleskirotajast Mannist. – Feodor Vanahunt. Ilosa’ ja pogana’ jutu’. (Seto Kirävara 10.) Koost Andreas Kalkun. Värska–Tartu: Seto Instituut, Eesti Kirjandusmuuseum, lk 231–247.

- A b r a m s, Vahur, K a l k u n, Andreas 2013. Hurda avitajaq Setomaal aastagil 1903 ja 1886 ja muid kommentaarõ. – Raasakõisi Setomaalt. Setomaa Jakob Hurda silmi läbi aastagil 1886 ja 1903. (Seto Kirävara 6.) Koost ja toim Paul Hagu, V. Aabrams. Värška: Seto Instituut, Eesti Kirjandusmuuseum, lk 198–215.
- A a r m a, Liivi 1990. Kirjaoskus Eestis 18. sajandi lõpust 1880. aastateni. Tallinn: Eesti Teaduste Akadeemia.
- Album Academicum = Album Academicum Universitatis Tartuensis 1918–1944. 1–3. Koost Lauri Lindström, Toomas Hiio, Helina Tamman, Ene Hiio, Arti Hilpus, Leino Pahtma, Argo Kuusik, Salme Nõmmeots, Malle Loit, Shirley Kodasma, Valdek Pütsep. Tartu, 1994.
- A n d e r s e n, Hans Christian 2005. Väike merineitsi. Muinasjutud ja lood. 2. tr. Taani keelest tõlkinud Henrik Sepamaa, värsid tõlkinud Harald Rajamets. Tallinn: Eesti Raamat.
- ATU = Hans-Jörg Uther 2004. The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography. Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson. Part I: Animal Tales, Tales of Magic, Religious Tales, and Realistic Tales, with an Introduction. (FF Communications 284.) Part II: Tales of the Stupid Ogre, Anecdotes and Jokes, and Formula Tales. (FF Communications 285.) Part III: Appendices. (FF Communications 286.) Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia.
- B u c k, Willem 1909. Petseri eestlased. Tartu: Postimehe kirjastus.
- E i s e n, Matthias Johann 1893. Kuninga jutud. Rahva suust kokku korjatud. Tallinn: K. Laurmann'i raamatukaupluse kuluga.
- E i s e n, Matthias Johann 1908. Talupoisid kuningate väimeesteks. Vanad jutud imede maailmast. Toim M. J. Eisen. Tartu: Trükitud Hermann'i trükikoja kulu ja kirjadega.
- E i s e n, Matthias Johann 1995a. Eesti imede ilmast. Eesti ennemuistsed jutud I. 3. tr (1. tr 1911). Tallinn: Eesti Raamat.
- E i s e n, Matthias Johann 1995b. Eesti imede ilmast. Eesti ennemuistsed jutud II. 2. tr (1. tr 1926). Tallinn: Eesti Raamat.
- EMj I:1 = Eesti muinasjutud I:1. Imemuinasjutud. (Monumenta Estoniae Antiquae V.) Koost ja toim Risto Järv, Mairi Kaasik, Kärri Toomeos-Orglaan. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi Teaduskirjastus, 2009.
- EMj I:2 = Eesti muinasjutud I:2. Imemuinasjutud. (Monumenta Estoniae Antiquae V.) Koost ja toim Risto Järv, Mairi Kaasik, Kärri Toomeos-Orglaan, Inge Annom. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi Teaduskirjastus, 2014.
- E r n i t s, Elmar 1973. Õigeusu koolid 1840. aastatest 1880. aastate koolireformideni. – Nõukogude Kool, nr 10, lk 847–854.
- E r n i t s, Villem 1924. Seto rahva vindläisis muutminõ (vinnestüminõ) innetseh Irboska vallah. – Kodotulõ'. Seto lugõmiku II osa. (Akadeemilise Emakeele Seltsi toimetused XI.) Tartoh, lk 199–208.
- G o o d y, Jack 2005. Metsiku mõtleamise kodustamine. Tlk Triinu Pakk-Allmann. Tallinn: Varrak.
- H a g u, Paul 2004. Jaan Sandra jälg eesti kultuuriloos. – Kahrukõrvaga Ivvan. Valimik Setu ja Vastseliina muinasjutte Jaan Sandra kirjapanekutest. Koost ja toim P. Hagu, Risto Järv. Tartu: TÜ eesti ja võrdleva rahvaluule õppetool, TÜ Lõuna-Eesti keele- ja kultuuriuuringute keskus, lk 5–16.
- H u r t, Jakob 1904a. Über die Pleskauer Esten oder die sogenannten Setukesen. Helsingfors: Druckerei der Finnischen Litteratur-Gesellschaft.

- H u r t, Jakob 1904b. Setukeste laulud. Pihkva-Eestlaste vanad rahvalaulud, ühes Rāpinā ja Vastseliina lauludega. Ezimene köide. Helsingi: Soome Kirjanduse Selts.
- H u r t, Jakob 2013. Raasakõisi Setomaalt. Setomaa Jakob Hurda silmi läbi aastagil 1886 ja 1903. Kommentaarõga välläännõq. (Seto Kirävara 6.) Koost ja toim Paul Hagu, Vahur Aabrams. Värška: Seto Instituut, Eesti Kirjandusmuuseum.
- J ä r v, Risto 2004. Jaan Sandra isikupärased muinasjutud. – Kahrukõrvaga Ivvan. Valimik Setu ja Vastseliina muinasjutte Jaan Sandra kirjapanekutest. Koost ja toim Paul Hagu, R. Järv. Tartu: TÜ eesti ja võrdleva rahvaluule õppetool, TÜ Lõuna-Eesti keele- ja kultuuriuuringute keskus, lk 276–287.
- J ä ä t s, Indrek 1998. Setude etniline identiteet. (Studia Ethnologica Tartuensia 1.) Tartu: Tartu Ülikool.
- K a l k u n, Andreas 2011. Seto laul eesti folkloristika ajaloos. Lisandusi representatsiooniloole. (Dissertationes folkloristicae Universitatis Tartuensia 18.) Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- K a l k u n, Andreas 2014. Religioossed paastud ja pidustused seto kultuuri representatsioonides. – Keel ja Kirjandus, nr 1, lk 1–23.
- K a l k u n, Andreas 2015. Setode elav õigeusk. Eelarvamused ja pärimus. – Mitut usku Eesti IV. Valik usundiloolisi uurimusi: õigeusu eri. Toim Liina Eek. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus (ilmumas).
- K a l k u n, Andreas, A a b r a m s, Vahur (koost) 2014. Seto naise elolaulu'. Antoloogia. (Seto Kirävara 8.) Värška: Seto Instituut, Eesti Kirjandusmuuseum.
- K a l l a s, Oskar 1894. Üht ja teist Setudest. – Eesti Üliõpilaste Seltsi Album. Teine leht. Jurjew, lk 174–188.
- K e t t u n e n, Lauri 2005. Kolmas Eesti-retk. 1910. Tõlkinud ja kommenteerinud Jüri Valge. – Akadeemia, nr 12, lk 2666–2706.
- K i r i s t a j a, Arvis 2013a. Setomaa kohanimed. (Seto Instituudi toimetised 1.) Värška: Seto Instituut.
- K i r i s t a j a, Arvis 2013b. Kotusõnimeq Jakob Hurda käsikiräh. – Raasakõisi Setomaalt. Setomaa Jakob Hurda silmi läbi aastagil 1886 ja 1903. Kommentaarõga välläännõq. (Seto Kirävara 6.) Koost ja toim Paul Hagu, Vahur Aabrams. Värška: Seto Instituut, Eesti Kirjandusmuuseum, lk 224–236.
- KNAB = Eesti Keele Instituudi kohanimeandmebaas. <http://www.eki.ee/knab/knab.htm> (6. VIII 2015).
- K r e u t z w a l d, Friedrich Reinhold 1866. Eestirahwa Ennemuistsed jutud. Rahwa suust korjanud ja üleskirjutanud Fr. R. Kreutzwald. Helsingi: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kuidas part kuld mune on munenud. Üks Eesti rahwa jutt wana ja noore rõõmuks kirja pandud. J. K. Rakvere: Trükitud G. Kuhs'i kirjadega ja M. Lukk'i kuluga, 1882.
- K u n d e r, Juhan 1885. Eesti muinasjutud. Korjanud ja ülesse kirjutanud J. Kunder. Rakvere: Eesti Kirjameeste Selts.
- K u u t m a, Kristin 2005. Pärimuskultuurist kultuurisümboliks. Saami etnograafia ja seto eepose saamisluugu. (EKLA töid kirjandusest ja kultuuriloost 3.) Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum.
- L õ u n a, Kalle 2003. Petsrimaa. Petsrimaa integreerimine Eesti Vabariiki 1920–1940. (Loodus. Aeg. Inimene.) Tallinn: Eesti Entsüklopeediakirjastus.
- M a r t s o n, David 1874. Hal hunt ja Kuninga tütar Helena. Üks Ennemuistne

- jut. Wenekeelest ümberkirjutanud David Martson, Eesti raamatu kogu omanik Tallinnas. Tallinn: Trükitud J. H. Gressel'i kirjadega.
- M a t v e j e v a, Kiira 2003. Petseri gümnaasiumi eelkäijatest. – Eestikeelne kooliharidus Petseris. Toim Ilmar Vananurm. Võru: Setomaa Valdade Liit, lk 25–27.
- M u h e l, Ernst 1867. Wiis kenna jutto. Ma rahwale aiawiteks luggeda wäljaantud. Tlk E. M...l. Tartu: Trükkitud ja müa H. Laakmanni jures.
- M ä g i s t e, Julius 1957. Petserimaast, selle uurimisest ja setude päritolust. – Meie maa. Eesti sõnas ja pildis IV. Lõuna-Eesti. Toim Bernard Kangro, Valev Uibopuu. Lund: Eesti Kirjanike Kooperatiiv, lk 165–173.
- N o o d l a, Kaja 1975. Eesti raamatu lugejast möödunud sajanditel. – Looming, nr 8, lk 1366–1379.
- N o o d l a, Kaja 1986. Eesti raamatu lugeja 18. sajandi lõpul ja 19. sajandi algul. – Paar sammukest eesti kirjanduse uurimise teed. Uurimusi XI. Tagasivaateid kirjanduslukku. Tallinn: Eesti Raamat, lk 8–30.
- N u r k a, Kati 2010. Perekonnanimede panek Petserimaal ja Narva-tagustes valdades 1921.–1923. aastal. Bakalaureusetöö. Tartu Ülikool, filosoofia teaduskond, ajaloo ja arheoloogia instituut, uusima ajaloo õppetool. Tartu.
- O n g, Walter J. 1982. Orality and Literacy. The Technologizing of the Word. London–New York: Routledge.
- P a a s, Friedrich Eugen 1928. Sega-abiellud ja nende mõju rahvusesse piiriäärsetes maakondades Eestis. – Eesti Kirjandus, nr 6, lk 294–306.
- P a e r t, Irina, S c h v a k, Toomas 2015. Haridus ja õigeusu kirik Eestis. – Mitut usku Eesti IV. Valik usundiloolisi uurimusi: õigeusu eri. Toim Liina Eek. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus (ilmumas).
- P a l g i, Daniel 1994. Murduvas maailmas I–III. Tallinn: Eesti Päevaleht.
- P l a a t, Jaanus 2011. Õigeusk ja õigeusu kirikud, kloostrid ning tsässonad (kabelid) Setomaal 11.–21. sajandil. – J. Plaat, Õigeusu kirikud, kloostrid ja kabelid Eestis. Tallinn: Eesti Kunstiakadeemia, lk 844–857.
- P ä r t, Irina, D u b j e v a, Ljudmila, S c h v a k, Toomas 2014. Õigeusu koolid Eestis. Arengulugu 1840–1918. – Mõtisklusi haridusest õigeusu valgel. Koost I. Pärt, toim Toomas Hirvoja, Carl Eric Simmul, Liivika Simmul. Tallinn: Püha Johannese Kooli Sihtasutus, lk 173–193.
- Rahvaloendus 1922 = 1922. a. üldrahvalugemise andmed. Vihk XI. Võru ja Petseri maakonnad. Riigi Statistika Keskbüroo, [1924].
- Rahvaloendus 1934 = Valdade rahvastik. 1. III 1934 rahvaloenduse andmed. Vihk I. Tallinn: Riigi Statistika Keskbüroo.
- S a l v e, Kristi 2006. Etnilise ajaloo kajastusi eesti muinasjuturepertuaaris (läänemere-balti suhted). – Võim ja kultuur 2. Koost ja toim Mare Kõiva. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, Eesti Kultuuriloo ja Folkloristika Keskus, lk 327–359.
- S a l v e, Kristi, S a r v, Vaike 1987. Setu lauludega muinasjutud. Eesti NSV Teaduste Akadeemia Keele ja Kirjanduse Instituut. Tallinn.
- S a n d r a, Jaan 2004. Kahrukõrvaga Ivvan. Valimik setu ja Vastseliina muinasjutte Jaan Sandra kirjanepikutest. Koost ja toim Paul Hagu, Risto Järv. Tartu: TÜ eesti ja võrdleva rahvaluule õppetool, TÜ Lõuna-Eesti keele- ja kultuuriuuringute keskus.
- S a u k a s, Rein 2007. Eesti mõistatuste allikalugu III. (Reetor 7.) Toim Arvo Krikmann. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum.
- S c h e n d a, Rudolf 1993. Von Mund zu Ohr. Baustein zu einer Kulturgeschichte volkstümlichen Erzählens in Europa. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Setumaa 1928 = Setumaa. Maateaduslik, tulunduslik ja ajalooline kirjeldus. Tartu: Eesti Kirjanduse Seltsi kirjastus.
- Sohberg, Martin 1881. Kümnes Eesti jututooja. Ennemuistsed jutud maa ja linna noorele rahvale lõbusaks ajaviiteks. Tartu: Schnakenburg.
- Sommer, Samuel 1922. Perekonnanimede panemisest Petserimaal. – Kaja 21. I, nr 17.
- Tolstoi, Lev 1958. Kogutud teosed. X köide. Lugusid ja jutustusi (1872–1886). Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus.
- Toomeos-Orglaan, Kärri 2006. Rahvajuttude vahendaja Martin Sohberg. – Keel ja Kirjandus, nr 12, lk 973–984.
- Toomeos-Orglaan, Kärri 2008. Eesti jutupärimuse ja trükiste vastasmõjust imemuinasjuttudes. Magistritöö. Tartu Ülikool, kultuuriteaduste ja kunstide instituut, eesti ja võrdleva rahvaluule osakond. Tartu.
- Toomeos-Orglaan, Kärri 2011. Seitsme maa ja mere tagant? Küsimusi imemuinasjuttude päritolust. – Vikerkaar, nr 1–2, lk 78–89.
- Truusmann, Georg (Jüri) 2002. Petserimaa setud. – Mäetagused. Hüperajakiri, nr 19, lk 176–190.
- UNESCO 2006 = Understandings of literacy. – Literacy for life. Education for All Global Monitoring Report 2006. Paris: UNESCO Publishing, 2005, lk 147–159. http://www.unesco.org/education/GMR2006/full/chapt6_eng.pdf (6. VIII 2015).
- Ustav, Karl 1908. Pihkva eestlased. Kirjutanud K. Ustav. Tartu: Postimehe kirjastus.
- Valk, Heiki 1996. Setomaale minekust: 1994. a. kogumiskäigust, tulemustest ja taustadest. – Palve, vanapatt ja pihlakas. Setumaa 1994. a. kogumisretke tulemusi. (Vanavaravedaja 4.) Toim H. Valk, Ergo Västriku. Tartu, lk 7–22.
- Väisänen, Armas Otto 1992. Setunmaa. Heinä- ja elokuun Helsingin Sanomien Alakerrassa julkaistu kymmenen kirjoituksen sarja vuodelta 1921. – Setumaalta Harjumaalle. A. O. Väisänen tutkimusmatka Viroon vuonna 1913. (Tampereen yliopiston kansanperinteen laitoksen julkaisu 16.) Toim Timo Leisiö. Tampere: Tampereen yliopisto, lk 99–164.
- Wanna sep ja temma kolm poega, ehk Önnesep. Üks muistne jut maggusaks aeawiteks nore ja wannale. Wäljakirotoand M. H. Pärnu: Trükkitud ja müa W. Bormi jures, 1869.

What did the Seto people read? The ‘illiterate’ Setos and literary culture

Keywords: Seto people, literacy, oral tradition, fairy tales

Poor education and illiteracy belong to the leitmotifs of the description of Seto culture, which have passed on from the times of Jakob Hurt and Oskar Kallas to the 20th century. On the one hand this has been regarded as a shortcoming behind the economic and cultural backwardness of the community. On the other hand, the cultural space uncorrupted by modern institutions enabled archaization and exotization of the Seto people.

As most of the Setos were indeed illiterate in the early decades of the 20th century it was assumed that the tradition recorded from them was still untouched by influences of literary culture. Moreover, illiteracy was regarded as a guarantee of the authenticity of the collected material. The role of the schools established

in the Pskov Guberniya in the 19th century has been considered negligible in Seto education. A difference was made by the incorporation of the Seto areas in the Republic of Estonia in 1920, bringing about a general compulsory school attendance and Estonian-medium education. Most of the Seto stories were recorded in the 1920s and 1930s, by which period the peoples' educational level had risen considerably and literary culture had become a natural part of the story-tellers' everyday life. Therefore a question arises how justified it is to regard those texts as a representation of the 'illiterate' Setomaa. In order to explain the literary influences observed in the repertoire of Seto story-tellers the article examines the education opportunities for the Setos before the advent of the Republic of Estonia and tries to find traces of literacy in the records of Setos being given their first family names as well as in the story-tellers' biographies.

Kärri Toomeos-Orglaan (b. 1975), MA, PhD student at Tartu University; Estonian Literary Museum, Estonian Folklore Archives, Assistant, karri@folklore.ee

PAULOPRIIT VOOLAINE KOGUTUD LUTSI MUINASJUTUD

INGE ANNOM

Paulopriit Voolaine kirjutas 1926. aastal Eesti ja Soome üliõpilaskondade hõimualbumis: „Soome sugu rahvaile on Läti eriti tähelepanu väärt maa-ala. Siin elas kord kurelasi, läind sajangul leidus veel vadjalaste järeltulijaid, kreevineid Bauski linna ümbruses. Praegu elavaina on tegemist liivlaste ja eestlastega. Iseäranis rohkesti on viimaseid, keda siia on siirdund ju vanust ajust pääle ja kellest paljud on jäljetult kadund. Praegusaja tähtsamaid vane- maid (200–300 a.) Eesti asundusi on Lätis, Lätgallias, Lutsi (Ludze, Ludza) linna ümbruses ja Läti Valga maakonnas Koiva (Gauja) ülijooksul Seltini ja Alamõisa (Lejasciems, Aahof) kihelkonnas” (Voolaine 1926: 83).

25-aastane Voolaine oli selleks hetkeks juba viis aastat käinud Akadeemi- lise Emakeele Seltsi (AES) esimese stipendiaadina kogumas Lätis Eesti kee- lesaarte murret. Tuli hingeline Lutsi maarahva¹ keele ja kultuuri hoidja ning kaitsja käis piirkonnas palju aastaid, kogudes nii palju keele- ja rahvaluule- ainet, et Oskar Loorits võis kirjutada juba 1930. aastal: „P. Voolaine kogud Lutsist ja Ilzenist, mis säilitatakse Akad. Emakeele Seltsis, pakuvad ise juba palju lisamaterjali” (Loorits 1930: 170). Tähelepanuväärne on asjaolu, et Voo- laine ei piirdunud ainult keelesaarte inimeste rahvaluule kogumisega, vaid tegi üleskirjutusi teistelt samas piirkonnas elavatelt rahvastelt. Nii on Lut- si maarahva pärimuse kõrval tänu Voolainele võimalik tutvuda ka latgalite, lätlaste, poolakate, venelaste, valgevenelaste, leedulaste, juutide ja mustlaste rahvaluulega.

Voolaine pärand on suur: 1963. aastal kirjutab ta, et Emakeele Seltsile on ta loovutanud ligi 6000 (5800) sedelit sõnavara (sellest 3482 sedelit Lutsist), tekstilist materjali 313 lk, päevikuid 70 lk; kirjandusmuuseumile² ligikaudu 5000 lk rahvaluulet ja 2000 sedelit setu rahvalaulude sõnavara; etnograafia- muuseumile³ üle 1250 lk etnograafilist materjali ja pildistusi, esemeid u 50 (EKLA, f 169, m 197: 1). Folkloristid on hinnanud tema materjali ka jutustaja- te andmete rikkuse poolest (Hiemäe, Salve 1976: 110–113). Voolaine kogutud eri rahvaste rahvaluulet on kasutanud näiteks Loorits oma teostes: „Pharaos Heer in der Volksüberlieferung” (1935) ja „Das misshandelte und sich rächen- de Feuer” (1932). Eesti Kirjandusmuuseumi ja Tartu Ülikooli muinasjuttude töörühm on teinud valiku August Sanga ja Paulopriit Voolaine kogutud mui- nasjuttudest ja loonud veebiväljaande „Pühakud ja vägimehed. Muinasjutte Lutsi maarahvalt ja nende naabritelt” (2011).⁴

¹ Artikli autor kasutab siin ja edaspidi Lutsi keelesaare inimeste autoetnonüümi (vt Kal- las 1894: 29).

² Toonane ametlik nimetus: Eesti NSV TA Fr. R. Kreutzwaldi nimeline Kirjandusmuu- seum.

³ Toonane ametlik nimetus: Eesti NSV Riiklik Etnograafiamuuseum.

⁴ <http://www.folklore.ee/muinasjutt/lutsi/> (21. VIII 2015).

Artiklis vaadeldud kogumisperiood hõlmab aastaid 1925–1937, mil Voolaine käis Ida-Läti Ludza (Lutsi) piirkonnas väga tihti ja kogus kõige rohkem rahvaluulet.⁵ 1920. aastatel kogus Voolaine vaid Lutsi maarahva rahvaluulet, 1930. aastatel lisaks teiste rahvaste folkloori.⁶ Tema kogutud Lutsi piirkonna eri rahvaste muinasjutte on Eesti Rahvaluule Arhiivis (ERA) ja AES-i kogus rohkem kui 230. Enim on üles kirjutatud imemuinasjutte (ligi 100), veel leidub rohkem kui 40 legendilist muinasjuttu, ligi 30 rumala vanapagana muinasjuttu, üle 20 novellmuinasjutu ja ligi 20⁷ loomamuinasjuttu. Muinasjuttude hulgas on ka mõned naljandid, mis esinevad kontaminatsioonis muinasjututüüpidega. Kõige rohkem muinasjutte on Voolaine kogunud Lutsi maarahvalt, sest keelesaared olid tema tööandjate ja tema enda peamine huviorbiit. Lisaks on ta kogunud muinasjutte ka mustlastelt, poolakaltelt, nii õigeusklikelt kui ka vanausulistelt venelastelt, latgalitelt ja ühe jutu leedulasel. Muinasjutte ei ole kirja pandud lätlastelt, kuigi ERA-s leiduvad mõned tema kirja pandud lätikeelsed rahvaluuleteated. Voolaine on märganud ja märkinud mõne maarahva esindaja assimileerumist, nt „Kazimir Molin,⁸ umb 30 a., lätistunud eestlane, sünd. Puudniki külas, Põlda v. (kõneleb vene keeli)” (ERA II 109, 241); „Stanislav Mekš, sünd. umb. 1965 a. Paideri külas, Põlda (Pylda, Pilda) vallas, Lutsimaal. Latgallistunud eestlane, rooma-katol. Jutustab vene keeles” (ERA II 162, 633). Märkmed jutustajate usulise kuuluvuse ja rahvuse kohta on vaid kogujapõhised, pole teada, kas Voolaine on kasutanud jutustajate enesemääratlust või otsustanud ise nende rahvusliku ja usulise kuuluvuse üle.

Erinevatel ajaloolis-poliitilistel põhjustel on Latgale olnud äärmiselt multikultuurne. Oskar Kallas oma uurimuses Lutsi maarahvast (1894) mainib, et Lutsi (Ludza), Düünaburi (Daugavpils), Rāisaku (Rēzekne) maakonnas on kõige rohkem katoliku usku lätlasi – 189 000, siis luteri usku lätlasi – 28 000.⁹ Need olid „uuema aja sisserändajad. Neid võib tänini iserahvuseks arvata, sest Katoliiku Lätlasele on nad pea sama võõrad, kui ütleme ehk Sakslane” (Kallas 1894: 11). Oli valgevenelasi, vanausulisi venelasi, õigeusklikke vene-lasi. Usulise tagakiusamise eest põgenenud vanausulised olid hiljem tulnud õigeusklikega samamoodi üksteisele võõrad. Olid veel juudid, mustlased, sakslased, leedulased, poolakad, eestlased (Kallas 1984: 11).¹⁰ Kallas, kes pidas Lutsi piirkonda katoliiklikuks, arvas, et varem luteri usku olnud eestlased

⁵ 1939. aastal jäi ta Lutsi maarahva aktiivse toetajana toonasele Läti valitsusele silma, nii et tal keelati sissesõit Lätti (vt Korjus 2010). Juba neli aastat varem kuulutati Läti territooriumil mittesoovitavaks isikuks ka liivlaste õiguste eest seisja Oskar Loorits (vt Blumberga 2004).

⁶ Pärast Teist maailmasõda käis Voolaine Lätis veel mitmel ekspeditsioonil, kuid jutte enam nii palju ei kogunud.

⁷ Siinjuures on huvitav märkida, et näiteks mustlastelt pole üles kirjutatud ühtegi loomamuinasjuttu. Selle liigi vähest esindatust on märganud nii Heinz Mode (1991: 31), kes on kogunud mustlasmuinasjutte üle kogu maailma, kui ka Vene mustlaste folkloori kogunud Aleksander Gessler ja Jefim Druts (1985: 26).

⁸ Jutustajate nimekuju kirjapildis on lähtunud Voolaine kirjapanekutest.

⁹ Kallas kasutab Vitebski kubermangu „Statistika komitee” materjale (Kallas 1894: 6).

¹⁰ Eestlaste osas ilmneb siinjuures Kallase ja Voolaine andmete ja ametliku statistika faktide vahel huvitav vastuolu. Kallas kirjutas, et ainuüksi Lutsi piirkonnas asuvas Mikalova (Mihhalova, Mikaleva) vallas elas tema külastuse ajal 898 maarahva päritolu inimest, kellest umbes 40 mõistsid eesti keelt (Kallas 1894: 13, 15). Vene impeeriumi 1897. aasta rahvaloenduse andmeil elas terves Lutsi maakonnas vaid 150 isikut, kes pidasid end „tshuunaadeks-katoliiklasteks” (vt Korjus 2010). 1925. aastal on Voolaine arvanud Põlda (Pilda) vallas elavat ligi 2000 eesti sugu inimest, kokku arvas neid Lutsi maakonnas elavat

on seal katoliku kirikusse üle läinud. Tema arvates on ka eestlaste laulud, jutud, mõistatused, kas väljarände aegu kaasa võetud või kohapeal sündinud, katoliku usust lähtuvalt muudetud, nt „poiss paneb nõiutud tüdrukule paatre [palve] helmed kaela, loomad lähevad „patale” [pihile]” (Kallas 1894: 63). Kristi Salve leiab, et Kallas on võtnud keelejuhtidelt kuulnud liiga üksüheselt, sest järelduse tegemisel aluseks olnud mõnevärsilised vaimulike laulude fragmendid võivad olla jõudnud maarahvani hoopis hiljem väiksemate siirdlasgruppide või üksikpõgenikega (Salve 2001: 24–29).¹¹ Voolaine kogumishetkel kuulus maarahvas valdavalt katoliku kiriku alla, mis kajastus nende maailmapildis ja selle kaudu ka folklooris. „Usk võib rahvaid ühendada ja sugulasrahvast lahutada” (Kallas 1984: 49). Seda nendib ka Voolaine. Ta kirjutab: „Ludza kreisis tähendatakse rahvuse mõistet tihti sõnadega *religia, zakon*” (ERA II 79, 643). Teises kohas: „Vaesel Lätgallia rahvamassil ei mängi rahvus peaaegu mingisugust rolli. Rahvuse mõiste on täiesti tume. Tihti on see usu mõistega ära vahetet. Mägize küla maamees ütles vaimustavalt: „Ma oma usku ei jäta: tšuhna¹² olin ja jään! Las lapsed ka olgu.” Kirbu küla naine ütles vihastuse puhul: „Siin tšühknaid ei ole. Siin on katoliku rahvas.” Katoliku usk on lätgallasele balti lätlase võõramaks teinud kui venelase. Luterlased lätlased on sama hääd kui sakslased, mõlemad kannavad „tšiuli” nime, mis sõimunimi on. Samuti on sõna „luter” poolvandumise sõna (ah sa roojane luter!) Lútera usk on nemtsa usk. Riia luterlane on néemets ehk säks, kes muinasjutus sarviku aset täidab” (Voolaine 1926: 85).¹³

Toon välja mõned põhjused, miks Lutsi maarahvas end eestlastena ei identifitseerinud:

u 5000, maakeelest arusaajaid 120. Ühemõttelistelt nimetas ta maarahvast katoliku usku olevaks (Voolaine 1925). Sama aasta Läti rahvaloenduse põhjal elas Lutsi maakonnas 12 eesti rahvusest isikut, kellest katoliiklaseks ei pidanud end keegi (Korjus 2010). 1935. aasta rahvaloenduse andmetel oli Lutsi maakonnas eesti rahvusest isikuid kokku 45, neist 22 luteriusulist, 20 katoliiklast, 3 õigeusklikku. Ajaloolase Ilmars Mežsi hinnangul oli eestlasi siiski rohkem (119), sest paljud olid end nimetanud lätlasteks, kes oskavad eesti keelt (Korjus 2010). Ka sellise arvamuse võib kahtluse alla seada, kuna näiteks 1936. aastal hindas August Sang ainuüksi maakeele oskajaiks 200 lutsilast (1936: 401). Rahvuse kohta kirjutas Voolaine: „Seda teavad väga hästi nii Põlda kui Nerza ja Mikaleva vallavalitsus, et mainitud vallus elavad eestlased, aga raamatuisse pole seda märgitud. Samuti nimetati kuskil kalendris Lutsi maakonna rahvusi, küll lätlasi, valgevenelasi, poolakaid, sakslasi, leedulasi, mustlasi ja muidugi 8000 juuti (neist 4000 Lutsi linnas 5500 elaniku peale), aga eestlastest süütsatustki” (Voolaine 1925: 374). Andmete ebaühtlus oleks huvitav uurimisteema, hetkel peegelduvad siin eri gruppide eri arusaamad rahvusest, keeleoskusest ja usust. Kui Kallas toetus väidetavalt andmete esitamisel kohalikele vallaraamatutele, siis Voolaine allikaid pole teada. N-õ ametlik statistika tugines ilmselt osaliselt rahva enesemääratlusele, mis ei pruukinud väga objektiivne olla.

