



Mäetagused 83

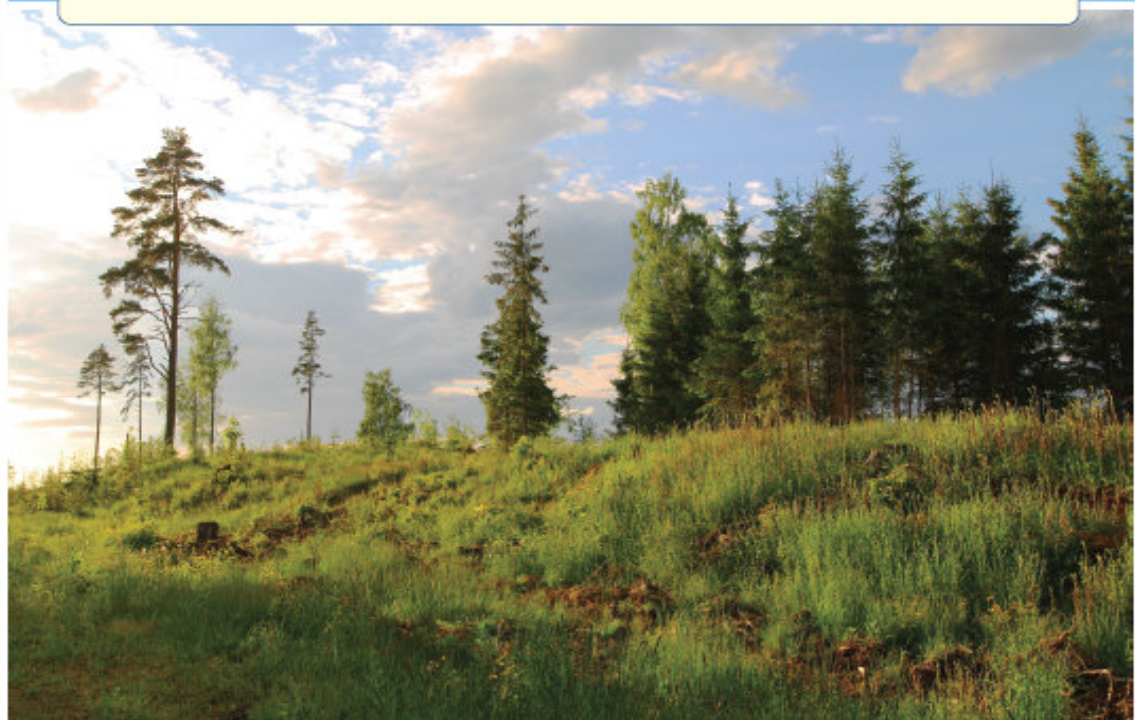
Looduslikest pühapaikadest



Vaade ajaloolise Harjumaa kõrgeimalt mäelt, Paluküla hiemäelt. Lona Pälli foto 2021.

Vaade Tindi kalmele. Lähiminevikus on kalmel teostatud raiet. Laura Mäemetsa foto 2021.

Esikaanel on tänapäevane ohvrikivi, mis paigaldati Rambynase mäele hävinud kultuskivi asemel. Andrius Kaniava foto 2016.



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

Mäetagused

83

Looduslikest pühapaikadest

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

Toimetaja

Mare Kõiva

Külalistoimetaja

Kristel Kivari

EKM Teaduskirjastus

Tartu 2022

Toimetaja: Mare Kõiva
Külastoimetaja: Kristel Kivari
Tegevtoimetaja: Asta Niinemets
Uudised: Asta Niinemets & Piret Voolaid
Inglisekeelsed kokkuvõtted: Tiina Mällo
Kaanekujundus: Andres Kuperjanov

Toimetuskolleegium 2021–2026: Ekaterina Anastasova (Bulgaaria Teaduste Akadeemia Etnoloogia ja Folkloristika Instituut koos Etnograafiamuuseumiga, Bulgaaria), Juri Berezkin (Peterburi Etnograafainstituut, Venemaa), Meelis Friedental (Tartu Ülikool, Eesti), Tõnno Jonuks (Eesti Kirjandusmuuseum, Eesti-uuringute Tippkeskus, Tartu Ülikool, Eesti), Janina Kursite (Läti Ülikool, Läti), Marju Kõivupuu (Tallinna Ülikool, Eesti), Pauliina Latvala-Harvilahti (Turu Ülikool, Soome), Kazuto Matsumura (Tokyo Ülikool, Jaapan), Tatiana Minniyakhmetova (vabakutseline uurija, Austria), Diarmuid O'Giollain (Corki Ülikool, Iirimaa), Piret Paal (Paracelsuse meditsiineraülikool, Austria), Péter Pomozi (Eötvös Lorándi Ülikool (ELTE), Budapest, Ungari), Urmas Sutrop (Tartu Ülikool, Eesti-uuringute Tippkeskus, Eesti), Guntis Šmidchens (Washingtoni Ülikool, Seattle, USA), Aimar Ventsel (Tartu Ülikool, Eesti)

Erinumbri koostamist ja ettevalmistamist toetasid Eesti Kirjandusmuuseumi projekt EKM 8-2/22/2, EMP finantsmehhanismi teaduskoostöö projekt EMP 340 “Kasavad paigad ja teekonnad: jagatud lood ja tähendusloome”, Haridus- ja Teadusministerium (EKKD65) ning Euroopa Liit Euroopa Regionaalarengu Fondi kaudu (Eesti-uuringute Tippkeskus). Trükitud Eesti Kultuurkapitali toetusel.



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

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

ISSN 1406–992X

doi:10.7592/MT2022.83

© Eesti Kirjandusmuuseum

MTÜ Eesti Folkloori Instituut

Autorid

Kaas Andres Kuperjanov

Vastab Creative Commons BY-NC-ND 4.0 tingimustele

Sisukord

Loodusest, pühadusest ja pärandist <i>Kristel Kivari</i>	5
Kohalikud tavad ja pühaduse poliitika Trakai järvestiku piirkonnas <i>Lina Leparskiene</i>	9
Looduslikud pühapaigad kui jutupaigad Rambynase mäe näitel <i>Andrius Kaniava</i>	37
Kohapärimuse roll keskkonnakonflikti diskursuses: Paluküla hiemäe juhtum <i>Lona Päll</i>	59
Karksi kihelkonna pühapaigad: mõningaid tähelepanekuid <i>Laura Mäemets</i>	89
Kesksed looduslikud pühapaigad Eesti kagunurgas <i>Heiki Valk</i>	121
<i>Hiied vee veerel.</i> Pärimuse ja maastiku kujundikeelest looduslikes pühapaikades <i>Mari-Ann Remmel</i>	163
Eesti ajalooliste looduslike pühapaikade inventuurist ja kaitses 2022. aastal <i>Pikne Kama</i>	211

Loomade ja inimeste suhteid tähistavad loitsud – adresseerimine, eufemismid, düsfemismid	
<i>Mare Kõiva</i>	219
Üksinduse maastikud Milan Kundera, Bohumil Hrabali ja Mati Undi teostes: “Olemise talumatu kergus”, “Liiga vali üksindus”, “Sügisball”	
<i>Emma Lotta Lõhmus</i>	253
	UUUISED
Ülo Valk 60. Tasakaalumeister	
<i>Tiina Sepp</i>	275
Eesti-uuringute Tippkeskuse aastakonverents “Subjektiivsus ja intersubjektiivsus keeles ja kultuuris”	
<i>Piret Voolaid</i>	277
Kevadkoolis uuriti meelte rolli kultuuris	
<i>Reet Hiimäe</i>	278
Väliseesti koolipärimuse kogumise aktsiooni algsed kokkuvõtted	
<i>Piret Voolaid, Piret Noorhani</i>	280
Noorte kultuuriuurijate konverentsil anti välja kuus silmapaistva ettekande auhinda	
<i>Anastasiya Fiadotava</i>	283
Ilmunud on suurteos “Eesti kõnekäänud III”	
<i>Agnes Neier</i>	284
Eesti Rahvaluule Arhiivi laekumistest 2021	
<i>Olga Ivaškevitš, Risto Järv, Kadri Tamm, Astrid Tuisk</i>	286
Kroonika	293
Kaastööst	311

Loodusest, pühadusest ja pärandist

Kristel Kivari

Tartu Ülikooli

eesti ja võrdleva rahvaluule osakonna teadur

kristel.kivari@ut.ee

Käesolev *Mäetaguste* erinumber käsitleb looduslikke pühapaiku. Pühapaiga mõiste kasutusele-võttu on soosinud kaasaja arengu- ja kaitsekavadest lähtuv muinsuse- ja maastikukorraldus, samuti avalikud debatid rahvuslikkuse ja religioossuse üle. Muinsuskaitseamet on aastaid korraldanud looduslike pühapaikade inventuuri, mahukat alusuuringut, mille eesmärgiks on kihelkondade kaupa läbi töötada kogu arhiivi- ja ajalooline materjal, mis puudutab pühaks pidamist, palvetamist, ohverdamist või ravitsemist, need paigad kirjeldada ja kaardistada ühtse metoodika alusel. Selles töös on oluliseks nõudeks looduslik välisilme ja talletatud ajaloolisus: nii saame näha, kuidas arhiivil pole mitte üksnes säilitav, vaid ka määratlev ja argumenteeriv roll kultuuriväärtuse ja -pärandi piiritlemisel ja kaitsmisel. Samuti toimib loodus siin eristava markerina kristliku ja mittekristliku vahel. See loob stereotüüpse silla eelkristliku “loodususundini”, mis kõnetab omakorda ajalooväliseid, ajatuid väärtusi nagu põlisus ja järje-pidevus, ent loob ka uusi küsimusi sünkretistlike rahvausundi praktikate kohta nii kristlike kui ka uusvaimsete mõjualade piiridel.

Kaitsekorralduse arengukavadest lähtuvas arhiivi-, välitöö ja uurimispraktikas sisaldub huvitav intellektuaalne ülesanne, millega puutub kokku just arhiiviallikaid ja kaardimaterjale läbi töötav välitööline. Omamoodi kätkevad looduslikud pühapaigad endas moderniseerumise, rahvuslikkuse esiletõusu, aga ka globaliseerumise, majanduse ja kliimamuutuste mõjuväljas esile kerkinud probleemi näidet, mille interdistsiplinaarseks käsitlemiseks sobib “probleemi-ajalooline” vaade. Selle meetodi järgi reageerivad erinevad autorid ja institutsioonid kogemusele või tunnetatud probleemidele, luues tekste, mõisteid või sündmusi, millest hiljem saab ajalugu (Aspre 2014: 28–29). Meetodi kasuks räägib selle võime tuua esile faktide kujundamise kontekste, protsesse ja praktikaid, mis omakorda lähtuvad või kõnetavad suurema ringi teemasid ja adressaate. Mõnevõrra lõimib see teoreetiline lähe lineaarset ja sünkroonset aega, hõlmates materjali (rahvapärased kombesed ja pruugid), vahendajad (arhiivimaterjali kogujad ja korraldajad) ning selle kasutajad ja analüüsijad nii arengukavade ja juhendmaterjalide koostajate, pärandi- ja turismikorraldajate kui ka folkloristideni.

Millest kõneleb looduslike pühapaikade probleem?

Looduslike pühapaiku on alates Rahvusvahelise Looduskaitseliidu (IUCN) looduslike pühapaikade käsitlest vaadeldud inimkonna vanimate kaitsealadena (vt Looduslikud pühapaigad. Juhend kaitsealade valitsejatele, https://www.muinsuskaitseamet.ee/sites/default/files/content-editors/ALPAK/iucn_sns_estonia.pdf). Nii nagu muinsused, seondub ka loodus tänapäeval sageli päästmise, hoidmise ja kaitsmisega, ehkki need väärtused pole pühapaikades endis alati keskset väärtust omanud. Looduse ja ajaloolisuse problemaatilisust pühapaikade määratluses on koos mitmete autoritega analüüsinud Tõnno Jonuks (Jonuks & Remmel 2021; Jonuks & Veldi *et al.* 2014). Nendes kirjutistes toovad autorid välja, et rahvuslikkus ja loodushoidlikud väärtused said oma nüüdisegse kaalu eelkõige linnastumisperioodil 1920–1930. aastatel ning süvenesid veelgi Nõukogude ajal ühes soome-ugri identiteedi ja ideoloogilise vastupanu rõhutamisega (Jonuks & Remmel 2021: 45). Samal ajal esitavad arhiiviallikates kajastatud lood pühapaikadest sellele väärtusele väljakutseid, kuna sageli on tegemist eelkõige pool-looduslike paikadega, milles loodushoidlikkus või inimtegevuse ärahoidmine pole tingimata nõue.

Käesolevas ajakirjanumbris leidub kaks artiklit, mis laiendavad looduslikkuse problemaatikat pühapaikade käsitlest. Laura Mäemets kirjeldab oma ülevaates Karksi kihelkonna pühapaikadest pühapaikade kaardistaja muljeid muutuvast pärandmaastikust, kus pühapaigad on sageli raskesti leitavad looduse ja tähenduste muutumise tõttu. Nii nagu pühadus pole kaasajal enam see, mida võib tajuda vanades paigalugudes, pole ka peale tungiv loodus otseselt maastiku säilitaja. Mari-Ann Remmel rakendab tunnetuslikult ökosemiootilist lähenemist hiite ja veekogude kokkukuulumise analüüsis, tuues välja looduse enda loogika ja võime moodustada ühes vetevõrgustikega ka pühakohtade võrgustikke, mis toimivad sakraalse maastikuna.

Teiseks keskseks probleemiks pühapaikade määratluses on pühadus ise. Kui looduslikkuse nõudega koos käiv ohverdamine, palumine või muu rituaalne tegevus seondub ettekujutusega looduse hingestatusest, siis ilma ennustamine, mitmed üldisemad kohamuistendid hiitude tegevusest, pulmarongide kokkupõrkest jne jätavad pühaduse pärimuse varju. Sestap on juba viidatud autorid pakkunud alternatiivseks tööterminiks “pärimuslikku pühapaika”, võttes arvesse “koha biograafiaid” ehk koha tähenduse kujunemist ja muutumist erinevatel ajastutel (Jonuks & Veldi *et al.* 2014: 102). Looduslikkus ei ole sel puhul enam nii rangelt nõudeks ning vaade hõlmaks ka kristliku rahvausundi sugemetega paiku. Just selliseid näiteid toob oma artiklis esile Heiki Valk näidates, kuidas ka kabelites ja kiriku lähistel läbi viidud kalendrikombed laenasid varem looduslikes paikades läbi viidud praktikate elemente. Samuti mureneb neis näiteis

lineaarne arusaam eelkristlikest ja kristlikest kommetest, perioodide järgnevusest ning kohamuistenditest. Pühaks pidamine rahvausundis sisaldab muuhulgas suuri rahvakogunemisi kirikute ja kabelite juures ning loodus-objektide seotust kristlike pühakutega. Pühadusega seotud probleemistikku käsitleb ka Lona Pälli artikkel pärimuse rollist Paluküla hiiemäe tuleviku üle peetavas konfliktis. Kuidas määratleda ja kaitsta pühakohta uusarenduste eest, kui selle varasemgi kasutus on hõlmanud näiteks karjatamist, kruusakaevandamist, aga ka rahvakogunemisi ja tähtpäevade pühitsemist? Folkloorimaterjali paljuhäälsus saab üle kirjutatud konfliktipoolte huvidest lähtuva kitsendatud vaatega.

Veidi teises ajas ja teises kontekstis, ent sarnasest teemast räägib Leedu uurija Andrius Kaniava artikkel, mis analüüsib endisel Väike-Leedu aladel paikneva Rambynase mäe kujunemist oluliseks keskuseks rahvuslik-poliitilistes suundumustes piirkonna sidumisel leedu kultuuriga. Kaniava artikkel toob esile pühapaikade funktsiooni 20. sajandil: olla ka poliitilise identiteedi kandjateks, asjaolu, millest saabki rääkida vaid rahvusliku ideoloogia esilekerkimise perioodil. Samamoodi on artiklis kaks vaadet, poliitiline, ühtlustav ja ühendav funktsioon kõrvuti kohaliku elaniku eluloosse põimitud kohasidusate sõlmedega.

Neid mõtteid jätkab Lina Leparskienė käsitledes pühaduse mitmekesiseid funktsioone Leedu Trakai linnavalitsuse ja kohalike elanike looduse, ajaloo ja rahvusliku ideoloogia üle peetavates aruteludes, mida on mõjutanud 20. sajandi poliitilised ja majanduslikud suundumused. Artikkel toob esile pühaduse võime luua diskussiooni omandi ja pärandi üle selle sõna-sõnalisel tähenduses, mis lõppude lõpuks taandub õigusele tõlgendada ja selle kaudu kasutada. Taas sisaldab materjal rahvapäraselt mitmekesiseid vaateid paralleelselt vajadusega pärandit ja pühadust piiritleda ja määratleda.

Probleemiuurimuslikust vaatest ei saa vaatluse alt välja jätta ka teaduslikku diskursust, seda enam, et rahvakultuuri talletajate ja analüüsijate vahel ongi keeruline selget piirjoont tõmmata. Kirjutajad kuuluvad probleemidega samasse aega ja kultuuri. Sestap pole varjatud ka siinsete autorite isiklikku, välitööde tegija või aktivisti vaatepunkti, millele rajaneb materjali kogumine ja koondamine. Muinsuskaitseameti looduslike pühapaikade spetsialist Pikne Kama annab käesolevas ajakirjanumbris ülevaate Eesti pühapaikade muinsuskaitse eeltöö seisust, tööst, milles mitmed siinkirjutajadki on osalenud. Ülesanne tõmmata ametlikke piire nii mõistetes kui maastikel pole lihtsate killast, sest probleem pärandiga sisaldub juba rahvapärasuse kui diskursuse mõistes, mis tähistab mitteametlikku, mitteinstitutionaalset ja eelkõige argielus kogetud tasandit, kus põimuvad mitmed vaatepunktid. Kohapärimuses kokku saavad teoreetilised alad nagu jutustamine ja paiklikkus on omamoodi tegelikkust kujundavad kõnetead, mille kaudu inimesed oma elu läbi elavad (vt Seljamaa

2022: 410), ent mis piiritledes kaotavad osa oma aktuaalsest loomulikust elujõust teede, tagamaade ja kokku kuuluvate mõistetena.

Ajakiri võtab oma vormi 2022. aasta jaanipäeva eel ja järel. Selle püha tähistamises põimubki individuaalne kogukondlikkusega, praktiline sümboolsega, poliitiline religioosse ja looduslikuga. Jaanipäev on alati olnud ka püha koht.

Tänuõnad

Käesolev ajakirjanumber on seotud EMP finantsmehhanismi teaduskoostöö projektiga EMP340 “Kaasavad paigad ja teekonnad: jagatud lood ja tähendusloome”.

Kirjandus

Asprem, Egil 2018. *The Problem of Disenchantment. Scientific Naturalism and Esoteric Discourse 1900–1939*. Albany NY: State University of New York.

Jonuks, Tõnno & Veldi, Martti & Oras, Ester 2014. Looduslikud pühapaigad – uue ja vana piiril. – *Vikerkaar* 7–8, lk 93–108.

Jonuks, Tõnno & Rimmel, Atko 2021. From Nature Romanticism to Eco-Nationalism: The Development of the Concept of Estonians as a Forest Nation. – *Folklore: Electronic Journal of Folklore* 81, lk 33–62 (DOI: 10.7592/FEJF2021.81.remmel_jonuks).

Seljamaa, Elo-Hanna 2022. Kuulub – ei kuulu. Kuulumise, konviviaalsuse ja autohtoonsuse mõistetest. – *Keel ja Kirjandus* 5, lk 404–422 (DOI: 10.54013/kk773a2).

Summary

On nature, sacrality, and heritage

Kristel Kivari

Research Fellow

Department of Estonian and Comparative Folklore

University of Tartu

kristel.kivari@ut.ee

Compiler’s introduction to the special issue of the journal *Mäetagused*, dedicated to natural holy places, and related to the research cooperation project EMP340, “Re-storied sites and routes as inclusive spaces and places: Shared imaginations and multi-layered heritage”, funded by the EEA Financial Mechanism Baltic Research Programme.

Kohalikud tavad ja pühaduse poliitika Trakai järvestiku piirkonnas

Lina Leparskiene

Leedu Kirjanduse ja Folkloori Instituudi rahvajuttude osakonna teadur
linute.arch@gmail.com

Teesid: Trakai järvestik on Leedus ajalooliselt, kultuuriliselt ja ökoloogiliselt tähendusrikas paik, oluline mäluaik ja rahvusliku identiteedi sümbol. 1991. aastal asutati Trakai rahvuspark, mis hõlmab nii kultuurimaastiku materiaalseid ja mittemateriaalseid omadusi kui ka selle paiga ajalugu ja vaimu. Käesolevas artiklis vaadeldakse Trakai paigavaimu komponente, tõlgendades paigavaimu mõistet läbi Leedu kaitsealade poliitika prisma, ja väidetakse, et see on tihedalt seotud arusaamaga pühadusest, mille aluseks on eesmärk esindada esmajoonel Leedu rahvuse etnilist identiteeti ja piirkondlike eripärasid. Artiklis, mis põhineb autori pikaajalisel osalusvaatlusel ja intervjuudel, analüüsitakse kriitiliselt kohalike kogukondade sümboolset ja füüsilist eraldamist paigast, mida Trakai rahvuspargi eeskirjade ja väärtuste arendamine ja praktikas kasutusele võtmine on loonud. Trakai märkimisväärse slaavi kultuuri elemendiga mitmerahvuselisust käsitletakse ühe võimaliku seletusena sellele, miks kohalike elanike tavasid pole paiga identiteedi tervikpilti kaasatud võrdselt, jättes kõrvale paigavaimu inimkomponendi. Artikli analüüsi osas keskendutakse vastuoludele kohaliku kultuuri eripärade ja rahvuse idee vahel; teema empiiriline käsitlus on esitatud pühaduse nelja dimensiooni (ajalooline, kultuuriline, ökoloogiline ja etnograafiline) kaudu.

Märksõnad: *genius loci*, kaitsealad, pühadus, rahvajutud, Trakai

Teema sissejuhatus: lokaalsus ja rahvuse idee raamid

Trakai on üks kõige tähendusrikkamaid paiku Leedu kaardil. Keskaegne kindlus, aga ka teised arhitektuurimomendid, maaliline järvestik, multikultuuriline linn ja kohalikud külad on peamised selle piirkonna paigavaimu määratlevad tunnused. Trakai ruumi defineeritakse geograafiliselt kui Trakai poolsaart, seda ümbritsevaid järvi ja alasid, mis moodustavad väljaspoole poolsaart jääva osa linnast.¹ Peamine meeleline kogemus maastikust moodustub viiest omavahel ühenduses olevast järvest: Galvé, Bernardinai (Luka), Totoriškėsi, Nerespinka (Narakampise) ja Skaistisi. Selle ala semantilised koodid, mis hõlmavad riikliku ja üldise tähtsusega kultuuri-, ajaloo- ja looduspärandi ressursse, sõnastati 1991. aastal, kui loodi Trakai rahvuspark; samal aastal moodustati valitsuse otsusega veel neli riiklikku parki ja järgmisel aastal kolmkümmend regionaalset rahvusparki.

Kaitsealade moodustamise eesmärk Leedus lähtus pühaduse (*sacrum*)² ideest, mille aluseks on rahvuslike väärtuste sümbolsüsteem. Leedu kaitsealade süsteemi väljatöötajad rakendasid maailmas valdavalt levinud ökoloogilise orientatsiooniga lähenemistega võrreldes suhteliselt ebatavalist lähenemist.³ Leedus on iga riiklik rahvuspark mitte lihtsalt territoorium, kus säilitatakse mingit konkreetset maastikku või elurikkust, vaid nende territooriumite kontseptuaalses raamistikus kantakse hoolt ka kultuurimälu säilitamise eest. Selline lähenemine järgib Briti mudelit, mille aluseks on lihtsalt loodusliku või vähese inimõjuga maastike kaitsmise asemel kultuuriliste väärtuste kaitsmise esikohale tõstmine, erinevalt sellest, mida võib näha Prantsusmaal, Saksamaal või teistes riikides. Suurbritannias paiknevad rahvusparkid tiheda asustusega maapiirkondades, kus on pikemat aega tegeletud põlluharimise, karjakasvatuse ja teiste traditsiooniliste tegevusaladega. Samuti on oluline maastike ajalooline kasutus ja tähendus, sest eesmärgiks on maapiirkondade kultuuripärandi kaitsmine (Kavaliauskas & Nurijeva 2015: 133, 141). Leedus hakkasid sellise lähenemise tulemusena kõik riiklikud kaitsealad esindama riigi rahvuslikku ja etnilist identiteeti. Nende nimed toovad esile neli etnokultuurilist piirkonda: Dzūkija, Aukštaitija, Žemaitija ja Kuršių Nerija (Kura sääre) rahvuspark. Ainus etnokultuuriline piirkond ilma oma rahvusparkita on Suvalkija (ehk Sudūva).⁴ Trakai rahvuspark erineb kõigist teistest selle poolest, et selle territooriumi semantiliseks südameks on linn ning sel põhjusel esindab ta mitte leedu, vaid mitmerahvuselist pärandit nii ajaloolisest kui ka etnoloogilisest vaatepunktist.



Joonis 1. Uus Trakai. Juozapas Kama-rauskase 16. sajandi Trakai linna ja kindluste rekonstruktsioon. 1899. Akvarell. Leedu Rahvuslik Kunstimuuseum. Autori allkiri: Leedu Suurvürstiriik. Uus Trakai linn. Kindlus järvesaarel. Suur kindlus, linna kindlustused, kirik-katedraal. Rajatud Leedu Suurte Vürstide nagu Gediminas jt poolt 1321. alates.

Käesolev artikkel tegeleb küsimusega, kuidas piiravad etnotsentristlikud riiklikud narratiivid nende teadmiste levikut, millist pärandit see paik edasi kannab. Uurimistöökeskmeks on valitud Trakai rahvuspark, kuna see esindab paika tervikuna nii territoriaalse aspekti kui ka paigavaimu (Trakai *genius loci*) poolest. Samal ajal sõltub rahvuspark riigi kultuuripoliitikast,⁵ millel on võimu mitte ainult kultuuri- ja looduspärandi kaitsmise protsessis, vaid ka väärtuste süsteemi ja ideede levitamisel. Paigavaim (*genius loci*) mõistena on selles artiklis ühelt poolt mingi kultuurilise maastiku mittemateriaalne tervik, mida on mitmed ühiskonnad paljude sajandite vältel lakkamatult loonud; teiselt poolt käsitletakse seda intellektuaalse konstruktsioonina, mida konkreetse ühiskonna antud ajaloolises hetkes elav ja teatavates oludes tegutsev eliit pidevalt loob ja tõlgendab. Leedu suure ajaloolise narratiivi motiive käsitletakse selles artiklis raamistusena, mis on jätnud Trakai elanike kohalikud tavad selle paiga üldtunnustatud kuvandi varju. Kui ma Trakai elanike elulugude uurimisega alustasin, oli peamiseks probleemiks siin elavate inimeste identiteeti puudutava etnoloogilise materjali nappus. See asjaolu pani otsima riikliku poliitika etnokultuuriliste prioriteetidega seotud probleemi sügavamaid põhjuseid Leedu kaitsealade süsteemis.

Artikkel põhineb kohalike elanike elulugudel ja autori pikaajalistel antropoloogilistel tähelepanekutel nii kohalike elanike igapäevaelust kui ka poliitilistest ja sotsiaalsetest asjaoludest. Alates 2007. aastast kuni praeguseni on küsitletud 60 inimest, kelle vanus jäi vahemikku 45–90 aastat. Kõik informandid esindavad linna multikultuurilist iseloomu ning nad on karaiimi, poola, tatari, vene ja leedu päritolu. Materjali säilitatakse Leedu Kirjanduse ja Rahvaluule Instituudi Leedu Rahvaluule Arhiivis.

2008. aastast alates läbi viidud folkloristlikud välitööd ja osalusvaatlustega kogutud materjal lubavad oletada, et pilt Trakais elavate ajalooliste rahvus- ja usurühmade identiteetidest (karaiimid, tatarlased, juudid, katoliiklased, kreekakatoliiklased, õigeusklikud venelased, vanausulised) on ajalooliselt korrektne, samas võib neid ka käsitleda illusoorsetena, kuna need identiteetidid esindavad peamiselt varasemate põlvkondade kujutletavaid reaalsusi. Samas jäetakse kõrvale 20. ja 21. sajandi etnograafilised andmed, sest kohalikke mitte-leedu kogukondi on vähe uuritud.

Selle põhjust otsitakse veel kodustamata territooriumilt, Leedu kaguosast (tuntud ka kui Ida-Leedu, Vilniuse maa, leedulaste jaoks *Vilnija*, poolakate jaoks *Wileńszczyzna*). Akadeemilises ja poliitilises diskursuses tajutakse seda piirkonda piirialana, minevikus Poola poolt okupeeritud territooriumina minevikus, või siis “problemaatilise” piirkonnana, mille kultuuriline identiteet ei moodusta osa riiklikust identiteedist, kuna seal elavad “ebamäärase” identiteediga inimesed (Savukynas 2003: 80–81). Riigi akadeemilises kirjanduses

valitses pikka aega narratiiv, et need inimesed on “poolastunud leedulased”. Viimased uurimused on sellistest eelarvamustest vabamad, aga endiselt kõneldakse kohalikest elanikest, kes räägivad oma poola keelel põhinevat murrakut, kui *neist*, kellel on “vähene kultuurikogemus”, keskendudes ainult nende juurtele nende “oma paigas” – külas, alevis, vallas (Korzeniewska 2013: 176). Samas sotsiolingvistilisest vaatepunktist on poola ja vene keel ja valgevene dialektid (vt *Dialects of Lithuanian Poles*), samuti vastavad kultuurid avaldanud märkimisväärset mõju kohanimedele ning selle piirkonna maakohtades või väikelinnades elavate mitmesugustesse konfessioonidesse kuuluvate ja erinevat etnilist päritolu kohalike elanike idiolektidele ja sotsiolektidele. Kagu-Leedu piirkonnas elasid valgevene päritolu inimesed maapiirkonnas mitusada aastat kõrvuti leedu päritolu inimestega. Alates 19. sajandist mõjutas kultuuriline poloniseerimine peamiselt kiriku kaudu mõlema etnilise rühma identiteeti ja paljud neist on valinud selle tulemusena poola rahvusliku identiteedi. Valgevene dialektid (nn “po prostu” (lihtkeel) säilitasid aga igapäevase suhtluse funktsiooni. Selline reaalsus koos kiindumisega oma väiksemasse paika tuleb Trakais väga selgelt esile, kui rääkida inimestega, kes ise nimetavad end tõelisteks kohalikeks.



Foto 1. Kinduse varemed ja aiapidajad. Tundmatu autor. Umbes 1910. Trakai Rahvuspargi omanduses.



Foto 2. Kinduse varemed. Tundmatu autor. Umbes 1950. Trakai Rahvusparki omanduses.

Teine põhjus on negatiivsed eelarvamused kohalike elanike suhtes üldisemalt, mis on vastuolus selle koha ajaloolise vaimuga. Jälgi vastikust väljendavast ja halvustavast suhtumisest Trakai elanike⁶ suhtes võib leida juba 19. sajandist. Ränduri ja ajaloolase Wladislaw Syrokomla tunnistused jutustavad tema suhetest selle linnaga, mis jaotusid selgelt kaheks: ta imetles kõike, mis vastas tema Trakai külastamise eesmärgile – ajaloolisi ja katoliiklikke reliikviaid – ja põlastas elutingimusi, inimesi, kehva tänavasillutist ja igapäevaelu elemente (Sirokomlè 1989 [1857]: 39). 1822. aastal rõhutas ka kuulus kunstnik Wincent Smokowski, kes oli Trakaid külastanud eesmärgiga maalida üles varemetesse jäänud saarekindluse hävimisohtu sattunud freskod, et üks asi on pärand ja teine asi kohalikud elanikud. Ta noomis inimesi, sest nende mälu ei vastanud vanade aegade suurusele ja ulatus minevikus ainult viiekümne aasta kaugusele (Smokowski 1822: 164–165). 1907. aastal oli vanade väärtuste ja teaduse pärast muretsev intelligents asutanud Vanavara ja Etnograafia Ühingu (poola k *Towarzystwo Miłośników Starożytnictwa i Ludoznawstwa*).⁷ Üks selle liikmetest, arst, ajaloolane ja populaarsete ajalooramatute autor Władysław Zahorsky juhtis tähelepanu asjaolule, et kohalikud elanikud ei oska kaitsta hinnalist pärandit ning varastavad lossist oma tarbeks kive ja telliseid (Zahorski 1902: 13). See mees koos arheoloog Wandalin Szukiewichiga tõstatas

saarekindluse haletsusväärse seisundi küsimuse ning algatas 1903. aastal lossi ühe torni restaureerimise. Krahv Józef Tyszkiewich, kelle suveresidents asus otse lossi vastas, toetas seda ettevõtmist rahaliselt. Farmatseut Jan Podbielski, kes oli eespool mainitud ühingu liige ja elas Trakais, hoidis silma peal sellel, et kohalikud kindluse müüre maha ei lammutaks, ja hoolitses varemete kaitsmise eest. Aastatel 1902–1914 rentis Szukiewich lossiga saart linnavõimult, et kaitsta seda juhusliku tegevuse eest (Szukiewicz 1906; Zabiela 2002: 10; Ilgievič 2018: 40–41). Kõik need inimesed tegutsesid justkui Trakai paigavaimu eestkostjatena, juhindudes oma isiklikust arusaamast sellest, millised on selle paiga olulised väärtused. Nad suurendasid lossi olulisust, algatades samas ka paradigma, et kohalikud on “barbarid”, mingi võõrelement, mitte aga seda paika kujundavad subjektid. Saarekindluse taastamine kestis mitmete pausidega 1987. aastani.

Terve 20. sajandi vältel ja vaatamata sellele, et territooriumi poliitiline kuuluvus mitu korda muutus (Vene impeerium, Poola, Nõukogude, Saksa, kolm korda Leedu), on saarekindluse ja ajaloolise pärandi tähtsus pidevalt kasvanud. Selle kõrvale on tekkinud Trakai kui turismisihtkoha identiteet. Need kaks tegurit on olnud vastandlikud ning loonud paiga mineviku, oleviku ja tuleviku tõlgendusi puudutavate sotsiaalsete konfliktide välja. Trakai rahvuspargi kolmekümne eksisteerimisaastaga on meedia poolt ja institutsioonidega dialoogis edastatav keelekonflikt muutunud lahutamatuks Trakai identiteedist. Selles vallas jaotatakse inimesi kaheks, nad on kas pärandi “toetajad” või “vaenlased”, “patrioodid” või “barbarid”, “takistajad” või “inimeste ja turu huvide eest seisjad” jne. Ma nägin sellist lähenemist juba siis, kui olin Trakai rahvuspargi töötaja ja mul tuli pidevalt seista silmitsi pingetega, mis puudutasid kaitsemeetmeid, isegi pärandiga tegelevate spetsialistide kogukonna sees. Rääkimata vastuoludest Trakai rahvuspargi ja erainvestorite vahel, kelle huvisid toetab tavaliselt Trakai kohalik omavalitsus. Hiljem, olles seotud keskkonnaliikumistega ja püüdes mõjutada linna arengut kestlikkuse suunas, avanes mul võimalus näha, millised ühiskonnale edastatud sõnumid avaldasid mõju ja millised mitte. Näiteks ilmnis, et ökoloogilised argumendid ei avaldanud laiemale üldsusele nii suurt mõju kui patriootilised või ajaloolise rõhuvad sõnumid. Kohalike elanike prioriteetidest rääkides: neid võib olla mitmesuguseid, ent peamiselt lähtuvad need praktilistest aspektidest ning kodutundest ja kuulumise tunde-dest. Käesolevas artiklis käsitletakse seda tunnet Trakai pühaduse neljanda mõõtmena, mis on lahutamatu maastiku ökoloogiast. Artikkel väidab, et need kogukonnad pole leidnud tunnustamist Trakai kultuurilise maastiku ja paigavaimu loomise tähenduslike osalistena. Neid esitletakse eraldiseisvatena, tuues ajaloolise teguri esile kui paiga identiteedi peamise tugisamba, millel on tugev mõju paigatajale ja teadmiste hierarhia loomisele. Artikkel käsitleb kriitiliselt

Trakai rahvuspargis kultuurilise ja ökoloogilise teabe levitamise vähesust. See kirjutis analüüsib kohalike inimeste igapäevaelu tavasid, mis on kooskõlas või vastuolus Trakai paigavaimu ametlikult tunnustatud raamistikuga.



*Foto 3. Trakai kindlus ja kohalik majapidamine.
Arūnas Baltėnase foto 2015.*

Pühaduse dimensioonid: ajalugu, religioon, loodus

Rahvuslike ideede pühadust tuleks mõista ilmalikuna, kuid selles on säilinud siiski palju religioosseid tunnuseid – pühad tekstid, riitused, erilised etno-religioossed motiivid jne (Smith 2004: 14). Selle poolest on Trakai park eriti hea näide: sealse pühaduse aluseks on paiga mütologiseerimine riigi hällina, mille juured ulatuvad keskaega. Peamiseks ajalooliseks tegelaseks on selles kontekstis suurhertsog Vytautas Magnus (1350–1430), keda Leedu rahvusliku narratiivi raames nähakse kõige olulisema juhina, kes muutis riigi territooriumilt suureks ja Euroopa idapoolse osa oluliseks geopoliitiliseks jõuks. Galvé järve saarekindlus, mille ehitasid Vytautas ja tema isa Kęstutis, muutus Trakai maastikus domineerivaks märgiks, esindades pühaduse ajaloolist dimensiooni nii paiga kui ka rahvusliku narratiivi mõttes. Samas on pühaduse religioossed

ja ökoloogilised dimensioonid samuti alles ning nõuavad teistsugust lähenemist kui ajalooline dimensioon, kuna nad ei omanda selliseid otseseid seoseid kollektiivse kujutlusega Leedu identiteedist. Artiklis hinnatakse neid passiivsete vahenditena, millel on potentsiaali luua uusi või taastatud narratiive. Samamoodi võime näha Trakai Jumalaema vagapildi taastunnistamist, see on tagasi saanud kolmsada aastat tagasi saavutatud, kuid vahepeal unustusse vajunud hiilguse. Kristluse-eelset pühaduse kihti võib praegu tõlgendada peamiselt läbi kultuurimälu prisma; käesolevas artiklis käsitletakse seda tänapäeva ökoloogiliste liikumiste võimaliku inspiratsiooniallikana.

Sotsioloog Adelė Vossyliūtė sõnade kohaselt on Leedu valitsejate subkultuuril ja Trakai linna sümbolismil olnud erakordne ja jätkuv mõju ühiskonna ajaloolisele mälu, kaitstes ideed “rahvuse jumalate igavesest elupaigast” (Vossyliūtė 1995: 92–95). Sellised ideed toovad hästi välja selle, mida paiga pühaduse ajalooline mõõde endas sisaldab. Leedulaste meeltes elasid need jumalad siin ennekoike tänu luuletusele “Trakų pilis” (“Trakai loss”), mille kirjutas 1892. aastal luuletaja ja preester Jonas Mačiulis-Maironis. Selle romantilise teosega lõi ta Leedu maastike poetilise arhitektoonika, milles peamiste ruumiliste maamärkide rolli täitsid konkreetseid kultuuripiirkonnad, mis olid Leedu identiteedis maailma telgedeks (Speičytė 2012: 116). Luuletust “Trakų pilis” omistatakse suurele narratiivile leedu rahvast (Bumblauskas & Potashenko 2013: 47), mis konstrueeriti peamiselt sõdadevahelisel perioodil.

Tol ajal oli Vilniuse maakond naaberriigi Poolaga toimunud konflikti tagajärjel muust Leedust lahutatud,⁸ mis tugevdas selle paiga sümboolset väge, mida kehastasid saarelossi varemed ja Vytautas Suure (1350–1430) pildid. Vytautase asukoht Trakais tuvastati ridadest, mida kõik lapsed pidid koolis pähe õppima: “Vana loss! Su nimi kajab vastu pikis sajandeis! / Suured mehed tõusid koos sinuga au sisse! / Sa nägid suurt Vytautast võimule tõusmas, tema vägesid paraadil. / Kus on nüüd sinu vägevus, mis kunagi oma auhiilgusega pimestas? / Kus on sinu vanad asjad, mida lugudes ülistatakse?”⁹ See luuletus kõlab nagu kurvastust ja murelikkust täis nutulaul.

See luuletus levis 20. sajandi jooksul mitmesugustes väljaannetes ja vormides. Esialgu avaldas Maironis oma teosed, sealhulgas ka selle luuletuse, Leedu põrandaaluses kirjastuses, kuna aastatel 1865–1904 olid ladina tähtedes trükised Vene Impeeriumis keelatud. 1905. aastal võeti see luuletus kõige tuntumasse ja armastatumasse kogumikku “Pavasario balsai” (“Kevade hääled”). Paljudele Maironise luuletustele tegid viise silmapaistvad heliloojad ja veel tänapäevalgi esitavad koorid neid rahvuslike lauludena perekondlike kokkutulekute jm sündmuste puhul. Need laulud on väga nostalgilised, lüürilised ja patriootlikud. Loo “Trakų pilis” juhtum on aga teistsugune. Nõukogude ajal seadis keegi selle luuletuse kuulsa rockansambli The Animals loo

“The House Of The Rising Sun” viisile. Seega laulsid seda luuletust lauluna peamiselt näitlejad, matkajad, noored inimesed ja peamiselt mitteametlikus sotsiaalses kontekstis, millega see omandas sümbolse tähenduse kui noorema põlvkonna vaikiva mässi laul. Teiselt poolt iseloomustasid laulu viis ja sõnad lossi rekonstrueerimise aega ning tugevdasid inimeste lootust rahvusliku mälu uuesti ülesehitamise protsessis. Pärast Leedu taasiseseisvumist muutus see luuletus kohustuslikuks kirjandustekstiks, mida õpitakse pähe, ning Maironist uuritakse iseseisva Leedu kirjanduse traditsiooni rajajana.

Veel üks Vytautase rajatud objekt on Neitsi Maarja Ilmumise kihelkonnakirik, mis on teine Trakai vaimsure materiaalne dimensioon ruumina, kus “kohtuda jumalaga”, kui kasutada Vosyliūtė sõnu (Vosyliūtė 1995: 92–95). Kuni 20. sajandi alguse või keskpaigani seostati seda kirikut Vytautasega isegi tugevamalt kui lossi, peamiselt tänu pühamu altaril asuva Trakai Jumalaema imetegeva pühapildi kuulsusele, mis pildi tagaküljele kirjutatud legendi kohaselt on Bütsantsi keisri kingitus Vytautasele. See pühapilt oli suure au sees ja alates 10. sajandist külastasid seda nii palverändurid kui ka kõrgest soost riigimehed, kes palusid siin Leedu suurvürstiriigi kaitset. 1718. aastal austati pilti paavst Clement XI saadetud kroonidega ja sellest sai linna olulisim pühakoht.



*Foto 4. Neitsi Maarja Külaskäigu kirik.
Arūnas Baltėnase foto 2014.*



Foto 5. Trakai Jumalaema altar Neitsi Maarja Külaskäigu kirikus Trakais. Arūnas Baltėnase foto 2013.

2000. aastal valis rahvuspargi juhtkond pargi logoks Maarja õnnistava käe roosiga – mis on pühapildi peamine ikonograafiline tunnus. Valiku põhjuseks polnud mitte loogiline reaktsioon pühapildi tuntusele, vaid hoopis vastupidi: juhatuse esimees Gintaras Abaravičius rääkis ühes intervjuus sellest valikust kui ajaloolise uurimistöö tulemusest ja üllatusest, kui tuli ilmsiks selline uus kultuurimälu ja pühaduse kiht. Sellest tulenevalt soovis ta väga seda esile tõsta. Intervjuus tõlgendas ta kätt kui maastiku inimõjulisuse sümbolit ja metafoori inimese ja looduse harmooniast (käsi hoidmas taimet),¹⁰ sarnast lähenemist on heraldiliste sümbolite puhul rakendatud sageli ja kõigil Leedu kaitsealadel.

Võib arutleda erinevate selgituste üle, miks Trakai Jumalaema pühapilt on eriti olulise elemendina kadunud nii Trakai semantiliselt maastikult kui ka Leedu kollektiivsest identiteedist. Kui keskenduda kohale, tõuseb esile kindlus saarel, mis sai 20. sajandi jooksul üha olulisemaks nii ehitise restaureerimise kui Trakai turismisihtkoha identiteedi tugevnemise kaudu. Kunstiajaloolane Giedrė Mickūnaitė juhib tähelepanu sellele, et Nõukogude ajal nihutati mäletamise keskus teadlikult ümber kirikult kindlusele. Kiriku ukсед olid enamasti lukus, olid avatud ainult missa ajal, aga oli ka teisi põhjuseid. Paljud tulid Trakai lossi külastama, teadvustamata, et neid on suunanud nõukogude mäluhalduslik režiim. Teiste sõnadega: mälu muudeti, kuid seda ei hävitatud (Mickūnaitė 2019: 24). Selletõttu võib mõlemat hoonet vaadelda kui Vytautase mäletamise ala.

Pärast seda kui kindlus saarel oli koos kogu linnaga 17. sajandi keskel (1655–1661) Moskva suurvürstiriigi sõjaväe sissetungi tulemusena varemeteks muudetud, nihkus ajaloolise mälu, aga ka Vytautase vaimu telg Neitsi Maarja Külaskäigu kirikule. Selline nihkumine algas varem ja ilmutas end esimese palverännakuna, mille Leedu suurvürst korraldas 1604. aastal. Vilniuse piiskopi juhtimisel kõndisid usklikud paljajalu Vilniusest Trakaisse ning palvetasid Trakai Neitsi Maarja pildi ees, paludes Jumalaema, et too peataks riiki laastava katku. Pühapilti käsitleti kui Vytautase enda korraldust jääda rahvana katoliiklusele truuks. Selline propaganda oli vastureformatsiooni ajal aktuaalne.

Selliste tähenduste taaselustamine on tänapäeval peaaegu võimatu, sest Vytautast ei seostata enam katoliiklusega, vaid peamiselt tema sõjaliste saavutustega. Ent viimase kümne aastaga on palverändurid taasavastanud sihtkohana Trakai, eriti pärast seda kui katoliku kirik on asunud taastama Trakai Jumalaema kultust. Teadmine sellest pühapildist on jõudnud nii usklikute kui ka turistideni, eriti pärast laialdaselt tähistatud kolmesaja aasta möödumist pildi paavstlikust kroonimisest. Sellega on Trakai tähendus aastatega omandanud uusi rõhuasetusi ja meelitab ligi inimesi, kes tunnevad huvi mitte ainult selle paiga vastu, vaid otsivad ka kohtumist Jumalaga.

Pühaduse ajalooliselt kõige kaugem mõõde viib meid kristluse-eelsesesse perioodi (aega enne ametlikku ristiusustamist 1387. aastal), kui losse veel ei ehitatud (14. sajandi keskel) ja linnu veel ei rajatud (Magdeburgi õigus sätestati 1409. aastal). Seda mõõdet on osaliselt uurinud romantismi-aja intellektuaalid 19. sajandil; nüüd võib seda otsida intellektuaalsest kujutlusvõimest, kultuurimälust ja mõnedest folkloorsetest allikatest, näiteks kohanimedest ja kohamuistenditest.

Eelajaloolisi arheoloogilisi objekte, näiteks linnamägesid või matmiskohti on ajaloolased, teoreetikud ja turismiturundus sageli omistanud nn paganlikele aegadele. Selline keelekasutus mõtestab aega alateadlikult religioonide põhjal, luues vaimset konteksti paikadele, mida pole pühapaikadena kasutatud.

Ka Trakai rahvuspargis esindavad seda perioodi peamiselt ilmalikud kohad, näiteks eelajaloolised asulakohad ja kaitselise iseloomuga rajatised. Samas on võimalikke tegelikke pühapaiku uuritud vähe. Näiteks Galvė järvestu piirkonna toponüümid ja hüdronüümid (324 kohanime) viitavad tervele võimalike pühapaikade kompleksile, mida võib omistada kristluse-eelsele perioodile – saared, poolsaared, metsasalud, järve sügavamad kohad. See kiht võib mõjutada erinevate inimeste kujutlusvõimet, luua ökoloogiliselt positiivset avalikku arvamust ja patriootlikke hoiakuid selle paiga suhtes. Trakai rahvuspargi juhtkond on kogunud vastavaid toponüüme ja avaldanud neid kohalikel kaartidel (vt Sokolovaitė 2010 kirjanduse nimestik). Kuid praeguseks on neid allikaid vähe teadvustatud ning neid pole kasutatud ei turismis ega hariduses. Täna võime vaid arutleda, millist potentsiaali võiks see tuua identiteedi kujundamisse kaitsealal, samuti selle kaitsmisesse.

Selgitamaks, miks ja kuidas need toponüümid pühadusele viitavad, oleks vajalik mütoloogiat, arheoloogiat ja rahvaluule allikaid kaasavat integreeritud uurimist. Kõige viimane versioon Galvė järvestiku riikliku tähtsusega pühapaikadest pärineb arheoloog Vykintas Vaitkevičiuselt. Tema järgi võib mõnesid pühadest koobastest pidada riikliku tähtsusega pühapaikadeks. Üks sellistest paikadest, *šventų liepų miškas* (pühade pärnade mets) asub Galvė järvestu põhjaosas (Vaitkevičius 2003: 208–209), otse suurima, Alka nime kandva saare vastas – *alka* on tavapärane looduslikke pühapaiku tähistav sõna Leedus ja Lätis. Järvega seotud muistend on üks kõige tuntumatest ja kõige elujõulistematest kohalikest lugudest, milles sisaldub teave ohverdamiste kohta: nimelt väidetakse, et igal aastal seal keegi upub. Järv “võtab inimese pea”, sest muidu tema vesi talvel ei jäätu. Niimoodi on rahvaetümoloogia selgitanud Galvė järve nime, et see tuleb leedukeelsest sõnast *galva* (pea). Trakai ajaloomuuseumis säilitatakse kahte järvest leitud liivakivist pead esemetena, mis võimaldavad nende tõlgendamist järves kunagi teostatud sümbolsete ohverdustena (Balčytienė & Narbutas 2004). Rahvusvahelise Looduskaitseliidu (IUCN) üldtunnustatud seisukoht on, et looduslikud pühapaigad on arvatavasti kõige vanem elupaikade kaitsmise viis meie planeedil.¹¹ Pühapaigad Trakai pargi territooriumil on arvatavasti minevikus eksisteerinud, see reaalsus on praeguse aja jaoks liiga kauge, kuid mitmesugused mehhanismid võivad olla mõjutanud vähemalt mõne müütilise mineviku elemendi taaselustamist. Kuigi kohanimed võiksid olla tõenditeks pühapaikade olemasolust kogu järvestu piirkonnas, pole “uuspaganluse”¹² taaselustamisega tegelevad kogukonnad (näiteks Romuva või teised (vähem tuntud) rühmitused, kes on väljendanud oma looduslähedust) neid aktiivselt kasutusse võtnud. Teiste sõnadega: selleks, et taaselustada mingi konkreetse paiga või terve suurema ruumi suhtes pühaduse tunnet, peavad olemas olema sellega tegelevad kogukonnad.

Ökoloogilise mõõtme puudumist võib täheldada Trakai rahvuspargi juhtkonna kommunikatsioonis ja strateegiates. Minu meelest muudab see tegur täielikult territooriumi funktsioneerimist ja selle tähendust ühiskonnale. On olemas külastajate seas väga populaarne õpperada Varnikai botaanilis-zooloogilisel kaitsealal, aga peaaegu puudub selle kogu kaitseala südameks oleva linna säästliku arengu mõtestamise ökoloogiline aspekt. Globaalne väljakutse kliima soojenemise näol ja Leedus tasapisi kasvav teadlikkus rohelisest maailmavaadest võivad hakata kaasama asjaomaseid fookusrühmi, kes võiksid hoolida Trakai maastikest ja loodusest. Mitmed avalikud väljaastumised reaktsioonina kaubanduskeskuse ehitamisele¹³ ning 2017. aastal alanud kaldaäärse promenaadi rekonstrueerimisele on kestnud tänini. Kuna ma olin nendega isiklikult seotud, sain jälgida, milliseid emotsioone seda toetavad inimesed ilmutasid ja mida nende arvamustes rõhutati. Ainult üksikud eksperdid suudavad väljendada keerukatel seadusandlikel aktidel või maastikke käsitlevatel uurimistöodel põhinevaid vastulauseid, seetõttu on inimesed andnud vastuseks lihtsalt lause: “Selline asi pole Trakai jaoks.” Ehk teiste sõnadega: peamise tavainimesele arusaadava argumendina on toiminud maastike esteetilised väärtused. Üks kohalikest toetajatest väljendas eravestluses subjektiivset arvamust, et tema jaoks “on kogu Trakai järvistu maa püha”, sest see on nii imeliselt kaunis. Samasuguse subjektiivse vaimse omaduse omistas järveäärsele promenaadile naine, keda pahandas eriti sellele alale ebasobiva hoonestuse rajamine, öeldes promenaadi kohta vene keeles *святая святым* (ld *sanctum sanctorium*, pühast pühast). Teades, kui väga ta Trakai maastikke armastab, tõlgendasin seda metafoori paiga erilise positsioonina kogu keskkonnakaitse kontekstis.



Foto 6. Bussijaam Lõuna-Trakais. Alale ehitatakse kaubanduskeskust. Arünas Balténase foto 2017.

Pühaduse püsimine esitatud mõõtmetes kujundab (võib kujundada) hoiakuid Trakai maastike suhtes, iga üksik rikastamas ruumi erinevate tähenduste-ga. Tuleks meeles pidada ka seda, et maastik pole ainult see maailm, mida näeme, vaid see on ka maailma ülesehitamine, maailma koostis, see, kuidas me maailma näeme (Cosgrove 1998: 13). Ruum, mida rajatakse vormina, võib muutuda keeleks, mis räägib mitte ainult ruumilistest asjadest, vaid ka kee-leks, millega ühiskond või inimesed ütlevad midagi iseenda kohta (Greimas 2011: 144). Trakai nimi on tänu paiga rikkale ajaloolle ja olulisusele leedu rahva jaoks väärtus, mis raamib kogu maastiku kompositsiooni. Trakai rahvusparki olemasolu hõlmab universaalseid väärtusi nagu seda on looduskaitse ja öko-loogia. Nende väärtuste pühaduse elujõulisus näitab, kas ühiskond seostab end nendega või mitte.

“Trakaisse kuulumine”: kohalikud identiteedid ja narratiivid

Trakai elanike eluviisi käsitlevad antropoloogilised uurimused, samuti nende narratiivide süvaanalüüsid võiksid anda ainekultuurile aruteludele ja olla allikaks paremale arusaamisele sellest, kuidas toimib Trakai maastiku kultuuriline ökoloogia. Selles peatükis tutvustatakse mõnda neist ja arutletakse nende üle, näitamaks, et inimestel on omad väärtused, mis põhinevad subjektiivsetel ja kollektiivselt tunnustatud suhetel keskkonnaga. Eemaldumine etnotsentrisest vaatepunktist on vajalik selleks, et oleks võimalik selles valdkonnas tegutseda.

Inimest või pigem seda, kuidas ta keskkonda tajub, peetakse maastiku eksisteerimise puhul määravaks (Duda 2018: 35; Kulczyk 2013:11). Aga mitte ükski vaatepunkt eraldi pole inimese ja keskkonna suhete mõistmiseks piisav, ütleb maastikuökoloogia uurija Jianguo Wu, vaja on pluralistlikku lähenemist, et siduda erinevate uurimuste perspektiive (Wu 2010). Seega inimese min-gi maastiku juurde kuulumise küsimuse puhul on lõimitus fundamentaalse tähtsusega, kui tahame tabada koha paigavaimu. Samuti siis, kui soovime mõista seda, kuidas kultuurilist maastikku konstrueeritakse. Kohataju saab nähtavaks looduse ja kultuuri erilistes elementides, samuti vaataja identitee-ditundes, psühholoogilises seisundis, meeolus ja kultuurilises tundlikkuses. Kuna kõik need elemendid on pidevas muutumises, on muutumises ka paiga-vaim, tekitades paikades keerukat geograafiat, sümbolruume ja nendevahelisi piire (Čepaitienė 2014: 62–63). Et kõiki neid protsesse mõista, on vaja kohalike elanike tavade püsivat kvalitatiivset ja kvantitatiivset jälgimist. Folkloorne materjal koos kogutud elulugudega aitab tänapäeval selgitada looduse ja ini-meste igapäevaseid vastastikuseid suhteid ning seda, kuidas inimesed oma

kohalikku identiteeti väljendavad, vastandades seda paiga pidevale pärimuseks muutmisele ja praktilisele kasutusele turismi sihtkohana.

Kohalikest narratiividest näeme, et 20. sajandi jooksul on paiga etniline iseloom kiiresti muutunud. Üks Poola mees on olnud selle tunnistajaks: “Alguses oli Trakai rohkem poola linn, aga pärast Teist maailmasõda muutus vene linnaks ja hiljem – leedu linnaks.”¹⁴ Seda võib selgitada ajalooliste oludega. Pärast Teist maailmasõda toimus kaks lainet poolakatest elanikkonna väljasaatmist Nõukogude Leedust Poola Rahvavabariiki. Vene päritolu ohvitserid ja uue, nõukogude võimu ametnikud majutati tühjaks jäänud ja natsionaliseeritud majadesse, mis olid varem kuulunud poolakatele või juutidele. 1970. aastatest peale on kasvanud leedu päritolu uusasukate arv. Selline muutus on mõjutanud linna keelekultuuri ja inimeste omavahelisi suhteid. Hiljuti linna elama asunud venelased ja poolakad ümberkaudsetest küladest ei moodustanud ühtseid kogukondi, iga inimene kohanes eraldi ja valis ise, kas õppida ümbruskonna keeli või mitte.¹⁵ Kohaliku kultuuri vastupidavuse seisukohalt oli see valik oluline, sest see mõjutas linna ja maastike tajumist keele koodide, naljade ja narratiivide kaudu. Trakai viis osa, nagu neid tunneb vanem põlvkond, kõlavad poolakeelsetena: *Rogaska*, *Miasto* (linn, keskus), *Jursdyka* (kiriku ümbruskond), *Karaimščyzna* (Karaimi tänav, “karaimi ots”) ja *Zamostè* (Zamosce, Užitlè, üle silla). Järvedes olevatel saartel on kohalikud nimevariandid ja lood, mis toimivad ainult siis, kui inimene valdab mitut keelt ja võtab omaks märke ka kultuuridest, mis ei ole tema omad. Näiteks varem mainitud Alka saare kohanimi on taastatud lingvistilise ja folkloristliku uurimistöö tulemusena saare algsest nimest, mida hääldati *Valka* või *Voga*. Kohalikud kasutavad saare kohta ka naljanime, mis omandab mõtte ainult siis, kui seda öelda poola keeles: *Rób co chcez* (“Tee, mida tahad”). Sellise nime sotsiaalne kontekst on ilmne ja kohalikud illustreerivad seda mõne isikliku looga telkimisest või mõnest muust lõbusast hetkest saarel. Seesuguste narratiivide mõistmine ja keelekoodide vahetamise kergus on suure tõenäosusega tunnus, mille järgi tuntakse ära kohalikku.

Samas pole sugugi lihtne vastata küsimusele, kes on Trakais kohalik. Iseisvusaja jooksul on läbi viidud ainult mõned sotsioloogilised uuringud, mis võiksid aidata visandada demograafilist pilti kohaliku vaatepunktist. 1995. aastal oli ainult 22% vastanutest sündinud selles piirkonnas ja 2006. aastal andis 190 vastanust vaid 17,8% sellise vastuse ([Stankevičius] 1995: 13; Balčiūnienė 2007: 47).¹⁶ Need arvud ei näita, kui palju põlvkondi on nende perekond siin elanud. Paikne eluviis ja sisemine seotus paigaga on ühed kõige olulisemad eeldused kohamälu elujõulisuseks, paikseteks kogukondadeks ja neid siduvate lugude tekkimiseks. Veelgi enam, kui sama koha peal on elanud mitu põlvkonda, muutub nende kultuurikogemus maastiku lahutamatuks koostisosaks

(Leparškienė 2019: 7). Trakai asutamise algusest 14. sajandi lõpus oli see linn rahvusvaheline ja konfessionaalne. Trakai selline kultuuriline iseloom andis Leedu Suurhertsogiriigi identiteedi. Holokaust, poolakate väljasaatmised¹⁷ ja uute asunike saabumised on järsult muutnud linna sotsiokultuurilist identiteeti, kuid selle paljurahvuseline iseloom on säilinud. Poolakaid, karaiime, tatarlasi ja osasid venelastest saab nimetada tõelisteks kohalikeks, kes näevad Trakaid osana oma saatusest, aga ennekõike näevad nad seda oma kodukohana, kus nad tahavad, et neil oleks õigus “teha, mida tahad”. Mõned leedulastest uustulnukad on selle maailmaga lõimunud ja asunud kohalikku kultuuri rikastama. Välitööde materjal võimaldab mõtiskleda selle üle, et kodukohal kui mõistel on nende jaoks olemas ka pühaduse mõõde. Üks naine ei lubanud lapsena oma vanematel Poola ümber asuda, sest ta ei suutnud kujutleda, et võiks elada ilma oma *kodumaata*, Trakaita. Üks karaiimi mees oli elanud pikemat aega Vilniuses, kuna kogu tema kinnisvara Trakais oli Nõukogude ajal natsionaliseeritud. Pärast tööelu lõpetamist unistas ta kogu aeg naasmisest, kirjutas sellest luuletusi ja tundis, et tema elu eesmärk on lõpuks täitunud, kui viimaks sai sellesse linna tagasi kolida.



Foto 7. Karaiimide tänav 21. sajandil.
Arūnas Baltėnase foto 2012.

Foto 8. Kortermajad Trakai lõunaosas. Kohalik perekond seismas kunagise kodu õunapuude all. Arūnas Baltēnase foto 2012.



Üldiselt on just karaiimid lähedalt seotud Trakaiga, eriti niinimetatud *Karaimščyzna*'ga, mis on tänapäeval ühtlasi kõige turistlikum osa linnast.¹⁸ Oma lugudes räägivad nad peamiselt Karaimščyznast. See asjaolu pakkus huvi, seetõttu küsisin ühes vestluses karaiimi naiselt, miks suurem osa tema rahvuskaaslastest ei räägi lugusid linna teistest osadest; ta selgitas lihtsalt, et nende jaoks pole teised osad linnast Trakai. Vaadeldes karaiimide tegutsemist Karaimi tänaval võib tõesti öelda, et see rahvas käitub endiselt nii, nagu oleksid nemad selle territooriumi, sealhulgas tänavate ja turismikohtade omanikud. Nende kehakeel, see, kuidas nad kõnnivad, pingi peal istuvad või inimestega räägivad – kõik see annab teada vaiksest uhkusest, et ollakse kohalik. Rääkides informantidega veel varasematest aegadest, meenutas üks kalamees olukorda, kus tema kaaslane, muljetavaldav karaiimi mees, elas selle vaateplatvormi

läheduses, kust avaneb vaade saarel olevale lossile, mida kohalikud kutsusid nimega *Paryžius*, vene keeles *Париж* (Pariis). Üks kord otsustas ta süüa lõunat trepi peal, millest turistid mööda voorisid. Jalas tavalised lühikesed püksid, peas Türgi fess ja seljas napivõitu T-särk istus ta seal, pudel ühes käes ja karp räimi tomatikastmes teises käes. Kui inimesed temast mööda jalutasid, hakkas ta valjul häälel hädaldama: “Mida te kõnnite siin minu laua peal!” Selline anekdootlik situatsioon toob ilmsiks selle, kui tugevalt tunnetaavad karaiimid tänapäeval oma rolli Trakai ajaloo. Just sellepärast võtsid nad Trakai rahvuspargi tekkimist koos kõigile kehtestatud reeglitega selle kohta, kuidas nemad oma kodus käituma peavad, kui riigi ebasõbralikku hoiakut, mis on nende huvide vastu. Mõned inimesed nõustuvad, et rahvuspargi rajamine tegi lõpu neile harjumuspäraste maastike hävitamisele. Ent nad ei mõista, miks ei kaitse riik ka kohalike elanike huvisid: näiteks ei reguleeri turismi, mis muudab neile, kes otseselt sellest ärivaldkonnast ei elatu, elamise nende oma kodus üsna ebamugavaks.