¹¹ Kõige levinum on seisukoht, et eestlased siirdusid Lutsi (Ludza) piirkonda elama Ida-Võrumaa aladelt XVII ja XVIII sajandil. On ka arvatud, et Lutsi keelesaarele on võrukesi ja setusid elama asunud mitmes järgus (Eesti murded IX: 13). Kristi Salve oma artiklis „Hajamõtteid keelesaartest ja nende rahvalauludest” toetab mitme rände hüpoteesi, mis selgitaks keelesaare traditsioonis mitmeid vasturääkivaid jooni (2001).

¹² Kallase tähelepanekute järgi nimetati niimoodi nii luteri usku lätlasi kui ka maarahvast (Kallas 1894: 30).

¹³ Ülo Valk kirjutab, viidates Vaira Viķe-Freiberga artiklile „The Devil in Latvian Folktales: An Analysis of Character in Relation to Plot” (1982), et läti folkloorile on väga iseloomulik kuradi ilmumine saksa mõisahärrana. Sama tendents on ka eesti folklooris. Oma ja võõra vastandumine avaldub nii seisuslikult kui ka rahvuse ja usu põhjal (vt Valk 1998: 74–75).

1) rahvuse, ja ka konkreetselt eesti rahvuse mõiste mittetundmine: „Lutsi eestlased ei tunne muidugi mitte sõna: Eestlane” (Kallas 1894: 29). „Harilikult saab maamehelt vastuseks rahvusküsimuse peale esimest korda, et nad on katoliiklased” (Voolaine 1925: 377);

2) rahvuse madal prestiiž: „Isa küsis, kas tütar ei taha end tšuhnaks kirjutada. Tütrekene nutma: ennem kelleks tahes, kuid mitte selleks, keda peetakse väljanaerdud piimanaiseks Peterburi turuplatsil” (Voolaine 1925: 377);

3) segaabelud. Kallas on pidanud keele säilimise ja puhtuse põhjuseks orjaaega – rahvas palju ringi ei liikunud. Pärast orjaaja lõppu tulnud palju segaabelusid ja keel hakanud kaduma. „Sagedasti käivad kõik kolm keelt läbiseigi; tunnen mehe, kes oma 82:he aastase isaga Eesti keelt räägib, oma Läti sugust naisega Läti keelt, oma lastega, kes vene koolis käivad, kõnelevad vanemad Vene keelt: kirikus palub mees Poola keeli...” (Kallas 1894: 17–19).

Jutustajad

Muinasjuturääkijaid-informante on kokku 70. Kõige rohkem on Voolainele muinasjutte rääkinud poolatar Helena Katkēvič (26 juttu), maarahva seast Agata Jakimenko (17 juttu) ja mustlanna Felicia Beinarovič (12 juttu).

Voolaine on Jakimenko kohta kirjutanud: „Agatš (Agata) Jakimenko, umb. 80., eestitar, katol., kodukeel – „maakeel”, sünd. ja elab Kirbani (Škirpanos) külas, Põlda (Pilda, Pylda) vallas, Ludzi maakonnas” (ERA II 70, 569). Jutus-tamisoskusele lisaks väärib esiletõstmist tema ilus ja suhteliselt laenudevaba murdekeel. Voolaine sõnutsi kõneles ta oma kolme pojaga kogu pika elu vaid Lutsi murrakut (Voolaine 1978). Ka tema pojad Jeesp ja Jaan olid Voolaine informandid, kolmandalt pojalt Ludvigilt on jutte kogunud August Sang. Kokku on Voolaine kogunud jutte 25 eesti päritolu jutustajalt.

Helena Katkēviči kohta on Voolaine kirjutanud: „70 a poolatar; katoliiklane; sündinud ja elab Ludza linnas; poola keeles palub vaid jumalat, igapäevakeeleks vene keel; usub kindlasti kõike, mida kõneleb, ka muinasjutte. On villand laialt käind idapoolses Lätis, Pihkva kubermangus Velikije Lukis; ütleb käinud olevat isegi „Moskva all”” (ERA II 61, 320). Katkēviči jutud on terviklikud, pikad, fantaasiarohked, moraliseeriva alatooniga. Väljaandesse „Pühakud ja vägimehed. Muinasjutte Lutsi maarahvalt ja nende naabritelt” on valitud seitse temalt saadud lugu. Kokku on poola jutustajaid neli.

Rahvustesse tuleb Latgale piirkonnas suhtuda siiski teatud mõõndusega. Näiteks Helena Katkēviči venna Anton Kozlovskij on Voolaine määratlenud latgaliks. Pole teada, kas nii on arvanud Kozlovskij ise või Voolaine. Apolonija Grigorjevi puhul polegi Voolaine rahvust märkinud, võib-olla ehk selle pärast, et tema isa oli lätlane ja ema poolatar.

Kolmas suurjutustaja on mustlanna Felicia Beinarovič, kelle kohta on Voolaine maininud järgmist: „Jakobi t, u 65 a, snd Ludza kreisis Rundani [Rundāni] vallas. Reisinud Valgevenes ja Ukrainas, viimased 20 a elab Ludza kreisis. On mustlaste seas haruldaselt aus ja jumalakartlik, usub oma jutte. Rändab tütre Anna ja tolle tütre Olgaga Lutsimaad mööda. Rahvas kutsub Felčša Jakovlevna” (ERA II 109, 49). Mustlastest jutustajaid oli 19. Kogutud materjali analüüsid selgus, et kuue aasta vältel (1931–1937) kogus Voolaine murde-materjali ühtedelt ja samadelt mustlastelt Ludza linnas ja selle lähiümbruses.

Jutustajad olid põhiliselt pärit kolmest perekonnast: Beinarovičid, Tumaševi-
vičid, Vaidalovičid. Olemasolevatel andmetel oli tegemist kohalike läti must-
lastega, kellest suurem osa rändas ringi, peamiselt küll Lutsi ja Latgale piir-
konnas. Erandiks on neli Vaidaloviči perekonna liiget, kellel oli Ludzas maja,
kus nad olevat ka elanud. Voolaine kirjutab, et mustlastel on Ludza linnas
mitu maja (ERA II 162, 142). Tähelepanuväärne on, et suurem osa mustlastest
jutustajaid olid üsna noored: kümne jutustaja ehk üle poolte vanus jääb alla 30
eluaasta, noorim oli kogumishetkel 11-aastane (Annom 2011: 6–8).

Venelastest jutustajaid on kokku 11, latgaleid 10 ja leedulasi 1.

Arhiivikogud ja jutud

Voolaine saatis rahvaluule- ja keelematerjali nii Eiseni stipendiaatide kogusse
(E, StK),¹⁴ ERA-sse kui ka AES-i. Torkab silma, et Voolaine Eiseni stipen-
diaatide kogusse 1925. aastal saadetud muinasjutud on valdavalt lühikesed,
fragmentaarsed, konspektiivsed, ümberjutustatud moega, kirjakeelsed, eran-
diks Piitre Fomiini „Üheksa venna öde” (Ee 451A) ja paar loomamuinasjuttu.
Samal ajal on AES-i kogusse saadetud jutud terviklikumad ja murdekeelsed.

Näiteks on Voolaine ühe kogutud jutu tüübist „Hundi laulmine” (ATU 163)
1925. aastal saatnud nii AES-ile kui ka Eisenile. Mõlemad tekstid on fragmen-
taarsed ja üles kirjutatud samalt jutustajalt – Pätrul Bulilt.

Esimene tekst:

„Kirēlō-karēlō! Kit's kolmō pujaga, deeda baabaga.”

– „A to hōste laul: vaja ār' anda' üt's kitsōkōnō.” Lāt's tuu suzi sei ar kitsō-
kōzō. Tule jälki paja ala: „Kirēlō-karēlō! Deeda baabaga, kit's katō pujaga.
Kirēlō-karēlō, deeda baabaga, Kit's kolmō pujaga.”

– „Vaja ār' anda kitsōkōnō.” Ańd' ār kitsōkōzō. Jāi innedest üt's jo suzi sei
ār'. Tulō jäl.

„Kirēlō-karēlō! Deeda baabaga, kit's üte pujaga.” – „Vaja ār' anda ütekene,
Ańd' ar perāmādze kitsōkōzō. Lāt's sei ār'. Tulō jälki.

„Kirēlō-karēlō! Deeda baabaga, kit's ütsindā. Kirēlō-karēlō, deeda baaba-
ga, kit's ütsindā.”

AES, MT 102, 15 (2) < Lutsi (Ludza) mk, Nirza v, Tati (Ščastlivi) k –
P. Voolaine < Pätrul Bul (1925)

Teine tekst:

Elli deeda baabaga, kits kolmō pujaga. Hunt tuleb akna alla ja laulab:

Kirēlō-karēlō!

Deeda baabaga,

kits kolmō pujaga.

Mees ütleb: „A to hōste laul, vaja ār' anda üt's kitsōkōnō!” Anva'. Lāt's tuu
suzi, sei ār' kitsōkōzō. Tulō jälki paja ala. – Nōnda laulab hunt kõik kitse-
pojad ja kitse käest.

E, StK 28, 320 (8) < Lutsi (Ludza) mk, Nirza v, Tati (Ščastlivi) k – P. Voo-
laine < Pätrul Bul (1925)

¹⁴ Tartu Ülikool deponeeris Eiseni stipendiaatide kogu Eesti Rahvaluule Arhiivi 1927.
aastal.

Kõidab tähelepanu, et esimene tekst on pikem ja üleni murdeliselt kirja pandud. Teisel tekstil puuduvad vormellikud ja muinasjutule omased kinnistavad kordused, jutufragmentidele on tahetud anda ilmselt mingi terviklikum vorm koos kirjakeelse alguse- ja lõpulausega. Pole teada, kas Voolaine kogus samal aastal samalt inimeselt tõesti kaks korda samasüzeelise jutu või on ta üht ja sama teksti pisut töödelnud. Ometi erinevad võrdlustekstid üksteisest ja viivad arvamusele, et Voolaine on teadlikult vahet teinud, millisesse kogusse ta missuguse materjali saadab.

Juhendamine ja nõudmised olid eri kogudes erineval tasemel. Rein Saukas märgib rahvaluulekogude mõistatusi uurinuna, et Eiseni stipendiaatide juhendamine oli tagasihoidlik või isegi puudulik: „korjanduste vormistuslik külg on äärmiselt ebaühtlane” (Saukas 2005: 91). Kui AES-i prioriteediks oli murdekeele kogumine (vt Saukas 2007: 11–19), siis Eisenil rahvaluule üldiselt. Iseenesest oli mitmele kogujale korraga sama materjali saatmine suhteliselt sagedane praktika. Näiteks Hurda algatatud rahvaluule kogumisaktsiooni ajal saadeti nii talle kui ka Eisenile sama materjal peaaegu korraga. Eisenile saadeti mustandid, Hurdale puhtandid, Eisenile saadetud materjal oli kirja-keelne, Hurdale murdekeelne (vt Saukas 2005: 12–60). Sama tendentsi võib täheldada Voolaine saadetud muinasjuttude puhul: Eisenile on saadetud valdavalt kirjakeelsed, AES-ile murdekeelsed tekstid.

Sarnane lugu on Borbul Bulli 1925. aastal jutustatud imemuinasjutuga „Pöialpoiss” (ATU 700): AES-ile saadetud 26-realine murdekeelne tekst (vt Pühakud ja vägimehed 2011, lugu nr 14) on Eiseni stipendiaatide kogusse saadetud tekstis kokku võetud üheksa kirjakeelse lausega. Novellmuinasjutt tüübist „Kuninga poeg ja sepa poeg” (ATU 920) on kogudesse jõudnud küll eri aastatel (E, StK 1925, AES 1926), ometi on esimesel juhul tegemist taas jutu kirjakeelse lühikonspektiga. Kaks Agata Jakimenkolt kogutud ja tüübilt („Rikas vend ja vaene vend”; ATU 613 „The Two Travelers”¹⁵) sarnast juttu on saatnud Voolaine nii AES-i kui ka ERA-sse, ometi on nende kogumisaastad erinevad (vastavalt 1926 ja 1933) ja ka jutud on mingil määral erinevad, nii et pole alust kahtlustada dubleti saatmist.

Imemuinasjutt „Rikas vend ja vaene vend” on nii Eestis kui ka Lätis hästi tuntud¹⁶: Eestis u 150 varianti, enamik neist Setumaalt; Ludza piirkonnast 10 (EMj I:2: 670–672; Aräjs, Medne 1977: 103). Sarnaselt suurema osa Eesti variantidega on Lutsiski peategelaseks kaks venda. Rikkal vennal söögi eest endal silmad välja torgata lasknud vaene mees kuuleb tahtmatult pealt kuradite¹⁷ juttu (kuradit on nimetatud loos eri sünonüümidega¹⁸: *kur'atekij*, *juut*¹⁹, *tigõ*) ja saab juhendeid, kuidas nägijaks ja rikkaks saada. Süžee kohaselt

¹⁵ Ingliskeelne tüübipealkiri on märgitud juhul, kui see erineb eestikeelsest.

¹⁶ Süžee on tuntud ka Lääne-Siberisse kolinud eestlastel (vt Järv 2005: 98–123).

¹⁷ Läti süžee kirjelduses kuradeid saladustejagajatena ei mainita, on vaid linnud ja loomad (Aräjs, Medne 1977: 103).

¹⁸ Samuti esineb Lutsi mustlaste juttudes mitmeid kuradi eri sünonüüme korraga (Annom 2011: 9).

¹⁹ Ei ole selge, kas *juut* on lõunaestipärase kuradinimetuse *juudas* lühenenud vorm või balti päritolu (vrd lt *jods* 'kurat, tont', ld *júodas* 'must'), kuid tõenäoliselt mitte rahvuse nimetus. Valk kirjutab, et lõunaestesti *juudas* kannab endas varjatud vihjet mustale värville, mis seostub värvisümboolikas kurjade jõududega (vt Valk 1998: 49). Lutsi mustlaste juttudes on kuradil tihti nimi: *Ludvig*, *Murza*, *must vanamees pani Dopuuhha*, lisaks muud nimetused (vt Annom 2011: 9).

kuuleb vaene vend kolme õpetust. Agata Jakimenko jutustatud variantides on neid neli, küll eri järjekorras ja mõningase variatsiooniga. 1926. aasta variandis: 1) kuningatütar magab kolm aastat külje peal, hiljem selgub, et ta on pime; arstimissoovitusi ei anta; 2) silmade raviks on vaja koguda sama päeva rohule tekkinud kastet; 3) nurme peal on kirst kullaga, mille saab kätte siis, kui visata labidaga kolm korda ühele poole; 4) ilma veeta külas tuleb minna silla peale, mis on jõel, heita labidaga kolm korda ühele ja teisele poole, kuni üheksa korda saab täis.

1931. aasta variandis: 1) kuld on karbiga mäe sees; selle saab kätte, kui visata labidaga kolm korda eri poolde; 2) järgmisel hommikul tekib kaste, millega oma silmi määrdes saab pime nägijaks; 3) kaks küla on veeta: vaja minna ristteele ja visata taas üheksa korda labidaga; 4) kuningatütrel on tiisikus, on vaja panna hobuseraipe pea vette ja leotada, selle veega pesta kuningatütart, ja juua seda.

Kõige suurem erinevus seisneb kuningatütre haiguse diagnoosis ja ravis. Varasemas variandis on kuningatütar haige ja pime, vaene vend ravib teda purgikesse kogutud imettegeva kaste abil, mida määrib (udu)sulega kuningatütre silmle ja näole, nii et ta saab kohe terveks. Hilisemas variandis on kuningatütrel tiisikus, vaene vend paneb tervendamiseks hobuseluid kuningatütre pesuvette ja hobuse hamba samovari sisse. Mees kastab saunas kuningatütart kolm korda järjest kolmel päeval luudeleotisega, iga kastmise ajal peab kuningatütar veel kolm korda sülitama. Lisaks on öeldud, et vaene vend pani sauna iga kord lukku.

Peab tõdema, et hobuseludeleotis arstirohuna ületab markantsuselt Fr. R. Kreutzwaldi samatüübilises jutus „Haruldane naise truudus” kogumikus „Eesti rahva ennemuistsed jutud” väljapakutud kiriku põrandalaua alt võetud hiirepesakonna keetmise vee (Kreutzwald 1924: 126). August Annist peab seda Kreutzwaldi enda fantaasiaks (Annist 1966: 139–141). Samas on Setumaalt pärit variant, kus tuleb juua ära kiriku põrandalaua alt võetud nahkhiire pesast tehtud puljong (ERA II 174, 382/93 (4) < Setu, Mäe v, Suure-Rõsna k – Feodor Ilvik < Mihkel Kagõmägi (1937)). Võimalik, et jutustaja on saanud Kreutzwaldi loost innustust. Selle jututüübi variante lähemalt analüüsides selgub, et eesti rahvas on muidki kuningatütre arstimisviise välja pakkunud, näiteks konna suust võetud armulaualeiva sissesöötmine. Lisaks konna²⁰ enda keetmine ja keeduvee kuningatütrelle sissejootmine, ka konna-verega määrimine. Veel armulaualeivast kasvanud lille keeduveesi; kuninga kolme kitse piim; maarjajäävee ja üldse vee määrimine kuningatütre haigetele silmadele, kehale; ja omapärasena – ühe tundmatu looma veri, kes käivat öösiti kuninga toas ja kes enne ei peatuvat, kui öelda: „Ooda ooda neiukene, kuni ehted kaela tuuakse”²¹ (ERA II 145, 105/18 (1) < Setu, Värska v, Tonja k – Dimofei Vabarna < Anne Vabarna (1926)). Ka on hea võtta kirikus altari eest inimeste jalgade tolmu ja nuusutada.

Vaatamata mõningatele fantaasiaküllastele arendustele koorub välja, et kuningatütart (kuningaprouat, naist) arstiti loomade liha, piima ja verega

²⁰ Konna, täpsemini kärnkonna, on peetud kristlikus maailmas juba keskajast saadik kurjuse, pahe ja patu kandjaks. Kurat võis esineda loomadest veel kassi, tuhkru, nirgi, roti, nahkhiire, hiirena jt (vt Valk 1994: 128–131).

²¹ Selle ütluse puhul tekib võimalik seos ussisõnadega, täpsemalt ussi peatamise sõnadega: *mõrsja ehi, mõrsja ehi, peig mis sinna* (KKI, KS < Otepää – TPI üliõpilased (1985)).

ning armulaualeivaga, mis on rahvausus kõik tervendavate ja jõudu andvate omadustega. Põhiliselt tervendati (kärn)konnaliha ja -verega. Võimalik, et konnale, kes on kristlikus maailmapildis üks kuradi ilmumiskujusid, on deemonlik positsioon antud ka rahvausus, ja tema tapmise järel saadakse haigussest võitu.

Rohkem ühe ja sama tüübi variante Voolaine eri kogudesse saatnud ei ole. Võimalik, et sarnaseid kirjapanekuid leidub küll rahvaluule teiste žanride võrdlusel.

Jutud

Lutsi maarahva muinasjutte on Voolaine kogunud kõige rohkem, 86. Järgnevad mustlaste omad, 55, poolakatelt 41. Voolaine on vahet teinud vanausulistel ja õigeusklikel venelastel, vastavad arvud 38 ja 9, ainult ühe Ludza linnast pärit vene poisi puhul pole märgitud konfessiooni, temalt on kogutud kolm juttu. Latgalitelt on kogutud 30 juttu, ainult üks jutt on leedulase Vitániselt.

Kogusse saadetud üleskirjutusi teistelt rahvastelt on nii eesti kui ka vene keeles, venekeelseid siiski vähem – 16 juttu. Vahe üleskirjutuse ja saadetise vahel on mõnikord kuni kaks aastat. Pole teada, kas algtekst oli vene-, eesti- või muukeelne. Tõlgitud juttudes esineb aeg-ajalt vene- ja latgalikeelseid sõnu ja väljendeid, mis Voolaine sõnul on sinna jäetud teaduse huvides (ERA II 162, 168).²²

Enam jutte on pärit tüüpidest „Kärbes naela asemel” (ATU 772*) ja „Viimane leht” (ATU 1184). Kummastki tüübist on seitse varianti.

Lühikest legendilist muinasjuttu „Kärbes naela asemel” on ATU andmetel katalogiseeritud vaid Eestis, Poolas, Serbias ja Kreekas. Põhjuseks võib olla jutu žanriline piiripealsus: samahästi võib see lugu olla määratud eri maades, sh ka Lätis, kas legendiks või seletusmuistendiks. Ka siinse artikli autor paigutaks tüübi pigem seletusmuistendite alla. Voolaine on seda juttu kogunud peale Lutsi piirkonna, kus see on üsna tuntud eestlaste ja latgalite seas, ka Lõuna-Eestist. Jutt räägib Jeesus Kristuse ristile naelutamisest. Raudnaelad selle jaoks olid pikad ja suured. Et vanasti oli raud kallis, varastas üks mees ühe naela ära. Kärbes istus Jeesuse rinnal ja nägi naelapea moodi välja. Ristilööja arvas, et ta on naela juba sellesse kohta löönud, ega hakanud seda otsima. Tänutäheks lubas jumal kärbsel süüa igast kausist ja igalt laualt ilma luba küsimata. Vargale aga ei pandud iga pahategu enam süüks (Loorits 1959: 161). See lühike jutt on rahvasuus muutunud aja jooksul veel lühemaks, tihti on jutust kadunud vargamotiiv. Lutsis esineb jututegelase mustlane, kelle petmiskalduvust selle looga õigustatakse. Näiteks Jaan Jakimenko variant:

Kui sidi' lei' Krõstust risti mano, lei timäl kää' ne jala'. Sidi' tahtse' lüvvä süämeest ka nakla lävi. A kärbäs istõ Krõstuzõlõ süäme pääle. Üts sidi ütël: „Nakl um jo lüüd.”

(Jeesp Jakimenko vanem vend, Jaan, teie märkuse: „Tsigand ütël nii.”)

ERA II 109, 164 (7)

²² Ka Kallase maarahva muinasjuttude üleskirjutustes on üksikuid murdekeelseid sõnu ja väljendeid.

Sidi tähendab Lutsi murdes juuti, *tsigan(d)* mustlast (Kallas 1894: 141, 142). Borbul Bull on oma jutu lõpus resümeeerinud: „Selle tsigandil olõi pattu bazida, kot's miä võlss.” (‘Sellepärast pole mustlasel vaja pattu kahetseda, isegi kui valetab’; ERA II 162, 604 (5)).

Sama on nentinud latgalitest jutustajad Aneļa Petrovska, Anna Kecka ja Mutjanka.

Rumala vanapagana muinasjutt „Viimane leht” on peamiselt tuntud Kesk- ja Põhja-Euroopas. Motiivist on sugemeid juba Vanas Testamendis ning XII sajandist pärit Tristani ja Isolde loos (EM 1996: 785–788). Loost on kolm redaktsiooni: kahes neist tüsatab kuradit jumal, kolmandas inimene (mees). Lutsis tuntud süžee on mehest ja kuradist. Mees laenab kuradilt raha ja ütleb, et maksab tagasi siis, kui kõik lehed on puudelt langenud. Kuna kuusk ja mänd on igihaljad, jääb kurat oma rahast ilma. Jutt on Lutsis olnud üsna maarahvakeskne, kuna seitsmest variandist kuus on jutustanud maarahvas (Jeesp Jakimenkolt kaks varianti), lisaks assimileerunud Anton Urtan ja Kazimir Molin. Üks jutt ka latgalilt Mutjankalt.

Tuntud süžee Lutsis (viis varianti) ja kogu maailmas on „Tuhkatriinu” (ATU 510A). Seda on rääkinud Lutsi maarahva seast Piitre Fomiin, Agata Jakimenko,²³ omaloomingulisel moel Bronislava Bull, mustlanna Felicia Beinarovi, vanausuline venelanna Irina Timošenko ja latgal Svarackaja. Viimase variant on huvitav selle poolest, et vaenelaps saab oma ilusad (kiriku)riided kuldõuntega õunapuult, paludes end õuntega vastu üht ja teist õlga lüüa. Maarahva variandid on lähedased Setumaalt pärit vastavasisuliste juttudega. Neis muudetakse vaeslapse ema lambaks, kes hiljem tapetakse, vaeslaps matab luud maha ja edaspidi aitavad need tema ülesandeid täita. Lutsi maarahva jutud ongi huvitavad selle poolest, et mitmel neist leidub paralleele Setumaal kirjapandud juttudega. Ühine jututraditsioon võib tuleneda maarahva pärinemisest Kagu-Eesti piirkonnast. Setu jututraditsioonis omakorda esineb süžeesid, mida tuntakse veel vaid Lätis ja/või Leedus. Siin võib tegemist olla omanäolise Balti areaali jääva traditsiooniga, mille näiteid leidub ka Lutsi juttude hulgas (vt Salve 2006).

Kolm järgnevat tüüpi on esindatud nelja variandiga. Imemuinasjutu „Surm pudelis” (ATU 331) jutustajateks on olnud maarahva seast Agata Jakimenko ja ta poeg Jeesp Jakimenko, lisaks poolatar Helena Katkēvič ja mustlane Aleksander Tumaševič. Orientaalse päritoluga jutt on üsna tuntud nii Eestis kui ka Lätis, Läti muinasjutukataloog tüübi esinemist Ludza piirkonnas siiski ei näidanud. Omapärane on poolatari jutu algus, milles peategelane võtab Surma vastu kõrtsis, olles enne ükselt tagasi lükanud nii Jumala kui ka Ingli, kelle valitsusalas polevat õigust (vt Pühakud ja vägimehed 2011, nr 46). Agata Jakimenko ja Aleksander Tumaševiči loos suletakse Surm pudeli asemel tubakatoosi. Mustlase sõnul toimus see lugu 200 aastat tagasi; soldat kui peategelane kandis Surma tubakatoosis 33 aastat; kolm aastat niitis Surm inimesi. Selline ajamääratlus on pigem iseloomulik muistenditele. Lutsi mustlaste muinasjutud ongi tihti muistendliku alatooniga, millele viitavad ka juttudes sageli tegelaskujuna esinevad kurat ja rahutu surnu, tegelaste konkreetset nimed ja lugude õnnetu lõpp (Annom 2011: 15). Ka selles loos saab Surm oma vangistaja lõpuks kätte, nagu ka Helena Katkēviči variandis.

²³ Üks versioon on pärit tema pojalt Ludvig Jakimenkolt, kuid selle kogujaks oli August Sang.

Legendilist muinasjuttu „Tuule poeg sulaseks” (ATU 810A „The Devil Does Penance”) on jutustanud nii vanausuline venelane Irina Timošenko kui ka õigeusklik venelane Ignat Streļcnikov ja poolatar Helena Katkēvič.²⁴ Selles loos kiusab kurat meest, lükates töötava mehe toidumooni peale puu või süües mooni ise ära. Kuna mees on toitu õnnistanud või hoidub vandumast, peab pahandusetegija (Eestis sageli Tuule poeg) mehe juures karistuseks kolm aastat sulasena töötama. Ignat Streļcnikovi loos esineb eluolulisi kirjeldusi: „Vanasti polnud raudteed ja Riiga sõideti hobustega. Töömees sõidab ühes peremehega Riiga linu viima” (ERA II 109, 423 < Ludza I – P. Voolaine < Ignat Streļcnikov (1936)).

Erinevalt on lahendatud loo lõpud, mis kisuivad naljandi poole. Streļcnikov: „Kurat elas juba kolmanda aasta lõppu vanamehe poole ja ootas juhus, et teenistusest lahti saada. Ta magas ikka vanamehega ühes ja, kui vanamees uinus, ta tõukas rusikaga vanamehele külge. Vanamees virgus ja, kui uinus, kurat tõukas jälle külge. Viimaks vihastus vanamees ja ütles pahaselt: „Ai pojuke, mine kuradile! (*уди к чормы!*)”. Kurat seda ootaski, et talle öeldaks nõnda. Ja ta kadus” (ERA II 109, 424). Irina Timošenko variandis on loo lõpp sarnane naljandiga „Vanaeit aitab kuradil abielupaari tülli ajada” (ATU 1353). Jumalakartlikul mehel rikastuda aidanud kurat lõpetab oma teenistuse joominguga, näidates, kuidas rikastumine ja jõudeelu mõjub hävitavalt inimese kõlbelsele palgele. Sarnase moraaliga on Helena Katkēviči jutt, mis liitub naljandiga „Joobnu arvab end paradiisis olnuvat” (ATU 1531).

Novellmuinasjuttu „Targad vastused” (ATU 921 „The King and the Fanner’s Son”) on jutustanud Lutsi maarahva seast Eva Jakimenko ja Tekla Jarošenko, samuti venelanna Irina Timošenko ja latgallanna Iva Kraval. Lugu põhineb küsimustel ja neile antud teravmeelsetel vastustel. Maarahva jutus leidis mõistatus: *miks harak hannalda* 'miks harakas on sabata'. Tõenäoliselt on see kellelgi teise suust kuulnud, sest Tekla Jarošenko viitab siin Eva Jakimenkole, kes pidi seda lugu paremini teadma. Kõige terviklikum lugu on 31-aastaselt Timošenkol, ülejäänud lood on üsna fragmentaarsed.

Mittemaarahva seas on teada jututüüp „Verevennad” (ATU 303). Voolaine on variandid üles kirjutanud poolatar Helena Katkēvičilt ja mustlastelt Piiter Vaidalovičilt ning Aleksander Tumaševičilt. Üllatav, et Voolaine pole seda juttu kuulnud maarahvalt, arvestades tüübi tuntust Kallase ajal (viis üleskirjutust, vt Kallas 1900: 216–231). Katkēviči jutus on mitmeid kontaminatsioone: ATU 303 + 518 („Tüli imeesemete pärast”) + 300A („Võitlus sillal”) + 519 („Tugev mõrsja”). Süžee kohaselt on vendadest tugevaim loomast sündinud vend (siin härja poeg: *Byk-Volōd’a*), kes seljatab ise kõik raskused, ometi loovutab ta selles loos kõrgest seisusest pruudi oma vennale Ivan Tsaaripojale, kes on temast palju nõrgem. Mustlase Tumaševiči loos on tugevaim hoopis töönaise poeg Fetmus Tubli Poiss. Omapärane on selles loos ka motiiv tüübist „Võitlus sillal”. Siin võitleb Fetmus kolme-, nelja- ja kuuepealise kuradiga. Viimasel kuradil raiub kangeline küll pead otsast, ent see kobab parema käega enda ümber, leiab maharaiutud pead ja paneb endale otsa tagasi. See stseen kordub kaks korda: „Siis sai Fetmus aru ja raius kuradil parema käe maha” (ERA II 162, 481 < Cibla v – P. Voolaine < Aleksander Tumaševič (1937)). Siin on tegemist ilmselt jutustaja fantaasiaga, kuna ka loo edasine areng on üsna ise-

²⁴ 1938. aastal on August Sang kogunud loo ka Lutsi maarahva seast pärit Meikul Jarošenkolt.

laadne. Piiter Vaidaloviči jutt on saadetud ERA-le vene keeles. Venekeelset materjali leidub Voolaine saadetistes ka muu folkloori hulgas.

Tuntud on imemuinasjutt „Võimatud ülesanded” (ATU 465), jutustanud mustlased Aleksander Tumaševič ja Felicia Beinarovič ning poolatar Helena Katkēvič. Mustlaste variandid on sarnased AT 465C versiooniga, milles kangelane maksab kätte ülekohtustele pühakutele (vt Pühakud ja vägimehed 2011, nr 41). Redaktsioon pühakutega on tuntud ka Setumaal (vt EMj I:2: 573–574), aga mitte Lätis. Latgalitelt Zusana Dirgačovalt, Anela Petrovskalt ja poolatar Helena Katkēvičilt on üles kirjutatud legendiline muinasjutt „Vanamees põlevate sötükkidega” (ATU 751B*) (vt Pühakud ja vägimehed 2011, nr 52), mis on kogu Lätis tuntud jututuüp, kuid Eestis kogutud peamiselt Setumaalt.

Kokkuvõte

Käesolevas artiklis olen vaadelnud muinasjutte, mida Paulopriit Voolaine kogus aastatel 1925–1937 Lätimaalt Ludza (Lutsi) linna ümbrusest. Akadeemilise Emakeele Seltsi esimese stipendiaadina huvitus ta algul Lutsi piirkonnas asuvate eestlaste murdest, hiljem ka nende rahvaluulest, saates materjali Eizensi stipendiaatide ja Eesti Rahvaluule Arhiivi kogusse. Eri kogudesse saadetud materjal on tekstiliselt erinev. 1930. aastatel hakkas ta koguma folkloori teistelt Lutsi piirkonnas elavatelt rahvastelt: latgalitelt, poolakalt, venelastelt jne. Kuna Läti Latgale regioon on ajaloolistel ja poliitilistel põhjustel olnud multikultuurne, siis on eri rahvad üksteisega kõrvuti elades mõjutanud üksteise maailmapilti ja (rahva)kultuuri, sealhulgas ka rahvajutte. Selles mõttes on Voolaine kogutud materjal hea analüüsiaines eri rahvaste ja sellest tulenevalt ka eri religioonide ja rahvaluule võrdlemiseks. Oskar Kallas, kes esimesena uuris Lutsi maarahva rahvaluulet, leidis sellest mõjutusi sel ajal piirkonnas domineerinud katoliku usust. Usuline kuuluvus oli ka veel Voolaine kogumise ajal olulisem kui rahvus. Ka muinasjuttudes leidub religioonile vihjavaid elemente.

Muinasjutte rääkis Voolainele kokku 70 jutustajat. Kõige rohkem on neid talle kõnelenud poolatar Helena Katkēvič, maarahva seast Agata Jakimenko ja mustlanna Felicia Beinarovič.

Voolaine saadetud Lutsi piirkonna eri rahvaste muinasjutte on arhiivikogudes üle 230. Koguseliselt on kõige rohkem imemuinasjutte, kuid kõige populaarsemad tüübid olid „Kärbes naela asemel” (ATU 772*) ja „Viimane leht” (ATU 1184), millest esimene kuulub legendiliste muinasjuttude ja teine rumala vanapagana muinasjuttude hulka. Kummastki tüübist oli seitse varianti. Imemuinasjuttudest olid teistest populaarsemad „Tuhkatriinu” (ATU 510A) ja „Surm pudelis” (ATU 331). Veel oli hästi tuntud legendiline muinasjutt „Tuule poeg sulaseks” (ATU 810A) ja novellmuinasjutt „Targad vastused” (ATU 921). Mittemaarahva seas olid tuntud veel imemuinasjutud „Verevennad” (ATU 303) ja „Võimatud ülesanded” (ATU 465) ning legendiline muinasjutt „Vanamees põlevate sötükkidega” (ATU 751B*). Mõningal juhul on juttude puhul märgata teatud tüübiredaktsioonide järjepidevust ühe või teise rahvuse piires. Näiteks muinasjutus „Tuhkatriinu” (ATU 510A) on maarahva variandid lähedased Setumaalt kogutud variantidele, erinedes teiste rahvaste variantidest. Ühine jututraditsioon võib viidata vähemalt ühe osa Lutsi maarahva

pärimisele Setumaa piirkonnast. Mustlaste juttudes on märgata teatavat omapärast muistendlikkust, mis eristab nende jutte teistest. Ühiseks võib eri rahvuste puhul pidada kuradi nimetamist juttudes ohtra sünonüümivaramuga. Ühes jutus võib leiduda vähemalt kolm sünonüümi, kuigi nimetused ei pruugi eri rahvustel kattuda.

Selles artiklis on välja toodud vaid mõni aspekt Lutsi piirkonna rikkalikust muinasjutuvaramust. Võrdlevat uurimist pakub Paulopriit Voolaine kogutud mahukas materjal kindlasti edaspidigi asjahuvilistele.

Artikli valmimist on toetanud Haridus- ja Teadusministeeriumi projekt EKKM 14-342 „Eesti muinasjuttude teaduslikud väljaanded”.

Käsikirjalised allikad

Eesti Rahvaluule Arhiivi kogud: AES, MT; E, StK; ERA; KKI, KS.

Voolaine, Paulopriit 1963. Paulopriit Voolaine tegevus eesti keele alal. EKLA, f 169, m 197: 1–3.

Kirjandus

Annist, August 1966. Friedrich Reinhold Kreutzwaldi muinasjuttude algupära ja kunstiline laad. Tallinn: Eesti Raamat.

Annom, Inge 2011. Lutsi mustlaste juttudest. – Pro Folkloristica XVI. Kuldkalake. Toim Ave Tupits, Kanni Labi. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi Teaduskirjastus, lk 5–17.

Arājs, Kārlis, Medne, Alma 1977. Latviešu pasaku tipu rādītājs. Rīga: Zinātne.

AT = Antti Aarne, Stith Thompson 1961. The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography. (FF Communications 184.) 2nd rev. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.

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

Blumberga, Renāte 2004. Oskar Loorits ja liivlased. – Mäetagused, nr 24. Hüperajakiri. Tartu, lk 9–17. <http://haldjas.folklore.ee/tagused/nr24/blumberga.pdf>

Eesti murded IX = Mari Mets, Anu Haak, Triin Iva, Grete Juhkason, Mervi Kalmus, Miina Norvik, Karl Pajusalu, Pire Teras, Tuuli Tuisk, Lembit Vaba, Eesti murded IX 2014. Lõunaeesti keelesaarte tekstid. Tallinn: Eesti Keele Instituut, Tartu Ülikool.

EM 1996 = Enzyklopädie des Märchens: Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung. Kd 8. Berlin–New York: de Gruyter.

EMj I:2 = Eesti muinasjutud I:2. Imemuinasjutud. (Monumenta Estoniae Antiquae V.) Koost ja toim Risto Järv, Mairi Kaasik, Kärri Toomeos-Orglaan, Inge Annom. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi Teaduskirjastus, 2014.

- Gessler, Druts 1985 = Алексей Гесслер, Ефим Друзц. Сказки и песни рожденные в дороге: Цыганский фольклор. Москва: Главная редакция восточной литературы изд-ва „Наука”.
- Hiiemäe, Mall, Salve, Kristi 1976. Olgu õnne, et elada, olgu tervist teha tööda... – Rahvapärимuste koguja 10. Tartu, lk 110–113.
- Järv, Risto 2005. Eesti imemuinasjuttude tekstid ja tekstuur. Arhiivikeskne vaatlus. Doktoritöö. (Dissertationes folkloristicae Universitatis Tartuensis 7.) Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Kallas, Oskar 1894. Lutsi maarahvas. Helsingi: Soome Kirjanduse Seltsi trk.
- Kallas, Oskar 1900. Kaheksakümmend Lutsi Maarahva muinasjuttu. Jurjev: Schnakenburg.
- Korjus, Hannes 2010. Rahvaloendused ja Lutsi maarahvas. – Kirjalik ettekanne muinasjutuseminaril „Lutsi muinasjutud – 110 aastat hiljem”. Ludza.
- Kreutzwald, Friedrich Reinhold 1924. Eesti rahva ennemuistsed jutud. Tallinn: Tallinna Eesti Kirjastus-Ühisus.
- Loorits, Oskar 1930. Mõningad läti laensõnad eestis. – Eesti Keel 1929, kd 8, lk 168–189.
- Loorits, Oskar 1959. Estnische Volkserzählungen. Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Mode, Heinz 1991. Zigeunermärchen aus aller Welt. Frankfurt am Main: Insel.
- Pühakud ja vägimehed 2011 = Pühakud ja vägimehed. Muinasjutte Lutsi maarahvalt ja nende naabritelt. Koost ja toim Inge Annom, Risto Järv, Mairi Kaasik, Kärrri Toomeos-Orglaan. Tartu. <http://www.folklore.ee/muinasjutt/lutsi/index.html>
- Salve, Kristi 2001. Hajamõtteid keelesaartest ja nende rahvalauludest. – Regilaul – keel, muusika, poeetika. Toim Tiiu Jaago, Mari Sarv. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum. Eesti Rahvaluule Arhiiv, lk 17–55.
- Salve, Kristi 2006. Etnilise ajaloo kajastusi Eesti muinasjuturepertuaaris (Läänemere – Balti suhted). – Võim & kultuur 2. Koost Mare Kõiva. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, Eesti Kultuuriloo ja Folkloristika Keskus, lk 327–329.
- Sang, August 1936. Lutsi maarahvas a. 1936. – Eesti Kirjandus, nr 9, lk 399–409.
- Saukas, Rein 2005. Eesti mõistatuste allikalugu II. (Reetor 6.) Toim Arvo Krikmann. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, Eesti Kultuuriloo ja Folkloristika Keskus.
- Saukas, Rein 2007. Eesti mõistatuste allikalugu III. (Reetor 7.) Toim Arvo Krikmann. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, Eesti Kultuuriloo ja Folkloristika Keskus.
- Valk, Ülo 1994. Kurat Euroopa usundiloos. Sissejuhatus demonoloogiasse. Tallinn: Vikerkaar.
- Valk, Ülo 1998. Allilma isand: kuradi ilmumiskujud eesti rahvausus. Tartu: Eesti Rahva Muuseum.
- Volaïne, Paulopriit 1925. Lutsi maarahvas 1925. a. – Eesti Kirjandus, nr 9, lk 372–379.
- Volaïne, Paulopriit 1926. Lutsi ja Koiva maarahvas. – Eesti ja Soome üliõpilaskondade hõimualbum I. Tartu: Postimees, lk 83–88.
- Volaïne, Paulopriit 1978. Lutsi rahvalaulik Agata Jakimenko. – Tartu Riiklik Ülikool 3. III, nr 6, lk 2.

The Ludza fairy tales collected by Paulopriit Voolaine

Keywords: Paulopriit Voolaine, Ludza enclave, Estonian and comparative folkloristics, fairy tale

The article analyses the fairy tales collected from the environs of Ludza town, Latvia, in 1925–1937 by Paulopriit Voolaine. The collected material was sent by him to the Academic Mother Tongue Society, to M. J. Eisen's Scholarship Fellows collection and to the Estonian Folklore Archives. In the 1920s his interest was focused on the Estonian narrative tradition of the Ludza enclave, but in the 1930s he also collected the folklore of other peoples inhabiting the region. As, for historical and political reasons, the Latgale region of Latvia has been rather multicultural Voolaine's material is excellent for cross-ethnic comparative analysis. The number of the fairy tales collected by Voolaine from different peoples of the Ludza region exceeds 230. Most of them can be classified as miracle fairy tales, but the most popular types of tales are „Fly in Place of Nail” (ATU 772*) and „The Last Leaf” (ATU 1184), the former of which is a legend-like fairy tale and the latter belongs to tales about a gullible Devil. Some versions tend to occur more consistently with certain peoples. The Ludza Estonian versions of „Cinderella” (ATU 510A), for example, resemble those collected from Setumaa rather than those told among the neighbouring peoples. The fairy tales told by Gypsies, however, share some features with legends.

The article addresses but a few aspects of the treasury of fairy tales from the Ludza region. The voluminous material collected by Voolaine certainly remains a valuable source for anybody interested in comparative folklore studies.

Inge Annom (b. 1973), MA, Estonian Literary Museum, Estonian Folklore Archives, Assistant, inge@folklore.ee

PUU JAAGUPI PAJATUSED

MALL HIIEMÄE

Käesolev artikkel jätkab reaalelu seikadel ja sündmustel rajanevate humoristliku kallakuga narratiivide vaatlust (vrd Hiimäe 2014). Tähelepanu keskmes on luiskelugude vestja Jaagup Puu (1879–1964) ning temalt talletatud jutupärand Eesti Rahvaluule Arhiivis. „Tema puhub nii, et on puhutud,” iseloomustas Jaagupi – suure valetaja – talenti tema kaasaegne Hugo Klammer (EKRK I 31, 1134 (19c) < Viru-Jaagupi khk (1960)). Järgnevas püüan selgitada, miks ja kuidas pälvis jutustaja kogukonna tunnustuse ajastul, mil klassikaliste, rahvusvahelise levikuga valetamisjuttude aeg oli juba ümber saanud.

Valetamisjuttudest rahvajuturegistrites

Valetamisel ja petmisel on inimestevahelistes suhetes oluline koht.¹ Naljandites ja muinasjuttudes kannab see enamasti omakasupüüdlikku eesmärki: oskuslik valetamine toob edu. Ekstreemsete elualade esindajad – tuletõrjujad, sõjamehed, korrakaitsetöötajad jt – võivad tõsielusündmuse vahendada humoristlikus laadis („must huumor”) oma psüühilise pinge maandamise eesmärgil (vrd parameedikute jutustustega oma kogetust, Tangherlini 2000: 48 jj). Fantaasiavale näib olevat sootuks teistsuguse funktsiooniga.

Rahvusvahelises jutukataloogis ATU² esindatud valetamisjuttudele on omane liialdus kuni absurdini välja. Münchhauseni lood olid tuntud enamjaolt Põhja- ja Kesk-Euroopas ning Ameerikas. Nii Türgi sõja luiskelood kui ka jahimehejutud hõlpsasti saadud jahisaagist levisid Münchhauseni lugude nime all Eestis alates XIX sajandi keskpaigast.³

Väljapaistvaid valetajaid ning luiskelugude populaarseid prototüüpe teatakse kõigis maailmajagudes. Ka on hüperboolset liialdust kasutatud folklooris väga laialdaselt. Kaugeltki kõik tõsilooa välja pakutud fantaasiajuttude tegelased, nt Ameerikas farmerid, kauboid, metsatöölised, kalapüüdjad, paadimehed jts, ei kuulu ise tunnustatud jutuvestjate hulka, vaid on väljapaistvad oma tegevusalal või mingi erakordse omaduse poolest (vt Brown 1989).

¹ Psühhoanalüütilisest vaatenurgast on valetamise olemust põhjalikult analüüsinud Charles V. Ford (1996).

² Lühend ATU märgib koondkataloogi, mille aluseks on Antti Aarne (Aa) ja Stith Thompsoni (AT) juturegister täiendatuna Hans-Jörg Utheri poolt (ATU). Valetamisjuttude hulka (ingl *tall tales*, ATU 1875–1999) kuuluvad ka Münchhauseni lood (ATU 1889) ja selle arvukad redaktsioonid. Eesti folkloristidest on rahvajuturegistrite tüpoloogilist struktuuri võrdlevalt kommenteerinud Arvo Krikmann (2003).

³ Parun Karl Friedrich Hieronymus von Münchhauseni (1720–1797) elukäik oli seotud Dunte mõisaga Lätimaal. Ta võttis osa Vene-Türgi sõjast ning ülendati vaprust eest leitnandiks. Karismaatilise isikuna, innuka jahimehena ning hea jutuvestjana sai ta maailma parima valetaja sümboliks.

Suurustlevate lugude juurde kuulub ka fantaseerimine dimensioonidega (vrd ATU 1960–1968).⁴

Ajaloolise isiku parun Münchhauseniga seotud valetamislood on leidnud tee rahvajutukataloogidesse seetõttu, et neis kasutatakse paljude rahvaste folklooris tuntud süžeid.⁵ Kitsa levikuga isikujuttude tunnustamine folkloorina ning kogumine mäluasutustesse leidis seevastu rohelise tee alles XX sajandi teisel poolel seoses folkloori mõiste avarumisega ning ühtlasi uurimismetodoloogia muutumisega.⁶ Eesti folkloristikas toimus üleminek kultuuriantropoloogilisele uurimissuunale 1990. aastatel, põhjust on nimetada veel eluloouurimise ja pärimusliku ajaloo valdkonda (vt Jaago 2003; Kõresaar 2003). Muutusid ka kogumiseideoloogiad. Välitööde eesmärgiks sai folkloorinähtuste *status quo* frontaalse fikseerimise asemel keskendumine pärimusprotsessi uurimuslikule jälgimisele. Rahvusvahelises folkloristikas pakkus isikujuttude kuulumine folkloori hulka aktuaalset arutlusainet eriti 1970. aastatel (Clements 1980). Näiteks, kui kultuurimiljöö on uurijale võõras, on narratiivi tüpoloogilise kuuluvuse määratlemine raskendatud (Clements 1980: 108–109).

Puu Jaagup rahvaluulekogujate vaateväljas

1960. aasta juunis võis 81-aastane Jaagup jutuhuviliste saabumise üle rõõmustada ning oma pajatustesse pandud elukäigu katkematu vooluna Tartu ülikooli rahvaluuletudengite ekspeditsioonist osavõtjaile ette kanda. „Kas võib leida paremat näidet egomorfismist!” kirjutab ajalehesõnumis oma välitöömujetest üliõpilane Paul-Eerik Rummo (1960). „Niisugust head fabuleerimiskunst, lennukat fantaasiat ja ebatavalist improviseerimist võib harva kohata!” (Rummo 1960.) Oma luiskelugudega pälvis minategelane tema repertuaari talletajate hinnangus tunnustust isegi rohkem kui külarahva seas.⁷ Noorte jutuhuviliste tähelepanust innustatuna andis eakas jututaat endast parima, pühendades võõra kuulaja staatuses intervjuuerijad oma eluloojutustuse üksikasjadesse.⁸ Ivi Hinn annab oma kogumispäevikus Jaagupile superlatiivse hinnangu: „Tõesti tore jutustaja, kõige ehtsam, keda ma kunagi näinud olen. [...] Haruldaselt väljendusrikas kõne, julged võrdlused ja „paraja tööga” jutud. Ja kuidas ta veel hoogu sattus. Silmad lausa särasid ja kogu tema olemus näis jutule kaasa elavat. Pole aluseta rahva hulgas tuntud ütlus: „See on Puu Jaagupi jutt”” (EKRK I 31, 222/9, Viru-Jaagupi khk (1960)).

⁴ Eesti folkloristikas on hiiu- ja vägilasmuistendite suurusehüperboole nimetatud proportsioonifantaasiateks, kuid nalja mõistesse need ei kuulu (vt HVM I: 40–41).

⁵ Parun Münchhausen on siin koondkuju, tema lugudeks on nimetatud ka muid jahi-mehejutte ja kalameeste kiidulugusid erakordsest saagist.

⁶ Žanri hägustumise problemaatika ning uued suunavõtud olid rahvusvahelise jutu-uurijate seltsi (ISFNR) 1974. aasta kongressi põhiteemaks (žanri mõiste muutumist vt Ben-Amos 1976). Tähelepanukeskmesse nihkus informant kui traditsiooni kandja, pärimuskollektiiv, teksti asemel ja kõrval kontekst (Honko 1998: 56–66).

⁷ Puu Jaagupi pajatusi panid kirja Ene-Reet Ennuse ja Ivi Hinn, teise tandemina külastasid Jaagupit korduvalt Peet Lepik ja Paul-Eerik Rummo.

⁸ Mõistet *võõras kuulaja* olen kasutanud juhtudel, kui informant kohandab oma repertuaari kuuluvat narratiivi mittekohalikule küsitlejale (Hiimäe 2008: 16). Oma tavalise kuulajaskonna seas poleks Jaagup sedavõrd suurt efekti saavutanud. Mõistet *spontaanne jutustamine* väljaspool intervjuusituatsiooni on esile toonud Annikki Kaivola-Bregenhøj (1996: 52–54).

Ka üliõpilaste regilaulu-uurijast juhendaja Udo Kolk on Puu Jaagupit tunnustanud kui erakordse fabuleerimisande ja -oskusega taati (Kolk 1960). Ilmnevad ajastuomastest folklooriteooriatest lähtuvad kõhklused autorsuse ja pärimuse leviku ulatuse suhtes: „Kuigi Puu Jaagupi juttude näol pole meil tegemist niipalju rahvatraditsiooniga kui üksikisiku erakordse fantaasiatoodanguga, võime nentida, et paljud tema motiivid on muutunud juba folklooriks. Neid antakse edasi suust suhu” (Rummo 1960). Kirjutiste autorid on silmas pidanud Eduard Laugaste kontseptsiooni folkloori elu faasilisusest. Esimene faas märgib rahvaluuleteose aktiivset kasutust, teine selle taandumist traditsioonist ja kolmandas faasis on rahvaluuleteos säilinud ainult kirjasõnas (Laugaste 1965: 54). Mõte, et folklooriteose esimesele faasile – n-ö suust suhu kandumise faasile – eelneks tekkefaas kui folklooriprotsessi osa, oli toonases eesti folkloristikateoorias võõras ja käsitamatu.⁹ Nähtavasti seetõttu ongi Peet Lepik ja Paul-Eerik Rummo hoolega jälginud Puu Jaagupi isikujuttude teadmist teiste külaelanike seas ning Jaagupilt uurinud samuti tema üldist folklooritundmist. Jutustajate kättejihatamisel olid muuhulgas abiks ka Viru-Jaagupi kooli õpetajad.

Kõige püsivamalt – enam kui veerandsaja aasta jooksul – tegeles Puu Jaagupi pajatuste kirjapanemisega Viru-Jaagupi pastor Madis Oviir.¹⁰ Suure osa lugudest kuulis ta Jaagupilt endalt. Peagi, aastatel 1967–1989, hakkas ta rahvaluulearhiivi korrespondendina neid ka Tartusse kirjandusmuuseumile saatma. Nii nagu Jaagupit õhutas jutustama ülikooli esindajate ning pastori tähelepanu, nii innustas Oviiri mäluasutusele kaastööd tegema hinnatud kodu-uurija staatus. Seda fenomeni on esile tõstnud Janika Oras, kes nendib, et traditsiooni kandjale „oli oluline folkloristide ja väljastpoolt tulnud, prestiižse eluala esindajate tähelepanu. See andis kindlasti võimaluse oma positsiooni kogukonnas tõsta” (Oras 2005: 122).

Oviir tavatses rahvapärimust küsida teda kiriku kantseleis külastavatelt koguduse liikmetelt, algatas vestlust koosviibimistel (nt sünnipäevapeol või peielauas) ning kas või bussipeatuses bussi oodates, jättis kuuldu meelde ning kirjutas pärast üles, lisades kuupäeva. Saadetises pealkirjaga „Veel Puu Jaagupi jutte nende meeste suust, kes seni pole mulle veel rääkinud” kirjutab ta oma tähelepanekust: „Huvitav on see asjaolu, et Jaagupi jutud ühe ja teise suust kuulduna hakkavad varieeruma, mõnel jääb midagi ära, teine on pannud juurde seda, mida Jaagup ise võib-olla üldse ei ütelnud, aga surmkindlalt peab seda Jaagupi omaks rääkija” (RKM II 314, 320 < Viru-Jaagupi khk (1975)).

On ilmne, et vestluses oma hingekarjasega jäid koguduse liikmed väljaütlemistes vaoshoituks ning pikantsemaid lugusid võidi koguduse kantseleis lausa vältida. Küllap hoidus selliseid rahvaluulearhiivile saatmast ka Oviir ise. Igatahes on Puu Jaagup oma juttude ja lauludegi sõnakasutuses end tundnud kahe uudistava tudengipoisi – Rummo ja Lepiku – seltskonnas üsna vabalt. Materjalikogumi võrdleval ülevaatamisel jääb mulje, et enesetsensuur

⁹ Tekkefaasi mõiste lisamisele faasilisuse teooriasse 1967. aastal (vt Proodel-Hiiemäe 1971: 112–113) sai osaks terav kriitika, senine geograafilis-ajaloolise meetodi sugemetega liigendus – 1) aktiivse kasutamise faas, 2) mälu faas, 3) unustamise faas – jäi püsima (vt Laugaste 1986: 57).

¹⁰ Läänemaalt pärit Madis Oviir (1908–1999) asus usuteadust õppima pärast vabanemist 1956. aastal sunnitöölt Kolõma kullakaevanduses jm; teenis Viru-Jaagupi kogudust aastatel 1960–1994 (Pulver 2000).

pole toiminud teistegi informantide puhul, kui küsitleja rollis olid need kaks noormeest, ning et ka Jaagupi lugudes polnud skatoloogiline aines võõras.¹¹

Kirikuõpetajana oli Oviiril hõlpus teha väljavõtteid koguduse meetrika-raamatust. Tänu Jaagup Puu ja tema naise Anna täpsetele elulooandmetele on võimalik paremini mõista Jaagupi eluloojutustuse rõhuasetusi ja faktikasutust. Kogukonna liikmena äratas Oviir seltskonnas tähelepanu ka oma poolsete lugude jutustamisega. „Oviir oli eraelus huumorimeelega inimene, kes pani kirja anekdoote ja mõttevälgatusi,” kirjutab tema iseloomustuseks Andres Pulver (2000: 164).

ERA välitööd Viru-Jaagupis toimusid 1984. aasta kevadsuvel. Jaagup Puu surmast oli siis möödas 20 aastat. Tema lugusid mäletati päris hästi, kuid osasaamist säravast esitusest Jaagupi kunagised kaaskondsed eriti ei rõhutanud, pigem konstateeriti, et „temal olid vigurijutud”. Mõned informantidest, sh Jaagupi lähinaabrid ja temaga tööl kokku puutunud isikud, meenutasid, et on Jaagupi jutustamisoskust juba noorpõlves tähele pannud.

Asunud Jaagupi jutupärandiga tutvuma, tundsin huvi, kas XXI sajandil tema luiskelugusid kohapealse rahva seas veel räägitakse. Sain vastuse: „Praeguseks on Puu Jaagup üsna unustusse jäänud. Neid, kes teda tundsid, on vähe järele jäänud ja nad on vanaks jäänud. Tema tollane naaber, kes samas praegugi elab, meenutas hiljuti veel üht Jaagupi lugu” (EFA I 177, 1 (1) < Viru- Jaagupi khk < Võhu k – Anu Soon (2015)). Niisiis on Jaagupi isikuga seotud lugude eluea mõõduks folklooriprotsessis ligikaudu sada aastat. Lauri Honko (1998: 67–70) periodiseeringu järgi kuulub siia pärimusteadlikkuse sünd (teisisõnu: tekkefaas) ning pärimuse identifitseerimine väljastpoolt koos selle talletamisega (vastab esimesele faasile).¹² Edasine etapp oleks Laugaste sõnutsi „unustamise faas, kus teksti rahva mälus enam ei leidu (peale mõne juhusliku fragmendi), on aga varasemais kirjapanekuis” (Laugaste 1986: 57). Honko käsitluses aga järgneb sellele „folkloori teine elu”, mil „pärimusprotsessist lahti rebitud ja talletatud aines satub jälle ringlusse” (Honko 1998: 77).¹³

Näide Puu Jaagupi eluloojutustusest

Naisevõtulugu võib pidada Jaagupi enesepresentatsiooni oluliseks abivahendiks. Tema suust kuulduna on see üsna pikk ja detailirohke. Eelisesitajaks peeti peategelase vanaduspäevilgi teda ennast. Tutvustatav tekstivariant pärineb Madis Oviiri saadetisest rahvaluulearhiivile. Ruumi kokkuhoiu eesmärgil toon esile sisulise kandvusega tekstilõike.

¹¹ Huumoriuurijate käsitlustes on skatoloogilist ainekku loetud seksuaalhumori juurde kuuluvaks (vt Gruner 1997, ptk „Sexual, sexist and scatological humor”, lk 107–129). Jaagup rõhutab enda maskuliinsust ja teda „kosivate” naiste innukust ebatsensuursel viisil, kuid otseselt seksuaalhumorile ja roppustele tema lood ei keskendu.

¹² Kohaliku levikuga isiku- ja olustikujuttude eluea piiriks näibki traditsioonikandjate põlvkonna vahetumise tõttu olevat maksimaalselt sada aastat.

¹³ 1990. aastal ilmus „Folkloreprotsessi” soome keeles ja 1991. aastal teose tõlge inglise keelde (Honko 1992: 237).

Siis aga mul oli kord tarvis Tallinna minna. Läksin jala Rakveresse, seal istusin rongi peale – esimest korda sõitsin rongiga – tead, vedur tossutab ees ja vagunid üksteise järele ikka veerevad Tallinna poole. Vaata aknast välja ja näed, kuidas tilevonipostid mööda kihutavad, puud ja mets ka. Paari-kolme tunni järele olingi Tallinnas. Oli õhtune aeg ja hakkasin oma sugulaste poole minema Liivalaia tänavale. Aga ega ma teadnud sugugi, kus see Liivalaia tänav on. Mul eesti keel suus ja et oli Eesti aeg sel ajal, siis sain eesti keelega igal pool läbi. Ja nõnda juhatati mind Liivalaia tänavale, et vaata, papi, see on Liivalaia tänav, seda mööda mine. Ja ma läksingi. Number oli mul teada ja igal majal oli oma number. Oma arvates hakkasin juba õige numbri lähedale jõudma, kui äkki märkan, et ühe hoovivärava juures nutab üks noor naisterahvas haledalt, ise hoiab valget taskurätikut näo ees. Et mul üldse naisterahvaste vastu üks hale ja helde süda on, siis läksin ma nutja juurde ja küsisin: „Ütle mulle, noor inimene, miks sa nutad õhtusel ajal siin hoovivärava juures. On sulle keegi haiget teinud või on süda rahutu ja raske?”

Noor naisterahvas tõstis korraks oma nutused silmad ülesse minu poole, vaatas mulle hetke silmi ja ütles siis läbi nutu: „Nutan sellepärast, et tahaks mehele minna, aga näe, ei ole võtjat! Oh, küll tahaks mehele minna!” Ja hakkab sealjuures nii haledalt nuuksuma ja südantlõhestavalt nutma, et mul hakkas üpris hale meel ja südamesse tuli kaastundmus selle õnnetu naisterahva vastu, kes tahab mehele minna, aga näe, võtjat ei ole ja see paneb nutma.

[Puu Jaagup kirjeldab oma sisemist arutlust ja jõuab otsusele. – *M. H.*]

Ja kas pole see naisterahvas mulle nagu taevaingli poolt seatud ja saadatud. Ja kohe ma mõtlesin nii, et see ehk ongi see minu õige naine. Kogusin juba jõudu ja julgust, et küsida nutjalt, kas tema tahab minule tulla naiseks, ennem aga tahtsin ta nägu näha, et kas ta on ka ilus ja kena inimene. Ütlesin siis: „Vaata korraks minu otsa ja näita, mis nägu sa oled?”

Naisterahvas vaatas mu otsa ja ma nägin tema nägu. Kena noor inimene, siniste silmade ja mustade kulmudega. Niisugust võib võtta küll. Nii otsustasin oma südames ja ütlesin siis: „Kas sina, noor inimene, ei taha minule naiseks tulla? Su mured oleksid kadunud ja ega ma siis viimane poiss ka ei ole.”