Trakai rahvuspargi ilmumine polnud kõige järsem muutus, millega inimestel tuli 20. sajandi jooksul toime tulla. Eraldi tuleks tähelepanu pöörata linnakeskkondade teisenemisele Nõukogude ajal, mil suur hulk vanu puitmaju maha lammutati ning alates 1971. aastast hakati Trakai lõuna- ja keskossa ehitama kõrgeid tellismaju. Seda suunasid demograafilised muutused ja sellele järgnesid muutused linna kui terviku tajumises. Need, kes on olnud selle protsessi tunnistajateks, on seda tõlgendanud mitmeti. Üks poola rahvusest mees, kes elas Trakai lõunaosas, selgitas: “Kõik on sama, lihtsalt majad on peale ehitatud.” Tema enda lapsepõlvkodu lammutati, et ehitada asemele kuuekorruseline hoone, aga see ei pahandanud teda, sest uus korter, mille ta ostis, ja linna uus eluetapp tundusid talle sobivat. Selle muutuse suhtes on kõige kriitilisemad karaiimid, kes peavad seda osa linnast “mitte-Trakaiks”, ja mitte ainult seetõttu, et see ruum pole kuidagi seotud karaiimide ajalooga, vaid peamiselt seetõttu, et neis majades elavad inimesed, kes ei kuulu Trakaisse. “Tuli välja, et seal on tundmatud inimesed,” ütles üks naine, viidates sellega kohaliku identiteedi olulisele sotsiaalsele aspektile. Üks mees mainis, et tunne, et midagi on muutunud, tuli siis, kui ta hakkas kodus ust lukustama, sest mõnikord käisid vargad, mida enne 1960. aastaid polnud Trakai igapäevaelus ette tulnud. Uute elanike, eriti mitmetest piirkondadest pärit ja majapidamise esteetika suhtes teistsuguseid hoiakuid omavate leedulaste jaoks viitasid vanad puumajad ja korrastamata hoovid kohalike vaesele ja rämpasele eluviisile, millega nemad end kultuuriliselt siduda ei tahtnud.

Alates 1959. aastal algatatud muutustest linnas, mis traditsiooniliselt oli koosnenud ühekorruselistest majadest, oli võetud suund peamiselt ühiskondlike ja turismist tulenevate vajaduste rahuldamiseks: puiestee järve kaldale rajati

nii, et esmalt riigistati elanike maad, saareloss ja veel mõned saared võeti kohalike käsutusest ära, neid ei saanud enam kasutada aia- ega karjamaana. Juba mainitud Paryžius, turistide vaateplatvorm restoranidega, tehti kunagisest aiast, kus karaiimid olid kasvatatud kurke, veel tükk aega pärast seda kogunesid nad Paryžiuse pinkidele istuma tundega, et see paik kuulub neile. Turistlik promenaad järve ääres, mis kannab hellitavat nime “Alejka”, on karaiimidele kui pühapaik, sest nad mäletavad seal kasvanud puid ja oma nooruse suvesid seal eelmise sajandi 70. ja 80. aastatel. Kui mööduvaid külustajaid on liiga palju, koheldakse neid enamasti mittesoovitud külalistena, kes häirivad nende kuulumise tunnet. Üks teine, pikem promenaadi lõik Bernardinai järve ääres on vähem turistlik ja oluline ka kohalikele, kes elavad peamiselt korrusmajades ja kellel on seal oma lemmikpaigad päevitamiseks ja ujumiseks, kohad, kus lastega jalutamas käia jms. Eespool mainitud naine, kes ütles selle paiga kohta *святая святых*, nuttis promenaadi ehitamise pärast, just nagu oleks tema kodult varastatud kõige olulisem ja armsam element Trakai maastikest.

Nime andmine on omamoodi uute paikade kodustamise viis, mis tagab kodutunde jätkumise. Nimi “Paryžius” näitab positiivset reaktsiooni muutustele linnakeskkonnas, mis on toonud kohale “Euroopa”, nagu üks naine selgitas, ning ilu vaesesse linna, on teinud linna elavamaks ja huvitavamaks. See 1970. aastate lõpul ehitatud suvekohvik oli üks esimesi avalikke söögikohti linnas, kus olid päevavarjud ja lauad väljas. Saarelossi suhtutakse antud juhul teisiti – kohalikud eelistavad väita, et see pole midagi erilist ja et nemad sellest eriti ei hooli. Sellise hoiaku üks põhjustest võib olla kodutunde puudumine selles, kuna kindlust asustavad ainult “võõrad” – asutused ja turistid.

Vytautase mütologiseeritud kujutist on võimalik tuvastada ainult karaiimide folklooris, kus kirjeldatakse hertsog Vytautase imepärasest hobust. Pärast üht erakordselt karmi talve tõusid Trakaid ümbritsevad järved suurveega üle kallaste ja ähvardasid uputada selle osa linnast, kus elasid karaiimid. Vytautase hobune jõi liigvee ära, ent järgmisel päeval ilmus hobuse karjamaale uus järv, millest eritus imelikku lõhna. Selle legendi eri versioonid viitavad erinevatele järvedele, aga need kõik asuvad piirkonnas, mis on karaiimide jaoks tähtsusetlik ning lähedal nende kunagistele ühismaadele, niinimetatud Karaiimi põldudele (Leparskienė 2018: 192). Kalurite folklooris kujutatakse Vytautast, aga ka teisi suurhertsoge demiurgidena, kes valitsevad mitte ainult lossi, vaid kõigi ümberkaudsete maade üle. Ajalugu on kaasatud ruumi transtsendentse tajuna, mis põhineb kontrollimatul üleloomulikul jõul, mis mõjutab inimeste ja linna saatust. Järv mitte lihtsalt ei nõua igal talvel inimelusid, vaid tal on ka võime uputada terve poolsaarel asuv linn. Neist uskumustest jutustasid kõige vanemad informandid ja need pole enam aktuaalsed, ent järve ja vee tajumine kõigi meeltega on paratamatu ja reaalne.

Ka Galvė järv näib olevat turismipaaside poolt hõivatud, aga seal on privaatsuse tagamiseks ruumi piisavalt. Üldiselt oli loodus (eriti Trakai järved) paljude uusasukate jaoks uue keskkonna omandamisel väga oluline. Kui inimene vana kohaliku kogukonnaga läbi ei saa, on sageli just loodus see, mis aitab lahendada ontoloogilist dilemmat, kas paigaga kohaneda või mitte. Palju on inimesi, kes töötavad Vilniuses, kuid elavad Trakais¹⁹ ja ütlevad, et igasugused väikelinna patud (kuulujutud) ja kohaliku poliitika paljurahvuselisus neid ei huvita, aga rahu ja võimalus järve ääres jalutamas või järves suplemas käia teevad selle paiga elatavaks. Kui mingil subjektiivsel põhjusel ei teki meelelist suhet looduskeskkonnaga, siis on inimene Trakais õnnetu. See võib olla seotud olmeliste probleemidega. Näiteks üks naine Ukrainast kaotas suure õhuniiskuse tõttu hääle ega saanud enam laulda nii kaunilt, nagu ta kodus laulis. Üks mees pesi järveveega silmi ja sai silmapõletiku. Nad mõlemad jutustasid neid lugusid, põhjendamaks väidet, et paik on neile võõras. Eriti mõjus oli ühe Valgevenest pärit sõjapõgeniku jutustus oma elust: see naine jutustas oma saatusest määratud teest, mis sisaldas ka elamist Trakais. Ta elas päris järve kaldal, kuid ei käinud kunagi järves ujumas ega läinud isegi jalgupidi järve, ta ei tahtnud seda vett üldse puudutada, just nagu võiks järvevee puudutus olla märgiks tema kodunemisest siin.

Looduse kujutamine muutub viimaks rahvaluule vormeliks, mida korratakse endale ja teistele, et väljendada üldisemat hoiakut Trakai suhtes. Soojad tunded Trakai kui väikese kodumaa vastu annavad tulemuseks selle kohtlemise püha-paigana – peamiselt maastike ilu ja sellega seotud sotsiaalsete assotsiatsioonide tõttu. Karaiimi preester armastas spinninguga kalapüüki Galvė järvel, eriti vaba vee peal, mille kohta ta kasutas karaiimikeelset sõna *tiŋgiž*, mis on tõlkes “meri”. Sellega on ta kaasa toonud seosed karaiimide ajalooliselt kodumaalt, Musta mere äärselt Krimmi poolsaarelt. Üks poola mees selgitas, et Trakai poolsaar meenutab talle Itaaliat, mis on Püha Maa, sest seal asub Rooma.

Mõnede linnas või külades elavate katoliiklaste silmis on ainus püha objekt Trakais Neitsi Maarja Külaskäigu kirik, mis on nende igapäevaelu või pühade telg. Trakai Jumalaema pühapilt on oluline esmajärjekorras kirikuelu seisukohalt nii “tõelise usu” sõnumi levitamise vahendina kui ka lihtsalt uhkuse tundmiseks katoliiklane olemise üle. Õigeusklike usuelu keskuseks on Neitsi Maarja Sündimise kirik, kuhu kuulub Vene ja Valgevene päritolu inimesi tervest kihelkonnast. Ühe või teise pühakoja pühadus ei muuda ilmtingimata kogu linna pühaks, ent religioosset elustiili tervikuna märgistab siiski pühadus.

Millest jutustab see põgus kirjeldus Trakai rahva elust? Ennekõike kodutundest. Sellel tundel ehk elunemisel (*dwelling*), kui kasutada fenomenoloogia vaatepunkti, on subjektiivne ja individuaalne pühaduse dimensioon. Tuleks ära märkida, et selline tajus on omanditundest lahutamatu. Seetõttu on koha-

liku identiteedi väga oluliseks koostisosaks lihtsad praktilised nõuded, näiteks teadmine, et sul on õigus käituda sinu enda moodi. Folkloristide uuringud on näidanud, et ainult tegevustega hõlmatud paigad on tähenduslikud ning narratiivide ja kohanimedega rikastatud. Muidugi ei vasta mitmel puhul kohalike omistatud väärtused arusaamadele materiaalsete kultuuriväärtuste kaitsmisest. Ometi tuleks mittemateriaalset pärandit mõista kui nähtust, mis annab lisaväärtuse igale kultuurmaastikule ja on paigavaimu vältimatu koostisosa. Hetkel võib öelda, et sellist arusaama edastab Trakai rahvuspark juhuslikult, sest pärandispetsialistide töös on kohalike praktilist või koguni ükskõikset vaatepunkti ajaloolise pärandi suhtes raske aktsepteerida või kajastada. Samas kaasneb kultuurmaastike loomisega alati ka hävitamine. Lossist telliste võtmine enne selle restaureerimist, loata kalastamine või oma hoovile turistide jaoks parkla tegemine, vanalinna esteetikast või ökoloogiast mittehooolimine võiksid olla tavapärase praktilise käitumise näideteks. Selliseid tegevusi võib pärandi kaitsmise vaatepunktist samastada kuriteoga, ent kohaliku elaniku vaatepunktist, kes nägi mahajäetud varemeid saarel, sobivaid alasid kitsede karjatamiseks või poistega sõja mängimiseks, olid need objektid osa kodupaiga ruumist.

Seda kõike silmas pidades võime mõista, et kohalike elanike vajadused on suhteliselt tagasihoidlikud ja et neil on oma seisukoht Trakai erilise ja probleemide osas, mida aga pole seni veel korralikult uuritud. Rahvuste ja usutunnistuste mitmekesisus, samuti konkreetne elukoht linnas loovad erilisi mikrolokaalsusi, millega inimesed suhestuvad. See tähendab, et kohalikud ei näe ruumi ühe tükina, vaid jagavad seda rohkem või vähem olulisteks osadeks. Vanemalt põlvkonnalt salvestatud suuline materjal võimaldab eristada vähemalt viit lokaalsust, samas kui uued põlvkonnad ja linna uusasukad on loonud oma lokaalsusi, aga see vajaks alles täpsemat uurimist. Mingit konkreetset osa linnast võidakse seostada “tõelise Trakaiga”, samas kui mõnda teist osa külastatakse harva ja see ei sisalda tähenduslikke topoloogilisi märke. Osalt selgitab see, miks on raske aimata ette inimeste reaktsioone linnastumisega kaasnevatele protsessidele. Arusaama kodust, milleni juhivad rikkalik rahvajuttude materjal, pole veel tajunud Trakai rahvuspargi arendajad, seetõttu on ka kohalike toetus neile kesine. Ideoloogilises võitluses linna arendamise eest olnud edukamad Trakai kohalik omavalitsus ja ärikogukonna erindajad, sest nemad tegelevad kohalike elanike lihtsate, pragmaatiliste vajadustega.

Järeldused

Käesolevas artiklis analüüsitakse Trakai kultuurilise ruumi pühaduse mitmeid kihte ühe vaatepunktina paigavaimu käsitlemiseks. Paiga pühaduse tajumine

nii religiooses kui ka ilmalikus mõttes on muinsus- ja looduskaitstes oluline nii teoreetilise kui ka praktilise tööriistana, mis muudab keskkonna tähenduslikuks. Rakendatakse keskendumist peamiselt pühaduse mittereligioossele lähenemisele, mida mõistetakse kultuuri lahutamatu koostisosa ja maastiku mittemateriaalse omadusena. Ajaloo, kultuuri, usu või looduse kogemusi mõjutavad profaansed elemendid segunevad kultuurilises maastikus ja selle tajumises pühana (Duda 2018: 34). Materiaalne pärand, geograafilised tegurid, rahvuslikud narratiivid, religioosne käitumine või ka turismiga seotud tarbimiskäitumine, Trakai rahvusparki olemasolu – need kõik kuuluvad profaanse alla. 1991. aastal loodud rahvuspark muutus Trakai paigavaimu peamiseks suunajaks, hõlmates kogu maastiku, sealhulgas järvede, eri konfessioonide pühapaikade, looduse ja inimeste mitmesugused märke ja tähendusi.

Leedu kaitsealade süsteemi loojad rakendasid teaduspõhist ja riiklikult hõlmavat raamistust, milles ökoloogilised ja kultuurilised aspektid on võrdselt olulised. Leedu viiest rahvuspargist keskendub Trakai rahvuspark ökoloogilistele aspektidele kõige vähem, sest kogu 20. sajandi vältel on sellele paigale peale surutud tugevaid ajaloo- ja kultuurilisi lähtuvaid tähendusi. Varasemalt hooletusse jäetud saarekindluse varemed muutusid Trakai peamiseks sümboliks tänu kultuuripärandile keskendunud inimeste tööle ja Maironise luuletusele “Traku pilis”. Turismi tulemusena on see linn tänapäeval muutunud ühe objekti paigaks – linnuse asupaigaks. See asjaolu annab märku rahvusparki narratiivi alahindamisest. Seetõttu tuleks rakendada uut lähenemist sellele, kuidas taastada kultuurilise maastiku ökosüsteem, et juhtida inimeste voolu, pakkuda uusi viise ruumis olemiseks ja sellega suhtestumiseks.

Koheldes paika ökosüsteemina mõistame, et see määratleb end ise pidevalt aina uuesti. See on mitmemõõtmeline võrgustik, mis loob oma geograafilise, ajaloolise, kultuurilise, majandusliku ja sotsiaalse koherentsuse alusel omaenda ainulaadsust ja olulisust (Vecco 2019: 231). Selles artiklis käsitletud rahvuslikud, katoliiklikud, kristluse-eelsed ja ökoloogilised mõtted tähistavad pühaduse tajumise allikaid, mis oma eri alustelt lähtuvate tähendustega suunavad looduskeskkonna mõtestamist. Selles kontekstis käsitletakse eriti olulisena kohalike elanike lahusust nende paigast, kui langetatakse otsuseid nende keskkonna sümbolise või füüsilise kasutamise kohta. Tähelepanuväärne on asjaolu, et paigavaimu olulised esindajad kaasasid rahvusparki rajamist puudutavasse suhtluses üksnes minevikust pärit ajaloolisi kogukondi (tatarlased, karaiimid, juudid), samas on seal praegu elavad inimesed paigast lahusust nii teoreetiliselt kui ka praktikas. Ühelt poolt koheldakse neid “barbaritena”, ükskõiksete inimestena, kes pärandist ei hooli; teiselt poolt aga ei vasta nad rahvuslikule nägemusele Leedu kultuurist, mille aluseks on esmajärjekorras etnilised väärtused. 30 iseseisvusaasta jooksul on Leedu valinud poliitilise tee,

milles domineerib ühest etnilisest rühmast moodustuv üks rahvus, jättes teiste omanäolisusele vähe ruumi (Potašenko 2020: 23–24). Seetõttu on rahvusparki kuuluvaid linnu ja külasid iseloomustav mitmerahvuselisus ambivalentne – see on olnud oluline kultuuripärand juba Leedu suurhertsogiriigi aegadest, ent samal ajal kannab see endas ka Kagu-Leedule omast vähem aktsepteeritavat slaavi kultuurielementidega sotsiolingvistilist identiteeti.

Kohalike jutustatud lood ja nende käitumise pikaajalised vaatlused võimaldavad järeldada, et ennekõike võtavad nad Trakaid oma kodukohana. Nende jaoks on just see mõiste pühaduse keskmeks, lahutamatu igapäevastest praktilistest nõudmistest, aga ka esteetilisest vajadustest. Rahvajutud ja kohanimed, mis paljudel juhtudel on väljendatud mitte-leedu keeles, on osa nende maastike identiteedist ja ka maastike ökoloogilistest suundumustest, selgitades, kuidas loodus ja inimesed igapäevaelu kontekstis suhestuvad ja keskkonna ainulaadset atmosfääri loovad.

Tõlkinud Ehte Puhang

Kommentaariid

¹ Trakai poolsaart, mis on umbes 2,5 km pikkune kitsas maariba, ümbritsevad Galvé, Bernardinų ja Totoriškių järv.

² Mõiste *pühadus* (*sacrum*) võib sisaldada erinevaid tähendusi. Pühaduse üldine hoiak keskendub tavapäraselt millelegi, mis on püha, pühitsetud, üldisemalt Jumala ja religiooni mõistetest lahutamatu, mistõttu kasutatakse seda sageli vastandina ilmalikule, pühitsematule. Käesolev artikkel keskendub peamiselt selle mõiste kasutamise mitte-religioossele aspektile, mõistes pühadust kui kultuuri lahutamatu osa ja maastike mittemateriaalset omadust. Kui sõna “püha” (*sacred*) viitab konkreetsetele reaalsustele (materiaalne ese, käitumine, kirjandus jms), siis “pühadus” (*sacrum*) tähistab selliste reaalsuste tähenduste võimalikke allikaid. Selleks, et pühadus saaks toimida religiooni, ajaloo, keskkonna või isiklike mälestuste vormijana, peab see esmalt olema kogetud füüsiliselt, vaimselt või hingeliselt. Pühaduse poliitika hõlmab intellektuaalseid tegevusi juba olemasolevate väärtuste seostamiseks mingi konkreetse narratiiviga, mille edukus sõltub subjektiivsetest kogemustest. Rahvuslikel ja religioossetel narratiividel on selline võime sageli olemas, kui kogukonnad on kaasatud neisse ideedesse, millest räägitakse. Samas kui kõne all on konkreetne paik kui üksus, millele selline poliitika on suunatud, nagu see on Trakai rahvuspargi puhul, siis valitseb oht ahendada identiteeti ja paigavaimu tervikut, mis sisaldab endas palju mitmekesisemaid materiaalseid ja mittemateriaalseid teadmiste ja taju dimensioone kui kultuuripoliitika või isegi eksperdid on valmis tuvastama. Sellest tulenevalt ajendab pühaduse paradigma üle vaatama nende elementide korrastatust, mis moodustavad paiga ja selle ainulaadse õhustiku ning omavad potentsiaali mõjutada kogukondade ja inimeste käitumist ja meeli.

³ Lisainfot vt võrguväljaandest Protected Areas of Lithuania: <https://vstt.lrv.lt/uploads/vstt/documents/files/Leidiniai/LST%20EN%20internetui.pdf> ja <https://wilderness-society.org/protected-areas-in-lithuania-part-2-national-parks/> (mõlemad vaadatud 13.05.2022).

- ⁴ On esitatud algatus sellise rahvuspargi loomiseks, kuid see pole olnud teostatav oluliste muutuste tõttu era- ja avalikes huvides ning intellektuaalide ja teadlaste vähenenud mõju tõttu poliitilistele otsustajatele. Sellekohased arutelud toimusid 2007. aastal tulemusteta.
- ⁵ Mõiste *kultuuripoliitika* viitab mitte ainult võimude seadusandlikule tegevusele, vaid Stephanie Newelli parafraaseerides jutustab ka viisidest, kuidas kultuur vormib ühiskonda ja poliitilist arvamust ning kutsub esile sotsiaalseid, majanduslikke ja õiguslikke reaalsusi, sealhulgas inimeste hoiakuid, arvamusi, uskumusi ja vaatepunkte (Newell 2014, <https://blogs.sussex.ac.uk/dirtpol/2014/04/01/> – 13.05.2022).
- ⁶ Tol ajal polnud erinevate Trakais elanud rahvusrühmade rahvuslikud identiteedid veel paika loksunud. Kõige selgemateks eristavateks tunnusteks olid religioon ja keel. Linlased kasutasid igapäevases suhtluses vene, kohalikku poola, karaiimi ja jidiši keelt ning ametlikus suhtluses vene keelt. Leedu keelt rääkivad inimesed elasid peamiselt kaugemates küldes; 19. sajandi lõpus hakkasid selles piirkonnas leedu keelega konkureerima poola ja valgevene keel.
- ⁷ Tol ajal asutati Vilniuses mitmeid teadust ja kunsti toetavaid ühinguid, mis on andnud oma suurema või väiksema panuse kunagise Leedu suurvürstiriigi ajaloo ja kultuuri uurimisse ning sellest ajast pärit kultuuripärandi säilitamisse.
- ⁸ Pärast Esimest maailmasõda puhkes konflikt äsja iseseisvunud Leedu ja Poola riigi vahel. Selle tulemusena okupeeris Poola Vilniuse maakonna ja kahe riigi vahel katkesid diplomaatilised sidemed, mis taastati alles 1938. aastal. Vilnius naases Leedu koosseisu 1939. aastal ning see toimus Nõukogude Liidu okupatsiooni ja Euroopa jagamise strateegia osana, mis oli kokku lepitud natsi-Saksamaa ja Nõukogude Liidu vahel.
- ⁹ *Pilis! Tu tiek amžiu praleidai garsiai! / Ir tiek mums davei milžiny! / Tu Vytauto didžio galybę matei, / Kad jojo tarp savo pulkų! / Kur tavo galia, garsi palikimais? / Kur ta senovė, brangi atminimais?*
- ¹⁰ Intervjuu tehti välitööde raames ja seda on kasutatud Trakai kohaliku televisiooni saates “Trakai Jumalaema, Leedu kaitsja: minevik ja olevik” (leedu k *Trakų Dievo Motina – Lietuvos Globėja. Praeitis ir dabartis*): <https://www.youtube.com/watch?v=ofEbhTNmsSA&t=1646s> (16.05.2022). Artiklis analüüsitud info on lõigust ajakoodidega 26:43–27:50.
- ¹¹ Looduslikud pühapaigad: juhend kaitsealade haldajatele: <https://portals.iucn.org/library/sites/library/files/documents/PAG-016.pdf> (vaadatud 18.05.2022).
- ¹² Leedus kehtib folkloristide ja etnoloogide kogukonnas kirjutamata akadeemilise eetika põhimõte, et Leedus kristluse-eelsetest religioonidest või taaselustamise liikumistest rääkides kasutatakse mingeid teisi sõnu, mitte sõnu “pagan” või “uuspagan”. Sõna “pagan” peetakse halvustavaks, sest seda nimetust on kasutanud katoliku kirik. Hiljuti on kasutusele võetud termin *prigimtinė religija* tähenduses *põlisusundid* ning seda kasutatakse nii teaduskirjanduses kui ka mitmete praktiseerijate seas. Mõned neist kuuluvad ka folkloristide akadeemilisse kogukonda.
- ¹³ Õige pea tekkis protestiliikumise lehekülj *Gelbėkim Trakus* (Päästkem Trakai): <http://www.gelbekimtrakus.lt/> (20.05.2022).
- ¹⁴ Kui võrdleme rahvaloenduse andmeid 1931. aasta (Tochtermann 1936: 13) ja 2011. aasta kohta, võib tähelepanu juhtida mitmetele aspektidele: juudi kogukond, mis moodustas elanikkonnast 14,6 protsenti, hävitati holokausti käigus, karaiimide osakaal on kahanenud 7,6 protsendilt 1,6 protsendile, enamuse moodustanud poolakate osakaal on kõvasti kokku kuivanud: 72,3 protsendilt 19 protsendile, venelaste kogukond on veidi kasvanud: 4,3 protsendilt 7,2 protsendile, ning domineerivale kohale on tõusnud leedulased, kelle osakaal on kasvanud 0,2 protsendilt 66,5 protsendile.

- ¹⁵ Sõjajärgse perioodi ja hilisemad uusasukad linnas olid täiskasvanud ja neil polnud vaja käia koolis. Samal ajal oli laste hariduse valimise aluseks esialgu identiteet ja keel – olemas olid leedu, poola ja vene koolid. Karaiimide ja tatarlaste perekondadel oli mitmeid valikuid. Pärast Leedu iseseisvumist on leedu keele staatus paranenud ja see on üks põhjus, miks vene keele õppimine on vähenenud.
- ¹⁶ Trakai valla andmetel oli 2022. aastal Trakai elanikkond 4933 inimest. Sarnaseid arve on esitatud ka mitmete 20. sajandi perioodide kohta.
- ¹⁷ Jossif Stalin algatas pärast Teist maailmasõda aastatel 1944–1947 umbes 160 000 poolaka väljasaatmise Nõukogude Leedust Poolasse.
- ¹⁸ *Karaimščyzna* on seotud 15. sajandiga, mil Leedu suurhertsog Kazimierz Jagiello ja Poola kuningas andsid Troki (Trakai) karaiimidele Magdeburgi õiguse, mis võimaldas neil ennast ise valitseda. Alles pärast Teist maailmasõda hakkasid teistest rahvustest inimesed sellesse piirkonda elama asuma, kui osa majadest natsionaliseeriti või jaotati korteriteks. Karaimi tänaval elab umbes kaksikümmend karaiimi rahvusest inimest, veidi enam elab neid linna teistes piirkondades.
- ¹⁹ Sel põhjusel nimetatakse Trakaid mõnikord Vilniuse “magalaks”. Vilniuse kesklinnast on Trakaisse ainult 25 kilomeetrit.

Internetiallikad

Dialects of Lithuanian Poles: *Universitas Vilnensis Fakultas Filologiae* (<http://www.lenkutarmes.ff.vu.lt/> – 07.06.2022).

Lithuanian ethno-regions: *Tautinis paveldas* (<https://www.tautinispaveldas.lt/ethnografiniai-kaimai> – 07.06.2022).

Lithuanian protected areas:

Baškytė, Rūta & Raščius, Gediminas & Kavaliauskas, Paulius & Tukačiauskas, Tomas 2019. *Protected areas in Lithuania*. Vilnius: Publishing House Lututė (<https://vstt.lrv.lt/uploads/vstt/documents/files/Leidiniai/LST%20EN%20internetui.pdf> – 07.06.2020).

European Wilderness Society (<https://wilderness-society.org/protected-areas-in-lithuania-part-2-national-parks/> – 07.06.2022).

Wild, Robert & McLeod, Christopher (toim). *Sacred natural sites*. Guidelines for Protected Area Managers. Best Practice Protected Area Guidelines Series 16. Paris: International Union for Conservation of Nature and Natural Resources (<https://portals.iucn.org/library/sites/library/files/documents/PAG-016.pdf> – 07.06.2022).

Kirjandus

Balčiūnienė, Rita 2007. *Trakų miesto ir jo apylinkių sociogeografinė analizė*. A Master Dissertation. Vilnius: Vilniaus pedagoginis universitetas.

Balčytienė, Brigita & Narvydas, Vydas 2004. Ką byloja trakų pilių mūrai: Legendos, padavimai, tradicijos. – *Muziejininkystės biuletenis* 1 (<https://www.museums.lt/Zurnalas/2004%271/balcytienes.htm> – 03.06.2022).

- Bumblauskas, Alfredas & Potashenko, Grigorii 2013. *Lietuvos Didžiosios Kunigaikštijos istorijos ir tradicijos fenomenai: Tautų atminties vietos*. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla.
- Cosgrove, Denis E. 1988. *Social Formation and Symbolic Landscape*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Čepaitienė, Rasa 2014. Vietos dvasia: Prijaukinimas ar medžioklė. – Čepaitienė, Rasa (toim). *Vietos dvasios beiėškant* [kolektyvinė monografija]. Vilnius: Lietuvos istorijos instituto leidykla, lk 22–72.
- Duda, Tomasz 2018. Between the Sacrum and Profanum. Geographical Determinants of Development of the Sacral Landscape and Religious Tourism Space in Areas of High Cultural and Transformations (Western Pomerania, NW Poland). – *Almatourism. Journal of Tourism, Culture and Territorial Development*. Special Issue 8 (DOI: 10.6092/issn.2036-5195/7730).
- Greimas, Algirdas Julius 2011. Topologinės semiotikos linkui. – *Baltos lankos: tekstai ir interpretacijos* 34, lk 144–173. [Tölkinaud Kęstutis Nastopka: Greimas, Algirdas Julien 1976. Pour une sémiotique topologique. – *Sémiotique et sciences sociales*. Paris: Le Seuil, lk 129–157.]
- Ilgievič, Henryka 2018. Vilniaus draugijų indėlis išsaugant kultūros ir istorijos paveldą XX a. pradžioje. – *Sovijus. Tarpdalykiniai kultūros tyrimai* 6 (2) (<http://www.sovijus.lt/wordpress/wp-content/uploads/2019/01/38%E2%80%93p.-Ilgievi%C4%8D.pdf> – 03.06.2022).
- Kavaliauskas, Paulius & Nurijeva, Giunai 2015. Jungtinės Karalystės, Prancūzijos ir Vokietijos nacionaliniai parkai: palyginamoji analizė. – *Geologija Geografija* 1 (3), lk 130–1441 (DOI: 10.6001/geol-geogr.v1i3.3186).
- Korzeniewska, Katarzyna 2013. “Vietinis” (tutejszy), lenkas, katalikas: Pietryčių Lietuvos gyventojų religinė-etninė tapatybė (tyrimas Dieveniškėse, Kernavėje ir Turgeliuose). – *Etniškumo studijos* 2, lk 149–179.
- Kulczyk, Sylvia 2013. *Krajobraz i turystyka. O wzajemnych relacjach*. Warszawa: Uniwersytet Warszawski, Wydział Geografii i Studiów Regionalnych.
- Leparškienė, Lina 2018. Karaimiška Trakų erdvė vietos gyventojų pasakojimuose ir padavime apie stebuklingą kunigaikščio Vytauto žirgą. – *Tautosakos darbai* 56, lk 169–198.
- Leparškienė, Lina 2019. *Papasakoti Trakai*. Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas.
- Mickūnaitė, Giedrė 2019. Trakų Dievo Motina: vaizdas, gimęs iš žodžio. – *Būdas* 2, lk 18–26 (<https://www.bernardinai.lt/2019-07-18-traku-dievo-motina-vaizdas-gimes-is-zodzio/> – 06.06.2022).
- Newell, Stephanie 2014. What is meant by “Cultural Politics?” (blogpost) – Website of the *Sussex University* for the project “The Cultural Politics of Dirt in Africa – 1880-present” (<https://blogs.sussex.ac.uk/dirtpol/2014/04/01/> – 06.06.2022).
- Potašenko, Grigorijus 2020. “Tegul žydi visos gėlės” Tolerancijos sampratos, dilemos, lietuviški pavyzdžiai. – *Litteraria Copernicana* 1. 31 marzec, lk 15–27 (DOI: 10.12775/LC.2020.001).
- Savukynas, Virginijus 2003. Etnokonfesiniai santykiai Pietryčių Lietuvoje istorinės antropologijos aspektu. – *Kultūrologija* 10, Kultūriniai tapatumai ir pokyčiai, lk 80–98.

- Sirokomlė, Vladislovas 1989 [1857]. *Iškylos iš Vilniaus po Lietuvą*. Vilnius: Mintis (<http://elibrary.mab.lt/handle/1/24136> – 06.06.2022).
- Smith, Antony D. 2004. *Chosen Peoples. Sacred sources of national identity*. New York: Oxford University Press.
- Smokowski, Wincenty 1841. Wspomnienie Trok w 1822 r. – *Athenaeum* 5, lk 157–181. (<https://polona.pl/item/wspomnienie-trok-w-1822-r,NTU5Njg0/5/#info:metadata> – 07.06.2022).
- Sokolovaitė, Lina (toim) 2010. *Trakų didžiųjų ežerų vardynas*. Vilnius: Sapnų sala.
- Speičytė, Brigita. 2012. *Anapus ribos: Maironis ir istorinė Lietuva*. Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas.
- Stankevičius, Algis (toim) 1995. *Trakai: Dabartis ir perspektyvos (sociologinis aspektas)*. [kolektyvinė monografija]. Vilnius: Filosofijos, sociologijos ir teisės institutas.
- Szukiewicz, Wandalin 1906. W zamku Trockim. – *Kurier Litewski* 44, 23 lutego (8 marca).
- Tochtermann, Jan Jerzy 1935. *Troki: Zaryz antropogeograficzny*. Wilno: Towarzystwo Przyjaciół Nauk.
- Vaitkevičius, Vykintas 2003. *Alkai: Baltų šventviečių studija*. Vilnius: Diemedis.
- Veteikis, Darijus 2002. Kraštovaizdžio antropogenizacijos mokyklos. – *Geografija* 38 (2), lk 18–26.
- Vecco, Marilena 2019. Genius loci as a meta-concept. – *Journal of Cultural Heritage* 41 (1), lk 225–231 (DOI: 10.1016/j.culher.2019.07.001).
- Vosyliūtė, Adelė 1995. Trakai: miestas kaip kultūrinių reikšmių visuma. – Stankevičius, Algis (toim). *Trakai: Dabartis ir perspektyvos (sociologinis aspektas): [kolektyvinė monografija]*. Vilnius: Filosofijos, sociologijos ir teisės institutas.
- Zabiela, Gintautas. 2002. Vandalinas Šukevičius – akmens amžiaus gyvenviečių tyrinėtojas (150-ųjų gimimo metinių sukakčiai pažymėti). – *Lietuvos archeologija* 23, lk 9–28.
- Wu, Jianguo 2010. Landscape of culture and culture of landscape: Does landscape ecology need culture? – *Landscape Ecology* 25 (8), lk 1147–1150 (DOI:10.1007/s10980-010-9524-8).

Summary

Folkways and politics of the *sacrum* of Trakai lakeland

Lina Leparskienė

Folk Narrative Department

Institute of Lithuanian Literature and Folklore

linute.arch@gmail.com

Keywords: Trakai, protected areas, sacrality, *genius loci*, folk narratives

The lakeland of Trakai is a historically, culturally, and ecologically meaningful place in Lithuania, an important realm of memory and symbol of national identity. In 1991 the historical national park of Trakai was established, bringing under its umbrella material

and intangible qualities of the cultural landscape and spirit of this place. This article approaches components of the *genius loci* of Trakai, interpreting this concept through the lenses of the politics of the protected areas in Lithuania, asserting it was closely intertwined with an idea of *sacrum*, based on the aim to represent regional specifics and ethnic identity of the Lithuanian nation. Based on long-term personal observations of how values and regulations of the historical national park of Trakai evolved and were introduced in the local context in practice, a critical approach is applied concerning the separation of the local community from their decision-making about the symbolic or physical usage of their surroundings. Multiethnicity with the significant Slavic cultural element of Trakai is discussed as one of the reasons explaining why folkways of the local inhabitants were not equally involved in the whole picture of place identity, leaving the human component of the *genius loci* aside. The analytical line of the article focuses on the contradiction between the peculiarities of the local culture and national ideas, while the empirical presentation of the theme is set forth through the presentation of the four dimensions of *sacrum*: historical, cultural, ecological, and human.

Lina Leparškiene (PhD) on Leedu Kirjanduse ja Folkloori Instituudi rahvajutude osakonna teadur ning Leedu teadus- ja kultuuriajakirja *Būdas* toimetaja. Alates 2020. aastast tegutseb postdoktorandina Balti Uurimisprogrammi toetatavas rahvusvahelises projektis “Re-storied Sites and Routes as Inclusive Spaces and Places: Shared Imaginations and Multi-layered Heritage” (Ümberkujundatud paigad ja marsruudid kui kaasavad ruumid ja kohad: jagatud kujutlusvõime ja mitmekihiline pärand), EMP 340 (2020–2023). Käesoleval ajal uurib pühendumist Trakai jumalaema ikoonile 21. sajandil ning Leedu tatarlaste ja karaiimide paigaidentiteeti.

Lina Leparškiene (PhD) is a researcher at the Department of Folk Narrative, Institute of Lithuanian Literature and Folklore, and editor of the Lithuanian scientific and cultural journal *Būdas* (Habitus). Since 2020 she has worked as a postdoc researcher in the international project supported by the Baltic Research Programme, “Re-storied Sites and Routes as Inclusive Spaces and Places: Shared Imaginations and Multi-layered Heritage”, EMP 340 (2020–2023). Her main research interests include folk narratives (folk belief legends, place legends, folk stories), life stories, narrative analysis of folklore, local identities, *lieux de mémoire*, vernacular religiosity, and culture of Lithuanian national minorities. Her current research topics are “Devotion to the picture of Our Lady of Trakai in the 21st century” and “Local identity of Lithuanian Tatars and Karaimes”.

linute.arch@gmail.com

Looduslikud pühapaigad kui jutupaigad Rambynase mäe näitel

Andrius Kaniava

Leedu Kirjanduse ja Rahvaluule Instituudi
rahvajuttude osakonna nooremteadur
kaniava.andrius@gmail.com

Teesid: Käesolev artikkel keskendub Edela-Leedus asuvale Rambynase mäele, millel on olnud erinevail aegadel oluline tähendus. Kunagise ristiusueelse usundilise pühapaigana tuntud Rambynase mägi tõusis 20. sajandi alguses taas kuulsaks ja oluliseks paigaks. Mäest sai rahvusliku identiteedi kese väikeleedulastele – leedu keelt kõnelevale rahvakillule, kes asustas Preisimaa (tänapäeva Saksamaa) alasid enne 1918. aastat. Artiklis keskendutakse Rambynasele kui *jutupaigale*, aga ka kui ristiusueelsele pühapaigale. Kohaurimuse fenomenoloogilisest aspektist on artikli põhiteemaks inimese isiklik kohakogemus. Seda on jäädvustatud nii Rambynase igaveses raamatus kui ka peaaegu terve elu mäe lähedal elanud Elena Grigolaitytė kirja pandud mälestustes. Sedalaadi isikujuttude üleskirjutusi esitatakse kõrvuti Rambynase kohta käivate ajalooliste andmetega, et arutleda selle üle, kuidas jutupaiku mõista ja kuidas rakendada fenomenoloogilist lähenemist pühapaikade uurimises.

Märksõnad: fenomenoloogia, jutupaigad, looduslikud pühapaigad, Rambynase mägi

Sissejuhatuseks jutupaikadest

Leedus asuvad muistsed pühapaigad on loodusobjektid: mäed, kivid, ojad, metsad jmt. Neile paikadele omistatud tähendused peegelduvad rahvasuus ja kohanimedes, mis on talletatud peamiselt 19. ja 20. sajandil. Selleteemaline pärimus, samuti seosed arheoloogilise maastiku ja ajalooliste allikatega näivad kinnitavat arvamust, et neil looduslikel paikadel võis olla oma roll eelkristlikus usundis. Leedu ristiusueelsete pühapaikade uurimisel esineb aga probleeme kohatuvastusega, sest arheoloogilistele andmetele ei saa hästi tugineda ning väljakaevamisi tehakse pühapaikades harva või ei ole neid peetud esmatähtsaks (Vaitkevičius 2003: 26). Samuti ei tea ajaloolased kuigi palju muinasaja tegelike kommete või riituste kohta – kirjalikes allikates pühapaiku (leedu k *alkai*) küll aegajalt mainitakse, kuid nende otstarbe või seal läbi viidud usutalituste ja tavandi kohta pole lähemalt teada (Vaitkevičius 2003: 23–24). Arheoloogiliste andmete valguses võib oletada, et Leedu pühapaikades ei leidunud sakraalseid rajatisi, samuti pole säilinud kuigivõrd tõendeid

ohvririituste või muude pühade tegevuste aset leidmise kohta. Kultuskivide ümbruses läbiviidud väljakaevamistel on näiteks leitud vaid lõkkejäänuseid ja üksikuid keraamikakilde (Urbanavičius 1972). Lõpuks esineb suurem osa praegustest teadmistest pühapaikade kohta 19. ja 20. sajandi rahvapärимuse kujul, mis tähendab, et pühapaikadest kõneledes ei tohiks piirduda vaid muinas- või ristiusueelse ajaga. Selle tulemusena on enamik Leedu ristiusueelsetest pühapaikadest tuvastatavad kohanimede või rahvapärимuse kaudu ning nende kasutusviise aimatakse pigem konteksti, st lähedalasuvate muististe (linna-mägede, matmispaikade jne), kui koha enda järgi. Lisaks peetakse pühapaiku tavapäraselt eelkristlikeks objektideks, kuid seegi kõneleb rohkem kaasajast (st ajast, mil neid lugusid jutustatakse) kui kaugest minevikust.

Kirjeldatud küsimused ei ole iseenesest probleem, kuid antud juhul peaksime pöörama oma tähelepanu ajalooliselt perspektiivilt mujale ning vaatlema muistseid pühapaiku osana sakraalmaastikust (*kognitiivsest maastikust*), mitte füüsilisest maastikust. Sakraalmaastik eksisteerib eelkõige inimeste meeltes tähenduste ja ideede kogumina (Mulk & Bayliss-Smith 2005: 369–370). Seetõttu on fenomenoloogiline lähenemine viimastel aastatel Leedu pühapaikade uurimises üha enam tähelepanu pälvinud (vt nt Vaitkevičius 2016). Siinses artiklis soovin tutvustada fenomenoloogilist lähenemist looduslike pühapaikade uurimises tavapärase ajaloolise lähenemise asemel. Artiklis kasutatud meetodikat võiks nimetada ka *kohabiograafiaks* – selle all mõistetakse kohauurimises lähenemist, kus ühildatakse erinevate ajalooperioodide andmed ning mõtestatakse sama koha erinevaid tähendusi sajandite lõikes (Mytum 2010). Fenomenoloogiline lähenemine keskendub aga inimkogemusele, seega nihkub fookus arheoloogilistelt muististelt või ajaloolistelt andmetelt nende taustal olevatele lugudele ja tähendustele. Kohti, mida tavaliselt nimetatakse pühapaikadeks, vaadeldakse kui jutupaiku.

Jutupaik (ingl *story-place*) on suhteliselt uus mõiste, mis võimaldab jätta ajutiselt tähelepanuta paikade usundilise tähenduse ning mõista neid inimkogemuse kaudu. Uus-Meremaa antropoloog Michael Jackson mainis esimesena terminit *Yirmbal*, mida võiks tõlkidagi jutupaigaks. Just nii nimetavad Kuku-Yalanji põliselanikud Austraalias oma kultuuri jaoks olulisi looduslikke paiku (Jackson 1996: 177). Kuigi neil paikadel on palju *pühapaiga* tunnuseid, hõimuliikmed ise neile pühaduse mõistet ei omista. Oma hilisemates uurimustes Jackson jutupaikade teemat lähemalt ei käsitle ega ava seda mõistet täpsemalt. Kuid fenomenoloogia ja fenomenoloogilise etnoloogia põhialused võimaldavad jutupaikade mõistet konstruktiivsemalt rakendada.

Filosoof Edward Casey sõnul on “kohad (nagu ka kehad ja maastikud) midagi, mida me kogeme” – inimese kogemus on oluline, et mingi koht saaks üldse eksisteerida (Casey 2009: 30). Paigad ei ole asjade, inimeste või sündmuste

elutud kandjad, samuti ei ole nad midagi inimmeelest eraldiseisvat. Fenomenoloogias ei ole paik füüsiline objekt, vaid pigem inimkogemuse poolt loodu. Edward Casey arvates on igal paigal oma mitu erinevat mõõdet. Füüsiline mõõde, mida on võimalik tajuda ja mõõta, on vaid üks paljudest. Aga on ka poliitiline, sotsiaalne ja kultuuriline mõõde jpt (Casey 2009: 32–33). *Jutupaiku* tuleks käsitleda osana paiga kogemuslikust mõõtmest. See on koht sellisena, nagu seda kogetakse ja juttudes kajastatakse. Kogemus ei ole kunagi staatile – see muutub ja areneb mitte ainult sõltuvalt inimesest, kes seda kogeb, vaid ka iga loo jutustamise käigus. Erinevad inimesed kogevad samu kohti erinevalt, mistõttu võib üks ja sama füüsiline paik esindada mitut jutupaika.

Kui paika vaadeldakse jutupaigana, ei tähenda et antud koha muud mõõtmel lakkavad olemast. Fenomenoloogias jäetakse ajutiselt tähelepanuta mõned aspektid, et mõista, kuidas paika kogetakse jutustatud lugude kaudu. Just seetõttu on fenomenoloogia väga praktiline lähenemisviis vanade pühapaikade uurimisel, võimaldades jätta kõrvale lugude ajaloolise väärtuse ja tutvustada kohti *elaviku* ehk *eluilma* (ingl *lifeworld*) osana. Briti antropoloogi Tim Ingoldi sõnul esindavad paigad sõlmkohti meie igapäevaelu võrgus. Nendes sõlmkohtades loovad erinevad inimesed omavahel kontakte ja edastavad oma kogemusi jutustamise kaudu (Ingold 2011: 148–149). Ingold selgitab oma mõistet *juttudes talletatud maailm* (ingl *storied world*), kus kohad kannavad lugusid mitte ainult nende paikade, vaid ka inimeste kohta. Michael Jackson kirjutab *radikaalsest empirismist*, mis käsitleb kõiki lugusid tõesena senimaani, kuni keskendumisele, kuidas inimesed subjektiivselt asju kogevad (Jackson 1996). Fenomenoloogiline lähenemine arutleb kõige kogetu üle. Inimkogemusest rääkimiseks pole vaja tuvastada, kas asjad on objektiivselt tõesed või valed. Sellest tulenevalt ongi fenomenoloogiline lähenemine jutupaikadele heaks pinnaseks, kus kõiki lugusid (alates rahvajuttudest kuni isiklike mälestusteni) peetakse tõeseks.

Artiklis tuleb juttu Edela-Leedus asuvast Rambynase mäest. Kuigi Rambynas on nii geograafiliselt kui füüsiliselt käsitletav vaid ühe paigana, esindab see mitut erinevat jutupaika. Esmalt kirjeldatakse Rambynase mäge (või täpsemalt küngast) kui ristiusueelset paganlikku paika, mida on kajastatud kirjalikes allikais ja rahvajuttudes. Seejärel vaadeldakse mäge 1920. ja 1930. aastatel toimunud sündmuste valguses. See on lugu taasiseseisvunud Leedust ja riigi püüdlustest kaasata ammu kaotatud alad rahvuslikku narratiivi. Siin selgub, kuidas mütoloogia ja paiga vaim võivad kajastuda isiklikes kogemustes. Kolmas artiklis käsitletav näide on lugu Elena Grigolaitytést – naisest, kes elas peaaegu terve oma elu Rambynase mäe lähedal. Elena mälestused on talletatud raamatus “Tee taevasse” (“*Rojaus kelias*”). Siin tuleb esile hoopis teistsugune vaatenurk Rambynasele ning see, kuidas mägi toimib isikliku maailma ja argielu osana. Kõik need näited ei kõnele kokkuvõttes üksnes Rambynase

mäe eri tahkudest ja sellest, kuidas seda paika kogetakse, vaid tutvustavad ka fenomenoloogilist käsitlust looduslike paikade uurimises.

Rambynase mägi

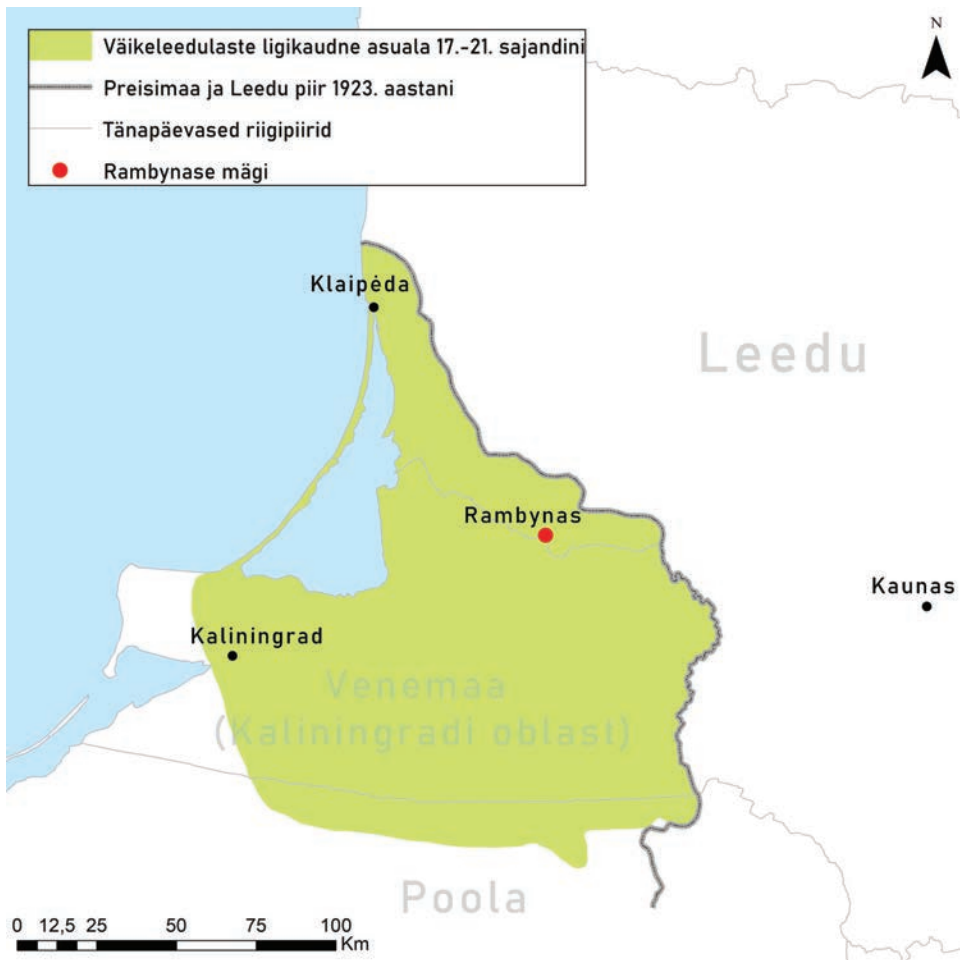
Leedus nimetatakse Rambynast mäeks ja seda mitte ainult suulises pärimuses, vaid ka tänapäeva meedias, kaartidel ja argisuhtluses. Tegu pole siiski päris mäega, vaid pigem kaldajärsakuga, mis paikneb Edela-Leedus Nemunase jõe ääres Vilkyškiai seljandiku serval. Varem asus siin tõepoolest mägi, Rambynase tipp ulatus jõepinnast 240 meetri kõrgusele (Basanavičius 1928: 182). Arheoloogide arvates oli osa järsakust hilisrauaaegne linnamägi, mida on seostatud 13. sajandi kirjalikes allikates kirjeldatud Ramigė muinaslinnusega (Lietuvos piliakalniai 2005). Paraku varises Rambynase nõlv 19. sajandi jooksul korduvalt alla jõkke, mille käigus see osa linnamäest hävis. Paremini dokumenteeritud varingud leidsid aset 1835. ja 1878. aastal. Oletatakse, et pärast 1878. aastat varises algne mägi tervenisti alla, ja jõgi uhtus selle minema. Sellest ajast nimetatakse allesjäänud kõrgemat kaldaosa Rambynaseks (Vaitkevičius 1998: 642). Tänapäeval kutsuvad kohalikud Rambynast endiselt mäeks, seda enam et Nemunase jõe poolt on 150 meetri kõrgune kaljusein küllalt järsk.

Avalikkuse tähelepanu Leedu muistsete pühapaikade suhtes hakkas taas suurenema 19. sajandi lõpus aset leidnud romantismi ideede ja rahvuslike liikumiste hoogustumise kannul. Leedu ristiusustamise järel 1387. aastal vajus enamik muistsetest pühapaikadest tasapisi unustusse või taaselustati need uute pühapaikadena, kus kristlikud muistendid põimuvad iidsete müütide ja rahvajuttudega. Leedu iseseisvumisel 20. sajandi alguses olid riigi ideoloogilised alused aga suuresti üles ehitatud vanale Leedu suurvürstiriigile ja selle ajaloole, ning see pani inimesi taas huvituma ristiusueelsest minevikust ja tolleaegsetest pühapaikadest. Rambynas on aga olnud üks kuulsamaid pühapaiku Leedu ajaloos.

Rambynase mägi kui ristiusueelne pühapaik

Rambynase mägi on teistest Leedu muistsetest pühapaikadest mõnevõrra erinev ja selle silmapaistvat rolli võiks kinnitada seegi, et erinevalt enamikust sellistest paikadest viitavad ka säilinud kirjalikud ajalooallikad Rambynasele kui olulisele ristiusueelsele pühapaigale. Näib, et Rambynas võiski tol ajal olla selle piirkonna üks tuntumaid pühapaiku. 1394. aastal on Rambynast mainitud Leedu ordurüütlite koostatud kogumikus “Die Littauischen Wegebe-richte”, millesse on koondatud aastatel 1384–1402 koostatud aruanded Leedu

suurvürstiriigis läbi viidud ristiretkede kohta. Selles dokumendis on kirjas, et Rambynase lähistel asus *püha mets*, mis juba iseenesest on tugev vihje paiga pühadusele. Samuti leidub tõsiseltvõetavaid tähelepanekuid selle kohta, et Rambynas oli balti hõimude skalvide rajatud Ramigē muinaslinnuse asukoht, mida on 14. sajandi alguses mainitud Peter von Dusburgi poolt kirja pandud Preisimaa kroonikas. See teooria ei ole siiski kinnitust leidnud. Caspar Hennenbergi 1584. ja 1595. aasta maakaartide selgitustes ning hilisemates, peamiselt preislaste koostatud dokumentides on muuhulgas mainitud, et Rambynas oli pärast Leedu ristiusustamist kasutusel paganliku pühapaigana.



Joonis 1. Väikeleedulaste asualad 17.–20. sajandini, kaardil on tähistatud Rambynase mäe asukoht. Andrius Kaniava joonis.



Foto 1. Rambynase mägi läänest. Andrius Kaniava foto 2021.



Foto 2. Tänapäevane ohvrikivi, mis paigaldati Rambynase mäele hävinud kultuskivi asemel. Andrius Kaniava foto 2016.

Esmased Rambynase mainimised kinnitavad seega, et mägi oli juba ristiusueel-sel perioodil oluline paik. Selle tähtsuse ulatust ei ole võimalik lõpuni kindlaks teha, sest tolle aja kohta puuduvad põhjalikud kirjalikud allikad, siiski on kõi-ki asjaolusid arvestades Rambynase mäge dokumenteeritud nii hästi kui see võimalik oli. Lisaks toetab Rambynase kui pühapaiga tähtsust seda kirjeldav rikkalik rahvapärinus. Leidub lugusid “pühast mäest, mida ümbritses läbimatu mets ja kus kumardati sõjajumalat” (Lietuvininkai 1970: 230), mainitakse paganlikku ülempreestrit (*Krivių Krivaitis*) (Basanavičius 1928: 181), lisaks on mäe kohta teada mitmesuguseid teisi rahvajutte. Ka rahvapärinuses esineb Rambynase mägi tavaliselt tähtsa muistse pühapaigana. Samuti leidub teateid Rambynase piirkonnas tegutsevatest mütoloogilistest olenditest, nt kuradist, kes hirmutab ja isegi tapab mäele sattunud teelisi. Või Leedu rahvapärinuses tuntud mäe sees elutsevatest nõialaadsetest tegelastest (*laumės*), kes tulevad külaelanikele hädas appi (Vaitkevičius 1998: 643). Rambynase kohta on käibel ohtralt rahvajutte, kusjuures paljud pajatused viitavad just muistsetele aega-dele, mil mäel oli tõepoolest oluline tähendus.

Rahvajuttudes mainitakse sageli ka püha ohvrikivi mäe tipus. On teada, et vähemalt 19. sajandi keskpaigani asus Rambynasel tõepoolest üks eriline kivi. Preisi-Leedu etnograaf ja tõlkija Eduard Gisevius (sünd 1798) tundis suurt huvi Rambynase mäe ja selle pärimuse vastu (Lietuvininkai 1970: 229–230) ja on üles tähendanud oma kogetud mälestused Rambynase ja eriti ohvrikivi külastamisest. Gisevius nimetab kivi *pühaks* ja mainib ühe selle peamise oma-dusena, et kivile paistab nii hommikuse päikesetõusu kui õhtuse loojangu ajal *imeline valgus*. Gisevius räägib ka sellest, kuidas veel 19. sajandil peeti paika väga populaarseks ja tähenduslikuks. Preisi etnoloogi sõnul tulid inimesed kivi juurde, et palvetada oma tervise eest ja tuua ohvriande. Giseviuselt on säilinud ka märkmeid kivisse uuristatud sümbolite kohta. Näiteks mainib ta mõõga-kujulist märki, aga ka jalga või kapja meenutavaid kujutisi. Ehkki Giseviuse kirjutisi, eeskätt ta toretsevaid kommentaare kroonitud peade külaskäikudest kivi juurde, tuleks vaadelda teatava skepsisega, ei saa ometi jätta tähelepanuta tema kirjeldusi selle kohta, kuidas Rambynase püha ohvrikivi tegelikult välja nägi ja kui oluline see oli kohalikule kogukonnale. Gisevius külastas paika tõenäoliselt ka ise ja kirjeldab kivi väga detailselt – see olnud 5 kuni 9 jala¹ kõrgune, ümmargune, siledaks lihvitud servadega ja ülalmainitud märkidega (Lietuvininkai 1970: 231–232).

Kivi tolleaegset vanust on keeruline määrata. See võis asuda mäe otsas juba paganlikest aegadest saadik, kuid on ka võimalik, et kivi toodi sinna hilisematel sajanditel, mil paik taas populaarsust kogus. 19. sajandil olevat üks kohalik talupoeg veskikivide tegemiseks ohvrikivi lõhkunud. Hoolimata kohalikku kogukonna tugevast vastuseisust sai talupoeg Saksa ametivõimudelt

loa kivi hävitamiseks. Ükski kohalikest elanikest ei olevat teda selles aidanud (Vaitkevičius 1998: 642). Mõned uskusid, et kivi päästis osaliselt keegi Barkovskise-nimeline kohalik külaelanik, kuid täpsemaid andmeid ei ole teada. Ka Leedu üks tuntumaid arheolooge ja pühade kivide uurijaid Petras Tarasenka on maininud, et osa kivist olevat olnud hoiul Preisi muuseumis Königsbergis (Vaitkevičius 1998: 643), kuid seda väidet pole enam võimalik kontrollida.

Kõik need asjaolud on üsnagi veenvad tõendid Rambynase kui muistse pühapaiga kohta. Kuigi arheoloogilisi leide on vähe ja neist pole võimalik suurt midagi järeldada, vihjavad muud allikad (kirjalikud dokumendid ja rahvapärismus) sellele, et Rambynas oli ristiusueelsel ajal oluline paik. Künka tegeliku kasutuse või muistsetel aegadel praktiseeritud tavade kohta pole aga suurt midagi teada, see on enamiku Leedu pühapaikade puhul üsna levinud. See on ka üks põhjustest, miks on oluline uurida Rambynase hilisemat ajalugu, et vaadelda ja mõista koha muutumist (või pigem *taaselustamist*) veidi teises kontekstis.

Rambynase roll omaegses rahvusluses Preisimaa Leedu aladel

Rambynase kungas asub Väike-Leedu (ehk endise Preisimaa) aladel. Muinasajal asustasid neid alasid balti hõimud (preislased ja skalvid), kuid keskajal oli see Leedu ja Saksa ordu sõja keskmes. 16. sajandist alates sai Väike-Leedust Preisi hertsogkonna (alates 1701. aastast Preisi kuningriigi) osa. Suurem osa Väike-Leedu elanikest oli sel ajal leedu päritolu ja nad nimetasid end väikeleedulasteks. See leedu identiteet säilis eriti kaua maapiirkondades, samas kui suuremate linnade elanikkond sulandus Saksa kultuuriruumi kiiremini.

Pärast Leedu iseseisvumist 1918. aastal räägiti loomulikult väikeleedulaste tagasipöördumisest äsja taastatud Leedu riigi rüppe. Peamiseks probleemiks selle juures oli aga asjaolu, et nii Leedu riik kui ka Väike-Leedu olid ühise identiteedi loomiseks üksteisest liialt erinevad. Väike-Leedu ajalugu kulges peaaegu viis sajandit tagasi hoopis teist rada pidi ja keel oli ainus asi, mis ühendas selle rahvast vana Leedu riigiga (Mačiulis 2012: 214). Kultuuriliselt kujunes väikeleedulastel välja oma eluviis ja identiteet, milles sulandusid Leedu vanad traditsioonid, Saksa mõjutused ja algupärane Väike-Leedu traditsioonipärand.

1923. aastal liideti Väike-Leedu Leedu põhiriigiga ja sellest sai keskajast alates esimest korda ametlikult riigi osa. Kuid kultuurilise identiteedi probleemi ei õnnestunud niisama hõlpsalt lahendada. Ajaloolase Vasilijus Safronovase sõnul ei ole Väike-Leedu rahvastel olnud “oma rahvustunnet”, mis tegi selle ajaloo lisamise ühisesse ajaloonarratiivi üksjagu keeruliseks (Safronovas 2008: 84–85). Väike-Leedut püüti kaasata Leedu suurvürstiriigi ajaloolisse

narratiivi, kuigi oli selge, et keskajal olid Väike-Leedu alad kas hüljatud või Saksa ordu kontrolli all. Kuigi alad taasasustati leedu keele kõnelejate poolt pärast 1422. aastal sõlmitud Melno rahulepet, jäi keel ainsaks, mis ühendas kahte Leedu riiki. Leedu võimud ei olnud olukorraga rahul, nagu ei olnud ka endise Väike-Leedu mõjukamad inimesed, kellest said nüüd uue riigi alamad. Oli ilmne, et leedumeelse propaganda juured pidid ulatuma muinasaega, enne Saksa ristisõdijate saabumist neile aladele. Nii Leedu kui Väike-Leedu haritlastel ja poliitigelastel oli tarvis paiku, traditsioone ja lugusid, mis kannaks ristiusueelseid väärtusi, ning Rambynase mägi oli selles suhtes täiuslik valik. Kasuks tuli ka see, et Preisimaa (tänapäevane Saksamaa) oli valdavalt protestantlik – väikeleedulaste elukeskkond oli vähem konservatiivne kui kristlastest põhirahvuse oma. Lisaks, nagu eespool mainitud, oli Rambynas juba tuntud paganliku pühapaigana. Kirjalike allikate ja rahvajuttude abil sai luua uue, püsivama loo, mis rajanes päriselt eksisteerinud minevikul. Sel korral pidi Rambynas täitma veelgi suuremat rolli kahe Leedu rahva ühendajana. Paljud ajaloolased on ühel meelel, et Rambynase mäe kaasamine uude narratiivi oli väga tõhus (Mačiulis 2012: 220). Isegi Saksa ametivõimud tundsid, et leedumeelne propaganda toimus: 1935. aastast keelas Saksamaa Preisimaa elanikel suvise pööripäeva tähistamiseks üle piiri Rambynase mäele minna, sest sealseid pidustusi peeti liiga rahvuslikuks ja leedumeelseks (Mačiulis 2012: 223).