[Pärast mõningaid kõhklusi ja kinnitusi on otsus tehtud. – *M. H.*]

Olime mõlemad Tallinnas. Nüüd oli vaja juhust kasutada, et laulatuse riided – asjad, sõrmused ja muud ära osta. Et mul raha oli küll, siis ostsin ma omale laulatuse ülikonna, Annale ja omale sõrmused, Annale kõige kallimast siidist ja pitsist laulatusekleidi riide ja kõik muu nagu peab. Kui olime kõik ära ostnud, siis küsis äkki mu pruut: „Kuule, mis su nimi on?”

„Jaagup, ikka Jaagup!”

„Noh, aga liignimi?”

„Puu, Puu ikka. Noh, saa aru, Puu on mu liignimi ja Jaagup on mu eesnimi.”

„Pisut võõras nimi,” arvas pruut, „aga üks sellega kord ka ära harju.”

„Aga sinu nimi?” küsib Jaagup.

„Minu nimi on Anna. [Anna räägib enda päritolust, nimetab sünniaasta. – *M. H.*] Ja siiasaadik on mulle aastaid kogunenud juba 46. Aga ega see ühe noore naisterahva kohta ju palju pole.”

[Abiellujad lähevad Viru-Jaagupi pastori juurde. – *M. H.*]

Pastor vaatas Anna otsa, siis minu otsa ja küsis siis: „Ütle mulle, armas Jaagup, kust sa omaile nii ilusa naise said?”

„Kust mujalt, kui ikka Tallinnast, ikka Tallinnast, armas pastorihärra, ei ilusamaid naisi pole kusagil kui Tallinnas.”

[Selgub, et laulatus toimub pruudi elukoha kirikus. – *M. H.*]

RKM II 350, 193/203 (1–4) < Viru-Jaagupi khk – M. Oviir < Jaagup Puu, arhiivile saadetud 1980

Eraldi lugudes on Jaagup seletanud, miks ta eelistas vallalise seisust, kui tal oli palju pruute (24, teise variandi järgi 77). Ilmselt oli vallalisus talle probleemiks, oma hingekarjasele on ta sellest rääkinud usalduslikus vestluses, mis suurustlevale eneseeksponeerimisele ei pretendeeri. Tallinna sõidu muljed on tema naisevõtuloos juhuslik kõrvalepõige, tüüpiliselt algab süžee kohtumisega Liivalaia tänaval, kusjuures sugulaste külastust ei mainita. See-eest dialoog nutva naisterahvaga on obligatoorne. Pulmarõivaste hankimine võib kuuluda ka tsüklisse Jaagupi majanduslikust võimekusest (laulatusülikonna riie ostetakse Lätimaalt, väärt rätsep leitakse Leedust).

Ühe-episoodiline lugu Jaagupi naise Anna (palataliseeritult olevat nimi veel kenamalt kõlanud) ilust on kogukonnas kauemini populaarsena püsinud kui Liivalaia tänava kohtumise lugu. Varianditi kordub küsimus Jaagupile: „Kust sa nii ilusa ja noore naise said?” ja vastus, et Tallinnast, või hoopiski Narvast. Küsijaiks on prestiižikad isikud, kirikhärrad ning Küti parun Stackelberg, Jaagupi hea tuttav.

Järgmises jutuvariandis on olustikulised reaalsusele apelleerivad detailid lausa kõrvale jäetud. Jaagup teeb naisevõtmisloos kõrvalepõike:

[---] Isegi see vana ja vali praost pani tähele ja kiitis Anna ilu. Mis rääkida siis veel teistest! Oli sihuke si mehi, kes mulle ütlesid: „Võta see kakskümmend viis rubla ja lase ma vaatan korrakski sinu ilusat Annat.”

Ega mul polnud rahast puudu. Igaüks tahtis Annat näha, ikka raha näpukahel – las ma korrakski vaatan su naist. Ja ma lubasin. Mis sa ikka keelad. [---]

RKM I 11, 86 < Viru-Jaagupi – M. Oviir < Jaagup Puu, 1963, arhiivile saadetud 1967

Jutuvestja kui traditsioonikandja staatust saab hinnata välitööde käigus, tehes seda otsekontaktis külakogukonnaga, rõhutab Anna-Leena Siikala Soome folkloristide 1969.–1970. aastate ühisekspeditsioonidel kogetule toetudes ning toob näiteid jutustaja eluloolise ainekuse kasutamisest jutustajaisiksuse positsiooni määramisel (Siikala 1990: 125–136). Puu Jaagupi ja tema ilusa naise kohta ei jäänud kõnekas kommentaar Viru-Jaagupist u 7 km kaugusel Võhu külas kuulmata:

Et parun pidand tõlla kinni, et: „Kust sa, Jaagup, selle ilusa naise oled saanud?” Aga tegelikult ta ilus pole old.

RKM II 370, 100/1 < Ellen Soon, s 1921 (1984)

Lisada võib teisegi loo, mille jutustaja nendib, et jutte tekib juurde, Jaagup ise võib-olla mõnda ei teagi. Nimelt oli Jaagup Annale meeleheaks jalgratta ostnud ja ise sellega turbarabas tööl käinud, sest raske kehaga Anna ratta pealegi ei istunud.

EKRK I 32, 375 (1) < Viru-Jaagupi khk – P. Lepik ja P.-E. Rummo < Heino Vaasma, 36 a (1960)

Eluloojuhtumuste kasutamine jutuloomes

Anna-Leena Siikala (1990: 146–159) esitatud tüpoloogias kuuluks Jaagup Puu viie jutustajatüübi seas kõige esimesse, aktiivsete jutustajate ehk A-tüüpi, nagu on Antti Rintala (snd 1900) ning Jalmari Peltomäki (snd 1880). Mõlemad on maamehed, Rintala tegeleb puidu ülesostmisega ja Peltomäki on külasepp (Siikala 1990: 138). A-tüüpi kuulub ka tiserist jutuvestja Juho Oksanen (snd 1885, vt Kaivola-Bregenhøj 1996: 41–47). Kuid ükski neist, ei Rintala, Peltomäki ega Oksanen ei ole oma isikujuttudes voli andnud fantaasiale, nagu seda on teinud Jaagup Puu. Selleks et veenduda, kas ei tulene Jaagupi pajatuste suunitlus tema sotsiaalsest staatusest, jälgisin, kuidas tema elukäiku on kirjeldanud kogukonna liikmed ja millise varjundiga on nende arusaamades hinnang „suur valetaja”. Nagu mainitud, oli pastorist rahvaluulekoguja suhtumine Jaagupisse empaatiline ja mõistev, tema lugusid esmakordselt kuulunud folkloristikatudengite ja nende juhendaja hinnang aga ülivõrdeline. Jaagup ise ütleb neile oma jutukuse kohta: „Mina olen suure jutupläraga. Mitu päeva jahvatasin rahvaga” (EKRK I 31, 264 (22) < Viru-Jaagupi khk (1960)).

Oma biograafiat on Jaagup üsna asjalikult tutvustanud üliõpilastele ja samuti kirikuõpetajale. Andmeid Jaagupi töödest ja toimetustest, majapidamisest, kodusest elust jne on andnud samuti ümberkaudsete külade elanikud. Külade arv, kust Jaagupi pajatusi rahvaluulearhiivi on talletatud, ulatub üle 15, informantide arv on poolesaja ringis.¹⁴

Jaagup Puu sündis 1879. aastal Viru-Jaagupi kihelkonnas Voore külas rendikoha pidaja pojana, peres oli kuus last. Jaagup käis kolm talve külakoolis, oli Küti mõisa paruni Kupna karjamõisas juba poisikesena karjaseks ja hiljem ka laudatööliseks, tegi põllul hooajatöid, lõikas metsa, ostis kokku ja müüs edasi talusaadusi. Pärast isa surma 1902. aastal (ema suri 1927. a) jäi Jaagup 23-aastaselt suure pere hooldajaks ja toitjaks. Jaagup olla kurtnud, et kui ta „on needitud kettidega lehmade külge ja ei saa kuhugi minna, siis võib jääda tegemata ka see kõige tähtsam ja meesterahvale üks vajalikum tegu – naisevõtmine” (RKM II 298, 104/5 – M. Oviir < Hugo Nõlve, 1973). Kuigi vanemad soovitasid noormehel pere luua, jäi see kauaks unarule. Jaagupi enesehinnangule mõjus positiivselt Küti valla turbatöölise ühingu poolt pakutud töödejuhataja koht. Seda pidas ta 48 aastat ning tundis end ametniku ja ettevõtja – „turbatöösturi” – seisuses hästi.

Need Jaagupi elukäigu asjaolud aitavad mõista, miks abieluseisusse astumine talle nii tähtis oli. Anna-Marie Toomeliga abiellus ta 52-aastasena. Lapsi neil polnud. Koos Annaga peeti lehma ja kanu, valmis sai väike maja Viru-Jaagupi alevis. Majapidamisest jutustades mainis Jaagup sageli oma

¹⁴ Rühmavestlustes osalejaid pole Madis Oviir kirja pannud.

head naist Annat ja Anna-poolset repliiki, et mis Jaagup teeb või ütleb, see on hästi öeldud ja õige, ning soovitas kahtlejail Annalt üle küsida.

Kõik siintoodu oli Jaagupi pajatuste tõsieluline aine ja raamistik, millele ta oma jutud üles ehitas, ning sama kehtib ka naisevõtuloos puhul. Külarahvas jutustas neid lugusid edasi, täiendas ja kommenteeris omalt poolt, kuid tegi ühtlasi Jaagupi biograafias korrektiive. Pajatusekangelasena oli Jaagup olnud mõisa aednik, loomatohter, „kanamuna agent”, sõjaväe kokk, Vihulas luua- ja vihavabriku direktor, Saaremaal kaubitseja, Venemaal tubakamüüja, kuid tegelikult mitte. Karjatalitajana saab Jaagup jagu kurjast pullist, kui loomal nt kõrva ümber sarve või saba ümber puu keerab, annab loomatohtrina lehmadele sünnitusabi, Saaremaal Annaga kanamune müües „sõidab muna-koormaga ees, Anna rahataksoga järel”, Venemaal müüb tubakat läbi akna, sest kogu tuba on seda kaupa täis, jne. Turbaladumisel kurdab Jaagup, et käed on haiged, sest tööliste saai nii palju raha välja jagatud. Kulina veskile minekul hakanud hobune perutama ja ajanud viljakoorma ümber, aga Jaagup saanud hakkama, sest vankri juhtvits jäänud Jaagupi kõrva taha (või koguni keele taha) kinni.

Oma pajatustes on Jaagup aina kiire, osav, ilus, tugev, taiplik, ühtlasi varakas, ja tema majapidamine edeneb. Olgu lehma ostmine ja toitmine, sea nuumamine, kanakasvatus, aiapidamine – oskusliku teotsemise tõestuseks sobib kõigest jutustada ja teemasid jätkub. Populaarsemate hulgas on lood Puu Jaagupi lehmast ja kanadest. Jutt lehma ostmisest algab aruteluga, et tuleks lehm osta, kuid kust leida sobivat. Ostetakse 30–40 km kauguselt Tapa laadalt suur, kuigi lahja lehm, kellele head-paremat söödetakse. Kevadeks lehm kosub: „läikis ja lõkendas. Silmavaadegi oli rõõmus.” Kuid lehm ei mahu enam laudast välja. Puutöömees teeb ukseava laiemaks ja kõrgemaks. See, kes sügisel nende lehma üle naeris, imestab nüüd: „Sajast puudast pole palju puudu.” Kõige efektsemaks on peetud asitõendeid lehma erakordse piimaanni kohta: „Jaagup lüpsab ühelt poolt, Anna teiselt poolt”; „kokku 20 ämbritäit”; „piima saab vannitais”. Pealegi on piima peal paks koor: „Läinud ommiku vaatama – kass uitand piima peal.” Sellest kujutluspildist jääb väheks. Jaagupi väärt lehma piimale tuleb mõne jutuvariandi järgi nii paks koor peale, et Jaagup seal ööd ära magab või siis tantsivad mõlemad Annaga kaerajaani. Jaagupi põllul kasvab ka vili suureks. Võrdluseks on seesama suur lehm, kes vilja seest välja ei paista, aga kui redeliga katusele ronida, on ta sarved näha. Jaagupi luiskelugudes kasvavad õunad kaalikasuuruseks või on „nagu oinapead” või „poolest õunast sai täismees kõhu täis”; kartulimaal jääb sahatera kartuli taha kinni ja pajas paisuvad kartulid nii suureks, et neid vaid raudkangiga sealt kätte saab.

Puu Jaagupi jutuloome iseloomustamiseks sobib tsitaat Oskar Looritsalt liialduse kasutamise kohta: „Me armastame liialdada täiesti loomulikku, tõesti sündinut. Meie kuuleme midagi ja jutustame seda edasi, aga lisame meeldi jutujatkuks juurde „soola”, „pipart” ja „vürtsi”, me ilustame ja ehime loo suurepärasemaks, läheme seejuures üsna hõlpsasti ja hoopis ise seda hoomamata tõeluse piirist üle” (Loorits 2000: 11).

Looritsa artiklis on kõne all suure jõuga isikud – vägilaste prototüübid, kes saavad tuntuks teiste inimeste juttudes ega pruugi ise jutustamisega välja paista. Puu Jaagup on nimelt jutupuhuja, kõhetu ja väikest kasvu, kehvades

oludes kasvanud töömees, hiljem väikemaapidaja ja kolhoosnik, kelle sooviks on fantaasia kaudu osa saada ideaalmaailmast. „Juba lapsepõlvest pääle meie „mina” kannatab tõepoolest aina alamal-olu tundest ja loob otsekui selle kompensatsiooniks vähemalt fantaasiaski elavaid pilte oma üleolust ja suuruselt, jõust ja vägevusest,” kirjutab Loorits niisuguse enesekehtestamisvajaduse kohta (2000: 10). Huumori mõiste definitsioonide järgi on tegemist sotsiaalsühholoogilise fenomeniga vastavalt Sigmund Freudi psühhoanalüütilisele seletusele pingete maandamise viiside kohta (Raskin 1985: 131–132; Gruner 1997: 11).

Puu Jaagupi pajatuste struktuurist ja stiilist

Jaagupi jutuloome-eeskujudest on rahvaluulearhiivis vähe andmeid, peamiselt mainitakse tema teemaelistusi. Tundub, et tegemist oli andeka iseõppijaga. Usundilisi muistendeid oli ta kuulnud emalt. Ümbruskonnas leidus mitmeid jahimehejuttude vestjaid, ka oli üks tema sugulastest käinud Vene-Türgi sõjas. Jaagupilt on kirjutatud ka lugusid Rakvere vembumehesest ja pajatusetegelasest Tallikast.¹⁵ Jaagup ise vembumees polnud, tema oli vembumees vaid juttudes. Nii jutustajale kui ka kuulajaskonnale kujunes sobiv situatsioon ühistööl puhkepauside aegu.

Ma tegin ka Jaagupi juures tööd. Ega ma polnud üksinda, teisi oli ka. Töö raske ei olnud, ladusime lõigatud turvast, mehed lõikasid. Jaagup tahtis kangesti rääkida. Vahest hakkas lõuna ajal rääkima ja kui ta hoogu sattus, siis ei saanud pidama. Küll sealt siis tuli kõiksuguseid jutte, üks parem kui teine. Aga ega see kõik tõsi polnud. Jaagup valetas, nii et suu suitses. Aga mis meil sellest oli, muudkui kuulasime ja naersime: tunnitöö. Raha tuli ka istumise eest. Ja kui Jaagup nägi, et jutud on huvitavad ja sa kuulad, siis pani aina hoogu juurde!

RKM II 298, 107 < Viru-Jaagupi khk – M. Oviir < Helene Vainu (1973)

Eesti folkloristikas äratav varase kontekstiuurijana tähelepanu Richard Viidalepp, kelle töödes leidub hulgaliselt üldistusi jutustajate esitusviisist, narratiivi taotluslikust seostamisest konkreetsete oludega usutavuse tõestamiseks, aga ka laskumisest liialdustesse (vt Viidalepp 2004: 102–181). Jutustamine ei saa olla ühepoolne akt: „Ainult viljakas vaimses ühtsuses saavad toimuda tundidepikkune jutustamine ja kuulamine” (Viidalepp 2004: 120). Nii oli ka Jaagupi lugudega. Soodsa võimaluse puhul haaras ta osavalt kinni mingist mõttearendusest konversatsioon. Tema lugudes on kõrvalepõikeid ja vahelekiilundeid, temaatiliselt sobivate episoodide kordamist. Nt jutustas ta Lepikule ja Rummole, kuidas naised end talle järjepanu kaasaks pakkuma tulid: õmbleja, kangur, pildimaaler, siis agendiproua Tartust. Kirjeldanud, kuidas neist vabaneda õnnestus, lisas ta lõpetuseks, kuidas tulnud oma paksu tüdarta pakkuma üks vanamees. Temale öelnud Jaagup: „Kui sa temast tahad

¹⁵ 1998. aastal valiti Eduard Tallikas (1885–1954) XX sajandi viiekümne kõige vägevama Virumaaga seotud isiku hulka (Pulver 2000: 94–95).

lahti saada, siis mine temaga Tartu või Tallinna, seal ostetakse neid vanu tüdrukuid kokku seebivabrikus 18 senti nael. Saad selle eest 25 senti naelast!” (EKRK I 32, 143 (4) < Viru-Jaagupi khk – P. Lepik ja P.-E. Rummo < Jaagup Puu (1960); järgneb oma naise leidmise lugu).

Jaagup on kasutanud ka sõnade kordamist loendina (vrd parallelism regilaulus; näide on eeltoodud tekstist): „Proua soovis kondrapulma, vabaabielu, registreerimist või laulatust.” Kondrapulm tähendab siin kontrahiga (lepinguga) pulma, ent järgmises tekstis on kumulatiivse loendi kogumõju ilmselt olulisemgi kui üksiksõnade tähendus.

Ja-jahh, ma tean Puu Jaagupit küll. Oli üks jutumees, muud ei teinud, kui ajas lorijutte, noh, sihukesti võimatuid asju, mis ei saa kohe olla, ega tema peas oli neid küll.

Ühte juttu ma mäletan küll. See oli niisugune asi, et täma naisel olnud palju jakke. Noh, neid mis selga pannakse. Küll olnud neid Anna enda tehtud, ostetud, kingiks saadud, leitud, vahetatud ja neil olid oma nimed ka. Ja Jaagup ikka luges, et tema naisel olnud tikkjakk, sakkjakk, pitsjakk, lipsjakk, lappjakk, lakkjakk, sukkjakk, kikkjakk, pikkjakk. Peale nende oli Annal veel pulmajakk, varrujakk, matusejakk, laulatusejakk, tööjakk, ööjakk, surijakk ja mis neid veel oli... Neid jakkisi olnud Jaagupil nii palju, et ühte kappi polnud ära mahtunud, muist pannud kummuti sahtlisse ja muist viis õpetaja kätte hoiule.

RKM II 416, 166/7 (3) < Viru-Jaagupi khk – M. Oviir < Leida Mägi (1986)

Võrdluseks teistsuguse sisuga tekstinäide loendi kasutamisest – kas olustikujutt või luiskelugu?

Puu Jaagup olnud juba ammust aega vanapoiss. Teised küsinud, et ku'le Jaagup, mispäraast sa naist ei võta. Jaagup vastanud: „Ei mul pole aega naist võtta, ma ehitän oma õdesid. Ühele õele muretsesin juba seitse jakki: sakkjakk, pikkjakk, suijakk, talijakk, saksajakk, hõbejakk ja kuldjakk. Teisele õele aga kuus kübarat: suimüts, talimüts, tuttmüts, huttmüts, raudmüts ja pärismüts. Kui nüüd õed nii toredasti on ehitatud, siis vaatan enesele naise ka.”

RKM II 332, 153/4 (6) < Viru-Jaagupi khk – M. Oviir < Rudolf Klammer, 70 a (1977)

Ilmselt paelusid kuulajaid tõsielufaktide ja hüperboolse kujundikasutuse kontrast, ilmekad metafoorid, võrdlused ja epiteedid, piltlikustamine, situatsioonikoomika, rohke dialoog, retoorilised küsimused ja hüüatused, loodushälte imiteerimine, žestid ja elav miimika. Jaagupi isikupärase jutustamisviisi juurde kuulus veel manipuleerimine võimendatud arvsuurustega, otsekui oleks tegemist täpsete andmetega: sõrmeveos tõmbab ta üles 25 leeripoissi. Küti mäel pähkleid korjates kaotab 38 000 krooni raha, sünnipäevaks saab 22 (40) torti ja 22 (40) vesti. Kulina mõisahärral Babinil ütleb ta naisi olevat 18 ja lapsi 80. Ümbruskonnas tähendab määrang „Puu Jaagupi täpsusega” näilist täpsust.

Puu Jaagup ja tema ajastu

Tänu Lepiku ja Rummo initsiatiivile ilmnes informantide küsitlemisel, et Jaagup jutustab samasuguse elamuslikkusega lugusid kohtumisest metsloomadega (karud, hundid, metskitsed, jänesed) või üleloomulike olenditega (vanapagan, kratt, ussikuningas, luupainaja). Memoraate on ta jutustanud sedavõrd usutavalt, enesekiitusetu, et neid võiks pidada fantaasiavabadeks. Siin on meenutus kohtumisest ussikuningaga:

[---] Sie pole vale jutt! – Ümber puu oli. Aga tal oli nii tore punane ari kui kukel. Öhuke, aga tulipunane. Võtsin kepi, viskasin – poisikese asi, olin tattnina, – aga see kepikõps läks ussi vastu, just sinna kaela peale. Aga jäme oli – oh sa looja – nagu minu pintsakuvarrukas. [Tõstab käe üles, pintsak on tal seljas ja võtab sellest teise käega kinni.] Pia oli kole suur. Sie pulk läks tämale just kaela piale. Vaatan, mis nüid tuleb. Oh sa taeva-isa! Ja siis akkas nii palju neid ussisid välja tulema. Kõrvu reas kõik tulid, vanu ja nuori. Süllalaiuselt. See vana võlakas oli ies, pia oli püsti kui mu kepp [tõstab oma käepidemega kepi üles]. Mina akkasin karjuma. [---]

EKRK I 31, 270/1 (30) < Viru-Jaagupi khk – P. Lepik ja P.-E. Rummo < Jaagup Puu (1960)

Olukorra lahendas ussisõnu teadev mõisavalitseja. Võib arvata, et niisuguste kohtumiste tõesuses ei kaheldudki. Jaagupi poisipõlves ja samuti mehe-eas polnud muistendid ussikuningast, nõiaoskustega inimestest, krattidest, luupainajatest ning kodukäijatest veel kaugeltki usutavust kaotanud. Kuid mida arvata Jaagupi kuraasitamisest Münchhauseni lugude laadis: suudab kolme versta peale sääse ära näha; jookseb koerast kiiremini; võib „laulda alti, tenorit, tiiskanti”; tal on nii vana kell, et pendli vari on seina sisse augu kulanud; Jaagupi ja Anna kanad munevad mitu muna päevas, kui neile hiina või veel parem vietnami riisi süüta; pumbakaevust tuleb ämbrisse kalu (variantid: soolasilku, papinaelu, kapsaid); külm lööb kirvesilma lõhki jne.

Jaagupi repertuaarist on jahimehejutte küll kirja pandud, ent ise ta jahi vastu huvi polevat tundnud. Selleks ajaks, mil tema lugusid talletama hakati, olid Eestis klassikalised valetamisjutud aktiivsest kasutusest juba taandunud. Jahisektsioonide liikmeid lausa noomiti: jahimehed olevat oma reputatsiooni rikkunud sellega, et kaunistavad lugusid väljamõeldistega. Nii tegevat hädavaresed, aeg oleks luiskamine lõpetada (Malt 1960: 24–25). Koos münchhausenlike äraleierdatud kiidulugude taandumisega leidis aset nende ümberkujundamine ja rõhuasetuste teisenemine (Proodel 1969: 11–13, 22–28).¹⁶

Üks Jaagupi meisterlikumaid fabuleeringuid, pikem kui naisevõtulugu, algab tervistavate saunavihtade valmistamisega. Vihula vihavabriku kuulsus kasvab, asjast saab kuulda keiser, „väike mees kasvu poolest, ei olnud just tugeva tervisega mees”. Nikolai II saadab Jaagupile kirja kohtumissooviga teel

¹⁶ Aastatel 1967 ja 1971 intervjuueriti teisel pool maakera Texase osariigis Ed Belli, kes oma luiskelugudes jahi ja kalapüügi teemal on kasutanud samasuguseid stiilivõtteid. Tema-gi lugudes on ohtralt dialoogi, olustikulisi detaile, nimetatud on paiku ja isikuid, esile tõstetud dramaatilisi olukordi (vt Mullen 1976: 303–310). „Ühest küljest need luiskelood sobivad meie aega, aga teisest küljest nagu ei sobi ka, sest me kipume neid hindama oma ühiskonna kultuurinormide järgi,” möönab Eda Kalmre Münchhauseni lugude XX–XXI sajandi remi-nistsentsi kohta (Kalmre 2008: 85).

Haapsalusse Rakvere raudteejaamas. Kulminatsiooniks on kohtumine punasest plüüsis vaibal, keiser kingib Jaagupile briljantide ja monogrammiga kuldkella (RKM II 407, 275/87 (4)). Madis Oviir on Jaagupilt kuuldu vormistanud raamjutustusena: Jaagup oli tulnud talle näitama 1927. aastal tehtud fotot, kus ta istub turbatöölise seas, haruldane kingitus väljasirutatud käes.

Kas teate, õpetaja, see uur, mis ma selle pildi peal käes hoian, pole harilik tasku-uur mitte. See on läbi puhtamast kullast, briljantidega kaunistatud, sisekaanel on monogramm. Teate, kelle oma? – Ei tea, seda ma juba tean ja kas te seda võitegi teada. Seal on Vene riigi isevalitseja ja majasteet Nikolai Teise enda monogramm. Tõesti, see on keisri oma. Ma olen seda uuri siin hoidnud sest saadik, kui silmatera. Kaasa võtan siis ja pistan vestitasku siis, kui mõned tähtsamad sündmused on, nagu varrud, pulmad, matused, või nagu selle pildi peal on. [...] See jääb näha ka tulevastele põlvedele, et nad näeksid, milline kange mees Puu Jaagup on olnud! Keisri enda kingitud kulduur vestitaskus.

„Kuidas sa selle uuri said?”

„Ah, kuidas sain. See on juba teine küsimus. See on pikk jutt, kui tahad kuulda, võin kõik täpisealt ära rääkida.”

„Tahan küll.”

„Mul oli omal ajal Vihulas luua- ja vihavabrik. Seal ma tegin neid vagunite viisi ja saatsin neid paljudesse kohtadesse.” [...]

RKM II 407, 275/87 (4) < Viru-Jaagupi khk – M. Oviir

Jutud keisri või kindrali tänust oma alamale kuuluvad Türgi sõja lugude tsükklisse. Tunnustuse oli saanud ka selliste lugude prototüüp von Münchhausen ise. Puu Jaagup on sõjakangelaste lobedalt välja vahetanud ning oma aja ära elanud teemale „uue hingamise” andnud. Kuigi XX sajandi kultuurilises kontekstis oli fantaasiavalele rajatud narratiivi osatähtsus juba marginaalne, on kogukonna suhtumine valetamisnaljandite esitajasse üldiselt tunnustav (vrd Dorson 1964: 68). Ent ette tuli häirivatki. Kui Oviir esitas oma ämmale loo Jaagupi lehmast, keda talvel külmaga kaks nädalat lüpsmata peeti ja seejärel pesuvannitäre piima andis, olevat ämm ironiseerinud: „Seda juttu võivad ajada niisugused inimesed, kes lehmapidamisest mõhkugi ei tea” (RKM II 238, 115 (1973)). Kuna kuulaja valet huumorina ei tajunud, järgnes hoopis kriitika.¹⁷

Külaelanike repliigid 1984. aasta kogumisretke ajast (nt „Mis sest hullust rääkida! Ta oli kange luiskama”; „See oli natuke kerge mees old. Niisugune isemoodi tüüp oli” jne) viivad mõttele, kas ei arvatud Jaagupi valetamiskalduvust takkajärgi koguni vaimseks hälbeks. Tõepoolest, Soome kolleegid on veidi varasemast perioodist esile toonud sadakond külahullu, kellest Runtas-Jussi olla aina arvudega liialdanud ja Sliippari-Antti Vene keisrilt tänuks kuldkella saanud (Laaksonen jt 1990: 196, 199–200). Küllap oleks Puu Jaagupki XIX sajandi lõpukümnendite sotsiaalsetes oludes kogukonna ülalpeetavate veidri-ke kategooriasse arvatud, kuid ta suutis toime tulla, kuigi „tegelikult oli ikka üks kehvemaid”. Et Jaagup juba noorpõlves suur jutusõber oli, olevat mõned mehed, kel töö tegemist ootas, tema eest peitu läinud. Võib-olla said ühetaolise suunitlusega lood ka ülearu tuttavaks. Oviir kirjutab:

¹⁷ Äpardunud huumorist, põhjuseks kuulaja eelhälestatuse puudumine, vt Laineste 2010: 655–656. Nähtus on tunnuslik virtuaalsetele suhtlusvõrgustikele.

Kõnelesin 1969. aasta suvel Mõdrikus eluneva Puu Jaagupi õe Liisaga (perekonnanimi Oja). Tema teadis küll seda, et vend Jaagup oli suur jutumees, ja tõemeelega naljahammas, aga ütles nii: „Ah, see va Jaagup fantaseerib mis kole, ega see kõik pole tõsi, mis ta räägib. Ajas seda va lora, et häda kuulata.”

RKM II 298, 114 < Viru-Jaagupi khk – M. Oviir < Liisa Oja (1973)

Lõpetuseks

Eesti XX sajandi folklooriprotsessis on Puu Jaagupi pajatused ilmekas näide tõsieluseikade ja fantaseeringute sümbioosist, ilma milleta poleks sellal valemisjutud elavas jutuveestmistraditsioonis püsida saanud. Lauri Honko (1998: 77–78) sõnusti ajendab pärimusteadlikkus folkloorile uue elu andmist, kuigi teises vormis ja teises kultuurikontekstis. Puu Jaagupi pajatustele „unustamise faasi” jäämine osaks ei saanud. 1985. aastal paigutati Madis Oviiri algatusel Viru-Jaagupi kalmistule mälestuskivi jutumehe Puu Jaagupi ja Anna eludaatumitega, 1989. aastal valmis õpetaja Mia Tikopi initsiatiivil käsikiri Jaagupi lugudest, 2001. aastal kirjutas kapelli liige Anu Soon laulumängu stsenaariumi, 2004. aasta jaagupipäeval (kihelkonnapäeval) ja veel Rakveres mihklilaada raames Rakvere muuseumi hoovis toimusid etendused ning 2007. aastal korraldati Viru-Jaagupi koolimajas teemaõhtu Puu Jaagupist rahvajututegelasena.

Artikli valmimist on toetanud Haridus- ja Teadusministeeriumi uurimisprojekt IUT22-4 „Folkloor kultuurilise kommunikatsiooni protsessis: ideoloogiad ja kogukonnad”.

Käsikirjalised allikad

Eesti Rahvaluule Arhiivi kogud: EFA, EK RK, ERA, RKM.

Kirjandus

- ATU = Hans-Jörg Uther 2004. The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography, Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson. Part II: Tales of the Stupid Ogre, Anecdotes and Jokes, and Formale Tales. (FF Communications 285.) Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- B e n - A m o s, Dan 1976. The concepts of genre in folklore. – Folk Narrative Research. Some papers presented at the VI congress of the International Society for Folk Narrative Research. (Studia Fennica 20.) Helsinki: Finnish Literature Society, lk 30–43.
- B r o w n, Carolyn 1989. The Tall Tale in American Folklore and Literature. Knoxville, Tennessee: University of Tennessee Press.
- C l e m e n t s, William M. 1980. Personal narrative, the interview context, and the question of tradition. – Western Folklore, kd XXXIX, nr 2: published by the California Folklore Society, lk 106–112.
- D o r s o n, Richard 1964. Buying the Wind. Regional Folklore in the United States. Chicago–London: The University of Chicago Press.

- Ford, Charles V. 1996. *Lies! Lies! Lies! The Psychology of Deceit*. Washington–London: American Psychiatric Press.
- Gruner, Charles R. 1997. *The Game of Humor. A Comprehensive Theory of Why We Laugh*. New Brunswick–New Jersey: Transaction Publishers.
- Hiimäe, Mall 2008. Jutuvestja kui isiksus. – M. Hiimäe, Sõnajalg jaaniööl. (Eesti mõttelugu 73.) Tartu: Ilmamaa, lk 15–24.
- Hiimäe, Mall 2014. Naljkatel eluseikadel rajanevad lood kogukonnapärimuses. – Keel ja Kirjandus, nr 11, lk 845–861.
- Honko, Lauri Olavi 1992. Bibliography 1955–1991. – Folklore processed in honour of Lauri Honko on his 60th Birthday 6th March 1992. (Studia Fennica. Folkloristica I.) Toim Reimund Kvideland jt. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, lk 233–259.
- Honko, Lauri 1998. Folklooriprotsess. – Mäetagused. Hüperajakiri, nr 6, lk 56–84. <http://haldjas.folklore.ee/tagused>
- HVM I = Eduard Laugaste, Erna Normann (koost) 1959. Muistendid Kalevipojast. (Monumenta Estoniae Antiquae II.) Eesti muistendid. Hiiu- ja vägilasmuistendid I. Tartu Riiklik Ülikool, Eesti NSV Teaduste Akadeemia, Fr. R. Kreutzwaldi nimeline Kirjandusmuuseum: Eesti Riiklik Kirjastus.
- Jaago, Tiiu 2003. Pere- ja suguvõsalood pärimuses. 20. sajandi teine pool. – Mälu kui kultuuritegur: etnoloogilisi perspektiive. Ethnological Perspectives on Memory. (Studia ethnologia Tartuensia 6.) Toim Ene Kõresaar, Terje Anepaio. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, lk 33–59.
- Kaivola-Breghøj, Annikki 1996. Narrative and Narrating. Variation in Juho Oksanen's Storytelling. (FF Communications 261.) Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Kalmre, Eda 2008. Münchhauseni jutu retseptisioonist tänapäeval ehk milleks me neid vajame. – Kes kõlbab, seda kõneldakse. Pühendusteos Mall Hiimäele. (Eesti Rahvaluule Arhiivi toimetused 25.) Koost Eda Kalmre, Ergo-Hart Västrik. Tartu: EKM Teaduskirjastus, lk 75–89.
- Kolk, Udo 1960. Rahvaluulekogujate ekspeditsioonist Viru-Jaagupisse. – Edasi 23. VII, nr 149, lk 3.
- Krikmann, Arvo 2003. Puändita naljandite struktuurist. – Keel ja Kirjandus, nr 3, lk 161–177.
- Kõresaar, Ene 2003. Eluloolisest käsitlusviisist Eesti kultuuriteadustes. – Pärimus ja tõlgendus. Artikleid folkloristika ja etnoloogia teooria, meetodite ning uurimispraktika alalt. Koost Tiiu Jaago. Tartu Ülikool, eesti ja võrdleva rahvaluule õppetool. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, lk 61–76.
- Laaksonen, Pekka, Piela, Ulla, Lahti, Pirkko (toim) 1990. Satayksi originellia. – Hullun kirjoissa. Näkökulmia suomalaiseen külähulluuteen. (SKS toimituksia 508.) Toim Pekka Laaksonen, Ulla Piela, Pirkko Lahti. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, lk 110–214.
- Laineste, Liisi 2010. Äpardunud huumor internetikommentaaries. – Keel ja Kirjandus, nr 8–9, lk 655–670.
- Laugaste, Eduard 1965. Loenguid eesti rahvaluule üldkursusest. Tartu Riiklik Ülikool, eesti kirjanduse ja rahvaluule kateeder. Tartu.
- Laugaste, Eduard 1986. Eesti rahvaluule. Kolmas, parandatud ja täiendatud trükk. Tallinn: Valgus.
- Loorits, Oskar 2000. Meie, eestlased. (Eesti mõttelugu 35.) Koost Hando Runnel. Tartu: Ilmamaa, lk 9–45.

- M a l t, Hillar 1960. Kui kuulata jahimeeste juttu. – Abiks jahimehele. Tartu: VSÜ „Kalev” Tartu, Pärnu ja Tallinna jahindusklubid, lk 21–25.
- M u l l e n, Patrick B. 1976. The tall tale style of a Texas raconteur. – Folk Narrative Research. Some papers presented at the VI congress of the International Society for Folk Narrative Research. (Studia Fennica 20.) Helsinki: Finnish Literature Society, lk 303–311.
- O r a s, Janika 2005. Viie 20. sajandi naise regilaulumaailm. Arhiivitekstid, kogemused ja mälestused. (Eesti Rahvaluule Arhiivi toimetused 27.) Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi Teaduskirjastus.
- P r o o d e l, Mall 1969. Üks jahimees läks metsa. Valimik rahvajutte jahist ja metsloomadest. Tallinn: Eesti Raamat.
- P r o o d e l - H i i e m ä e, Mall 1971. Rahvajuttude kujunemisest Kodavere kihelkonnas. – Paar sammukest eesti kirjanduse uurimise teed. Uurimusi ja materjale VII. Tartu: Fr. R. Kreutzwaldi nimeline Kirjandusmuuseum, lk 101–122.
- P u l v e r, Andres 2000. Madis Oviir. – Viru vägevad. Tallinn: VR Kirjastus, lk 164–165.
- R a s k i n, Victor 1985. Semantic Mechanisms of Humor. Dordrecht–Boston–Lancaster: D. Reidel Publishing Company.
- R u m m o, Paul-Eerik 1960. Mehest, kes on näinud ussikuningat. – Tartu Riiklik Ülikool 19. XII, nr 36, lk 4.
- S i i k a l a, Anna-Leena 1990. Interpreting Oral Narrative. (FF Communications 245.) Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- T a n g h e r l i n i, Timothy R. 2000. Heroes and lies: Storytelling tactics among paramedics. – Folklore, kd 111, nr 8, lk 43–66.
- V i i d a l e p p, Richard 2004. Eesti rahvajuttude laadist, funktsioonist ja jutustajatest. (Sator 4.) Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi rahvausundi tööruhm.

The tall tales told by Jaagup Puu

Keywords: folklore process, humorous narrative, storytelling tradition, tall tale, true story

The subjects and style of the stories told by Jaagup Puu (1879–1964) are analysed. Jaagup’s stories could be classified under tall tales like those in ATU 1875–1999. Jaagup used to narrate about his own life experiences, using exaggerations and fantasy bordering on the absurd. This socially poor and meagre-looking man would tell his stories, if possible, for two or three hours on end, emplotting the facts and events of his personal life, developing the story in great length, adding intermediate episodes, contaminations and comments. His stories are full of exaggerations, manipulation with numbers and dimensions, comical situations, abundant dialogue, similes, rhetorical questions and exclamations, gestures and miming. This was a masterful symbiosis of facts and fiction.

By the mid-20th century fraudulent narratives had already receded from active story-telling as inopportune, being openly discouraged even from hunting and fishing stories. This is mainly why Jaagup’s stories could not spread any too far in space or time. Nor did the stories have the social focus characteristic of jokes.

Mall Hiemäe (b. 1937), PhD, Estonian Folklore Archives (Estonian Literary Museum), Senior Researcher, mall@folklore.ee

„...VÕI NAGU SELLES ANEKDOODIS”

Anekdoot veebisuhtluses

LIISI LAINESTE

Sissejuhatus

Huumor on alati ja pea igas ühiskonnas kõrgelt hinnatud loominguvorm, milles uudsus põimub stereotüüpsusega, kergemeelsus tõsidusega, ülalataav ootuspärasega ja agressiivne sõbralikuga. Inimesed kasutavad huumorit igapäevaselt – loovad, edastavad, naudivad seda publikuna. Naljad elustavad seltskondlikku vestlust. Eriti lääne kultuuriruumis peetakse huumorimeelt üheks kõige olulisemaks isikuomaduseks, mida hinnatakse sõprade, partnerite, töökaaslaste ja teiste juures. Huumorit leidub asjatundjate koostatud anekdoodikogumikes, televisioonis, teatris, video-, teksti- ja pildivormis, püstijalakoomikas, reklaamides jne. Loomulikult võib huumorit leida ka tavavestluses. Huumor oma igapäevases kontekstis, st suulises suhtluses, lisab räägitule ilmekust ja vahel ka sisukust. Nali pole ainult kõrvalepõige, vaid pakub lisainformatsiooni, muutes vestluse mitmeplaanisemaks, üllatuslikumaks, nauditavamaks, veenvamaks erinevates suhtlusvormides, sh monoloogilistes (loengud, poliitilised kõned, üleskutsed jne). Igasugune inimestevaheline kommunikatsioon, mille käigus vahetatakse loominguiliselt infot, hõlmab huumorit, ja see on ka läbiv nähtus rahvaluules. Naljandid ja anekdoodid on käsiteldavad spetsiifiliselt humoristlike narratiivižanridena, kuid rahvaluuleteadlased on tähele pannud, et humoristlik laad võib olla omane ka paljudele teistele žanridele, nt pajatustele, isikuloolistele jutustustele (Hiimäe 2014), tänapäeva linnalegendidele (Kalmre 2013), aardejuttudele (Kalda 2010) ja mõistatustele (Voolaid 2009, 2011).

Huumoritehnikatena kasutatakse situatsiooni- ja karakterikoomikat, liialdamist, pisendamist jm proportsioonidega mängimist, vastandamist, stereotüüpiseerimist. Vahel seotakse vestlusesse terveid anekdoote või tsiteeritakse tuntud puänte. Anekdoot, lühike ootamatu lõpuga humoorikas lugu, on kõigile tuntud žanr; neist enim tuntute hulgast pärinevad kõnes sagedasti kasutatavad vormelid, millest mõned on saanud kõnekäänu staatuse (nt „Kas tervitada ka võib?”, „Не надо думать, надо прыгать” ja selle eestikeelne vaste „Mis siin mõelda, hüpata on vaja” jpm). Stereotüüpsetest huumorivõtetest tuleb anekdootides sageli ette kolme korra reegel (vt ka Krikmann 2012), korduvad toimumispaigad, nagu baar, üksik saar, vangla jne. Loetletud üsna universaalsed tunnused koos tuntud tegelaskujude, süžeevaliku jms-ga tekitavad kuulajates äratundmise, et jagatakse nalja rääkijaga sama kultuuriruumi ja tõekspidamisi, mis omakorda on kuuluvustunde ja identiteedi üks põhiosiseid. Sõpruskondades võivad olla välja kujunenud oma huumoristiilid (Kuipers 2006: 179–180), sh oma kindlad ja korduvad anekdoodid, millele jutu sees ikka ja jälle viidatakse ja mis samuti tugevdavad kokkukuuluvust. Samas on anekdoodirääkimise puhul oluline uudsusfaktor: juba kuulnud ja tuntud

anekdoodid ei tekita kuulajates samasugust ootamatust lahendusest tingitud lõbustatud reaktsiooni nagu uudse sisuga nali, kus üllatus võimendab veelgi nalja nautimist.

Anekdootide laia leviku ja universaalsuse tõttu on neid palju rakendatud sotsioloogilistes ja psühholoogilistes uurimustes. Anekdoodid uurimisobjekti või -vahendina on nagu äädikakärbsed geneetikas (Kuipers 2008): populaarsed, standardiseeritud ja kergelt tuvastatavad, on (või peaksid olema) naljakad ning tuntud kultuurideülelt. Anekdoodid on huumoriuurijate meelismaterjal, sest neid võib üheselt defineerida kui huumorit, kuna paljude teiste huumoriuurimise objektide kohta tuleb uurijal kõigepealt tõestada, et nende abil saab huumori kohta üldse midagi järeldada. On ka teisi selgelt huumorivaldkonda kuuluvaid žanre, nagu naljand, koomiks, sõnamäng vms, kuid anekdootide kaasaegsus, kättesaadavus ja lai levik annab neile selge eelise uurimisainena (kuigi pildilise huumori praegune võidukäik sotsiaalmeedias on vähendanud sõnalise huumori eelistamist). Sotsioloogid ja psühholoogid kasutavad anekdoote lihtsalt stiimulitena katsetes, mis otsivad vastuseid kognitiivsetele, sotsioloogilistele jpt huumorivälistele küsimustele. Huumor võib olla indikaatoriks nt mitmetele aspektidele inimestevahelistes suhetes, ajukahjustuste puhul, isiksuseomaduste, samuti ühiskonnas levivate arvamuste ja protsesside kirjeldamisel, s.o sotsiaalseks faktiks (Davies 2011: 4), mis ei väljenda mitte ainult seda, millest ta sõna-sõnalt kõneleb, vaid annab infot selle edastaja ning vastuvõtjate hoiakute ja stereotüüpide kohta.

Teiseks suureks uurimisteemaks on huumor esituskontekstis, s.o spon-taanne humoorikas interaktsioon – kõik see, mida vestlusest osavõtjad tajuvad naljakana ja millele reageerivad naeru või vaikse heakskiiduga. Selle suunaga tegelevad folkloristid, sotsiolingvistid, konversatsioonianalüütikud jt. Huumori kasutamisest mõtte edasiandmisel või rõhutamisel annavad aimu näiteks need uurimused, mis kirjeldavad huumorit klassiruumis (nt Kaplan, Pascoe 1977). Siin ei ole niivõrd oluline see, kuidas huumor on üles ehitatud või mil-liseid erinevusi on sarnastel anekdoodimotiividel erinevas kultuurikonteks-tis. Rõhk on huumori loomisel ja tajumisel kui protsessil, mis toimub kindlal ajahetkel teatud keskkonnas ja annab lisainfot konkreetse olukorra kohta. Silmast silma suhtluse puhul reguleerib huumorikommunikatsiooni arusaamine, et tegu on mitteheauskse (*non-bona fide*) interaktsiooniga, st vestluses osalejad eiravad nn kvantiteedi maksiime jt Grice'i kooperatiivsusprintsiipe (Grice 1975; vt ka Morreall 1983), kuid mitte selleks, et suhtlust häirida, vaid et lõbustada teisi ning demonstreerida oma verbaalset osavust. Veebisuht-lust on sellest vaatepunktist vähem uuritud. Üks varasemaid töid, mis kä-sitleb huumorit veebisuhtluses, on Nancy Baymi artikkel aastast 1995, kus ta väidab, et internetikeskkond soodustab mängulisust, sh huumorit, ning seda kasutatakse grupisiduse suurendamiseks. Sedamööda, kuidas inimesed veedavad aina rohkem aega internetis – töötades, teavet otsides ja meelt lahutades –, on huumori roll *online*-keskkonnas muutumas aina olulisemaks uurimisteemaks. Interneti kui suhtluskanali anonüümsus ja mitteverbaalsete vihjete (žestide, näoilmete) puudumisest tingitud sõnumite mitmetimõistetavus soodustab huumori teket, eriti aga identiteediga mängimist ja selleteema-list huumorit (Vandergriff 2010; Vandergriff, Fuchs 2009: 40). Välja on toodud (nt Maybin, Swann 2006: 226) veebisuhtluse sarnasus karnevaliga, seda eriti identiteedimängude kontekstis: nii karnevali kui ka veebisuhtlust iseloomus-

tab üledramatiseerimine, tabude rikkumine, obstsöönne ja agressiivne laad. Mängulisust on kirjeldatud ka internetikeele tasandil üldisemalt. Näiteks David Crystal (2001: 17) väidab, et internet on pannud aluse „uuele keelele”, mida iseloomustab intertekstuaalsus, parodeerimine, aga ka pealiskaudsus. Vabadus ja võrdsus soodustavad samuti anonüümse internetikeskkonna mängulisust (vt ka Greiffenstern 2010: 23 jj).

Kuigi need kaks valdkonda, millest üks rõhutab teksti, teine aga konteksti olulisust, ei asetse teineteisest väga kaugel, puudub arvestatav uurimisaktiivsus neid ühendaval alal, nimelt kuidas anekdooditekst (st konkreetse ülesehituse ja puändiga huumoritekst) toimib igapäevasuhtluse kontekstis (vt ka Günter 2002). Veelgi enam, kontekstiteemalised uurimused rõhutavad, et naerul võib olla palju põhjuseid, aga üsna harva on selleks klassikaline anekdoot. Uurijate tähelepanu on pigem esitusel endal ning publiku reaktsioonil, mitte aga rollil, mida anekdoot kui žanr selles kontekstis kannab. Väljapaistvaks erandiks on siin Elliott Oringi (2003) artikkel anekdoodist kui vestluse ilmestajast, kus ta analüüsib anekdoodi seoseid esituskontekstiga. Anekdoot, nagu väidab Oring (2003: 85), võib olla vestlusesse integreeritud erineval määral: seda võidakse esitada kui täiesti eraldiseisvat huumoriteksti, mis ei seostu eelneva suhtlusteemaga; see võib olla vaid puändi tsitaat vestluses, mille puhul peavad kuulajad vihje kaudu esitatud sõnumit mõistma. Võimalikud on ka vahepealsed integreerituse astmed. Aga anekdoot võib olla ka midagi enamat, st metatekst, mis toob välja moraali või lisab tähenduskihte ning on eelnenud vestlusega seotud tihedamalt kui lihtsalt juhusliku assotsiatsiooni kaudu. Oring on seda nimetanud anekdoodi omaduseks anda vestluse sisule lihv/läige/tõlgitsus (ingl *gloss*; Oring 2003: 88). Illustratiivsus on anekdoodi funktsioon, mida on vähe käsitletud; seevastu on huumori funktsioonidest üldisemalt rääkides (nt Martin 2007: 15–20, aga ka Zajdman 1991) toodud esile kolme põhilist valdkonda: kognitiivne, emotsionaalne (toimetuleku- või leevendus-) ja sotsiaalne tasand.

Esiteks, kognitiivne funktsioon hõlmab anekdoodi tähendusplaanide oskuslikku sidumist vahetu kontekstiga. Läbi huumori on inimesed suutelised nägema, et ühel probleemil on erinevaid lahendusi, ja õppima ka mujal mitte takerduma piiratud mõtteskeemidesse. Huumor loob uudseid seoseid, pakub lahendusi keerulistele olukordadele võrdluste ja vastanduste kaudu. Ka on täheldatud otseseid huumori ja loovuse vahelisi seoseid (nt Koestler 1964; Ziv 1980). Kuigi anekdoote ei peeta pärimusliku tarkusevaramu osaks, nagu näiteks seda on vanasõnad, mida sobib tsiteerida moraali või juhisenä, võib oskuslikult ja õigel ajal räägitud nali suunata mõtet ja viia äratundmise või lahenduseni.

Teine funktsioon puudutab emotsioone. Sigmund Freud väitis oma märgilises käsitluses „Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten” (1905; e.k „Nali ja selle seos teadvustamatusega”, 2008), et huumor toimib kaitsemehhanismina. Naljaraäkimine toimib puhvrina: vaadatuna läbi huumori ei häiri potentsiaalselt valus teema enam rääkijat (tekib „hinge hetkeline anesteesia”; vt Bergson 2009). Seda teesi on edasi arendanud ka tänapäevased uurijad, kes märgivad, et kuigi soe sõbralik huumor toetab positiivseid emotsioone ja minapilti, siis agressiivsel ja enese pihta suunatud huumoril võib olla vastupidine efekt (Martin jt 2003).

Kolmandaks, sotsiaalne funktsioon, mis toimib grupitasandil, mõjutab anekdoodirääkija suhteid teiste grupiliikmetega nii vahetus suhtlussituat-

sioonis kui ka grupidünaamika mõttes laiemalt (Hiimäe 2014: 847). Naljaraäkimise kunsti valdav jutustaja jätab endast mulje kui humoorikast ja intelligentsest inimesest ning kogub seega sotsiaalsed prestiiži, heakskiitu, tähelepanu jm. Sõnaosav ja humoorikas vestleja oskab sõnastada tundlikke (tabu)teemasid moel, mis kedagi ei solva (Mulkay 1988), säilitades positiivsed sotsiaalsed suhted. Samas pakub anekdoodiga illustreeritud sõnum võimalust jagatud meelelahutuseks ja lõbustab kuulajaid.

Niisiis, anekdoot – nagu iga teinegi folkloori või muu loomingu vorm – võimaldab illustreerida, kommenteerida, korrastada meid ümbritsevat maailma. Siin pole oluline mitte niivõrd anekdoodi pindstruktuur (tegelased, situatsioon või loogiline mehhanism), vaid sügavam sõnum inimeste ja maailma kohta. Naljadel ei puudu sõnumiväärtus indiviidi ja sootsiumi tasandil.

Anat Zajdman (1991), olles taustalt lingvist, kirjeldab anekdootide põimimist suhtluse detailsemalt kui Oring. Ta eristab nelja tasandit, s.o anekdoodi integreerituse astet (mööndes, et on võimalik eristada ka nende vaheastmeid):

1. Anekdoot on inspireeritud eelnevast vestlusest, kuid pole sellega sisuliselt seotud.

2. Anekdoot on käsitletavale teemale kommentaariks või võrdluseks, mitte ainult assotsiatsioonidel põhinev vahemärkus. Nali lisab detaile, mis edastavad kuulajatele lisainfot, millest osa on olulisem, ülejäänud aga tagaplaanil.

3. Anekdoot on markeeritud ainult puändina või mõne muu süžeed identifitseeriva vihjega (nt *linnud lendasivad lõunasse*) ning kõneakt on mõistetav ainult neile, kes on naljaga juba enne tuttavad. Huumoriefekt on väiksem kui esimese ja teise tasandi puhul, sest esiteks peab viidatav anekdoot olema kuulajaile juba tuttav ja teiseks pole fookuses luua huumorit, vaid tegeleda sisuliselt teemaga, millest parajasti räägitakse. Samas väidab Zajdman (1991: 33), et ootamatut mõistmist ja sellest tulenevat lõbustatust asendab edukalt üllatus anekdoodi ja konteksti omavahelisest sobivusest. Kuulaja rõõmustab, kui mõtestab lahti puändi tähenduse antud kontekstis.

4. Anekdoot on parafraaseeritud ja integreeritud muu vestluse sisse nii, et anekdooti mitte kuulnud inimesed võtavad seda kui lihtsalt vaimukat omaloomingulist märkust ega adugi, et jutu illestamiseks kasutati folkloorset teksti (st võrreldi oma hetkeolukorda – ilma naljale viitamata – mõne tuntud anekdoodisüžee või -lahendiga).

Nagu näeme, on Zajdmani mudelis anekdoodi roll sõnumi lahtimõtestamisel astmeliselt suurenev: esimesel tasandil ei lisa anekdoot öeldava mõistmiseks tähtsat infot, viimasel tasemel on see aga sõnumist arusaamisel võtmetähendusega. Teksti naljakus sõltub esimesel tasandil vaid anekdoodi enda huumoriväärtusest ja viimasel peamiselt kontekstist, kuhu nali või selle puänt on integreeritud (Zajdman 1991: 37), ja integreerituse edukusest. Oluline on ka Zajdmani tähelepanek, et mõni nali võib olla ainult puändiga markeeritud, samas kui näiteks Oring (2003: 90) väidab, et tema kogemuse kohaselt ei kasutata nalja teksti kaunistusena kunagi osati, vaid alati tervikuna: anekdoot, mis on esitatud fragmendina, ei võimalda kommenteerida teemat, esitada sellest oma tõlgendust, esitada lisaväärtust loovat kõrvalepõiget.

Uurijad on täheldanud, et anekdoodirääkimist saab määratleda kui agressiivset kõneakti (Gruner 1997; Norrick 1993: 132 jj). See katkestab vestluse voolavuse ja lisab teemakäike, mis võivad olla vaid kaudselt seotud käsitletava probleemi või teemaga. Anekdoodirääkija tõmbab endale tähelepanu, võt-

tes üle kõnejärje, mis muudab vestluse kurssi, ja kasutab seda mitteheausskeks kommunikatsiooniks, rikkudes Grice'i efektiivse suhtlemise reegleid. Küsimuseks on, kas ka veebisuhtluses võidakse anekdoodirääkimist võtta kui diversiooniakti või mitte – on ju võrgus toimuv suhtlus selline, kus on lihtsam ignoreerida öeldut ning kus infovoog koosnebki väga erilaadsetest, erineva tähtsuse ja sisulise seotusega repliikidest. Selles osas võib veebisuhtlus erineva silmast silma kommunikatsioonist.

Varasemates artiklites (Laineste 2010, 2013) olen käsitlenud huumori mõistmist veebikeskkonnas, keskendudes vastuvõtjale, publikule. Selles uurimuses käsitlen anekdooti jutustaja seisukohast lähtudes, võttes vaatluse alla olukorrad, kus anekdoot on integreeritud *online*-kommunikatsiooni kas ümberjutustuse, tsitaadi, märksõna(de) või puändina. Vaatlen, millised on sel puhul huumori funktsioonid. Kui Oring (2003) tundis põhihuvi selle vastu, kuidas toimib anekdoot silmast silma kommunikatsioonis, siis käesolev uurimus keskendub virtuaalkeskkonnas toimuvale: kuidas inimesed kasutavad veebisuhtluses anekdoote, et edastada arvamust või infot, kommenteerida, ilmestada öeldut analoogide ja illustratsiooniga või tuua sisse ootamatu kõrvalpõige. Seega on artikli esmaseks eesmärgiks anda ülevaade huumori kasutamises kõnekaunistusena (analoogi, „läike” või tõlgitsusena; Oring: *gloss*) veebisuhtluses, et esile tuua selle ühisosa (aga ka erinevused) jutustatavate anekdootidega.

Uurimisküsimusi on kaks: 1) kirjeldada (vanade, tuntud) anekdootide taitlemist igapäevakommunikatsiooni osana, mitte ainult eraldiseisvate folklooritekstidena või sotsiaalse faktina (Davies 2011), sh jälgida anekdooti seoseid oma kontekstiga (järgides Zajdmani 1991); 2) tuua välja erinevad funktsioonid, mida anekdoot veebisuhtluses kannab, ja uurida, kas anekdoot veebisuhtluses, väheneva populaarsusega žanr, on muutumas sarnaseks vanasõna vm klassikalise folkloorivormiga (vanasõnade „uuest elust” meediadiskursuses vt Voolaid 2013).

Materjal

Materjali kogumiseks tehti Google'is sõnaotsing, et leida juhtumeid, kus viidatakse juba ammukuuldud anekdoodile niihästi dūnaamilisemates (nt foorumites) kui ka staatilisemates kontekstides (nt blogisissekannetes; vt ka Krikmann 2004). Selleks otsiti sõnapaare *meenub/tuleb meelde* vmt, *vana anekdoot/nali*, *habemega anekdoot/nali*, *tuntud anekdoot/nali* jm ning salvestati 250 esimest tulemust. Korduvate tulemuste korral võeti valimisse vaid esmasinemine, et vältida duplikaate. Seejärel eraldati iga juhtumi puhul 1) nalja tekstile eelnev osa (kui nali ise polnud avalauseks/sissejuhatuseks); 2) nalja tekst ja 3) reaktsioon vm vahetult naljale järgnev tekst. Vastamaks uurimuses püstitatud küsimustele liigitati juhtumid selle järgi, millises keskkonnas need esinesid. Kategoriseerimissüsteem loodi vastavalt materjalile, seda järjest detailsemalt liigitades. Keskkondi, kus viidati anekdootidele, eristati antud valimis viis: artiklid veebiajakirjanduses, blogid, foorumid, sotsiaalmeedia ning anekdoodisaidid (koos kommentaariumidega). Eraldi märgiti ära, mil määral on anekdoot seotud eelneva ja järgneva teemaarendusega ning kas on tegu terviknalja või fragmendiga.

Teise sammuna määrati anekdoodi roll kommunikatsioonis, kusjuures üks juhtum võis liigituda erinevate kategooriate alla. Põhirollid olid järgmised: nali sissejuhatuse (st anekdoot, millele järgnes kas teemaarendus ja/või publiku reaktsioon), moraali, analoogia või illustratsioonina, kommentaarina kellegi teise poolt üles võetud teemale, päevakajana ning iseseisva stiimulina.

Tulemused

Valimi koostamiseks tehtud otsingu tulemusel ilmnes, et anekdoodimaterjali ja anekdooditsitaate on veebivestluses rohkesti. Selle põhjal võib järeldada, et anekdoodid on tavaline osa igapäevasest digitaalsest kommunikatsioonist. Neid kasutatakse nii reaalajas toimivas *online*-suhtluses (nt foorumid, sotsiaalmeedia) kui ka näiteks blogides, kus anekdoot pole ainult kommentaar, vaid toimib ka iseseisva sissekandena. Ka viimasel juhul on tegemist kommunikatsiooniga, kuigi sellele ei oodata otsest reaktsiooni.

Lähemal analüüsimisel selgus, et eelkõige kasutatakse tuntud anekdoote foorumites (42,0 %), järgnesid artiklid uudisportaalides (29,7 %). Kolmandal kohal on blogisissekanded (24,5 %), kus anekdoodid või nende puändid põimitakse teksti sisse ajakirjanike või teiste professionaalide poolt ning kus samuti pole niivõrd oluline auditooriumi reaktsioon, kuivõrd nalja illustratiivne väärtus. Oluliselt vähem kasutatakse vanu nalju sotsiaalmeedias (3 %) ja veelgi harvem viidatakse „kulunud naljadele” naljasaitidel (0,7 %). Viimase keskkonna, huumorile pühendatud internetilehekülgede eeldatavaks prioriteediks on publiku üllatamine, seega viidatakse seal anekdoodi tuntuusele vaid harva. Sotsiaalmeedias (eelkõige Twitteris ja Facebookis) jagatakse anekdoote küll ja selleks on spetsialiseerunud grupid ning kanalid, kuid seal kehtiv ametlik või kokkuleppeline infomahu limiit (nt Twitteris 140 tähemärki) tingib enamasti vajaduse sissejuhatuse jätta ära (nt „Mulle tuli meelde see vana nali...” vmt), mistõttu on võimalik, et sealsed anekdoodid ei sattunud alati valimisse. See jagunemus on üsna sarnane ka muude folkloorižanride levikumustriga internetis, näiteks ütlusel „eestlane on eestlasele parim toit/söök/eine (jms)”, mille esinemused on domineerivalt polüloogilises suhtluses; monoloogiliselt domineerivad blogid, sotsiaalmeediast on näiteid aga üpris vähe. Seesugune statistika kajastab ühtlasi muidugi ka (või eelkõige) nende suhtlusžanride endi üldist sagedusvahekorda internetis (vt ka Laineste, Krikmann 2015).