Rambynase kõrghetkeks oli juuni lõpus iga-aastase suvise pööripäeva, st jaaniõhtu (leedu k *rasos*) tähistamine. Kohalikud leedukad tähistasid Rambynase mäel suvist pööripäeva ka veel 19. sajandil, kuid mitte kunagi väga suurejoonelisel. Alates 1910. aastast muutus aga Väike-Leedu leedumeelsete liikumine organiseeritumaks ja Rambynase pidustused kasvasid mahult ja tähtsusele. Ajaloolased märgivad, et pärast Leedu iseseisvumist 1918. aastal kõneldi Rambynasest rõhutatult ja süstemaatiliselt kui Väike-Leedu südamest. Seda nimetati avalikult “muistseks pühapaigaks” ning kujutati väikeleedulasi ja põhileedulasi ühendava paigana. Seetõttu pole üllatav, et pärast 1923. aastat, mil Väike-Leedust sai Leedu riigi osa, muutus suvise pööripäeva tähistamine Rambynasel piirkonna tähtsaimaks sündmuseks. Rambynasele tulid kokku inimesed tollasest ajutisest pealinnast Kaunasest ja teistest Leedu linnadest, valitsus ja ajalehed toetasid avalikult pidustusi. Esimese iseseisva suvise pööripäeva tähistamise paiku 1924. aastal saabus Rambynasele Nemunase jõe äärde aurulaevadel kokku üle tuhande inimese (Mačiulis 2012: 221), pälvies nii enneolematut tähelepanu Leedu riigi ja selle võimude poolt.

Neil Leedu iseseisvuse esimestel aastatel pingutasid inimesed ja asutused tugevalt, et Rambynas muutuks väikeleedulaste jaoks tähenduslikumaks kui see kunagi oli olnud. Pole kahtlust, et Rambynas oli kohalikele elanikele tähtis paik juba muinasajal, samas on selle ajastu osas palju ebaselget ja teave

suuresti puudulik. Tänapäeval võib vaid oletada, milline oli Rambynase mäe roll muinausundis. Kuid 1920. ja 1930. aastatel oletamisega kuigi palju ei tegeletud. Paljud tollaegsed inimesed uskusid, et Rambynas oli legendaarne paganlik kultuspaik, sest see paigutus hästi ühendatud Leedu suuremasse narratiivi. Paik oli taaskord oluliseks muutunud – ja mitte ainult valitsuse tasandil, vaid ka laiema avalikkuse jaoks.

“Rambynase igavene raamat” ja isikliku kogemuse kajastused

Leedu ametivõimud tõepoolest soodustasid Rambynase muutmist tänapäeva Leedu paganluse keskpunktiks, samas seda ka varjati hoolikalt. Oluline oli, et väikeleedulased näeksid seda oma peamise pühapaigana, mis ühendas neid Läänemere piirkonna ajalooa. Tollane propagandasüsteem on huvitav teema, kuid seda on mujal juba käsitletud (vt nt Vareikis 2001; Safronovas 2008). Siinkohal keskendun sellele, kuidas teema peegeldus inimeste isiklikus kogemuses.

Rambynase lugude taasloomisel oli otsustav isiksus Preisi-Leedu ühiskonnategelane ja kirjastaja Martynas Jankus (sünd 1858. aastal Rambynase lähedal asuvas Bitėnai külas). Jankusest sai kohalik avaliku elu tegelane ja ta omandas kuulsuse isegi Väike-Leedu poliitmaastikul. 19. sajandi lõpus, kui Vene impeerium keelas Leedu põhiterritooriumil leedukeelse kirjasõna levitamise, avaldas ta Leedu kirjandust ja perioodikat. Pärast 1923. aastat sai Martynas Jankusest Väike-Leedu kultuuriline ja ka poliitiline liider ning ta unistas Leedu ühendamisest muistsete ideede, ajaloo ja tollaegse paganluse kaudu. Kuigi ta ise ei kirjutanud midagi (olles pigem eestkõneleja kui kirjanik), on ta seisukohad teiste kaasaegsete poolt hästi dokumenteeritud (Putvinskaitė-Marcinkevičienė 1928: 125). Inimesed nimetasid Jankust ta märkimisväärse panuse eest Läänemere regiooni kultuuripärandisse isegi Rambynase preestriks ja Väike-Leedu patriarhiks (Bagdonavičius 2009: 224).

Suvised pööripäeva tähistamine Rambynase mäel oli Martynas Jankuse jaoks aasta tähtsündmus. Igal aastal võõrustas ta kõikjalt Leedust saabunud haritlasi ja muud rahvast, kes tulid temaga kohtuma ja teda tervitama. 1928. aastal pani Jankus alguse omalaadsele seda aega kajastavale “Rambynase igavesele raamatule” (leedu k *“Amžinoji Rambyno knyga”*). Jankus alustas Rambynase raamatut selleks, et inimesed saaksid kirja panna oma kogemusi selle paiga ja suvised pööripäeva tähistamise kohta. Tegu pole siiski päris tavalise külalisteraamatuga, kuigi on oma põhimõttelt sellega võrdlemisi sarnane. Esiteks on raamat oma mõõtmetelt tohutu – 61,5 cm kõrge ja 44 cm lai, ning kaalub oma puidust ümbrisega lausa 28,5 kg (ilma ümbriseta 18,5 kg). See kinnitab

Rambynase raamatu tähtsust Jankuse silmis. Teiseks oli tähenduslik raamatu nimetuses sisalduv sõna “igavene”, mille eesmärk oli näidata raamatu olulisust tulevikus. “Rambynase raamatusse” sissekannete tegemine oli vastutusrikas ülesanne – oli see ju mõeldud igavesti kestma. Raamatut hoitakse hetkel Leedu Rahvusraamatukogu Martynas Mažvydase arhiivis, selle koopia on aga tähtsal kohal Rambynase lähedal asuva Bitėnai muuseumi püsiekspositsioonis.



Foto 3. Rambynase igavese raamatu kaas. Andrius Kaniava foto 2022.



Foto 4. Suvise pööripäeva tähistamine Rambynases 23. juunil 1925.
Foto V. Bagdonavičiuse isiklikust arhiivist, avaldatud: Kaunas 2000: 334.

Aastatel 1928–1939 täideti Rambynase igavest raamatut ülestähenduste, sissekannete ja soovidega. Raamatu suurte mõõtmete tõttu hoidis Martynas Jankus seda aasta vältel oma kodus, kuid suvise pööripäeva pidustuste ajal toodi raamat mäe tippu, et inimesed saaksid sinna oma mõtteid ja tähelepanekuid kirja panna. Raamat valgustab Rambynase lugu ametlikust vaatepunktist hoopis erinevalt. Ülaltoodust nähtub, et Rambynase mägi mängis olulist rolli Väike-Leedu kultuurilises ja rahvuslikus identiteedis. Samas võivad ametlikud avaldused, kui neid ei levitata tavaelanikkonna seas, tihti kasutuks osutuda. Rambynase raamat peegeldab seda, kuidas rahva meeltes mugandati poliitiline ja ideoloogiline narratiiv ning kuidas see mõjutas koha enda kogemist.

Et Rambynase raamat oli kõigile avatud iga-aastase suvise pööripäeva tähistamise ajal, pole ka üllatav, et inimeste sissekannetes kajastuvad aasta olulisemad suundumused. Mõned teemad olid aasta-aastalt selgelt tähtsamad kui teised. Näiteks 1928. aastal mainisid paljud kirjutajad Vilniust, mis oli endiselt kuum teema pärast linna ja selle alade kaotust Poolale 1919. aastal. Tervel esimese ja teise maailmasõja vahelisel perioodil nägid Leedu võimud palju vaeva, et rahva seas säilitada tungivat soovi saada Vilnius poolakatelt tagasi.

Rambynase igaveses raamatus tõmmatakse paralleele Rambynase ja Vilniuses asuva Gediminase lossimäe vahel, näiteks: “Rambynasest Gediminase lossi! Liit Vilniuse päästmiseks” (Rambynase raamat, 24. juuni 1928). Sedalaadi kirjeid on kõige rohkem tehtud just 1928. aastal, hilisematel aastatel mitte nii väga.

Rambynase raamatut lugedes on tähelepanuväärne, kui üldsõnalised on mõned sissekanded. Ehk muutus *igavikulisuse* tegur rõhuvaks isegi Vydūnase, tolleaegse kultuurilise ja poliitilise liikumise juhi ja ilmselt kõigi aegade populaarseima preisi-leedulase jaoks. Aastate jooksul tegi ta Rambynase raamatusse mitmeid sissekandeid, mis kõik on esimesega sarnased: “Õitsegu Leedu rahvas kõiges, mis on hea, ilus, tark, õiglane ja tugev!” (Rambynase raamat, 24. juuni 1928). Hoolimata sellest, et mõte on suurepärane ja inspireeriv, näib sõnum ise üldsõnaline ega kajasta isiklikku kogemust. 1932. aastal avaldab Vydūnas oma sissekandes Rambynasest ka isiklikumaid tundeid: “On erakordne jälgida, kuidas jõgi, org ja künkad justkui mähitakse tihedasse udusse. Näib, nagu udu hajudes kerkiks esile midagi kaugest minevikust. Ja näib, nagu udu tihenedes kaoks terve maailm taas unustusse. Selline vaatepilt avaneb tavaliselt õhtuti Rambynase otsast” (Vydūnas 2001: 99–100). Teiste Rambynase raamatusse jäetud üldiste loosungite asemel rõhutab Vydūnas oma 1932. aastal kirjutatud raamatu “Seitse sajandit Saksa-Leedu suhteid” selles lõigus just paiga tunnet ja õhustikku.



*Foto 5. Identifitseerimata naine tegemas sissekannet Rambynase raamatusse 1934. aastal.
Foto A. Dručkuse isiklikust arhiivist, avaldatud: Kaunas 2000: 347.*

1933. aastast alates on Rambynase raamatus oluliselt rohkem sissekandeid poliitilise programmi ja välisriikidele suunatud agressiooni kohta. See langeb kokku ka jaaniõhtupidustustele saabunud ja neil teemadel kõnelenud Kaunase ja teiste Leedu suurlinnade sõjaväehvitseride arvu suurenemisega. Vydūnas ja enamik teisi väikeleedulasi nägid kõiki Leedu alasid ühtsena, ka Väike-Leedu omi ja neid, mis asusid Saksa võimu all teisel pool Nemunase jõge. Armeeohvitseride jaoks oli kõik jõe teisel kaldal paiknev vastumeelne ja vaenlasele kuuluv. Näiteks: “Leedu rahvuskaaslased! Ronige Rambynase mäele ja vaadake oma silmaga, kus elavad teie igipõlised vaenlased!” (Rambynase raamat, 6. juuni 1934). Või: “Rambynase künkalt nägin ma esimest korda Ragainė linnust, kust juba sajandeid on Leedu kultuuri rõhutud. Oh, kuidas ma soovin, et meil õnnestuks sakslased neilt aladelt piisavalt kiiresti pagendada!” (Rambynase raamat, 8. juuni 1934). Viimase kande on allkirjastanud keegi leitnant Valtys. Sedasorti sissekanded on Rambynase raamatus hilisemates etappides tavalised, mis pole kaugeltki üllatav, arvestades 1930. aastatel pingeliseks muutunud Leedu ja Saksamaa suhteid ning teravnevat geopoliitilist olukorda.

Rambynase mäe lugudes kaasamisest ja paiga taaselustamisest kõneldes on esiplaanil paganlik sümbolika ja juttude põimimine paiga tänapäevase kuvandiga. See näitab, kuidas minevikus olulist paika püüti mõtestada ümber küll samas valguses, aga veidi teistsuguste kavatsustega. Rambynase raamatu sissekannetes kirjeldatakse kolme erinevat näidet mäe pühaduse kohta. Parim neist on ehk esimene oma hästi illustreeritud ja mõneti isegi *eksponeeritud* pühaduse poolest. Sissekannetes mainitakse tavaliselt Rambynast kui pühapaika, mis ühendab muistsete uskumuste kaudu kõiki leedukaid, nt: “Püha Rambynas, jäägu sa igavesti kõigi leedulaste templiks!” (Rambynase raamat, 24. juuni 1928). Või: “Rambynas on meie rahva pühapaik... Äratagem ellu esivanemate põlise usundi!” (Rambynase raamat, 23. juuni 1933). Need kanded viitavad sellele, et inimesi inspireeris paganluse narratiiv, mida õhutati eriti suvise pööripäeva tähistamise ajal. Pidustused algasid eranditult igavese tule süütamisega muistse ohvrikivi asemele rajatud Rambynase altaril. Samuti oli pidude õhustik alati tugevalt paganlikust stiilist kantud.

Rambynase avatud ja hästi sõnastatud püha olemus sobitub suurepäraselt paigaga seotud rahvuslikku narratiivi ja sellesse, kuidas mägi ühendas väike- ja põhileedulasi ühises Läänemere piirkonnas. Samas nähtub raamatu sissekannetest ka inimeste isiklikum ja intiimsem suhe paigaga, mida tuleb enamasti ette neis sissekannetes, kus kirjutaja on adresseerinud oma sõnumi otse mäele. Selle kaudu on Rambynase mägi teisenud peaaegu jumalasarnaseks olendiks või kohavaimuks. Näiteks Juozas Adomaitis kirjutab: “Rambynas! Oh sa esivanemate vaim – anna meile kõigile jõudu me rahva hinges. Rambynas! Anna Leedu poegadele julgust ja aita olla võidukas kõigis lahingutes nii väliste

kui sisemiste vaenlaste vastu. Rambynas! Ütle kõigile, kes sinu juurde tulevad, et nad oleksid ettevaatlikud oma igapäevaelus” (Rambynase raamat, 24. juuni 1928). Keegi meesterahvas pöördub Rambynase poole selgelt kui jumala või jumaluse poole. Ta palub jõudu, julgust ja ettevaatlikkust ning mitte ainult endale vaid igale leedulasele. Kuigi tegu on suurejoonelise žestiga, on mehe suhe selle paigaga isiklik. See sissekanne on vanim selletaoliste seas, kuid aastate jooksul on lisandunud ka teisi sõnumeid, kus inimesed pöörduvad otse Rambynase poole ja paluvad juhatust, jõudu või tervist. “Rambynas” (mis on leedu keeles meessoost sõna) käib eranditult mäe kohta. Peale Rambynase metsa, mis ümbritseb mäe ja ulatub sellest idapoole, teisi sellenimelisi kohti sealkandis teada ei ole. See tähendab, et Rambynase poole pöördumine esimeses isikus ongi tegelikult pöördumine mäe enda poole.

Tervise palumine on pühapaikades väga levinud komme. Leedus on see sageli läbi põimunud kristlusega – kui mõnda ristiusu tegelast, näiteks Püha Maarjat, usutakse end ilmutavat teatud muistses pühapaigas, muutub paik sel moel uue usundi kontekstis taas pühaks.

Kolmandaks näiteks Rambynase pühast olemusest on sinna viiv palverännak. Tegu ei ole mitte tavalise institutsionaalse palverännakuga ega millegi regulaarselt praktiseeritavaga. Kuid mõnedes Rambynase raamatu kannetes mainitakse kogemusi, mis on sarnased neile, mida saadakse tavaliselt palverännakutelt. Emilé Putvinskaitė näiteks kirjutab: “Ma kõndisin su varjupaika, oma templisse, et leida tuge oma ekslevale hingele” (Rambynase raamat, 17. juuli 1932). Selliseid sissekandeid ei ole palju, kuid mõned neist viitavad sellele, et inimesed pidasid Rambynase külastamist teatud isiklikuks palverännakuks.

Rambynase igavene raamat kajastab seda vaadet mäele, mida on väljendanud paljud inimesed. Raamat on ka suurepärase näide sellest, kuidas paika erinevail puhkudel kogeti, sest inimesed on tavaliselt kirjutanud igauks ühe kande, kus väljendavad tundeid, mida selle paiga ja pidustuse mõju neis tekitas. Kuigi Rambynase raamat väljendab kirjutajate isiklikke tundeid ja arvamusi, ei olnud enamik raamatusse kirjutanud külastajatest kohalikud. Seepärast toon alljärgnevalt veel ühe näite, millest nähtub, kuidas Rambynase mägi ja sealne ümbrus põimus ühe kohaliku naise jutus talletatud maailmas.

Elena Grigolaitytė lugu ja tema kohakogemus

Elena Grigolaitytė (1910–1995) sündis ja kasvas üles väikses Rambynase mäe lähedal asuvas Bitėnai külas. Juhuse tahtel veetis naine peaaegu terve oma elu Bitėnais, hoolimata neid alasid laastanud sõdadest, ühiskonnakorra muutustest ja kultuurilisest kriisist. 1989. aastal saabus Saksa ajakirjanik Ulla Lachauer

Leetu tegema dokumentaalfilmi Leedu aladest Preisimaal ning avastas siin Elena. Pärast Leedu okupeerimist Nõukogude Liidu poolt 1944. aastal jäi suurem osa Väike-Leedust tühjaks ning hiljem taasasustasid selle venelased ja mujalt riigist saabunud leedukad. See tähendas, et isegi Bitėnai-sugustes väikekülades ei olnud suurem osa elanikest põliselanikud. Saabunud Bitėnaisse, palus Ulla Lachauer juhatada end vanima külas sündinud elaniku juurde, mispeale osutati üksmeelselt Elenale kui viimasele inimesele, kes oli enne sõda Bitėnais elanud.

Ulla ja Elena vahel kujunes välja lähedane tutvus, mille tulemusena kohtusid nad korduvalt. Saksa ajakirjanik külastas Elenat ja vahel isegi lühiajaliselt elas ta juures kuni Elena surmani 1995. aastal. 1997. aastal avaldas Ulla Lachauer raamatu "Tee taevasse" (leedu k "Rojaus kelias"). Minavormis kirjutatud raamat sisaldas valikut Elena lugudest, mälestustest ja mõtisklustest, mida Ulla Lachaueril õnnestus külaskäikude ajal jäädvustada. Lachauer mäletab, et peamine, mis talle Elena juures kohe silma jäi, oli naise tähelepanuväärne jutuvestmisoskus: "Ta oli lugusid vestnud väikesest peale ja see tuli talle elus tihti kasuks. [...] Tänapäeval on jutustamisest saanud Elena jaoks omaette eesmärk. Ta usub, et tema missiooniks on säilitada Bitėnai ajalugu ja rääkida selle minevikust kõigile, kes on valmis seda kuulama" (Lachauer 2001: 140–141). Naiste vahel ei tekkinud ka keelebarjääri, sest Elena oli sündinud ja üles kasvanud Bitėnais, mil see oli veel Preisi Saksamaa osa, mistõttu ta valdas vabalt saksa keelt. Samuti oli Elena paljulugenud ja haritud, eriti tolle aja külatüdruku kohta, kuna oli unistanud ülikooli astumisest – see aga jäigi unistuseks, mis sõja tõttu purunes.

Rambynase mägi on Bitėnai piirkonna keskuseks ja seetõttu pole üllatav, et see figureerib ka Elena mälestustes. Rambynase tähtsus on tihedalt seotud suvise pööripäeva tähistamisega. Elena räägib: "Terve jaanipäevale eelneva nädala jooksul olime elevusest samahästi kui sõgedad. Igauks unistas, et Rambynasele minek jõuaks võimalikult kiiresti kätte" (Lachauer 2001: 23). Kuigi Rambynast ei saa tänapäeval just mäeks pidada, rõhutab Elena huvitavalt kombel selle tippu *ronimist* kui elamuse olulist osa. Bitėnaist ja teistest küladest viib tee sinna lõuna poolt, aga sealtkaudu pole mäele ronida võimalik. See tähendab, et inimesed tulid alla jõe äärde ja ronisid siis tagasi mäe otsa vaid selleks, et Rambynase kõrgust tajuda. Kohale jõudmine (kas siis ronides või niisama kõndides) mängib paiga kogemisel olulist rolli. Näiteks Jaapanis käiakse shintō pühamutes alati jalgsi ja seda rännakut peetakse tseremoonia oluliseks osaks (Ono 2004: 66). Samuti toetub kogu palverännaku mõistestik kõndimisele ja omal jalal pühasse kohta või pühapaikadesse jõudmisele. Antropoloog Tim Ingold väidab, et liikumine kohtade vahel ja nende ümber on sama oluline või isegi olulisem kui nendes kohtades *viibimine* (Ingold 2011: 149). Erilistesse kohtadesse liikumine või sinna jõudmine on alati üks kohakogemise

otsustavaid eesmärke. Sama võib täheldada ka Elena mälestustes, kus mäele ronimine on tähtis, isegi kui tippu jõudmine ei ole vajalik. Naine väidab ka, et “mõned inimesed ronivad mäele korduvalt” (Lachauer 2001: 24), mis rõhutab selle tähtsust veelgi.

Elena küll teadis, et Rambynast peeti paganlikuks pühapaigaks, kuid sellel polnud erilist rolli tema ettekujutuses paigast. Ta mainib Rambynase tipus asunud kultuskivi ja usub, et see on minevikuga seotud, kuid üldiselt mängib Rambynase mägi naise elus märksa isiklikumat rolli. Tema jaoks oli Rambynas tähtis argise kohana, mitte ajaloolise minevikupärandina. Näiteks kõneldes oma esimesest armastusest – sakslasest Fritzist – meenutab Elena, kuidas Rambynas oli “nende koht”. Just Fritziga koos Rambynase serval istudes olid nad otsustanud abielluda (Lachauer 2001: 28). Samuti oli Rambynas turvapaigaks Elenale ja tema perekonnale, sest just siin varjasid nad end nõukogude võimu ja leedulaste sõjajärgse Siberisse küüditamise eest.

Pärast Leedu taasiseseisvumist 1990. aastal, kui paljud endised Biténai elanikud saabusid tagasi Lääne-Euroopast, sai Elenast neile kohalik giid: “Üks neist ütles mulle kord, et olen neile kui sild, mis talletab kõik mälestused kodumaast” (Lachauer 2001: 108). Elena mõistis ka ise, et oli viimane, kes mäletas seda paika just sellisena, nagu see kunagi oli olnud. Ulla Lachauer meenutab, et raamatu kirjutamise mõtte käis välja just Elena, mitte ta ise – vana naine aimas, et tema mälestused on selle kohaga nii tugevalt seotud, et neid lihtsalt tuleb talletada.

Raamatu lõpus ütleb Elena: “See kõik on minu. Puu on minu, mets on minu, õhk on minu, Rambynas on minu ja Nemunas – need kõik on minu” (Lachauer 2001: 125). On mitmeid viise, kuidas paik olemuslikult enda omaks muuta. Kuid selleks, et luua suhe mingi paigaga, peavad inimesed tegutsema ja oma elu elama koos sellega. Või nagu Edward Casey ütleb, mitte elama kohtades sees või nende ümber, vaid “elama läbi kohtade” (Casey 2009: 30). Koha kaudu elamine sünnitab lugusid ja need lood peegeldavad omakorda inimeste kogemusi selle paiga kohta. Elena koges Rambynast kui omaenda isiklikku kogemust, sest ta elas läbi selle – suvistest pööripäeva tähistamistest armastuse ja hirmuga seotud läbielamisteni. Lõpuks tõdeb naine, et “kui aeg on käes, saadetakse mind ära Rambynasele” (Lachauer 2001: 117), viidates tillukesele kalmistule Rambynase kandis, kuhu on maetud kõik Biténai elanikud.

Kokkuvõtteks

Oma artiklis tutvustasin Edela-Leedus asuvat Rambynase mäge mitme eri näite põhjal. Esimeses käsitletakse Rambynast paganliku pühapaigana. Vähesed

mainimised kirjalikes ajalooallikates ei anna paigast ja selle ristiusueelsest otstarbest selget teavet. Sellegipoolest kinnitavad Rambynase esmamainimised juba 13. sajandil, et tegu oli tõepoolest tolle aja olulise paigaga. Rambynasel ei ole kunagi läbi viidud professionaalsel tasemel arheoloogilisi väljakaevamisi ja seetõttu on meie teadmised selle paiga muinasaegse kasutuse kohta piiratud. Paraku varises olulisem osa mäest 19. sajandil alla Nemunase jõkke, mis võib tähendada, et mistahes arheoloogilised välitööd ei anna seal ka tulevikus tõenäoliselt tulemusi. Rambynase kui püha paiga tähtsuse mõistmiseks on peamiseks allikaks endiselt rahvapärinus, kusjuures mõned rahvajutud ulatuvad arvatavasti eelkristlikku perioodi. Viimati 19. sajandi lõpul nähtud kultuskivi Rambynase tipus viitab samuti sellele, et tegu oli paganliku pühapaigaga. Et kivi on hävinud, pole paiga tekkelugu võimalik kinnitada. Oluline on märkida, et vaatamata puudustele ja mõnel juhul lisaandmete vähesusele on Rambynase mägi üks paremini dokumenteeritud ja tuntum Leedu pühapaik.

Teises Rambynase mäest kõnelevas näites selgub, kuidas Väike-Leedu rahvusliku identiteedi loomise ajal 20. sajandi alguses taastus paiga endisaegne kuulsus ja tähendus. Rambynas põimis väike- ja põhileedulaste ühise ajaloolise narratiivi, mis aitas veelgi edukamalt sulandada väikeleedulased vastloodud iseseisvasse riiki. Rambynasest sai ka 1920. ja 1930. aastatel kord-korralt laienenud suvise pööripäeva pidustuste kese. Nende pidustuste jaoks pani kohalik tegelane Martynas Jankus alguse “Rambynase igavesele raamatule”, kuhu inimesed tähendasid üles oma kogemusi selle paiga kohta. Raamat, mis koosneb erinevate inimeste vahetutest kogemustest inspireeritud lühikestest sissekannetest, kujutabki endast kolmandat siinkäsitletud Rambynase juhtumit. Raamatusse on koondatud peamised teemad, mis olid Rambynast külastavate inimeste jaoks olulised, ning kuidas see paik 20. sajandil edukalt lugedesse põimiti ja see oma kuulsuse taastas kui nüüdseks romantiseeritud ristiusueelne pühapaik, isegi kui seda juba paarsada aastat polnud sel eesmärgil kasutatud.

Rambynase raamatus tuleb esile ka isiklikum lähenemine paigale, kuigi seegi oli endiselt tugevalt mõjutatud kogukondlikest arusaamadest. Sissekannete lühiduse tõttu ei kajasta mitte igaüks neist isiklikku kohakogemust. Viimane käesolevas artiklis esitatud juhtum kirjeldab Rambynase mäge kui osa isiklikust eluilmast, nagu see kajastub kohaliku külaelaniku Elena Grigolaitytė mälestustes. Tema kogemused on kirja pandud mälestusraamatusse “Tee taevasse”, kus naine annab ülevaate oma elust Rambynase mäe lähedal asuvas Bitėnai külas. Elena näide kinnitab, et sama paika võib kirjeldada väga erinevas valguses, kui seda vaadeldakse isiklikust ja argielu perspektiivist.

Kõigi artiklis esitatud näidete eesmärgiks on näidata erinevaid võimalusi, kuidas mingeid kohti on võimalik uurida jutupaikadena. Leedu muistsete pühapaikade uurimist piiravad sageli ajaloolised ja etnoloogilised andmed

või uurijate eelistus vaadelda paika ristiusueelse narratiivi osana. Tänu fenomenoloogilisele lähenemisele võimaldavad jutupaigad jätta need väärtused ajutiselt tähelepanuta ja käsitleda kohta osana inimkogemusest ja argielust. Fenomenoloogiline lähenemine on siiski kõige tõhusam, kui seda rakendatakse osana komplekssemast uurimusest. Ajaloolised faktid ja kirjalikud allikad mäe kohta kõnelevad Rambynasest kui ristiusueelsest pühapaigast, mis oli tõenäoliselt oluline nii muinasajal kui ka hilisemas Leedu suurvürstiriigis. Samas võiks 19. ja 20. sajandi alguse ajakirjanduse, kirjalike mälestuste, ajalooliste dokumentide jm andmete põhjal keskenduda Rambynase taaselustamisele tänapäeval ja sellele, kuidas mägi oli kasutusel Väike-Leedu kultuurilise ja isegi poliitilise keskusena. Lõpuks on “Rambynase igavese raamatu” tekstide, sellest kõnelevate rahvajuttude ja isiklike mälestuste kaudu võimalik mõista, kuidas inimesed seda paika kogesid. Selline lähenemine annab paigast märksa keerukama pildi ja, mis kõige tähtsam, ei jäta automaatselt tähelepanuta ebaoluliseks peetud kaasaegseid jutte.

Tänapäeval on Rambynas jätkuvalt tähtis paik. Alates 1993. aastast on mägi ametlikult riikliku kultuuripärandina kaitse all. Kuigi Rambynas oli algselt linnamägi, varises linnamäe osa 19. sajandil ja on nüüdseks hävinud. See tähendab, et hoolimata asjaolust, et Rambynasel ei ole arheoloogilise mälestise staatust, on koht siiski maastikuna ja mütoloogilise muistisena kaitse all. Kuna mäelt avaneb kaunis vaade Nemunase jõe, on see populaarne turismiobjekt ja paljude turistide jaoks kogetav kui vaatamisväärtus maastik.

Rambynas jäi ka nõukogude ajal Leedu peamiseks suvise pööripäeva tähistamise paigaks. Siiski ei pandud tähistamisel enam rõhku muinaskultuurile ja hilisemad suurte kontsertide ja tantsuõhtutega pidustused muutusid olemuselt pigem laatadeks. Pidustuste korraldamist jätkati ka pärast Leedu taasiseisvumist 1990. aastal. Tänapäeval leidub seltse, kes üritavad Rambynase pidustustesse paganlike traditsioone tagasi tuua. Samuti on Rambynase mägi üks tähtsamaid kohti Leedu mütoloogiahuvilistele ja uuspaganlikele liikumistele. 2011. aastal paigaldati vana ohvrikivi asemele uus kultus- ja ohvrikivi. Ja nagu pea sada aastat tagasi, algab ka tänapäeval suvine pööripäeva üritus mäe tipus asuva igavese tule süütamisega.

Tõlkinud Kait Tamm

Kommentaar

¹ 1 preisi jalg = 0,31385 m.

Kirjandus

- Bagdonavičius, Vaclovas 2009. Martynas Jankus ir Vydūnas: bendrumai ir skirtybės. – *Knygotyra* 52, lk 90–106 (<https://www.zurnalai.vu.lt/knygotyra/article/view/7868/5743> – 10.05.2022).
- Basanavičius, Jonas 1928. *Iš gyvenimo [lietuviškų] vėlių bei velnių*. Kaunas: A. Olševskio elektrotipų atspausdinta M. Jolko Spaustuvėje.
- Casey, Edward S. 2009. *Getting Back Into Place. Toward a Renewed Understanding of the Place-World*, 2. kd [1. kd 1993]. Indiana University Press.
- Ingold, Tim 2011. *Being Alive. Essays on movement, knowledge and description*. London & New York: Routledge.
- Jackson, Michael (toim) 1996. *Things As They Are: New Directions in Phenomenological Anthropology*. Indiana University Press.
- Kaunas, Domas 2000. *Mažosios Lietuvos veidai ir vaizdai. 1885–1940 metų ikonografija*. Vilnius: Valstybės žinio.
- Lachauer, Ulla 2001. *Rojaus kelias. Rytprūsių ūkininkės Lėnės Grigolaitytės prisiminimai*. Vilnius: Baltos lankos.
- Lietuvininkai... 1970 = Milius, Vacys & Gisevius, Eduard & Glagau, Otto & Cappeller, Carl. *Lietuvininkai. Apie vakarų Lietuvą ir jos gyventojus devynioliktame amžiuje*. Vilnius: Vaga.
- Lietuvos piliakalniai 2005 = Baubonis, Zenonas & Zabiela, Gintautas (toim). *Lietuvos piliakalniai. T. 2: atlasas*. Vilnius: Lietuvos Respublikos Krašto apsaugos ministerija.
- Mačiulis, Dangiras 2012. Pasisavinant Mažąją Lietuvą. Vienijančios kolektyvinės atminties konstravimas Lietuvoje tarpukariu. – *Acta Historica Universitatis Klaipedensis* 24 (DOI: 10.15181/ahuk.v24i0.296).
- Mulk, Inga-Maria & Bayliss-Smith, Tim 2005. The representation of Sámi cultural identity in the cultural landscapes of northern Sweden: the use and misuse of archaeological knowledge. – Ucko, Peter J. & Layton, Robert (toim). *The Archaeology and Anthropology of Landscape. Shaping your Landscape*. London & New York: Routledge, lk 359–397.
- Mytum, Harold 2010. Ways of Writing in Post-Medieval and Historical Archaeology: Introducing Biography. – *Post-Medieval Archaeology* 44 (2), lk 237–254 (DOI: 10.1179/174581310X12810074246546).
- Ono, Sokyō 2004. *Shinto: The Kami Way* [1. vėljaanne 1962]. Tokyo: Tuttle Publishing.
- Putvinskaitė-Marcinkevičienė, Sofija 1928. Martynas Jankus. – *Trimitas* 34.
- Safronovas, Vasilijus 2008. Praeities panauda palaikant lietuvišką tapatumo orientaciją tarpukario Klaipėdoje. – *Acta Historica Universitatis Klaipedensis* 17, lk 79–99.
- Urbanavičius, Vytautas 1972. Mitologinių akmenų tyrinėjimai 1970–1971 m. *Archeologiniai ir etnografiniai tyrinėjimai Lietuvoje 1970 ir 1971 metais*. Vilnius: Lietuvos TSR mokslų akademijos Istorijos institutas, lk 77–83.
- Vaitkevičius, Vyckintas 1998. *Senosios Lietuvos šventvietės. Žemaitija*. Vilnius: Diemedžio leidykla.

Vaitkevičius, Vykintas 2003. *Alkai. Baltų šventviečių studija*. Vilnius: Diemedžio leidykla.

Vaitkevičius, Vykintas 2016. Baltų šventviečių atodangos. – *Liaudies Kultūra* 4, lk 33–43 (http://tautosmenta.lt/wp-content/uploads/2013/12/Vaitkevicius_Vykintas/Vaitkevicius_LK_2016_4.pdf – 12.05.2022).

Vareikis, Vygantas 2001. Memellander. Klaipėdiškiai Identity and German-Lithuanian Relations in Lithuania Minor in the Nineteenth and Twentieth centuries. – *Sociologija. Mintis ir veiksmai* 1 (6), lk 54–65.

Vydūnas 2001. *Septyni šimtmečiai vokiečių ir lietuvių santykių*. Vilnius: Vaga.

Summary

Sacred natural sites as story-places: The cases of Rambynas Hill in Lithuania

Andrius Kaniava

Junior Researcher

Department of Folk Narrative, Institute of Lithuanian Literature and Folklore
Kaniava.andrius@gmail.com

Keywords: Rambynas Hill, sacred natural sites, phenomenology, story-places

This article presents different cases of Rambynas Hill in south-western Lithuania. The first one discusses Rambynas Hill as a pagan sacred site. Sporadic mentions in written historical sources do not paint a clear picture of the place and of how it was used in pre-Christian times. Nevertheless, early mentions of Rambynas from as early as the 13th century confirm that the place was indeed significant at the time. No high-profile archaeological excavations ever took place at Rambynas and this limits our understanding of the place in the prehistoric context. Unfortunately, the most important part of the hill collapsed into the Nemunas River in the 19th century, which suggests that any future archaeological expeditions would probably be unavailing. Folklore remains the main source for understanding Rambynas' importance as a sacred site, while some folktales are presumably of pagan origin. The cult stone on top of Rambynas, last seen in the late 19th century, also suggests that the place was a kind of pagan sacred site. However, its origins could not be verified because the stone was destroyed. It is important to note that despite the lack of additional data in some cases, Rambynas Hill is one of the best-documented and best-known sacred sites in Lithuania.

The second case of Rambynas Hill demonstrates how the place regained its fame and importance at the beginning of the 20th century, at the time of creating national identity in Lithuania Minor. Rambynas became the pinnacle of the joint historical narrative between the inhabitants of Lithuania Minor and Lithuania Major in order to further include the former to the newly formed independent country. Rambynas also became the centre of summer solstice celebrations that grew larger with every year during the 1920s and 1930s. For these celebrations a local figure, Martynas Jankus, started *The Eternal Book of Rambynas*, where people wrote down their experiences of the place. This book represents the third case of Rambynas and is comprised of short writings from different people

inspired by their immediate experience. It presents the main topics that were important for people visiting Rambynas Hill and also shows how the place was successfully restored in the 20th century and regained its fame as a sacred site of now romanticized pre-Christian religion, despite the fact that it had not been practiced for a few hundred years.

The Eternal Book of Rambynas reveals a more personal approach, even though still highly influenced by collective ideas. It does not elaborate on each case of personal experience due to the limited scope of the records. The last case presented in this article discusses Rambynas as part of personal lifeworld, revealed in the memories of a local villager Elena Grigolaitytė. Her experiences are recorded in a short book titled *Rojaus Kelias*, in which the woman summarizes her life in Bitėnai village close to Rambynas Hill. The case of Elena shows how the same place could be presented in a different light when viewed from a personal perspective of everyday life.

All the cases presented in the article serve the purpose of showcasing the possibilities of studying sites as story-places. Research of ancient sacred sites in Lithuania is often limited by historical and ethnological data, and researchers try to include these places in pre-Christian narratives. Due to phenomenological approach, story-places allow to temporarily suspend these values and discuss these places as part of human experience and everyday life. However, the phenomenological approach works best as a part of complex research. Historical facts and written sources about the hill introduce Rambynas as a part of pre-Christian sacred site, probably important during prehistoric times and later in the Grand Duchy of Lithuania. Investigation carried out by the 19th and early 20th-century press, written memories, historic documents and other data introduce the modern restoration of Rambynas and how the hill functioned as a cultural and even political centre of Lithuania Minor. Lastly, by analysing records in *The Eternal Book of Rambynas*, folk stories about the place and personal memories, it is possible to understand how people were experiencing the place. This approach paints a complex picture of the place and, most importantly, does not automatically reject modern stories as irrelevant.

Andrius Kaniava (PhD) on Leedu Kirjanduse ja Rahvaluule Instituudi rahvajuttude osakonna nooremteadur. Instituudis töötab ta alates 2020. aastast. 2022 kaitses kohasuhteid käsitleva doktoritöö “Story-places. A Phenomenological Study of Relationship With Place”, mis keskendus inimese suhetele kohaga folklooris, mütoloogias ja kirjalikes mälestustes. Tema peamised uurimishuvid on fenomenoloogia, fenomenoloogiline filosoofia, kohapärimus, kristluse-eelsed pühakohad.

Andrius Kaniava (PhD) has been working at the Institute of Lithuanian Literature and Folklore since 2020. In 2022 he defended his PhD thesis titled “Story-places: A Phenomenological Study of Relationship with Place”. The thesis focuses on phenomenology and human relationship with a place in forms of folklore, mythology, and written memories. Kaniava’s main research interests are phenomenology, phenomenological philosophy, place-lore, pre-Christian sacred sites, and post-processual archaeology.

Kohapärimuse roll keskkonnakonflikti diskursuses: Paluküla hiiemäe juhtum

Lona Päll

Eesti Kirjandusmuuseumi

Eesti Rahvaluule Arhiivi nooremteadur

lona.pall@kirmus.ee

Teesid: Kohapärimus väljendab kohalikke ja rahvapäraseid, aga ka avalikke ja institutsionaalseid keskkonnaga seotud tähendusi, mistõttu on see sageli põimitud keskkonnateemalistesse aruteludesse. Käesolev artikkel kombineerib ökosemiootika, keskkonnakommunikatsiooni uuringute ja kohapärimuse uurimise tööriistu ja vaatleb kriitiliselt kohapärimuse kaasamist konfliktidiskursusesse, vastates küsimustele, kuidas mõjutavad uus esituskontekst ning ideoloogilised valikud ja konfliktikommunikatsiooni loogika kohapärimuse tõlgendamist neis konfliktides. Teooriat rakendatakse empiirilisele uuringule Raplamaal asuva Paluküla hiiemäe ümber toimunud avalike arutelude kohta. Analüüsimaterjaliks on Paluküla hiiemäe konflikti meediakajastus. Viited Paluküla mäega seotud varasemale ja kaasaegsele kohapärimusele näitavad, kuidas konflikti diskursuses jäävad sageli tähelepanuta kohapärimuses sisalduvad semiootilised seosed narratiivivälise keskkonnaga ning tõusevad esile kohapärimuse sümboolsed ja ideoloogilised tõlgendused, mil pole tekstivälise keskkonnaga seost. Eelnev tähendab omakorda, et arutelu muutub sotsiaalselt ja ökoloogiliselt lahti sidestatuks.

Märksõnad: keskkonnakonfliktid, kohapärimus, kultuuripärand, pärimuslikud pühapaigad, ökosemiootika

Sissejuhatus

Kohapärimus on see osa folkloorist, mis on lokaliseeritav, väljendab konkreetse keskkonna eripära ning vahendab kohakogemust (Päll 2022). Kohapärimust võib vaadelda keskkonnakommunikatsiooni osana, sest selles on väljendunud keerukad semiootilised suhted inimeste ja neid ümbritseva keskkonna vahel (*ibid.*). Ent lisaks inimeste ja keskkonna suhete vahendamisele on kohapärimus diskursiivsel tasandil kaasatud keskkonnaga ja loodusega seotud sotsiaalselt konstrueeritud ideoloogiatesse, praktikatesse ja aruteludesse, mis toovad kaasa mitmesuguseid kollektiivseid ja institutsionaalseid hierarhiaid. Selles artiklis on minu eesmärgiks analüüsida, kuidas kohakeskset pärimust keskkonnakonflikti diskursuses kasutatakse ja kuidas mõjutab konfliktikommunikatsiooni uus kontekst pärimuse tõlgendamist. Artikli keskne argument on, et

kuigi kohapärimus on osa kohalikust, kogukonnapõhisest kommunikatsioonist ning semiootiliselt seotud konkreetse keskkonnaga, võib pärimuse kaasamine konfliktikommunikatsiooni põhjustada säärases narratiivide ökoloogilises ja sotsiaalses kontekstualiseerituses katkestusi ja nihetusi.

Paigutan siinse analüüsi ökosemiootika konteksti. Ökosemiootika, mis muutus iseseisvaks distsipliiniks 1990. aastatel, on arenenud tihedas dialoogis Eesti teadus- ja kultuuriruumiga (vt Maran 2018). Ökosemiootika uurimisobjektiks on kompleksed ja hübriidsed looduskultuurilised nähtused, ning ökosemiootika pakub meetodeid ja mõisteid uurimaks looduse ja kultuuri vastastiksuhteid nii ontoloogilisel kui ka diskursiivsel tasandil (vt Maran & Kull 2014; Maran 2020). Mõned uurijad on juba kasutanud ökosemiootika teooriat ka looduskujutelmade uurimiseks Eesti traditsioonilises kultuuris, näiteks analüüsides “ravimtaime-maastikku” etnobotaanikas (Sõukand & Kalle 2010), soode kultuurilisi ja ökoloogilisi tõlgendusi (Pungas-Kohv & Keskpäik *et al.* 2015) või pärimuslike pühapaiku¹ rahvusromantilise ajalookäsitluse kontekstis (Heinapuu 2016). Ökosemiootika teoreetilist raamistikku olen kasutatud ka kohapärimuse mõiste piiritlemiseks ja sellele uuema, analüütilisema määratluse välja pakkumiseks (Päll 2022). Ent keskkonna ja inimeste/kogukondade semiootiliste suhete kõrval on keskkonnakonfliktide analüüsimiseks oluline mõista ka keskkonnateemaliste avalike arutelude eripärasid. Seetõttu põimin ökosemiootika teooria keskkonnakommunikatsiooni uuringutega, toetudes eeskätt David Low’le (2008), kes on rakendanud semiootika meetodeid näitamaks, kuidas keskkonnakommunikatsioonis peaks arvesse võtma ka keskkonnast pärinevaid tõlgendusi ja tähendusi.

Eesti keskkonna-alases diskursuses on kohapärimus olnud mitutpidi esil. Kujutelm eestlaste looduslähedusest või eestlastest kui metsarahvast, milles on oluline roll kohakesksel ja loodust representeerival folklooril, on dominantne nii ajaloolises kui ka kaasaegses enesekuvandis (vt Kaljundi 2018; Rimmel & Jonuks 2021). Kuna kohapärimus on olnud seotud rahvusliku ja kohaliku identiteediloomega (vt rohkem Hiimäe & Rimmel 2020), on see avatud ideoloogilistele tõlgendustele (vt nt Metssalu 2008; Heinapuu 2016) ja kerkib sageli esile Eesti avalikes diskussioonides, eeskätt näiteks looduskaitse või kultuuripärandi teemadel. Kohapärimus on põimitud ka praktikatesse ja poliitikatesse, mis avaldavad keskkonnale otsest mõju, näiteks turismi (Kindel 2005; Ü. Valk 2009; Reha 2014) ning kultuuripärandi haldamisse ja loodushoidu.² Kõige ilmsemaks näiteks kohapärimuse praktilisest ja ideoloogilisest olulisusest on kohapärimuse kasutamine pärimuslike pühapaikade kaardistamisel ja kaitsmisel (Jonuks & Veldi *et al.* 2014).

Kohapärimuse integreerituse identiteedidiskursusesse ja avalikesse aruteludesse on teinud võimalikuks Eesti folkloristide pikaajaline töö looduskeskkonnaga seotud kohaliku folkloori kogumisel ja arhiveerimisel (Rimmel 2014b;

Hiiemäe & Remmel 2020). Alates kohapärimuse uurimisvaldkonna institutionaliseerumisest 1990. aastatel on korraldatud välitööid arhiivikogude täiendamiseks ja tehtud ka mitmeid praktilisi projekte kohapärimuse tutvustamiseks ja teadvustamiseks (Hiiemäe & Remmel 2020: 385–388). Samas on Eesti folkloristikas seni vähe kriitiliselt analüüsitud kohapärimuse kasutamist ja tõlgendusi tänapäevases kontekstis (vt nt Reha 2014; Kalda 2011). Eesti kohapärimuse uurimine vajaks seostamist oluliste teemadega rahvusvahelises keskkonnahumanitaarias, näiteks traditsioonilise ja kohaliku kultuuri analüüsimine kiirete keskkonnamuutuste või kultuurikatkestuste taustal (Päll 2022). Pärimuslike pühapaikadega seotud folkloori uurimine illustreerib senist vajakajäämist kõnekalt. Pühapaikadega seotud pärimus on küll arhiivimaterjalis hästi esindatud, kuid enamasti on vastavat materjali esitletud ja uuritud 19. ja 20. sajandi traditsioonilise külakultuuri kontekstis (nt Remmel 1998; 2014a; H. Valk 2009; Hiiemäe & Remmel 2020). Seega on rahvapärilusega seotud pühakohti seni käsitletud kui püsivat ja ajaloolist, isegi nostalgilist nähtust (nt Remmel 2014b). Vähem tähelepanu on pööratud pühakohtadega seotud muutuvatele ja uuematele tõlgendustele (nt Kõivupuu 2009; Hiiemäe 2017).

Uuemad Eesti pärimuslike pühapaiku käsitlevad uurimistööd ei ole kesken-
dunud folkloorile, pigem on pühapaikade teema paigutatud uute usuliikumiste, eeskätt Eesti maausuliste liikumise ning selle rahvusliku identiteedipoliitika konteksti (nt Västrik 2015; Heinapuu 2016; Jonuks 2017). Eesti maausuliste liikumisel ja 1995. aastal loodud Maavalla Koja ideoloogial (vt rohkem Kuutma 2005; Västrik 2015) on keskne roll pühapaikadega seotud ideestiku kujundamisel ja vastavates avalikes aruteludes ning seeläbi avaramalt kogu looduskaitse ja keskkonnakommunikatsiooni-alastes diskursustes Eestis. Nüüdisaegse maausu liikumise ideoloogilised lätted on rahvusromantismis (Västrik 2015: 134–141), kuid seda tuleks vaadelda samas kontekstis teiste uuspaganlike ja omausu liikumistega Euroopas, eriti postsovetlikus ruumis. Selliseid liikumisi ühendab rekonstruktivistlik arusaam varasemast rahvapärilusest, kultuurilise ja usundilise järjepidevuse rõhutamine, sünkretism jne (vt ka Gregorius 2015; Peers 2015; Szilagy 2015). Maausulised ise esitavad end rahvusliku kultuuri ja pärimuse eestkõnelejatena, mitte eeskätt või ainult usuliikumisena (Jonuks & Äikäs 2019: 122; vt ka Västrik 2015; Jonuks 2017).

Maavalla Koda on edukalt suutnud tuua ajalooliste looduslike pühapaikade mõiste avalikku teadvusse (Jonuks & Äikäs 2019: 122; Jonuks & Veldi *et al.* 2014), saades selles intellektuaalset tuge nii rahvusvahelistelt organisatsioonidelt, näiteks Rahvusvaheliselt Looduskaitseliidult (IUCN), kui ka teistelt usuliikumistelt (Jonuks & Veldi *et al.* 2014: 96–97). Maavalla Koda on asunud pühapaiku puudutavate arendusprojektide üle käivates aruteludes aktiivsele positsioonile. Mõned tähelepanuväärsemad konfliktid on olnud seotud Kunda

hiiemäele tuulikute kavandamisega (plaan avalikustati 2003), Purtse hiiemäe hoonestamise plaanidega (2006), Panga pangale parkla rajamisega (2007) või metsa majandamisega Maardu hiiemäel (2011–2012) või Paluküla mäe arendusplaanidega (2003–...). Lahkheli, mis puudutab plaani ehitada Kesk-Eestis asuvale Paluküla hiiemäele suusakeskus, on tänapäeva Eestis üks kõige kauem kestnud kohalikke keskkonnakonflikte. Lisaks on Paluküla hea mudelkonflikt, uurimaks kohapärimuse rolli teistes sarnastes vastasseisudes, sest Paluküla-ga hiiemäega seotud pärimust on eri ajaetappidel põhjalikult talletatud ning konflikti on ajakirjanduses intensiivselt kajastatud. Vastuolu on algusest peale iseloomustanud viited varasemale kohapärimusele ning erinevate narratiivide või keskkonnaga seotud rahvapäraste teadmiste tõlgendamine, võrdlemine ja vaidlustamine eri osapoolte poolt. Pärimusele keskenduvate tõlgenduste ja arutelude kaardistamine uudismeedias – millel siinse artikli analüüsiosa põhineb – võimaldab näidata, kuidas on varasemat folkloorset materjali konflikti käigus dekontekstualiseeritud.

Artikkel jaguneb kuueks osaks. Esimeses osas vaatlen kohapärimust kui semiootiliselt dialoogilist ja polüfoonilist fenomeni ning kirjeldan selle olulisust kohalikul ja institutsionaalsel keskkonnakommunikatsiooni tasandil. Teises osas annan lühiülevaate Paluküla hiiemäe puudutavast konfliktist ning kolmandas osas tutvustan juhtumiuuringu materjali ja metoodikat. Varasemat pärimust Paluküla hiiemäe kohta kirjeldan lühidalt neljandas osas. Viiendas osas analüüsin kohapärimuse rolli Paluküla konflikti meediakajastuses, täpsemalt vaatlen pärimuse esitamise konteksti, toon välja dominantsed narratiivid ja teemad, ning eristan peamisi väiteid, mille konstrueerimiseks kohapärimust kasutati. Viimases ehk arutelu osas tõlgendan meediaanalüüsi tulemusi.

1. Kohapärimuse semiootiline potentsiaal keskkonnakommunikatsioonis

Kohapärimus on sarnaselt teiste keskkonna tekstiliste representatsioonidega (vt nt Maran 2014) oma olemuselt dialoogiline, kuna kohaga seotud lugudes saavad kokku nii meie kultuurilised tõlgendused kui ka keskkonnast, st narratiivivälisest reaalsusest pärinevad tähendused. Kuigi Eesti folkloristid on uurinud kohapärimust peamiselt kultuurilise representatsioonina, keskendudes kohapärimuse diskursiivsele mõõtmele (kuidas inimesed keskkonnale tähendusi omistavad, sellest kõnelevad), on nad teadvustanud ka keskkonna enda omaduste ja tähenduste rolli folkloorsete tõlgenduste suunajana (vt Remmel 2014b). Need kaks tasandit on aga samavõrd olulised, sest just kohalikud pärimuslikud narratiivid võimaldavad konkreetse keskkonna semiootilisel ak-

tiivsusel esile tulla, pärimus manifesteerib mitte meie kujutelmi keskkonnast, vaid tõlgenduslikke suhteid kultuuri ja looduse vahel. Keskkonna semiootilise aktiivsusega võib mõista näiteks liigisisest ja liikide-vahelist kommunikatsiooni, ajalisi protsesse ja muutusi keskkonnas või liikide, ökosüsteemide ja koosluste reaktsiooni inimtegevusele. Kõiki eelnimetatud protsesse või tegevuste järgi tajutakse tähenduslikena ning neid lõimitakse kohaga seotud lugudesse, kohanimedesse ja teistesse kultuurilistesse tõlgendustesse (vt rohkem Päll 2022; Maran 2017).

Keskkonna omaduste ja tähenduste rolli kohapärimuses aitab hästi illustreerida järgnev selgitus Paluküla hiimäe kõrgemate kohtade ja lohkuude nimede kohta. Lugu on talletatud Liivaku talust Paluküla mäest vahetult kagus:

Hiimägi.

Palu küla ümbrus on väga mägine, õige kõrgete mäeahelikkude ja sügavate orgudega. Maa on liivane, praegu põldude all. Kõige kõrgem neist mägedest on kaetud lepitikuga, kasvavad ka mõned üksikud kuused. Seda mäge nimetatakse Hiimäeks, ja see olnud vanade eestlaste jumala Hiie auks.

Sama mäe kõrval teiste mägede vahel asub sügav piklik org, mida nimetatakse Tõnni auguks. See oli arvatavasti altari koht. Siia toond eestlased iga looma tapmise puhul värsket ohvriks, ja ka muidu iga uudse, kas viljakoristamise, lambaniitmise või raha saamise puhul esimese osa saagist. (1) Arvatakse ka, et neil mägede ahelikel asunud vanade eestlaste kindlused. (EKLA, f 199, m 46, l. 31a < Rapla khk, Paluküla, Liivaku t < Rapla khk, Paluküla, Magaski t – Marta Sorgsep < Jaan Mass, 54 a, Ann Magnus, 74 a (1930))

Lugu illustreerib, kuidas kohapärimus kajastab nii keskkonnakogemuse ökooloogilist kui kultuurilist mõõdet: millised taimeliigid konkreetsetes paigas kasvavad, millised on maastiku iseloomulikud tunnused ja liigendatus, kuidas eri maastiku osadega on suhestatud, milliseid tähendusi sellele omistatud jne. Kohapärimus on tähenduslikult seotud tekstivälise füüsilise kontekstiga, mida see kujutab, seega pole kohasidusad lood lõpuni arusaadavad neile, kes ei tunne keskkonda, millele pärimus viitab. Timo Maran (2014) on kirjeldanud samsugust komplementaarsust tekstide ja keskkonna vahel Eesti looduskirjanduses.

Kohapärimus on sageli motiveeritud semiootilistest protsessidest looduses, ja nii on keskkonnamärkide tõlgendamine nende lugude oluliseks lähtealuseks. Siinkohal on oluline tinglik eristus kultuuri märgiprotsesside ja keskkonna märgiprotsesside vahel. Charles Sanders Peirce'i märgiteooriast lähtuvalt saab eristada kolme tüüpi märke: kui sümbolid on kultuurilised ja arbitraarsed, kuuludes

kitsamalt inimkultuuri juurde, siis eel-sümbolilised märgid ehk indeksiaalsed ja ikoonilised märgid põhinevad vastavalt põhjuslikkusel (nt suits ja tuli, loomade jäljed) või sarnasusel (nt onomatöpoa, erinevad hääliitsused) ning neid tajutakse seotuna objektiga, millele nad viitavad (vt nt Wheeler 2008; Maran 2017). Keskkonnamärgid on samuti eeskätt indeksilised ja ikoonilised märgisuhted ehk peamiselt füüsiliselt manifesteeritud mittekokkuleppelised märgid, mida inimesed ja teised liigid keskkonnas tõlgendavad (Maran 2017: 356). Keskkonnamärgid on kultuurilisteks, sh folkloorseteks tõlgendusteks avatud, kuna märgi (esitise) side objektiga on sageli ebamäärane, kompleksne või jääb vaatlejale ebaselgeks – keskkonnast pärit märgiseosed ei ole inimestele alati vahetult ligipääsetavad ja mõistetavad, sest pärinevad kultuurikoodist väljastpoolt (Maran 2017: 360). Näiteks virvatulakesi soos või haldjaringe võib vaadelda keskkonnamärkide rahvapäraste tõlgendustena, sellistel juhtudel ei ole ökoloogiline märgiseos nähtav ja on pakutud kultuuriline tõlgendus. Nii võib näha, kuidas sümbolilised folkloorsed tõlgendused kasvavad sageli välja eel-keelelistest või eel-sümbolilistest märgisuhetest (Wheeler 2008; Maran & Kull 2014).

Kohaga seotud narratiive võib vaadelda mitte ainult diskursiivse (keskkonda kirjeldava) nähtusena, vaid ka keskkonnakommunikatsioonina, keskkonnapraktikate ühe osana. Nii on lisaks kohapärimuse sisule ka kohapärimuse esituskontekst seotud füüsilise, tekstivälise keskkonnaga, mida need narratiivid vahendavad. Inimesed räägivad lugusid tuttava ümbruse kohta, kõnelevad neid osana praktilistest tegevustest ja vahendavad nii oma kogemuslikku seotust keskkonnaga. Lisaks langeb folklooris representeeritud koht või keskkond sageli kokku paigaga, kus neid lugusid kõneldakse, sel juhul on keskkond ka ise jutustamissituatsioonis kohalolev. Neil puhkudel motiveerib keskkond sageli tähendusi, soodustab narratiivide või motiivide mäletamist, mõjutab narratiivi valikut jne (Remmel 2014b: 40–41, 54). Seega mängib keskkond olulist rolli ka meediumina narratiivide vahendamisel ja taasesitamisel (vt nt Gunnell 2009: 307–308; Päll 2022).

Niisiis esindab kohapärimus mitmetasandilist kommunikatsioonilist suhet keskkonna ja seda asustavate subjektide vahel. Ent kui kaasame sedalaadi sotsiaalselt ja ökoloogiliselt tugevalt kontekstuaalsed narratiivid konfliktikommunikatsiooni, võivad need lood muutuda irrutatuks ehk lahti sidestatuks (ingl *disconnected*) sellest keskkonnast, mida narratiiv kujutab. Sest konflikt toob kaasa uued, mittekohalikud ja mitte-keskkonnasidused kontekstid. Paluküla hiie-mäe konfliktis, aga ka teistes keskkonna-alastes vaidlustes on võimalik eristada kahte läbipõimunud kommunikatsioonitasandit: kommunikatsioon keskkonna ja inimeste vahel ja kommunikatsioon erinevate rühmade vahel. Ideoloogilistes aruteludes, mitmesugustes avalikes esinemistes jm pööratakse tähelepanu peamiselt viimati mainitule, st diskursiivsele ehk representatiivsele tasandile. David

Low (2008: 48) on väitnud, et keskkonnaprobleemide peamine põhjus on “meie keskkonnast mõtlemise viiside lahti sidestatus sellest, kuidas keskkond ennast ise oma olemises kehtestab”. Low viitab olukordadele, kus arutelud, mingist objektist (näiteks keskkonnast) rääkimine on sellest objektist endast eemaldunud.

Low’ vaatepunkt, milles kohtuvad semiootika ja keskkonnakommunikatsiooni uuringud, on oluline, sest see rõhutab vajadust kaasata keskkonnakommunikatsiooni erisuguseid kogemusi, suhestumisi ja narratiive, sh keskkonnast endast pärinevaid tähendusi. Low rõhutab seda, et erinevad, mõnikord lausa vastuolus olevad teadmised ja kogemused keskkonna kohta aitavad teadvustada rahulolematusi ja erimeelsusi (*ibid.*: 48–50). Erimeelsuse (ingl *dissent*) mõiste on siinkohal võtmetähtsusega: seda tuleks mõista osana avastuspõhisest, uuringupõhisest keskkonnakommunikatsioonist, milles arutelu osapooled püüavad mõista arutelu objekti mitte ainult diskursiivsel, vaid ka ontoloogilisel tasandil. Erimeelsused põhinevad erinevatel maastikuga suhestumise viisidel ning erinevate tõlgenduste ja kogemuste ignoreerimine võib viia hermeetilise või dogmatiseeriva kommunikatsioonini (*ibid.*: 50–54). Oluline on kaasata kommunikatsiooni ka keskkonna erimeelsust (ingl *environmental dissent*), näiteks erinevad ökoloogilised protsessid, liikide, koosluste ja ökosüsteemide reageeringud inimtegevusele tulevad samuti esile just erinevate tõlgenduslike suhete kaudu, mis inimestel keskkonnaga on (*ibid.*: 49). Kohapärimuse teadvustamine keskkonnakommunikatsiooni vahendina on üks tee, mis võimaldab ja soodustab eri vaatepunktide kaasamist, kuna kohaga seotud narratiivid vahendavad väga erisuguseid ökoloogilisi ja sotsiaalseid suhteid ja maastikuga suhestumise viise ning keskkonna enda semiootilist agentsust.

Kohapärimusel on seega potentsiaal rikastada keskkonnaalaseid diskussioone ja kaasata neisse keskkonnaalaseid teadmisi, ent kohapärimust kasutatakse konfliktikommunikatsioonis sageli ka sihipäraselt ja eksplitsiitselt oma seisukohtade väljendamiseks ja veenmiseks. Keskkonnakonfliktides, näiteks Paluküla juhtumi puhul on kohapärimusel oluline roll eri huvirühmade retoorikas, aga mitmesuguste diskursiivsete praktikate osana ka argumentatsioonis endas. Kui kohapärimus muutub avalike arutelude osaks, toimub nihe keskkonna ja narratiivide vahelistes dialoogilistes ja kontekstitundlikes suhetes (vt ka Remmel 2014b: 52). Teisalt aktiveeruvad sageli just konfliktidiskursuses erisugused alternatiivsed või unustatud motiivid ja lood, kuna kogukond või huvirühmad tajuvad kohta või pärandit hävimisohus olevana. Näiteks kui kultuuripärand muutub järsku ohustatuks, muutub selle olulisus identiteedidiskursuses ja kultuurimälu sageli palju märgatavamaks (Hafstein 2012: 500–501).

Pärimuslikke pühapaiku puudutavad arutelud on heaks näiteks sellest, kuidas keskkonnaga seotud narratiivid on läbi põimunud ideoloogiliste ja sümbolsete tähendustega. Eesti kontekstis on pärimuslikud pühapaigad üldiselt

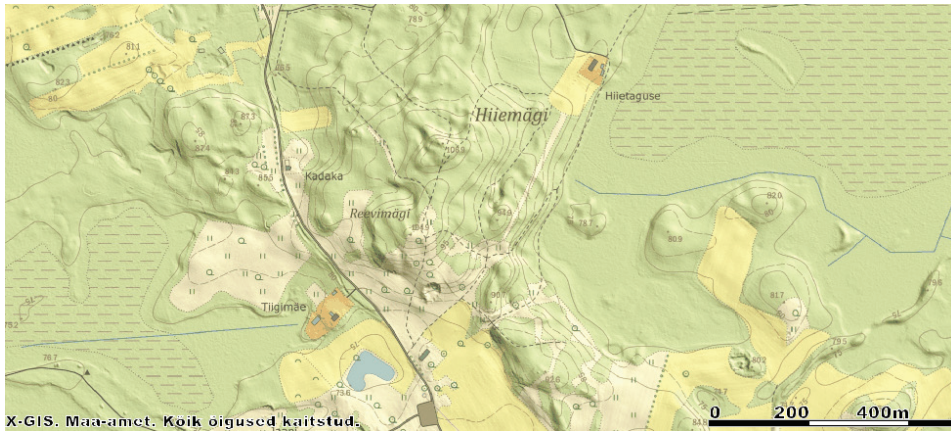
seotud mitmete dominantsete tähendustega, millest kõik pole usundilised. Ott Heinapuu (2016), kes on uurinud pärimuslikke pühapaiku ökosemiootilise teooria kontekstis, on kirjeldanud seda, kuidas traditsiooniliselt põllumajandusliku ühiskonna pühapaigad on muutunud rahvuslikeks monumentideks ja kuidas neid paiku on alates 1930. aastatest hakatud pidama rahvusliku identiteedi seisukohalt olulisteks. Seega üldisel diskursiivsel tasandil on pärimuslike pühapaikade teema ideoloogiliselt laetud, olles seotud rahvusliku uhkuse, väärtuste ja identiteediga. Kui kohapärimus on integreeritud kultuuripärandi või usundi diskursusesse, saab sellest kohaloome vahend, pärimuse kaudu eristatakse püha mittepühast, kehtestatakse uusi hierarhiaid ja omistatakse kohale kontseptuaalseid või sümbolilisi tähendusi (Barroso 2017: 343). Keskkond ise võib sellistel juhtudel muutuda millegi muu märgiks või sümboliks (*ibid.*: 347).