Teine vaadeldud aspekt, anekdoodi või selle fragmendi konkreetses esituskontekst, aitas määrata funktsioone, mida anekdoot *online*-kommunikatsioonis kannab. Kõige sagedamini viidatakse tuntud naljadele selleks, et lisada loole illustratsioon, analoogia või moraal (37,1 %). Sellise kasutusviisi puhul tuuakse paralleele mingi reaalelu sündmus(t)e ja anekdoodi vahel, tehes seda kirjelduse elavdamiseks, info lisamiseks või iva väljatoomiseks. Peaaegu niisama sageli kasutatakse vanu anekdoote kommentaarina (35,3 %), st vastusena kellegi teemaarendusele (tihti üsna vaba assotsiatsioonina). Vähem esines nali iseseisva stiimulina või sissejuhatusest vestluses või monoloogilises mõtteavalduses (14,4 %). Sageduselt neljandana kandsid naljad päevakajalist sõnumit (13,2 %), mida võib võtta ka esimese kategooria alaliigina. Erinevus on selles, et anekdoot kirjeldab sel juhul sündmust, mida aktiivselt kajastab

meedia ning kus öeldu kõlab omamoodi argumendina, st funktsioneerib millegi enama kui lihtsalt kaunistusena.

Lähtudes Zajdmani (1991) tähelepanekutest anekdootide ja konteksti integreerituse ja seoste kohta, võib tõdeda, et ka *online*-kommunikatsioonis leidub kõiki nelja anekdoodi integreerituse astet. Kuigi Zajdman ei kvantifitseerinud erinevate astmete esinemissagedust, võib tema näidete põhjal oletada, et teineteist vähem tundvate inimeste vahelises kommunikatsioonis tsiteeritakse pigem anekdoodi täisteksti ja semantiline seos vestlusega on arbitraarne (1. tasand; Zajdman 1991: 28–29), samas kui heade sõprade vahel võib naljale viidata vaid mõne sõnaga ning tsitaat loob lisandväärtust – annab infot, toimib iroonilise märkusena vms (4. tasand; Zajdman 1991: 34–35). Sama võib täheldada *online*-kommunikatsioonis: anonüümsetes foorumites või kommentaariumides satuvad anekdoodid vestlusse terviktekstina ja seos eelneva ning järgneva on pinnapealne; anekdooti enamasti isegi ei tunnustata eraldi märkusega. Ka artiklites, mis viitavad anekdootidele, eelistatakse moraali rõhutada, et lugejad sõnumist ikka õigesti (st vastavalt autori nägemusele) aru saaksid, seega infot on pigem rohkem kui mõistmiseks vajalik. Kui aga naljale viidatakse n-ö siseringi keskkonnas (nt registreeritud kasutajatega foorumis, kitsa lugejaskonnaga blogis), siis puudub vajadus puänti lahti seletada. Lisaks on see eelneva ja järgneva suhtlusega läbi põimunud ja lisab vestlusse aspekte, mida seal muidu ei olnud.

Järgnevalt toon näiteid, mis iseloomustavad peamisi anekdoodikontekste ja naljade võimalikku rolli veebisuhtluses.

Kontekst: anekdoodid foorumites, blogides ja mujal

Anekdootide jagamine foorumis on üsna tavapärane. Enamasti on tegu teemalaienduse või väikese katkestusega, millele tähelepanu ei pöörata; tunnustamist ei nõua ka isik, kes nalja postitas. Samas võiks seos eelkõnelduga olla rohkem või vähem nähtav, näiteks: „Sellega tuleb üks vana anekdoot meelde: Bassimees ajab kodu poega mööda tuba taga: „Jää seisma ja ütle mulle, palun, kurat võtaks!” Samal hetkel tuleb naine koju ning küsib ehmunult: „Miks sa meie poega taga ajad? Milles asi?” Bassimees vastab: „See nolk keerab mul keele häälest ära ja nüüd ei ütles ka, millise!””¹ (Seos fotokaamera funktsioonide ja nende paigast keeramisega). Vastasel korral – juhul, kui anekdoodi teema kaldub algsest vestlusest liiga kaugele või puudutab tabuteemasid – tehakse sellekohane märkus ja/või kutsutakse anekdoodirääkija korrale: „Magasin hommikul ning ärkasin selle peale et mees pistis viiesendiseid mulle tagumikku. Enda väitel oli kaks tükki jõudnud lükata enne kui üles ärkasin. Päeval poes kassajärjekorras tuli aga tõeline pauk. Sularahaga makstes pöördus äkki mees minu poole ja lausus et sittugu ma münte ja ise naeris. Ei oskagi olla nüüd...”² Sellele kõrvalepõikele järgnevad rohked kommentaarid nalja sobimatuse kohta, näiteks: „Ma ennast huumorivaeseks inimeseks ei pea... Kas see tõesti on nali? Veel kummalisem on see, et mõni siin leiab, et see jutuke on naljakas, vaimukas ja andekas. Mis mõttes?”

¹ <http://www.eestifoto.ee/sein/read.php?f=3&i=81374&t=81374&v=f> (postitatud 9. III 2010).

² <http://foorum.perekool.ee/teema/milline-alandus/> (6. V 2012).

Blogis või artiklitäiendusena esinevad anekdoodid veidi harvemini. Nende kahe konteksti erinevus on eelkõige selles, et kui kommentaarid puuduvad, pole võimalik jälgida vahetuid reaktsioone, seega on kontekst mõnes mõttes „hõredam”. Anekdoot on paigutatud staatilisse teksti; võimalik, et blogi või artikkel on seetõttu naljarääkimiseks ka veidi vähem populaarne kui kohest reaktsiooni pakkuv foorumikeskkond. Kuid nagu juba mainitud, ei pruugi anekdoodile reaktsiooni järgneda ka interaktiivsemas keskkonnas, mistõttu tagasiside puudumine ei saa olla ainsaks määravaks teguriks. Näide blogisissekandest, kus tsiteeritakse naljateksti: „Jahimehed plaanivad karujahile minekut. Istuvad ja arutavad: selle karunahatüki saan mina, selle sina, selle anname hoopis temale ja tolle müüme maha, saame nii palju raha, selle eest ostame vaat seda. Lähevad siis suure hurraaga metsa. Karu aga putkas minema koos nahaga”,³ mille järel arendab autor teksti edasi, öeldes: „Ligilähedaselt samasugune tunne oli täna TPIK üldkoosolekul. Puuetega inimeste organisatsioonide töö on suures osas projektipõhine. [...] Tegime siis nende loodetavate summade piires jaotuse allorganisatsioonide vahel ära, et nad saaksid oma tegevuskavad kokku panna. Hoiatasime muidugi, et tegu alles laskmata karu nahaga. Loodame siiski, et see karu metsa ei putka.” Nali on siin integreeritud arvamuse loo teksti ning moodustab sellega ühe (anekdoodi tõttu detailirohke- ma) terviku; segavaid kõrvalekaldeid sellistesse tekstidesse ei seota.

Ent anekdoote võib vähesel määral leiduda ka mujal. Sotsiaalmeedias ja naljasaitidel on anekdoodid enamasti eraldi sissekandeks, st stiimuliks, millele oodatakse auditooriumi kommentaare, kuid mis ise pole kommentaariks varemõeldule. See tähendab, et anekdoodid ei kasva välja kontekstist, vaid on kantud kavatsusest lihtsalt öelda midagi naljakat. Vahel näeme anekdoote ka sellistes kontekstides, kus neid ei ootaks. Näiteks VIII riigikogu stenogrammist võime lugeda riigikogu saadiku Olavi Antoni sõnavõttu, mida ta alustab järgmiselt: „Oli kunagi üks vana anekdoot, kuidas Baba-jagaa kaebas Kaštšei- le, et teda vägistati. Anekdoot lõppes sõnadega, et kas unistada ka ei tohi”,⁴ millest teema areneb edasi julgeolekuküsimuste suunas.

Roll suhtluses: anekdoodid illustratsiooni, kommentaari, päevakajana

Kõige sagedamini kasutatakse anekdoote illustratsiooni, analoogia või moraalina. Sellist rolli täidavad anekdoodid, millel on tuntud vorm ja universaalseid dilemmasid või kitsaskohti puudutav sisu, näiteks allpool mainitud naljad elevandist, keda kirjeldavad pimedad mehed, aga ka mustanahalisest, kes puu all pikutades saab noomituse valgelt mehelt, et ta peaks rohkem tööd tegema – kõik selleks, et saada ühel päeval niisama muretult puu all pikutada.

Samamoodi võib anekdoot või selle tsitaat leida koha foorumis, kus see kommenteerib eelnevat vestlust. Siinkohal näide: „...Mees apteegis... Küsib kondoomi. Apteeker ütleb, et on otsas. Mees vastab, et andke seegi siis”, millele järgneb reaktsioon, kus korrigeeritakse esmarääkija versiooni: „See anekdoot kõlab paremini nii: Tormab apteeki hingeldav-higistav mees. Leti taga

³ <https://kukupaike.wordpress.com/2007/12/11/> (11. XII 2007).

⁴ http://www.riigikogu.ee/?4_op=steno&stcommand=stenogramm&date=878562000&pkp_kaupa=1&paevakord=1900004262 (3. XI 1997).

pikk saba. „Kiiresti, kiiresti, lubage ette, mul inimene kodus pikali!” „Jajah, palun, palun” ja tehakse talle ruumi. „Pakk preservatiive palun!” Apteeker vastab: „otsas on!” Mees vastu, „Andke või otsast!”⁵

Kommentaarina edastatud anekdoot võib olla märkus, mis seostub eelnevaga vaid juhusliku märksõna („Buratino”) kaudu: „Buratino pöördub papa Carlo poole: „Malviina ei anna enam, ütleb, et mu riist on kare ja ajab pinde!” Papa Carlo: „Pole viga, poleerime ära.” Võtab liivapaberi ja asub tööle. Veerand tundi hiljem: „Nüüd võid julgelt Malviina juurde minna.” Buratino: „Kurat võtku seda malviinat, lase parem veelkord liivapaberiga üle!”⁶ Vestlus lähtus küsimusest lastesaate „Kikerikii” kohta ja kandus sealt muudele lapsena nähtud telelavastustele. Sellistele diversiooniaktidele, mis toimuvad veebivestluse jooksul, võidakse mitte reageerida (vrd näide müntidega; sealgi postitati anekdoot foorumisse iseseisva stiimulina, mitte vastusena teiste püstitatud teemale).

Anekdoot kannab kõige sagedamini moraali või kommentaari funktsiooni, kuid seda kasutatakse ka sissejuhatusena (lemmikroa-ütlus figureeris pealkirjas üle 40 korra, vt Laineste, Krikmann 2015). KesKus’i artikkel „Albaania, see kõige sõltumatum” algab järgmiselt: „See oli vana anekdoot: kõige sõltumatum riik maailmas on Albaania, sest sellest ei sõltu mitte midagi.”⁷ Vahel on just anekdoot see osa artiklist, mis annab mõttele edasise suuna, isegi kui ta pole kõige alguses: „Kuid hukutavam on mõtteviis, mida ilmekalt annab edasi üks vana anekdoot. Nimelt püüab talumees endalegi ootamatult kinni kuldkalakese. Kala küsib mehelt tema soovi kohta, mille lubab täita, kui vana ta vette tagasi laseb. Talumees arutleb kukalt kratsides: naabrimehel on lehm... Kalake küsib kiirustades ja hapnikuvaeguses suud maigutades: et tahad siis omale ka lehma. Mees ikka mõtleb ja kratsib kukalt. Kuldkala kiirustab takka: küsi nüüd kiiresti ära, muidu ma lämbun. Talumees pobiseb, et tehku kuldkalake nii, et naabrimees jääks ka oma lehmast ilma.”⁸ Nii alustab teemaarendust artikkel, milles räägitakse ettevõtlusest ja selle suurimatest probleemidest. Oluline on tähele panna, et valdavalt (ja seda eriti staatilistele *online*-keskkondade puhul, nagu blogid ja internetiajakirjandus) kasutatakse vanu tuntud anekdoote selleks, et edastada sõnumit mitmetahulise-malt – illustreerida, võtta kokku, lisada kirjeldusse emotsionaalseid detaile ja analoogiaid. Ühesõnaga, tuntud naljade kasutamise põhimotiiviks on, nagu Oring (2003) ka tõdeb, kommunikatsiooni „kaunistamine” ning tõlgitsusvõimaluste lisamine. Sotsiaalmeedia ja naljasaitide kontekstis esineb anekdoote iseseisva stiimulina. Neid jagatakse sotsiaalmeediavoos, kus nalja teksti võivad saata kanali jälgijate (*followers*) kommentaarid: „Uus tuleb, kui staatusel on 10 like’i” ja auditooriumi reaktsioonid, nagu „haha”, „IRV”, „Irw”, „see on jumala vana anekdoot”, või on lihtsalt vajutatud „like”.⁹ Sellistel juhtudel on anekdoodi kaunistusefunktsioon miinimumis ja esiplaanile tõusevad peamiselt sotsiaalsed põhjused: grupiliikmete vaheline sidusus jms.

⁵ <http://foorum.noortele.ee/fun/aneddoodid/page/8> (7. X 2011).

⁶ foorum.perekool.ee/teema/huvitav-mis-kikerikii-anna-liisast-on.../3/ (22. III 2012).

⁷ <http://kes-kus.ee/2012/07/> (10. VII 2012).

⁸ <http://www.reform.ee/uudised/urmas-klaas-pusigem-sadulas-paremad-uudised> (31. I 2008).

⁹ https://www.facebook.com/permalink.php?id=214289745351461&story_fbid=425187160928384 (26. VII 2013), postitus lehel „Tüdrukud ja Poisid: 3”, mis on ilmselgelt mõeldud (algkooli)noortele.

Populaarseimad motiivid

Huvipakkuvad on ka populaarseimad motiivid, st kõige produktiivsemad anekdoodid, mis illustreerivad ja täiendavad väga erinevaid teemasid. Kõige populaarsem (seitse juhtu) on selles valimis anekdoot pimedatest meestest ja elevandist: „Siia sobib vana anekdoot sellest, kuidas neljal pimedal lastakse kirjeldada elevanti, pannes nende käed vandi erinevatele jässetele.”¹⁰ Kuigi tegu on hästituntud mõistuloo või naljandiga, on siin jutuviite ja konteksti omavaheline seos eraldi lahti seletatud: „Võite ette kujutada, milline jama kokku saab, kui üks kirjeldab ainult saba, teine jalga, kolmas kõrva ja neljas lonti. Indiaga on sama lugu.”

Samuti produktiivne tekst, kuid piiratud kasutuskontekstiga (ironilisem, teravam, veidi obstsöönse alatooniga; esines kolmel juhul), on järgmine: „Teise reaktsioonina tuli meelde vana anekdoot sellest, kuidas looduskaitseinspektor tahab trahvida looduskaitsealal järvel paadis raamatut lugevat naist selle eest, et tal oli õng paadis ja see tähendavat ilmset kavatsust kaitsealal kala püüda. Naine aga lubab mehe omakorda vägistamiskatse pärast kohtusse kaevata, sest tollel olid ka ju vägistamisvahendid kaasas.”¹¹ Sagedasti esineb vormeleid, kus võrreldakse erinevaid rahvusi (näiteks nende käitumist üksikul saarel, nõia või inimsööjate vangistuses jm), et kirjeldada seeläbi etnilisi erinevusi. Kõige populaarsem on siingi elevandi- anekdoot, seekord teistsugune: „...mida hästi kirjeldab vana anekdoot elevandist. Kui rootslane vaatab elevanti, mõtleb ta sellest, kas looma hästi koheldakse või hoopis piinatakse. Ameeriklane mõtleb, kui palju elevandi abil võiks raha teenida. Soomlane ja eestlane mõtleavad, et mida elevant neist arvab.”¹²

Anekdoot žanripiiridel

„Tuntud nalja/ anekdoodi” nime all võidakse viidata ka muudele žanridele – keelekasutaja jaoks pole terminid rangelt piiritletud. Vahel on tegemist hoopis näiteks pajatuse või linnajutuga, mis on markeeritud anekdoodina ja mida teatud süžeevormistumudeleid järgides võiks kerge vaevaga ka anekdoodiks muuta: „Vägisi tuleb meelde see vana anekdoot, kus vanaproua, kes ei usaldanud pangaautomaate, võttis iga kuu kohusetundlikult kogu pensioniraha automaadist välja ja viis panka.”¹³

Harvadel juhtudel võib sõnapaar „vana anekdoot” või „tuntud anekdoot” kasutusel olla ka siis, kui viidatakse loole tuntud isiku kohta (ingl *anecdote*¹⁴): „Meenub anekdoot tuntud keelemmahest Johannes Aavikust, kes on eesti keelde toonud palju uusi, vajalikke sõnu. Siiski olevat ta mõnikord n-ö üle pingutanud. Kord olevat ta mingi väikese intsidendi pärast kohtusse tunnistajaks kutsutud. Mõnda aega keelemmahe keeleeuenduslikku juttu kuulanud

¹⁰ www.ajakirikook.ee/reis/imeline-india-kerala (24. III 2015).

¹¹ http://thela-thela.blogspot.com/2011_04_01_archive.html (28. IV 2011).

¹² <http://www.delfi.ee/news/paevauudised/arvamus/markus-larkovirta-lotila-ja-oja-on-elevandid-portselanikaupluses?id=35396321> (23. XI 2010), elevandimotiivi kasutamisest naljaloomes on kirjutanud Alan Dundes (1987).

¹³ <http://blog.anttix.org/2009/03/kratid-kaardinumbrite-kallal/> (25. III 2009).

¹⁴ Terminiga *anecdote* tähistatakse ingliskeelses teaduskirjanduses (aga ka tavakasutuses) lõbustavat tõestisündinud juttu. Vt ka Attardo 2014.

kohtunik olevat seejärel istungi katkestanud ja nõudnud tõlki.”¹⁵ Ennekõike pakub see tekst rõõmu lahenduse pigem ootamatusest kui „vana tuntud nalja” äratundmisest. Võib täheldada, et sääraseid lugusid kasutatakse aktiivselt moraliseerivas ja õpetlikus kontekstis.

Anekdoot võib *online*-suhtluses esineda terviktekstina, millel on sissejuhatus, dialoog või muul moel vormistatud teemaarendus ja lõpus puänt, kuid vahel markeeritakse anekdoot vaid märksõna või tsitaadina. Sellist kasutusviisi märkasid ja kirjeldasid silmast silma suhtluse puhul ka Zajdman (1991) ja Oring (2003; vt ülalpool). Vaid puändina esinev anekdoot võib olla teatud grupis või kultuuris kasutusel omaette kõnekäänuna (sellest on kirjutatud pikemalt Shmelev, Shmeleva 2009).

Eeltoodud näites apteekrist ja kliendist esines anekdoot algust, dialoogi ja puänti kätkeva terviktekstina. Lisaks oli nali esitatud emotsionaalselt, imiteerides tegelikku naljaviestmissituatsiooni. Teisel juhul, st kui anekdoodile viidatakse vaid vihjeliselt, temaatilise punktiirina, markeerib nalja (mille mäletamist publikult eeldatakse) vaid mõni olulisem märksõna: „Kõige paremini sobiks seda erinevust iseloomustama vana anekdoot ahvist, miilitsast, kaikast ja kõrgel rippuvast toidupalast.”¹⁶ Edasise teemaarenduse käigus luuakse seosed käsitletava teema (vene kaasaegse ulmeproosa) ja dilemma vahel, mida need märksõnad visandavad. See anekdoot on üldse üsna produktiivne, näiteks: „Meenub anekdoot, mis tõeks saanud. Külatopski Juss hüppas ja püüdis ulatuda haardeulatusest pisut kõrgemale üles riputatud õunani. Keegi soovitas enne veidi mõelda (kõrval oli maas mingi teivas), aga sellise soovitus peale teatas Juss: mis siin mõelda, hüpata on vaja...”¹⁷; esineb ka teistsuguseid ümberjutustusi, aga fookuseks on alati moraal sellisest tegutsemise ja mõtlemise proportsioonist, mis võiks tagada eduka tulemuse. Fraasist „mitte mõelda, vaid hüpata on vaja” on aga saanud omaette kõnekäänd.

Interaktiivsemas keskkonnas on vahel vajadus anekdoodi puänt või tsiitaat lahti seletada, kui vestluskaaslased seda soovivad: „Kui perutab, siis väga aeglaselt ja kurvalt, nagu selles anekdoodis, tead küll. P – Ei tea. Jutusta. – Naine otsib ettekäänet seksist keeldumiseks ja teatab lõpuks mehele: kallid, mu vanatädi suri paar päeva tagasi ära. Meil on nüüd lein. Mees vastab: sellest pole midagi, kallid, me võime „seda” teha hästi aeglaselt ja kurvalt”¹⁸; vastasel juhul jääks öeldu sisu mõistmatuks (vt ka Zajdman 1991: 31–32). See, millest oleneb, kas nalja rääkija otsustab esitada terve teksti (nt ka omapoolsete lisandite ja detailidega) või ainult ülevaate nalja äratundmiseks vajalikest märksõnadest, jääb käesoleva artikli teemast kaugemale, kuid vääriks kindlasti omaette pikemat käsitlust.

Kokkuvõte

Võime öelda, et internetis ja silmast silma toimuvad suhtlussituatsioonid on oma anekdoodikasutuse poolest üsna sarnased. Olulisema erinevusena saab välja tuua, et veebikommunikatsioonis ei järgne konteksti põimitud naljale sageli mingit reaktsiooni ja anekdoodi jagaja enamasti ei eeldagi seda; põhjuseks

¹⁵ <http://www.linnaleht.ee/pdf/tartu/2008-03-28.pdf> (28. III 2008).

¹⁶ <http://www.dcc.ttu.ee/andri/sfbooks/getrets.asp?raamat=78180> (22. VII 2009).

¹⁷ <http://www.kesknadal.ee/est/g2/uudised?id=23575> (1. X 2014).

¹⁸ <http://tutvus.live.ee/index.php?topic=6553.365;wap2> (24. III 2015).

keskkonna anonüümsus ja nihe reaalses toimuvaga (st kasutaja ei tea, kas tema kommentaar jääb „füüsiliselt” järgnema oma stiimulile või on vahepeal jõudnud kirjutada oma arvamuse ka keegi teine). Sellest omakorda tuleneb tõik, et eelkõige foorumites, sotsiaalmeedias jm dünaamilistes keskkondades on anekdootide kommunikatsiooniväärtus veidi väiksem; neid kasutatakse teemakaugema kõrvalepõike või kommentaarina. Staatilistes keskkondades on nii seos eelnevaga kui ka sisuline lisandväärtus olulisem. Vahel rõhutatakse anekdoodi tähenduse seost vestlusteemaga spetsiaalselt, sõnastades moraaliga, et lugejad sõnumist ikka õigesti (st autori nägemusele vastavalt) aru saaksid.

Nagu käesolev uurimus kinnitab, ei puudu anekdootidel kommunikatiivne sisu, olgu nad siis terviktekstid või vaid mõne sõnaga visandatud ja muu jutu sisse integreeritud vihjed. Kommunikatsioon toimub kõrgemal tähendustasemel, kui seda anekdoodi tekst pealispindselt tundub pakkuvat: nalja tegelased, situatsioon ja muud tunnused mängivad lõplikus kontekstuaalses tähenduses kõrvalist rolli (vt ka Oring 2003: 95). Seda ka siis, kui esitatud anekdoot seostub vestlusteemaga vaid kaudselt; selgi juhul lisab see vestluse uusi tähendusi, mõjutab grupidünaamikat, illustreerib, toob analoogiaid ja kaunistab. *Online*-vestluses esineb vahel olukordi, kus huumori kutsub esile juhuslik kõrvalmärkus ning anekdoot osutub omamoodi diversiooniaktiks. Kui silmast silma vestluses võib see tähendada jutu kaldumist kergematele teemadele ja tähelepanu ning teemast kõrvalekaldumist, siis internetikeskkonnas ei katkesta teemast põikuv anekdoot suhtlust; pigem ei panda seda lihtsalt tähele ning minnakse huvipakkuva teemaga edasi (kui just pole tegu häirivalt tabulise teksti vm sekkumist ja korralekutsumist nõudva repliigiga). Seega huumori veebivestlusesse toomine ei katkesta suhtlust sel määral kui silmast silma kommunikatsioon. Mitmed uurijad on kirjeldanud anekdootide „agressiivset” olemust, st olukorda, kus nali tekitab järsu teemamuutuse ning hajutab kuulajate tähelepanu eelmiselt (tõsiselt, probleemset) teemalt. Analüüsitud materjali põhjal võime järeldada, et internetikommunikatsioon ei põhjusta esitatud anekdoot vestluses olulisi temaatilisi muutusi.

Kõige sagedamini kasutatakse huumorit illustratsiooni, analoogia või moraalifunktsiooni. See, kui otseselt või kaudselt on anekdoodid seotud eelneva vestlusega, kui integreeritud need on konteksti, määrab ka anekdoodi tähenduslikkuse ja kommunikatiivse potentsiaali: mida tihedam on seos eelneva teemaarendusega, seda sisulisem ja kommunikatiivsem on viitamine tuntud anekdoodile, puändile või märksõnale.

Artikli valmimist toetas Haridus- ja Teadusministeeriumi uurimisprojekt IUT22-5 „Folkloori narratiivsed ja usundilised aspektid”.

Kirjandus

- Attardo, Salvatore 2014 (toim). Anecdote, comic. – Encyclopedia of Humor Studies. Los Angeles–London: Sage, lk 39–41.
- Bergson, Henri 2009 [1911]. Naer. Essee koomika tähendusest. (Avatud Eesti Raamat.) Tartu: Ilmamaa.
- Crystal, David 2001. Language and the Internet. Cambridge: Cambridge University Press.

- Davies, Christie 2011. *Jokes and Targets*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.
- Dundes, Alan 1987. *Cracking Jokes. Studies of Sick Humor Cycles and Stereotypes*. California: Ten Speed Press.
- Freud, Sigmund 1905. *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag. <http://gutenberg.spiegel.de/buch/-933/1>
- Greiffenstern, Sandra 2010. *The Influence of Computers, the Internet and Computer-Mediated Communication*. Berlin: Logos Verlag.
- Grice, Herbert Paul 1975. *Logic and conversation*. – Syntax and Semantics. Kd 3: *Speech Acts*. Toim Peter Cole, Jerry L. Morgan. New York: Academic Press, lk 41–58. <http://www.ucl.ac.uk/ls/studypacks/Grice-Logic.pdf>
- Gruner, Charles R. 1997. *The Game of Humor: A Comprehensive Theory of Why We Laugh*. New Brunswick: Transaction Publishers.
- Günter, Urlike 2002. *What's in a Laugh? Humour, Jokes and Laughter in the Conversational Corpus of the BNC*. Avaldamata dissertatsioon. <http://www.frei-dok.uni-freiburg.de/volltexte/735/pdf/thesis.pdf>
- Hiiemäe, Mall 2014. *Naljakatel eluseikadel rajanevad lood kogukonnapärimused*. – Keel ja Kirjandus, nr 11, lk 845–861.
- Kalda, Mare 2010. *Eduelamuse ootel. Naer aardejuttudes ja jutustamise saateks*. – Keel ja Kirjandus, nr 12, lk 873–889.
- Kalmre, Eda 2013. *On reality, truth and ideologies in the case of Munchausen tales*. – Folklore. Electronic Journal of Folklore, kd 53, lk 111–128.
- Kaplan, Robert M., Pascoe, Gregory C. 1977. *Humorous lectures and humorous examples: Some effects upon comprehension and retention*. – Journal of Educational Psychology, kd 69, nr 1, lk 61–65.
- Koestler, Arthur 1964. *The Act of Creation*. London: Hutchinson.
- Krikmann, Arvo (koost ja toim) 2004. *Netinalju Stalinist*. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, Eesti Kultuuriloo ja Folkloristika Keskus.
- Krikmann, Arvo 2012. *Estonian three nation jokes*. – Estonia and Poland: Creativity and Tradition in Cultural Communication. Toim Liisi Laineste, Dorota Brzozowska, Władysław Chłopicki. Tartu: EKM Teaduskirjastus, lk 7–20.
- Kuipers, Giselinde 2006. *Good Humor, Bad Taste. A Sociology of the Joke*. Berlin: Mouton de Gruyter.
- Kuipers, Giselinde 2008. *Social differences in sense of humour – and how to study them*. – The 8th International Summer School and Symposium on Humour and Laughter: Theory and Applications, Dunarea de Jos University of Galati, June 23–28, 2008, Galati, Romania. Lecture materials and abstracts. Toim Diana Popa. Galati: Dunarea de Jos University of Galati, lk 80–85.
- Laineste, Liisi 2010. *Äpardunud humor internetikommentaarides*. – Keel ja Kirjandus, nr 8–9, lk 655–670.
- Laineste, Liisi 2013. *Funny or aggressive? Failed humour in Internet comments*. – Folklore. Electronic Journal of Folklore, kd 53, lk 29–46.
- Laineste, Liisi, Krikmann, Arvo 2015. *'The favourite food of an Estonian is another Estonian': A paremiological insight into national communication style*. – Culture's Software: Communication Styles. Toim Władysław Chłopicki. Cambridge Scholars Publishing (ilmumas).
- Martin, Rod A. 2007. *The Psychology of Humor. An Intergrative Approach*. Burlington: Elsevier.
- Martin, Rod A., Phulik-Doris, Patricia, Larsen, Gwen, Gray, Jeannette,

- Weir, Kelly 2003. Individual differences in uses of humor and their relation to psychological well-being: Development of the humor styles questionnaire. – *Journal of Research in Personality*, kd 37, lk 48–75.
- Maybin, Janet, Swann, Joan (toim) 2006. *The art of English: Everyday Creativity*. Basingstoke, UK: Palgrave Macmillan.
- Morreall, John 1983. *Taking Laughter Seriously*. Albany: State University of New York Press.
- Mulkay, Michael 1988. *On Humor. Its Nature and Its Place in Modern Society*. Cambridge: Polity Press.
- Norrick, Neal 1993. *Conversational Joking. Humor in Everyday Talk*. Bloomington: Indiana University Press.
- Oring, Elliott 2003. *Engaging Humor*. Urbana, Chicago: University of Illinois Press.
- Shmelev, Alexey, Shmeleva, Elena 2009. Contemporary Russian jokes: New cast of characters. – *Permitted Laughter. Socialist, Post-Socialist and Never-Socialist Humour*. Toim Arvo Krikmann, Liisi Laineste. Tartu: Elm Scholarly Press, lk 225–236.
- Zajdman, Anat 1991. Contextualization of canned jokes in discourse. – *Humor: International Journal of Humor Research*, kd 4, nr 1, lk 23–40.
- Ziv, Avner 1980. Humor and creativity. – *Creative Child and Adult Quarterly*, kd 5, nr 3, lk 159–170.
- Vandergriff, Ilona 2010. Humour and play in CMC. – *Handbook of Research on Discourse Behavior and Digital Communication: Language Structures and Social Interaction*. Kd 1–2. Toim Rotimi Taiwo. Hershey–New York: IGI Global, lk 235–251.
- Vandergriff, Ilona, Fuchs, Carolin 2009. Does CMC promote language play? Exploring humor in two modalities. – *Calico Journal*, kd 27, nr 1, lk 26–47.
- Voolaid, Piret 2009. Narratiivsed piltmõistatused – mitme folkloorižanri piirinähtus. – *Keel ja Kirjandus*, nr 7, lk 473–488.
- Voolaid, Piret 2011. Eesti mõistatused kui pärimuslik muutuv kultuurikontekstis. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Voolaid, Piret 2013. On Paremiological Findings in the Estonian Daily Newspaper Postimees (Newspaper Project). – 6 Coloquio Interdisciplinar sobre Proverbios: 6th Interdisciplinary Colloquium on Proverbs: Actas ICP12 Proceedings. Toim Rui Soares, Outi Lauhakangas. Tavira: International Association of Paremiology, lk 291–303.