2. Ülevaade Paluküla hiemäe konfliktist

Paluküla hiemägi Rapla maakonna Kehtna vallas ulatub 106,9 meetrit üle merepinna ja on sellisena Kesk- ja Loode-Eesti kõrgeim tipp. Mägi, mis teelikult on mitmete seljakute ja lohkudega platoo (vt joonis 1), on piirkonnas palju külastatav ja tuntud paik. Looduskaitse all on mägi olnud aastast 1964³ väärtuslike ökoloogiliste ja geoloogiliste tingimuste ning mäe silmapaistva ilme tõttu (vt joonis 2). Ehkki ka varem on olnud arutelusid selle üle, kuidas ala peaks haldama, puhkes suurem konflikt mäe pärast 2003. aasta sügisel, mil Kehtna vallavalitsus kiitis heaks mäe jalamile suusakeskuse rajamise projekti. Osa kohalikest, aga ka Maavalla Koja liikmed reageerisid suusakeskuse rajamise plaanile kriitikaga. Nende seisukohaks oli, et mägi on traditsiooniliselt olnud puutumatu ja püha ning seetõttu pole sobilik arendada seal suuremahulisi majanduslikke või rekreatiivseid tegevusi. Teine osa kohalikust kogukonnast ja kohalik omavalitsus Kehtna vald nägid aga suusakeskuse projektis võimalust luua töökohti, pakkuda paremaid tingimusi sportimiseks ning suurendada Paluküla olulisust turismiobjektina.

Paluküla konflikti on laialdaselt kajastatud nii kohalikus kui ka üleriigilises meedias. Konflikt kulmineerus 2004. aasta sügisel, kui suusakeskuse rajamisele vastu olnud inimesed püüdsid takistada buldooseritel suusatõstuki süvendi rajamist. Seda sündmust on avalikus diskussioonis hakatud nimetama ka "Paluküla sõjaks". Lisaks intensiivsele meediakajastusele avaldasid ka konflikti osapooled oma seisukohti eri viisidel, postitati mitmesugust materjali, tehti videoid ja filme ning koguti allkirju nii suusakeskuse rajamise vastu kui ka planeeritavate arenduste poolt. Aastate jooksul on aruteludesse kaasatud mitmete valdkondade teadlasi ja eksperte ning ametnikke riigiasutustest (näi-

teks Keskkonnaametist, Muinsuskaitseametist ja Muinsuskaitseameti juures tegutsevast looduslike pühapaikade ekspertnõukogust), aktiivselt on diskussioonides osalenud Maavalla Koda. Lisaks andis konflikt tuge mõnede mittetulundusorganisatsioonide loomiseks, näiteks Paluküla Hiiemäe Hoiu Seltsing (aastal 2004), mille eesmärgina nähti suuremahuliste arendusprojektide takistamist Paluküla läheduses, ja Paluküla Klubi MTÜ (aastast 2013), mis otsib aktiivselt võimalusi arendada mäel sportlikke tegevusi ning haldab seal asuvat puhketaristut. Aastatel 2008–2013 vaieldi juhtum läbi Eesti kohtusüsteemi kõigis astmetes ning hiiemäe kaitsjad pöördusid ka Euroopa Inimõiguste Kohtu poole.



Joonis 1. Paluküla hiiemägi kaardil. Allikas: põhikaart, Maa-ameti geoportaal 2021.



*Joonis 2. Paluküla hiiemäe lõunakül, tuntud ka kui "Reevimägi".
Lona Pälli foto, detsember 2019.*

Juriidilised, poliitilised ja avalikud vaidlused pole toonud üksmeelt, mistõttu arutelud Paluküla võimalike arenduste üle käivad endiselt. Mõned looduse ja pärandi kaitsmise meetmed on aastate jooksul muutunud⁴ ning osa mäest võeti 2004. aastal arheoloogiamälestisena muinsuskaitse alla. Algselt kavandatud suuremahulise suusakeskuse plaanidest on muutunud majanduslike, poliitiliste ja juriidiliste tingimuste tõttu loobutud. Ent vaidlused Paluküla tuleviku üle on uuesti intensiivistunud (näiteks aastatel 2015 ja 2017), kui Kehtna vald ja kohalikud kogukonnad on soovinud ala arendada, millele hiiemäe kaitsjad on reageerinud ametlike päringute, kaebuste ja avaldustega. Keskne vastuolu Paluküla ümber on läbi aja jäänud samaks: mägi on ühtviisi oluline pühapaik kui ka spordi- ja puhkeala. Paluküla hiiemägi ise on muutunud konflikti meediumiks, sest mis tahes tegevused (kettagolfi mängimine, puude langetamine, palvuste ja tseremooniate korraldamine) mäel võivad konflikti eskaleerida. Paluküla diskussioon aktualiseerub sageli ka Eestis üldisemate keskkonda ja kultuuri puudutavate arutelude kontekstis, näiteks seoses viimastel aastatel toimunud aruteludega metsade haldamise üle.

3. Materjal ja metoodika

Analüüsimaiks seda, kuidas on kohapärimust lõimitud Paluküla hiiemäe ümber käinud avalikesse aruteludesse, uurisin Paluküla konflikti kajastanud artikleid uudismeedias ajavahemikus 2001–2019. Artiklite otsimiseks kasutasin märksõnu “Paluküla hiiemägi” ja “Paluküla mägi”.⁵ Leitud tekstidest moodustus 138 artiklist koosnev korpus. Selles korpuses sisaldub artikleid kõigilt Eesti suurematelt ajalehtedelt ja uudisteplatvormidelt, samuti kohalikelt ajalehtedelt (Raplamaa Teataja, Valla Vaatleja), kes konflikti intensiivselt kajastasid; lisaks ilmus mitmeid artikleid väiksemates väljaannetes ja portaalides, näiteks Sirbis või Rohelises Väravas. Artiklite arv analüüsitava korpuses on aastate lõikes erinev, peegeldades konflikti enda ajalist loogikat. Meediakajastus oli kõige intensiivsem aastatel 2003–2005, kui kuulutati välja suuremahulise suusakeskuse arendamise plaan, ning uuesti aastal 2015, mil käisid arutelud Kõnnumaa looduskaitseala uue kaitsekorralduskava üle. Kui 2004. aasta paiku toimunud arutelud leidsid laialdast kajastamist nii kohalikus kui üleriigilises meedias, siis hilisemaid, väiksema mastaabiga Paluküla piirkonna arendusideid, mis tõstasid aastatel 2016–2018, käsitlesid peamiselt kohalikud väljaanded.

Analüüsitava korpus sisaldab ainult neid artikleid, mis keskenduvad Paluküla arendustele ja tulevikuplaanidele, ehk mis on vaadeldavad osana konfliktikommunikatsioonist. Näiteks jäid välja uudised, mis kirjeldavad spordiüritusi või rituaale Paluküla hiiemäe konfliktile keskendumata, ent mõned portree-

lood suusakeskuse arendajatest ja mitmed arvamusartiklid lisasin korpusesse, kuna need peegeldasid selgelt mäe ümber toimunud arutelusid. Tekstikorpuses märkisin ära folklooriallikate kasutamised ja pärimusele viitamised tekstides. Märkisin ära juhud, kui (1) tsiteeriti või lisati ajaleheartiklitele konkreetseid narratiive; (2) mainiti mingeid narratiive, teemasid või informatsiooni kohapärimusest või viidati kohapärimusele; ja (3) arutelu toestati üldisemate viidetega folkloorile/pärimusele/ajaloole/pärandile. Kaardistamiseks seda, kuidas ja millises ulatuses on Paluküla hiimäe rahvapäraste tõlgenduste kohta avalikes aruteludes esitatud väited seotud tegeliku varasema arhiivimaterjali ja kohalike lugudega, vaatasin üle ka varem kogutud kohapärimuse mäe ja selle lähema ümbruse kohta. Lisaks uurisin intervjuusid konflikti osapooltega, mille viis ajaloolane Jüri Metssalu läbi 2015. aastal Muinsuskaitseametile koostatud aruande raames. Need intervjuud sisaldasid ka pärimuslikke tõlgendusi, mida kohalikud elanikud praegusajal jagavad ja kommuniqueerivad, kuid mis ei pruugi kajastuda varasemas folklooris. Lisaks peegelduvad Metssalu materjalis intervjuueeritavate hoiakud paigaga seotud mitmesuguste tegevuste ja narratiivide suhtes.⁶

Kuigi artikli analüüsimaterjal sisaldab uudismeedias avaldatud tekste, oli konflikti kajastamine meedias ja avalikkuses tegelikult laiem. Uudismeedia kajastamise mõistmiseks ja konteksti asetamiseks tutvusin ka konflikti laiem taustaga, informatsiooniga, mida võib leida mitmesuguste organisatsioonide veebilehtedelt, avalike koosolekute protokollidest, blogipostitustest, lühifilmidest,⁷ sotsiaalmeedias toimunud aruteludest, avalikest dokumentidest, ekspertarvamustest jne. On oluline mõista, et kohapärimus ei ole neis aruteludes alati selgelt esil, vaid on põimitud näiteks poliitikatesse, eeskirjadesse ja koha mitmesugustesse kujutamisiisidesse (näiteks turistidele suunatud materjalid, infotahvlid, kaardid). Jutuajamistes protestides osalenud või Paluküla diskussiooni uurimisega seotud inimestega ning korduvad käigud hiimäele aitasid mul mõista eelnimetatud praktikaid ja arvesse võtta ka sealseid ökoloogilisi tingimusi.

4. Ülevaade Paluküla hiimäe kohta talletatud kohapärimusest

Leidsin Paluküla hiimäe kohta kokku 30 folklooriteksti või -ülestähendust, millest vanim on aastast 1906 ja hilisem aastast 2009. Vanem materjal, mis pärineb rahvaluule-, arheologia-, keele- ja kultuuriloolistest kogudest ning populaarteaduslikest ajakirjadest, koosneb 21 tekstist aastatest 1906–1948.

Värskem materjal 2000. aastatest kujutab endast üheksat erinevate välitöökäikude kontekstis salvestatud või üles kirjutatud pärimusteadet.

Kaks teksti varasemast materjalist esitavad arheoloogilist infot mäe kohta,⁸ viis teksti on kirjeldused rituaalidest ja kommetest, peamiselt andide toomisest ohvrikivile ja/või mäekülje sees asuvasse Tõnni auku.⁹ Ühest lähedal asuvast talust kogutud tekstis kirjeldatakse üksikasjalisemalt mäe ilmet ja andide toomist Tõnni auku.¹⁰ Kolm teksti mainivad napolisõnaliselt mäe asukohta¹¹ ning veel kaks on maastiku detailsemad kirjeldused, mis käsitlevad suuremat ala või ka teisi kohanimedid Paluküla ümbruses (vt Preisberg 1913: 98; Vilbaste 1935). Kaks lugu on variandid samast Kalevipoja kiviviskamise loost,¹² see motiiv on Eestis väga levinud, ja need lood pole seega keskkonna-spetsiifilised. Varasem materjal sisaldab ka kuut kohanimede selgitust: neist neljas, aastast 1948, mainitakse nimesid Hiimägi, Taaralepa mägi, Tõnni auk ja Reevimägi, st Paluküla hiimäe lohke ja harju, koos asukoha lühida kirjeldusega.¹³ Kaks kohanimede selgitust on kogunud Endel Varep arvatavasti 1960. aastatel: kirjeldus andide viimisest Tõnni auku ja kirjeldus talukohast mäe peal ja keldritest mäe sees.¹⁴

Uuemate materjalide seas on üheksa salvestust aastatest 2000–2009. Neljas loos, mis on kogutud Riigimetsa Majandamise Keskuse pärandkultuuri inventuuri käigus, kirjeldatakse keldreid mäe sees, põlluharimist hiimäe piirkonnas, viinapudeli leidmist Tõnni august ja arutelu mäe pühaks peetud ala piiride üle (vt Pärandkultuuri kaardirakendus). Kahes Eesti Rahvaluule Arhiivi korraldatud välitööde käigus kogutud tekstis kirjeldatakse mäel toimunud spordiüritusi ning mäe külastamist eriliste sündmuste puhul, näiteks sünnipäevadel,¹⁵ samuti jaanitule tegemist.¹⁶ Kõige uuemate materjalide seas on ka kolm lühikest mälestust, mille kogus 2000. aastal Lembi Sepp, kes oli tol ajal ajalootudeng ja võttis osa suusakeskuse-arenduse vastastest protestidest. Lugudes kirjeldatakse andide toomist Tõnni auku ja ühes tekstis mainitakse ka kaevandamist mäel.¹⁷

Jüri Metssalu 2015. aastal tehtud intervjuude eesmärgiks oli uurida erinevate huvirühmade arvamusi ja vaateid Paluküla tulevikule käimasolevate arutelude kontekstis, ent need sisaldavad ka pärimuslikke tõlgendusi ja narratiive, mida jagatakse kogukonnas, naabrite vahel või perekonnas ja mis täiendavad varasemat pärimust Paluküla kohta. 31 inimeselt, kellest enamik olid kohalikud, küsiti nende suhte kohta Palukülaga, samuti seda, kust nad on saanud infot mäe ja selle ümber käivate arutelude kohta, miks on see paik isiklikul ja kollektiivsel tasandil oluline, mida nad arvavad mitmesugustest arendustest piirkonnas jne. Üldiselt olid praktilised tegevused ja subjektiivsed mälestused rohkem esil kui paiga olulisus pärandkohana, turismi sihtkohana või piirkonna tuntud sümbolina. Need intervjuud näitasid, kuidas konflikt aktiveerib seni vähe teadvustatud narratiive, praktikaid ja tähendusi. Intervjuudest jäi kõlama

paiga funktsioonide ja tähenduste vastuolulisus, nt vaikuse otsimine ja meelelahutus/sport, majandus ja vaimsed tegevused, tänapäevased ja ajaloolised väärtused. Kõik küsimustele vastajad väljendasid, et tunnevad väsimust pikalt kestnud konfliktist ja ühiste arusaamade puudumisest.

5. Kohapärимus Paluküla konfliktis meediakajastuses

Meediakajastuse ja intervjuude analüüs tõi välja, et mitmesugused sellesse arutellusse kaasatud rühmad, organisatsioonid ja üksikisikud on sisemiselt üksteisega seotud, ja huvirühmad on osaliselt kattuvad. Kuigi meediaanalüüsiga tuvastasin mõned võtmetähtsusega rühmad, näiteks Maavalla Koja liikmed ja kohaliku omavalitsuse ametnikud, kelle sõnumid olid avalikes aruteludes rohkem esil, olid märgatavad ka üldisemat laadi mustriid rahvapäraste tõlgenduste kasutamisel aruteludes. Järgnevalt toongi välja mõned kesksed üldised viisid ja praktikad, mis kohapärимuse kasutamist avalikus arutellus iseloomustavad. Konkreetsemalt käsitlen järgmisi aspekte: (1) millises kontekstis kohapärимus neis aruteludes välja ilmub; (2) milliseid narratiive või motiive arutelludesse kaasatakse ja kas mõned pärимuses ilmuvad narratiivid või teemad on arutelludest puudu; ja (3) kuidas pärимust konfliktis oma väidete toetamiseks kasutatakse. Asetan need tulemused keskkonnakommunikatsiooni uuringutest ja pühapaikade uuringutest pärit teooria konteksti.

5.1. Nihe kohapärимuse representatsiooni kontekstis: pärимus kui osa faktipõhisest kommunikatsioonist

Kõik konfliktis osapooled on ühel või teisel moel viidanud kohapärимusele. Ent meediadiskursuses ilmusid folkloorsed allikad pigem artiklites, pressiteadetes ja arvamuskirjutustes, kus esitasid oma seisukohti arendusprojekti suhtes kriitilised osapooled: Maavalla Koja esindajad, eksperdid või osa kohalikest. Tsiteeriti konkreetseid arhiivitekste või viidati neile kui tõenditele, millega illustreerida väidet, et Paluküla hiemägi on olnud piirkonna kõige silmapaistvam pühapaik (nt N 04.03.2004), aga ka selleks, et osutada mäe ajaloolisele kasutusele pühapaigana (nt EL 7–8 2001; N 04.10.2003; PM 04.11.2003) ja mäel toimunud sündmustele (nt N 04.03.2004). Suuremahuliste arenduste pooldajad seevastu viitasid fotole aastast 1935 (vt joonis 3), et õigustada sellega metsakorraldustööd mäel (RS 02.12.2015), ning aeg-ajalt viitasid nad ka Palukülas toimunud tegevusi kirjeldavatele kohalikele teadmistele ja mälestustele (nt N 10.10. 2003). Ajalooliste allikate ja kohapärимuse kasutamine pühapaiga olemasolu ja olulisuse

tõenditena on tavapärane praktika, kuna Eesti pärimuslikest pühapaikadest on usundilistele praktikatele viitavat arheoloogilist materjali tavaliselt vähe leida (Jonuks & Veldi *et al.* 2014: 101–102).

Kuid kohapärimuse allikate kasutamine tõenditena tähistab ka olulist nihet folkloori esinemise kontekstis. Paluküla hiimäe ümber käivates aruteludes on folkloor sellega muutunud ametliku diskursuse ja autoriteetse teadmise osaks: vaidluse erinevad osapooled on viidanud kohapärimusele samamoodi, nagu sageli viidatakse seadustele või rahvusvahelistele kokkulepetele ja dokumentidele. Folklooriallikatele on viidatud kõrvuti näiteks Rahvusvahelise Looduskaitseleidi 2011. aasta soovitusetega looduslike pühapaikade kaitsmiseks, looduslike pühapaikade arengukavaga aastateks 2015–2020 või looduskaitse arengukavaga aastani 2020 (B 27, 2008; PM 30.07.2017). Folkloorseid allikaid kasutati ka ekspertiisides, mida telliti folkloristidelt ja arheoloogidelt,¹⁸ ning sealtkaudu jõudsid need allikad meediadiskursusesse.



Joonis 3. Paluküla mägi 1935. aastal. Gustav Vilbaste foto.

Folkloorsete tekstide lugemine faktipõhise kommunikatsiooni osaks ei tähenda, et neid narratiive, millest mõned sisaldavad üleloomulikke motiive¹⁹ ja kujundlikke elemente,²⁰ peetakse tõesteks; pigem väidetakse neid narratiive esindavat otseselt teatavat ajaloolist maailmavaadet, praktikaid ja kogemusi,

seega ei tunnista neid tekste tõlgendustena. Näiteks motiiv, kuidas püha-paigas puude mahavõtmise tulemusena loomad külas ära surevad, on väga levinud pärimuslike pühapaikade eestkõnelejate sõnavõttudes. Sarnast lugu Paluküla kohta²¹ on tsiteeritud ka Paluküla ümber käinud avalikes aruteludes (N 04.10.2003; RV 13.04.2005). Teiste sõnadega: kohapärimust, mis on oma olemuselt muutlik, subjektiivne ja mitmehäälne ning väljendab mitmeid, mõnikord lausa vastandlikke arusaamisi keskkonnast, on diskussioonis sageli käsitletud kui ühehäälselt ja faktilist. Ent kohapärimuse semiootiline heterogeensus ja erinevate tõlgendustasandite vahelised pinged ei kadunud avalikest aruteludest täielikult. Näiteks on folkloorsete tekstide suhtelisus ja subjektiivsus Paluküla ümber käivates aruteludes märgatavam siis, kui kohalikud elanikud viitavad suguvõsa pärimusele ja isiklikele mälestustele ning tegevustele mäel, et kahtluse alla seada “ametlikku” folkloori, st arhiiviallikaid (nt N 08.01.2004).

Keskkonnakommunikatsiooni uuringud on välja toonud, et faktide ja autoriteetsete teadmiste rõhutamine ja kommuniqueerimine on levinud strateegia, mida kasutavad konflikti eri osapooled oma jutupunktide esiletõstmiseks (Low 2008: 49–50). Nii üritavad osapooled konfliktidiskursuses esitada oma sõnumit võimalikult usutavalt ning toetada oma väiteid faktide ja tõenditega. Keskkonna-alastes aruteludes on teadusandmeid ajalooliselt peetud mõjukaks autoriteetsete teadmiste allikaks (vt nt Nisbet & Scheufele 2009) ning konfliktikommunikatsioonis vastandatakse teaduslikke teadmisi ehk faktiteadmisi sageli emotsioonidele ja arvamustele (Low 2008: 50–54). Kuigi nagu juba eespool selgitatud, võib folkloorsete teadmiste arvesse võtmine keskkonnateemalistes aruteludes olla vägagi vajalik, kaasneb konfliktidiskussioonides sellega oht folkloori dogmatiseerimiseks ja stereotüüpiseerimiseks, st selle näitamiseks ühtlustatu ja fikseerituna. Tuleks aga ära märkida, et rahvapärimuse pidamine autoriteetseks allikaks kultuuripärandit või maastikku puudutavates aruteludes on levinud Eesti avalikes aruteludes ka üldisemalt (lisaks vt Rimmel & Jonuks 2021).

5.2. Narratiivide ja motiivide valik konfliktikommunikatsioonis: traditsioon subjektiivsuse vastu

Kuna kohapärimus on mitmehäälne, aktiveerub konkreetsetes situatsioonides ainult osa selle semiootilisest potentsiaalidest. Kui folkloori käsitletakse tõendina faktipõhise kommunikatsiooni kontekstis, on narratiivide või motiivide kasutamine valikuline: arutelu osapooled valivad välja need narratiivid ja tähendused, mis toetavad just nende argumente, ja tõlgendavad folkloori viisil, mis õigustab nende seisukohti konfliktis. Meediakajastused näitavad, kuidas

diskussioonides on esil mõned konkreetsed folklooris kajastuvad tähendused, motiivid või sündmused ning kuidas need on seeläbi legitimeeritud ehk muutunud faktiteadmisteks. Samal ajal on teised tähendused, motiivid või teemad kõrvale jäetud. Näiteks viitavad Maavalla Koja liikmed, rahvaluuleteadlased, arheoloogid ja mitmesugused ametnikud tavaliselt varasematele arhiivimaterjalidele 19. ja 20. sajandist, rõhutades sellega koha ajaloolist pühapaigafunktsiooni (nt EL 7–8, 2001; N 04.03.2004; N 04.10.2003, RV 13.04.2005). Need narratiivid moodustavad konfliktis kasutatud kohapärimuse selge tuuma ehk kaanoni. Samas on olemas ka mõned varasemad tekstid, kus mainitakse mäe pühade kasutuste kõrvale ka praktilist kasutamist,²² need on diskussioonis kõrvale jäetud. Samuti ei viidata kordagi Kalevipoja-lugudele.

Nii on avalikus diskursuses muutunud domineerivaks arusaam, et varasem folkloor kirjeldab Paluküla hiiemäge puutumatu pühapaigana. Teiste sõnadega: pühadust kommuunikeeritakse kui pärimusel põhinevat seisukohta ning see eeldus on määranud kindlaks arutelude suuna ja toiminud konflikti eri osapoolte jaoks vaidluste lähtealusena. Oluline on ära märkida, et aruteludes domineerinud narratiivid ei peegelda olemasolevaid rahvapäraseid tähendusi ja narratiive siiski ei adekvaatselt ega terviklikult. Peamiselt seetõttu, et osa pärimusest oli konflikti diskursusest välja jäetud. Varasemaid ja “traditsioonilisi” arhiveeritud narratiive peeti autoriteetsemateks ja need ka domineerisid, seejuures aga olid praeguste kohalike tõlgendused ja nende lood mäe kohta avalikus konfliktidiskursuses alaesindatud, kuigi mõned kohalikud suguvõsad on elanud Palukülas juba sajandeid. Lisaks ei viidanud varasematele arhiivimaterjalidele või ei lähtunud neist sugugi kõik konflikti osapooled, näiteks arenduste pooldajad viitasid enam kohalikele ja arhiveerimata teadmistele ja lugudele. Lihtne on väita, et nende arvates ei toetanud varasem arhiivipärimus nende seisukohti, ent nagu eelpool näha, leidis ka varasemas pärimuses erinevaid tõlgendusi. Teiseks põhjuseks, miks osa huvigruppe varasemat pärimust esile ei tõstnud, võib olla, et varem kogutud folkloor pole kõigile osapooltele ühtmoodi kättesaadav. Nende materjalide väljaotsimine ja uurimine nõuab aega ja ressursse, digikompetentsust ja arhiiviallikate kasutamiseks vajalikke erioskusi (näiteks metakeele tundmist).

Vaatamata alaesindatusele aruteludes on varasema folkloori alternatiivsed tõlgendused, samuti mitteinstitutionaalsed narratiivid diskussioonis aeg-ajalt esil. Näiteks püüdsid mõned kohalikud kahtluse alla seada arhiivimaterjalil põhinevaid väiteid. Ajalehtedes avaldatud kirjeldustes vallavalitsuse istungitest ja avalikest koosolekutest Paluküla teemadel on näha, kuidas mõned kohalikud kahtlesid folkloorsetes allikates, mis osutavad mäe kasutamisele pühapaigana, ja rõhutasid enam paiga praktilisi kasutusi. Näiteks väitsid nad, et mäel leiduvate kiviaedade otstarve oli mitte rituaalne, vaid praktiline – talude piiride

tähistamine – ning et jaanipäeva pidamine oli pigem aktiivse kohaliku seltielu sündmus, mitte rituaalne üritus (N 04.03.2004). Paluküla mäega seotud funktsioonide ja tegevuste mitmekesisus torkas silma ka materjalides, mida kogus Riigimetsa Majandamise Keskus 2009. aastal pärandkultuuri inventeerimise käigus (vt Pärandkultuuri kaardirakendus), ning intervjuudes, mida tegi Jüri Metssalu aastal 2015. Nendest intervjuudest tulevad ilmsiks erinevad seotused paigaga, mis on olulised väiksemale ringile, kogukonnale, naabritele, või perekonnale, näiteks tähistatakse mäe peal erinevaid sündmusi, otsitakse vaikust, mediteeritakse, viiakse sinna külalisi ja sõpru, käiakse seal sageli jalutamas või tegeletakse puhkamise ja spordiga või vaimsete praktikatega.

Veel üks põhjus, miks kohapärimuse kasutamine konfliktiteemalistes aruteludes oli pigem kallutatud, tulenes aruteludes esile kerkinud kunstlikust vahet tegemisest pärimuse autoriteetsete ja mitteautoriteetsete allikate vahel. Nagu juba eespool mainitud, kuulus konfliktiretoorika juurde arhiivimaterjalidele viitamine. Kuna uurijad ja intervjuueeritavad defineerivad žanrite piire erinevalt, tekitab kirjalik dokumenteerimine automaatselt mulje, et pärimust kajastav tekst on usaldusväärsem kui mittefikseeritud suuliselt leviv teade (Bacchilega 2012: 452). Arhiveeritud tekstid tunduvad vähem subjektiivsetena ja ideoloogias vähem mõjutatutena. Seda tajutakse hästi ka välitöödel, kui inimesed soovivad jagada arhiivimaterjale ja neid folkloristidele ümber jutustada ning peavad omaenda mälu ebausaldusväärseks, “ähmaseks” või “subjektiivseks” (vt nt Remmel 2014b: 40). Kuid arhiivimaterjale ei saa pidada objektiivsemaks ega usaldusväärsemaks allikaks. Esiteks põhinevad need samal subjektiivsel ja ebatäielikul mälul, ja teiseks on arhiivimaterjal mõjutatud sellistest aspektidest nagu folkloori kogumise ideoloogiline taust ja arhiveerimisel tehtavad valikud (lisaks vt Valk 2005; konkreetsemalt kohapärimuse kohta Remmel 2014b). Arhiivimaterjalide ideoloogiline ja subjektiivne kontekst pole meediadiskursuses tavaliselt nähtavaks tehtud. Paluküla puudutavaid folkloorseid tekste ei kommenteeritud, samuti polnud neile lisatud tekstide kogumise ja arhiveerimise konteksti puudutavat infot.

Ent lisaks ametlikust kanalist või ametlikult institutsioonilt pärineva autoriteedi rõhutamisele esines folkloorist pärit väidete legitimeerimise juures veel üks oluline strateegia: folkloori või pärimuse ajaloolisuse ja järjepidevuse rõhutamine. See torkas silma Paluküla hiimäe aruteludes, aga illustreerib folkloori kasutamist sarnastes aruteludes ka üldisemalt ning on domineeriv uuspaganlike liikumiste retoorikas Eestis ja laiemalt (rohkem vt Gregorius 2015; Västrik 2015; Jonuks 2017). Folkloor esineb ajalooliste, vanade, isegi ürgsete väärtuste ja tähenduste kajastajana ning nende lugude kasutamise kaudu rõhutatakse Paluküla hiimäe ajaloolist olulisust. Paluküla konfliktis pörkab folkloorne ajaskaala pidevalt kokku geoloogilise skaalaga, näiteks kui kõrvuti

leiavad mainimist “jääaja lihvitud pinnasevormid” (N 07.10.2003) ja mäel läbi viidud kombetalitlusi kirjeldavad narratiivid. Mäe kultuurilisi funktsioone on kirjeldatud kui “tuhandeid aastaid vanad” (nt RS 11.11.2015; RS 02.12.2015 (2)), ehkki kõige varasemad dokumenteeritud folkloorsed allikad Paluküla kohta pärinevad aastast 1906.²³ Folkloori autoriteetsuse põhjendamine selle pika ajaskaala ja ajaloolisusega viitaks justkui sellele, et hilisem või tänapäevane osa pärimusest on vähem valiidne või vähem adekvaatne.

5.3. Argumentatsiooni toetamine kohapärimusega: vastandite loomine ja rõhutamine

Nagu juba eelmises osas illustreeritud, on võimalik näha, et konfliktidiskussioonis keskendutakse mäe kahe peamise funktsiooni – maa praktilise kasutamise ja mäe pühaduse – vastandamisele. Rühmad, kes on tugevalt vastu suusakeskuse rajamisele, väidavad, et mittepüha tegevus mäel on kohatu, sest see paik on traditsiooniliselt olnud puutumatu. Religioosse terminoloogia kasutamine või pärimuslike pühapaikade ja religioosete pühakodade võrdlemine on konflikti retoorikas tavalised. Näiteks on Maavalla Koja juht Ahto Kaasik väitnud: “Nagu me kirikaeda ei raja suusakeskust, nõnda ka hiemäele. Mõlemad on pühad kohad” (EPL 07.10.2003). Need huvirühmad ja inimesed, kes võimalikku suusakeskuse arendust toetavad või ei ole sellele selgelt vastu, viitavad samas praktilistele või meelelahutuslikele tegevustele, mis toimuvad mäel täna (nt RS 13.01.2016; RS 04.07.2018), või on seal toimunud minevikus (nt N 08.01.2004).

Paluküla hiemäe ümber käinud avalikes aruteludes on seega vastandatud mäe praktiline kasutus ja pühadus. Ent mäe mainivas suulises pärimuses ning Eesti pärimuslike pühapaiku puudutavas folklooris üldisemalt pole need kaks funktsiooni ilmtingimata teineteist välistanud. Lisaks on puutumatute pühapaikade kontseptsioon ise problemaatiline (vt nt Jonuks & Veldi *et al.* 2014; Heinapuu 2016). Kuigi suuremat osa (traditsioonilistest) pärimuslikest pühapaikadest on peetud inimtegevusest vähe mõjutatud paikadeks, pole ühtegi tõendit selle kohta, et “puutumatus” ja “looduslikkus” oleksid konkreetsete paikade pühaks pidamise eeltingimused iseenesest. Pigem on ajalooliste looduslike pühapaikade mõiste rekonstruktsioon, mis esindab teatavat kultuurispetsiifilist arusaama loodusest või inimeste suhtest loodusega. Eesti puhul on arusaam “puutumatutest” paikadest välja kasvanud rahvusromantismist (vt lisaks Heinapuu 2016). Samas on nii arheoloogide kui ka folkloristide analüüsid näidanud, et inimõju on selgesti nähtav ka neis paikades (nt ohvriannid, jalgrajad ja teed, tuleasemed, altarid, aiad jne), samuti on osasid pühapaiku hooldatud kultuurmaastikena (nt Jonuks & Veldi *et al.* 2014: 96–97; Heinapuu 2016: 167–169).

Nii folkloor kui loodusteaduslikud andmed näitavad, et ka Paluküla hiiemägi on olnud poollooduslik ökosüsteem, mida on mitmetel viisidel majandatud. Selle paiga pühade ja praktiliste funktsioonide vastandamine on olnud selgelt esil alles viimase paarikümne aasta avalikes aruteludes. Mitmesuguste mäe peal toimunud tegevuste kohta leiab andmeid ka varasemast folkloorist, aga neid ei vastandata üksteisele. Varasemas folklooris maakasutuse küsimus ei tõusetu, samas on see silmapaistval kohal tekstides, mis on talletatud alates 2000. aastatest, pärast konflikti algust. Näiteks tekstid, mis on kogutud Eesti Rahvaluule Arhiivi 2009. aasta välitööde käigus, on juba selgesti vaadeldavad konflikti diskursuses, sest informandid arutlevad neis mäe mitmesuguste funktsioonide ja varasemate kasutuste üle. Lisaks teadetele Paluküla hiiemäel toimunud usulistest rituaalidest kajastavad nii vanemad kui ka hilisemad folkloorsed kirjeldused lisaks usutalitustele ka teisi funktsioone ja tähendusi. Paluküla piirkonna kohalikud mäletavad ning ka varasemad arhiivtekstid ja loodusteaduslikud andmed toovad välja selle, et üks osa Paluküla hiiemäest oli kasutusel põllumajandusmaana, mida niideti ja kus karjatati loomi, mäeküljest kaevandati liiva ning mäge katvat metsa majandati (vt Metsaregister). Paluküla mäge on peetud ka kodu lähiümbruseks ja seostatud perekonnalooga, ning viimastel aastatel on mäge nähtud üha enam puhkepaiga ja turismiobjektina. Jüri Metssalu poolt 2015. aastal salvestatud intervjuudes kajastuvad ka mitmesugused selle paigaga seotud subjektiivsed spirituaalsed ja vaimsed praktikad, mis aga ei ole seotud Eesti varasemate usundiliste praktikatega.

Maakasutuse ja paiga eri funktsioonide küsimus konfliktis illustreerib hästi, miks on arhiiviallike kasutamine faktipõhise kommunikatsiooni kontekstis problemaatiline. Valdav osa varasemast materjalist Paluküla kohta, mis pärineb 1900. aastate esimesest poolest, on kogutud välitööde käigus või saadetud rahvaluule arhiivi kogumiskampaaniate tulemusena, mille eesmärgiks oli koguda ja arhiveerida lugusid oluliste ja silmapaistvate paikade rahvapäraste tähenduste kohta. Folkloristid ei ole sihipäraselt kogunud andmeid igapäevaste (argiste) või subjektiivsete kogemuste kohta, seejuures kajastavad välitööpäevikud, kuidas selliseid keskkonnaseoseid ei peetud lihtsalt olulisteks. Seega ei võimalda varasemad teated Paluküla hiiemäe kohta ilmingimata jõuda järeldusele, et mäge pidasid pühaks kõik seal elanud inimesed või et see paik ei täitnud ka teisi, praktilisemaid funktsioone, kuna viimaste dokumenteerimist ei peetud arvatavasti piisavalt oluliseks.

Paluküla hiiemäe juhtum illustreerib avalike arutelude või konfliktide rolli konkreetse paiga pühaduse konstrueerimisel. Paluküla hiiemägi ei olnud enne konflikti tekkimist pühapaigana regulaarselt kasutusel. Ent pärast konflikti puhkemist 2003. aastal hakkasid Maavalla Koja liikmed ja kohalikud korraldama mäe peal palvusi (tavaliselt novembris ja jaanuaris), teavitades neil

puhkudel ka meediat ja tõstatades ühel või teisel viisil uuesti Paluküla saatuse küsimuse (nt RS 12.11.2014). Seega ei tohiks pühadust vaadata ainult või peamiselt kohapärimusest tuletatud loogilise eeldusena, samavõrd võib pühadust käsitleda konflikti käigus tekkinud kontseptsioonina.

6. Arutelu

Konfliktidiskursuses vahendatakse ja esitatakse pärimust teisiti kui igapäevases kommunikatsioonis. Näiteks on tavapäraselt kohaliku kogukonna argisuhtluses või sotsiaalmeedia gruppides, pereringis või sõpruskonnas kõneldud ja jagatud narratiivid saanud konfliktidiskursuses avaliku, ametliku või institutsionaalse kommunikatsiooni osaks, ilmudes näiteks uudislugudes, raportites või ekspertide arvamustes. Eri kirjeldustasandite, näiteks rahvapärase ja ametliku, kohaliku ja riikliku, subjektiivse ja avaliku tasandi lõikumine ja mitmesugused uued meediumid (kirjutav ja visuaalmeedia, protestikampaaniad, rituaalid, ekskursioonid) võimaldavad rahvajuttude uudseid trans- ja intermeedialisi tõlgendusi. Teisalt on konflikti käigus sageli muutunud ka semiootiline reaalsus (keskkond ise, praktikad jne) mida pärimus representeerib.

Paluküla hiemäge ümbritsevad vastuolud käivitas plaan muuta loodusmaastikku, ent loodust käsitletakse konfliktikommunikatsioonis rahvuslike, religioosete ja bürokraatlike kategooriate kaudu, looduskeskkond on antud kontekstis tugevalt seostatud ka kultuuripärandi diskursusega. Keskkonna teemasid käsitletakse selgelt sümbolilisel tasandil ning koht ise on topelt-sümboliline (Barroso 2017: 342–343): hiemägi on konstrueeritud mitmesuguste kultuuriliste tähenduste kaudu, ent on ka ise tervikuna sümboliks muudetud. Konflikti käigus muutuvad kohaga seotud narratiivid oluliseks osaks mitmesuguste huvirühmade enesemääratlemise ja enesesäilitamise strateegiatest, samas kui kohapärimuse praktilised funktsioonid ja selles avalduvad subjektiivsed ja vahetud kogemused jäävad tagaplaanile. Seega kuigi kohapärimus on dialoogiline kahel tasandil – esitades inimese ja keskkonna vahelisi suhteid ning esitades erinevaid kultuurilisi kujutlusi mingist kohast –, muutub konfliktis selgelt keskseks just viimati mainitud tasand, st sümbolilised tõlgendused.

Paluküla hiemäe konfliktis kerkis esile suhteliselt kunstlik eristus folkloori autoriteetsete allikate (st arhiivimaterjalide) ja igapäevaste rahvapäraste tõlgenduste vahel, kusjuures viimased jäeti aruteludes sageli tähelepanuta, sest neid peeti subjektiivseteks ja kallutatuteks. Samas ei teadvustatud aruteludes arhiveeritud materjalide ideoloogilist konteksti, rahvaluuleuurijate valikuid ning arhiivimaterjalide fragmenteeritust. Neid allikaid nähti ajaloolist reaalsust kajastavatena. Kohapärimuse käsitlemine kinnistunud teadmisenähtena võib

olla problemaatiline, kuna ökoloogilised, sotsiaalsed ja kultuurilised protsessid, mida need narratiivid väljendavad, on ise dünaamilised ja keerukad. Kohaga seotud narratiivid, moodustades osa kohalikust kommunikatsioonist, võivad muuta nähtavaks sotsiaalseid ja keskkonda puudutavaid protsesse, näiteks võidakse rahvaluules tõlgendada häiringuid ja muutusi keskkonnas. Ent folkloori käsitlemine faktilise või lõplikuna muudab konkreetset narratiivid sotsiaalse ja ökoloogilise konteksti dünaamikast mittesõltuvaks ja keskkonna suhtes suletuks.

Pärimuse valikuline kasutamine, mis konfliktikommunikatsiooni sageli iseloomustab ja ilmnes ka Paluküla juhtumi puhul, võib motiveerida vastanduvat ja hermeetilist diskussiooni. Kui mingit osa praktikatest, tegevustest või kohaga seostumise viisidest aruteludes ignoreeritakse, jäävad sellega varju ka võimalikud semiootilised suhted keskkonnaga. Arutelu Paluküla hiimäe maakasutuse üle illustreerib seda, kuidas ignoreeritakse mingit osa pärimusest ja selle kaudu ka narratiivivälistest keskkonnakogemustest. Kuigi Paluküla hiimäe kohta käiv kohapärimus väljendab mitmesuguseid võimalikke tähendusi ja praktikaid, keskenduti avalikes aruteludes mäe kui pühapaiga funktsioonile. Kahtlemata on usundilistel tähendustel olnud oluline roll varasemas mäega seotud folklooris. Ent kui aruteludes keskendutakse praktilise ja püha vastandamisele, siis ignoreeritakse sellega teisi isiklikke ja kollektiivseid narratiive. Lisaks võib pühapaikadega seotud kaasaegseid sünkretistlikke usupraktikaid vaadelda turismi, uue vaimsuse, või mitmesuguste loodusega seotud praktikate kontekstis (Jonuks & Äikäs 2019). Sellised loovad, subjektiivsed ja alternatiivsed praktikad olid nähtavad ka Paluküla mäega seoses, ent need ei sobitunud ilmtingimata arusaamaga ajaloolistest looduslikest pühapaikadest, mis domineeris avalikes aruteludes Paluküla üle.

Kohapärimuse potentsiaal mitmekihiliste, isegi vastandlike keskkonnaga suhestumise viiside peegeldajana on keskkonnateemalistes aruteludes oluline, sest tõlgenduste mitmekesisus võimaldab märgata keskkonna semiootilist aktiivsust ja sedakaudu ka erimeelsust (*dissent*), kui parafraseerida Low'd (2008: 60). Näiteks väljendab varasem Paluküla hiimäe kohta käiv folkloor keskkonna eripärasid (seal elutsevad liigid, puistu ilme jne), aga ka ökosüsteemi reaktsioon mitmesugustele inimtegevustele. Loodust kirjeldatakse, sellega tegeletakse, seda muudetakse, kasutakse, hinnatakse ehk teiste sõnadega: seda tõlgendatakse mitmetel viisidel. Ent konflikti meediakajastustes on loodus enamasti esil kui argumentatsiooni vahend või instrument. Näiteks palukuklane (*Formica polyctena*; sõna "palu" nimes viitab metsatüübile, kus see sipelgas elab) esineb aruteludes metsamajandamise teemade kontekstis, samuti siis, kui kavandati uusi suusaradu ja mõned sipelgapesad tuli mujale liigutada. Mitteinimeste agentsuse välistamine ja arutelu all oleva keskkonna ökoloogiliste omaduste

tähelepanuta jätmise võib aga süvendada “meie keskkonnast mõtlemise viiside lahtisidestatust sellest, kuidas keskkond ennast ise oma olemises kehtestab” (Low 2008: 48), mis on keskkonnaprobleemide tekkimise algpõhjus.

Mitmesugused rahvapärased praktikad ja narratiivid on olulised mitte ainult keskkonnakommunikatsiooni seisukohalt, vaid need toetavad ka sotsiaalsed dialoogi ja koostööd. Sotsiaalsete erimeelsuste ehk erinevate ja isegi vastandlike seisukohtade võimaldamine aruteludes võib aidata vältida suletud suhtlust ja ärgitada dialoogi (vt lisaks Low 2008: 53–54). Paluküla juhtumi puhul olid sotsiaalsed erimeelsused ilmsed siis, kui konflikti erinevad osapooled tõlgendasid autoriteetseid või institutsionaliseeritud seisukohti kohapärimuse osas või töid esile isiklikke mälestusi ja narratiive, mis arhiivimaterjalides ja ametlikus diskursuses puudusid. Ent need kontekstist sõltuvad või subjektiivsed tõlgendused ei tõusnud avalikes aruteludes domineerivaks, kuna ametiisikud ja institutsioonid (nt Maavalla Koda) suutsid oma sõnumeid paremini kehtestada. Kohalike seisukohtade ignoreerimine kas tahtlikult või tahtmatult võib tekitada möödarääkimisi ning süvendada lõhet kultuuripärandi ja looduse kaitsmisega tegelevate ametiisikute ja kogukondade vahel. Samas on üha enam rõhutatud kohalike teadmiste kaasamise vajadust (vt nt Berkes 2008) ning lõhe vähendamist keskkonnakommunikatsiooni ametlike ja praktiliste mõõtmete vahel (vt nt Pilgrim & Pretty 2010) keskkonna- ja kultuuripärandi haldamise puhul.

Selle uurimistöö tulemused näitavad, et kohapärimuse käsitlemine konfliktikommunikatsioonis on toonud kaasa kohapärimuse dialoogilise potentsiaali muutumise ja teisenemise. Paluküla konflikt illustreerib seda, kuidas algselt keskkonnaga seotud teemad võivad muutuda tugevalt laetud sümbolilisteks aruteludeks, kus peamiseks küsimuseks pole mitte see, milliseid inimtegevusi suudab konkreetne keskkond taluda ja kuidas on uued tegevused (näiteks suusakeskuse rajamine) seotud seniste maastikukasutuse praktikatega, vaid selle asemel tõuseb peamiseks küsimuseks see, kelle arusaam looduse kasutamisest on õigem. Lisaks näitas Paluküla juhtumi analüüs, kuidas konfliktikommunikatsioonis esile kerkinud pärimusnarratiivid ja tõlgendused mõjutasid otseselt keskkonda puudutavaid praktikaid, näiteks pärandi haldamine, looduskaitse, rituaalsed sündmused, või protestid. Seega võib folkloori dekontekstualiseerimine konfliktikommunikatsioonis avaldada otsest mõju ka narratiivivälisele keskkonnale ning sel põhjusel on folkloorsete tõlgenduste kriitiline analüüs konfliktsetes aruteludes eriti oluline.

Tänuõnad

Artikli ingliskeelne originaalvariant avaldati ajakirjas *Journal of Ethnology and Folkloristics* 15 (2), 2021. Uurimistööd toetas EU Regionaalarengu Fond (Eesti-uuringute Tippkeskus, TK 145) ja EMP finantsmehhanismi Balti teaduskoostöö programmi projekt EMP340 (Kaasavad paigad ja teekonnad: jagatud lood ja tähendusloome). Ma olen tänulik Peeter Tinitsale abi eest meediatekstide korpuse loomisel. Jüri Metssalule ja Tõnno Jonuksile olen tänulik vajalike ja intrigeerivate arutelude eest Paluküla mäe teemadel.

Kommentaariid

- ¹ Kasutan artiklis pärimuslike pühapaikade mõistet, nagu on välja pakkunud Tõnno Jonuks, Martti Veldi ja Ester Oras (Jonuks & Veldi *et al.* 2014). Nõustun nendega, et termin “ajaloolised looduslikud pühapaigad” on Eesti traditsioonilise kultuuri teadusliku uurimise kontekstis problemaatiline – nii ajaloolisus kui looduslikkus on ühtviisi piiravad kui ka meelevaldsed, ja neid põhjusi avan veidi ka antud artikli raames. Teise ja peamise põhjusena näen vajadust edaspidises uurimuses enam eristada kriitilist terminikasutust akadeemilises kontekstis terminikasutusest populaarses, poliitilises ja ideoloogilises kontekstis.
- ² Näiteks kohapärimuse välitööd Eesti rahvusparkides (2006–2017) andsid Keskkonnaametile sisendi kultuuripärandi haldamiseks, töö tulemusena valmis ka kaardirakendus kasutamiseks ametnikele, huvilistele ja kohalikele (vt Kohapärimuse kaardirakendus). Kohapärimuse talletamine oli ka osaks Eestimaa Looduse Fondi veetavast LIFE projektist “Soode kaitse ja taastamine” (vt ELF).
- ³ Aastal 2000 liideti Paluküla hiimägi vastloodud Kõnnumaa maastikukaitsealaga (vt Kõnnumaa maastikukaitseala kaitsekorralduskava).
- ⁴ Mõned piirangud lisati ja ala halduspõhimõtteid veidi muudeti Kõnnumaa maastikukaitseala kaitsekorralduskava uuendamisel aastal 2015.
- ⁵ Artiklite leidmiseks kasutasin andmebaasi Digar ja Eesti Keele koondkorpust, viimase puhul kasutasin esialgseteks otsinguteks Keeleveebi. Kuivõrd kõik ajalehed antud perioodist ei olnud andmebaasides ühtlaselt esindatud, tegin lisaks otsinguid ajalehtede veebilehtedel ja Google’is.
- ⁶ Jüri Metssalu uuringu eesmärgiks oli muinsuskaitsealuse ala piiride hindamine. Lisaks intervjuude tegemisele analüüsis Jüri Metssalu ka varasemat folkloorset, arheoloogilist ja loodusteaduslikku teavet Paluküla mäe kohta. Uuringu aruanne on esitatud Muinsuskaitseametile, ent see ei ole avalikult kättesaadav.
- ⁷ Heaks näiteks on siin Anna Hintsilühifilmid pärimuslikest pühapaikadest. Ühes filmis kõneleb kirjanik Kristiina Ehin ka Paluküla hiimäest, rõhutades mäe pärimuslikku ja usundilist tuntuust ja ainulaadsust (vt Hints 2015).
- ⁸ Jung 1910: 88; AK Juu: KK, Urgart 1925: 8.
- ⁹ ERA II 19, 534/5 (2) < Juuru khk, Kaiu v, Salutsi k – Rudolf Põldmäe < Juhan Klaan, 75a (1929); EKLA, f 200, m. 15:2, p. 11 < Rapla khk, Paluküla v – Emma Tensmann (1930); ERA I 5, 723 (1) < Rapla khk, Paluküla, Kruusimäe t – Leida Varner < Tõnis Varner, 63a (1937); ERA I 5, 745 (3) < Rapla khk, Inglise v, Paluküla, Põlma t – Erna

- Pöllumets < Jaan Klaan, 86a (1937); ERA II 225, 87/8 (26) < Rapla khk, Rapla v, Paluküla – Asta Muusikas < Mari Treier, 72a (1939).
- ¹⁰ EKLA, f 199, m. 46, l. 31a < Rapla khk, Paluküla, Liivaku t < Rapla khk, Paluküla, Magaski t – Marta Sorgsep < Jaan Mass, 54a, Ann Magnus, 74a (1930).
- ¹¹ AI F 22 s 73.8 < Rapla khk, Paluküla; KKI/N (Koski 1967, p. 61); ERA II 24, 287 (2) < Türi khk, Vahastu v, Vahastu k, Kuusiku t – Richard Viidebaum < Jaan Klaas, 82a (1930).
- ¹² EKS 37, 28 (1) < Rapla khk, Valtu v – Hans Kanketer (1906); E, StK 11, 39/40 (12) < Rapla khk – Linda Pärt (1921).
- ¹³ EKI KN rap eki1 a-j [180] (286217) – L. Lipstuhel (1948); EKI KN rap eki1 t-u [3] (289773) – L. Lipstuhel (1948); EKI KN rap eki1 t-u [139] (290045) – L. Lipstuhel (1948); EKI KN rap eki1 r [87] (289141) – L. Lipstuhel (1948).
- ¹⁴ EKI KN juu varep2 paluküla [33] (2155737); EKI KN juu varep2 paluküla [35] (2155741).
- ¹⁵ ERA, DH 282 (19) < Juuru khk, Maidla k, Välja t < Juuru v, Maidla k, Künimäe t – Epp Tamm < Ülo-Mihkel Väljaots, snd 1933 (2009).
- ¹⁶ ERA, DH 497 (23) < Rapla khk, Rapla l < Juuru khk, Lau k, Väljaotsa t – Kadri Tamm, Valdo Valper < Rein Haggi, snd 1948 (2009).
- ¹⁷ Lembi Sepa kogutud lood olid ära toodud Jüri Metssalu ülevaates Paluküla pärimusest. Varasemad pärimusteadet ning uuringu käigus tehtud intervjuude salvestused ja kogutud kirjalikud vastused ei ole avalikult kättesaadavad, ent need on lisatud Jüri Metssalu poolt Muinsuskaitseametile esitatud aruandele.
- ¹⁸ Ekspert hinnangud telliti folkloristidelt Mall Hiimäelt, Mari-Ann Remmelilt ja Ergo-Hart Västrikult (2004) ning arheoloogidelt Tõnno Jonuksilt (2003) ja Heiki Valgult (2004).
- ¹⁹ Näiteks lugu õlle ohverdamisest ERA I 5, 723 (1) < Rapla kihelkond, Paluküla, Kruusimäe talu – Leida Varner < Tõnis Varner, 63a (1937).
- ²⁰ Näiteks lugu Kalevipojast: EKS 37, 28 (1) < Rapla kihelkond, Valtu vald – Hans Kanketer (1906).
- ²¹ ERA I 5, 723 (1) < Rapla kihelkond, Paluküla, Kruusimäe talu – Leida Varner < Tõnis Varner, 63a (1937).
- ²² Näiteks EKLA, f 199, m. 46, l. 31a < Rapla kihelkond, Paluküla, Liivaku talu, Rapla kihelkond, Paluküla, Magaski talu – Marta Sorgsep < Jaan Mass, 54a, Ann Magnus, 74a (1930).
- ²³ EKS 37, 28 (1) < Rapla kihelkond, Valtu vald – Hans Kanketer (1906).

Analüüsitud meediatekstide viited

Analüüsiks loodud meediatekstide korpus on tervikuna autori isiklikus arhiivis.

B 27.09.2008 = Riik raiub oma juuri. – *Bioneer*, 27.09.

EL 7–8, 2001 = Mis toimub Kõnnumaa maastikukaitsealal? – *Eesti Loodus* 7–8, lk 331–332.

EPL 07.10.2003 = Õuema, Tarmo. Külarahvas võitleb hiimäele suusakeskuse rajamise vastu. – *Eesti Päevaleht* 07.10.

- N 04.10.2003 = Kaasik, Ahto. Hiis on põlisrahva pühamu. – *Nädaline* 04.10.
- N 07.10.2003 = Sepp, Lembi. Paluküla Hiimäele ei ole vaja suusatõstukit. – *Nädaline* 07.10.
- N 08.01.2004 = Song, Matis. Paluküla puhke- ja spordikeskus kompromisside otsingul. – *Nädaline* 08.01.
- N 04.03.2004 = Song, Matis. Ekspertnõukogu tegi ettepaneku võtta Paluküla Hiimägi muinuskaitse alla. – *Nädaline* 04.03.
- N 10.10.2004 = Song, Matis. Loode-Eesti suurima mäe saatus kütab kirgi. – *Nädaline* 10.10.
- PM 04.11.2003 = Plaanitava suusakeskuse maa-ala võeti kaitse alla. – *Postimees* 04.11.
- PM 30.07.2017 = Arvi Sepp: miks tahetakse Paluküla hiimäel mets maha võtta? – *Postimees* 30.07.
- RS 12.11.2014 = Hellam, Heidi. Maausulised tähistasid Paluküla hiimäel hingedepüha. – *Raplamaa Sõnumid* 12.11.
- RS 11.11.2015 = Metsallik, Eha. Kohalviibijana Hiimäel ehk umbusklik prügikorjaja maausuliste hingedepäeva aegu Palukülas. – *Raplamaa Sõnumid* 11.11.
- RS 02.12.2015 = Veski, Vivika. Kõnnumaa maaomanik Kehtna vald soovib leebemaid piiranguid. – *Raplamaa Sõnumid* 02.12.
- RS 02.12.2015 (2) = Metsallik, Eha. Vastuseks Kehtna vallavalitsusele. – *Raplamaa Sõnumid* 02.12.
- RS 13.01.2016 = Raplamaa rahval on oma maakonnas õigus tervisele ja turvalisusele. – *Raplamaa Sõnumid* 13.01.
- RS 04.07.2018 = Hepner, Heiki & Laasner, Ülle. Raplamaa turvalisuse nõukogu seisukoht Kõnnumaa maastikukaitseala eeskirjade eelnõu kohta. – *Raplamaa Sõnumid* 04.07.
- RV 13.04.2005 = Paluküla hiimägi on sümbol kogu Eestile. – *Roheline Värav* 13.04.

Arhiivimaterjalid

AI – Tallinna Ülikooli arheoloogia teaduskogu

AK – Tartu Ülikooli arheoloogiakabineti arhiiv

EKI KN – Eesti Keele Instituudi kohanimkartoteek (<https://www.eki.ee/kohanimed> – 11.07.2022)

EKLA – Eesti Kultuuriloolise Arhiivi kogud

EKS – Eesti Kirjanduse Seltsi rahvaluulekogu (1872–1924)

ERA – Eesti Rahvaluule Arhiivi rahvaluulekogu (1927–1944)

ERA, DH – Eesti Rahvaluule Arhiivi digitaalsalvestused (2003–...)

E, StK – M. J. Eiseni stipendiaatide rahvaluulekogu (1921–1927)

KKI – Keele ja Kirjanduse Instituudi rahvaluule sektori rahvaluulekogu (1941–1984)

Kirjandus

Bacchilega, Cristina 2012. Folklore and Literature. – Bendix, Regina F. & Hasan-Rokem, Galit (toim). *A Companion to Folklore*. Oxford: Wiley Blackwell, lk 447–462 (DOI:10.1002/9781118379936.ch23).

Barroso, Paulo M. 2017. The Semiosis of Sacred Space. – *Versus: Quaderni di studi semiotici* 2 (125), lk 343–360.

Berkes, Firket 2008. *Sacred Ecology*. New York, NY: Routledge (DOI:10.4324/9780203928950).

ELF = Soode taastamine: Tegevused. – *Eestimaa Looduse Fond*. (<https://soo.elfond.ee/tegevused/> – 11.07.2022).

Gregorius, Fredrik 2015. Modern Heathenism in Sweden: A Case Study in the Creation of a Traditional Religion. – Rountree, Kathryn (toim). *Contemporary Pagan and Native Faith Movements in Europe: Colonialist and Nationalist Impulses*. EASA Series 26. Oxford: Berghahn, lk 64–85.

Gunnell, Terry 2009. Legends and Landscape in the Nordic Countries. – *Cultural and Social History* 6 (3), lk 305–322 (DOI:10.2752/147800409X445932).

Hafstein, Valdimar 2012. Cultural Heritage. – Bendix, Regina F. & Hasan-Rokem, Galit (toim). *A Companion to Folklore*. Oxford: Wiley Blackwell, lk 500–519 (DOI:10.1002/9781118379936.ch26).

Heinapuu, Ott 2016. Agrarian Rituals Giving Way to Romantic Motifs: Sacred Natural Sites in Estonia. – *Sign Systems Studies* 44 (1/2), lk 164–185 (DOI:10.12697/SSS.2016.44.1-2.10).

Hiiemäe, Mall & Rimmel, Mari-Ann 2020. Milleks meile kohapärimus? Vahekokkuvõtteid piirialadelt. – *Keel ja Kirjandus* 5, lk 382–400 (DOI:10.54013/kk750a2, <https://keeljakirjandus.ee/ee/uncategorized/milleks-meile-kohaparimus/> – 11.07.2022).

Hiiemäe, Mall & Rimmel, Mari-Ann & Västriik, Ergo-Hart 2004. Folkloristlik eksperthinnang Paluküla puhke- ja spordikeskuse keskkonnamõtjude hindamise aruande juurde. – *Maavalla Koda* (<https://palukyla.maavald.ee/ekspertarvamused/388-folkloristlik-ekspertarvamused> – 11.07.2022).

Hiiemäe, Reet 2017. The Making of a Sacred Place: An Example of Constructing Place Identity in the Contemporary Mentality. – Kõiva, Mare & Anastasova, Ekaterina (toim). *Balkan and Balticum: Current Studies in the Postsocialist Space*. Sator 18. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi Teaduskirjastus, lk 221–237 (DOI:10.7592/Sator.2017.18.11).

Hints, Anna 2015. *Eesti looduslikud puhapaigad: Paluküla hiiemägi*. Film. Vesilind (<https://arhiiv.err.ee/vaata/eesti-looduslikud-puhapaigad-palukula-hiiemagi> – 11.07.2022).

Jonuks, Tõnno 2003. Ekspertarvamus Paluküla Hiiemäel asuvate kiviaedade kohta. – *Maavalla Koda* (<https://palukyla.maavald.ee/ekspertarvamused/600-ekspertarvamused-palukyla-hiiemael-asuvate-kiviaedade-kohta> – 11.07.2022).

Jonuks, Tõnno 2017. New Trends in the Study of Religion in Estonia: Contemplations in the Grey Zone Between Religion and Science. – Kõiva, Mare & Anastasova, Ekaterina (toim). *Balkan and Balticum: Current Studies in the Postsocialist Space*. Sator 18. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi Teaduskirjastus, lk 161–182 (DOI:10.7592/Sator.2017.18.08).

Jonuks, Tõnno & Veldi, Martti & Oras, Ester 2014. Looduslikud pühapaigad – uue ja vana piiril. – *Vikerkaar* 7–8, lk 93–108.

Jonuks, Tõnno & Äikäs, Tiina 2019. Contemporary Deposits at Sacred Places: Reflections on Contemporary Paganism in Estonia and Finland. – *Folklore: Electronic Journal of Folklore* 75, lk 89–130 (DOI:10.7592/FEJF2019.75.jonuks_aikas).

Jung, Jaan 1910. *Muinasajateadus eestlaste maalt* III. Kohalised muinasaja kirjeldused Tallinnamaalt. Tartu: Postimees.

Kalda, Mare 2011. *Rahvajutud peidetud varandustest – tegude saamine lugudeks*. Dissertationes Folkloristicae Universitatis Tartuensis 15. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.

Kaljundi, Linda 2018. Uusmetsik Eesti. – *Vikerkaar* 7–8, lk 68–80.

Kindel, Melika 2005. *Vaateid kohapärimuse väärtustamisele lähtuvalt Lahemaa turismi-traditsioonist*. Magistritöö. Tartu: Tartu Ülikool, Eesti (<http://dspace.ut.ee/bitstream/handle/10062/986/kindel.pdf> – 11.07.2022).

Kohapärimuse kaardirakendus – Maa-ameti geoportaal (<https://geoportaal.maaamet.ee/est/Kaardirakendused/Kohaparimus/Kohaparimuse-kaardirakenduse-kirjeldus-p474.html> – 11.07.2022).

Kuutma, Kristin 2005. Vernacular Religions and the Invention of Identities behind the FinnoUgric Wall. – *Temenos: Nordic Journal of Comparative Religion* 41 (1), lk 51–76 (DOI:10.33356/temenos.4802).

Kõivupuu, Marju 2009. Natural Sacred Places in Landscape: An Estonian Mode. – Bergmann, Sigurd & Scott, Peter & Jansdotter Samuelsson, Maria & Bedford-Strohm, Heinrich (toim). *Nature, Space and the Sacred: Transdisciplinary Perspectives*. Farnham; Burlington, VT: Ashgate Publishing, lk 223–234.

Kõnumaa maastikukaitseala kaitsekorralduskava. – *EELIS. Eesti Looduse Infosüsteem* (https://infoleht.keskkonnainfo.ee/default.aspx?state=4;30947564;est;eelisand;=&comp=objresult=ala&obj_id=5358 – 11.07.2022).

Low, David 2008. Dissent and Environmental Communication: A Semiotic Approach. – *Semiotica* 172–1/4, lk 47–64 (DOI:10.1515/SEMI.2008.089).

Maran, Timo 2014. Biosemiotic Criticism: Modelling the Environment in Literature. – *Green Letters. Studies in Ecocriticism* 18 (3), lk 297–311 (DOI:10.1080/14688417.2014.901898).