„Or, as the joke goes, ...”: Jokes in online communication

Keywords: old jokes, lame jokes, humour, punch-line, online communication

Old jokes (sometimes only reduced to the punch-line), also known as lame jokes, are true pieces of folklore that circulate among people and are shared by communities. These are short narratives ending in a predictable punch-line that does not provide any novelty to the listeners. They are often published in volumes of joke collections or in the *Varia* section of newspapers.

Although with regard to jokes predictability is a drawback, petrified jokes can also provide joy of recognition instead of discovery and function as an enhancer of

group cohesion. Quoting lines from known jokes defines the borders between in-group and out-group and provides a sense of community also in online contexts.

Estonia has recently witnessed a falling status of the genre. The current study is targeted at finding out modern attitudes towards jokes and their daily use. We will draw conclusions about the online use of jokes or punch-lines in present-day Estonian online communication. The jokes characterised as lame are analysed in context and the reactions of the audience are described.

In conclusion, it will describe the way jokes (which in some context have been referred to as „a dying species” in the digitalised and image-centered world of today) are still in active use and lend their punch-line to add gloss (see Oring 2003) to daily interaction.

Liisi Laineste (b. 1978), PhD, Estonian Literary Museum, Department of Folkloristics, Senior Researcher, liisi@folklore.ee



LOOMISEST JA SELLE-EELSEST RAHVALUULETEADUSLIKULT

Aado Lintrop. Loomisaja lood. Uurimusi ja tõlkeid Põhja-Euraasia rahvaste usundist. (Eesti Rahvaluule Arhiivi toimetused 32.) Toimetanud Mall Hiimäe. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi Teaduskirjastus, 2014. 328 lk.

Aado Lintropi „Loomisaja lood” on kogumik, kus leidub nii ilmunud kui ka seni ilmumata artikleid ja tõlkeid, mis tegelevad meie idapoolsete keelesugulaste usundi ja suulise folklooriga. Need rahvad – loetlegem „tagantpoolt ettepoole”: nganassaanid, mansid, handid, udmurdid, sekka ka komisid, eestlasi ja teisiigi – on Lintropile tuttavad mitte üksnes teoreetiliselt, vaid vahetutest kontaktidest aegade jooksul toimunud välitöödelt. Välitöödest saavad alguse sedasorti emotsioonid ja mõtted, mis ei ole päris samastatavad nendega, mis võivad tekkida raamatulehekülgede krabistamisest. Neis välitöömõtetes on iselaadset ruumi, õhku ja aistinguid, aga ka asju, mis jäävadki ütlemata, kuigi mitte märkamata. On hea, et Lintrop on mõneski kohas suutnud väljendada ka seda öeldamatut, inimeste ja kultuuride sees liikuja paratamatut saatjat.

Sealsamas pole Lintrop uurija, kellele piisab kultuurikirjeldustes ühiskondlike või religioossete mehhanismide ja universaalide registreerimisest ja võrdlemisest ning selle kõrvalt sekka ka millegi uue väljatoomisest. Need artiklid on ennekõike ikkagi etnolingvistilised süvakaemused, kus väga tähtsal kohal on folkloristlik žanriteadvus, keel, sõna ja see, mida sõnaga on aastatuhandeid

tehtud. Kultuure nähakse folklooriteks-tide, nende kompositsiooni ja poeetilise keele kaudu. Folklooritekstide keelt ei ole Lintropi uurimustes ära nuditud või „ümber jutustatud”, nagu see sageli tõlkides juhtuda võib, vaid nad on jäetud oma mahla sisse, esmalt vahest arusaamatusse, kuid ikkagi kaasahaaravasse ja mõistatuslikku pärimuskeelde, mis on lähedal kõikide asjade algusele ja sellele, mis oli veel enne seda – just see Lintropi „Loomisaja lugudes” väga huvitabki.

Kogumiku tõlgetes pole Lintrop teinud seega eriti järeleandmisi lugemise mugavdamiseks. Meil pole palju neid, kes oleks enam-vähem kodus mansi või udmurdi keeles, jagades samal ajal arvestataval määral midagi samade rahvaste usundilisest maailmapildist ja traditsioonilisest kombestikust. See kombinatsioon teeb raamatu igati eriliseks, need pole tõlked ja ümberjutustused vene või inglise keelest (v.a üks paratamatu erand), vaid tõsised otsesisenemised sellesse nüüdseks juba kaduma kippuvasse maailma, milles on meie idapoolsed sugurahvad elanud.

Kuid on hea, et Lintropi huvi ja kutsumus on alguse saanud ikkagi emotsioonist. Selleks oli 1977. aastast pärinev kogemus Lennart Meri „Linnutee tuulte” võttegrupis nganassaani šamaani Demnime Kosterkini rituaali jäädvustamisel. Tundub, et see kogemus (ja selle kriitiline lahtikirjutus artiklis „Suur valge pealik külastab põhjamaa šamaani”, lk 49 jj) on andnud Lintropile suuna elukutseliseks folkloristikks kujunemisel. Erinevalt Lennart Merist kui suurest ümberjutustajast on Lintrop valinud

kitsama raja väiksema publiku huvi ja keerukamate küsimusepüstitustega. Väga olulise orientatsiooni annab Lintrop juba raamatu eessõnas, mis pole vaid formaalne sissejuhatus. Lubatagu siin tsiteerida olulisi mõtteid: „Folkloristika on teadus, mis liidab kahte tänapäeval veel üsna halvasti kirjeldatud (ja mõistetud) valdkonda – mõtlemist ja ühiskondlikke protsesse. [...] Saadame mõtte teele, tagajärjeks võib olla laine, mis rebib meil endil jalad põhjast lahti” (lk 7). Ning edasi sealsamas: „Võime vaid öelda, et meie mõtted muudavad maailma, muutunud maailm aga muudab omakorda mõtteid. Just see üsna raskesti tabatav side ja tagasiside võnkumine pakub mulle huvi, just sellepärast tegelen uskumuste, juttude ja lauludega”. Seega, kuigi uurimuste allikmaterjal on valdavalt väga vana, kirjutab Lintrop ikkagi tänapäevale, kuulutamata kusagil vaadeldavaid müüte ja kombeid fiktiivseks vanavaraks.

Raamat on jagatud artiklite ja tõlgitud folklooritekstide pooleks (tekste on vastavalt 14 ja 15). 1995. aastal ilmunud artikkel „Suuline pärimus uskumuste kujundajana” käsitleb (ja tutvustab) kahe rahvausu seisukohalt väga olulise žanri – muistendi ja memoraadi – seost elava traditsiooniga, iseäranis aga šamanistlike nägemustega. On hea, et Lintrop jõuab välja ka suulise kultuuri vähenedu osakaalu teemani massikultuuris või selles kultuurisituatsioonis, milles me kõik tänaseks oleme elama harjunud. Selline sissejuhatus orienteerib lugejat hästi edasises temaatikas. Järgnev „*Hämarikus härjad suured*. Jutustamisest ja mõistatamisest kalendri pööriaegadel” on juba põnev võrdlus ennekõike eesti ja udmurdi jutustamis- ja mõistatamis-traditsioonist liminaalsetel perioodidel – pööriaegadel, videvikus, hingede- ja jaguajal. Artikkel kajastab nende kommete tähtsust viljakus- ja kaitsemaagias, samuti üleloomuliku kajastumist vastavas kombestikis ja uskumustes (sanditamine, veehaldjapärimus udmurtidel jms).

Järgmised neli kirjutist on pühendatud šamanismile, kaks esimest neist spetsiifiliselt nganassaani kuulsa šamaaniklanni Kosterkini esindajatele. „Tubjaku Kosterkini loitsud” (ilmunud 1996) on hea ülevaade 1989. aasta augustis salvestatud sama šamaani kahest rituaalist. Mõlema rituaali tekstitõlked on esitatud ka raamatu tõlgete osas. Selle artikli väärtuseks võibki lugeda ühe konkreetse juhtumi süvaanalüüsi, mis on asjast huvitatud lugeja jaoks tubli samm edasi šamanismi kui nähtuse kohta levivatest põhiteadmistest ja -stereotüüpidest – sageli ju piirduvad need esoteerikadiskursuse kaudu võimendunud seikadega. Juba eespool nimetatud „Suur valge pealik külastab põhjamaa šamaani” on kriitiline tagasivaade 1977. aastal toimunud Demnime Kosterkini filmimise sessioonile, seda 20 aastat hiljem (1997) sama materjali põhjal valminud filmi „Šamaan” (autorid Lennart Meri, Enn Säde) taustal. Võrreldakse filmirühma ja pärimusekandjate huvi ja maailmavaadet, samuti rituaali tekstuaalse poole erinevaid tõlkevõimalusi. Suhteliselt ülevaatlikud on „Šamaanid Uku Masingu boreaalse mentaliteedi peeglis” (ilmunud 2010) ning 2006. aasta Mongoolia konverentsimuljete põhine „Kohtumised šamaaniga – *zairan* Bjambadorž”.

Oma ühtsuses tänuväärseim on kogumikus järgmine, obiugri folkloorile, usundile ja ajaloole pühendatud osa. Selles on suurem rõhk mansidel – ääretult põneva aja- ja kujunemislooga, kuid meile suhteliselt vähetuntud soome-ugri rahval. Artikkel „Manside ajalooost, sealhulgas ristimisest” täidab lünka meie sugulasrahvaste kohta käivas hõredas hariduses. Järgnevad kaks artiklit „Väike *moś*-naine. Ühe (muinas)jutu lugu” (ilmunud 1997) ja „Väike *moś*-naine. Seitseteist aastat hiljem” on folkloristlik ja keeleline kõrgpilootaaž selle mõistatusliku jututüübi erinevaid variante analüüsides. See on lummas loomis(eelne) lugu, milles näivad kajastuvat ühe man-

si fraatria totemistlik päritolu, intsesti probleem ning palju muid huvitavaid kultuurilisi detaile – kõik läbi rikkalike tekstinäidete (nii artiklites kui ka raamatu tõlkeosas) ning uurijamõtte liikumise pikkade aastate jooksul.

Samas headuses on ka kaks järgnevat artiklit: „Maa tekkimise püha jutt. Analüüs ja kommentaarid” ning „Vana traditsioon, noored esitajad” (ilmunud 2007), kus tekstide keskne materjali-esitus põimub mütolooogia ja kombestiku hea tundmisega. Mõlema artikli tekstimaterjali terviktõlkeid võib taas lugeda raamatu teisest poolest. „Maa tekkimise...” artikkel keskendub ennekõike selle esindusliku mansi müüdi struktuurile ja vormelikeelele. „Vana traditsiooni...” väärtus on ülevaade handi karupeiedest ning vastavast laulurepertuaarist. Seegi, ennekõike Lennart Meri filmi kaudu huvilisteni jõudnud teema, vajab ju tegelikult sügavamalt sisussetungimist, milleks antud artikkel pakub hea võimaluse. Raamatu handi-mansi osa viimane artikkel „Alliteratsioon ja parallelism obiugri folklooris” on kitsamalt poeetikaspetsiifiline käsitlus, kus Lintrop tõestab (nii oma kogutud kui ka muudele tekstinäidetele tuginedes) iseäranis alliteratsiooni olulisust nende rahvaste poeetilises folklooris.

Raamatu kaks viimast artiklit tegelevad udmurdi ainesega. Ka udmurtide juurde on korduvad välitöösessioonid Lintropi viinud. Kui manside suhe laia maailmaga toimus Moskoovia anastusretkedeni XVI sajandil valdavalt lõunapoolse metsastepi ja turgi rahvaste kaudu, siis udmurtide suhet suure ilmaga iseloomustab ühelt poolt õigeusu levimine venelaste vahendusel, millest aga mõned, tatarlaste seas või naabruses elavad udmurtide rühmad on tänaseni puutumata jäänud. Seega on udmurtide usundiline maailm huvitav näide eri religioonide toimest rahvausule, üleminekutest ja sulandumistest, eriti aga oma vana ja uue usundi paralleelsest kasutamisest pika aja vältel. Nagu mõiste *ju-*

mal pole eesti keelde ilmunud kristluse tulekuga, vaid tähistanud mingit uskumusolendit aastatuhandeid varemgi, nii on ka udmurdi *inmari*, *voršudi* ja teiste uskumusolendite puhul. Seega on õigeusklik kristlus udmurtide usuelus sageli veel dialoogi pidavas, mitte „lõplikult kohalejõudnud” positsioonis. Kuid religioossus folkloristliku nähtusena ongi ennekõike protsess, mitte kivistis.

Viimane artikkel „Udmurdi vetehaldjast ja püha mõiste kujunemisest permi rahvastel” (ilmunud 2007) tuleb temaatikas osati tagasi kogumiku teise artikli juurde, mis käsitles muuhulgas pöörigaegadega seotud vaimolendeid. Siin teeb Lintrop aga etümoloogilise ekskursi, sidades udmurdi ambivalentse ja ohtliku, liminaalsel perioodil ilmneva veehaldja *vožo* nimetuse vanapermi 'püha' mõis-tega (*veža*, komi *vež-*). Teadaolevalt on pühaduski, eriti arhailistes ettekujutustes liminaalne ja sageli ohtlik. Tahtmata sellele etümoloogiale hinnangut anda, tõdegem vaid taas, et ka tänapäevaste sõnade vägagi vanad tähendused on lõpuni avatavad vaid kunagise maailmapildi tundmise läbi. Igasse sõnasse on seega kodeeritud ka tema sünnisõna – algtähenduslik päästik, mille teadmise või millele vajutamiselega võime õnnelikul juhul lahti päästa ta unustusse vajunud kunagise väe. Just seda on Lintrop teinud ka oma raamatuga. Meie ees ja käes on võimalus pääseda lähemale muistsele soomeugrilisele vaimuilmale vastutustundliku teadusliku vahenduse kaudu.

Temaatilisel raamatusse seotud eri aegadel ilmunud kirjatööde mõju on kumuleeruv. Luges on hea järke pidada autori edasiliikuva mõttega, mis eraldi ilmunud ja laiali olevate artiklite puhul võib minna kaduma. Lisaks nimetatagu veel kord raamatu tõlgete osa ja selle väärtuslikkust kas või omaette lugemisenä. Nganassaani šamaanirituaalide täistekstid, mansi pühad lood või traditsioonitruu handi laul Leninist on kõik midagi autentse folkloori huvilistele.

On hea teada, et Lintropi ilmunud (ja ilmunuta) teadusproduktatsioon ei piirdu vaid selle raamatu artiklite ja teemadega. Ränduri, välitöölise, vaatleja ja sisseelajana võiks ta veel mõne sarnase kogumiku kokku seada, miks mitte ka rohkem eesti folkloorile ja usundile keskendudes. Olgu nimetatud, et raamatu

kujundamiselgi on Lintrop ise kaasa löönud: kaant ja alajaotusi ilmestavad autori mustvalged fotod, mis mõjuvad kirjatöid meeldivalt ilmestavalt, mitte üleküllastanult.

MADIS ARUKASK

PILGUHEIT EESTLASTE HINGESTATUD MAAILMA

Mall Hiimäe. Virumaa vanad vaimu- jutud. Rakvere–Tartu: Viru Instituut, Eesti Kirjandusmuuseumi Teaduskirjastus, 2015. 299 lk.

Ajal, kui fantaasiakirjandus ruulib ja eestlaste rahvapärimumust ning eriti vanu uskumusi ja ka moodsat usundit on belletristikavormi edukalt sulatanud Andrus Kivirähk ja Indrek Hargla, on värskendav pöörduda tagasi puhastverd algallikate juurde. Sest seda ju otse rahvasuust talletatud arhiivitekstid on. Rahvaluule arhiivi vanemteaduril ja Eesti folkloristika *grand old lady*’l Mall Hiimäel on valminud raamat, kuhu on koondatud aukartust äratav kogum tema oma koduselt Virumaalt kogutud usundilisi jutte.

Kohe raamatu alguses annab koostaja ülevaate nende Virumaalt pärit tekstide kogumisloost. Jakob Hurda rahvaluule kogumisaktsioonist, XIX sajandi lõpust alates on neid tekste Eesti Rahvaluule Arhiivi talletanud mitmed kohalikud korrespondendid. Alates Eesti Rahvaluule Arhiivi moodustamisest 1927. aastal on usundialast materjali Virumaalt kogunud nii kohalikud kirjasatjad kui ka tuntud folkloristid Richard Viidebaum (hilisem Viidalepp), Rudolf Põldmäe, raamatu koostaja Mall Hiimäe ise jmt. Osa Iisaku kihelkonnana vene küladest kogutud jututekste on raamatu tarvis eesti keelde tõlgitud. Peale mitmete teiste on neid venekeel-

seid jutte üles kirjutanud rahvaluule arhiivi looja ning usundiuurija Oskar Looits ning oma tööd rahvaluule arhiivis alustanud, kuid hiljem keeueuurijana tuntuks saanud Paul Ariste. Eesti pärimuskogudele iseloomulikult moodustavad Virumaa puhulgi ilmselt märkimisväärse osa materjalist kooliõpilaste 1938.–1939. aasta üleskirjutused. Ilma statistikat tegemata torkab kogumikku lehitsedes silma varasemate ning 1930. aastatest pärit tekstide suur osakaal. See on igati arusaadav, vanemad jutud on ilmekamad, sest need tekstid „kajastavad vanapärasest traditsiooni ajast, mil siinmail vaimude olemasolu veel küllaltki tõsimeeli usuti ja seetõttu neid ka sagedamini kohata võidi” (lk 8). Raamatu koostaja on küll teinud katse koguda Virumaalt mütoloogiliste olendite kohta usundilisi jutte ka tänapäeval, kõite viimasel kahel leheküljel võib leida vasta-va abistava küsimustiku, kuid see saak on olnud väga kesine. Koostaja tõdeb, et peale kummituste kaasajal enam eriti teisi mütoloogilisi olendeid ei mäletatagi (lk 299). Moodsa ratsionaalse maailma sissetung XX sajandil on hävitanud omaaegse mütoloogilise hingestatunud mitmekesisuse.

Siinkirjutaja vist ei eksi, kui väidab, et tegemist on viimase 35 aasta jooksul ilmunud esimese nii esindusliku, laiale lugejaskonnale mõeldud usundiliste muistendite väljaandega, muidugi kui jätta arvestamata katkule, halltõve-

le ja kuradile pühendatud usundiliste muistendite teaduslikud väljaanded.¹ Muistend on erinevalt muinasjutust, millele on omased kindlad vormelid ja sisu, ebamäärase ja laialivalguva sisuga. Ja erinevalt muinasjutust on see uskumiseks mõeldud jutt, selleks aitab kaasa jutu seotus kindla aja, koha või isikutega. Kohamuistenditega koos võib usundilisi muistendeid leida ka paljudes tänapäeval ilmunud rahvaluule arhiivi kohapärimuse väljaannetes, kuid neil väljaannetel on omamoodi idealistlik-rahvuslik eesmärk luua üldist teadmist inimese või kogukonna ümbruse kohta, mitte niivõrd peatuda usundilistel kujutelmadel ning mütoloogilistel olenditel sisulisemalt. Tegelikult ongi siin piirjoont tõmmata üsna raske, sest kohapärimus hõlmab niivõrd eritekkelist ja eriainelist maastiku ja kohtadega seotud jutupärimust ning nii leiab kindlate kohtadega seotud jutte mütoloogilistest olenditest ka siin esitletavast Virumaa kogumikust. Ilmselt oma folkloristkogemustele toetuvalt väidab koostaja, et kohtadega seotud usundilistel muistenditel on potentsiaali kauem püsida.

Raamatus rullub meie ees lahti vanade eestlaste hingestatud maailm, kus sotsiaalsed ja varanduslikud suhted külas, ajaloolised vaenlaste kujutelmad, surm ja ravimatud haigused, seletamatud loodusjõud jms, on saanud tõlgenduse juttudes mütoloogilistest

olenditest. „Virumaa vanad vaimujutud” niisugustest vaimolenditest nagu metsahaldjad, vetevaimud, vaarao inimesed ja merekari, laevahaldjad, majahaldjad, toonesepad ja maa-alused, mardused, vainuköied, surnuvaimud, kodukäijad, vanakuri, koerakoonlased, katk, halltõbi, libahunt, luupainajad, tuulispask, kratt on tegelikult huvitav lugemine kui nende juttude sisusse süveneda. Üks põhjus selleks on, et Virumaa on olnud ka väga huvitav pärimusala, siit võib leida soome, karjala, vadja-isuri ning vene pärimusele viitavaid erijooni. Siin on näiteks kõrvuti majahaldja ja painajaga räägitud *dvaravik*’ust (’õuehaldjas’, vrd õu vene keeles *dvor*). Krattist on Lisa-ku kihelkonna vene külades *zmejaa* (vn ’madu’) saanud. Mitmed mütoloogilised kujutelmad ongi iseloomulikud ainult Virumaale, üksnes siin on teatud usundilisi jutte toonesepadest, maa-alustest ning mardustest. Looduslikult mitmekesise Virumaa traditsioonis kohtab ka mereäärsele pärimusele viitavaid kotermanni, laevahaldja, vaarao inimeste ning merekarja lugusid.

Raamatu lugejale on heaks teejuhiks iga vaimolendit tutvustava teksti ees olev koostajapoolne sissejuhatav abistav tekst, kus antakse folkloristlik ülevaade vastava vaimolendiga seotud jututraaditsiooni võimalikest kujunemisteedest ja tähendustest, samuti kokkuvõtvalt üldiseloomulikku kogumikus esitletud tekstide kohta. Üks asjaolu, mis torkab silma tähelepanelikule lugejale ja millele on raamatus korduvalt osutanud koostaja Mall Hiemäe, on nende vaimolendite ambivalentsus eesti traditsioonis. Paljudel neist puudub kindel kuju, nad on laenuid siit ja sealt, erinevatest aegadest ja erinevate motiivide põimed, need tegelased ka käituvad juttudes erinevalt. Näiteks on piir surnuvaimu ja kodukäija vahel üsna tinglik, majahaldjal on mitmeid ühiseid jooni luupainajaga, tuulispask käitub mitmetes juttudes nagu pisuhänd, koerakoonlaste lugu on

¹ Meenutuseks: Mall Hiemäe usundiliste juttude populaarne väljaanne „Emand kasseladvas” (Eesti Raamat) ilmus 1988. aastal. Teisi usundilise pärandi väljaandeid: R. H i i e m ä e, Eesti katkupärimus. (Monumenta Estoniae Antiquae II.) Eesti muistendid. Mütoloogilised haigused I. Tartu: EKI folkloristika osakond, EKM Eesti Rahvaluule Arhiiv, 1997; P. P a a l, M. K a l d a, Halltõbi. (Monumenta Estoniae Antiquae II.) Eesti muistendid. Mütoloogilised haigused II. Tartu: EKM folkloristika osakond, EKM Teaduskirjastus, 2014; Ü. V a l k, Allilma isand: kuradi ilmutuskujud eesti rahvausus. (Eesti Rahva Muuseumi sari 1.) Tartu, 1998.

laenanud motive Hansu ja Grete muinasjutust. Samas on tore lugeda neid tekste, kus jutustajad on püüdnud traditsiooni moodsa ajaga kohandada, näiteks on värskemates üleskirjutustes kodukäijast saanud asju loopiv poltergeist ja krati kujutelma on põhjendatud lendava õhupalli või UFO-ga.

Teine tõdemus, milleni raamatut lugedes võib jõuda, on see, et eesti pärimuskogud kajastavad aega alates XIX sajandi lõpust, kus paljud eestlaste mütoloogilised kujutelmad olid juba moodsale ajale jalgu jäänud. Mõnevõrra dikteeris kogujate suhtumist ilmselt ka Jakob Hurda üleskutse „talletage vana usku”. Me ei saagi kunagi teada, kas „vana usk” vaarao inimestest ja merekarjast või majahaldjast ongi eesti traditsioonis olnud nii kesine või on see kunagi olnud rikkalikum ja värvikam. Selle raamatu näol on tegemist nauditava lugemisega eestlaste uskumustest, siit võib leida lühikesi teate vormis tekste: igas majas arvatakse olevat vaim, jõukas elab hea, vaeses halb vaim (lk 75). Siin on ka pikki ja huvitavaid jutuarendusi (nt „Kaks eksinud inimest”, lk 172–174; jutt Kingu Kröödast, lk 233–235, jpt).

Ei saa hästi aru, mis sunnib raamatu koostajat arvama, et jutud vaimolenditest lähevad põlvkonnalt põlvkonnale levides aina koledamaks (lk 15). Ei lähe ju. Need arhiivitekstid on jutuna töödeldudki ning eeskätt lugemiseks mõeldud, eriti vanemate tekstide puhul võib olla tegemist kahe loojaga, kus on osa jutustajal, aga ka üleskirjutaja mälul ja kirjutamisoskusel. Sellest lähtuvalt võime vaid ette kujutada nende usundiliste juttude konteksti, esitajapoolseid rõhuasetusi, üldisi tähendusi, mida need kunagi kogukonnas kandsid. Usundiline muistend toetub ilmselt rohkem kui ükski teine rahvajutt traditsioonilistele usundilistele kujutelmadele, kuid sünnib igas kogejas, kogemuses ning jutustuses üha uuesti. Kindlasti aitavad ka tänapäevased muistendiuurimused

tõsta katet usundiliste muistendite kontekstilt üldisemalt. Gillian Bennett² on uskumusjutte uurides tõdenud, et iga muistendi esitus võib anda kahest informatsiooni: esiteks selle sündmuse kohta, millest räägitakse, ja teiseks jutustaja enda kohta. Need kaks poolt loovad uue, kolmandat tüüpi teadmise ümbritsevast maailmast, nagu jutustaja seda näeb. Jutustajad kasutavad muistendi kõikuva oleku eeliseid ja nihutavad oma jutu piire kas fakti või fiktsiooni suunas. Seetõttu oli ja on ka naer ja nali muistendiesitustes omal kohal. Osalt, nagu märgib ka Hiimäe, on see jutusužeedes, näiteks kratijuttudes, orgaaniliselt olemas (lk 266).

Sarnaselt Mall Hiimäe koostöös Viru Instituudiga valminud raamatule „Virumaa vanad lastemängud” (2012) on ka „Virumaa vanad vaimujutud” mõeldud laiale eesti rahvapärimestest huvituvale kasutajaskonnale, käesolev väljaanne siis eeskätt tutvustama Virumaalt alates ülemöödunud sajandi lõpust kogutud usundilisi muistendeid. Kuigi tegemist on nn rahvaraamatuga, ei ole väljaannet koostades tehtud järeleandmisi selle akadeemilises ülesehituses. Raamatust võib leida fotosid arhiivisäilikutest ning kogujatest, samuti juttude ning motiivide levikukaarte, kaardi Eesti kihelkondade paiknemise kohta, kohtade ning kogujate registri ning kasutatud kirjanduse nimestiku. Raamatu on kujundanud Malle tütar Mari Hiimäe, kes ise on ka mõned jutud kogunud. Raamatu kujunduslikule küljele lisavad vürtsi kogujate-korrespondentide tehtud naivistlikud originaaljoonistused mütoloogilistest olenditest. Sõnaseletusi on küll pisut antud, kuid tänapäeva tavalugeja jaoks on neid vanade tekstide mõistmiseks ilmselgelt liiga vähe. Lugejat oleks

² Vt G. Bennett, Legend: Performance and Truth – Monsters with Iron Teeth. Perspectives on Contemporary Legend. Kd III. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1988, lk 13–36.

kindlasti aidanud ka nendesamade vanade keelendite tärnikesega märkimine juba tekstis, sest siis poleks tagant asjata otsimist.

Me elame performatiivse pöörde³ ajastul, kus kõigil ühiskonna-kogukonna liikmetel on võimalik mängida mingit

osa äratamaks huvi traditsioonide ning seeläbi ka identiteedi vastu. Folkloristidel on selles mängus oma asendamatu roll. „Virumaa vanade vaimujuttude” tekstid annavad lugejale väikese eten-duse, luues meie jaoks uue teadmise eestlaste minevikumaailmast.

³ Vt L. Kaljundi, Performatiivne pööre. – Keel ja Kirjandus 2008, nr 8–9, lk 628–640.

EDA KALMRE

MAAJUMALA POIG MITTE AINULT LUTSI EESTLASTELE

Oskar Kallas. Maajumala poig. Koostaja: Hando Runnel. (Eesti mõttelugu 123.) Tartu: Ilmamaa, 2015. 312 lk.

„Eesti mõtteloo” 123. raamatuna ilmunud „Maajumala poig” on Oskar Kallase (1868–1946) mõttelugu vaid talle omaste hargnemiste ja peatustega, kirjeldatuna ka Kallase kaasteeliste pilgu läbi. Tänu oma mitmekihilisusele on see raamat kokkuvõtte olnust ja tehtust, aga samas ka meeldetuletus tänapäevale, et „üks ajastu on oma elult samaväärne teisega, kuigi vormilt erinev, ning iga rahvapõlv täidab temale osaks langeva ülesande ja kannab vastutust eelmiste ning tulevaste põlvede ees” (lk 306).

Austava nimetuse *maajumala poig* andsid Oskar Kallasele Lutsi eestlased (maarahvas), kelle elu ja mälestusi ta 1893. aastal Vitebski kubermangu otsima ja uurima tõttas. Esimesel kokkupuutel oli Kallas Lutsi maarahvale kahtlane kuju: koolerakülvaja või vähemalt hobusevaras. Maajumala pojaks ehk Lutsi maarahva silmis ja arusaamas väga kõrgeks isikuks, Vene tsaari pojaks, sai ta alles pärast seda, kui tal oli õnnestunud võõra suhtes esialgu umbusklik ja tõrjuv maarahvas endaga lepitada.

Raamatus on mitu vägagi eriilmelist osa. Hando Runnelilt, väljaande koostajalt, on lühike sissejuhatus, milles ta

rõhutab, et kogumikku koondatuga tahab ta eelkõige visandada Oskar Kallase „kui ühiskonnategelase kuju tema nooremas põlves oma ajakaaslaste ja nende ideoloogiate keskel” (lk 9). Sissejuhatu-sele järgnevad artiklid, mis on olulised Oskar Kallase mõistmiseks. Esimene neist on Jaan Tõnissoni sulest, ilmunud aastal 1938 ajalehes Postimees ja pühendatud Oskar Kallase 70. sünnipäevale. Teine pärineb aga Oskar Kallaselt endalt ja kannab pealkirja „Mälestisi Eesti arhiivinduse alalt”.

Oskar Kallas ja Jaan Tõnisson olid aate- ja teekaaslased, aga ka sõbrad. Neid ei ühendanud mitte ainult Eesti Üliõpilaste Selts, Eesti Rahvameelne Eduerakond ja ajaleht Postimees, vaid ka sõprus, mis nooremas eas ja vallalistena tähendas teineteise valikute ja ot-suste toetamist ning pereinimestena ka perekondlikku suhtlemist.

Nende kahe lähem tutvus algas üliõpilaspõlves ja päädis sellega, et nad olid valmis juba aastal 1893 isikliku laenu abil ostma ja välja andma ajalehte, et edendada Eesti elu. 1896. aastal said neist koos Karl Koppeliga ka ajalehe Postimees omanikud. Kuigi Oskar Kallas loobus omanikustaatusest, jäi ta Postimehega seotuks veel aastakümneteks. Kõik need aastad, mil Kallas elas ja töötas Tartus (1903–1918), oli ta ametis Postimehe juures. Ta pidas seal mitmeid

ameteid, arhivaarist ajalehe esimese spordireporterini, kellena ta kajastas koguni 1912. aasta Stockholmi olümpiamänge. Kallas oli ka üks neist vähestest, kes 1907. aastal julgesid oma isikliku rahaga riskida, et asutada Tartu Eesti Kirjastusühisus Postimees. Tema side Postimehega lõppes alles siis, kui 1935. aasta juulis sisekaitseülema otsusega sisse viidud Sekvestri Valitsus kõik vanad aktsionärid kirjastusühisusest lahkuma sundis. Aino Kallas, andekas soome–eesti kirjanik ja Oskar Kallase võluv abikaasa, kasutas pere esimestel Tartu-aastatel sageli Jaan Tõnissoni poissmehekodu Tööstuse tänaval, et seal rahu ja vaikuses loomingule pühenduda.¹ Tõnissoni ja Kallase isiklike suhete üleslugemine pole aga selle kirjutise teema. Igatahes oli Jaan Tõnisson isik, kes sai ja võis endale lubada nii suure üldistusastmega artiklit oma aatekaaslase ja sõbra juubelitähtpäeval, et see on pädev ka tänasel päeval.

Oskar Kallase mälestused kokkupuudetest kirjaliku kultuuripärandiga annavad diskreetse, kuid iseloomustava viite tema lapseõlvekodule Saaremaal Kaarma köstrimajas. On meelevaldne, kuid ikkagi kaunis arvata, et isa arhiivi võlu jäi Kallast saatma terveks eluks. Et just huvist selle koduse arhiivi vastu sai alguse Kallase üks südamelähedasemaid tegevussuundi: eesti kirjaliku pärandi süsteemne kogumine ja säilitamine, mis kokkuvõttes viis rahvusliku trükisõna kogumiseni ning lõi juba XIX sajandi lõpul aluse nii EÜS-i raamatukogule kui ka hilisemale Eesti Rahva Muuseumi arhiivraamatukogule. Veendumuse, mis teda sellel eesti omakultuurile nii olulisel rajal hoidis, on sõnastanud kõige paremini Kallas ise: „Meie rahva ja maa ajalugu, see sõna kõige laiemas ulatuses mõistetud, saagu endale kindel alus minevikus. Nii õpime

¹ A. K a l l a s, Pärjapunuja. Päevaraamat aastaist 1897–1906. Tallinn: Eesti Raamat, 1994.

iseennast tundma. Ja äratehtud tööst kasvab põhi, mille peale edasi ehitada” (lk 25).

Oskar Kallas ise hakkas eesti elule nn põhja looma kohe ülikooliõpingute alguses. 1887. aastal asus ta Tartu ülikoolis õppima klassikalist filoloogiat. Juba õpinguaja teisel semestril vaimustus ta Jakob Hurda üleskutsesest koguda suulist rahvapärimust. Hinnates Hurda algatust ülivajalikuks, tahtis ta sellesse anda ka oma panuse. Koos arstiteaduse üliõpilase Mihkel Ostroviga käis Kallas 1888. aasta suvel rahvalaulu kogumismatkal Virumaal Vaivara, Jõhvi ja Lüganuse kihelkonnas, kirjutades üles 836 lauluteksti, 1585 rida, ja veidi ka proosapalu. Hurt kiitis oma vanavara kogumise aruandes Kallast ja Ostrovit nii kogutu hulga kui ka sisu poolest. Hurda hinnangul oli kogumise tulemus „suurkooli õppijatele” väärliline, tuumakas ja tähtis nii keele kui ka eluoluliste kirjelduste poolest. Hurt kinnitas koguni, et noored on „selle korjandusega nagu raudkrihvliga oma nime mälestusetaaduse tahvlite pääle üleskirjutanud ja unustamataks teinud” (Postimees 10. IX 1888, nr 103). Ajalehes Olevik olid Kallas ja Ostrov tänanud kõiki oma abilisi, nii teejuhatajaid kui ka laulu- ja jutuvestjaid, innustades kohalikke oma rikkalikku pärandit üles märkima ja Hurdale saatma (Olevik 5. VII 1888, nr 30).

Kallas tegi koos Ostroviga veel teisegi kogumisretke: 1889. aastal Läänemaal. Seegi oli väga tulemuslik ja pälvis Hurdalt suurt kiitust (Postimees 1. VIII 1889, nr 86.)

See emotsionaalne vanavara kogumispäevik, mis ilmus uuesti Eesti Rahva Muuseumi 100. aastapäeva ootel sündinud raamatusarja „Vanavara kogumisretkedelt” avaraamatuna, on avalugu Oskar Kallase kaugema ja tõsisema välitöö baasil valminud uurimusele Vitebski kubermangus elanud eesti rahvakillu – lutside – kohta. Huvi lutside vastu tekitanud temas 1892. aastal aja-

lehes Postimees ilmunud K. L(eopase) juhtkiri „Eestirahva unustatud suguharu” (Postimees 10. IX 1892, nr 202). Rääkinud oma soovist Hurdale, soovitas too Kallast Kaarle Krohnile, keda olid juba varem huvitanud lätlaste keskel elavad eestlased. Krohni kiire asjaajamise tulemusena määras Soome Kirjanduse Selts Kallasele minimaalse reisiraha² ja ta sai suunduda mais 1893 pikemale uurimisretkele lutside juurde.

Nendelt reisidelt kogutud maarahva jutud, 80 lutsi muinasjuttu koos akadeemilise kirjeldusega Lutsi eestlaste põlvnemisest, igapäevasest eluolust, kirikuelust ja naisevõtust, eesti keele kadumisest ning rahvakillu enda hääbumisest ongi selle raamatu põnevaim ja nüansirikkaim osa.

Kallase kaasaegsed haritlased oskasid hinnata tema Lutsi-suunalise väli- ja uurimistöö tõsidust ja tähtsust, kuid neid mõistjaid oli tollal siiski vähe. Ometi oli see oma ajas väga oluline, sest haakus eestimeelsete haritlaste üldiste püüetega mõista ja luua tingimusi eesti rahva kestmiseks ja edenemiseks. Lutsi välitööd olid väga olulised ka Kallasele kui folkloristile ja keeleteadlasele, andes küllaldaselt ainet ettekanneteks, artikliteks ja ka raamatuteks.

1894. aastal ilmus Helsingis Oskar Kallase esimene kaalukam teos „Lutsi maarahvas”, mis oli ilmselt ka Soome Kirjanduse Seltsi toetusel toimunud välitöö aruandeks ja kokkuvõtteks. Raamat on eesti keeles ja Kaarle Krohni soomekeelse eessõnaga.

Ajaleht Postimees avaldas Kallase Soomes ilmunud töö sügisel 1895 (15. IX – 5. X) veidi lühendatud ja kohendatud kujul, kuid siiski üpris täielikult. See ilmus 13-osalise järjejutuna, sageli ajalehe esiküljel, ja sellel oli jumeikas pealkiri – „Üks surev eesti rahva oks”.

² Ü. T e d r e, Oskar Kallas folkloristina. – Oskar Kallas. Artikleid Oskar Kallase elust ja tööst. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, 1998, lk 140–143.

Aastal 1900 anti Jurjevis (Tartus) Õpetatud Eesti Seltsi toimetiste 20. köitena välja „Achtzig Märchen der Ljutziner Esten. Kaheksakümmend Lutsi Maarahva Muinasjuttu”. Raamatus on muinasjuttude saksakeelsed sisukirjedused, osalt ka tõlked ja muinasjuttude eestikeelsed täistekstid. Eestikeelsed muinasjutud trükkis Tartu Schnakenburgi trükikoda samal aastal ka eraldi raamatuna ja need olid esimesed rahvapärased muinasjutud pärast Juhan Kunderi kogumikku.³ Vahemärkusena ja täpsuse huvides olgu siinkohal öeldud, et „Eesti mõtteloo” väljaandes pole muinasjuttude puhul viidatud mitte Kallase originaalväljaandele „Achtzig Märchen der Ljutziner Esten. Kaheksakümmend Lutsi Maarahva Muinasjuttu”, vaid Tartu Ülikooli ja Eesti Kirjandusmuuseumi muinasjuttude tööruhma e-väljaandele „Lutsi muinasjutud” (Tartu, 2008). Tööruhma juhi Risto Järve arvates võinuks siis „Eesti mõtteloo” sarjas avaldatud muinasjuttude juures olla ka tööruhma tüpoloogilised lühikommentaariid või siis vähemalt selle töö tulemusena määratud tüübinumbridki. Et kui asjaga on uurijad tegelenud, ja eriti, kui sama väljaannet alusena kasutatakse, oleks see tore ja korrektne olnud.

Sellest, kui suure ja sügava jälje Oskar Kallas oma uurimiskäiguga lutsidele endile ja lutside uurimisse jättis, saadi aimu alles aastakümneid hiljem, kui Paulopriit Voolaine (1899–1985) tegeles lutside ja Kallase välitöö pärandiga.⁴ Ei ole vist liialdus öelda, et Voolaine, kes ise käis lutside juures ajavahemikus 1921–1937 õige mitmel korral, elades seal ka pikemaid perioode, väärtustas Kallase välitöid ja tutvust maarahvaga

³ Ü. T e d r e, Oskar Kallas folkloristina, lk 147.

⁴ I. J ä ä t s, Üks kuulus välitöö ja selle pikk vari: Oskar Kallas, Paulopriit Voolaine ja Lutsi maarahvas. – Eesti Rahva Muuseumi Aastaraamat. Tartu: Eesti Rahva Muuseum, 2014, lk 14–37.

isegi heroilises valguses, seda muidugi igati positiivsetel eesmärkidel. Kallasele Lutsi maarahva antud nimi „Maajumala poig” sai eestlastele laiemalt tuttavaks aastal 1933 tänu Voolaine sellenimelisele näidendile.

Lutsi muinasjuttudele, mis on suuremas osas imemuinasjutud ja loomamuinasjutud, kuid kõik oma lihtsuses siirad ja võluvad, järgnevad mõtelloo raamatus alapealkirja „Lõpetuseks” alla koondatud mitu artiklit. Neist kaks esimest on Oskar Kallase 60. sünnipäeva märkivad juubelilood 1928. aastast: Anton Jürgensteinilt (1861–1933), Kallase kaasteeliselt ja -toimetajalt ajalehe Postimees päevilt, ja Eduard Laamanilt (1888–1941), tollase ajalehe Vaba Maa kauaaegselt peatoimetajalt. Jürgensteini juubelikirjutisest õhkub inimlikku lähedust ja soojust, sest töötasid nad ju Kallasega koos õige pikka aega (Jürgenstein tuli Postimehe juurde 1905. aastal) ning juhtisid koos ajalehte ka keerulistel aastatel 1917 ja 1918. Laamani vaade on kaugem, kuid täis tunnustust ja austust. Rõhutades Kallase tegevuse mitmekülgsuse juures tema tähtsust Eesti–Soome suhete looja, hoidja ja arendajana, jääb Laamani artiklist eelkõige kõlama Kallase põlvkonna haritlastele nii tunnuslik joon: ta töötas isamaa ja rahva heaks, jättes alati ja igal ajal tagaplaanile selle, mida ise tahtis.

Kolm viimast artiklit on aga huvasti jätt Oskar Kallasega, kes lahkus maailmale 78-aastasena Rootsi haiglas, kaugel kodumaast. Kolmest autorist vaid üks, Johan Köpp (1874–1970), kuulus nende hulka, kes juba oma nooruses oli koos Oskar Kallasega töötanud Postimehes, osalenud Tartu Eesti Käsitöölise Seltsi, Vanemuise, Tartu Eesti Põlumeeste Seltsi jt isamaaliste seltside tegevuses. Köpp tundis ja austas Kallase tööviimet, muhedat huumorit, töökust ja visadust. Aga eelkõige tema eruditsiooni ning suutlikkust märgata ise neid töid ja tegemisi, kus oli abi vaja.

Kallasest kümme aastat noorem Jaan Lattik (1878–1967) ei ole olnud Kallase lähimaid kaastöölisi, kuid oli raskete aegade saatusekaaslane.

Gustav Ränk (1902–1998), üks eesti suurtest etnoloogidest, teeb oma järelehüüdes kummarduse Kallasele kui andekale ja ausale töömehele, kes tegi kõike mis vaja parimas usus ja tahtmisses rahva ja isamaa heaks. Ühes sellega tunnustab ta ka Tartu renessansi aastaid, mil loodi mitmed eeldused ja võimalused Eesti Vabariigi tekkimiseks ja arenemiseks.

„Maajumala poig” on eelkõige raamat Oskar Kallasest kui noorest ja andekast filoloogist ja folkloristist. Tema suurepärase ja austust vääriv töö koolmeistrina õige mitmes eripalgelises koolis (Narva Gümnaasium, Peterburi Ülikool, K. May Eragümnaasium, Pavlovski Instituut, A. S. Puškini nimeline Tütarlastegümnaasium, Tartu Aleksander I Gümnaasium, Eesti Nooresoo Kasvatuse Seltsi Tütarlaste Gümnaasium) ning koduõpetajana on leidnud mainimist vaid raamatu algus- ja lõpuartiklites. Samuti on puudutamata tema kui Eesti Vabariigi saadiku (1918–1922 Soome, 1922–1934 Suurbritannia ja Holland) tegevus. Et ammendavat saatesõna, millele saaks toetuda Kallase tegevust vähem tundev lugeja, raamatus ei leidu, kardan, et üldpilt Oskar Kallasest võib jääda lünklikuks ja eklektiliseks. Millest on siiralt kahju.

Kuid – mitte ainult Hando Runneli, vaid meie kõigi mureks ja hooleks peaks olema, et suure hinge, väärrika olemise ning uskumatu tööjõuga Oskar Kallas ei kaoks unustuste hõlma. Lutsi maarahval oli ju omamoodi õigus: oma panusega eesti kultuuri ja Eesti riigi arengusse oli Oskar Kallas maajumala poig kõigile eestlastele.

KRISTA ARU

ESIVANEMATE VARANDUS LÕPUKS JÄRELTULIJATE KASUTUSES

Ludzas igauņu pasakas. No igauņu valodas tulkojis Guntars Godiņš. Rīga: Mansards. 2015. 544 lk.

Võib julgesti öelda, et meie vanade keelesaarte käsi käib hästi. Murretest, mida keegi juba inimpõlve jagu enam ei kõnele, on viimastel aastatel avaldatud uurimusi, e-väljaandeid ning üsna hiljuti mitu tähtsat raamatut: keelesaarte murdenäited sarjas „Eesti murded” ja Oskar Kallase raamat „Eesti mõtteloo” sarjas. Need on kõik Eestis oma „unustatud suguharu” vastu umbes 120 aastat tagasi alguse saanud huvi viimased viljad.

„Unustatud suguharu” on muidugi reetooriline kujund. Juba Kallas teadis väga hästi, et Lutsi maarahvas polnud kadunud ega kadumas, vaid keelt vahetamas ja saamas/saanud tavalisteks Latgale katoliiklasteks. Võib arvata, et tänapäevaks on märgatav osa nende järeltulijaist välja rännanud näiteks Riiga ja on nüüdseks Läti Vabariigi kodanikud, kelle puhul usutunnistus esimese küsimusena arvesse ei tulegi, kaugete esivanemate keel veel vähem. Põhjendatult võiksime kõnelda hoopis Lätis unustatud kunagisest vähemusest. Seetõttu teeb eriti suurt rõõmu hiljuti ilmunud raamat, mis sisaldab lätikeelses tõlkes nii Kallase klassikalised „Kaheksakümmend Lutsi maarahva muinasjuttu” (aluseks on kommenteeritud e-väljaanne) kui ka hilisemate Paulopriit Voolaine ja August Sanga kirjapanekute põhjal koostatud e-väljaande muinasjutud. See ongi ju õige, et järeltulijatel on lõpuks võimalik endale mõistetavas keeles lugeda oma esivanemate muinasjutte.

Peab tõdema, et kõnesoleva projekti teokssaamine võttis omajagu aega, aga tulemus on ehk just seetõttu vägagi õn-

nestunud. Ja mõned järgnevalt jutuks tulevad küsitavused ei varjuta valdavalt rõõmu ja rahulolu.

Tõepoolest jätab raamat juba peale vaadates hea mulje. Kujundaja on mõlemad – esi- ja tagakaane – loonud fotosuurendusest, mis kujutab Lutsi maarahva peret möödunud sajandi kahekümnendatel-kolmekümnendatel aastatel. Eakas paar istub, mõlemad on suviselt-koduselt paljajalu, neiud kahel pool seisavad, nagu nõudis oma aja mood Pariisist Riiani: suurte kraedega kleidid, rihmaga kingad, teine isegi kõrvuni lõigatud lühikeste juustega. Meeleolu loovad ka mõned fotod raamatu sees, kujutades kas siis arhailist miljööd või eestlaste misjonitööd maarahva juures.

Aga mis on kaunite kaante vahel? Leiame kõigepealt sissejuhatava artikli, mille on kirjutanud Uldis Balodis. (Tema loodud internetilehekülje <http://www.lutsimaa.lv/> kohta vt Sulev Iva tutvustust.¹) See kõneleb Lutsi maarahvast ja nende uurimise loost ja mõnevõrra teistestki praegusel Läti alal elanud läänemeresoomlastest. Nappidel lehekülgedel ei saagi selgeks teha kõiki Lutsi maarahvaga seotud küsimusi. Nii on piirdutud erinevatele seisukohtadele osutamisega. Tegemist on ju ikkagi raamatuga, millel on küll teaduslikke ambitsioonegi – viimased väljenduvad Eesti Kirjandusmuuseumi muinasjuttude toimkonna kommentaarides ja Inge Annomi lühikeses sissejuhatuses –, aga raamat ise on siiski mõeldud laiemale muinasjutu-, Latgale- ja eesti-huviliste ringile. Seetõttu on minu meelest väga kohased isegi tundelised detailid: näiteks mainitakse, et Paulopriit Voolaine

¹ S. Iva, Liivi, Ludzi ja Kraasna maarahva kiil. – Keel ja Kirjandus 2015, nr 7, lk 515–517.

lahkus siit maailmast kaks aastat pärast viimast maakeele kõnelejat. Kahtlane tundub küll mulle, kas *maarahvas* ja *maakeel* tohiks tõlkida *lauku tauta* ja *lauku valoda*. See tekitab väära seose *maarahvas* = talurahvas või külarahvas, kes siis vastanduks linnarahvale. *Maakeel* ja *maarahvas* olid siiski laial alal – Narva-tagustest vadjalastest Pihkva järveni ja sellest lõunasse – kasutatavad terminid, mille tähenduseks oli algselt ikkagi 'selle maa keel ja rahvas, meie keel ja rahvas'. Kui veel ülemöödunud sajandi esimesel poolel kasutati väljendeid *Tartu maarahva keel* ja *Tallinna maarahva keel*, mis osutasid küll põhja- ja lõunaeesti kirjakeelele, siis möödunud sajandi algul tegi Jakob Hurt selge otsuse: ta avaldas oma kolmeköitelise suurväljaande küll pealkirjaga „Setukeste laulud”, aga alapealkirjaks pani „Pihkva-Eestlaste vanad rahvalaulud”, mitte „Pihkva (või ka Petseri) maarahva vanad rahvalaulud”. Maakeelt ja selle kõnelejaid tuleks siis tänapäeva keelde tõlkida kui eesti keelt ja eestlasi. Ükskõik milliste muude keelte osas arvan õigeks minna sama teed, nagu on toimitud ju ka raamatu pealkirjas (see on „Lutsi eestlaste muinasjutud”) vältimaks semantiliselt avaral *maa*-sõnal põhinevaid nii- või teistsuguseid tõlkeid, mis saavad paratamatult kaasa soovimatud ja ekslikud tähendused.

Täit tunnustust väärrib juttude tõlge, mis pärineb teeneka eesti kirjanduse (ka rahvalaulude) tõlkija Guntars Godiņši sulest. Jah, muidugi võib öelda, et tõlge ei saa olla parem kui originaal, kuid sellest raamatust võib küll leida kinnitust otse vastupidisele väitele. Tegemist on sama fenomeniga, mis laseb mul „Kalevipoega” lugeda mulle mõistetavasse keelde tõlgituna huvi ja meeleheaga, sest neis ei torka valusalt silma Kreutzwaldi poolt oskamatult jäljendatud arhailised keelevormid, tema enda väljamõeldud sõnad jne. Milles aga on asi lutsi juttude tõlke puhul? Mitte ai-

nult Godiņši sõnameisterlikkuses, vaid selles, et originaalid on sageli ainult nn originaalid. Nagu osutatud, on allika- teks kaks veebiväljaannet: Oskar Kallase klassikalised „Kaheksakümmend Lutsi maarahva muinasjuttu” ja teine, mis kannab pealkirja „Pühakud ja vägimehed. Muinasjutte Lutsi maarahvalt ja nende naabritelt”. Jah, ka naabritelt. Asjaolu, et ligi veerand raamatu juttudest on pärit mitme teise rahvuse esindajate- lt, mainib ka Uldis Balodis oma eessõ- nas. Mis õigupoolest ajendas „Pühakute ja vägimeeste” tõlkimist täies mahus, st kaasates ka muudest rahvustest jutus- tajate esitusi, ei oska kõrvalseisja oletada- gi. Siiski olnuks minu meelest parem, kui tõlkimiseks oleks välja valitud tõesti ainult maarahva jutud. Raamatu pealki- ri „Lutsi eestlaste muinasjutud” vastaks siis 100 % tõele, mitte aga 75 % ringis. Peaasi, et niisugusel korral oleks väldi- tud selliseid kentsakaid olukordi, kus Godiņš on pidanud tõlkima läti keelde muinasjutte, mille latgale murde kõne- lejad on jutustanud Paulopriit Voolai- nele vene keeles. Viimane kirjutas need eesti keeles üles, jättes mõned terminid ja repliigid venekeelsetena sisse – ja need ehivad nüüd ka mitmendat-set- mendat korda tõlkimise kaudu saadud läti- keelset teksti (vt jutud nr 34, 35 jt). Vähemalt need venekeelsed sõnad ja ütlused võinuks küll julgelt välja jätta, sest need on väga ebamäärases suhtes erinevatest rahvustest jutustajate oma- keelse usundilise terminoloogia ja jutus- tamisstiiliga. Godiņš on küll teadvusta- nud sellise olukorra veidrust, kuid põh- jendanud seda üleskirjutaja teguviisi järgimisega. Ometi on ta näiteks Kalla- se raamatu juttude tõlkimisel loobunud kursiiviga esile tõstetud maakeelsete sõnade ja repliikide samal moel märki- misest. Laulud, tõsi küll, on toodud ka läti väljaandes kursiivis. Et vene ja eesti keele kaudu on läti keelde jõudnud roma (st mustlaste; ka vaadeldavas raamatus on kasutatud etnonüümi *roms* oma vana

cigans'i asemel), poola, leedu ja muidugi vene jutustajate lood, on veel mõnevõrra vastuvõetavam, aga nendestki loobumine poleks raamatu väärtust kuigivõrd vähendanud.

Muide, tõlkija väga lühikesest saatesõnast jääb samuti silma üks eksitus: August Sanga kirjapanekud on kõik tehtud Lutsi maarahvalt nende keeles ja on väga täpsed, kuna olid kavandatud AES-i kogusse murdenäideteks. Paulopriit Voolaine maarahvalt tehtud üleskirjutuste laad on sõltunud oluliselt sellest, kellele – kas AES-ile või ERA-le – need olid mõeldud esitada. Tema oli ka see, kes pani kirja teiste Ludza ümbruses asuvate rahvaste jutte vene keele vahendusel eesti keeles. Mis puudutab Oskar Kallast, siis oli ta Lutsi maarahva juurde tehtud reisi ajal noor mees ja folkloristina veel päris algaja. Saaremaise päritolu tõttu pidi lõuna-eestiline, lisaks paljude võõrmõjudega Lutsi murrak talle olema väga raske, aga nagu paistab laulude ja lühivormide üleskirjutustest, sai ta hakkama. Laulurida ja mõistatust võis paluda korrata, kui esimese hooga aru ei saanud, kuid juttudega pole niimoodi võimalik. Niisiis on Kallase muinasjutukirjapanekud tegelikult ümberjutustused. Huvitav on märkida, et trükis avaldatud tekstid erinevad veel omakorda algsetest kirjapanekutest. Mustandid sisaldavad sagedamini lutsipäraseid sõnu ja väljendeid, nad olid kirja pandud nii, nagu koguja kuulis, mõistis ja suutis. Jutustamisega võidu kirjutada pole teadagi kerge, seetõttu on algkäsikirjades konseptiivsust. Raamatu jaoks redigeeris Kallas need täielikumaks, loogilisemaks ja omaaegsele kirjakeelele vastavaks. Mõnest muudatusest on päris raske aru saada. Ega Kallase väljaanne eelöeldust hoolimata oma väärtust kaota: see oli ja jääb lutsi muinasjuttude suurimaks koguks, tänu millele on võimalik näha näi-

teks lutsi ja setu repertuaari ühisjooni, selgitada läänemeresoome-balti suhteid jne. Ja kuigi XIX sajandi lõpu kirjakeelset jutustust elavdavad mõnevõrra maa-keelsed – laululised vaheosad, vormelid, (usundilise) termini väärtusega sõnad –, ei saa Kallase väljaande põhjal selgeks, kuidas maarahvas jutustas. Godiņši tõlge annab kahtlemata paremini edasi seda, kuidas lätlased (jah, üldisemalt, mitte ainult konkreetsetelt Latgale rahvas) jutustasid. See on ladus, tänapäeva läti keeles – ühtmoodi nii Kallase, Sanga kui ka Voolaine eriilmelised kirjapanekud.

Ometi toob ka kirjakeelne tõlge esile tähendusrikkaid seiku: tuleb välja lätlaste deminutiivilembus ja selle kokku kuuluvus Kagu-Eestis kohatavaga – kui kolmas vend ikka on *mulķitis*, siis ta ongi *ullikene*, nagu ütlesid ka lutsi ja setu jutustajad, mitte põhjاءeestiline *loll* või, nagu Kallas on 18. jutu pealkirjas kasutanud, *toġu* vend.

Väga meisterlik võte on mõne üksiku latgalemurdelise sõna lisamine teksti. Näiteks kui Kallase jutt „Hunt ja lammast“ kannab läti keeleski pealkirja „Vilks un aita“, siis loo edenedes sinnamaani, kus sooja tuppa saanud hunt meelitab lammast enda kõrvale magama, pöördub ta viimase poole juba sõnaga *vuška*, mis on Latgales tavaline lammast tähendav sõna ja lisab kohe jutule värvi. Ja niisamuti omandab tähtsuse seik, et kuningapoja nimi on Jans, mitte Jānis, sest tegu on ju maarahva kuningapojaga.

Kokkuvõttes jääb üle ainult kiita kõiki tegijaid, eestvõtjaid ja taganttõukajaid. See väljaanne täidab olulise lünga oma läänemeresoome juuri otsivate ja üldisemalt etnoloogiahuviliste lätlaste raamaturiivilil.

KRISTI SALVE



ÕNNITLEME!

1. VIII Reet Kroll – 75
7. VIII Veljo Tormis – 85
20. VIII Agu Sisask – 75
23. VIII Tiina Leemets – 50
27. VIII Maimu Berg – 70

3. IX Juta Volmer – 90
5. IX Eleonora Mäger – 80
15. IX Õnne Kepp – 60
16. IX Ivan Galkin – 85

KOLLEEGIUM:

Mati Erelt,
Cornelius Hasselblatt,
Tiit Hennoste, Hasso Krull,
Johanna Laakso,
Kazuto Matsumura,
Helle Metslang, Sirje Olesk,
Karl Pajusalu, Peeter Päll,
Raimo Raag, Rein Raud,
Kristiina Ross,
Jüri Talvet, Peeter Torop,
Jaan Undusk,
Ülo Valk, Mart Velsker,
Tiit-Rein Viitso,
Märt Väljataga,
Haldur Õim

TOIMETUS:

Peatoimetaja
Joel Sang 6449 228
Tegevtoimetaja
Tiina Hallik 6449 126
Kirjandusajalugu,
folkloristika
Mall Jõgi 6449 126
Kirjandusteooria
ja -kriitika
Brita Melts 6449 126
Keeleteadus
Maria-Maren
Sepper 6449 126
Tehniline toimetaja
Reet Sepp 6449 126

TOIMETUSE AADRESS:

Roosikrantsi 6, 10119 Tallinn.

<http://kjk.eki.ee>
e-ISSN 2346-6014

e-post: kk@eki.ee

Trükkida antud 3. IX 2015.
Trükiarv 620.
Tallinna Raamatutrükikoda,
Laki 26, 12915 Tallinn.
6509 990

Keelt ja Kirjandust on võimalik tellida telefonil 6177 717 või aadressil www.tellimine.ee

Ajakiri kuulub Euroopa Teadusfondi humanitaarteaduste loendi ERIH (European Reference Index of the Humanities) kategooriasse NAT ja ERIH PLUS registrisse, LLBA (CSA Linguistics & Language Behavior Abstracts, ProQuest), MLA International Bibliography (Modern Language Association), Scopuse (Elsevier) ja Ulrich's Periodicals Directory andmebaasi, CEEOL-i (Central and Eastern European Online Library) ja DIGAR-i (Eesti Rahvusraamatukogu) digitaalarhiivi ning Alalise Rahvusvahelise Lingvistide Komitee valikbibliograafiasse „Linguistic Bibliography”.

Ajakiri ilmub Eesti riigi ja Eesti Kultuurkapitali toetusel.

© Keel ja Kirjandus ®

Kujundanud Jüri Kass

SA Kultuurileht