Maran, Timo 2017. On the Diversity of Environmental Signs: A Typological Approach. – *Biosemiotics* 10 (3), lk 355–368 (DOI:<https://doi.org/10.1007/s12304-017-9308-5>).

Maran, Timo 2018. Two Decades of Ecosemiotics in Tartu. – *Sign Systems Studies* 46 (4), lk 630–639 (DOI:10.12697/SSS.2018.46.4.11).

Maran, Timo 2020. *Ecosemiotics: The Study of Signs in Changing Ecologies*. Cambridge: Cambridge University Press (DOI:10.1017/9781108942850).

Maran, Timo & Kull, Kalevi 2014. Ecosemiotics: Main Principles and Current Developments. – *Geografiska Annaler Series B-Human Geography* 96 (1), lk 41–50 (DOI:10.1111/geob.12035).

Metsaregister (<https://register.metsad.ee> – 11.07.2022).

Metssalu, Jüri 2008. Ajalookirjutuse mõjust kohapärimusele Raikküla näitel ehk katse tuvastada maa-alune tee munkade juurest muistsete vanemateni. – Kalmre, Eda & Västrik, Ergo-Hart (toim). *Kes kõlbab, seda kõneldakse*. Pühendusteos Mall Hiemäele. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi Teaduskirjastus, lk 317–353.

Nisbet, Matthew C. & Scheufele, Dietram A. 2009. What's Next for Science Communication Promising Directions and Lingering Distractions. – *American Journal of Botany* 96 (10), lk 1767–1778 (DOI:10.3732/ajb.0900041).

Päll, Lona 2022. An Ecosemiotic Dimension of Folklore: Reframing the Concept of Place. – *Sign System Studies* 50 (2/3).

Peers, Eleanor 2015. Soviet-Era Discourse and Siberian Shamanic Revivalism: How Area Spirits Speak through Academia. – Rountree, Kathryn (toim). *Contemporary Pagan and Native Faith Movements in Europe: Colonialist and Nationalist Impulses*. EASA Series 26. Oxford: Berghahn, lk 110–129.

Pilgrim, Sarah & Pretty, Jules (toim) 2010. *Nature and Culture: Rebuilding Lost Connections*. London; Washington DC: Earthscan.

Preisberg, Karl 1913. Käru ja Lelle. – Virgo, Eduard (toim). *Oma maa* III. "Postimehe" kirjakogu. Tartu: Postimees, lk 98–101.

Pungas-Kohv, Piret & Keskaik, Riste & Kohv, Marko & Kull, Kalevi & Oja, Tõnu & Palang, Hannes 2015. Interpreting Estonian Mires: Common Perceptions and Changing Practices. – *Fennia* 193 (2), lk 242–259 (DOI:10.11143/48089).

Pärändkultuuri kaardirakendus – *Maa-ameti geoportaal* (<https://xgis.maaamet.ee/xgis2/page/app/parandkultuur> – 12.07.2022).

Reha, Liis 2014. *Kolga mõisa lood pärimusprotsessis: intervjuude, arhiivi- ja meediatekstide võrdlev analüüs*. Magistritöö. Tartu: Tartu Ülikool (<https://dspace.ut.ee/handle/10062/43597> – 12.07.2022).

Rommel, Atko & Jonuks, Tõnno 2021. From Nature Romanticism to Eco-Nationalism: The Development of the Concept of Estonians as a Forest Nation. – *Folklore: Electronic Journal of Folklore* 81, lk 33–62 (DOI:10.7592/FEJF2021.81.remmel_jonuks).

Rommel, Mari-Ann 1998. *Hiie ase: hiis eesti rahvapärimumes*. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum.

Rommel, Mari-Ann 2014a. Kirikuhooned Eesti ja Soome kohajuttudes. – Valk, Heiki (toim). *Muistis, koht ja pärimus II: pärimus ja paigad*. Muinasaja Teadus 26 (2). Tartu: Tartu Ülikool, Ajaloo ja arheoloogia instituut, lk 171–260.

Rommel, Mari-Ann 2014b. Kohapärimuse mõiste, uurimislugu ja tunnusjooned. – Valk, Heiki (toim). *Muistis, koht ja pärimus II. Pärimus ja paigad*. Muinasaja Teadus 26 (2). Tartu: Tartu Ülikool, Ajaloo ja arheoloogia instituut, lk 13–70.

Sõukand, Renata & Kalle, Raivo 2010. Herbal Landscape: The Perception of the Landscape As a Source of Medicinal Plants. – *Trames: Journal of the Humanities and Social Sciences* 3, lk 207–226 (DOI:10.3176/tr.2010.3.01).

Szilágyi, Tamás 2015. Emerging Identity Markets of Contemporary Pagan Ideologies in Hungary. – Rountree, Kathryn (toim). *Contemporary Pagan and Native Faith Movements*

in Europe: Colonialist and Nationalist Impulses. EASA Series 26. Oxford: Berghahn, lk 154–174.

Valk, Heiki 2004. Arheoloogiaalane eksperthinnang Paluküla puhke- ja spordikeskuse keskkonnamõjude hindamise aruande juurde. – *Maavalla Koda* (<https://palukyla.maavald.ee/ekspertarvamused/383-arheoloogiaalane-ekspertthinnang> – 12.07.2022).

Valk, Heiki 2009. Sacred Natural Places of Estonia: Regional Aspects. – *Folklore: Electronic Journal of Folklore* 42, lk 45–66 (DOI:10.7592/FEJF2009.42.valk).

Valk, Ülo 2005. Establishment of the Estonian Folklore Collections and the Concept of Authenticity. – Schmitt, Cristoph (toim). *Volkskundliche Großprojekte: Ihre Geschichte und Zukunft*. *Rostocker Beiträge zur Volkskunde und Kulturgeschichte*. Münster & New York & München & Berlin: Waxmann Verlag, lk 35–40.

Valk, Ülo 2009. Narratives of Belonging: Comparative Notes on Assamese Place-Lore. – Cour, Ajeet & Satchidanandan, K. (toim). *Folklore: The Intangible Cultural Heritage of SAARC Region*. New Delhi: Foundation of SAARC Writers and Literature, lk 38–50.

Vilbaste, Gustav 1935. Harjumaa kõrgeimal mäel. – *Loodusevaatleja* 6, lk 142–145.

Västriik, Ergo-Hart 2015. In Search of Genuine Religion: The Contemporary Estonian Maausulised Movement and National Discourse. – Rountree, Kathryn (toim). *Contemporary Pagan and Native Faith Movements in Europe: Colonialist and Nationalist Impulses*. EASA Series 26. Oxford: Berghahn, lk 130–153.

Wheeler, Wendy 2008. Postscript on Biosemiotics: Reading Beyond Words – and Ecocriticism. – *New Formations: A Journal of Culture / Theory / Politics* 64, lk 137–154.

Summary

The role of place-lore in environmental conflicts discourse: The case of Paluküla sacred hill in Estonia

Lona Päll

Junior Research Fellow

Estonian Folklore Archives, Estonian Literary Museum

lona.pall@kirmus.ee

Keywords: cultural heritage, ecosemiotics, environmental conflicts, place-lore, sacred natural sites

This article is a critical study of how local place-related narratives, i.e., place-lore, is integrated into environmental discussions. Place-lore reflects the cultural and ecological dimensions of collective environmental experience; for example, what kind of species grow in a specific place, what are the characteristics of the landscape, what kind of activities and usages certain environment allows, etc. Place-lore is culturally and ecologically highly contextual and refers to the environment it represents. However, when including these kinds of contextual and environmental-related narratives in conflict communication, the narratives may become disconnected or decontextualised from the environment

represented. Combining the frameworks of ecosemiotics, environmental communication studies, and place-lore research, the article explores how a new storytelling context, ideological choices, and the logic of conflict communication influence the interpretation of place-lore. The theory is applied to an empirical examination of the public discussion of Paluküla sacred hill in central Estonia. The conflict surrounding the plan to build a ski resort near Paluküla sacred hill is one of the longest place-centred environmental conflicts in contemporary Estonia. A larger opposition broke out in 2004 and discussions are still ongoing. Moreover, Paluküla is a good model conflict for studying the role of place-lore in similar conflicts. Since the beginning of the conflict, it has been characteristic of the debate to involve references to and discussions of folklore, and also to question, compare, and use specific place-related vernacular knowledge and narratives as part of the argumentation. Tracking references to the previous place-lore about Paluküla Hill in the media coverage of the conflict allows a demonstration of how the contextuality and referentiality towards an extra-narrative environment that are originally present in place-lore are often overlooked or ignored in conflict discourse. When part of practices, activities, or ways of relating with the place are ignored or diminished in the discussion, the possible semiotic relationships with the environment also become neglected. This, in turn, leads to socially and ecologically disconnected discussion.

Lona Päll on Eesti Kirjandusmuuseumi Eesti Rahvaluule Arhiivi kohapärimuse töörühma nooremteadur ja Tartu Ülikooli semiootika osakonna doktorant. Tema uurimistöö keskendub rahvapäraste narratiivide kasutamisele keskkonnakommunikatsioonis. Teoreetiline raamistik, mida ta oma uurimistöös kasutab, kombineerib omavahel ökosemiootikat, konfliktisemiootikat, keskkonnakommunikatsiooni uuringuid ja antropoloogiat. Lisaks teadustegevusele on Lona Päll osalenud mitmetes praktilistes keskkonnahariduse, looduskaitse või muinsuskaitsega tegelevates projektides, sh on ta osalenud pärimuslike pühapaikade kaardistamises ja inventeerimises.

Lona Päll is a junior research fellow of the place-lore research group at the Estonian Folklore Archives, Estonian Literary Museum, and a PhD student at the Department of Semiotics at the University of Tartu. Her research focuses on ideological usages of vernacular interpretations in the context of environmental communication. The theoretical framework she uses combines ecosemiotics, semiotics of conflict, environmental communication studies, and anthropology. In addition to research activities, she has participated in various practical projects concerned with environmental education, nature protection, and heritage management, including an inventory of sacred places.

lona.pall@kirmus.ee

Karksi kihelkonna pühapaigad: mõningaid tähelepanekuid

Laura Mäemets

MTÜ Eesti Kohapärimuse Keskus, uurija
l.maemets@gmail.com

Teesid: Käesolev artikkel on eeskätt kirjeldav, käsitledes pühapaikade uurimises esinevaid probleeme ja andes ülevaate Karksi kihelkonnale iseloomulikeks peetavatest (püha)kohtadest. Artikkel baseerub Muinsuskaitseameti tellitud ja Keskkonnainvesteeringute Keskuse rahastatud projektil “Ajaloolise Pärnumaa viie kihelkonna looduslike pühapaikade inventuur arhiiviallikate põhjal” (2020–2022), mille raames töötati läbi Karksi kihelkonna kohapärimust puudutav pärimus ning seejärel inventeeriti kihelkonnas asuvaid potentsiaalseid pühapaiku, samuti Pelli kultust Mulgimaal käsitleval magistritööl (2017). Kirjutises vaadeldakse pühakohti, mida võib just Karksile iseloomulikeks paikadeks pidada: kalmed, liivakivipaljandi pinnavormid ehk nn põrgud ja pellikohad. Lõpetuseks vaadeldakse ka ühte 2021. aastal inventeeritud pelliaeda Ärikülas.

Märksõnad: ajalooline looduslik pühapaik, Karksi kihelkond, kohapärimus, Pell, rahvausund, vanapagan

Sissejuhatuseks pühapaikadest üldiselt

Eestit võib tõsta esile ajalooliste looduslike pühapaikade variatiivsuse ja nende hulga poolest. Mõningate andmete kohaselt võib meie looduslike pühapaikade arv ulatuda 3000ni (Muinsuskaitseamet), hiite arv sealjuures küündida suisa 800ni (Kaasik 2017: 99). Pühapaikade täpset arvu on aga võimatu öelda, sest puudub ühtne ammendav statistika. Olukorra muutmiseks on astunud mitmeid samme, ka riiklikul tasandil, nt looduslike pühapaikade arengukava (2008–2012, 2015–2020)¹ väljatöötamine ja selle rakendamine Kultuuriministeriumi ja Muinsuskaitseameti koostöös erinevate pühapaigaprojektide näol, mis kestavad tänapäevani. Märkimisväärse panuse pühapaikade statistika koostamisse on andnud ka tuntud pühapaigauurija Ahto Kaasik, kellelt on ilmunud mitmed ülevaatlikud teosed (vt nt Kaasik 2016; 2018; 2019). Tänuväärt tööd on kahtlemata teinud mitmed Tartu Ülikooli teadlased eesotsas arheoloog Heiki Valguga ja mitmed Eesti Rahvaluule Arhiivi töötajad, nagu Mari-Ann Remmel või Jüri Metssalu. Lisaks on hindamatu väärtusega igasuguses uurimis- ja kaitsetegevuses kohalike elanike endi huvi, teadmised ning aktiivsus. Kõiki Eesti pühapaiku koondava statistilise andmebaasi loomist raskendab

asjaolu, et pühapaigaurijate seas pole siiani kindlat kokkuleppelist alust hiienimetusega seotud pühapaikade arvu määramiseks, kuna “hiiekohtades leidub lisaks territooriumile või maastikuvormile tihti puid, sh vanu hiiepuid, ning sageli kuuluvad muistisekompleksi hiiekivi ja -allikas” (Valk 2009: 155). Kuidas sellisel juhul objekte määratleda – kas ühe tervikliku objekti ehk ühe muistisena või mitme eraldi muistisena? Antud küsimus “muutub oluliseks tervikpildi kujundamisel ning pühapaikade arvandmete esitamisel” (*ibid.*). Ka muudab täpse statistika koostamise keeruliseks pühapaikade puudulik süstemaatiline uurimine, kuigi ponnistusi eri projektide näol selleks tehakse. Sisuliselt võib ilmselt tänaseni vaielda ka ajaloolisi looduslikke pühapaiku määratlevate kriteeriumide osas: mis ikkagi teeb ühest paigast ajaloolise loodusliku pühapaiga ning mis mitte? Ajaloolised looduslikud pühapaigad varieeruvad palju nii oma ilmelt, kasutuselt kui ka tähenduselt, seepärast saavad mälestiste rühmade vahelised piirid sageli olla vaid kokkuleppelised (Kaasik 2009: 41). Küsitav on pühapaikade kategoriseerimine inimtegevuse mõjususe skaalal, kuna leidub nii algupäraselt inimtegevusest puutumatu paiku, ent ka selliseid, mis sellega otseselt või kaudselt haakuvad (*ibid.*). Võib ju ristipuid või püha aedagi otsesest inimtegevusest mõjutatuks pidada.

Pühapaikade uurimisel on üheks oluliseks lähtekohaks pärimuse analüüsimine, mille kaudu on võimalik saada olulist teavet nii objekti asukoha, selle kasutajaskonna, kohaga seotud tegevuste (nt ravimine, ohverdamine, palvetamine) kui ka objekti tähenduse ja väärtustamise üle tervikpildis. Nagu on pärimusele loomuomane dünaamika – pidev ajas ja ruumis muutumine muutub pidevalt ka pärimuses kirjeldatav ehk maastik. Sealjuures on mõlemad tugevas omavahelises seoses: kaob või teiseneb maastik, kaob või teiseneb ka vastav kohapärimus. Asustuse järjepidevus, pärimuspaiga/objekti olemasolu, paiga haaratus aktiivsesse inimtegevuse sfääri, paiga miljöödominantus, muistise kasutusaja lõppemisest möödunud ajavahemiku pikkus, paiga asukoht ja ligipääsetavus, muistise tähendus tema funktsioneerimiskontekstis jne mõjutavad kõik vastava pärimuse püsimsjõudu ja selle järjepidevust (Remmel & Valk 2014: 324–333). Võiks öelda, et nii kohapärimus kui ka vastava objekti olemasolu toetavad ja tõestavad teineteise eksistentsi, soodustades ühtlasi nende mõlema püsijäämist kultuurimälu ning maastikul.

Karksi kihelkonna pühapaigad

Viljandi maakonnas teatakse 2022. aasta andmete kohaselt kaitsealuseid ajaloolisi looduslikke pühapaiku 28. Karksi kihelkonnas on muinsuskaitsealuseid ajaloolisi pühapaiku viis, veel (muinsus)kaitseta olevaid pühapaiku 2022. aasta

seisuga 12, lisaks muinsuskaitse alla taotlemise mõttes seitse väheperspektiivikat paika (koht on kas hävinud, lokaliseerimatu, vastuolulise infoga vmt). Artikli formaati arvestades vaadeldakse järgnevalt vaid mõningaid Karksi kihelkonnale iseloomulikemaks peetavaid pühakohti: kalmed,² põrgud ja pellikohad.

Karksi kihelkonna pühapaikade uurimisel tuleb arvesse võtta piirkonna ajaloolist, keelelist ja kultuuriloolist tausta. Karksi kihelkonna puhul on tegemist vana Liivi ja Läti mõjudega piirkonnaga, mis on tinginud muuhulgas nii erisuguse murdeala tekke – läänemulgi murde (Pajusalu 2016: 1) – kui ka usundilised tõekspidamised. Viimase tunnistuseks võib pidada ohvriaedu, mida tunti ka tänapäevase Mulgimaa piiridest lõuna pool lätlaste juures: nt ohvriaed Härgmäel (läti k *Ērgeme*, muistne Liivimaa kihelkond Valka linna läheduses), kus ohverdati Pellile (vt peatükki “Pelli traditsioon Karksis”) sarnanevale vaimolendile nimega *mahjas kungs* (läti k *mājas kungs* ‘majaisand’, vt nt Hupel 1789; Carlbloom 1836; Šmits 1918).³

Hajaasustusega Karksi kihelkonna ajaloolisi pühapaiku rikastavad lisaks Mulgimaale⁴ omastele ohvriaedadele teised nn traditsioonilised ajaloolised looduslikud pühapaigad: ohvriallikad, mäed, kivid, puud, mis on algselt kuulunud pigem ühe talu alla. Hiie-nimelisi kohti on Lõuna-Eestile omaselt Karksis pigem vähe (Remmel 1998: 12), mis aga ei tähenda, nagu ei leiduks seal pühapaiga tüübiga samatähenduslikke kohti. *Hiie* asemel esineb nt teisend (*h*)*iire*, mis nii sisult kui tähenduselt ühtib mõnikord ka hiiega: Pollis keset sordiaretuse aeda asub tänapäevalgi metsatukk, kohalike seas Hiiremäe varikuna tuntud nn rootsisõjaaegne (arvatavasti mõeldakse siinkohal Põhjasõda; Rootsi sõda on kohapärimuses levinud rahvapärase ajamääratlusena, esinedes sealjuures ka lihtsalt vana aja üldistusena ning ei pruugi seega olla ajalooliselt tõene, vt Remmel & Valk 2014: 319, 338) matuse- ja hiiekoht, mille naabrusse jääb Hiiemäe talu. Kunagi asunud seal ka tantsuplats ja allikas (RKM II 94, 541 (5) < Karksi khk, Karksi k/n (Karksi v), Üri k – Olli Jõgever < Reet Unt, 85 a (1960); RKM II 94, 282 (4) < Karksi khk, Polli k/n, Üriküla k < Karksi khk, Karksi v, Mäeküla k – Selma Lätt < Jaak Jõnts, 80 a (1960)). Tänapäeval mõjutab koha ilmet ümberkaudne aiand, mistõttu leidub peamiselt mõisa-aegsetest lehistest ning tüsedatest mändidest koosneva metsa äärealadel sinna kuhjatud komposti jm olmet. Ilmselt on puude kooslus aegade jooksul muutunud, sest teadete järgi olevat seal domineerinud hoopis kased või ka kuused. Kunagisele metsateole viitavad vanad, huvitava ilmega (kuuse)kännud. Allikas on muutunud oma teekonda ning ilmutab end Hiiemäe talu lähistel. Väheldase kinguna eristuv asukohas leidub mitmeid väiksemaid kive ja on teada, et koht on huvi pakkunud detektoristidele – väidetavalt pole Hiiremäe maapõu küll midagi erilist aardeotsijatele pakkunud.⁵ Koht ei ole kaitse all.



Foto 1. Vasakul Polli Hiiremäe varik, paremal aiand. Laura Mäemetsa foto 2021.

Hietammikuks on pärimuse järgi nimetatud Polli kandis metsatukka, kus lisaks okaspuudele kasvab ka väheldase ümbermõõduga tammesid, mida ei saa vanadeks põlispuudeks pidada. Pole selge, kas tegemist on olnud niisamuti pühapaigaga või mitte, kuna võrdlemisi lakooniline pärimustekst sellest kohast pärineb alles 1995. aastast, sidudes kohta pseudomütoloogilise jumala Taara-ga. On aga teada, et vähemalt ühte sealsetest tammedest kasutab ravimiseks kohalik mees. Sellest annab tunnistust ka tamme eriline tähistus, milleks on valge värviga puutüvele joonistatud ristimärk.⁶

Karksi kalmed

Pärimuse kaudu tõuseb esile ka pühadusetunnetus kalmete suhtes: kalme kahjustamine toob sagedasti endaga kaasa karistuse teo toimepanija ihuhädade või surma näol. Kalmete või kalmistute pühakspidamine on olnud tuntud kogu Eestis, neid on usundiliselt pühaks peetud nii eraldiseisvalt kui ka loomuliku osana pühapaigakompleksist (Kaasik 2009: 40–42). Kalmeid nimetatakse Karksi pärimuses ka kivikangruks ja kivi- või aherva(r)reks ning nende tekkeloost räägivad muuhulgas mitmed vanapaganaga seotud muistendid. Paganalugu-

dega on seotud mõned tuntumad pühapaigad Karksis nagu looduskaitsealune ohvri- ja liukivi **Iivakivi** (Sudiste küla), nüüdseks kruusakarjääri rajamisega suuresti hävinud pühapuudega seljandik **Pähnamägi** (Mäeküla) ja muinsuskaitse-alune kalmekoht **Tauga salu** (Äriküla). Tüüpilisemateks motiivideks on Karksi vanapagana-muistendites põllega kivide tassimine linna, tee või silla ehituse eesmärgil⁷ ja leiva või leivalabidate loopimine teiste ümbruskonna vanapaganatega.⁸ Sealjuures erinevad klassikalised Karksi ja Halliste vanapaganad ülejäänud eesti kohapärimuses kohatavatest paganatest selle poolest, et nad on seotud kindla elukohaga, neil on perekond, nad võtavad osa kodustest töödest ning suhtlevad ümbruskonna inimestega (Laugaste & Liiv 1970: 18). Mõlemad kohapärimuse motiivid kannavad endas kristalliseerunud süžeesid ühes üsna muutumatute vormelitega:

Näide 1. Loopides kakke või labidaid, ütlevad vanapaganad teineteisele: “Lisna, säh le(i)valasna!” ja “Lasna, säh le(i)valisna!”. Mitmete pärimustekstide järgi olnud Lisna ja Lasna vanapaganate nimed (nt: E 26726/30 < Karksi – E. Kitzberg (1896); ERA II 236, 323/6 (5) < Halliste khk., Pornuse v., Kaubi k. – Eduard Laanemäe, Pornuse algkooli õpilane < Ann Akel, 72 a. (1939); H III 5, 809 (1) < Karksi khk., Polli – E. Kitzberg (1889); H III 28, 974/84 (2) < Smolenski – E. Kitzberg (1896); vt ka Laugaste & Liiv 1970: 332–333).

Näide 2. Kristluse levik survestab oma “elupaikadest” lahkuma vanapaganad, kes minnes sajatavad: “Kadugu tüdruku häbi ja härja kasu!”⁹ Pärimuse järgi jäänudki needmise tulemusel kariloomad kängu ja neiud kaotanud kõlbluse. On oletatud, et koobastes elutsevateks vanapaganateks peeti sealjuures inimesi, kes hoidusid ristiusu vastuvõtu eest – August Kitzbergi teos “Maimu” (1892) on ilmselt mõjutanud vastava seletuse teket nii 19. sajandi lõpust kui 20. sajandi algusest kogutud pärimuses (vt Krull 2019).

Näide 3. Vanapagan ei jõua oma ehitustegevusega enne kukelaulu valmis, mispärast kivid kukuvad maha pagana (laulu)sõnade saatel: “Taugu salu, seisa paigal, Iivakivi, istu maha, Pähnariba pääsi valla!” Ehk võib salme seostada ka pühapaikade rändamisest kõnelevate tekkemuistenditega, mis kätkevad endas tavapäraselt mõne koha (järv, hiis vmt) ühest kohast teise liikumist või sootuks kadumist. Leidub tekstivariante, mille puhul lisaks vanapagana toimetamistele paik ise oma asukohta tuleb (nt: ERA II 121, 132 (1) < Karksi khk Ja v – M. Sarv < Peeter Kangur, 83 a (1935); [A. Kitzberg,] Kodu-kurukesest, lk 30–31; RKM II 94, 210/1 (9) < Karksi khk, Polli k/n (Pöögile v) – Selma Lätt < Leena Maling, 89 a (1960)).



Foto 2. Mäeküla maastik. Eemal keskel Pähnamägi. 1964. aastal. Autor A. Kiisla. ERA foto nr 9693. Arhiiviteateid on kohast vähemalt üle 30, mis viitab paiga olulisusele kohalike seas. Ka on Pähnamäel kunagi asunud Pähnariba ehk arvatavad pühad puud. Kõrgeim tipp ehk Pähnamägi on künklikust Mäeküla maastikust kaevetegevuse tõttu hävinud.

Eelnevad näited esindavad ilmekalt mitmeid stereotüüpseid väljendeid Karksi kihelkonnast kogutud pärimuses, mis on kandunud läbi aja üsna muutumatul kujul ja esinevad lihtsustatud, lakooniliste teadetenäidetena veel eelmise sajandi teisest poolest pärit aineses.

Ilmselt ei saa kindlalt väita, et kõik kohad, mida pärimuses on kirjeldatud varena, oleksid kalmed, sest puudub vastav ar-

heoloogiline uurimus ning kirjeldatud kohtadest mitmed on paraku majandustegevuse tõttu hävinud: intensiivsed maaparandustööd nõukogude ajal, aga ka lõhkumine juba enne seda nt talurahva poolt. Kahtlemata tuleb Mulgimaad, sh Karksi kihelkonda esile tõsta aga piirkondliku eripära tõttu, kus kalmed esinevad ka pühapaikadena (vt Loorits 1935: 252–257). Sellise tendentsi avaldumine on heaks näiteks pühaduse kui mõiste mitmetähenduslikkusest, mil kalme võib lisaks rahulale omada ka teistsugust, pühapaiga tähendust:

Kukese talu põllul asuvad kivivared arvatakse olevat vanad ohvripaigad, kust veel poolsada aastat tagasi saetud suured tammed. (ERA II 237, 463 (13) < Karksi khk, Karksi v, Karksi as, Võidu t – Endel Kärner, Viljandi gümnaasiumi õpilane < Johan Vene, 56 a (1939))

Nimetatud kohas, Sudiste ja Mäeküla piiril, asub muinsuskaitsealune Kukese kalm. Ohverdamist võib tõestada lisaks pärimusele ka arheoloogiline leiumaterjal eeskätt just maapinna pealmistest pinnasekihtidest (Valk 1995b: 459–462). Rohkete pärimuslugudega seotud kalmistut ja ohvripaika **Annemäge** Läti piiri lähedal Lilli külas on arheoloogiliselt mitmeid kordi uuritud (Jung 1898;

Lõhmus & Jonuks *et al.* 2010) ning lisaks söele, inimluudele, müntidele ja ehe-tele, on leitud ka potitükke (Jung 1898: 32). Nii münte kui ka potikilde (Valk 1995b) võib seostada just ohverdamisega.

Terves Lõuna-Eestis on oluline muistis kaitsealune Annemägi, kuhu olevat käinud kokku (eriti tähtpäevadel, nt jaanipäeval) suured rahvamassid, kus peetud võimsaid pidusid ja kus asunud kabel või kirik. Levinud motiiviks pärimuses on kahe pulmarongi kohtumine ja Anne-nimelise pruudi surm tekkinud tüli käigus. Ka kõneldakse mäel asunud kiriku või kabeli maa alla vajumisest – nn kirikulohke on Karksis teada veel mitmeid – ja kalmistust. Paik on kajastust leidnud juba 17. sajandil kiriku visitatsiooni protokollis “ebajumalateenistuse” pidamise ja kaubitsemise kohana.¹⁰ Annemägi esineb ka kirjanik August Kitzbergi ajaloolises jutustuses “Maimu” (Kitzberg 1892: 81–92).

Polli ja Läti Kööna valla piiri peal on Annemägi. Vanarahvas räägib kohast: Mäe peal juhtunud kaks pulmarongi vastastikku. Kumbki pulm ei ole tahtnud teed anda. Sellest tulnud tüli, kusjuures üks pruut, Ann, ära tapetud. Sellest ajast jäänud paigale nimeks Annemägi. Karksi kirikuraamatutes on mitmel korral ja aastal Annemäe kohta kirjutatud. Annemäel seisnud Anne kabel, kus rahvas sagedasti, iseäranis annepäeval hulgani kokku tulnud ebajumalateenistust pidama ja ohverdama. Rahvahulgad tulnud kaugelt kokku, isegi kaupmehed. Aastal 1669 annepäeva ööl olnud suur ohverdamine ja joomine, kus kaksteistkümmend vaati ölut ära joodud. Ehk küll Karksi lossipealik ohverdamispaiga lasknud ära lõhkuda, olevat rahvas siiski alalõpmata sinna kokku voolanud. Neid lastud lossi rüütlitel laiali ajada. Asjata. Rahvas ei ole kokkutulemisi maha jätnud. Viimaks mõistetud lossipealikule kümme taalrit trahvi, kui ta neid kokkutulemisi ära ei kaota. Mäe pealt liiva seest leitakse sagedasti väikesi hõberahakesi ja luukillukesi. (E 26750/2 < Karksi – E. Kitzberg (1896); Antti Aarne kataloogi järgi S 91)

Annemäele lisaks on harrastusarheoloogist koduloolane Jaan Jung uurinud Karksi kihelkonnas veel kaitsealust Tauga salu endise Tauga karjamõisa juures (Äriküla) ja Remsi kivikalmet (Äriküla) (vt Jung 1898: 27–34). Kalmekohtadest võibki Tauga salu ning Annemäe pidada tänapäeva tuntuimateks Karksi kihelkonda jäävateks pühapaikadeks, millest on üldsusele tuntud vähemalt kohanimi.

Rohkete pärimuslugudega seostub Karksi Ainjas **Tindi talu ja kalme** (ca 35 teksti), mille kohta on arvukalt nii pelli- ja kratilugusid kui ka muistendeid maa alla vajunud kirikust ning kalme pühakspidamisest. Tindi talul on pärimuse järgi olnud oma tapuaed, ohvripõõsas, loik (arvatavasti mingit sorti veesilm – võimalik, et allikas), ohvrikivi, lisaks naabruses ristipedajaga kalme, mille kõrval asunud org kui endine kirikuase.

Tindi talu juures teispool teed org ja teispool kalme. Muskliste kirik vajus sisse. Teispool on sõjakalme. Kolm aastat tagasi kui teed tetti, tuli mõök ja luid välja. Teedevalitsus mattis luud kalme tagasi. Kuldmõök oli. Tupeots oli vähe lagunened. Kilingi-Nõmmest oli kaks meest, võtsid omale, lubasid muuseumi viia. Vanainimese ütles, et maavärisemine on olnu ja kirik koos rahvaga vajus maa alla. Ilus koht oli, peremees es künna üles ka. Nüüd on rohi kasvand. Neljakandiline oli, nüüd on mõtsa täis kasunu. Enne oli tee veer kõrge, nüüd on liiva täis aetud. Enne oli lage, paljas maa oli 50 a. tagasi. Teisel pool teed on ka kalme. Välja tulnud luud maetu uuesti ära. Jänes August (teetöoline) oli risti manu pannud, aga nüüd ei ole seda risti ka enam. Kui ma siia tuln, sis ma nägin, et kalme pääl oli suur rist. Omanik es lase siia kalme pääle loomi ka. (RKM II 95, 95/6 (5) < Karksi khk, Äri-küla, Tammiste t < Halliste khk – Lilia Briedis < Maria Allik, 70 a (1960))

Jaan Jung on kalmet ohvrikohaks pidanud, talu maadelt on leitud pronkskirves ning sealt läinud vanasti läbi ka palktee (Jung 1898: 27–38). Talu põllult on 1948. aastal künnitöö käigus leitud peaehe (Kiudsoo & Ratas 2005: 114). Ehkki Tindi talu ja selle maade puhul on ajalooliselt tegemist küll tuntud pärimusrohke paigaga, pole ükski objekt kaitse all. Tindi piirkonda ohustab uue kruusakarjääri rajamine. Nii kalme, ohvrikivi kui ka kirikuoru asukoht on praeguseni maastikus leitavad ning kalme vähemalt koduloolaste seas tuntud.



Foto 3. Vaade Tindi kalmele. Lähiminevikus on kalmel teostatud raiet. Laura Mäemetsa foto 2021.



Foto 4. Orgu Tindil on nimetatud nii Mustlas- kui ka Kirikuoruks. Laura Mäemetsa foto 2021.

Karksi põrgud

Lisaks kalmetele leidub Karksis veel mitmeid pärimuskohti, millel puudub otsene viide looduslikule pühapaigale, ent mida võib pühapaigaks pidada kaude. Karksi kihelkonnas tulevad selliste objektidena esile koopad, mida on leidunud mitmeid tänu kihelkonda läbivale Halliste jõe ürgorule. “Imselt pole tähtsusega pühapaikade nähtavus ja vaadeldavus külast, seos pinnavormidega ja miljöodominantsus, kuid tähenduslikud võivad olla ka muud tegurid, nt veekogu lähedus, paiknemine selle ühel või teisel kaldal ja küla suhtes üles- või allavoolu” (Valk 2009: 152, 154).

Paljandid kui eriilmelised pinnavormid on kahtlemata olnud nii minevikus kui ka tänapäeval kohad, mis jäävad vaatlejale silma ning köidavad tähelepanu. Ürgorg selles lookleva Halliste jõega ning maaliliste jõekallastega püüab vaatleja pilku ainuüksi oma esteetilisusega. Tunnistust sellest annavad lisaks pärimusele ka rohked ajaloolised fotojäädvustused eelmisest sajandist kuni tänapäevani, mille põhjal saab Halliste jõe ürgoru piirkonda selle “põrgute” ja paljanditega pidada külastajate ning ka kohalike üheks meelispiirkonnaks (lisaks Karksi ordulinnuse varemetele).

Et geoloogiliselt moodustab Karksi alade aluspõhja mitmesaja meetri paksune devoni ladestu, paljanduvad need kihid kohati ürgoru nõlvadel ja on mitmel pool saanud nimetuse “põrgu” või “põrguhaud” (Mäemets 1981: 7; Joon 1995: 7). Tuntumaks koopaks võib Karksi kihelkonnas pidada ehk looduskaitsealust Mägiste (ka *Mäkiste*) põrguhauda Allaste külas, lisaks Karksi-Nuia lähedusse jäävaid põrguhaudasid. Pärimuse järgi on Karksi kihelkonda jäävad põrguhaudad seotud Halliste kihelkonda jäävate Vana-Kariste Koodioru põrguhaua (Päigiste küla) ja Abja kunagise Indu kõrtsi taguse põrguhauaga (Põlde küla). Indu nimi tuleb muuseas esile Helme kihelkonda Kalme külla jääva põrguhaua ehk Põrgu-Nähri koopa puhul, kus Indu nime olevat kandnud Põrgu-Nähri jumal (H II 24, 17/9 (2) < Helme, Jõgeveste – P. ja J. Einer (1889)).

Mägiste põrguhauast (ka *Maimu koobas*, *Vanakuradi koobas*) kõnelevates tekstides kajastuvad selle erinevad funktsioonid: paika on peetud muistseks pelgupaigaks; koobas on olnud vanapagana (ka ristimata inimeste) eluasemeks; põrguhaud on seotud August Kitzbergi kirjandusliku tegelase Maimuga. Viimase variandi puhul tuleb märkida, et August Kitzbergi elu ja loominguga on seotud väga mitmed Karksi kihelkonda kuuluvad kohad, kuna Karksi kant oli kirjaniku kodupaigaks üle 20 aasta. Et ärksa meelega Kitzberg kogus ka rahvaluulet, inspireerus ta ilmselt kogutud ainesest, põimides seda oma loominguusse. Seetõttu ei saa väga mitmete Karksi paikade puhul jätta mainimata ka August Kitzbergi ning tema panust kohalikkude kultuuriloosse – seda tänapäevani, mille tunnistuseks võib pidada ka 2021. aastal läbiviidud pühapaikade inventuuri tulemusi. Kohalike küsitlemine lõi mulje, et iga endast lugupidav karksilane, eriti vanem põlvkond, on Kitzbergi loominguga (vähemalt mingil määral) kursis. Suhtlustest koduloolastega võis mõneti aduda ka omapoolset testimist küsitleja enda pädevuse suhtes Kitzbergi loomingu teemadel.

Halliste jõe äärde jäävat Mägiste põrguhauda on looduslikuks pühapaigaks problemaatiline kategoriseerida, kuna puudub konkreetset ohverdamistegevusele või pühakspidamisele viitav pärimus. Pole kahtlust, et tegemist on olnud rahva seas populaarse paigaga, mis on ülejäänud maastikust erinenud nii oma ilme kui ka tähenduse poolest. Koopast olevat kunagi jooksnud välja selge veega allikas (kas nimetuse või kirjeldusena ka kui *hõbe hallikas*),¹¹ mis arvatavasti eelmise sajandi algusel oli oma vooluteekonda juba muutnud ning ilmutab end nüüdseks hauast pisut eemal, lõunas, ühinedes Halliste jõega. Koobas asub vana Mäkiste talu maadel (külana *Mekest* 1601, taluna *Meckiste* 1839),¹² kust olevat leitud ka aardeid: pott itaalia ja poola rahadega, lisaks müntidele olnud seal ka kalliskividega sõrmuseid (Liigant 1926, nr 42). Pärimuse järgi elanud koopas nii Vanapagan kui ka Vanapagana pojad ehk “poisiksed”, kellest viimaseid kutsutud lauluga: “Poisikse põrajõmmikse, Mägiste tuletegije, Mägiste

veevedaje” (ERA II 234, 350/1 (10) < Karksi khk, Karksi v, Leeka t – Julius Kosenkranius, Väandra Reaalkooli õpilane < Leena Kosenkranius, 57 a (1939)). Poisiksed ilmutanud end ainult öösiti ning neid peetud ühtlasi tulevaimudeks.¹³ Tänapäeval viib koopa juurde arvatavasti mitte väga sagedat kasutust leidev jalgteel läbi toimiva karjamaa, koopa kõrval asub infotahvel. Kas on olnud tegemist ka pühapaigaga, jääb siinkohal vastuseta, kuid aimdust selleks koht ja pärimus justkui annavad.

Mägiste põrguhaua kohta käiv pärimus liidab ta ühte teiste Karksi kihelkonda, aga ka Hallistesse jäävate põrgutega, millest vähemalt Karksi haudasid ühes neis voolanud allikatega on seostatud otseselt pühakspidamisega. Põrguhaua (või sünonüümset) toponüümi esineb lisaks Mulgimaale üle Eesti, nende hulgas võib leida lisaks koobastele hulgaliselt lohke ja orgusid (nt põrguhaud Rannu kihelkonnas Tulimäel), aga isegi meteoriidikraatreid (nt Ilumetsa kraatrid Räpina kihelkonnas, mille nimedeks Põrguhaud, Tondihaud ning Kuradihaud, vt Liiva 2008 jmt). Oma eristuvalt maastikuvormilt ja -ilmelt, mida võib tinglikult lausa anomaalseks pidada, on need paigad äratanud kohalike seas tähelepanu ja küllap ka uudishimu, luues omakorda vastavaid tõlgendusi. Lisaks vanapaganale on Karksi orgusid seostatud sagedasti ka kirikute maa alla vajumisega, millest omakorda nimedki tulnud: Kirikuorg, Seitsmevennaorg (Mäeküla) või Mustlaskiriku auk (Ainja). Pühakoja vajumisest rääkivad muistendid võivad viidata endisele ohvripaigale – tuntumaks näiteks võib pidada Annemäe – aga üldist reeglipärasust ei näi olevat. Näiteks on teateid, mille järgi:

Teispool teed olla vanasti olnud kirik, mis maapõhja vajunud. Praegugi on põllul suur auk sees, endise kiriku ase. Maad, mis asus augu juures, ei ole juletud künda. (ERA II 236, 550 (3) < Karksi khk, Karksi v, Karksi as, Lehtmetsa t < Karksi khk, Karksi v, Peraküla k, Laane t – Eugen Jents, Nuia algkooli õpilane < Marie Jents, 67 a (1939))

Niisamuti sedastab üks 1939. aasta teade Ainjas asuvast Hundiorust, et piirkonnas asunud palju hunte, kellele viidi orgu lepituseks ohvrilambaid:

Karksi kihelkonnas asuvad Ainja mäed, nagu neid kohalikus keeles hüütakse Kanarjaku (Kanaharjaku) mägedeks. Nende kohta rahvas räägib järgmist: Kanarjaku mägede vahel asub suur ja sügav org. Vanasti olevat elanud seal orus palju hunte, kes olid ümbruskonnas inimestele olnud suured hirmutegijad. Et seal orus olevat elanud palju hunte, sellest olevat tulnudki sellele sügavale orule nimeks Hundioru. Hundioru ligidal asus Piibu talu.

Hundid olid tulnud jälle ühel külmal talipäeval Piibu tallu röövima. Hundid olevat tulnud talu õue ja üks huntidest olevat läinud talu sea-

lauta sigu murdma. Taluteenija olevat tulnud õhtul lauta sigu söötma ja näinud väljas õues hunte jooksmas metsa poole. See hunt aga, kes olevat sealaudas olnud, ei olevat kuulnud pereteenija tulekut ja olevat lauta edasi jäänud. Nüüd teenija läinud sealauta ja hunt sööstnud sealauda uksele teenijale vastu. Teenija aga olevat olnud tugev ja julge naisterahvas ja võtnud hundil kahest lõualuust kinni ja kiskunud hundil lõualuud lõhki (laiali). Niimood olevat taluteenija hundi ära tapnud oma tugeva jõuga ja julgusega. Seda naist olevat hakatud kutsuma Hundi Anneks.

Hundiorg on vaikne koht metsa sees ja sellepärast ei julgenud keegi sinna minna, sest kardeti hunte ja kurje vaime. Igal aastal olevat inimesed toonud Hundiorgu huntidele ohvriloomadena lambaid, et hundid neid niipalju ei tülitaks. (ERA II 234, 335/337 (4) < Karksi khk ja v, Leeka t – Julius Kosenkranius < Leena Kosenkranius, s 1881 (1939))

Allaste küla põrguhauast Karksi-Nuia pool on olnud vähemalt kaks põrguhaua: nn Vana põrguhaud ja Uus põrguhaud, mis on asunud allikaterohkes Karksi ürgorus, mida läbib Halliste jõgi. Koobaste nimede üle võib vaielda, niisamuti nende täpsete asukohtade üle, kuna teave varieerub. Vastuoluliste kirjelduste põhjuseks võib olla muuhulgas kirjeldatava maastiku muutumine aja jooksul. Näiteks on Halliste jõge mitmeid kordi erinevatel aegadel paisutatud, mille tulemusena kadus ja taastekkis Linnaveski paisjärv (olemas juba 17. sajandil, Mäemets 1981: 54) ning Nuia maaparandajate tööna valmis 1973. aastal Linnaveskile lisaks Karksi-Nuia paisjärv (*ibid.*). Ka on liivakivipaljand välistele teguritele, sh ilmastikule tundlik ja erosioonile aldis pinnavorm. Et haudadega on kuulunud kokku ka allikad – allikate veeteed aitavad niisamuti maastiku kujundamisele kaasa, luues ja kaotades paljandeid (Heinsalu 1987: 94–95) –, on Karksi põrguhauadki aja jooksul korduvalt ümber kujunenud ning seetõttu saab rääkida pärimuse põhjal ilmselt rohkem kui vaid kahest põrguhaua “kandidaadist” Karksis.

Mõningate andmete (Mäemets 1981: 7, 43; Joon 1995: 7)¹⁴ kohaselt asunud **Vana põrguhaud** Papi luteriusu kalmistu (rajatud 1773¹⁵) all Karksi-Nuia linna piirimail. Sellist asukoha määratlust toetavad eelmise sajandi teisel poolel ilmunud koduloolised kirjandusteosed. Arhiivi jõudnud (niisamuti peamiselt eelmise sajandi teisest poolest pärinevad) pärimusteated seda ei kinnita, ka seab Papi kalmistu asukohamääratluse kahtluse alla geoloog Ülo Heinsalu 1987. aasta kirjeldus.¹⁶ Koopa juures asunud ka allikas – nn Jordani allikas, mida kasutatud ristimiseks ning millega ühtlasi ka ravitud:

Nuija alevi küljel on orus allikas, kust võeti Jordanil pühitsetud vett, pidi igasugu haigusi ravima. Nüüd ei käida enam vett võtma (RKM II 94,

454 (5) < Karksi khk, Karksi k/n (Pöögle v), Töö kolhoos, Söödi t – Olli Jõgever < Mari Viitra, 60 a (1960)).

Haua enda kohta pühapaigale viitav pärimus puudub, ravimisfunktsiooni on omistatud vaid allikale.



Foto 5. Mägiste põrguhauas. Laura Mäemetsa foto 2021.



Foto 6. Maimu koobas Polli Mäkkiste talu maa pääl. Karksi põrgutare. Autor ja aasta teadmata. Eesti Rahva Muuseumi foto.



Foto 7. Sokaorg ja selles voolav allikaline oja, mille põhjas asub mitme ristiga kivi.
Laura Mäemetsa foto 2022.

Põrguhaua seostamine ühtlasi Papi kalmistu, Jordani allika ja Sokaoruga, mida niisamuti vanapagana elupaigaks on peetud, viitab vastuolulisusele kohamääratlustes, kuna nimetatud allikas ja org on Papi kalmistust siiski eemal asunud – neid on eraldanud Halliste ürgorg tänapäeval Nuia paisjärvega. Tõenäoliselt on vähemalt üks põrgu (või liivakivipaljand) ühes allikaga asunud Halliste ürgorgu suubuvas lisaorus, nn Sokaorus, Karksi-Nuia õigeusu kiriku (pühitsetud 1876) lähistel, millele muuhulgas viitab ka nimetus *jordan*.¹⁷ Ka Papi kalmistu ümbruskonnas leidub tänapäevalgi järsku kallast ja mitmeid veeniresid, mis võivad olla allikalise päritoluga. Igatahes puuduvad nii Vanast põrguhauast kui Jordani allikast paraku ühtsed kirjeldused, mistõttu pole siiani nimetatud kohad üksmeelselt lokaliseeritavad. Kahtlemata ei kergenda asjaolu ka tõik, et nii allikas kui ka paljand on nüüdseks hävinud. Segadusele vähemalt toponüümika osas viitab ka koduloolane ja hüdrobioloog Aare Mäemets 1981. aastal oma Karksi kogumikus, kus märgib Vana põrguhaua kohta, et “mõnede inimeste arvates on just see “Uus põrguhaud”” (Mäemets 1981: 7), seega võib määratlustesse “vana” ja “uus” suhtuda ilmselt mõningase ettevaatlikkusega. Ka tänapäeval ei ole üldiselt kohalike seas enam Sokaorg, Jordani allikas või Karksi Vana põrguhaua selliselt tuntud: teadmiste ja mälestuste edasiandmine neist paigust on üldjuhul katkenud. Eranditeks võib pidada

asjahuvilisest kohalikke, koduloolasi jt, kes kannavad endas veel kultuurimälu üldsuse jaoks juba ununenud või sootuks hävinud pärimusmaastikest. Ühe sellise näitena võib välja tuua kohaliku teeneka teadlase ja asjahuvilise Toivo Univeri (sünd 1940), kelle poole igasugustes koduloolistes küsimustes üldiselt nähtavasti pööratakse ning kellega 2021. aastal mitmeid kohti külastasime. Selliste isikute leidmiseks välitööde või üldise uurimistöö raames on tihtilugu vaja õnne, mis tähendab mitmete asjaolude puhast kokkulangevust, nt õigel ajal õiges kohas olemist. Et Eesti Maaülikooli alla kuuluvas Polli aiandus-uuringute keskuses töötava mehe peale sattusime, tulenes eeskätt asjaolust, et Toivo Univer hooldas parasjagu inventeeritava Polli Hiiremäe variku kõrval kaunil suveõhtul istikuid ning metsatukas “ragistamine” köitis mehe tähelepanu. “Ragistajaid” köitis vastupidi jällegi meesterahvas ehk T. Univer, kelle kõrval patseeris julgelt valge toonekurg.

Kolmas Karksi kihelkonnakohapärimuses kajastuv liivakivipaljand, nn **Uus põrguhaud** (ka *Karksi põrgu*), on niisamuti asunud Karksi-Nuias, Karksi Peetri kiriku (ehitatud 1773–1778) ja endiste ordulinnuse varemete (13.–16. saj) lähedal. Uue põrguhauda kohta leidub rohkem pärimust kui vana puhul ning nii teadete sisu kui ka kogumisaastate läbilõige on varieeruvam (19. sajandi lõpust 20. sajandi II pooleni). Kohta on peetud pelgupaigaks (mitte ainult sõdade, vaid ka ristimise eest hoiduvate inimeste omaks)¹⁸ ja vanapagana eluasemeks (enim levinud motiiv), too olevat loopinud Mägiste ja Koodioru paganatega ühtelugu leivalabidaid või leiba. Tähelepanu köidab pärimuslugudes esinev motiiv, mille järgi on Karksi vanapaganat peetud inimestega sõbrustavaks ning nende seas ringiliikuvaks sarvikuks. Eriliseks võib pidada ka teksti, mis sedastab ohvri viimist koopasse:

Karksi-Nuiast ida poole asub mäe veerul koobas. Koobas on Põrgu talu maaalal ja koobast kutsutakse Põrgukoopaks või Põrguhauaks. Räägitakse, et selles koopas olevat elanud vanasti vanade vagade eestlaste vaimud. Koobas asub mäe veerul ja koopast voolab välja allik. Raskel orjaajal olevat elanud seal koopas perekond, kes oli eemale hoidunud raskest orjusest. Rahvas oli pidanud neid inimesi nõidadeks, kes seal koopas elasid. Seal neil inimesil oli olnud suur nälg ja need inimesed olevad käinud ümbruskonnas kerjamas. Kui need inimesed käinud kerjamas, siis inimesed olevad neile andnud kerjust (ohvrit) nagu nõidadele, kelledest loodeti head õnne. Peale selle, kui inimesed seal enam ei elanud, arvati, et sääl elab kuri vaim, kes olevat teinud inimestele ümbruskonnas palju kahju. Siis inimesed olevat viinud igal aastal sügisel põllusaadustest ohvrit sinna. Põrguhauda, et teha lepitust kurja vaimuga. (ERA II 234, 348/349 (9) < Karksi khk ja v, Leeka t – Julius Kosenkranius < Leena Kosenkranius, s 1881 (1939))

Üldiselt motiivi koopasse ohverdamisest teadetes ei esine, vaid pigem omistatakse erilist väge samas asunud allikale: “Karksi lossimägedes om allik, tervise allik, säält käive pallu rahvast tervise vett tooman” (RKM II 94, 146 (9) < Karksi khk, Nuija al – Selma Lätt < Leena Jõnts, 66 a (1960)). Vaid ühes, erandlikus teates, on viidatud ka koopas elutsenud nahkhiirte erilisele väele:

[...] *Karksi põrguhavvan pesiteve nüüd veel mõne nahkhiire. Rahvas, kes vana kuntsi peave, peave na säält kinni puadme ja oma kuntsse pidame, sest et neil suur õnnistuse vägi sehen olevet, nagu kaartimängmises raha pääl ehk mõne muu võidu pääl. [...]* (H II 48, 648/50 (4) < Karksi khk – J. Kivisäk (1895))

Nagu vana põrguhauda, on ka uut pärimuses seostatud kalmistuga – vana katoliku kalmega (ka *Lossimäe surnuaed*),¹⁹ mis on nüüdseks hävinud. Kalme olevat asunud kõrgema künka peal ning kohta nimetatud nii Kalmumäeks kui ka Põrguhauamäeks.²⁰ Kalmelt olevat kuulnud pühadel öödel ingli laulu ja nähtud tulukesi.²¹

Põrguhaud

Karksi lähikülgevas orukaldas asub kõrge liivakallas, rahvasuus nn Põrguhaud. Mõni aasta oli ses veel väike uruke, mille põhi kummaliselt kumises. Nüüd päälmise mulla allalangemise tagajärjel on seegi täiesti ummistunud. Vanemad inimesed mäletavad veel kui see liivakallas olnud suur ja kõrge, ning ses olnud sügav sissekäik. Sissekäigu keskel olnud suur liivasammas. Sissekäik ise olnud hiiglasuur ja pikk nii umbes 8–10 m. Noormeestel, kes püüdsid sinna sisse tungida, kustunud hapniku puudusel alati küünal. Põrguhaua käigu alt voolanud välja haruldaset selge ja külma ning heamaitset veega allikas. Käigu ümbruses olnud haruldaset valge liiv. Moonanaised käinud seda toomas põrandale panemiseks, et põrand poriga ei saaks. Veel olnud selle liivaga hea nuge puhastada. Põrguhaua peal aga asunud aga vana kalmistu. Mõnikümmend aastat tagasi olid alles säilunud hauad. Nüüd aga on asunikud künnud maa ja viinud kiviaia. (ERA II 236, 573 (11) < Karksi khk, Nuija al – Aksel Eek, Nuija algkooli õpilane < Kadri Jents, 80 a (1939))

Ka selle hauakoha tänapäevane maastikus lokaliseerimine on raskendatud.²² Pole enam kalmistut, algne koobas on sisse varisenud ja allikas (kui mitte hävinud) oma teekonda ilmselt muutnud. Teateid koopasuu varingust leidub juba eelmise sajandi algusest.²³ Arvatavasti on 1998. aastal arheoloog Heiki Valgu (Valk 1998: plaan 5) poolt külastatud Terviseallikas ja koobas juba uustekkelised kohad, mis 2021. aastaks jällegi maastikuliselt muutunud on – pole enam kirjeldatud paljandile vastavat kohta ega ka sealt väljuvat allikat.



Foto 8. Karksi põrguhaud. Karksi (06.1960–07.1960). Lilia Briedise foto. ERA, Foto 4761.



*Foto 9. Võimalik põrguhaua ja allika koht Karksi linnusevaremetest lõunas.
Laura Mäemetsa foto 2021.*

Funktsioneeriva, Põrgualliku nime kandva allika leiab külastaja tänapäeval Karksi lossimägedest loodes asuva ürgoru nõlva alt. 2021. aastal oli allikas rahva seas kasutusel, sellele viitasid allika juurde tallatud teerada, hõlpsaks veevõtuks kohandatud puitalus allikal ning puuokstele seotud punased paelad. Kas allikas ühtib ka mõne eelmise sajandi pärimuses kirjeldatud allikaga, pole paraku selge. Põrguid kui erisuguseid devoni liivakivipaljandeid võib niisiis pidada Karksi kihelkonnale iseloomulikuks maastikuvormiks, mis on rohkelt ka rahvasuus kõlapinda leidnud. Pärimuses vähe esinevatest otsestest viidetest koopa pühakspidamisele ei ole võimalik järeldada, et tegemist on nn klassikalise loodusliku pühapaiga alla kategoriseeruva nähtusega. Et aga põrguhaudade puhul on tegemist ühiskonnas erilist tähendust omavate kohtadega, selles pole kahtlustki.

Pelli traditsioon Karksis

Mulgimaa kultuuriruumi, sh ohvripaiku, rikastab iseäralik mütoloogiline tegelane nimega Pell (ka *Bell*, *kodujumal*, põlglik nimevorm *ebajumal*, *aednik*, *Penn*, *Penni-Jumal*, *usse isäntti* jne). Kristluse mõjust tuleneb ilmselt ka Pelli kuradiks või vanapaganaks nimetamine, mille tõttu transformeerusid rahva-traditsioonis mitmed teisedki vanade haldjate või muude uskumusolendite ja -nähtuste nimetused, omandades negatiivse või halvustava tähenduse.²⁴ Varasemates töödes on Pelli hellitlevalt nimetatud ka aianurgajumalaks²⁵ – sellist nimekuju esineb rahvaluule teadetes aga pigem harva. Aiaga seostuvad nimetused võivad tuleneda asjaolust, et olendile olid pühendatud eraldi ohvriaiad või vähemalt osa aiast – aianurk – kuhu viidi ohvrit:

Karksi Kitsi talus olnud ka niisugune ohvri aed, kelle üks vene preester peremehe palve peale sealt ära kautanud, sest et aednik (ohvri aia elanik) nenda täkuks (ülemeelseks) läinud, et enam kedagi ei ole elada lasknud.
(H II 23, 219/21 (11) < Karksi – August Kitzberg (1896))

Ka tuleb märkida, et nimepidi kutsumine polevat pärimuse järgi Pellile sügugi meeldinud, mistõttu kasutati näiteks erinevaid eufemisme. Sellise tava võis muuhulgas tingida uskumus, mille kohaselt nime väljaütlemine võib luua nimetatavaga maagilise kontakti ning sellega muuta olendi kohalolevaks, potentsiaalse kontakti vältimiseks kasutatakse seega mõnda ümberütlevat vormi (Hiimäe 2012: 57–58).

Pelli traditsiooni tuumikalaks võib pidada just Karksi kihelkonda, kuna sealt pärineb enim usundilisi, kultuslikule traditsioonile viitavaid arhiiviteateid

(kogutud ajavahemikus 1868–1995). On märkimisväärne, et teateid, mida kokku on ligi sada, on kogutud võrdlemisi pika aja jooksul, mis viitab, et Pelli pärimus oli tuntud nii 19. sajandil kui ka veel 20. sajandi lõpus. Ka kõige esimene teade Pelist,²⁶ mille võib dateerida ajavahemikku 1868–1896, pärineb Karksisist.

Enim mainitakse pärimuses uskumusolendile suunatud toimingutest ohverdamist, mis on olnud traditsiooniliselt tähtis. Pellile olid suunatud eraldiseisvad ohvripaigad (tavaliselt kuulusid ühele talule), milleks oli kas aed (nn tapuaed),²⁷ kivi(d), söötis maa vmt, kuhu viidi uudse- ehk esikohvrit toidu või toiduainete (karask, korp, vili, leib, või, õlu, koor jmt) näol. Ohvriaia detailseid kirjeldusi on paraku küll ainult mõni üksik ning üldiselt leiab viiteid nende asukohale vaid talu nimetuse järgi või puuduvad viited sootuks, raskendades oluliselt nende ülesleidmist tänapäeval. Vähesed täpsustavad kirjeldused Pelli aiast sarnanevad sealjuures nn kraasna maarahva ohvriaedadega – seda oma kolmnurkse kuju, talude lähedal paiknemise või normide poolest (esikohvri nõue, paiga korrashoid, peremees kui aia eest vastutav isik jmt).²⁸

Karksi kihelkonnas olevat vanasti olnud igal talul salajane koht, kuhu viidud sügiseti ohvrit põlluviljasaadustest. Seda ohvri kohta nimetati ümbruskonnas Karksis Pelli aiaks ja seda vaimu, mis arvati olevat Pelli aias, Pelliks. Suurim Pelli-aed olevat Karksis olnud Kõdare mäel (Karksi-Nuiast ida poole). Pelli aed olevat olnud kolmnurga moodi aed, mis olevat asunud kaunis ligidal talule, kellele ta kuulunud. Pellile olevat viidud Pelli aeda sellepärast ohvrit, et sellega loodeti järgmisel aastal paremat viljasaaki ja paremat lõikust. Samuti loodeti sellega lepitust Pelliga, kes võis inimestele kurja ja halba teha, kas kaudselt või otseselt. (ERA II 234, 371/372 (20) < Karksi khk ja v, Leeka t – Julius Kosenkranius < Leena Kosenkranius, s 1881 (1939))

Palju leidub lisaks aiale teateid ka kivile ohvrianni viimisest, mis mõnikord võis asuda eraldi aias, aga sagedamini asetses niisama kuskil maastikul talu vahetus läheduses. Kivi ja aed kui Pellile pühendatud ohvrikohad esinevad pärimustekstides üsna võrdväärse hulgal.

Pellikohad seostuvad Karksis lisaks ka vanade matmispaikadega – kalmetega. On mitmeid teateid, kus kalme on kasutusel Pellile suunatud ohvripaika tähistava sünonüümina, mistõttu esineb nende sakraalsete paikade lõhkumise puhul pärimuses ühtemoodi karistus:

Karksi vallas Kaprali talu maa peal, Karksi vallamajast 0,5 km Nuija poole on olnud vana kalm ehk matusepaik. Peremees, Hans Kapral kündenud seda iga aasta kitsamaks. Siis hoiatanud üks hääl maa seest, et jätta

mulle üks hobuse väheruski maad puutumata. Peremees polnud aga seda kuulda võtnud ja jäänud kurgu tiisikusse. (ERA II 241, 468 (8) < Nõo khk, Luke v, Lubjasaare t < Karksi khk – Ants Peterson, Luke algkooli õpilane < Voldemar Peterson, 52 a (1939))

Võimalik, et Pelli traditsioon seostub lisaks kalmetele ka kunagiste kabelikohtade kui muistsete matmispaikadega (Loorits 1935: 282). Viimast on siiski raske tõestada (vt Valk 2009: 154).

Tuleb mainida, et Pelli juttudes on omapäraseks motiiviks esimese rinna- või lehmapiima ohverdamine – viimane seostub kõige sagedamini just kivile ohvri andmisega. Nii lapse kui ka vasika sünn on olnud talumajapidamises tähtsad sündmused, mida võis pidada eriliseks, lausa maagiliseks ajaks. Maagilise ajana tõuseb ohverdamistegevuse puhul mõnel juhul esile ka jaanipäev – sellele omistatakse selgelt erilist mõju.

Välimuse kirjeldust leidub pärimuses paraku vähe. Harva viidatakse kassile, koerale või linnule, keda ohvripaika viidud toiduained võisid ligi meelitada ning keda siis ühtlasi Pelli ilmumiskujuks peeti:

Vaist om nät mõnda koera ja mõnda kassi ja säält üle aija käevät, arvat et sii om pell, aga nuu võippol looma käisiv säält midägi toittu otsmen. (KKI MT 213, 2/13 (2) < Karksi khk, Karksi v, Vakiste (Kõva) k – S. Tanning < A. Toompalu, 83 a. (1958))

Lisaks sellele, et otsene nimetamine ei pruukinud Pellile meeldida, mistõttu kasutati eufemisme, ilmneb Pelli-tekstides teinegi vaimolendile omane nähtus – Pelli ja kirikliku institutsiooni vaheline konflikt. Arhiivitekstid Pellist vihjavad tema paganlikule, demoniseerunud ja jumalasõnaga vastuolus seisvale olemusele, mille tõttu pole võimalik kristliku taustaga sõnu nimetada. “Inimese laulen taren. Pell aviten ilusti üten laulta ku kõlin. Ku jumalasõnalaulu ollu, sis ütelnu: läll, läll, läll!”²⁹ Sellisest olendile omistatud karakteristikust tuleneb ilmselt ka asjaolu, et pärimuse järgi kutsuti sagedasti just vene preester appi Pelli talumajapidamisest või selle lähiümbrusest – teisisõnu, olendit tema enda kodust – välja ajama. Preestrit kasutati pühaduse vahendajana, talle omistati eriline võime seista silmitsi üleloomulike olenditega ja nendega kontakti astuda, mistõttu usuti, et preester suudab päästa pererahva ka Pellist.

Pühaks peetud paika oli lubatud teadete järgi minna vaid väljavalitud isikutel, kelleks tavaliselt olid peremees ja/või perenaine. Kui ohvriaeda sattus aga keegi lubamatult, järgnes teole üldiselt karistus (leidub üksikuid karistusmotiivita variante), mis iseloomustab ka pühapaiga traditsiooni laiemalt. Pell võis karistada kas kogemata pühapaika rändama läinud kariloomi või

perekonnaliikmeid, kes olid reegleid rikkunud: leebeks variandiks oli sellisel juhul haiguste või ihuhädade toomine, kangeks karistuseks aga surm.

Pelli koht oli peris tare taga. Ku laits sündinu, ant rinnapiimä. Egäst uutsest pidänu andme. Üits käinu peris söötmen. Mis aid ärä lagunes, tett uus, vanu teibisid ei ole kah tohten puttu, ütte oksa kah ei ole tohtin viia. Teendre ei ole tohtin orki kah maast võtta, et pelli jagu. Vaist oleved nätt kah linnuksed sääl lendäved, vaist nätt kassi üle aia minevad – jälle Pell. (RKM II 107, 263/4 (22) < Karksi khk, Polli k – S. Lätt < Ann Toompalu, 86 a (1961))

Pelli traditsioon nüüdisajal: Toosi talu näide

Ajalooliste looduslike pühapaikade uurimisega olen kaudselt tegelenud aastast 2016, mil sai alguse Pelli kultust uuriva magistritöö koostamine, 2017. aastast alates olen aga inventeerinud pühapaiku Virumaal³⁰ ning mujal Eestis.

2021. aastal tellis Muinsuskaitseamet Keskkonnainvesteeringute Keskuse rahastusel projekti “Ajaloolise Pärnumaa viie kihelkonna looduslike pühapaikade inventuur arhiiviallikate põhjal”. Selle projekti välitööde raames Karksi kihelkonnas on mul olnud võimalik kohtuda Pelliga mitte ainult pärimustekstide, vaid ka maastiku abil, külastades olendile suunatud ohvripaiku. Et välitöödele asumise eelduseks on pärimuse läbi töötamine, oli lootus esialgu potentsiaalsete Pelli-kohtade arvu ja leitavuse suhtes suur. On ju pärimusteksteid vastavatest pühapaikadest arhiivi talletatud omajagu ning seda veel vaid mõned aastakümned tagasi – viimane teadaolev tekst sellele uskumusolendile pühendatud ohvrikohast pärineb aastast 1995 (Valk 1995c).

Pelli-tekstide põhjalikuma analüüsi järel ning teabe kõrvutamisel tänapäevase kaardimaterjaliga selgus, et enamasti pole ohvripaikadest alles tõenäoliselt midagi. Et juba mitmes tekstis sedastatakse nt ohvriaia lõhkumist, kahandas see ülejäänud potentsiaalsete kohtade arvu, lootust ei lisanud ohvripaiga vahetus läheduses asunud talude kadumine – on üsna selge, et koos taluga on hävinud ka sellega komplektis olnud ohvriaed. Aed, üks Pellile suunatud ohvripaiga tüüpe, on ilmselt hävinud kiiremini ja väiksema vaevaga kui nt allikas, kivi või puu. Väide kahtlemata ei päde kõigi juhtumite korral, ent aitab ehk seletada asjaolu, miks aedadest enam midagi järel ei ole.

Viimane teade Pelli kultust puudutavast tekstikorpusest aastast 1995 nimetab muuhulgas ka ohvriaeda Karksi Ärikülas, endistel Toosi talu maadel. Toosi talu ohvrikohtadest pole sealjuures teada vanu arhiiviteateid. 1995. aastal

arheoloog Heiki Valgu kogutud teated kohalikult elanikult Juhan Luhastelt (1918–2002) ning kodulooürijalt Asta Jaaksoolt (1930–2017) on ainukesed seni teadaolevad selle talu ohvripärimust kätkevad tekstid.

Praegu asub Pel'eaia koht segametsas, kus maapind langeb ojakese ja kaugemal oleva Ruhijärve poole. Varem olnud Pel'eaed Toosi peatalu õueaia osa, üle Pel'eaia kõrval oleva tee olnud talu viljapuuaed, kuhu peremees lasi iga poja sünni puhul istutada ühe tamme. Asta Jaakson rääkis Juhan Luhastelt kuulnud järgmise loo, mis juhtunud Juhani lapsepõlves. "Pel'eaia lähedale – vist teisele poole teed – hakati ehitama heinaküüni. Küün sai peaaegu valmis. Mehed tulid, et lõpetada töö – ei saanud küüni minna: mustad ussid olid ukse pääl. Mehed mõtlesid, et ega see head ei tähenda. Tuli suur vihmahoog. Tuul lammutas mõne minuti jooksul küüni nii ära, et pilbas pilpa peale ei jäänud." Asta Jaakson ütles, et tema teada on see siin Lilli kandis ainuke Pel'eaed. Kodujumal Pellist polnud ta üldse midagi kuulnud. (Valk 1995a: 2)

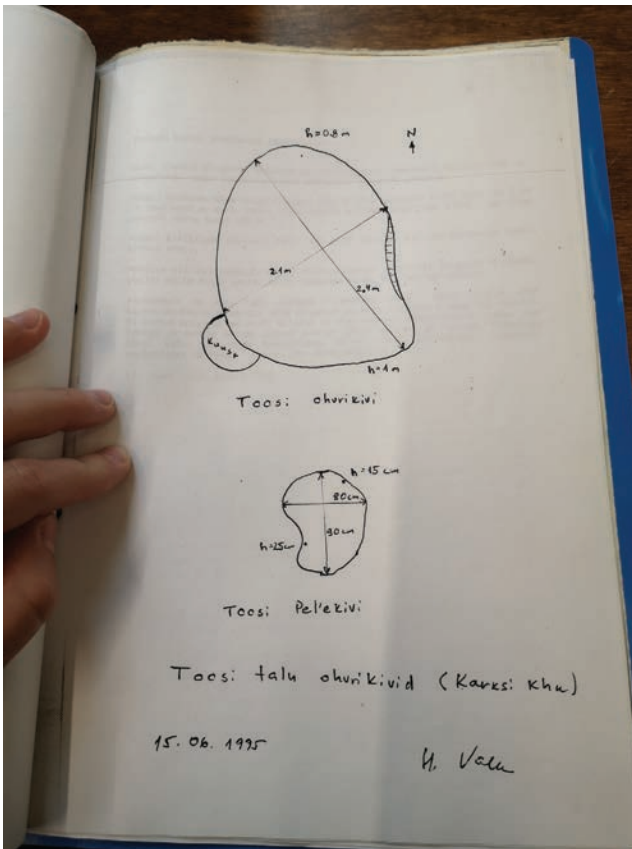


Foto 10. Heiki Valgu joonised Toosi talu ohvikivist ja Pel'ekivist 1995. aastal. Laura Mäemetsa foto arhiivimaterjalidest 2021.

Tegemist on vana talukohaga, Toosi talu toponüüm esineb juba 1847. aasta kaardil.³¹ Et talu ajaloo kohta puudub vastav uurimus, pole teada ka täpne rajamisaeg jmt. Et praegune Lilli küla (ametlikult nimetatud 1977) on moodustunud kunagistest Peraküla ja Toosiküla maadest (EKI), võib oletada, et kunagine Toosiküla on oma nimetuse saanud Toosi põlistalust.

Kirjeldamise hetkel (26 aastat tagasi) oli Toosi talu ohvriaed kahjustunud (õigemini polnud sellest järel enam midagi) ning keskset, vaevu eristatavat kingukest kunagi ringjalt ümbritsenud kuused olid enamjaolt juurepessu tõttu hävinud. H. Valgu kogutud teate järgi ümbritsesid küngast ebakorrapäraselt asetatud väheldased maakivid. Nimetatud Pelliaias asunud ka neerukujuline, mitte silmapaistvalt suur (kõrgus: SW 25 cm, NO 15 cm, laius: NW 90 cm, OW 80 cm) pellikivi ning aiast eemal, mõnisada meetrit lõunas lisaks teinegi, mõõtmelt suurem ohvrikivi.

Toosi talu maadele jäänud ohvripaigad olid 2021. aasta sügiseks kohati tundmatuseni muutunud. Ehkki roosakast graniitkivist ohvrikivi õnnestus üsna hõlpsasti üles leida tänu H. Valgu varasematele detailsetele kohakirjeldustele ja joonistele, oli Pelliaia ja sealse kivi leidmine tunduvalt raskendatud: umbes viis aastat tagasi oli asukohas teostatud lageraie. Maastik oli drastiliselt muutunud, pühapaik oli (vähemalt näiliselt) hävinud. Täpset aia asukohta polekski omapäi ilmselt õnnestunud ammu hävinud talu maadelt üles leida, kui poleks saatuse tahtel ilmunud kohalik teejuht, 1995. aasta teadeteandja järglane. Kohalik keskeas meesterahvas oli alguses pigem tõrges ja distantseeritud, ent vestluse arenedes asendus umbusk küsiteljate suhtes jutukusega. Selgus, et meesterahvas teadis hästi Toosi talu pühapaiku, niisamuti seiku talu ajaloost. Polnud aru saada, kas Pelli nimekuju oli mehele juba eelnevalt tuttav või kuulis ta sellest küsitluse käigus esimest korda. Kadunud talu oli mehe jutu järgi kuulunud veel 1939. aastani Burgau nime kandvatele sakslastele. Selgusetuks jäi, kas tegemist oli aadlisoost inimestega – mingi seos neil mõisaga olevat olnud – ent ilmselt väärub märkimist, et pühapaigad säilisid ka pärast sakslastest omanikke vana talu maadel.

Kohaliku teejuhi jutust selgus, et kui ohvriaia piirkonda kavandati raie, teavitas ta sellest kohe ka harvesterimeest. Antud asjaolu võib pidada oluliseks tunnistuseks sellest, et ehkki ohverdamistraditsioon ise oli katkenud juba arvatavasti vähemalt eelmise sajandi alguses, on olnud teadmine sellest kui erilist väärtust omavast kohast veel hiljaaegugi kohalikel olemas. Teavitamise eesmärk jäi jutu käigus otseselt välja ütlemata, ent võib arvata, et üheks motiiviks oli ehk soov säästa kohta majandustegevuse eest. Teabele vaatamata sai töö tehtud. Pühapaik ega selle areaal ei ole eelnevalt tinginud kaitset ega kitsendusi. 2021. aasta sügisel kattis kunagist ohvriaia küngast ja selle ümbrust tihe võsa, kuuski kui kunagisi pühapaiga markeerijaid maastikus meenutasid

vaid paar pehastunud juppi, pisemaid kive hakkas silma mõni. Ka tamm, mida Valk veel 1995. aastal oli kirjeldanud kui täies elujõus puud, oli hävinud, püsti seisis vaid kuivanud tüügas. Võib öelda, et pühapaigast polnud säilinud enam midagi. Või oli siiski? Maastik, ehkki inimtegevusest tugevalt mõjutatud, oli alles. Kui pühapaiga olemasolu määratlemisel lähtuda sellest, et pühapaiga säilimise eelduseks on pinnas (Kaasik 2009: 35), võib paika pidada sellegipoolest mitte hävinuks, vaid allesolevaks. Koht illustreerib pühapaikade uurimise problemaatikat nii hävinud/alles skaalal hindamisel kui ka inimõjuse tegurist lähtumisel – kategoriseerimine on niivõrd tundliku nähtuse kui pühapaik puhul alati komplitseeritud, ainuõigeid lähenemisviise nähtavasti polegi.



Foto 11. Toosi talu roosakast graniidist ohvrikivi, mille küljel kuivanud kuusekänd.
Laura Mäemetsa foto 2021.

Kokkuvõtteks mõningaid järeldusi Karksist

Artiklis vaadeldi mõningaid Karksi kihelkonna kohapärimuse iseloomulikumaks peetavaid kohti, milleks on kalmed, liivakivipaljandid (nn põrgud) ja pellikohad. Lisaks tuleb pärimuses esile vanapaganalugude populaarsus – neid on seostatud kõigi eelmainitud paigatüüpidega.



*Foto 12. Toosi talu võsastunud Pel'eaed ehk riismed kunagisest pühapaigast.
Laura Mäemetsa foto 2021.*

Et nii maastikule kui pärimusele on omane dünaamilisus, on paratamatult muutunud mitmed Karksi paigad ühes neist rääkivate lugudega. Kõiki pühapaiku mõjutab suulise traditsiooni edasikandumine, kollektiivse mälu olemasolu ning selle elujõulisus, mis võib nii mõnigi kord olla primaarseks ning isegi ainsaks eelduseks koha säilimisel ja kaitsel.

Heaks näiteks peaaegu hävinud pühapaigaliigist võib pidada Pellile pühendatud ohvriaedu Karksis, millest pole tänapäeval säilinud enam ühtegi. Ka on kergesti lõhutavad olnud kalmed, mida on kahtlemata mõjutanud põllumajandus – seda eriti mastaapselt nõukogude ajal, kui mitmed varem käsitsi tehtavad tööd asendusid masinatega. Lisaks ei saa mainimata jätta rohkeid kruusakarjääre, eriti Mäekülas, mis on arvatavasti jäädavalt kaotanud vähemalt ühe mitmete pärimuslugudega seotud pühapaiga, Pähnamäe, mille tänapäevast asukohta ja piire võib vaid oletada.

Järjepidev kohapärimuse uurimine on kahtlemata tänuväärseks eelduseks looduse ja muististe säilimisel. Väga palju loeb lisaks ka kohalike inimeste huvi ja teadlikkus oma kodukandist, mis aitab samuti väärtuslikel paikadel kesta – seda nii mälus kui maastikus.

Kommentaariid

- ¹ Aastate 2008–2012 arengukava on leitav aadressil https://hiis.ee/images/files/LP_arengukava_2008-2012.pdf; arengukava 2015–2020 on leitav aadressil https://www.muinsuskaitseamet.ee/sites/default/files/content-editors/ALPAK/alpak_arengukava_2015-2020.pdf (mõlrmad viimati vaadatud 29.03.2022)
- ² Siinkohal tuleb esile probleemsus kalme pühapaigana määratlemises: kas kalme inimtekkelise objektina liigitub üldse ajalooliseks looduslikuks pühapaigaks? 2019. aastal jõustunud uus muinsuskaitseeadus § 11 lõige 6 defineerib ajaloolise loodusliku pühapaiga kui “olulise inimõjuta rahvapärilise ohverdamise, pühakspidamise, ravimise, usulise või rituaalse tegevusega seotud asi või maa-ala” (RT I, 10.12.2020, 22 – leitav aadressil: <https://www.riigiteataja.ee/akt/110122020022?leiaKehtiv> – 18.05.2022). Seni on Muinsuskaitseamet kalmeid ajaloolise loodusliku pühapaiga liigina aktsepteerinud, aga antud küsimus illustreerib üldist seaduste ja neist mõjutatud arheoloogiamälestiste tõlgenduslikku poolt.
- ³ *Mājas kungsi* nimetust peab Läti lingvist, etnograaf ja folklorist Pēteris Šmits (1869–1938) pigem uueks terminiks, kus termini esimene pool – *māja* – olevat laenatud eestikeelsest sõnast maja ning *kungs* gooti keelest, mis viitavat ristiusu mõjule (Šmits 1918: 33–35). A. Viires seostab lätikeelset nimetust *kungs* (‘isand, härra’) ja eestikeelset vastet isand, kõrvutades neid omakorda läänemeresoome keeltes tuntud haldja semantikaga, millele on tunnuslikud nimetused nagu järveisand, pikseisand, metsaisand jne (Viires 2001: 204–205).
- ⁴ Pärimust ohvriaedade kohta leidub enim Mulgimaalt, vähesel määral ka mujalt Lõuna-Eestist ja Põhja-Eestist (Loorits 1935: 240).
- ⁵ Laura Mäemetsa isiklik konspekt: 2021. aastal tehtud intervjuud Karksi kihelkonnas kohaliku mehe Toivo Univeriga (snd 1940).
- ⁶ Laura Mäemetsa poolt 2021. aastal Karksi kihelkonnas kogutud suuline teave kohalikult elanikult Olav Rennolt (snd 1932).
- ⁷ Kivikandmismuistendeid leidub arvukalt kogu Eestis, vt Laugaste & Liiv 1970: 97–210.
- ⁸ Üldiselt kirjeldatakse sellistes muistendites kolme vanapaganat, keda seostatakse järgmistes “põrguhaudade” ehk koobastega: Koodiorg (Halliste khk), Mägiste Põrguhaud (Karksi khk) ja Karksi (lossi) Põrguhaud (Karksi khk). Vt nt H II 42, 331/4 (12) < Halliste khk – J. Jung (1893); H III 28, 974/84 (2) < Smolenski – E. Kitzberg (1896); ERA II 236, 323/6 (5) < Halliste khk, Pornuse v, Kaubi k – Eduard Laanemäe, Pornuse algkooli õpilane < Ann Akel, 72 a (1939) jne.
- ⁹ Kõige populaarsemad on vanapaganat lahkumise ja needmise lood Karksis ja Hallistes (Laugaste & Liiv 1970).
- ¹⁰ Karksi kiriku visitatsiooniprotokoll 1669; 1683; refereerinud Peterson 1925.
- ¹¹ H II 22, 640/1 (1) < Halliste khk – Ernst Kitzberg (1889).
- ¹² <http://www.eki.ee/dict/knr/index.cgi?Q=krk&F=K> (05.04.2022).
- ¹³ ERA II 234, 350/1 (10) < Karksi khk, Karksi v, Leeka t – Julius Kosenkranus, Vändra Reaalkooli õpilane < Leena Kosenkranus, 57 a (1939).
- ¹⁴ Antud piirkonnaga seostub ka nn jordani pidamine Sokaorus, milleks muuhulgas tarvitati allika vett: RKM II 94, 509 (6); RKM II 94, 433/4 (2); RKM II 94, 498 (4); RKM II 94, 454 (5); RKM II 94, 442 (4); ERA II 236, 43 (2).

- ¹⁵ Kalmistu rajamise kuupäevad varieeruvad eri allikates, nt ametlikus kultuurimälestiste registris (<https://register.muinas.ee/public.php?menuID=monument&action=view&id=8418> – 17.05.2022) on kalmistu rajamise aastaks märgitud 1778. Samas registris on viidatud Viljandimaa kalmistuid käsitlevale teosele (Sala 2007: 51), milles niisamuti on Papi kalmistu rajamisaastaks märgitud aasta 1778.
- ¹⁶ “Vanasti oli Karksis veel teine koobas, mida hüüti Vanaks põrguhauaks. See asunud põhjaveest uuristatud liivakivipaljandis Sokaoru parempoolsel veerul Nuiast Polli viiva teeotsa lähedal. Oru vastaskaldal oli Papi surnuaed. Samas oli kuulus Jordani allikas, kust alevirahvas hobustega vett vedas veel käesoleva sajandi algul. Ka õigeusulised käisid allikal vett pühitsemas ja toomas. Nüüd on allikas kuivanud.
- Sokaorg oli rahvajutu järgi Vanapagana elupaik. J. Jung, kes tundis ümbruskonda hästi, kirjutas 1879. aastal, et “Halliste jõe oru kaldal kahe penikoorma maa pääl, s.o. Karksis kuni Vana-Karsteni on neli põrguaugu mäge. Esimene on teisel pool Karksi vana lossi ja kirikut, teine Polli mõisa all Mäkiste talu kohal, kolmas Abja mõisa ligikal kõrtsi taga ja neljas Vana-Kariste koduorus. Nende mägede sees olevat ennemuiste vanapaganad elanud. Kui nende naised leiba olevat teinud, siis olevat Abja põrguhaua vanamoor leivalabida üle jõe Kariste koodiorgu, sealse vanapagana moori kätte visanud ja see säält jälle tagasi, kui teisel tarvis; samamoodi olevat ka Karksi ja Mäkiste vanapagana moorid üksteisele leivalabidat visanud, kui leivategu käsil, sest kahe pere peale olnud üks labidas. Nimetatud koobastest on nüüd alles vaid Mäkiste põrguhauad.” Sokaoru koobast J. Jung ei nimeta. Arvatavasti ei olnud seda enam tema eluajal.” (Heinsalu 1987: 95)
- ¹⁷ Veepühitsemisest vt: Jordani vesi: Eesti fraseologismide elektrooniline alussõnastik – FES (<https://www.folklore.ee/justkui/sonastik/index.php?f=2&f1=2&f2=6&m=27953&id=27953> – 05.04.2022).
- ¹⁸ EKLA, f 200, m 8:4 < Karksi – Helene Peterson < Jaan Roots (1925)
- ¹⁹ EKI KN krk eki2 1skeemid[36] (781909)
- ²⁰ *Muistend Karksis. Karksi kiriku taga on kõrge mägi, säält mäe otsas olevat olnud kunagi surnuaed. Mäe alt jookseb välja allik. Aastad 40 tagasi, siis oli säält kooba taoline ruum, millest läks alla käik, umbes nii suur, et inimene võis käpuli sisse minna. Nüüd on see koobas ja käigu suu kinni vajunud. Mäge kutsuti – ja kutsutakse praegugi Põrguhauamägi. Oma nime olevat ta saanud nõnda. Kui Karksis elanud kindral, olnud sellel ilus must täkk, kellega ta alati ratsa sõitnud. See täkk koolu äkki ära. Siis tal olnud veel kaks tugevat poissi Ants ja Mats, neile antud käsk; otsigu ilus koht ja matku täkk maha. Ants ja Mats valinud matmisepaigaks selle kõrge mäe tipu, kus olnud ilus valge liiv. Kindral jäänud sellega rahule. Öösi näeb kindral tema täkk on laua pääl ära praetud, üks kõva käsi tõmband kindrali üles, tule ja söö ära. Heidab uueste magama, seesama lugu. Siis pandud valvajak juure, et näeb kes tuleb kindralid üles ajama, aga kedagi ei tulnud. Hommiku antud Andsul ja Matsil uus käsk, võtku täkk uueste üles ja matku uute kohta, sest säält elavad põrgulised. Täkk võetud üles ja maetud Pappilepikus, aga mäele jäänud nimeks Põrguhauamägi.* (ERA II 121, 133 (3) < Karksi khk – M. Sarv < Peeter Kangur (1936))
- ²¹ “Vana katoliku kalm olevat Karksi kirikust üle oru ida poole. Pühadel öödel kuuldavate Põrguhaua alligu kottelt surnuaialt ingli laulu ja nähtud tulukesi.” (ERA II 237, 487/9 (31) < Karksi khk, Karksi v, Karksi as – Endel Kärner < Hendrik Evert, 83 a (1939))
- ²² 2022. aasta maikuu peetud telefonivestluses Viljandimaa muinsuskaitseinspektsiooni Anne Kiviga tekkis Põrguhaua kui muuhulgas ka kunagise rüükalade leiukoha puhul mõte, et ehk on selle õige asukoht sootuks lähemal asunud Karksi lossivaremetele

kui seni inventeeritud piirkond. A. Kivi sõnul on samas asunud ka suur kivi, mille alla olevat pärimuse järgi maetud varandus. Lisandunud teavet ning oletatavat asukohta pole veel jõutud kontrollida, seega jääb Uue põrguhaua täpne asukoht hetkel lahtiseks.

²³ EKLA, f 200, m 8:4 < Karksi – Helene Peterson < Jaan Roots (1925); ERA II 236, 573 (11) < Karksi khk, Nuia al – Aksel Eek, Nuia algkooli õpilane < Kadri Jents, 80 a (1939)

²⁴ Ristiusu-mõjulist kuradi tekketeooriat usundis toetab O. Loorits, kes toonitab nime pärimist läänest germaanlaste vahendusel ja peab kuradi nimetust muinasusule tundmatuks (vt Loorits 1927: 26; 1990: 20). Kristluse mõjust vanadele haldjanimedele kirjutavad ka Uku Masing (Masing 1995: 161) ja Ivar Paulson (Paulson 1997: 65).

²⁵ Saksa k. *Gott der Gartenecke* (vt Loorits 1951; Jung 1898).

²⁶ Kogunud Hurda kaastööline ja üks esimesi naisrahvaluulekogujaid Leena Kase (1852–1932).

²⁷ Tuleneb sõnast tapp, tapu 'humal; muu vääntaim', vt EES 2012: 515; tapuaed on Karksis tuntud väikse õuest taraga eraldatud alana, kus kasvasid humalad.

²⁸ Vt kraasnalaste ja nende pühapaikade kohta Kallas 1903: 73–89.

²⁹ RKM II 107, 264 (23) < Karksi, Polli k/n – S. Lätt < Ann Toompalu, 86 a (1961); vrd KKI MT 213, 2/13 (2) < Karksi khk, Karksi v, Vakiste (Kõva) k – S. Tanning < A. Toompalu, 83 a (1958); teises, sisult sarnases tekstis täpsustatakse, et "Nemä [eufemismi kasutajad] ess ole sedä tahten. Või ka jumalt ku nimetten. Mudu laulen ilusti ligi jah" KKI MT 213, 2/13 (2) < Karksi khk, Karksi v, Vakiste (Kõva) k – S. Tanning < A. Toompalu, 83 a (1958).

³⁰ Vt Ida-Virumaa inventuuride aruannet Muinsuskaitseameti koduleheküljelt https://www.muinsuskaitseamet.ee/sites/default/files/ida-viru_puhapaigad-uldosa.pdf (20.04.2022).

³¹ RA kaardid: Bestandes Karte von dem Walde des priv. Gutes Pellenhof und zwar den Districten u. Parcellen bei Lilli. EAA.2072.9.200 leht 1.

Arhiivilühendid

Eesti Keele Instituudis

EKI KN – Eesti Keele Instituudi kohanimekartoteek

KKI MT – Keele ja Kirjanduse Instituudi rahvaluulekogu murdetekstid

Eesti Kirjandusmuuseumis

E – Matthias Johann Eiseni rahvaluulekogu

EKLA – Eesti Kultuurilooline Arhiiv

ERA – Eesti Rahvaluule Arhiivi kogu

H – Jakob Hurda rahvaluulekogu

RKM – Riikliku Kirjandusmuuseumi rahvaluule osakonna kogu

Rahvusarhiivis

RA – Rahvusarhiivi ajaloolised kaardid

Käsitirjalised allikad

Liigant, E. 1926. *Karksi kihelkonna kirjeldus*. Käsitiri TÜ Arheoloogiaarhiivis.

Peterson, Helene 1925. Ajaloo traditsioon Karksi kihelkonnast ja Halliste kihelkonna Abja ja Penuja valdade kohta. *Ajalooline pärimus Eesti Kultuuriloolisest Arhiivist*. Käsitiri Eesti Kirjandusmuuseumis (https://www.folklore.ee/pubte/ajaloolist/karksi_halliste/karksi_halliste.html – 26.04.2022).

Valk, Heiki 1995a. *Kahest ohvikivist Toosi talu maadel (Karksi kkk) ja Karksi kihelkonna muististest*. Käsitiri TÜ arheoloogiaarhiivis.

Valk, Heiki 1995c. *Rahvausundilisi ja ajaloolisi pudemeid Asta Jaaksonilt*. Käsitiri TÜ arheoloogiaarhiivis.

Valk, Heiki 1998. *Inspeksioonist Viljandimaale: Halliste, Paistu ja Karksi kihelkonda 25. mail 1998. a*. Käsitiri TÜ arheoloogiaarhiivis.

Kirjandus

Carlblom, P[aul] 1836. Ermes, Heidnischer Opferdienst in dem E.schen Kirchspiel im 19. Jahr. – *Das Inland: Eine Wochenschrift für Liv-, Esth- und Curländische Geschichte, Geographie, Statistik und Litteratur* 39. Dorpat: J. C. Schünmann, lk 640–646.

EES = Metsmägi, Iris & Sedrik, Meeli & Soosaar, Sven-Erik 2012. *Eesti etimoloogia-sõnaraamat*. Tallinn: Eesti Keele Sihtasutus.

Heinsalu, Ülo 1987. Koopad Pärnu jõgikonna orgudes. – Heinsalu, Ülo. *Eesti NSV koopad*. Tallinn: Valgus, lk 94–111.

Hiiemäe, Reet 2012. *Kaitsemaagia eesti rahvausundis*. Tallinn: Pegasus.

Hupel, A. W. 1789. Historisch-chronologisch-biographische Nachrichten von den liefländischen Generalgouverneuren, Gouverneuren und Statthaltern des Schlosses zu Riga zur königl. schwedischen Regierungszeit. – *Topographische Nachrichten von Lief- und Ehstland* VI. Riga: Hartknoch.

Joon, Helve 1995. *Karksi kihelkond*. Meie kodu lugu. Viljandi: Viljandimaa Haridusamet.

Jung, Jaan 1898. *Muinasaja teadus Eestlaste maalt*. II. Kohalised muinasaja kirjeldused Liivimaalt, Pernu ja Viljandi maakonnast. Tartu: A. Grenztein.

Kaasik, Ahto 2009 [2007]. Ajaloolised looduslikud pühapaigad – väärtused looduse ja kultuuri piirimail. – Kaasik, Ahto & Valk, Heiki (koost). *Looduslikud pühapaigad. Väärtused ja kaitse*. Tallinn: Maalehe raamat, lk 23–74.

- Kaasik, Ahto 2016. *Põlised pühapaigad. Oleme hiierahvas*. Tallinn: Pegasus.
- Kaasik, Ahto 2017. Virumaa hiied. – *Mäetagused* 66, lk 99–114 (DOI: 10.7592/MT2017.66. kaasik).
- Kaasik, Ahto 2018. Rüüstatud pühapaigad. – *Hiite Maja SA* (https://hiis.ee/files/ryystatud_pyhapaigad_2018.pdf – 25.04.2022).
- Kaasik, Ahto 2019 [2017]. *Pühapaikade teejuht: Eesti põlised väekohad*. Tallinn: Pegasus.
- Kallas, Oskar 1903. *Kraasna maarahvas*. Helsingi: [s. n.]
- Kitzberg, August 1892. *Maimu*. Jutt Eesti muinasajast. Tartu: K. A. Hermann
- Kiudsoo, Mauri & Ratas, Jaana 2005. Viljandimaa varauusaegsed peaehted. – Vislapuu, Ain (koost & toim). *Viljandi Muuseumi aastaraamat 2004*. Viljandi, lk 112–122 (<http://muuseum.viljandimaa.ee/vana/aastaraamat/2004/kiudsoo.pdf> – 25.04.2022)
- Krull, Hasso 2019. Uuspaganlik Vanapagan. August Kitzbergi “Maimu” kui ajalooline romaan ja mütograafiline essee. – *Keel ja Kirjandus* LXII (5), lk 345–364.
- Laugaste, Eduard & Liiv, Ellen 1970. *Muistendid vanapaganast. Eesti muistendid III*. Monumenta Estoniae Antiquae. Tallinn: Eesti Raamat.
- Liiva, Arvi 2008. Ilumetsa kraatrid: rahvalugudest teaduseni. – *Eesti Loodus*. Augusti-kuu, 8 (http://vana.loodusajakiri.ee/eesti_loodus/artikkel2477_2473.html – 25.04.2022).
- Loorits, Oskar 1935. Mulgimaa ohvrikohad. – *Kaleviste mailt. Õpetatud Eesti Seltsi kirjad* 3. Tartu: Õpetatud Eesti Selts, lk 238–291
- Loorits, Oskar 1951. *Grundzüge des estnischen Volksglauben II*. Skrifter Utgivna av Kungl. Gustav Adolfs Akademien för Folklivsforskning. 18:2. Uppsala: Lundequistska Bokhandeln; Köpenhamn: Munksgaard.
- Loorits, Oskar 1990 [1932]. *Eesti rahvausundi maailmavaade*. Tallinn: Perioodika.
- Loorits, Oskar 1998 [1927]. *Liivi rahva usund I–III*. Tartu: Eesti Keele Instituut.
- Lõhmus, Mari & Jonuks, Tõnno & Veldi, Martti 2010. *Tee-ehitus Viljandi maakonnas, Karksi vallas, Lilli külas: arheoloogilised eeluuringud*. Tartu.
- Masing, Uku 1995. *Eesti usund*. Tartu: Ilmamaa.
- Mäemets, Aare 1981. *Karksi*. Tallinn: Eesti Raamat.
- Pajusalu, Karl 2016. *Studies on Livonian II*. Tartu: University of Tartu Press.
- Paulson, Ivar 1997 [1966]. *Vana eesti rahvausk: usundiloolisi esseid*. Tartu: Ilmamaa.
- Rommel, Mari-Ann (koost) 1998. *Hiie ase. Hiis eesti rahvapärимuses*. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum.
- Rommel, Mari-Ann & Valk, Heiki 2014. Muistised, pärimuspaigad ja kohapärimus: ajalised ning ruumilised aspektid. – Valk, Heiki (koost, toim). *Muistis, koht ja pärimus II. Pärimus ja paigad*. Tartu: Tartu ülikool ajaloo ja arheoloogia instituut, lk 305–398.
- Sala, Maire 2007. *Viljandimaa kalmistute lugu*. Viljandi: Eesti Evangeelse Luterliku Kiriku Usuteaduse Instituut.

Šmits, P[ēteris]. 1918. *Latviešu mitoloģija*. Maskava: Latviešu Rakstnieku un Mākslinieku Biedrība.

Tammekann, August & Köpp, Johan & Kant, Edgar 1930. *Pärnumaa. Maadeteaduslik, tulunduslik ja ajalooline kirjeldus*. Eesti IV. Tartu: Eesti Kirjanduse Selts.

Valk, Heiki 1995b. Lõuna-Eesti XIII - XVII/XVIII sajandi külakalmistud rahvatraditsioonis ja uskumustes. – Hiimäe, Mall & Kõiva, Mare (toim). *Rahvausund tänapäeval*. Tartu: Eesti Keele Instituut, lk 454–471 (<https://www.folklore.ee/rl/pubte/ee/usund/eesti/valkh.pdf> – 26.04.2022).

Valk, Heiki 2009 [2007]. Looduslikud pühapaigad kui muistised: arheoloogia vaatenurk. – Valk, Heiki & Kaasik, Ahto (koost). *Looduslikud pühapaigad. Väärtused ja kaitse*. Tallinn: Maalehe raamat, lk 135–170.

Viires, Ants 2001 [1972]. Kojast kodanluseni. – Runnel, Hando (toim). *Kultuur ja traditsioon*. Tartu: Ilmamaa, lk 42–48.

Summary

Natural sacred places in Karksi parish

Laura Mäemets

Researcher

NGO Estonian Local Heritage Center

l.maemets@gmail.com

Keywords: historic sacred natural place, Karksi parish, place lore, Pell, folk religion, Vanapagan

This article gives a brief review about some of the most characteristic sacred natural places in Karksi parish based on place lore. These are: cemeteries/barrows, sandstone outcrops (so-called “Hells”) and places connected with Pell – a being of folk belief in Karksi parish (Mulgimaa). Vanapagan (“The Old Heathen”, also known as “The Old Devil”) can be seen as very popular supernatural being in Karksi’s oral tradition, which has historically been connected with many places in Karksi.

Karksi parish can be seen as a centre of Pell tradition as most accounts of belief and customs that are referring to vernacular cult originate from Karksi. Unfortunately, most of its special sacrificial sites have been destroyed – like many other sacred places in Karksi.

Both landscape and folklore can be seen as dynamic phenomena connected and dependent on each other. Changes in landscape make changes in place lore. Natural sacred places preserve the values of the present and the past. They are essential phenomena from the perspectives of historical memory, folklore, popular religion, and archaeology. Oral tradition can be significant and, even more, primary prerequisite considering protection of and both – physical and cultural – continuity of these kind of places.

Laura Mäemets

Laura Mäemets on omandanud Tartu Ülikoolis magistrikraadi rahvaluules. Alates 2017. aastast lööb kaasa erinevates ajalooliste looduslike pühapaikade projektides.

Laura Mäemets graduated MA in Department of Estonian and Comparative Folklore (University of Tartu). Since 2017 has been working with many projects considering inventory of historic sacred natural places in Estonia.

l.maemets@gmail.com

Kesksed looduslikud pühapaigad Eesti kagunurgas

Heiki Valk

Tartu Ülikooli ajaloo ja arheoloogia instituudi arheoloogia professor
heiki.valk@ut.ee

Teesid: Eesti kagunurgast – Setomaa läänepoolsetelt piirialadelt ja Võrumaa piiriäärsetest kihelkondadest on teada mitmeid pühadeaegsete rahvakogunemiste ja ohvritoomistega seotud, kesksed tähendust omanud looduslikke pühapaiku, mille tagamaad võisid olla vastavuses talu- või külatasandist kõrgemate piirkondliku identiteedi üksustega. Seal aset leidnud ususidusad rahvakogunemised, mille raames põimusid ristiusueelse taustaga ja kristliku sisuga elemendid, seostusid sageli looduskalendri pöördpäevade või neid asendanud kiriklike pühadega. Traditsiooni tugev püsimine mõnedes Setomaa pühapaikades tuleneb nende seostumisest kristlusega ja rahvapärasele õigeusule omaste palverändudega.

Märksõnad: looduslikud pühapaigad, perifeeriad, piirialad, pühad, rahvakogunemised, rahvapärane õigeusk, Setomaa, sünkretism, Võrumaa

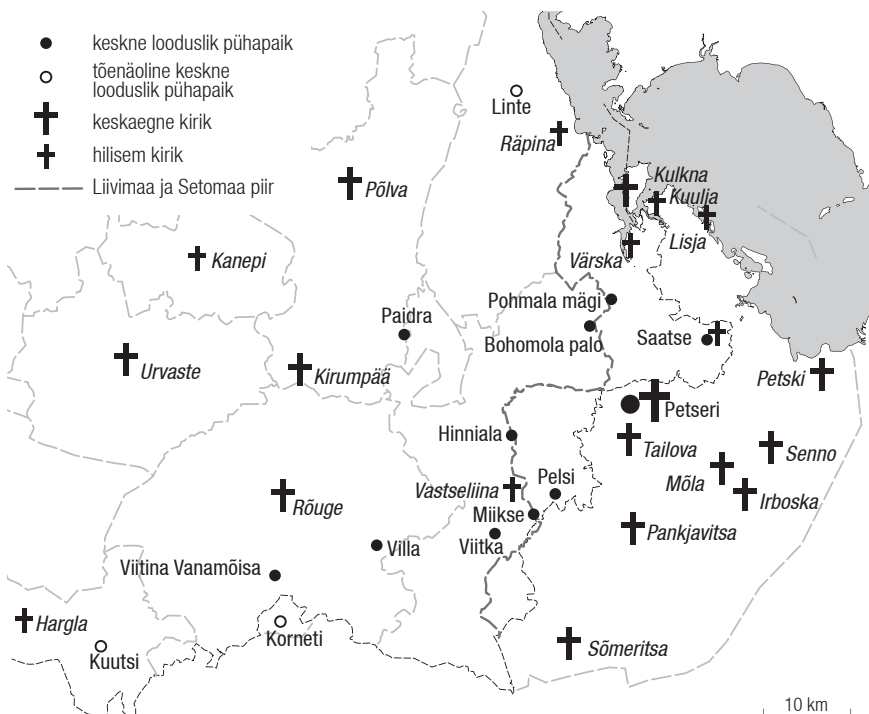
Looduslikud pühapaigad olid minevikus lahutamatu osa Eesti maastikest ning elavas kultuuris kuulus neile kindel koht kuni 19. sajandini ja kohati kauemgi (LPVK 2007; Jonuks 2009, 2011, 2012; Kõivupuu 2011; Hiimäe 2011; Kaasik 2016, 2017; Valk 2007a, 2009, 2020). Kuigi esmapilgul näib tegemist olevat üsnagi ühetaoliste kohtade võrgustikuga, võib süvenenuma lähenemise korral eristada erineva tähtsusega ja eri ulatuses tagamaadega paiku. Kui valdava enamuse looduslike pühapaikade tagamaaks olid lähedased külad või talud, olid osad neist laiemalt tuntud ning kindlate pühade ajal kogunes sinna rahvast ka kaugemalt. Kuigi pärast suuremate usulise sisuga rahvakogunemiste lõppemist on niisugused pühapaigad oma eriasendi kaotanud ja sulanud tavaliste hulka, ei tee see nende kunagist tähtsust ja tähendust olematuks.

Käesolev artikkel käsitleb kunagi keskse tähendusega looduslikke pühapaiku Eesti kagunurgas – Setomaal ja Võrumaa äärealadel. Kõrvalistes piirkondades säilisid traditsioonid kauem ning seal püsinu lubab teha oletusi ka mujal juba pärimuse kogumise algusaegadeks unustatu kohta. Tulenevalt pikaajalisest eraldatusest ja kultuurilisest konservatiivsusest on traditsioonid märksa tugevamini säilinud õigeusulisel Setomaal, kuid rootsiaegsed kirjalikud teated luterliku Eesti aladelt annavad tunnistust kultuuriprotsesside olemuslikust sarnasusest, samuti ristiusueelsete ja kristlike traditsioonide ühtesulamisest rahvapärases religioossuses mõlemal pool konfessioonipiiri.

Looduslike pühapaikade hierarhia küsimused (Valk 2007a), pole Eestis seni lähemat tähelepanu pälvinud. Põhjuseks on olnud allikmaterjali fragmentaarsus ning sellest tulenevad piiratud võimalused kesksete pühapaikade eristamiseks tavalistest, igapäevaelus kasutatud küla- ja talutasandi paikadest, aga ka otsese uurijahuvi vähesus. Kindlate kriteeriumite puudumine kesksete pühapaikade eristamiseks oli esmane probleem ka käesoleva ülevaate koostamisel. Alljärgnevalt on aluseks võetud teated küla- või talutasandist suuremat ala hõlmanud rahvakogunemistest pühade ajal.

1. Kesksed pühapaigad

Rahvaluulekogudes ja arheoloogiaarhiivides leiduvad andmed võimaldavad luua teatava ülevaate Setomaa ja Võrumaa äärealade kesksete looduslike pühapaikade leviku kohta (joonis 1). Arvestades pärimuse ebaühtlast säilimist ja talletamist, tuleb silmas pidada ka seda, et allpool esitatu ei hõlma (iseäranis varem hääbunud traditsioonidega Liivimaa piires) kindlasti kõiki piirialadel kunagi tuntud keskse tähendusega pühapaiku ning võimalike lünkade olemasolu ilmneb juba ka muististe levikukaardil.



Joonis 1. Kesksed looduslikud pühapaigad ja kirikud Setomaa ja Võrumaa äärealadel.

1.1. Setomaa

Kuigi Võru- ja Setomaa asustus on väga lähedase etnokultuurilise aluspõhjaga, on Setomaa ala hakanud hilisema Võrumaa idaosast kultuuriliselt kaugenema alates Vene riikluse kujunemisest ja orienteerumisest sellega seotud keskustele juba enne ristisõdade-aegset vallutust. Lahknemist on suurendanud poliitilise ja kindlama usupiiri kujunemine Pihkva ja keskaegse Liivimaa valduste vahel 13. sajandi algusveerandil ning toonane Vene piir püsis ka Poola ja Rootsi ajal. Setomaa halduslik eraldatus muust Eestist jätkus pärast Põhjasõda (1700–1721), mille tulemusena maa läks Vene võimu alla: nüüd kuulus praeguse Võrumaa ala Liivimaa, setode asuala aga Pihkva kubermangu. Sisuliselt suurima tähtsusega on erineva etnilise eneseteadvuse kujunemisel ilmselt olnud piiriäärse rahva identiteedi seostumine katoliikluse/luterluse või õigeusuga ja usupõhise vastandumise teke.

Setomaa on endast ajalooliselt kujutanud ääremaad, seda nii ida kui lääne poolt vaadates. Setod on pikki aegu elanud omaette, lahus nii eestlastest kui venelastest. Esimestest eraldasid neid poliitiline või halduspiir ja usk, teistest keel ja kultuur. Ristiusueelsete uskumuste ja teistsuguste kommete tõttu kutsusid kohalikud venelased setosid pooleusulisteks (*полуверцы*). Erinevalt Liivimaa kubermangust, kus rahvuslikul ärkamisajal toimunud, juba 1850.–1860. aastatel alanud kultuurimurranguks oli pinna loonud pärisorjuse kaotamine 1819. aastal, jätkus Setomaal keskajale omane elulaad kuni 1920. aastateni. Alles piirkonna liitmine Eestiga Tartu rahu alusel pani aluse setode asuala kiirele eestistamisele ja kultuuriuundustele (Lõuna 2003; Grichin 2003, 2004) – kuni selle ajani oli tegemist endassesuletud, kuid samas püsimiseks piisavalt suure ühiskonnaga. Kuigi pikka aega oli elatud kristlikus kultuuriruumis, põimus rahvapärase vernakulaarse religioossuse raamistuses õigeusk vanade kohalike uskumustega. Selles kontekstis säilis ka looduslike pühapaikade – puude, kivide ja allikate ning neid hõlmavate suuremate maa-alaliste pühapaikade tähendus kuni 20. sajandini.

Looduslikud pühapaigad, mida Setomaalt on kokku teada enam kui sada, on olnud tähtsad nii setode kui ka kohalike venelaste kultuuris ning rahvaluulekogudesse on nende kohta andmeid kogunenud alates 1870. aastatest. Eriline koht Setomaa pühapaikade väljaselgitustöös kuulub vene kirjanikule Leonid Zurovile, kelle poolt Inimese Muuseumi ekspeditsioonide raames 1937. ja 1938. aastal kogutud andmed (Zurov 2017) annavad hea ülevaate Petserimaa venelaste pühapaigapärimusest. Zurovi materjalide publitseerimise projekti raames (Benfoughal & Fišman *et al.* 2017) on avaldatud ka lühiülevaated Setomaa pühadest kividest (Valk & Aleksandrov 2017), puudest (Raudoja & Valk *et al.* 2017) ja allikatest (Valk & Grušina 2017). Peagi on ilmumas üksikasjalikum

kokkuvõte Setomaa pühadest lätetest siinpool kontrolljoont, s.t Setomaa valla piires (Valk 2022).

Setomaa arvukate pühapaikade seas võib eristada mitmeid keskse tähtsuse ja suuremate rahvakogunemistega seotud paiku. Eesti kagunurga piirialade tuntuim looduslik pühapaik asub **Miikse** külas Vastseliina lähistel, linnusevaremetest ligi nelja kilomeetri ning küla lähimast talust ja keskaegsest asulakohast vaid sajakonna meetri kaugusel (Zurov 2017: 264–287; Valk 2008). Tegemist on suure muististekompleksiga, mille ajalooliseks keskmeks on Jaanikivi (foto 1). Seda ligikaudu 1,5–2 meetri läbimõõduga, kuid tugevasti lõhutud rändrahn, millel pärimuse kohaselt olevat istunud Pühä Jaan ehk Rist'ja Jaan, s.t Ristija Johannes, on vanemates ülestähendustes nimetatud ka Pühäkiviks ja Kohopiimakiviks. Vahetult kivi kõrval voolav Jaanioja oli Liivimaa ja Pihkvamaa piiriks, Jaanikivi kõrval asuval Jaanimäel ehk Pühäkivimäel oli keskajal külakalmistu. Pärimuses kajastuvad mälestused kivi juures kasvanud pühast puust, mille all olevat puhanud Ristija Johannes, või pühast Jaanimäe tammest. Jüri Truusmann mainib 1885. aastast kivi lähedal vanu puid, mille põhjal arvab olevat seal muiste olnud püha puudesalu (Truusmann 1890: 41). Mälestusi on ka pühast allikast – Jaanimäe lättest, mis kadunud pärast seda, kui keegi naine pesnud seal musta pesu (ERA II 267, 576/78 (4) (1940).



Foto 1. Miikse Jaanikivi. Heiki Valgu foto 2020.

Seos püha Jaaniga annab Miikse sakraalkompleksile tugeva kristliku mõõtme. 1930. aastatel oli Miikses kaks tsässonat, millest üks asus vahetult Jaanikivi juures (ST 2011: 490–492), ja alates 1927. aastast ka vanasse kõrtsihoonesse tehtud kirik-palvemaja. 1885. aastal mainitakse vana tsässonat kivi lähedal oja Liivimaa-poolisel kaldal (Truusmann 1890: 41–42). Rahvakogunemised Jaanikivi juures toimuvad igal aastal 7. juulil, vana (Juliuse) kalendri jaanipäeval ning nende pidustuste algupära ulatub ilmselt ristiusu eelsesse aega, olles seotud suvise pööripäevaga.

Ülestähendusi kivi juures jaanipäeval toimuvate rahvakogunemiste ja kivile ohverdamise kohta on tehtud alates 19. sajandi kolmandast veerandist. Vanim teadaolev kirjeldus on avaldatud ajalehes *Das Inland* (Hartmann 1860) ning 1872. või 1873. aastast pärineb pikem tekst Victor Steinilt (1841–1873), kes käis Kreutzwaldi õhutusel Setomaal rahvaluulet korjamas (Põldmäe 1968). Tema kirjeldus toimunu kohta asub Jakob Hurda rahvaluulekogus F. J. Wiedemanni alamkogus (H, Wiedemann 1, 45/51). Nende vanimate ülestähenduste kohaselt algasid sündmused kivi juures pärast jaaniõhtuseid pidustusi hommikuse päikesetõusuga. Kivile toodi ohvriande – peamiselt toiduaineid, villa ja riideid, mis said peagi osaks arvukatele kerjustele. Kivil käidi talumajapidamise, eriti lehmade hea käekäigu ja tervise pärast, samuti hädas antud töötuse peale: kui palve vastuseks abi saadakse, võetakse tänuks ette rännak Miikse Jaanikivi juurde. Tervise ja meheleminekuõnne saamiseks supeldi ojas, pärast seda anti vanad riided kerjustele ja pandi selga uued. Ristiusueelse taustaga kombed ja uskumused põimusid vahetult kristlikega ning pühadeks Miiksesse tulnud preestrid õnnistasid tsässonate juures Jaanikivile viidavaid ande. Niisugused, rohketes hilisemateski teadetes kajastuvad kombed kestsid järjepidevalt ka hiljem (nt Zurov 2017: 264–287). Tõsisem muutus toimus 1950. aastate lõpul, mil nõukogude võimu keeld viia avalikus ruumis läbi usulise sisuga rahvakogunemisi tegi lõpu kiriklikele toimingutele kivi vahetus ümbruses (Sõtšov 2008: 107, 154).

Enne Esimest maailmasõda tuldi Miikse jaanipäevale väga kaugelt – mitte ainult Pihkva, vaid ka Novgorodi ja Vitebski kubermangust ning isegi Moskva lähistelt (H II 70, 557/61 (12) (1904)), kusjuures osalejaid olnud ligi viis tuhat (Zurov 2017: 264). Pärast Eesti iseseisvumist ja Vene piiri sulgemist jäi rahvast vähemaks. 1920. aastate teisel poolel on osavõtjaid olnud tuhatkond, neist ligi kümnendik kerjused (ST 2011, 487; H, Jõgever 2, 175/181 (1928)), 1930. aastate teisel poolel on aga rahvahulka hinnatud kahele või enam kui kolmele tuhandele inimesele (Zurov 2014: 8, 39).

Tähtsaks pöördepunktiks Miikse jaanipäeva ajaloos sai Miikse uue kiriku ehitamine 1952. aastal Jaanikivist vaid ligi saja meetri kaugusele ja selle juurde kalmistu rajamine. Pärast kiriku valmimist lammutati tsässonad ja vana

palvemaja. Alates rahvakogunemiste keelamisest väljaspool kirikut on Miikse jaanipäeva raskuspunkt järk-järgult kandunud kiriku juurde ja kalmistule, kus pärast jumalateenistust mälestatakse lahkunuid kalmudel söömisega. Kivile toidu ja villa viimine on lõppenud 1990. aastate alguse paiku ning sealt edasi on kivi juures toimuv piirdunud peamiselt ravimisega (Valk 1999). Haige kehaosa surutakse mõneks ajaks vastu kivi, misjärel selle peale jäetakse väike and, enamasti raha. Ravitakse ka haiget kohta ojaveega pestes ja raha ojasse visates. Jaanipäevased rahvakogunemised Miikses ning kivilt ja ojaveest terviseabi otsimine jätkuvad tänini. Osalejate hulk jääb ligikaudu 300 ja 400–500 inimese vahemikku, sõltuvalt nädalapäevast ja ilmast.

Pelsi Annekivi (Valk 2008: 68–69, 75–76; Zurov 2017: 287–290) asub nii Miikse Jaanikivist kui ka endisest kubermangupiirist vaid ligi kahe kilomeetri kaugusel. Tegelikult on Pelsil kaks püha kivi – Annekivi ja *Pühä Anne andikivi*. Mõlemad kivid on alles, kuigi esimene neist on maa sees ja rohukamaraga kaetud ning selle nimi on üle kandunud viimati nimetatud väiksele lamedale lahtiselt maapinnal lebavale kivile (foto 2). Pärimus räägib ka püha Annega



seotud tammest, mis kasvas kivi lähedal: selle puu õonest olevat pühä Ann, lammaste kaitsja, andnud inimestele lambad. Pühapaika kuulus veel puust tsässon (ST 2011: 276–279), mida nüüd asendab selle veidi kaugemal paiknev kivist järeltulija. Suured rahvakogunemised Annekivi juures, kuhu vanasti tuldi ka kaugelt Pihkva järve äärest (Zurov 2017: 289), toimusid annepäeval, 7. augustil. Kivile toodi villa, liha ja võid ning lammaste või oinaste päid ja jalgu, kuid varem olevat ohvriloomi veristatud otse kivil.

Foto 2. Pelsi Annekivi.
Toomas Tuule foto 1997.

1930. aastateks olid suured rahvakogunemised lõppenud ning kivi juures käisid peamiselt üksnes vanad.

Kesksed looduslikku pühapaika **Saatses** (Zurov 2017: 311) mainivad Pihkva konsistooriumi kirjad Pihkva maavalitsusele aastast 1783 (PGV 1864: 24), sest Värska preester Nikita Jakovlev on andnud teada püha männi austamisest Saatserinna kiriku juures. Püha Paraskeva päeval ehk päänitsapäeval – viimasil reedel enne 2. augustil peetavat iljapäeva – kogunes rahvas Saatsesse, tuues kaasa ja ohverdades mahalangenud pühale puule villa, sõira, võid, leivakakkusid ja küünlaid. Männitüvele süüdatud küünaldelt tilkunud vaha korjati lappide sisse ja viidi koju, nagu ka männikoore tükke loomade haiguste vastu. Männi kännule pandi kuhja rätikuid, rõivaesemeid ja võösid ning nende esemete paiknemise järjekord näitas kätte kännu pealt võetava väikese imettegeva ja tervisehädade vastu aitava kiviristi kandmise järjekorra. Risti kanti pea peal, õlgadel või rinnal, vahel võöga keha külge seotult või ka lihtsalt süles ümber tsässona – mõned joostes, mõned aegamööda –, kusjuures kandjaid oli mõlemast soost, nii suuri kui väikeseid. Kandmise järjekorras ootajad käratsesid, kui keegi vahele trügides risti enda kätte haaras: ühed sõimasid ja vandusid, teised aga naersid. Kirjades kurdetakse, et risti kandmise tõttu ei tulda kirikusse liturgiat ega jutlust kuulama ning et leibasid, kohupiima ja võid viiakse tsässonasse ja kiriku lõunapoolse ukse juures olnud püha Paraskeva ikooni juurde sedavõrd suurtes kogustes, et toidukuhilad valguvad peaaegu ikooni vastu. Männile toodi ka vahast looma- ja muid kujutisi. Kaebuse peale raiuti püha puu maha ja tsässon lammutati 1784. aastal kubermanguvõimude korraldusel. Mõlema jäänused põletati, et mitte anda alust ebausujätkumiseks. Kivirist ja kiriku lõunapoolse ukse juures olnud ikoon viidi kirikusse ning rist paigutati altariruumi.

Päänitsapäeva rahvakogunemised Saatses jätkuvad ka praegu. Rohkete osavõtjatega jumalateenistusele järgnevad kalmudel söömine ja kirmas surnuaia esisel platsil. Väikest kiviristi, millel on usutud olevat imeline ravijõud, kanti ristikäigu ajal ümber kiriku 1950. aastate lõpuni – Miikse, Saatses ja Kuremäe klooster olid siis Eestis kolm tähtsaimat õigeusu palverännupaika (Sõtšov 2008). Nõukogude ajal ja taasiseseisvunud Eesti alguskümnenditel oli traditsioon katkenud, kuid tänapäeval kantakse risti ristikäigus jälle ümber kiriku. 2022. aasta päänitsapäeval käis rahvas Püha Paraskeva ikooni ja risti alt läbi nii protsessiooni ajal kui ka jumalakotta tagasi pöördudes.

Eriline looduslik pühapaik on **Päevapööramise mägi**, kohalikus keelepruugis Päiväpüürdmise või Päiväkäändümise mägi Hinniala külas Piusa jõe läänepoolsel, Liivimaa-poolsel kaldal (Valk 2007b). Kolmest küljest laia ja sügava jõeoruga piiratud pikka ja kitsast, ka Hobuseselja mäe ehk Linnamäe nime all tuntud neemikut, kus millalgi 5.–6. ja 9.–10. sajandi vahemikus asus

linnus (Valk 2007c: 56–62), eraldab maa poolt kitsas kaelakoht – ligi 15 meetri pikkune ja pealt vaid ligi meetri laiune maariba. Mäel toodi varem ohvreid ja paluti seal päikest, kusjuures üles on tähendatud pööripäevade ajal loetud loits: *Päiväkene, päkakene, tule välja! Ma otsi sino oraga, kae sino karja-vitsaga* (Wiedemann 1876: 414). Pärimuse kohaselt olevat mäel nähtud Jumalaema, sõel pea peal ja pang vett käes, kuid külarahvas või karjused olevat ta minema ajanud. Seepeale läinud Jumalaema Petserisse ja ehitanud sinna Püha Maarja kiriku (Wiedemann 1876: 414; Mss 30 (2)). Kõneldud on ka mäesse vajunud kirikust.

1858. aastal sündinud kirjamehe Hendrik Prantsu mälestuste kohaselt (Prants 1937: 252) pidasid “Obinitsa kolga setud” pööripäeva ajal Päiväkäände mäel samasuguseid pidustusi nagu Miikses, kuid ilma vaimulike osavõtuta – just sellel mäel toimus nende uskumuste kohaselt *päiväkäändumine* – üleminek päeva pikenemiselt lühenemisele. Kirik vaatas rahvakogunemistele võõriti ja keelas need hiljem ära. 2006. aasta arheoloogiliste kaevamiste ajal vahendas Hinniala külasse elama asunud mees vanadelt külanaistelt mitmekümne aasta eest kuulnud – seto noored käinud mäel pööripäevade ajal seksimas. Võimalik, et rahvakogunemiste traditsioon ulatub tagasi linnuse aegadesse: linnused võisid oma kasutusajal olla ka usulise tähendusega kogunemispaigad.

Seto pärimus tunneb lisaks veel kahte paika, mille nimi viitab palvustega seotud rahvakogunemistele. Jüri Truusmanni teatel oli Taeluva koguduse setodel ja Liivimaa eestlastel ühine **Bohomola palo** nimeline palvetamis-koht suures metsas Orava mõisast kirde ja Veriora mõisast lõuna pool (Truusmann 1890: 38). Sellesse täpsemalt teadmata asukohaga paika kusagil Kahkva, Päiväkese, Rõssa või Riihora küla tagamaade piirkonnas kogunenud rahvas ohvripappide juhatusel ohvreid tooma. *Palo* tähendab lõunaeesti keeles ilusat kuiva männimetsa, *bohomola* sõna on aga seotud kiriku ja õigeusuga ning tuleneb sõnadest *бог* (‘jumal’; vanas keelepruugis hääldatuna *boh*) ja *молитва* (‘palve’). Kirikuslaavi sõnaraamatu järgi on *bogomolje* (*богомолье*) väline või avalik märk palvest Jumala poole (TKSS: 52). Samas tähendab see sõna aastaid Petseris elanud ja kloostriiga seotud ning sellele abiks olnud etnoloog Mare Piho teatel kogukondlikku palveteenistust ning jalgsi minekut regulaarselt toimuvatele palvustele mitte väga kaugel asuvasse piirkondliku tähtsusega palvepaika. Sellised kogunemised said toimuda põllumajanduslike tööde vaheaegadel või pärast nende lõppu: talvel ja põllutööde ajal ühiseid palvusi ei peetud. F. J. Wiedemanni eesti–saksa sõnaraamatus tähendab märksõna *pohmola rahvas* ususekti, mis tegutses Räpina piirkonnas ja kadus Põhjasõja ajal (1700–1710) ning *pohmola-usk* selle sekti usku (Wiedemann 1973: 843).

Teine paik, mille nimi viitab samale tähendusele, on **Pohmala** ehk **Pohmola mägi** Treski külast kilomeeter lääne pool. Praegu pelgupaigana muinsuskaitse all olev soosaar asetseb samas piirkonnas kui Bohomola palo – Setomaa ja

Vastseliina kihelkonna vahelisel piirialal. Kuna koht pole metsas, vaid varem läbipääsmatus soos, on ilmselt tegemist eri paikadega.

Mitmeid sakraalse tähendusega loodusobjekte leidub **Petseri kloostri alal**. 16. sajandil talletatud kloostripärimuse kohaselt (PPPM 2005: 476–484) olnud tulevase kloostri asukohas varem põlismets, kus Irboskast tulnud jahimehed kuulsid praegu Püha mäena tuntud mäe seest jumalateenistuse algamise ajal imelist laulu, kuid lauljaid ei olnud. Pärast seda, kui Pihkvale kuulunud asustamata maa sai loosiga Pihkva slobodaa asuka Ivan Dementjevi omandusse, olevat mees koos poegadega metsa langetades leidnud järsaku servast varisenud puu juurte alt koopa, mille suu kohal oli kiri *Jumalast antud koobas* (foto 3). Selle, Petseri kloostri ja linnale nime andud koopa (Petseri < вn Печоры < *пещеръ* = koobas) kõrvale kaevas Tartust õigeusklike tagakiusamise tõttu lahkunud õigeusu preester Ivan (Joann) algse koobaskiriku. 1473. aastal pühitseti kirik sisse Jumalaema Uinumise kirikuna ja seda aastat loetakse kloostri alguseks. Seto traditsioon tunneb kirikut, mis on kloostri vaimne kese (foto 4), Pühä-Maarja kiriku nime all.



Foto 3. Sissepääs Jumalast antud koopasse Petseri kloostris. Heiki Valgu foto 2014.



Foto 4. Pühä-Maarja kirik ja püha kaev Petseri kloostri. Heiki Valgu foto 2019.

Pühal mäel kasvavad praegugi vanad tammed (Zurov 2017: 312–314), millest kõige suuremat tuntakse nii seto kui vene traditsioonis püha tammena, seto pärimuses ka Pühä-Maarja tammena. Selle puu juures käidi varem sageli ravimas. Tamme kooretüki närimisest või puutikuga haige hamba torkimisest usuti saavat abi hambavalu vastu ning abi loodeti ka vigastele. Seto naised sidusid puu ümber võösid. Et puud isegi kolme-neljasaja versta tagant jalgsi tulnud abiotsijate eest kaitsta, ehitati selle tüve ümber tara ning juba pikemat aega on ligipääs tammele kloostri tavakülastajate jaoks suletud. Ebamäärast pärimust on teistegi mäel kasvavate tammede pühaduse kohta. Loodusliku algupäraga pühapaika võiks endast kujutada ka kloostriüuel asuv kaev (foto 4), mille vett võtavad kloostri külastajad rohkesti kaasa. Vanemas seto traditsioonis on sellest lätete pühaduse kontekstis kõneldud järgmist: *Nii om Petseri pühä Maarja oro vesi, mis alt jo ligi kerikide juusk, suur, suur abi andja, mitmõ sugutsõ via ja nimelt, kurä-silma ja kahtusõ vasta* (H II 60, 719 (1897)).

Petseri kloostri müürist paarsada meetrit lõuna pool asub Kamenetsi oja idanõlval **Kito kivi** (вн *Титов камень*, foto 5) (Zurov 2017: 290–292), mille juures toimusid raadovitsa ajal – teisipäeval pärast lihavõtteid pillimängu ja lauludega rahvakogunemised (EFA, Valk VIII, IX, 105 (37) (1996); RKM I 23, 277 (b) (1990); FAM 304, 112, (1) (1996); Piho 2013: 104). Kivi, mille nimi

pärinevat läheduses elanud ja oma palvetega inimesi ravinud erakult nimega Ti(i)t, peeti samuti pühaks. Selle juures käisid naised abi saamas naistehädade vastu, tüdrukud aga lootuses kiiremini mehele saada ning terveid ja tugevaid lapsi sünnitada. Truusmanni teatel (1890: 40) lõppesid rahvakogunemised kivi juures siis, kui kloostriülem Antonius (1835–1844) seal koos Petseri linnapea-ga kohal käis, inimesed karjasekepiga laiali ajas ning kivile pandud või- ja kohupiimapütid puruks peksis. Siiski jätkusid rahvakogunemised kivi juures ka 1920. ja 1930. aastatel (ERA II 248, 669/70 (8) (1939); RKM I 23, 277 (b) (1990)). Praeguseks on ligi kahe meetri pikkune kivi mattunud nõlvalt voolu-
vetega tulevate uhteliivade alla.



Foto 5. Kito kivi Petseris 1930. aastatel. Johannes Miku foto.

On äärmiselt tõenäoline, et Petseris on tegemist olnud asustusest eemal paikneva sakraalkompleksiga, kuhu kuulusid püha mägi koos sellel kasvavate tammedega ja liivakivipaljandis oleva koopaga, hiljem kloostrikaevuks muudetud allikas, Kamenetsi oja ja Kito kivi. Pühaks võidi pidada kogu kõrgete nõlvadega orgu Kito kivi ja kloostri vahel – võimalik, et seto pärimuses esinev püha Maarja oru nimi ei piirdunud üksnes oru kloostriisse jääva osaga. Kloostri rajamisel hakkas suur osa sakraalsest alast kuuluma selle piiridesse, kuid Kito kivi jäi kloostri müüridest väljapoole.

Pühadeaegsed rahvakogunemised on seto kultuuris olulisel kohal tänini, seostudes praegusel ajal eelkõige kirikute nimepühadega. Kahtlemata pärineb pühäl ajal pühasse kohta kogunemise traditsioon kaugetest kristluse-eelsetest aegadest. Kogunemiste tähendus kultuuris on jäänud samaks, kuid kirikuhoone on üle võtnud varasemate looduslike pühamute rituaalsed funktsioonid.

Usuga seotud rahvakogunemiste tähtsust seto traditsioonis kinnitab ka 2014. aastal Kraasna maarahva kunagiselt asualal kuuldud pärimus. Krasnogorodski (Kraasna) linnast ligi 8 km lõuna pool endises Rumuli (nüüd Podsadnitsa) külas elav umbes 70aastane vene mees meenutas oma isa juttu mäest, kuhu "tšuhnaad" kogunesid palvetama. Koht asus kas küla servas külatee ääres või siis küla lähistel: on meeles, kuidas isa külateel olles käega kagusse, suure maantee poole näitas. Osundatud kohas asub maantee ääres tõepoolest väike, metsaga kaetud kungas.¹ Kraasna maarahvas on keeleandmetel seto päritolu ja lahkunud Setomaalt tõenäoliselt pärast Põhjasõda (Pajusalu 2002: 192–193).

1.2. Pühapaigad Võrumaal

Keskse tähendusega looduslikke pühapaiku leidub ka luterliku Võrumaa piiriladel, kus neile viitavaid teateid on Rõuge kihelkonnast Villa ja Viitka külast ning Viitina Vanamõisast, samuti Rõuge ja Põlva kihelkonna piirilt Paidrast ning Räpina kihelkonnast Linte külast. Suurem sakraalkompleks, mis muististe iseloomu poolest sarnaneb Miikse pühapaigaga, oli **Villa** külas Kalmatu talu õuealal. Sinna kuulusid suur Tõnisekivina tuntud ohvrikivi, mis asus praeguse talumaja kõrval, ohvriallikas hoonest ligi nelikümmend meetrit edelas ja küla-kalmistu elamust vahetult lõuna pool, nüüdsel aiamaal. Teisel pool maanteed olnud küla põliselaniku Evald Jäägeri teatel puudega ala, mida kunagi olla pühaks peetud. Kalme talu hoonete vahel keldri lähedal on kohalike elanike teatel teistsuguse rohukasvuga ringjas ala, kuhu välk on korduvalt sisse löönud.

Tõnisekivi lõhuti juba 20. sajandi alguses ja kasutati ehitusmaterjaliks, kusjuures hoone, mille jaoks kivi tükke võeti, süttis välgust ning on tänaseks täiesti kadunud. Pühaks peetud puudega piirkonnast käis 1970. aastatel üle maaparandus. Erinevalt Miiksest on pärimus Villa pühapaigas toimunu kohta aga juba ammu kustunud. Talletatud on vaid teadmine, et tõnisepäeval ohverdas rahvas kivile villa. Seda olnud nõnda palju, et küla olevat saanud nime tuule poolt küla peale laiiali kantud villa järgi (ERA II 246, 745 (5) – Rõuge khk, Villa k (1939)).

Kahtlemata kujutas endast keskset pühapaika ka **Viitka** küla Ristimägi, mille tipu on hävitanud nõukogudeaegse majandi saekaater. Kuigi ohverdamis-kohana kuulub praegu kaitse alla vaid mäe metsane edelaosa, pole kahtlust, et

Ristimäeks peeti varem kogu suurt, ligi 150 meetri pikkust küngast. Nüüdseks hävinud ohvrikivi, mille juures pärimuse järgi kasvas püha tamm, oli mäe kaguosas, sovhoosi saekaatrist parkümmend meetrit ida pool. Ristimäe harjast ligi 150 m loodesse jääb Kalmemägi, kus asuvad nii muinasaegne kivikalme kui keskaegne külakalmistu ning kus pärimuse kohaselt olevat olnud puukirik.

Ohvrikivi kohta jagas 2004. aasta sügisel mälestusi Pältres elav 81aastane Õie Suurmägi (Valk 2004a: 2, 3), kes on lapsena tihti olnud Viitkas Ristimäe lähedal elanud ristiisa pool. Kivi olnud paari meetri pikkune ja mälupildi kohaselt vähem kui meeter kõrge, selle tasasel pealispinnal olnud ligi 10 sentimeetri läbimõõduga ümar lohk või ka mitu suuremat lohku. Kivi juures oli ohverdatud *nii nagu vanasti ikka ohverdadi: et tapõti mõni loom ja pühendädi taad kivi. Enne tee peale minekut lasti mõni loom maha ja vaadati, kuhu poole kukub. Et kui vasakule poole, sis too käimine ei lähe hästi, sis läheb tee halvasti.*² Vastus küsimusele, kas teadmine võiks olla kusagilt loetud, oli kindel "ei", sest *külämuti kõnõlõsi* ning kivist olid rääkinud ka ema, tädid ja onu. Küsimus pühapuude kohta Ristimäel andis teadmise, et *sääl nagu üks tamm pidi kasvama*. Pärimuses leidub isegi ebamäärane viide inimohvrile: *Sääl olevat enne sõa aigu inimese mõrvatu vai säändse... Et ohvrikivi...* Ristimägi olevat nime saanud kivil olnud ristist: *Sääl kivi pääl pidi olema mingi rist. Siit saigi Ristimägi*. Kivi juures ohverdamise aja kohta kostis küsitletav, et *tuu om ikka väega palju, tuu om sajandeid tagasi*. Pärimine, kas juttu on olnud ka rahva suurematest kooskäimisest kivi juures, andis teadmise, et *mõnõ lätsivä küläga kamban või lätsiva na perega...* *Siit ümbruskonna rahvas käisi kõik*. Viitka küla elaniku, eakaaslase Endel Raua sõnul tehti Ristimäel maituld ja jaanituld. Võimalik, et neis tähtpäevades kajastuvad kaugemas minevikuski toimunud rahvakogunemiste ajad.

Keskne looduslik pühapaik oli ka Läti piirist nelja-viie kilomeetri kaugusel ja **Viitina Vanamõisast** paarsada meetrit loodes Pärlijõe oru kõrgel kaldal asuv mäeseljak, mis Eesti põhikaardil kannab Luujamäe ning 1922. aastal talletatud pärimuses kas Luuja- või Luamäe nime (Suik 1922: 38). Tõenäoliselt üleskirjutusvea tõttu esineb paik 1898. aastal rahvaluulekogudes ka Lona mäe nime all:

Rõuge kihelk. Vana-Viitina mõisa põllus on üks kungas, mille nimi Lona mägi on. Vanad rahvas räägivad, et sääl künka pääl olla vanal ajal üks päratu suur ja vana tamm kasvanud, mis rahvast on pühaks peetud ja sääl al ohvertamas käitüd. Väga kaugelt rahvas, ka lätlasedki on sinna ohvertama käinud. Eestlased on ohvri veel ennem maha jätnud, kui lätlased, sest lätlased olla alles hilja aja eest, kui see puu veel üleval seisis, sinna ohvrid toonud. Mitmed vanakesed kõnelesivad, et nad ise olla näinud,

kui mõni lätlane aga jälle Lona mäele tulnud, lammast või kitsa nööriaga käe kõrval. Tamme alla saades sidunud looma ümber tamme nööriaga kinni ja läinud ise minema. Sellepärast aga olla eestlased kõik need ohvriloomad säält ära koristanud ja enestele söömaajaks pruukinud. Muidugi olnud need niisugused eestlased, kes ohvertamist ega hiies käimist pole enam pühaks pidanud, ega ka midagiste hädaohtu sellest kartnud, et nad ohvriloomad säält ära viisivad ja söögiks pruukisivad. Lätlased aga uskunud, et vaimud on need ohvriloomad endile söögiks pruukinud. Praeguste on sellest hiietammest ainult käänd veel järele jäetud; torm on selle tamme kord maha murdnud ja lätlased jätnud sellest saadik ka Lona mäel käimise ja ohverdamise järele. (H I 9, 400/1 (7) – Anton Suurkask < Rõuge khk (1898))

Kõnesolevas seoses väärib märkimist samanimeline, kuid ajaliselt mitmeti määratletud suvine püha *lujapäiv*, mida rahvapärases kalendritraditsioonis on tuntud ja peetud vaid Setomaal Pankjavitse ümbruses – sealses kirikus olevat olnud ainsana *luja-puusli* (Hiimäe 2006: 302–303). Lujapäeval, mil Pankjavitse kirikupühale kogunes väga arvukalt kerjuseid, viis rahvas kirikusse villa ja muid ohvriande – see oli lammaste püha, kuid tuldi ka lehmade või põlluõnne pärast. Arvatavasti ei pruugi pärimus lammaste viimisest Vana-Viitina Luujamäele olla juhuslik kokkusattumus.

Lujapäeva õigeusu kirikukalendris ei ole, kuid samas viitavad kõnesoleva püha pidamisele katoliiklikul Liivimaal rootsiaegsed kirjalikud teated (Köpp 1959: 223–224, 239). Nii mainitakse Kambja kihelkonnas 1678. aastal, et talupojad on kirikuõpetaja tõsise manitsuse mõjul täiesti üles kündnud *Loja päiv* nime kandava väärusuliste toimingute koha ja külvanud sinna vilja, kuid et kaugemalt tulnud võõrad püüavad vaha ja küünalde toomisega Maarja-Magdalenale antud töötust täita. Urvaste kihelkonnas on 1683. aastal ohvrikohana mainitud *Luja kerck* nimelist kivivaret (Westrén-Doll 1926: 14).

Ilmselt on just Luujamäe silmas peetud ka 1683. ja 1689. aastal Viitina mõisa juures (*zu Koss*)³ asuva ohvrikoha puhul (Westrén-Doll 1926: 10, 12–13; Köpp 1959: 230). Siis mainitakse, et Viitina mõisa lähedal peetakse Isanda Ihu pühalt (*Fronleichnams-Tag*), s.t esimesel neljapäeval pärast suvisteid suurt ebajumalateenistust, kuhu talurahvast on tulnud kokku kaugemalt – Lätist ja Venemaalt. Õhtul ja kogu järgmisel päeval täideti mitmesuguseid kombeid: vajutati põlevaid küünlaid laua – ehk altarilaua? – külge ning ohverdati suurel hulgal vaha, aga ka võid, kohupiima, juustu, mune, sõira ja kooke (*Kuchen*), kusjuures kohal olid “lausujad” (*Segensprecher*). Pärast ebajumalateenistuse lõppu “asuti õlle ja viina juurde”, millega püha pidamine lõpetati. 1683. aastal nägi kirikuõpetaja “päikese veerul” kohale minnes seal palju rahvast: eestlasi,

venelasi ja lätlasi lehtmaja all üles seatud laudadel kanu söövat; ka veeti seal ümber lehma, kellele oli vaha keha ümber seotud. Õpetaja võttis mõisameeste käest ohvriannid ja jagas need vaestele ning võttis enda hoole alla vaha, mis varasematel aastatel oli Viitina mõisa omaks saanud.⁴ Seda “jäledate piltidega segatud” vaha olnud kokku üks leisikas ja viis naela, s.t ligikaudu kümme kilo. Pastor needis kogu toimingu ära ja tegi selle kirikus teatavaks, süüdistades maanõunikku ja kirikueestseisjat niisuguse “ebainimlikkuse” sallimises.

Paidra külas peeti pühaks Võhandu jões asuvat väikest saart, kus elanud jumal Uku; seda saart tunti Uku saare nime all (E 54624 (2) < Põlva khk – M. J. Eisen). Saarel asus ohvrikivi, mille juurde rahvas kogunes kord aastas. Siis ohverdati kivil valge oinas, kelle liha söid pidustustel osalejad:

Kui mina Võru maakonnas, Lasvas elasin, tuli mittu korda juttu endise aegsete eestlaste ohvertamisest. Kus pattu andeks saamise mõttes: Kõrge Looja ja kaitseja Jumalale aastas üks kord ohvrit viitud. Ümberkaudne rahvas tulnud suveaegus Paidra vana veski asemele kokku. (Mitte praeguse veski juure.) Pääl pool uut Paidra veskit, arvata pool versta, ehk natuke enam. Seal on alpool vana veskiaset, jões üks ilus saar, kus praegu suur kivi seisab, kelle juures vanaste ohvertatud. – Ohvri looma andmine, käinud selle kolga rahval, nende seas ringi: iga aasta saanud üks valge oinas viitud. [---] Paidra talu pool oli väiksem jõgi, kust meie purret pidi saarele läksime: Suur Võhandu pühajõgi seisis tagapool. Saarel leidsime suure kivi, enamiste maasees: väiksem jagu päälmaa, laiad kivilapakat, olivat, maha põlenud. Saarel kasusid ilusad toomed ja lihavad leppad. Seda kivi näitas hr Sabe, üteldes: Siin on meie esivanemad ohvertanud, igaaasta sügise poolel suvel ühe valge oina. – Esite peetud väike palve, oinalle kät peal pidades. Oina veri pidanud inimeste patude eest jumala juures inimeste eest vastutama. – Selle peale tapetud oinas. Veri lastud anumasse. Tehtud tuli ohvri kivi ligi, kus oinaveri ära põletatud saanud. Liha lõigatud tükides, kuna liha pärast, ohvritules vardas küpsetud: mida kokkutulnud pidulised ära söönud. Naestel pidanud leib ligitoodud olema. Pidulised söönud oinaliha küpsest. Oltud ohvri pidul rõõmsad, laultud rahva pidu laule. (E 49495/6 – P. Lensin < J. Sabe, Otepää khk, Vidrike k < Rõuge khk, Pindi k (1915))

Koha erilisele ja keskele tähendusele viitab kord aastas toimunud suurem rahvakogunemine ja ühine ohvrisööming, aga ka teade ohverdamisest üldiste hädade korral:

Pindi vallas, Paidra külas, Tooropi talu kohal Võhandu jões on ohvri-saar kiviga. Saar asub keset jõge ja on mõned süllad suur, lehtpuudega kaetud. Saarel asub suur kivi, mille juurde vanasti ohverdatud. Põua ajal ohverdatud mainitud saare kohal Võhandu jõkke. Suurima häda puhul, kui ükski and enam põua vastu pole aidanud, ohverdatud isegi lapsi. (Vilmre 1927: 2–3)

Pole teada, kas teade laste ohverdamisest kujutab endast autentset pärimust või on tegemist trükisõna mõjul levinud ja Johann Gutsblaffi Võhandu-raamatul (1644) põhineva teadmise – viimane sai eesti lugejale kättesaadavaks 1884. aastal ajalehe Vaba Maa vahendusel (Weske 1884: 13–16). Küll aga tuleb seoses Paidra ohvrisaare ja ohvrikiviga märkida, et kaugemas minevikus loeti pühaks Võhandut tervikuna ning et selle kallastelt on teada mitmeid ohvrikohti, sealhulgas teisigi Ukuga seonduvaid, ka Vagula järvest allavoolu (Valk 2014, 21–27).

Piirkondlik pühapaik võis olla ka Räpinast kuus kilomeetrit põhja pool **Linte** külas, nüüd peaaegu täielikult kruusaks veetud **Maarjamäel**, mis oli varem ligikaudu 70×40 m mõõtmetega ja ligi 12 m kõrgune kungas – 131 sammu pikk, 20 sülda lai ja 6 sülda kõrge. Rahvas käis mäele jaanipäeval ja lihavõttepühade ajal:

Üle on ta sile, tiheda muruga kaetud, kus mõne aasta eest noorem sugu ta harjal Lihavõte pühil, kiigul lõbu lõõritas ja mune veeritas. Hiljakult vinnanud sinna veel vana rahvas Jaani õhtadel: piima, pudru, võid ja muud väe poolist. (Mss 107b (1))

Sama paiga kohta räägib teine teade, et

veel 19. sajandi alguses olevat mõned eestlased tähtsamatel päevadel, eriti jaanipäeval, jumalatele süüa toonud – kamaputru, võid, mune, piima, liha, leiba ja et hiljem olevat samal kohal asunud “katoliku palvemaja”. (Ehrlich 1927: 2–3 (1))

Ajaloolise Võrumaa looduslike pühapaikade hulka kuulub ka praegu Läti territooriumile jääv **Vana-Laitsna valla Jumalamägi** (läti keeles *Dieva kalns*), mille suhteline kõrgus on 45–50 meetrit. Vanad kohalikud on kutsunud Korneti mõisast ligi kaks kilomeetrit edelas asuva mäe põhjapoolset madalamat osa Jumala- ja lõunapoolset kõrgemat osa Maarjamäeks. Sellel mäeosal – mitte päris tipus, vaid nõlval, asub neitsi Maarja jälgedeks peetud jäljekujuliste lohkedega suur kivi (foto 6), mille mõõdud on 2,3×2,7 ja kõrgus 0,3–0,7 meet-

rit. Pärimuse kohaselt astunud selle kivi pealt hobuse selga Rõuge Maarja või Rõuge kiriku Maarja⁵ – Rõuge kihelkonnakirik, mille alla kuulus Vana-Laitsna vald, on pühendatud neitsi Maarjale. Teise versiooni kohaselt astunud neitsi Maarja kivi pealt eesli selga veeuputuse ajal.⁶ Et Jumalaema ühes jalas olnud king, teine aga olnud paljas, jäi kivi pinnale kaks erikujulist jälge. Mäel leidub teisigi suuri kive.

Kuigi tegemist pole kindla loodusliku pühakohaga, väärrib siinkohal tutvustamist ka Hargla kihelkonnas Mõniste lähistel Kuutsi külas Horsti talu maal asunud Tõnise või Tiinuse kiriku ase. Looduslikuks pühapaigaks lubab seda oletada ohvrikivina tuntud ja kaitse all olev kivi, mida pärimus peab kiriku altarikiviks.⁷ Tegemist on võrdlemisi väikese, vaid u 95×145 cm mõõtmetega korrapäratult nelinurkse lameda kiviga (foto 7), mille ümbert on korduvalt varandust otsitud – rahvajuttude kohaselt sinna peidetud kirikuvarasid. Pole teada, kas ohvrikivi nimetus seostub võimaliku altarikiviks olemise ajaga või ulatuvad pärimuse juured varasemasse minevikku ja muistse pühapaiga ohvrikivi sai külakiriku altarikiviks. Kuutsi ohvrikivi on kohalike inimeste jaoks tähtis ka praegu: sinna pannakse küünlaid ja jäetakse väikseid ande ning kivi on nimetanud “tegutsevaks pühakiviks” (Kõivupuu & Tiideberg 2012: 45).



Foto 6. Neitsi Maarja jalajälgedega kivi Vana-Laitsna valla Jumalamäel. Heiki Valgu foto 2007.



Foto 7. Kuutsi küla Horsti kirikuaseme ohvrikivi. Raivo Valgu foto 2022.

Mäele toimunud matmistest annavad tunnistust sealt kaevamisel leitud inimluud, sealhulgas põlenud luupuru. Kaevamistel saadud põlemisjälgedega ehted – viis sõlge ja sõrmus (ViM tahv 77: 4–6, 8, 10, 11) näitavad, et surnuid on põletatud veel 15.–16. sajandil. Need leiud annavad tunnistust piirkonna suurest kultuurilisest konservatiivsusest: üldiselt lõppes surnute põletamine Eestis 13. sajandi algupoolel seoses ristiusu vastuvõtmisega (Valk 2001).

Küll aitab Kuutsi Horsti kirikumäe kohta 19. sajandi lõpul talletatud pärimus saada ülevaadet pühapaikades pühadeaegsetel rahvakogunemistel toimunu kohta. 1896. aastast pärinev teade räägib Tiinuse kiriku juures toimunud tönisepäeva-aegsest rahvakogunemisest ja ohverdamistest järgmist:

Hargla kihelk. Mõniste vallas, Ihte külas, Tursa talu männikus⁸ on üks liivane küngas, mida inimesed Tinuse (s.o. Tõnise) kiriku asemeks nimetavad. Säält on tuiskava liiva seest alati inimeste luukeresid leitud, kelledel vanu rahasid, ehte asju ja puss nuge ligi on olnud. – Rahva jutu järele on sääl vanal katoliku usu ajal üks väiklane puu kirik olnud, nimega Tinuse kirik. – Pääle seda, kui see kirik, ei tea mis moodu ära on hävitatud, hakkanud inimesed seda kiriku aset pühaks pidama ja käinud sääl sea peasid ohvertamas. Need seapead saanud sääl ära keedetud ja hulgani ühes koos ära söödud, kui esimene osa on ohvriks pantud. Kõige rohkem ja suurem kokku tulek sinna Tinuse kiriku aseme pääle on Tinuse (Tõnise) päeval olnud, siis voolanud kõik ümber kaudne rahvas sinna kokku, kus nad Tinuse päeva pidulikult, süües, juues, mängides, lauldes

ja tantsides, ära pidanud. Sellest Tinuse päeva pidamisest ei ole keegi tahtnud ega ka tohtinudki ära jäeda. Selle kiriku aseme, või püha paiga lähedal elanud üks vana naene, kes need ohvriks toodud sea pead on ära keetnud, esimese osa vaimudele ohvertanud ja üle jäänud osa ohvri toojale kätte andnud, kes seda süül samas püha koha pääl on pidanud ära sööma. Kui ohvri sööki keegi üle on jätnud ja seda veel kodu tagasi viinud, et teiseks korraks jätta, siis on sellele inimesele mis tahte halba õnnetust juhtunud. (H I 9, 677 (106) (1896))

Ehkki tekstis mainitu seostamine looduslike pühapaikadega jääb mõneti tinglikuks, sest sündmuste keskmes on katoliku maakabel, väärivad tähelepanu teated religioosse sisuga rahvakogunemistel aset leidnud ohvritoomisest, ühisest söömingust ja pidustustest. Kuigi Anton Suurkase kogutusse tuleb suhtuda allikakriitiliselt, tundub kirjeldus üldjoontes usutav. Püha religioossele keskmeele järgnenud pidutsemine kujutab endast ilmset paralleeli seto kirmastele, mis on püha profaniseeruva lõppfaasi tähiseks. Laiemasse raamistusse sobitub hästi ka “esimese” ohverdamine kui ohverdamisega seotud üldine põhimõte.

Väärrib märkimist, et Kuutsi küla asub ääremaadel mitte ainult praeguste, vaid ka keskaegete riigipiiride suhtes. Praeguse Hargla kihelkonna ala kuulus keskajal halduslikult Koivaliina linnuse alla ega jäänud Tartu piiskopi, vaid ordu valdustesse, paiknedes nende põhjapoolsel piirialal.

Kuna euroopalikule kultuurimudelile eelnenud suulise kultuuri ajastu lõppes luterlikul Võrumaal mitu põlvkonda varem kui Setomaal – murrang jääb 1860. ja 1870. aastatesse – on pärimust sealsete kesksete looduslike pühapaikade kohta palju vähem. Enamasti on see katkendlik ja kulunud ega seostu elavate traditsioonidega: tegemist on mälestuste mälestustega. Pike-mad ülestähendused pärinevad vaid 19. sajandi lõpust ning on kuulnud neilt jutustajatelt, kelle lapsepõlv jäi ärkamisaja-eelsesse ajastusse. Vaatamata Võrumaa pärimuse vähesele detailsusele on üldpilt aga sama. Nii Võrumaa kui Setomaa kesksetes looduslikes pühapaikades toimusid kindlatel tähtpäevadel ohverdamisega seotud rahvakogunemised, kus püha sakraalsele faasile järgnesid söögi ja joogiga pidustused. Ilmselt peegeldavad teated vereohvrist Pelsis, Paidra ohvrisaarel ja Viitkas pühadeaegsete rahvakogunemiste juurde kuulunud üldisemat kommet ning nähtavasti kuuluvad samasse seosesse ka mälestused kitsede ja lammaste toomisest Viitina Luujamäele. Loomohvri jäänukit või tuletist võib endast kujutada ka Tõnisele seapeade viimine Kuutsi Horsti kirikuaseme juures – tapetud loomade peade ja jalgade ohverdamine on nii soomeugri rahvastel kui ka maailmas laiemalt tuntud üldine praktika.

2. Arutelu

2.1. Pühapaigad, ääremaad ja piirialad

Nii õigeusulisel Setomaalt kui ka keskajal katoliiklikku, hiljem luterlikku kultuurisfääri kuulunud Võrumaalt kogutud pärimusteed looduses asuvate kesksete pühapaikade kohta pärinevad ajaloolistelt piirialadelt (vt joonis 1). Ilmselt ei ole tegemist juhusega: sellises paiknemises kajastub elu üldine reegel, et traditsioonid püsivad kõrvalistel ääremaadel kauem kui keskuste lähikonnas.

Setomaa kesksed looduslikud pühapaigad asuvad piirkonna lääneservas Liivimaa piiri läheduses, eemal Petseri kloostri eelsetest kiriklikest keskustest. Miikse, Hinniala ja tõenäoliselt ka Bohomola palo pühapaik jäävad sealjuures väljapoole Setomaa piire – vahetult kubermangu- ja Põhjasõja eelsel ajal ka riigipiiri äärde ning Pelsi külagi asub Võrumaa piirist vaid paari kilomeetri kaugusel. Miikses ja Hinnialas oli sealjuures piiriks vooluveekogu ja pühapaik asus selle vastaskaldal, Bohomola palo aga paiknes piirina toimival suurel metsaalal. Asustamata piiriala staatuses oli ka piirkond, kuhu rajati Petseri klooster. Niisiis ilmneb kesksete pühapaikade paiknemises ka seos piiri mõistega. On vägagi tõenäoline, et osa neist paikadest asus piirialadel ja asustusest eemal juba ristiusueelsetel aegadel. Ka teoreetilisest vaatepunktist lähtudes on *püha* mõiste piiri ja eraldatusega tihedalt seotud (Anttonen 1992: 1996).

Vana kirikliku keskusega on vahetult seotud vaid Petseri ja Saatse pühapaigad, kuid mõlemal juhul näib see olevat rajatud varasemasse looduslikku pühakohta. Siinkohal pole tähtsusetu, et piiriäärsesse suurde inimtühja metsa asutatud kloostrist lähtuv õigeusu misjonitöö algas alles Liivimaa sõja ajal. Ka Saatse ümbrusest – esimesed teated sealse puukiriku kohta pärinevad aastast 1663 (Kiristaja 2016: 292) – pole teada 11.–13. sajandi muistiseid ning sealne järjepidev püasustus on alguse saanud alles millalgi keskajal (Setomaa 2009: 128–129, 212–213).⁹ Näib tõenäoline, et nii Saatsesse kui Petseri alale kristliku keskuse rajamisel on olnud määrava tähtsusega paiga varasem pühadus ning pühadeaegsete rahvakogunemiste traditsioon.

Samas pole Petserimaa ida- ja lõunaosa väga arvukate muististega asustuslikelt süda-aladelt teada ühtegi suurte rahvakogunemistega seotud ja seto traditsioonis tähtsat looduslikku pühapaika. Ilmselt on põhjuseks asjaolu, et Irboska kui võimukeskus sai juba Pihkvamaa ristiusustamise algusaegadel ka kiriklikuks keskuseks – võim ja usuvahetus käisid käsikäes. Tõdeda võib sedagi, et ka Põhja-Setomaalt pole andmeid ühegi keskse tähtsusega pühapaiga kohta ning et ka kohaliku tähtsusega pühasid kive, puid ja allikaid sellest piirkonnast peaaegu teada ei ole. Nähtavasti on niisuguse olukorra kujunemisel määravat osa etendanud Pihkvast lähtunud ja piki järveranda

kulgenud suure veetee lähedus: selle mõjutsooni jäävad külad on juba kauges minevikus lülitunud kristliku kultuuri mõjusfääri ning võib arvata, et pühade kollektiivne tähistamine on selles piirkonnas juba varakult üle kandunud kirikute juurde. Märkimisväärne, et kõik Setomaa kesksed looduslikud pühapaigad jäävad kahe sügaval sisemaal oleva kiriku – Taeluva ja Pankjavitsa tagamaade läänepoolsetele äärealadele. Ilmselt pole juhus, et enamik Setomaa kesksed looduslikke pühapaiku paikneb keskaegsetest pogostidest arvestatavas kauguses, kõrvalistes kohtades vastu teiseusulise Liivimaa piiri. Erandina asetseb vaid Miikse pühapaik keskajal ja uusajal kaugliikluses tähtsa, Pihkvast Kirumpäele, Tartusse ja Otepääle viinud suurtee ääres.

Asukoht piirialadel iseloomustab ka Võrumaa kesksed pühapaiku. Otseselt piiripealse asendiga on Paidra ohvrisaar: Võhandu jõgi on seal kahe kihelkonna – Rõuge ja Põlva piiriks. Praegune Eesti-Läti piir jääb Viitina Luujamäest ligi viie ja Kuutsi Horsti Kirikumäest ligi kuue kilomeetri kaugusele, kusjuures Luujamägi paikneb asustuslikuks piirialaks oleva Luhasuu soo vahetus läheduses. Viitka Ristimäelt on Vene piirini vaid viis ja Linte Maarjamäelt Lämmijärve rannani vähem kui neli kilomeetrit. Praegu Lätimaale kuuluv Jumalamägi asub Rõuge kihelkonna ja eestlaste tsaariaegse asuala endisest lõunapiirist ligi viie kilomeetri kaugusel.

Võrumaa kesksed looduslike pühapaikade puhul tuleb arvestada, et keskajal oli nende kaugus kihelkonnakeskustest palju suurem kui praegu, sest Eesti kagunurga neljast piiriäärsest kihelkonnast on kolm hilise, alles rootsiaegse algupäraga. Liivimaa kagupiirile lähim Tartu piiskopkonna kihelkonnakirik asus Kirumpääl, kus seda on mainitud 1432. aastal (Arbusow 1913: 315).¹⁰ 1613. aastaks oli see aga hävinud: selleaegses katoliiklikus kirikuvisitatsioonis märgitakse, et Kirumpääl on kunagi olnud kihelkonnakirik, kuid et nüüd on Põlva kirik ka Kirumpää kihelkonna keskuseks (Protocoll 1613: 37). Eesti kagunurga praegustest piiriäärsetest kihelkondadest vanim on Rõuge, kuid piirist 27 kilomeetri kaugusele jääv kirik rajati alles keskaegse Liivimaa lõpu-aegadel “piiskop Johannese ajal” (Revisjon 1638: 197). Ilmselt on selles Rootsi aja alguses kirja pandud pärimuses silmas peetud Tartu piiskoppi Johann VI Beyd (1528–1543). Teine piirile lähem keskaegne kirik asus Põlvas, sellest 25 kilomeetri kaugusel. 1627. aastal kuulus Põlva kiriku alla ka Räpina kihelkonna lõunapoolne osa (Roslavlev 1965: 67) ning sama kiriklikku kuuluvust võib oletada keskajalgi.

Kuigi Vastseliina lossikabel oli keskajal kaugete palverändude sihtpunkt Liivimaa idapiiril (Johansen 1954), ei olnud linnuse juures siis kihelkonnakirikut. Vastseliina lossiala kuulus 1613. aasta katoliikliku kirikuvisitatsiooni kohaselt Põlva, varem aga Rõuge kiriku alla (Protocoll 1613: 38). Viimast mainib ka 1627. aasta maarevisjon, mille toimumise ajal oli piirkond samuti Rõuge

kihelkonna osa (Roslavlev 1965: 8, 74). Omaette kihelkonnaks sai Vastseliina pisut hiljem: esimese luterliku kirikuõpetaja ametiaeg jääb 1626. ja 1633. aasta vahemikku (Roslavlev 1976: 6). Rápina kihelkond rajati 1636. aastal (Võrumaa 1926: 340) ning siis on seal olnud puukirik (Roslavlev 1974: 5). Hargla kihelkond moodustati Koivaliina kihelkonna põhjapoolsest, eestlastega asustatud äärealast alles 1694. aastal (Köpp 1959: 187).

Ilmselt oli praeguse Võrumaa kaguosa keskajal sedavõrd hõredalt rahvastatud, et kirikute rajamine ei olnud mõeldav – vaimuliku ülalpidamiseks pidi 13. sajandil kogudus olema vähemalt 200–300 adramaa suurune (Selart 2019). Ka populatsioonigeneetilised andmed viitavad sellele, et erinevalt maa teistest piirkondadest oli Eesti kagupoolseimas nurgas keskajal rahvast vähe ning rahvaarv hakkas regioonis tervikuna jõudsasti kasvama alles Rootsi ajal (Pankratov & Montinaro *et al.* 2020). Pole kahtlust, et kihelkondade liigne suurus tekitas logistilisi probleeme nende territooriumi haldamisel ja kauged äärealad jäid kõrvale kihelkonnakeskuste vahetust mõjuväljast. Seetõttu pole ilmselt juhus, et kuigi Tartu piiskopkonna sisealadeltki võib siit-sealt leida kesksetele looduslikele pühapaikadele viitavat pärimust, ei ole neid kusagilt teada nii rohkesti kui piiriäärsetel aladel – halduslike või etniliste piiride lähedusest.

Erilist tähelepanu väärivad juhtumid, kus pühapaiga tagamaad on ulatunud üle konfessiooni piiri – Miikse Jaanikivi, Bohomola palo ja Viitina Luujamägi. Võimalik ja tõenäoline, et Päevapööramise mäel toimunud rahvakogunemistest võtsid osa ka Liivimaa talupojad, igatahes teati paika sisemaalgi: teade rahvakogunemistest Päevapööramise mäel pärineb sealt 12 kilomeetri kaugusel Tohkril sündinud kirjamehelt Hendrik Prantsult. Pühapaikade piiriülesel kasutamisel võib olla kahesuguseid põhjuseid. Esiteks võib paiga kasutuslugu ulatuda tagasi aega, mil Pihkva- ja Liivimaa piir ei olnud veel kujunenud selliseks kultuuriliseks eraldusjooneks nagu see oli 19. sajandil. Keskajal ei toonud piir kohalike elanike argielusse tõsisemaid takistusi – suhtlus ja läbikäimine toimusid ka üle selle (Selart & Valk 2009: 222). 16. sajandi lõpupoole ja 17. sajandi algupoole sõdade ja sõjajärgsete segaduste ajastul asuti sageli elama teisele poole riigi- ja usupiiri (Revisjon 1638) ning seda tuli ette hiljemgi. Teisalt võivad kogunemised Miiksesse ja Bohomola palosse mõlemalt poolt usupiiri viidata õigeusu varasemale, Liivimaa sõja aegsele levikule Liivimaa piiriäärsetel aladel ning tuleneda kloostriülem Korneliuse misjonitegevusest (Selart 1998) ja varasemate kohalike pühakohtade hõlmamisest kiriklikku sfääri.

Lõpetuseks ei saa märkimata jätta ühisjooni kesksete pühapaikadega seotud kombestik ja traditsioonides kahel pool usupiiri. Vaha ja vahakujude ohverdamine oli Rootsi ajal katoliikluse pärandina tavaline kogu luterlikul Eesti alal (Köpp 1959: 217–240), kuid sama mainitakse tõenäoliselt seoses Miikse Jaanikiviga 1673. aastal ka Vastseliina linnuse lähistel (Brand 1702:

157) ja 1783. aastal Saatse kiriku juures. Kuna Issanda Ihu püha tähistatakse katoliku, mitte aga õigeusu kirikus, on rahva kohaletulek Viitina Luujamäele “Venemaalt”, s.t hilisematelt seto aladelt märk ühtaegu nii inimeste liikuvusest piirialadel kui ka mitmete Setomaa talupoegade katoliiklikust taustast ja päritolust. Ilmselt oli lujapäev nii suur püha, et traditsiooni kohaselt tuldi seda Viitina mõisa juurde tähistama ka kaugelt. Siinkohal ei saa märkimata jätta, et Liivimaa sõja ajal oli Viitina mõis Petseri kloostri valduses (Selart 2016: 30–31, 86–86). Lujapäeva tundis aga ka katoliiklastest lutsi maarahvas. Kuna keeleandmete põhjal on lutsi keelesaare asustamine toimunud mitmes järgus Võru- ja Setomaa eri osadest (Pajusalu 2002: 191–192), võib sealne teadmine *lujapäiväst* pärineda niihästi Seto- kui ka Võrumaalt saabunud ümberasujatelt.

2.2. Pühapaigad, usk ja kirik

Kesksete looduslike pühapaikade tähenduse kohta on rohkem teada Setomaalt, kus elav pärimus on püsinud kauem. Seto pühapaigapärimuses ilmneb ristiusueelsete ja kristlike arusaamade sünkretistlik põimumine ning vahel ka rahvakogunemiste ristiusueelne algupära. Viimane avaldub selgesti Miikses ja Hinnialas, kus kogunemised seostusid pööripäevadega, kuid tõenäoliselt on kalendaarne aspekt tähtis olnud ka Petseri Kito kivi puhul – sealsetes raadovitsa kui lihavõttesidusa kirikupühaga seotud kogunemistes võib samuti aimata seoseid kevadise pööripäevaga.

Seoseid ilmastikul, loodusel ja põllutööde tsüklil põhinevate kalendritähtpäevadega võib tõdeda ka Võrumaa kesksete pühapaikade puhul. Tõnisepäeva kalendaarne tähendus on seotud taliharjaga – talve murdepunktiga, millest alates hakkab aeg minema kevade poole. Paidra ohvrikogunemised, mis toimusid “sügise poole suvel” võisid seostuda viljalõikuse lõppemisega. Niihästi jumalatele toidu viimine Linte Maarjamäele jaanipäeva ajal kui ka Viitina Luujamäe rahvakogunemised Issanda Ihu pühal ehk esimesel neljapäeval pärast suvistepühi võiksid olla muistsete suveharjapidustuste kajastused.¹¹ Siinjuures pole ehk tähtsusetu, et Linte Maarjamäel ei toimunud rahvakogunemised, vaatamata sealse katoliku kabeli tõenäolisele Maarja-pühitsusele, mitte maarjapäevadel, vaid hoopis jaanipäeval, s.t suvisel pööripäeval. Tõenäoliselt on see traditsioon püsima jäänud ristiusueelsetest aegadest.

Lisaks viitavad pühadeaegsete kogunemiste muinasaegsele algupärale teated toiduainete ohverdamisest, mida on enamiku seto traditsiooniga seotud pühapaikade kohta – Miikses, Pelsil, Kito kivi juures ja Saatses. Kombe ristiusueelsele päritolule viitab tõsiasi, et toiduainete ohverdamine kirikupühade ajal on Petserimaa õigeusuliste venelastele võõras.¹²

Hinniala pühapaiga tähendust aitab täiendavalt avada paiknemine Setomaa Mokorluga nurga vahetus läheduses. Just selles nurgas kestis kõige kauem Peko kultus – kogukondlike pidustustena 1930. aastate keskpaigani (Ränk 1934; Hagu 1975; Valk 2019a) ja õigeusu kiriku mõju oli piirkonnas veel 19. sajandi lõpus tagasihoidlik. Võimalik, et mäega seostuva päikeseloitsu ebamäärane ja tähenduseta *päkakene* kujutab endast vigast üleskirjutust ning tegelikult väljaõeldu võis olla hoopis *Pekokene*. Wiedemanni teade pärineb ilmselt Victor Steini materjalidest, kelle ülestähenduste kohta tõdeb Rudolf Põldmäe: “Vahel on ta loitsude keerukast tekstist puudulikult aru saanud ja neid ebatäpselt kirja pannud” (Põldmäe 1968: 656).

Kuigi Bohomola ja Pohmola/Pohmala paikade kunagine kristlik tähendus peegeldub selgesti kohanimes, ei saa metsas, kõrvalisel piirialal peetavad jumalateenistused lähtuda õigeusu kiriklikust traditsioonist – selle raames peaksid need olema seotud kas suurema või väiksema pühakojaga. Märkigem taas, et ilmselt peavad Bohomola palo ohvripalvuste juured ulatuma ristiusu-eelsesesse aega. Kuna kohanimi on üheselt õigeusulise taustaga, kuid pühapaiga tagamaad hõlmasid nii Taeluva koguduse kui ka Liivimaa, eeskätt Vastseliina kihelkonna talupoegi, võiks toponüüm osundada varasema loodusliku püha- ja ohvripaiga hõlvamisele kiriklikku sfääri Liivimaa sõja ajal (1558–1582) seoses Petseri kloostrist lähtunud misjonitegevusega, mille käigus piirialade elanikud pöörati kloostriüles Korneliuse eestvedamisel katoliiklusest õigeusku (Piho 2011: 14–16; Piho 2017).

Ehkki Korneliuse misjonitegevust on viimasel ajal seostatud eeskätt setode esivanemate, ilmselt küll eeskätt Lääne-Setomaa asukate õigeusustamisega, ei saa märkimata jätta, et vähemalt samavõrd hõlmas misjonitöö ka Vastseliina lossipiirkonna, hilisema kihelkonna ala elanikke. Selle kihelkonna maad kuulusid Liivimaa sõja ajal Petseri kloostrile (Selart 2016) ning tõsisest misjonitööst annab tunnistust ka kahe õigeusu kiriku rajamine – Tabinasse ja Hagujärve küllasse praeguse Kirikumäe järve ääres. Nii võiksid jumalateenistused Bohomola palo metsas viidata piiriäärse rahva vanadele ohvripaikadele uue sisu ja tähenduse andmisele Petseri kloostrist lähtunud misjoni raames.

Arvata võib aga sedagi, et kõnesoleva pühakoha seos kiriku ja vaimulikega polnud pikaajaline ning et usulised rahvakogunemised, omandanud vahepeal küll mõneti kristliku vormi, jätkusid pärast Liivimaa sõja lõppu isevoolu – võimalik, et varasemaid ohvripühade traditsioone järgides. Pole teada, et kirik oleks püüdnud metsas toimuvaid rahvakogunemisi kaotada, kuid põhjuseks võib olla ka asjaolu, et paik asus kõrvalisel piirialal, sisuliselt eikellegimaal. Bohomola/Pohmola palvekohad võivad aga peegeldada ka rahva vastuseisu kiriku riiklikule reformimis- ja tsentraliseerimispoliitikale – kas patriarh Nikoni 1652. aasta kirikureformile või Peetri-aegsetele uutele reformidele.

Petseri kloostri alal olevate kesksete looduslike pühapaikade puhul on kristlikud tähendused varasemad seevastu peaaegu täiesti varjutanud ja välja tõrjunud. Kloostri territooriumi piires on pühapaigapärimus omandanud kristliku sisu ja vormi ning usk looduslike pühapaikade väesse ilmneb uute lisandusteta vaid püha tamme puhul. Samas piirdub Kito kivi juures kristlik komponent pärimusega erakust ja tema palvetest ning kokkukäimistest raadovitsa ajal.

Võib arvata, et pühadeaegsete rahvakogunemiste traditsioon Petseri sakraalkompleksis ulatub tagasi kloostrieelsesse aega ning et need on algselt olnud seotud kevadise pööripäevaga, millele viitab Kito kivi juures toimunud rahvakogunemiste aeg: kui muistsed kevadpühad said kristlikul ajal lihavõttepühade tähenduse, on nende tähistamine üle kandunud vastavale ajale. Pühadeaegsed rahvakogunemised maarjapäeval võiksid olla varasema traditsiooni kõrvale tõrjunud alles pärast Jumalaemale pühendatud kiriku valmimist ja kuulsaks saamist ning see säilis vaid kloostrist väljapoole jääva Kito kivi juures. Tuleb märkida, et kristliku traditsiooni jälgi leidub ka Hinniala pühapaigapärimuses: kõneldud on maasse vajunud kirikust ja minema kihutatud Jumalaemast. Ei saa välistada, et viimane motiiv võib endas peita ähmaseid mälestusi kohalike poolt välja aetud ja Petserisse asunud erakust – asukoha poolest on Päeva-pööramise mägi erakla jaoks igati sobilik paik.

Samas on Setomaa pühapaikades ristiusueelsed traditsioonid mitmel juhul tihedalt põimunud kristlikega. Lisaks Petserile, kus sakraalse ruumi ristiusueelsed aspektid on saanud täiesti uue konteksti ja tähenduse, on ka rahvakogunemine Miikse, Pelsi ja Saatse looduslikus pühapaigas hakanud seostuma pühaku austamisega tema nime kandval kirikupühal (foto 8). Millal ja kuidas on toimunud tähenduste ja rõhuasetuste muutumised, on allikate puudumisel võimatu vastata, kuid Jaani- ja Annekivi puhul võivad need olla võrdlemisi hilised. Ka veel 20. sajandil talletatud pärimuses kajastuvad mitmetel juhtudel arusaamad Jaanikivist kui imettegevast olendist ning kristlike tähendusväljade lisandumine pole kustutanud kiviga seonduvat animatistlikku loodusetunnetust.

Pärimuses leidub ka jälgi **kiriku suhtumisest** pühadeaegsetesse rahvakogunemistesse looduslikes pühapaikades. Õigeusu kiriku suhe toimunusse ei ole olnud ühene. Sakraalhoonete rajamine Miikse, Saatse ja Petseri looduslikesse pühapaikadesse on märk pühale kohale uute, kristlike tähenduste andmisest. Siinkohal märkigem Miikse Jaanikivi juurde uue tsässona rajamise põhjusi 1928. aastal: Petseri munk Dorofei ehitas tsässona “selleks, et nad ei kummardaks kivi, vaid ikooni” (Zurov 2017: 273). Nagu märgitud, viitab ka Bohomola palo juhtum ristiusueelse pühapaiga hõlmamisele kristliku misjoni sfääri Liivimaa sõja aastatel. Samasse aega võiks ehk kuuluda ka esimese tsässona rajamine Saatse ja Pelsi pühapaika. Loode-Venemaal on looduslike pühapaikade kristlikku kultuurikonteksti hõlmamine olnud läbi aegade

õigeusu kiriku üldisem strateegia (Pantšenko 1998; vt ka Västriku 2007, 2008) ning valdav enamus neist on ühel või teisel viisil saanud kristliku tähenduse.

Samas võis õigeusu kiriku suhtumine looduses asuvasse pühapaikadesse olla ka teistsugune. Seda näitavad teated püha männi hävitamisest ja põletamisest Saatses, Kito kivi juurde kogunenud inimeste laialiajamisest ja pööripäeva-aegsete rahvakogunemiste keelamisest Hinniala Päevapööramise mäel. Põhimõtteliselt eitavat hoiakut rahvapäraste sünkretistliku iseloomuga religioonivormide suhtes näitab ka pärimus Mokorluga nulgasaanud Härma tsässona hävitamisest Taeluva preestri poolt: viimane olevat põletanud küla-pühamu selleks, et rahvas hakkaks käima Taeluva kirikusse (vt ka Rimmel 1996: 45).¹³ Võib arvata, et erinevate suhtumiste põhjuseks on olnud kristlike elementide erinev osakaal looduslikes pühapaikades toimunu juures, kuid olulist osa võisid etendada ka konkreetse vaimuliku hoiakud ja kirikus teatud ajal valitsenud üldisemad suundumused.



Foto 8. Pühadeaegne rahvakogunemine Saatses kiriku juures pööripäeval. Heiki Valgu foto 2022.

Märkida tuleb sedagi, et Setomaa piires seostuvad rohkearvulised pühadeaegsed rahvakogunemised looduslikes pühapaikades seto ja mitte vene küladega. Kuigi Leonid Zurov tõdes 1937. ja 1938. aastal arvukate looduslike pühapaikade olemasolu ka viimaste juures, on need paigad valdavalt seotud ravimisega üksikisiku tasandil. Erandiks on Irboska Slovenski allikad, kuhu minevikus tulid suvistepühi laupäeval ja maarjapäeval tuhanded palverändurid (Zurov 2017: 304–305). Samas jäävad need allikad linnuses asuvast Nikolski peakirikust vaid veidi enam kui 400 meetri kaugusele ning nende seos kirikliku traditsiooniga võib olla väga vana.

Läänekiriku valdustest on märke looduslike pühapaikade kristlikku kultuurikonteksti haaramise kohta vähem. Kuigi esimesi kirikuid võidi rajada muinasaegsetesse pühapaikadesse, puudub Liivimaa tavalistel kohaliku tasandi looduslikel pühapaikadel enamasti seos pühakunimede või kabelitega – see ei kajastu ei pärimuses ega toponüümides. Niisiis on looduslikud pühakohad ja keskaegsel Liivimaal väga arvukad maakabelid endast kujutanud maastikul eraldi asuvaid paiku (Valk 2004b; Valk 2019b: 167–171).

Keskaegses lääne-euroopa mõtteviisis on kultuuristamata loodus võõras ja vaenulik, inimesele ohtlik keskkond (Le Goff 1982: 106–109; 1994: 50–59; Klaviņš 2019: 203–204) ning selline üldine hoiak võiks olla pärssinud ka looduslike pühapaikade massilist hõivamist kristlikku kultuurikonteksti. Muinasaegse pühakoha järjepidevust võib oletada vaid kihelkonnakirikute ja mõnede pühapaikadesse rajatud tähtsamate maakabelite puhul, millele viitab ka pärimus Eesti kaguservast. Linte Maarjamäe puhul osundavad sellele nii toponüüm kui ka teade mäel olnud “katoliku palvemajast”, Viitka Ristimäe puhul mälestused ohvrikivile pandud ristist ning Viitina Luujamäe puhul rootsiaegsed teated rahvakogunemistest Issanda Ihu pühal. Samas on katoliku ajal kirik Liivimaal looduslikke pühapaiku vaikumisi aktsepteerinud (Klaviņš 2011). Seega on ühelt poolt kirikud ja maakabelid, teisalt aga looduslikud pühapaigad endast nii katoliku ajal kui ka hiljem kujutanud paralleelsete, üksteisest sõltumatute pühapaikade võrgustikke.

Rootsi ajal on luteri kirik asunud sihikindlasse võitlusse uue ideoloogia ja mõtteviisiga mittehaakuvate pühapaikade vastu. Kuigi kiriku suhtumine looduslikesse pühapaikadesse oli eitav ning neid seostati vääruse ja ebajumalateenistusega, keskendub “ebausuga” peetava võitluse teravik katoliku aja traditsioonide – pühakutekultuse ja sellega seotud ohvrikohtade vastu. Rootsiaegsetes kirjalikes allikates on kabelid, kabeliasemed ja -varemed “ebausu” ja “ebajumalateenistuse” ning ohverdamisega seotud paikade seas konkurentsi-tult esikohal ning ohverdamisest on enamasti juttu seoses kirikute, kabelite ja kabeliasemete või katoliiklike kirikupühadega, mitte aga looduslike pühapaikadega (Westrén-Doll 1926; Köpp 1959: 217–240; Kahk 1987: 158–164).

Niisiis võis suuremate pühadeaegsete rahvakogunemiste traditsioon Liivimaal juba Rootsi aja alguseks seostuda mitte enam looduslike pühapaikadega, vaid olla üle kandunud kabelite ja kirikute juurde. Võimalik, et kristliku komponendiga mitteseotud looduslikud pühapaigad leidsid juba siis kasutamist eeskätt eraviisiliselt ja praktilisel tasandil – argielu ja taluelu edenemiseks ning abi saamiseks inimeste ja loomade tervisehädade vastu.

2.3. Pühapaikade levik ja tagamaad

Kindlatel aegadel kindlates paikades toimuvad rahvakogunemised on suulise kultuuri ajastul etendanud väga olulist osa ühiskondade toimimisel ja ühtekuuluvustunde hoidmisel (Sanmark 2017) – pühadeaegsetel kokkusaamistel vahetati uudiseid, hoiti seniseid ja sõlmiti uusi sidemeid. Seto kultuuris on kiriku nimepäha aegsed iga-aastased rahvakogunemised kiriku juures ja kalmistul säilitanud sellise tähenduse osalt veel tänapäevalgi. Samal viisil oli sotsiaalne mõõde väga oluline ka kesksetes looduslikes pühapaikades toimunud iga-aastastel kokkusaamistel. Just suhtlusvõrgustike võtmes omandab kesksete looduslike pühapaikade tagamaade ulatuse küsimus erilise tähenduse.

Olemasolev pärimus pakub kesksete pühapaikade tagamaade kohta vähe pidepunkte – seda enam, et vastavaid küsimusi pole küsitud ning suulise pärandi talletamise ajaks on mälestused enamasti ammu kustunud. Vastavaid andmeid leidub arvukamalt vaid väheste Setomaa pühapaikade, kõige enam Miikse Jaanikivi kohta.

Eesti kagupoolsetelt piirialadelt teada olevate kesksete looduslike pühapaikade vahemaad ei ole suured – enamasti linnulennul mitte üle 12–16 kilomeetri (vt joonis 1). Sealjuures asuvad Miikse ja Pelsi küla üksteisest kõigest kahe kilomeetri kaugusel ning mõlemast on Hinniala küalani vaid kaheksa kilomeetrit. Vahemaa Viitina Luujamäe ja Villa vahel on ligikaudu kümme ning Villa ja Viitka vahel 12 kilomeetrit. Korneti lähistel asuv Vana-Laitsna valla Jumalamägi jääb Viitina Vanamõisast ligi kümme kilomeetrit lõuna ja Villa külast ligi 14 kilomeetrit edela poole, kuid kahe viimatinimetatud paiga vahel võib asustusmustrit silmas pidades kusagil Rogosi-Luutsniku piirkonnas oletada veel ühte kunagi piirkondlikult keskset, ent pärimuses mitte eristuvat pühakohta.¹⁴ Kuutsi Horsti kirikumägi asub Viitina Vanamõisast ja Vana-Laitsna Jumalamäest ühtviisi ligi 20 kilomeetri kaugusel. Niisiis ei ole kesksete looduslike pühapaikade mõjuraadius suurem kui 6–10 kilomeetrit, sõltudes asustuse paiknemisest ja tihedusest. Silmas pidades pühapaikade kogukondlikku mõõdet, võib kesksete pühapaikade paiknemisrütmit otsida seoseid nende kunagiste tagamaadega – piirkondlike identiteedialadega.

Eesti kagupoolseimatel piirialadel olid külast kõrgema tasandi piirkondliku identiteedi üksusteks nulgad või kolgad. Nulkasid oli setode asualalt 19. sajandi lõpust teada kaksteist (Hurt 1904, XXVII; Lillak 2009: 321). Need üksused, mis hõlmasid ligikaudu paarikümnet küla, ei olnud osa ametlikust haldusjaotusest, vaid kajastasid rahva piirkondlikku ühtekuuluvustunnet, olles ühtaegu seotud loodusolude ja asustusega. Samalaadsed esmatasandi piirkondlikke üksusi tunti Võrumaa kagunurgas, eelkõige Vastseliina, aga ka Rõuge kihelkonnas *kolga* nime all.¹⁵ Paidras seostub ohvripaik pärimuses otseõnu ühe kolga rahvaga ning, nagu märgitud, käinud Hindrik Prantsu teatel Päevapöormise mäele kokku “Obinita kolga setud”. Kuna kesksete looduslike pühapaikade vahemaad on suuresti vastavuses ühe või kahe Setomaa nulga ulatusele, võisid need pühakohad algselt ollagi seotud niisuguste piirkondlike üksustega. Siinjuures tuleb silmas pidada muidugi seda, et identiteediüksuste piirid ei pruukinud kaugemas minevikus kaugeltki kattuda hilisemas suulises traditsioonis ilmnevatega.

Kuigi pärimuses ilmnevat koondpilti ei saa üheselt tagasi viia vallutuseelsesse muinasaega – uusi esmatasandi asustuspiirkondi võis asustuse laienemise käigus äärealadele tekkida ka keskajal ja varauusajal ning kaugeltki kõik kunagised pühapaigad ei pruugi pärimuses enam kajastuda –, võiks külatasandist astme võrra kõrgemate piirkondliku tähtsusega looduslike pühapaikade võrgustiku mudel kui selline pärineda ristiusueelsetest aegadest. Tõenäoliselt omab see võrgustik, mis on jälgitav eeskätt piirialade pärimuses, märksa laiemat üldistusjõudu ning samalaadne muster on minevikus olnud laiemalt levinud ka mujal Lõuna-Eesti aladel, kuigi on seal varem hääbunud.¹⁶ Looduslikes pühapaikades toimunud rahvakogunemiste lõppemisel või teisenemisel, s.t asendumisel iga-aastaste kogukondlike või piirkondlike perioodiliste kokkusaamistega kirikute ja kabelite juures nende nimepäevadel – nähtusega, mis katoliku aja pärandina oli üle Eesti säilinud Rootsi ajal ja mis Setomaa kirikute ja mõnel juhul ka külatsässonate juures on püsinud tänini – võisid paljud kunagi kesksed paigad minetada oma senise tähenduse, redutseerudes vaid lähiümbruse elanike poolt kasutatavateks esmatasandi pühakohtadeks, s.t küla või talu ravi- või ohvripaikadeks ning pole “tavaliste” looduslike pühapaikade seast enam eristatavad.

Aegade muutudes võisid aheneda ka kesksete pühapaikade tagamaad, mida võib tõdeda näiteks Miikse Jaanikivi puhul. Kui 17. sajandil on Vastseliina läheduses asuvale ohvrikivile jaanipäeva ajal ohverdamas käinud ka hilisemat Võrumaad hõlmanud Tartu maakonna talupojad (Brand 1702: 157), siis 19. sajandi lõpul on Liivimaalt Miiksesse tulijate ring piirdunud peamiselt kerjustega – 1885. aasta hinnangu kohaselt oli enamik kerjajaid sealset päritolu (Truusmann 1890: 41). Siin võib tõdeda varem üldisema traditsiooni kauasemat

püsimist ühiskonna ääremadel. Siiski on veel 1930. aastatel mäletatud seda, et Miiksesse on varem tulnud ka Tartust (Zurov 2017: 273).

Samas tuleb tõdeda, et kesksete looduslike pühapaikade võrgustik pole olnud ideaalselt sümmeetriline. Erineda võis paikade tagamaade ulatus ning mõned pühad kohad võisid olla teistest tuntumad ja teada ka kaugel. Nii võisid pühapaikade tagamaad osaliselt kattuda: seal võiks käia ka teiste nulkade või kolkade elanikke. Niisuguse “piiriülesuse” tekkel võis olulist osa etendada abiellumine väljapoole oma nulga, kolga või kihelkonna piire.

2.4. Pühapaigad ja palverännud

Looduslikes pühapaikades toimunud rahvakogunemiste püsimist on kindlasti toetanud nende paikade hõlmamine kristlikku kultuurikonteksti. Nii Jaanikivi, Annekivi kui Saatse püha männi tuntust on kahtlemata tugevasti võimendanud paigaga liitunud kristlik tähendus. Teadmine Miikses viibinud Pühast Jaanist ja tema jalajäljest kivil on andnud pühale kivile lisaväärtust ja põhjust ka kaugelt kivi juurde tulemiseks. Nii on Ristija Johannese sünnipäeva samastamine suvise pööripäevaga aidanud kaasa ristiusueelse taustaga pühadeaegsete rahvakogunemiste tava kauasele püsimisele: hiljem lisandunu on paradoksaalsel viisil kaitsnud ja aidanud elus hoida varasemat ja hoopis teistel arusaamadel põhinevat.

Teadmiste levikut kristliku tähenduse omandanud pühapaikade kohta on väga olulisel määral toetanud rahvapärasele õigeusule omane palverändude traditsioon – pikad retked pühadesse paikadesse, sealhulgas hädas antud tulemistootuse peale (Stark-Arola 2002). Selliste paikade seas on Setomaa raames, aga ka Pihkvamaal laiemalt erilise tähendusega Petseri klooster – suur usuline tõmbekeskus ja palverändude sihtpunkt. Pühadeaegsetel rahvakogunemistel kloostri oli lisaks religioossele kommunikatiivne mõõde ning teadmine imetgevatest ja ravivatest paikadest levis Petserisse saabunute seas kindlasti rohujuure tasandil – inimeselt inimesele. Kloostri pühadeks kogunev rahvas, sealhulgas kaugel tulevad palverändurid, on kahtlemata etendanud olulist osa teadmiste levitamisel pühade paikade raviväe kohta. Pole põhjust kahelda, et kloostri tervist või abi otsima tulnute seas olid hädalisi aitavad kohad tähtis ja kõnetav jututeema. Siinkohal on põhjust märkida, et Leonid Zurovgi sai Miikse Jaanikivist teada Petseri kloostri tulnud talupoegadelt (Zurov 2017: 264–267) ning et just Petserisse saabunud palverändurite vahendusel võis teadmine Jaanikivi raviväest levida väga kaugemale Venemaa sügavustesse. Teadmisi pühadest kohtadest võisid kloostri külastajatele vahendada ka mungad, kelle suhtluslaad rahvaga sõjaajal oli hoopis teistsugune kui täna-

päeval.¹⁷ “Muugad” näitasid inimestele lahkesti kloostri vaatamisväärsusi, olid suhtlemises avatud ja kõnelesid setodega kohaliku rahva keeles. Niisugustel, nüüdseks kadunud hoiakutel võivad olla sügavad, ristiustamise aegadesse ulatuvad ajaloolised juured. Samas oli Petseri linn Setomaa jaoks ka majanduslik keskus, kus kohtuti ning vahetati uudised poes, turul ja laadapäevadel.

Teadmised imettegevate paikade kohta võisid levida peale Petseri kloostri aga teisteski pühapaikades toimunud rahvakogunemistel. Jaanipäevastel kokkusaamistel Miikse Jaanikivi juures võidi kõnelda ka vähem tuntud ja kõrvalisemas paigas olevast Pelsi Annekivist ning teistestki abi andvatest kohtadest. Arvatavasti pole juhus, et 1938. aastal tuli Saatses Miikse jaanipäevale lausa veoautokastitais naise (Zurov 2017: 284). Annekivi külastamist Jaanikivi kõrval on tõenäoliselt toetanud selle teistsugune funktsionaalsus: kui Miikse Jaanikivi oli abiks lehmade, üldise majapidamisõnne ja tervise küsimustes, siis püha Anne peeti lammaste kaitsjaks. Niisugune “tööjaotus” on tõenäoliselt tekkinud siiski alles keskajal, pühapaikade seostumisel konkreetsete pühakute ja nende haldusvaldkondadega. Lisaks aitasid Setomaa-siseselt teadmiste levikule pühapaikade kohta peale otseste kohalviibimiste kahtlemata väga tugevasti kaasa sugulussidemete põhised suhtlusvõrgustikud.

Pühapaikade tuntuks on kahtlemata mõjutanud ka asukoht ja ligipääs. Nii on Miikse Jaanikivi tähtsust läbi aegade suurendanud ja hoidnud paiknemine vahetult Liivimaale viiva maantee – keskajal kauba- ja sõjatee, alates 18. sajandist postiteeks olnud suurtee ääres. Miikse pühapaiga puhul ei saa märkimata jätta ka paiknemist vastu võõrausulist maad – vahetult õigeusu-lise maailma piiril. Siin võib tõmmata otseseid paralleele Vastseliina linnuse tähtsaks palverännukohaks saamisega läänepoolse kristluse idapoolseimas, kaugeimas punktis (Johansen 1954).

Pühapaikade lai tunnus ja avarad tagamaad on omakorda kaasa aidanud kooskäimiste traditsiooni püsimisele. Tuleb rõhutada, et suured pühadeaegsed rahvakogunemised on kestnud kauem just rahvapärase õigeusu konteksti hõlmatud ja palverändudega seotud looduslikes pühapaikades. Kuigi niisugused paigad on omandanud uusi tähendusi, mis võivad olla varasemad suuremal või vähemal määral varjutanud, on just rahvapärane õigeusk loonud laia kandepinna traditsioonide püsimiseks. Väärub rõhutamist, et need kesksed looduslikud pühapaigad, mis ei ole omandanud kristlikku tähendust ega olnud abi otsivate palverändurite sihtpunktiks, kajastuvad pärimuses märksa vähem.

Liivimaa piires olevate pühapaikade vähesem tunnus kohapärimuses on ilmselt seotud kaugemalt lähtuvate palverändude puudumise või juba väga ammuse hääbumisega. Kuigi palverändude traditsioon oli keskaegses katoliiklikus maailmas, sealhulgas Läänemere ruumis ja Liivimaal sügavalt juurdunud (Jakobson 2010; Vunk 2003, 2005), pole kirjalikes allikates Eesti alalt teateid

selle kohta, et need oleksid suundunud kristianiseeritud looduslikesse pühapaikadesse, s.t kristliku tähenduse omandanud kivi, puu allika või mõne muu looduspaiiga juurde. Niisugune asjade käik võiks kõne alla tulla vaid juhtudel, kui vanasse looduslikku pühapaika on rajatud kirik või suurem kabel, mis on täiesti üle võtnud paiga algsed funktsioonid.

Kristlike tähenduste lisandumisest võib luterliku eesti alal kõnelda siiski vaid osa keskse tähendusega looduslike pühapaikade puhul ning mõned neist (Paidra) pole kristlusega vähimalgi määral seotud. Ka traditsioonide liitumise korral (Linte, Viitka, Villa) näib kristlik komponent olevat jäänud vaid lisandunud pealisehituseks, mis pole omandanud domineerivat rolli. Viitina Vanamõisas põhineb teadmine loodusliku pühapaigale lisandunud kristlikust superstraadist vaid rootsiaegsete allikate teadetel rahvakogunemistest Issanda Ihu pühal, kusjuures selle püha nimetus suulises pärimuses enam vähimalgi määral ei kajastu.

Tervikuna näib piirkondlike looduslike pühapaikade tuntus Eesti luterlikel, varem katoliiklikel aladel olevat piirdunud eeskätt nende "loomulike" asustuslike tagamaadega. Kuigi suuremalt tuntud ja kesksamatel pühapaikadel võisid need hõlmata kihelkonna, muinasaegse linnusepiirkonna või isegi terve "maa" (või maakonna), ei võimalda praegune uurimisseis enamasti niisuguste paikade eristamist pühapaikade koguhulgast.

Lõpetuseks

Pühadeaegsete rahvakogunemistega seotud, piirkondlikult keskse tähendusega looduslike pühapaiku on teada Eesti kagunurgast nii luterlikelt kui õigeusu aladelt. Tegemist võiks olla osaga kunagi laiemast ja üldisemast võrgustikust, mille jäänused on kauem püsinud kõrvalistel ja kirikutest eemale jäävatel äärealadel, halduslike, usuliste ja etniliste piiride läheduses. Just paiknemine äärealadel on andnud põhjust traditsioonide ja neid kajastava pärimuse kauasemaks säilimiseks. Niisugune on asjade seis ühtviisi nii ida- kui lääne-kirikuga alal – nii Setomaa kui ajaloolise Liivimaa, st praeguse Võrumaa poolsest vaatenurgast.

Kesksete looduslike pühapaikade tagamaad võivad olla vastavuses kunagiste külatasemest kõrgemate piirkondliku identiteedi aladega, seostudes paikkondlikul ühtekuuluvustundel põhinevat territoriaalse jaotusega – ilmselt oli tegemist piirkondlike kogunemiskohtadega, kus kindlate pühade ajal perioodiliselt kokku saadi. Neil tõenäoliselt muinasaega ulatuva algupäraga kogunemistel, mis aja jooksul võisid seostuda kristliku kalendritraditsiooniga, etendasid olulist osa ühtviisi nii religioossed kui sotsiaalsed aspektid.

Kiriku suhtumine kesketesse looduslikesse pühapaikadesse ja seal toimuvatesse pühadeaegsetesse rahvakogunemistesse pole olnud ühene. Nii lääne- kui idakiriku aladelt leidub märke sellest, et ristiusu-eelse kalendritraditsiooniga seotud rahvakogunemised, eriti nende religioossed aspektid on omandanud uue, kristliku tähenduse, kuid õigeusualadel on kõnesolev seos märksa tugevamini jälgitav. Kasvõi osaliselt kristliku värvingu saanud sisu või vorm on andnud paigale kirikliku tunnustuse või vähemalt aktsepteeringu, kuid selle puudumisel on suhtumine olnud tauniv ja keelav ning traditsioon on säilitanud ristiusueelse sisu ja ilme kuni kadumiseni. Pühapaikade võrgustikku Setomaal on tugevasti kujundanud rahvapärase õigeusu raamistus – kristlike tähendusväljade sisuline seostumine piirkondlikult kesksete looduslike pühapaikadega. Setomaa kesksetest pühapaikadest on laiemalt tuntuks saanud ja jäänud need, millega on liitunud kristlikud tähendused, ning selliste paikade tuntust on omakorda väga tugevasti võimendanud õigeusualadele varem sügavalt omane palverändude traditsioon.

Erinevalt õigeusualadest võib läänekiriku aladel pärast katoliikluse luterlusega asendumist tõdeda tõsisemat muutust kiriku suhtumises looduslikesse pühapaikadesse ja seal pühade ajal toimunud rahvakogunemistesse. Seoses luteri kiriku eemaldumisega katoliiklikust pühakutekultusest ja sellega liituvast kalendritraditsioonist on need leidnud käsitlemist ebasu ja väärusu ilmingutena. Kirikliku toe puudumine, eriti aga alates 19. sajandist toimunud sekulariseerumine ning kogukondlike sidemete varasem taandumine ajaloolisel Võrumaal on andnud põhjust ka sealsetes looduslikes pühapaikades aset leidnud rahvakogunemiste ja neid mäletava pärimuse kiiremaks hääbumiseks. Lõplike järelduste tegemiseks olukorra ja protsesside kohta Eestis tervikuna on maa kagupoolsetelt piirialadel pärinev allikmaterjal siiski ebapiisav.

Kommentaariid

¹ Autori, Arvis Kiristaja ja Boris Harlašovi välitööd Pihkva oblasti Krasnogorodski rajoonis 18. oktoobril 2014.

² Arhailises keelepruugis tähendab see väljend looma tapmist, kuid on tulirelvade ajal saanud uue ja kitsama, tänapäevases keeles tuntud sisu. On vähe tõenäoline, et Henriku Liivimaa kroonikas mainitud teade loomade abil arbumisest (HLK I: 6) võiks olla Viitka Ristimäe ohvrikiviga seotud pärimuse kujundaja: sest erinevad nii ennustamise viis kui eesmärk.

³ 1684. aasta piirkonnakaardil (EAA f 308 n 2 s 177) on märgitud nii Viitina (*Kofs*) kui Viitina Vanamõisa ehk Vana-Viitina (*Gambla Kofs*) mõisa asukoht.

⁴ Kabelisse toodud ohvriandide minek mõisnikule kajastab keskaegsel Liivimaal valitsetud õigusnormi, mille kohaselt need läksid kabeli ehitanud maaomaniku omandusse.

- ⁵ https://www.geocaching.com/geocache/GC4BEKJ_dieva-kalns?guid=3fe9ee15-a173-44b5-a3d8-bbb28efcadc (25.07.2022).
- ⁶ Seda kõneles 2007. aastal Korneti linnamäe arheoloogiliste kaevamiste ajal Vana-Laitsna valla elanik Prangli Jaan (Jānis Prangels).
- ⁷ Kuulnud Aune Valk Horsti talu pärijalt Mati Lindperelt.
- ⁸ Ilmselt on rahvaluulekoguja Anton Suurkask silmas pidanud Kuutsi küla Horsti talust 400 m ida pool asuvat Tiinuse kiriku aset – kahe samanimelise kiriku paiknemine sedavõrd lähestikku ei ole tõenäoline. Kõnesolev teade on ainus, mis seob praeguse Hargla kihelkonna idaosas asunud Tinnüse kirikut Tursa taluga. Teises ülestähenduses (H I 9, 682 (110)) seostab Suurkask sama paika “Arsti”, s.t Horsti taluga. *Tinnüs-kerikut* seob Horsti taluga ka teise jutustaja ülestähendus (H II 32, 211 (24) (1889–1890)).
- ⁹ Saatse läheduses leidub küll I aastatuhande II poole pikk-kääpaid, kuid Eesti alal on sinna matmine lõppenud 8. sajandil (Mihailova 2014). Nähtavasti on asustuse järjepidevus katkenud.
- ¹⁰ Ei saa välistada, et kõnesolev kirik asus tegelikult Väimelas (Alttoa 2018).
- ¹¹ Pole teada, miks on kunagi suvist pööripäeva-aege tähistanud suvistepühade nimi (vrd talvised talsipühad!) kandunud üle ülestõusmistsükli lõpetavale suurele kirikupühale. Kuna suveharja seostamine Ristija Johannese sünnipäevaga oli kiriklikus traditsioonis 13. sajandi alguseks väga tugevalt juurdunud ja selle seose loomine ka Eesti alal paratamatu, hakati pööripäeva siingi nimetama jaanipäevaks. Küsimusele, miks ei jäänud *suvistepüha* jaanipäeva paralleelnimetuseks, puudub vastus. Tõenäoliselt on tegemist misjoni- ja eestikeelse kirikliku terminoloogia loomise aegadel tehtud põhimõttelise otsusega, mille taga peitus soov anda tähtsale, kuid kohalikus traditsioonis varem tundmatule pühale, mille sisuks Püha Vaimu ilmumine (“väljavalamine”) ja kirikuorganisatsiooni sünd, juba varem tuttav nimi. Ilmselt polnud lihavõttetsükli lõpupüha nimetamiseks vallutuseelsest rahvakalendrist *suvistetest* paremat üldtuntud vastet võtta.
- ¹² Etnoloog Mare Piho suuline teade.
- ¹³ Aksel Haavik (*1942) Härmä küla, autorile mais 2013.
- ¹⁴ Ei saa välistada, et selline paik oli teeäärne Luutsniku Kumarusmägi. Koha sakraalsusele viitab pärimus, et sealt möödujad olevat vigaseks jäänud, kuid saanud terveks pärast mäele kummarduse tegemist (E 52630).
- ¹⁵ *Vastseliina vallah, Tsiistre kolgah umma sõa kääpä* (E 44591/2 (6); *Misso vallan, Rebase kolgan, Vastseliina mõisast, varese viisi lennateh nelli versta lõuna poole, om üts suur mägi, mida “Haapala” mäes kutsutas* (H I 8, 337 (17)); *die Leute in Kutsa kolk, einer Gruppe von Gesinden, die zum Pastorat Neuhausen gehört* (H II 45, 125/6 (7) (1886); *Kõigõ vanõmbis kerikis arvatas Vastseliina kihkunnah kolmõ kerikut. Üts näist om olnu Misso vallah, Pugola kolgah* (H II 74, 543/7 (1) (1906); *Vanaq perselak k’aq ollõv sõitõnu ja ül’nuq: et vanamiis, istu_pääleq; ja timä istunu pääle ja veed ekke sisse, taha Verevämäe kolka* (AES, MT 236, 5 – Hargla khk, Mõniste v (1938)); *Üteldi, et tuu om Viitina mäekolkah, mai tea, kus tood sinna alla istutati* (ERA, CD 345, (16) – Rõuge khk, Kellamäe k (1999)).
- ¹⁶ Ajalooliselt meresidusat kultuuriruumi esindava Põhja- ja Lääne-Eesti kohta, kus on enamasti tegemist konkreetse külaga seotud ja hiie nimetust kandvate püha-paikadega, on praeguse uurimisseisuga oletusi teha pisut ennatlik: hiiekohtade seos asustustriga, samuti hiiepärimus vajab põhjalikku läbitöötamist. Siiski võib ka hiiepaikade puhul oletada hierarhiaid, mille puhul pühapaiga tähtsus korreleerub selle tagamaade ulatuse ja pühadeks kokku tuleva rahvahulga suurusega.
- ¹⁷ Maria Teplenkov (s 1912), Setomaa, Õrsava küla (1995).

Arhiivikogud

AES MT – Akadeemilise Emakeele Seltsi murdetekstid

CD – Eesti Rahvaluule Arhiivi CD-del digitaalsalvestiste kogu

E – Matthias Johann Eiseni rahvaluulekogu

EAA – Eesti Ajalooarhiiv

EFA – Eesti Folklooriarhiivi rahvaluulekogu Eesti Rahvaluule Arhiivis

ERA – Eesti Rahvaluule Arhiivi rahvaluulekogu Eesti Kirjandusmuuseumis

FAM – Eesti Rahvaluule Arhiivi stereokassettsalvestused

H – Jakob Hurda rahvaluulekogu

Mss – Jaan Jungile ja Eesti Kirjanduse Seltsile saadetud kirjade kogu TLÜ arheoloogia teaduskogu arhiivis

RKM – Fr. R. Kreutzwaldi nimelise Riikliku Kirjandusmuuseumi (nüüd Eesti Kirjandusmuuseum) rahvaluule osakonna rahvaluulekogu

Kirjandus

Alttoa, Kaur 2018. Kus ikka asus Wemela kihelkond? – *Õpetatud Eesti Seltsi aastaraamat* 2017. Tartu: Õpetatud Eesti Selts, lk 7–16 (http://oes.ut.ee/wp-content/uploads/2017_1_Alttoa.pdf – 28.07.2022).

Anttonen, Veikko 1992. “Püha” mõiste rahvausundi uurimises. – *Akadeemia* 2, lk 2514–2535.

Anttonen, Veikko 1996. *Ihmisen ja maan rajat. “Pyhä” kulttuurisena kategoriana*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 646. Helsinki: SKS.

Arbusow, Leonid 1913. *Livlands Geistlichkeit von Ende des 12. bis ins 16. Jahrhundert*. Mitau: J. F. Steffenhagen & Sohn.

Benfoughal, Tatiana & Fišman, Olga & Valk, Heiki (koost & toim) 2017. *Inimese Muuseumi ekspeditsioonid Eestisse: Boris Vilde ja Leonid Zurov Setomaal (1937–1938)*. Seto Instituudi toimetised 2. Tartu: Tartu Ülikool, ajaloo ja arheoloogia instituut, Seto Instituut.

Brand, Johann Arnold von 1702. *Reysen durch die Marck Brandenburg, Preussen, Churland, Liefland, Pleskovie, Gross-Neugardien, Twerin und Moscovien*. Wesel: J. von Wesel.

Ehrlich, Miralda 1927. *Ajaloolist traditsiooni Rápina kihelkonnast Rápina ja Kakhva valdadest*. Käsikiri Eesti Kultuuriloolises Arhiivis (EKLA f 200, m 8: 5).

Grichin, Kadi 2003. Riiklik poliitika Petserimaa usuvalu korraldamises 1920.–1930. aastatel. – *Õpetatud Eesti Seltsi aastaraamat* 2000–2001. Tartu: Õpetatud Eesti Selts, lk 167–182.

- Grichin, Kadi 2004. Usuküsimus Setomaal: piiriala kultuuri ja ajaloo sõlmpunkt. – *Tartu Ülikooli Lõuna-Eesti keele- ja kultuuriuuringute keskuse aastaraamat 3*. Tartu: Tartu Ülikool, lk 63–81.
- Gutslaff, Johannes 1644. *Kurtzer Bericht vnd Vnterricht Von der Falsch-heilig genandten Bäche in Lieffland Wöhhandta. Daraus die Vnchristliche Abbrennung der Sommerpahlschen Mühlen geschehen ist. Aus Christlichem Eyfer, wegen des Vnchristlichen vnd Heydnischen Aberglaubens gegeben*. Dorpat: [H. Ohm].
- Hagu, Paul 1975. Setu viljakusjumal Peko. – *Keel ja Kirjandus* 3, lk 166–173.
- Hartmann, Hermann Eduard 1860. Neuhausen und die Pleskauschen Esten. – *Inland* 34, lk 625–630.
- Hiiemäe, Mall 2006. *Päiv ei ole päiväle veli. Lõunaeesti kalendripärimus*. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum.
- Hiiemäe, Mall (koost) 2011. *Pühad kivid Eestimaal*. Tallinn: Tammerraamat.
- Hurt, Jakob 1904. *Setukeste laulud. Pihkva-Eestlaste vanad rahvalaulud ühes Räpinä ja Vastseliina lauludega*. Ezimene köide. Helsingi: Soome Kirjanduse Selts.
- Jakobson, Merit 2010. “Eestpalverännak”: *palverännakukorraldused keskaegsetes Lübecki testamentides*. Magistritöö. Tartu: Tartu Ülikool.
- Johansen, Paul 1954. *Das Wunder von Neuhausen in Estland*. Marburg: Herder-Institut.
- Jonuks, Tõnno 2009. Hiied Eesti pühapaikade uurimisoos. – *Mäetagused* 42, lk 33–54 (DOI: 10.7592/MT2009.42.jonuks).
- Jonuks, Tõnno 2011. Hiis-sites in Northern Estonia: Distinctive Hills and Plain Fields. – *Archaeologia Baltica* 15, lk 22–30 (DOI:10.15181/ab.v15i1.19).
- Jonuks, Tõnno 2012. Hiis-sites in the parishes of Rapla and Juuru. – *Estonian Journal of Archaeology, Supplementary Series* 1, lk 168–183 (DOI:10.3176/arch.2012.supv1.09).
- Kaasik, Ahto 2016. *Põlised pühapaigad: oleme hiierahvas*. Tallinn: Pegasus.
- Kaasik, Ahto 2017. *Pühapaikade teejuht: Eesti põlised väekohad*. Tallinn: Pegasus.
- Kahk, Juhan 1987. Ristiusk, teadus ja nõiaprotsessid XVII sajandil. – Kivimäe, Jüri (koost). *Religiooni ja ateismi ajaloost Eestis*. Artiklite kogumik III. Tallinn: Eesti Raamat, lk 146–171.
- Kiristaja, Arvis 2016. Setomaa õigeusu kirikute ja koguduste varasemast ajaloost. – Kästik, Helen & Saar, Eva & Pajusalu, Karl & Raudoja, Ahto & Valk, Heiki & Valk, Ülo (toim). *Setumaa kogumik 7*. Pühendusteos Paul Hagule. Tartu & Värska: Tartu Ülikooli Kirjastus, lk 284–305
- Klaviņš, Kaspars 2011. Sacred forests and trees in Latvia and in the Latvian mind. – Lukas, Liina & Plath, Ulrike & Tüür, Kadri (koost). *Umweltphilosophie und Landschaftsdenken im baltischen Kulturraum. Environmental Philosophy and Landscape Thinking*. Collegium litterarum 24. Tallinn: Underi ja Tuglase Kirjanduskeskus, lk 259–267.
- Klaviņš, Kaspars 2019. Reorganizing the Livonian landscape: some Issues and Research Perspective. – Pluskowski, Aleksander (toim). *Ecologies of Crusading, Colonization, and Religious Conversion in the Medieval Baltic*. Terra Sacra 2. Brepols Publishers, lk 197–210.

- Kõivupuu, Marju 2011. *101 Eesti pühapaika*. Tallinn: Varrak.
- Kõivupuu, Marju & Tiideberg, Kristiina. 2012. Tegutsevate pühakivide jälil ehk lõikuskuul Hargla kihelkonnas arheoloogiamälestisi ja looduslikke pühapaiku inventeerimas. – *Tutulus*. Eesti arheoloogia aastakiri, lk 44–45.
- Köpp, Juhan 1959. *Kirik ja rahvas. Sugemeid eesti rahva vaimse palge kujunemise teelt*. Lund: Eesti Vaimulik Raamat.
- Le Goff, Jacques 1988. *The medieval imagination*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Le Goff, Jacques 1994. *Medieval Civilization: 400–1500*. Oxford, Cambridge: Blackwell.
- Lillak, Anti 2009. Nulgad. – Valk, Heiki & Selart, Anti & Lillak, Anti (toim) & Aun, Mare (peatoim). *Setomaa 2. Vanem ajalugu muinasajast kuni 1920. aastani*. Tartu: Eesti Rahva Muuseum, lk 320–321.
- LPVK 2007 = Kaasik, Ahto & Valk, Heiki (koost). *Looduslikud pühapaigad: väärtused ja kaitse*. Õpetatud Eesti Seltsi toimetised XXXVI. Tartu: Õpetatud Eesti Selts.
- Lõuna, Kalle 2003. *Petserimaa integreerimine Eesti Vabariiki 1920–1940*. Tallinn: Eesti Entsüklopeediakirjastus.
- Mihailova, Elena 2014 = Mikhailova, Elena 2014. Kul'tura dlinnykh kurganov v Iugo-Vostochnoi Estonii: obshchie cherty i regional'nye osobennosti. – Tamla, Ülle & Lang, Valter (koost & toim). *Ajast ja ruumist. Uurimusi Mare Auna auks*. Muinasaja teadus 25. Tallinn: Tallinna Ülikooli Ajaloo Instituut & Tartu: Tartu Ülikool, lk 211–230.
- Pajusalu, Karl 2002. Lõunaeesti murded. – *Eesti murded ja kohanimed*. Toim Tiit Hennoste. Tallinn: Eesti keele sihtasutus, 165–194.
- Pankratov, Vasili & Montinaro, Francesco & Kushniarevich, Alena & Hudjashov, Georgi & Jay, Flora & Saag, Lauri & Flores, Rodrigo & Marnetto, Davide & Seppel, Marten & Kals, Mart & Võsa, Urmo & Taccioli, Cristian & Möls, Märt & Milani, Lili & Aasa, Anto & Lawson, Daniel John & Esko, Tõnu & Mägi, Reedik & Pagani, Luca & Metspalu, Andres & Metspalu, Mait 2020. Differences in local population history at the finest level: the case of the Estonian population. – *European Journal of Human Genetics* 28, lk 1580–1591 (DOI:10.1038/s41431-020-0699-4).
- Pantšenko, Aleksandr 1998 = Panchenko, Aleksandr. *Issledovaniia v oblasti narodnogo pravoslaviia. Derevenskie sviatyni Severo-Zapada Rossii*. S.-Peterburg: Aleteiia.
- PGV 1864 = Poklonenie sosne. – *Pskovskie gubernskie vedomosti* 24.
- Piho, Mare 2011. Setode usk ja Setomaa tsässonad. – Raudoja, Ahto & Mäkeläinen, Tapio (koost). *Setomaa tsässonad*. Tartu: Setu Kultuuri Fond, lk 13–60.
- Piho, Mare 2013. *Petseri – 20. saj väike Euroopa linn*. Tallinn: Tänapäev.
- Piho, Mare 2017. Setode ristiusustamisest. – Benfoughal, Tatiana & Fišman, Olga & Valk, Heiki (koost & toim). *Inimese Muuseumi ekspeditsioonid Eestisse: Boris Vilde ja Leonid Zurov Setomaal (1937–1938)*. Seto Instituudi toimetised 2. Tartu: Tartu Ülikool & Seto Instituut, lk 523–536.
- PPPM 2005 = Povest' o Pskovo-Pechorskome monastyre. – *Biblioteka literatury Drevnei Rusi* 13. XVI vek. S.-Peterburg: Nauka, lk 476–533.

- Prants, Hindrik 1937. *Minu elukäik. Mälestusi ja pärimusi*. Tartu.
- Protocoll 1613 = Protocoll der Catholischen Kirchenvisitation in Livland vom Jahre 1613. – Archiv für die Geschichte Liv-, Esth- und Curlands. Zweite, durch neue Artikel vermehrte Auflage, Bd. I. – Bunge, Friedrich Georg von (koost). *Archiv für die Geschichte Liv-, Esth- und Curlands*, I. Reval: Verlag von Franz Kluge, 1857, lk 23–77.
- Põldmäe, Rudolf 1968. Victor Stein kui dramaturg ja rahvaluule koguja. – *Keel ja Kirjandus* 11, lk 647–657.
- Raudoja, Ahto & Valk, Heiki & Aleksandrov, Anatoli 2017. Setomaa pühapuud. – Benfoughal, Tatiana & Fišman, Olga & Valk, Heiki (koost & toim). *Inimese Muuseumi ekspeditsioonid Eestisse: Boris Vilde ja Leonid Zurov Setomaal (1937–1938)*. Seto Instituudi toimetised 2. Tartu: Tartu Ülikool & Seto Instituut, lk 597–611.
- Rommel, Mari-Ann 1996. Muistendid ja kohalood Meremäe vallas 1994. aastal. – Valk, Heiki ja Västriku, Ergo (toim). *Palve, vanapatt ja pihlakas. Setumaa 1994. a. kogumisretke tulemusi*. Vanavaravedaja 4. Tartu: NEFA, lk 41–58.
- Revisjon 1638 = *Liivimaa 1638. a maarevisjon. Eesti asustusala I. Kaguosa*. (ENSV Riigi Keskarhiiv. Tartu osakonna toimetised 1. (7)). Tartu: Teaduslik Kirjastus 1941.
- Roslavlev, Oleg 1965. *Das Dorpater Land 1624/27*. Hefte zur Landeskunde Estlands 1. Hrsg. O. Roslavlev. München: Akademie Druck.
- Roslavlev, Oleg 1974. *Zur Siedlungsgeschichte des Kirchspiels Rappin (Kreis Werro)*. München.
- Roslavlev, Oleg 1976. *Kirchspiel Neuhausen*. München.
- Ränk, Gustav 1934. Materiaalne Peko. – *Eesti Rahva Muuseumi aastaraamat IX–X; 1933/1934*, lk 176–203.
- Sanmark, Alexandra 2017. *Viking Law and Order: Places and Rituals of Assembly in the Medieval North*. Edinburgh; Edinburgh University Press (DOI:10.3366/edinburgh/9781474402293.001.0001).
- Selart, Anti 1998. Das Kloster in Petschur (Peterseri) und der livländische Krieg. – *Steinbrücke. Estnische historische Zeitschrift* 1, lk 63–73.
- Selart, Anti 2016. *The Pskovo-Pechersky Monastery During the Livonian War (1558–1582). Holdings in Estonia. Pskovo-Pecherskii monastyr' vo vremia Livonskoi voiny (1558–1582 gg.)*. *Zemlevladenie v Estonii*. Hamburg: Kovač.
- Selart, Anti 2019. Zur Verortung Livlands in der römischen Kirche. Legationsbezirke in Nordosteuropa im 13.–15. Jahrhundert. – Biskup, Radosław & Götz, Johannes & Radzimiński, Andrzej (toim). *Die Kirche im Mittelalterlichen Livland. Ecclesia clerusque temporibus medii aevi* 5. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, lk 129–158.
- Selart, Anti & Valk, Heiki 2009. Keskaeg ja segaduste aeg (13. sajandi algus – 17. sajandi algus). – Valk, Heiki & Selart, Anti & Lillak, Anti (koost) & Aun, Mare (peatoim). *Setomaa* 2. Vanem ajalugu muinasajast kuni 1920. aastani. Tartu: Eesti Rahva Muuseum, lk 203–256.

- Setomaa 2009 = Valk, Heiki & Selart, Anti & Lillak, Anti (koost) & Aun, Mare (peatoim). *Setomaa 2. Vanem ajalugu muinasajast kuni 1920. aastani*. Tartu: Eesti Rahva Muuseum.
- Stark-Arola, Laura 2002. *Peasants, Pilgrims and Sacred Promises: ritual and the supernatural in Orthodox Karelian Folk Religion*. Helsinki: Finnish Literature Society.
- Suik, Alfred 1922. Rõuge kihelkonna arheoloogiline kirjeldus. Käsikirja koopia Tartu Ülikooli arheoloogiaarhiivis (originaal TLÜ arheoloogia teaduskogu arhiivis).
- Sõtšov, Andrei 2008. *Eesti Õigeusu piiskopkond Nõukogude religioonipoliitika mõjuväljas 1954–1964*. Dissertationes Theologiae Universitatis Tartuensis 14. Tartu: Tartu Ülikool.
- ST 2011 = Raudoja, Ahto & Mäkeläinen, Tapio (koost). *Setomaa tsässonad*. Tartu: Setu Kultuuri Fond.
- Teedema, Lea 2009. Petseri linn/alev 1600–1920. – Valk, Heiki & Selart, Anti & Lillak, Anti (koost) & Aun, Mare (peatoim). *Setomaa 2. Vanem ajalugu muinasajast kuni 1920. aastani*. Tartu: Eesti Rahva Muuseum, lk 322–326.
- Zurov, Leonid 2014 = Ponomarev, A. (koost & toim). *Stat'i i pis'ma*. Vyp. 1. Arkheologija i etnografiia Pechorskogo kraia (Setumaa) v nasledii L.F. Zurova. Moskva: Nauka.
- Zurov Leonid 2017. Petseri maakonna setu ja vene talupoegade ristiusueelsetest iganditest ja religioossetest uskumustest. Kivide, allikate ja puude austamisest. – Benfoughal, Tatiana & Fišman, Olga & Valk, Heiki (koost & toim). *Inimese Muuseumi ekspeditsioonid Eestisse: Boris Vilde ja Leonid Zurov Setomaal (1937–1938)*. Seto Instituudi toimetised 2. Tartu: Tartu Ülikool, ajaloo ja arheoloogia instituut & Seto Instituut, lk 251–318.
- TKSS = D'iachenko, Grigorii (koost) 1998. *Polnyi tserkovno-slavianskii slovar'*. Tom pervyi A–R. Terra-knizhnyi klub.
- Truusmann 1890 = Trusman, Iurii. Poluvertsy Pskovo-Pecherskogo kraia. – *Zhivaia Starina* 1, lk 31–62.
- Valk, Heiki 1999. Mälestusi Meeksi Jaanipäevast. – *Mäetagused* 9, lk 146–174 (DOI:10.7592/MT1999.09.setu).
- Valk, Heiki 2004a. *Inspeksiooniretk Kimalase, Pältre ja Viitka külla 05. novembril 2004*. Käsikiri TÜ arheoloogiaarhiivis (Vastseliina kihelkonna materjalid).
- Valk, Heiki 2004b. Christian and Non-Christian Holy Sites in Medieval Estonia: a Reflection of ecclesiastical Attitudes towards Popular Religion. – *The European Frontier. Clashes and Compromises in the Middle Ages*. Lund Studies in Medieval Archaeology 33 / CCC Papers 7. Lund: Almqvist & Wiksell International, lk 299–310.
- Valk, Heiki 2007a. Looduslikud pühapaigad kui muistised: arheoloogia vaatenurk. – *Looduslikud pühapaigad: väärtused ja kaitse*. Õpetatud Eesti Seltsi Toimetised XXXVI. Tartu: Õpetatud Eesti Selts, lk 135–170.
- Valk, Heiki 2007b. Üts unõhtedu kotus: Päiväpüürdmise mägi. – *Peko Helü* 2, lk 8–9.
- Valk, Heiki 2007c. Excavations in the ruins of Vastseliina Castle and on the hillforts of Urvaste and Hinniala. – *Arheoloogilised välitööd Eestis. Archaeological Fieldwork in Estonia* 2006. Tallinn: Muinsuskaitseamet, lk 49–67.

- Valk, Heiki 2008. Pre-Christian and Christian: Rites at two holy stones in Setomaa, south-eastern Estonia. – Falk, Ann-Britt & Kyrirtz, Donata M. (toim). *Folk Beliefs and Practice in Medieval Lives*. BAR International Series 1757. BAR Publishing, lk 67–78.
- Valk, Heiki 2009. Sacred natural places of Estonia: regional aspects. – *Folklore: Electronic Journal of Folklore* 42, lk 45–66 (DOI:10.7592/FEJF2009.42.valk).
- Valk, Heiki 2014. Püha Võhandu rahvausus ja -pärimuses. – *Õpetatud Eesti Seltsi aastaraamat* 2013. Tartu: Õpetatud Eesti Selts, lk 9–51.
- Valk, Heiki 2019a. Jumala jälgedel: Peko lahkumine. – *Keel ja Kirjandus* 3, lk 165–191 (DOI:10.54013/kk736a2).
- Valk, Heiki 2019b. Sacred landscapes of medieval Livonia: lands of the Teutonic Order in southern Estonia. – Pluskowski, Aleksander (toim). *Terra Sacra 2. The Ecology of Crusading, Colonisation, and Religious Conversion in the Medieval Eastern Baltic*. Brepols Publishers, lk 155–174.
- Valk, Heiki 2020. With Sacred Springs, without Holy Wells: the Case of Estonia. – Ray, C. (toim). *Sacred Waters: a Cross-Cultural Compendium of Holy Wells and Hallowed Springs*. London & New York: Routledge, lk 287–298 (DOI:10.4324/9781003010142-36).
- Valk, Heiki 2022. Pühad lätted Setomaa lääne- ja põhjaosas. – *Setumaa kogumik* 8. [Ilmumas.]
- Valk, Heiki & Aleksandrov, Anatoli 2017. Setomaa pühad ja kultuslikud kivid. – Benfoughal, Tatiana & Fišman, Olga & Valk, Heiki (koost & toim). *Inimese Muuseumi ekspeditsioonid Eestisse: Boris Vilde ja Leonid Zurov Setomaal (1937–1938)*. Seto Instituudi toimetised 2. Tartu: Tartu Ülikool, ajaloo ja arheoloogia instituut, Seto Instituut, lk 581–596.
- Valk, Heiki & Grušina, Ljubov 2017. Setomaa pühad allikad ja veekogud. – Benfoughal, Tatiana & Fišman, Olga & Valk, Heiki (koost & toim). *Inimese Muuseumi ekspeditsioonid Eestisse: Boris Vilde ja Leonid Zurov Setomaal (1937–1938)*. Seto Instituudi toimetised 2. Tartu: Tartu Ülikool, ajaloo ja arheoloogia instituut, Seto Instituut, lk 612–627.
- Vilmre, Linda 1927. *Ajaloolist traditsiooni Rõuge kihelkonnast Nursi, Kasaritsa, Saaluse ja Pindi vallast*. Käsikiri Eesti kultuuriloolises arhiivis (EKLA f 199 m 24).
- Vunk, Aldur 2003. *Ristisõjad ja palverännakud Eestis 12.–16. sajandil. Uurimus nende iseloomust ja alatüüpidest*. Doktoritöö. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Vunk, Aldur 2005. *Jeesus läks maal kõndimaie. Ristisõjad ja palverännakud Eesti keskajal*. Tallinn: Argo.
- Võrumaa 1926 = Rumma, Jaan & Tammekann, August & Veski, Johannes Voldemar (toim). *Võrumaa: maadeteaduslik, tulunduslik ja ajalooline kirjeldus*. Tartu: Eesti Kirjanduse Selts.
- Västriik, Ergo-Hart 2007. Il'loša külakabeli legendid vadja rahvapärimuses. – Kõiva, Mare (toim). *Artikleid usundi- ja kombeloost*. Sator 6. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi Teaduskirjastus, lk 134–160.
- Västriik, Ergo-Hart 2008. Votian Village Feasts in the Context of Russian Orthodoxy. – *Journal of Ethnology and Folkloristics* 2 (1), lk 99–122.

Weske, Mihkel 1884. Wanad ohvrikohad. – *Oma Maa. Teaduste ja juttude ajakiri* 1, lk 13–16; 2, lk 40–43.

Westling, Gustav Oscar Friedrich 1900. Von den religiösen und sittlichen Zuständen in Estland (1561–1710). – Wrangell, Peter von (toim). *Beiträge zur Kunde Ehst-, Liv- und Kurlands*, Bd V, H. IV. Reval: Kluge, lk 333–352.

Westrén-Doll, August 1926. Abgötterey zu Ausgang der schwedischen und Beginn der Russischen Zeit. – *Sitzungsberichte der Gelehrten Estnischen Gesellschaft* 1925. Tartu (Dorpat), lk 7–25.

Wiedemann, Ferdinand Johann. 1876. *Aus dem inneren und äusseren Leben der Ehsten*. St.Petersburg.

Wiedemann, Ferdinand Johann 1973. *Eesti-saksa sõnaraamat*. Neljas, muutmata trükk teisest, Jakob Hurda redigeeritud väljaandest. Tallinn.

Summary

Natural holy places of regional meaning in the south-eastern corner of Estonia

Heiki Valk

Professor of Archaeology

Institute of History and Archaeology, University of Tartu

heiki.valk@ut.ee

Keywords: natural holy places, border areas, peripheries, holidays, gatherings, Setomaa, popular Orthodoxy, Võrumaa, syncretism

Differently from most of Estonia, in the south-easternmost peripheries of the country – in the western border areas of Setomaa, as well as in the eastern and southern borderlands of Võrumaa – it is possible to distinguish sacred sites of regional meaning, i.e. those where popular religious assemblies related to offering took place on holidays.

In the Orthodox Seto culture area where medieval way of life survived until the 1920s, such sites are represented by the sacral complex of Miiakse (offering stone, healing stream, cemetery hill, formerly also sacred oak and spring), St Anne's stone (*Annekivi*) in Pelsi and *Päevapööramise mägi* ('The Hill Where the Sun Turns') in Hinniala village. Two major Orthodox religious centres of Setomaa have been founded on pre-Christian sacred sites. The church of Saatse was preceded by a sacred pine tree. On the site of the famous monastery of Pechory (Petseri) there was probably a large sacral complex of a sacred hill with a grove and cave, as well as a sacred spring and offering stone. The site of religious assemblies called Bohomola mägi ('The hill of praying to God') was located somewhere on the forested borderlands of the Lutheran province of Livonia and the Orthodox province of Pskov, being attended by peasants from both regions.

In Lutheran areas where the modernization of culture started since the 1850s and 1860s already, folkloric evidence is fragmentary and has preserved more poorly. There

sites of popular assemblies related to offering on holidays are known from Viitina Vanamõisa, Villa, Viitka, Paidra, Kuutsi and Linte, and a sacred site of central importance was located also on God's hill of Vana-Laitsna (presently Vēclaicene municipality in Latvia). Most of these the sites lie in the extreme peripheries of medieval parishes – the churches of Rāpina, Vastseliina and Hargla were founded only in the 17th century.

The hinterlands of regional holiday assemblies probably correspond to regional identity units based of village groups called “corners” (*nulk, kolk*). Judging by the location of regional assembly sites of central meaning, their influence radius stretched until 6–10 kilometres. However, the system was not of symmetric character: some sites evidently had larger hinterlands than others and the hinterlands may also have overlapped. The religious gatherings were often related to the solstices in the natural calendar or church holidays replacing them. Existing data give evidence of the intertwining of pre-Christian and Christian elements, especially in the Orthodox areas. In some cases the assembly tradition at sacred natural site has been transformed into local church holidays on the name days of the sanctuary. The strong and long-term preservation of tradition in some holy places of Setomaa results from their association with Christianity and pilgrimages inherent in popular Orthodoxy.

Heiki Valk on Tartu Ülikooli ajaloo ja arheoloogia instituudi arheoloogiaprofessor, arheoloogia kabineti juhataja. Tema uurimisteemad hõlmavad muinasaja lõppu, keskaega ja varauusaega, samuti arheoloogia, folkloori ja etnoloogia kokkupuutealasid, sealhulgas rahvausundi osas. Tähelepanu keskmes on olnud Lõuna-Eesti, rahvausundi võtmes aga eriti Setomaa, kus sidemed kaugema minevikuga on elavas kultuuris veel tänapäevalgi hoomatavad.

Heiki Valk is professor of archaeology at the Institute of History and Archaeology, University of Tartu, and head of the Centre for Archaeological Research and Infrastructure. His research topics cover Late Iron Age, Middle Ages, and Early Modern times, as well as the intersection of archaeology, folklore, and ethnology, including folk religion. His focus of attention has been on southern Estonia, and, in terms of popular religion, especially Setomaa, where connections with the distant past can be met in the living culture even today.

heiki.valk@ut.ee

Hiied vee veerel. Pärимuse ja maastiku kujundikeelest looduslikes pühapaikades

Mari-Ann Remmel

Eesti Kirjandusmuuseumi Eesti Rahvaluule Arhiivi teadur
mari-ann.remmel@folklore.ee

Teesid: Sõna hiis näib lisaks usundilistele sisukihtidele väljendavat ka teatavaid loodusmaastiku omadusi. Artiklis arutletakse hiiealade paiknemisküsimuste, samuti nende tähenduse üle. *Püha-* ja *hiie* mõiste seotusest on märke nii pärимuse kui kaartide abil jälgitavas toponüümikas, ehkki alati pole kohapärимuse ega -nimedki meie päevini kirjalikult säilinud. Peamine rõhuasetus on artiklis hiitega seostuval vee-elementil, veekogudel ja -soontel, märgaladel. Sageli jääb hiiekoht veelahkmealale või jõe alguse lähedusse, allikate, oja- või jõesuudme kõrvale, (kunagise) suurema veekogu või karstiaugu kaldale. Vesi ühendab paljusid kohti, pühapaiku võib sageli leida vetevõrgu ääre- või sõlmpunktides. Nii vee kui nähtavasti ka hiite puhul on kohapärимuses oluliseks peetud võimet mitmel viisil liikuda ja oma kuju muuta – seda kajastavad nt rännumuistendid kui pühaduse indikaatorid. Hiiealad märgistavad mõnigi kord puhta põhjavee looduslikke reservuaare – seda on oluline teadvustada, sest vee teema on muude keskkonnaprobleemide seas jätkuvalt tähtis. Hiite kui pühade metsasalude, nn Taara tammikute stereotüübi taga peituvad niisiis märksa avaramad võimalused kohtade pühadust tänapäevases kontekstis mõtestada, neid paiku väärtustada ja kaitsta nii kultuurilisel kui loodushoiu skaalal.

Märksõnad: hiied, keskkond, kohanimed, kohapärимus, loodus, pühapaigad, veekogud, vesi

Alustuseks

Viimasel ajal on nii Eestis kui ka mujal maailmas tõusnud taas päevakorda looduslikud pühapaigad, mille kaitsmine on majandusliku surve tõttu muutumas järjest keerulisemaks. Samas jäävad nendega seotud vanemad tavad ja uskumused aina kaugemale minevikku. Möödunud sajandi teisel poolel valitses siinmail nõukogude okupatsiooni tingimustes hämar ajajärk, mil pühakohtadest ei julgetud öieti rääkidagi. Nüüdseks oleme selja taha jätnud teise ärkamisaja koos huvitõusuga teema vastu ning pühapaiku on jõutud omajagu uurida, ent siiski ei tea me nende kohta kaugeltki kõike. On vaja uusi vaatenurki ja teadmisi, kust otsida ja kuidas mõtestada pühadust, mida neile paikadele vaikimisi omistatakse. Välitööde käigus on kogutud hulk uut allikmaterjali, ent tekkinud

on ka küsimusi looduslike pühapaikade mõiste, tunnuste, piiride ja kaitsekriteeriumide kohta. Keegi ei kahtle, et vanadel pühakohadel on eriline tähendus ja väärtus, aga kuidas seda tänapäevastes oludes selgitada ja põhjendada? Kas paik võib püha olla ka siis, kui sellele otseselt viitavat toponüümi või pärimust teada pole? Mida me õigupoolest kaitsma peaksime ja mida me realselt kaitsta saame? Mida saab hiite kui maa-alaliste objektide puhul väliste tunnustena või pühaduse markeritena esile tuua? Kuivõrd saame rääkida teatud mustritest, mida esindavad konkreetset paigad? Metoodiline juhend siin häid juhtnööre ei anna. Eesti kohta pole kuigi palju üldistavaid uurimusi, millele saaks vastustes tugineda. Käesoleval sajandil on neil teemadel siiski ka teaduslikus võtmes arutlema hakatud. Samuti on kogunenud ohtralt empiirikat – vahetuid kogemusi, küsitlusi, arvamusi.

Pühapaiku on traditsiooniliselt vaadeldud n-ö liikide kaupa. Erineva taustaga uurijate sulest on ilmunud publikatsioone ohvrikivide (Tvauri 1999a, 1999b; Hiimäe 2011), allikate (Tamla 1985; Vilbaste 2013; Metssalu 2012, 2019) ja ristipuude (Kõivupuu 2009) kohta. Käsitletud on ka üksikuid objekte (Valk 2008, 2014, 2015). Keerulisem on hoomata tervikpilti, ajastute erinevust, seoseid eri tüüpi paikade vahel. Läbilõike eesti pühapaikadest annab Marju Kõivupuu (2011). Maausulisest vaatenurgast lähtuva looduslike pühapaikade üldisema iseloomustuse on koostanud Ahto Kaasik (2016), kelle teeneid teema tõstatajana ja pühapaikade eest seisjana on võimatu mitte märgata. Oma teises raamatus tutvustab ta iga kihelkonna üht silmapaistvamat objekti koos pärimusega, kutsudes ühtlasi lugejaid üles ka ise pärimust kirja panema (Kaasik 2017a). Leidub ka akadeemilisema lähenemisega probleemipõhiseid uurimusi (Valk 2007a ja 2007b, 2009; Jonuks 2011a, 2011b, 2012, 2014; Vee 2015; Kivari 2016). Samas on Eestis riiklike arengukavade raames (2008–2012 ja 2015–2020)¹ tegeldud pühapaikade kaardistamisega, millest ka siinkirjutaja on osa võtnud. Välitöödel võis märgata sedagi, kuidas populaarsed teosed ja sõnavõttud meedias kujundavad teemast huvitatud inimeste – keda polegi nii vähe – teadmisi ja hoiakuid.

Olles enam kui paarikümne aasta vältel tegelenud pühapaigapärimusega nii hiie-keskselt (Remmel 1998, 2007a, 2007b) kui ka eri piirkondade kohapärimuse kontekstis (Remmel 2004, 2009, 2017) ning eraldi veekogudega (Remmel 2014), proovisin siinses kirjutises kokku võtta taipamisi, mis on tekkinud pikema aja jooksul. Tulen uue pilguga mõnegi tuttava koha või teksti juurde, kaasates viimase kümnendi välitööde ja ekspertiiside kogemusi.

Paljude pühapaigaandmete läbitöötamine ning välitööd on avardanud varasemat (põhiliselt pärimusekeskset) vaatenurka. Ühelt poolt hakkas rohkem kõnelema loodusmaastik, teisalt sai selgeks, et pärimuse pädevaks interpreteerimiseks on vaja tunda asustuslugu.

Võtsin taas luubi alla **hiiekohad** – ühed kõige tuntumad ja uuritumad, ent ka kõige rohkem küsimusi, eriarvamusi ja isegi konflikte tekitavad pühapaigad Eestis. Vana mütoloogilise maailmapildiga seostatavad pühad alad – või hiied, nagu on harjutud ütleva – ei ole ega saagi vist lõpuni “ära seletatud”. Nende piiritlemine tänapäeva maastikul on tihti keeruline, sest pidepunkte napib. Ilmselt tuleks neid otsida kaugemast minevikust, sajanditetagusest ja veelgi vanemast maastiku- ja asustuspildist. Teinekord on ainult toponüüm see, mis annab kätte niidiotsa. Alati ei pruugi kõigil hiielaadsetel kohtadel sedagi habrast juhtlõnga olla. Praegu on võetud pühapaiga ametliku määratlemise aluseks eelkõige pärimus. Siin võiks diskuteerida ka mõiste “ajalooline looduslik pühapaik” üle, ent seda on juba tehtud ning pakutud välja alternatiivne “pärimusliku pühapaiga” mõiste (Jonuks & Veldi *et al.* 2014). Ott Heinapuu (2019: 2) arvates võib vähemasti osa pühapaikadest pidada inim mõju tõttu pool-looduslikeks. Siinses artiklis on rõhuasetus sõnal “looduslik”. Teinekord annab aga just pärimus ajendi otsida loodusest seda, mida silm esmapilgul ei märka või ei tähtsusta.

Teame, et juba 19. sajandi II pooles hakkas Eesti kirjameeste töödes levima stereotüüpseid ja rahvusromantilisi arusaamu hiitest kui nn Taara tammitest, Taarale pühendatud hiiesaludest (Eisen 1996; Viires 1990; Heinapuu 2010, 2019), sõna “hiis” muutus üldse loodusliku pühapaiga sünonüümiks ning on seda tavakeeles senini. Ott Heinapuu nendib, et tänapäeva kirjakultuuris valitsevad looduslike pühapaikade (tammesalude) motiivid pole omased mitte ainult eesti kultuurile, vaid on levinud kogu Euroopas. Siiski on nende motiividega nüüdseks seotud allusioon, justnagu kannaksid nad midagi eesti kultuurile ainuomast (Heinapuu 2019). Suulises pärimuses sisalduvast infost on suur osa jäänud kirjakultuuri integreerimata, stereotüüpne pühapaikade mõistmise mudel põhineb aga enamjaolt kirjasõna ja hariduse kaudu omandatud arusaamadel.

Nii on ka tänapäeva argiteadvuses juurdunud kujutlus hiiest kui pühast metsatukast. Hiie mõistega kaasneb vaikimisi puude olemasolu, räägitud on ka hiite taastamisest just puistu taastamise mõttes (vt Leibak 2007), istutatud on isegi uusi hiisi (nt Sõjamäe hiis Tallinnas). Hiie vasteks on ‘mets’ antud ka murdesõnastikus ning eesti rahvakultuuri leksikonis. Sellest ei ole iseenesest midagi, ainult et kõik muu huvitav, millest pärimus räägib, jääb selle stereotüübi varju. Tõnno Jonuks nendib, et läbi kesk- ja uusaja on hiiete kirjeldustes üldiselt peetud puid kõige olulisemaks komponendiks, millele viitavad nii ladina- (*lucus sanctus, sancta silva*) kui ka saksakeelsed (*heilige Hain*) nimevasted. Ühtse ja läbivalt iseloomuliku tunnuseks on aga kõigis kirjeldustes **pühaduse** motiiv, millega kaasneb keeld paika rikkuda. Siiski

leiab ka Jonuks, sarnaselt teiste teadlastega, et hiie mõiste on puude ja metsa tähendusest kaugelt laiem (Jonuks 2009). Kindlasti on puud ja mets hiie võimaliku tunnuse ja osana väga olulised, aga mitte ainult ja mitte alati, eriti tänapäevases maastikupildis. Hiites on mõnikord ka lagendikke, kus puid millegipärast ei kasva.

Välitööde põhjalgi võib väita, et järjepidev suuline pärimus – kui seda ei reanimeeri uurija külastus – hiite kohta on äärmiselt kasin, uuem kihistus tugineb loetud või meediast kuulnud teadmistele. Varasemas materjalis on samuti palju klišeelist, ent on ka väga ehedaid detaile, kui osata neid märgata. Kuna kogutud pärimus on pikemas ajaloolises perspektiivis võrdlemisi hiline (vrd Jonuks & Veldi *et al.* 2014), siis võib arvata, et sealt ei olegi võimalik iga paiga kohta ammutada piisavat infot, vaid peab tähelepanelikult vaatama ka loodust ja maastikku. Küllap neil paikadel on meile veel öelda mõndagi, mida uurijad pole osanud seni märgata või millest aru saada.

Vastuseid oleks hädasti vaja, et pühakohtade kaitsevajadust ja piire paremini argumenteerida. Senise uurimisseisu juures on raske öelda, kui suur osa hiiepaikadest on maastikulise asendi ja looduslike tunnusjoonte poolest sarnased ning mida see sarnasus võiks tähendada ja kuidas seda defineerida. Kuna tegemist on nn suurte küsimustega, allikmaterjali on väga palju ja piirkonnad on maastikulistelt eeldustelt erinevad, keskendun iseloomulike näidete varal ühele silmapaistvale aspektile või elemendile, mida ühel või teisel kujul leidub kõikjal. Selleks on **vesi ja veekogud**, suhestatuna paigaga. Samas peab muidugi mõnna, et vesi kui substants on nii pühapaigatega kontekstis kui muuski mõttes oluline ka väljaspool hiie mõistet.

Hiie pärimuslikust taustast

Hiie teemasse sisse minnes tasub meenutada, et pärimus on kihiline ja kirju, kajastades eri ajastutest pärit infot ja hoiakuid, tüüp motive ja eripäraseid nüansse. Mida kohalik rahvas mõtles, tegi ja rääkis enne kirjalike märkmete loomist, seda me teada ei saa. Tõsi küll, mõningaid osutusi leidub ajaloolistes kroonikates (Metssalu 2004; Jonuks 2011b), kuid neidki ei tohiks võtta sõnasõnalt.

Pärimus on “rõivastatud” alati oma käibeaja moe järgi ning mõjustatud valitsevatest hinnangutest-tõekspidamistest, ent seegi aspekt võis ühel ajajärgul paiguti varieeruda (keskustes kaasaegsemad, mahajäänud nurgatagustes vanamoodsamad vaated). Tekstiloomel on oma loogika – erinev ning ajastuhõnguline on seegi, mida uurijatel on pärimustekstidest õnnestunud välja lugeda.

Mida tuhat aastat tagasi hiites tehti, on raske kujutlusse manada. Pole üht abstraktset muinasminevikku, selja taga on erinevad perioodid. Arhiivi jõudnud pärimuses, sh regilauludes, võib hiie mõiste taga aduda mütoloogilist ja religioosset maailmapilti, millel on palju tähendusvarjundeid. Sisuliselt viitab suur osa pärimuslikust infost sellele, et need kohad olid palve- ja kummardamise kohad, jumalatega-haldjatega ja/või teispoonsusega (esivanemate, surnute hinged) suhtlemise paigad. Hiitega seostub ohverdamine (ka vereohvid), tuletgemine, vahel ka ilma ennustamine või mõjutamine, tervise nõutamine, pidutsemine, torupillimängimine, tantsimine, teatud juhtudel isegi laulmine. Vähem on teateid hiitest kui pelgupaikadest, nõu- või kohtupidamise kohtadest jne. Igal juhul võib öelda, et need on olnud kogukonna elukorralduses olulised **kooskäimise** kohad.

Pole siis ime, et sõna “hiis” viitab eri tasandite **kooslustele** – ta võib pärimuses tähistada maa-ala või paika, seal asuvaid üksikobjekte – puid, veekogusid, kujusid-sambaid, kive, kivivaresid, aga ka kõrgemat vaimu, jumalust, või koguni pühapaigas käijaid endid. Vahel näib olendeid olevat rohkem kui üks (nt iiede kirik, haldjad hiietiigis). Mütoloogilist maailmapilti vahendavad regilaulud tunnevad hiienoormeest, hiieneitsit, hiiekoeri ja -kukkesid. Paik on obligatoorne, ilma selleta ei eksisteeri – vähemasti Eestis, erinevalt Soomest – ka sellenimelist olendit (st hiitega ei saa suhelda kodus, seevastu kodujumalust Tõnni võidi austada ka hiiepaigas). Olendi tasandil jookseb tähendusväli kokku hiidudega (nt hiie või iida neitsi rüpekivi ja käekivid, hiiekingad – vanapagana pillatud kivid), kelle tegevus on samuti kohasidus (sageli just hiiekohasidus). Samas on regilauludes juttu hiitest, mis ei ole konkreetse küla kohad, vaid abstraktsed paigad, vahel realistlikuma, vahel müütilisema tähendusega. Sõnatüve on kasutatud isegi adjektiivis (*hiisik* – Kuusalu khk: vallatu) ning verbis (Jõhvi khk: pikk rohi *iijeb*). Niisugune laialivalgunud semantika võiks olla märk sõna vanusest ja algse tähenduse ähmastumisest. Hiies käimine on seostunud teatud päevadega või aegadega aastaringis, kalendaarne ajaarvamine omakorda on lähtunud kuu faasidest. Pühapaikade erilisus ruumis on võrreldav pühade päevadega nii kuukalendri nädala kui aastaringi lõikes.

Pühad hiiepaigad piiripealsel maastikul

Mitu uurijat on täheldanud, et hiiealad on (olnud) enamasti kompleksed, hõlmates nii eri liiki puid, kive kui ka veekogusid, erisugustest reljeefsetest vormidest rääkimata (vt Koski 1967; ka Kaasik 2016). Küllap olekski õigem hiitega seoses kõnelda kunagisest **sakraalsest maastikust**, mitte niivõrd üksikutest objektidest.

Hiie mõiste vanust ja olulisust kultuuris näitab selle esinemine kohanimes. Vastavat toponüümikat on Eestis (ja ka Soomes) tohutult palju, selgitavat pärimust on mõnest kandist rohkem, mõnest üsna vähe või üldse mitte kirja pandud. Looduslikud tingimused on piirkonniti üpris erinevad, seda ka hiiesõna põhilise levikuala: Põhja-, Kesk- ja Lääne-Eesti piires.

Sagedasti on tegemist aladega, mille (kunagine või ka praegune) suurus on mõõdetav (vahel koguni kümnete) hektaritega. See on viimase sajandi traditsioonilise stereotüüpse käsituse kohaselt raskesti aktsepteeritav – pühakoht, vaikimisi võrdustatuna ohvrikohaga,² peaks justkui piirduma mingi konkreetse puudesalu, allika või kiviga. Ometi on hiietoponüümidega territooriumi suurus siiski mõtlemapanev fakt, mida ei tohiks tähele panemata jätta. Hiieala ühendab tihti mitmeid objekte, mille funktsiooni terviku suhtes või omavahelist hierarhiat pole lihtne defineerida.

Hiie-nimed on laienenud ka meie ajastu kultuurmaastikule (põllud, väljad, heinamaad, mis võisid olla varem sakraalse hiieala osad, mida nt mõis hakkas majandama, või siis jäid selle naabrusse, argisesse tsooni). Paistab, et enamasti omastavas käändes kasutatud sõna “(h)hie” on otsekui kuuluvust või mingit abstraktsemat omadust väljendav atribuut või epiteet, mis sobitub erinevate determinantidega. Ka Veikko Anttonen on tulnud järeldusele, et see sõna ongi algselt olnud teatud koha füüsilist olemust seletav ja iseloomustav nimetus (Anttonen 1992: 2523; 1996: 118). Kõik hiiealasse kuuluvad komponendid kannavad seda omadust. Raske on leida maastikul liigisõna, mille ette see täiend ei passiks. Ka Marja Kallasmaa (2003: 106) on läänemurde ala kohanimesid uurides nentunud, et hiis on üks sagedasemaid loodusnimede atribuute. Hiis haakub nii kõrguvate kui nõgusate pinnavormidega, karstialade ja soodega, sobitub eri maastikutüüpe tähistavate murdesõnadega (nt Hiieoim Pärnumaal, Hiieoit Virumaal, Hiiekakar või Hiienukk Läänemaal) ning teatud ehitiste-rajatistega (hiiesaun, -tänav, -aed jm). Levinud on ka sellised keskme ja perifeeria suhet väljendavad toponüümid – tavaliselt heinamaanimed – nagu Hiiealune, Hiieagune, Hiieotsa, Hiiepeal(t)se. On isegi kolme- või neljaosalisi liitnimesid (nt Iieaedaalusnurk, Hiiekakrapealne jne). Leidub nimesid, kus on kasutatud mitmuslikku vormi (nt Iiede tee, Hiiede kujud, Hiiede kirik, Hiite kaev vms). Mõnikord on sõna raskesti äratuntav või on nimekuju lühenenud, muutunud (nt Iida urked, Eemägi, Eeveski allikad, Hiiremägi, Kiiukivi, Kiidakaev, Iiuoja, Ige taga).

Neid kohti on mäletatud ka mitmete ajalooliste murrangute või katkestuste järel, ehkki paikades sooritatud toimingute täpsem sisu jäi juba rahvaluulekogumise varasemal perioodil ajaliselts üha kaugemale ning unustatu on tihtilugu asendatud 19. sajandi lõpul levinud romantiliste kujutlustega. Põhja-Eestis on pärimust hiites ohverdamise kohta ning ka leiumaterjali palju vähem kui

teiste pühapaikade puhul.³ Mõnest hiiekohast annabki tunnistust vaid nimi mõisakaardil. Sajad ja sajad hiiekohad on eesti maastikus endiselt olemas, ent reaalsete paikade kirjeldused on pärimuses sageli väheütleavad. Harva on kirjeldatud kogu looduslike tunnuste komplekti, mis hiiepaika ja selle ümbrust ammendavalt iseloomustaks. Tähelepanu on suunatud sellele, mis parajasti tundub oluline ja huvitav (vt ka Remmel 2007a). Vahel siiski annab pärimust hästi tundev kirjutaja üsnagi täpse ja mastaapse ülevaate piirkonnast ja selle looduslikest tingimustest. Sisetunne ütleb, et tänapäevalgi on tähtis näha kaugemale üksikust pühapuust või lagedale põllunukale jäänud hiiekivist. Miks peaks väärima teadvustamist, uuringuid ja kaitset ala tervikuna?

Teame, et hiiekohti on peetud pühaks. *Püha*-sõna semantikast põhjalikult kirjutanud Veikko Anttonen (1992, 1996) on näidanud, et algselt oli tegemist eraldavat piiri tähistava terminiga, millele lisandus ajapikku religioosne tähendus. Hiie mõiste on teinud läbi suure tähendusmuutuse, Soomes on see muutus olnud vägagi suur ja samas mõtlemapanev.⁴ Loodusmaastikuga seostuvad mõlemad sõnad endiselt, aga alles sel sajandil on Eesti teadlased hakanud otsima karakteristikuid, mis seda seost iseloomustaksid.

Tundub tõesena, et paljude hiite kohavalikul on oluline V. Anttose välja-toodud piiripealsus. Kui mõiste *püha* hõlmas asustusega seotud siseringi ja välisringi (inimtühjad kõnnumaad-metsad) vahelist rajajoont, siis Mauno Koski arvates olid hiiekohad enne kristluse tulekut osa nn siseringist, paiknedes asustuse lähistel.⁵ Samas pidi piir olema maastikul tajutav. Selleks sobisid järsakute servad, jäärakud, astangud, jõeorud, klint, kunagine või praegune astanguline merekallas, mererand (kärk, kärgas, pank), jõe- ja järvekaldad, kurisute ümbrus, sageli ka ümbritsevast tasandikust või suisa soost-rabast eristuvad künkad, voored, oosid ja põndakud, soosaared, sageli ka soise ala ja kõrgemate põllumaade kokkupuuteala. Need kohad kehastavad justkui tõepoolest kahe oleku vahel, üleminekualal paiknemist. Regilauludeski ilmneb, et hiiest kui liminaalsest tsoonist läbimine ei olnud päris ohutu (eriti naisele, keda võis seksuaalses mõttes ahvatleda hiienoormees).

Ühest küljest on iga pühapaik unikaalne, teisalt kuuluvad looduslikud pühapaigad vana asustumustri juurde (Jonuks 2011a; Valk 2007b), olles ammustel aegadel tähtsad kogukondlikus elukorralduses. Iga Põhja-Eesti muinasaegse küla lähistel või kahe-kolme küla vahealal peaks leiduma ka hiiekoht (Valk 2007b; Jonuks 2011a). Jüri Metssalu (2012) on kirjutanud: “Vaadeldes pühapaiku hilisrauaaegsete, paljudel juhtudel kuni uusajani samal kohal püsinud külade leviku kontekstis, on võimalik teha järeldusi pühapaikade võrgustiku säilivuse ja kunagise tiheduse osas. Projitseerides vastavale kaardile lisaks ka hiieponüümika, võime killukese võrra paremini mõista hiie-kategooria kultuurilist tähendust: seniste uuringute käigus on selgunud, et hiie-nimelised

kohad ei paikne külatumikutes ega külgne vahetult muinasasulakohtade kultuurkihtidega, vaid asuvad muistsete küladega paaris, külast pisut eemal üleminekutsoonis kultuurmaalt metsikumale alale.”

Hiied tähistavad Veikko Anttose sõnul ka piiri elavate ja surnute maailma (st siinse ilma ja teispoolsuse) vahel. Selle tõenduseks olevat hiite läheduses paiknevad kivikalmed. Arvatavasti pronksiajast või eelrooma rauaajast pärit miljöödominantsetel hiiekohtadel (või nende vahetus läheduses) Viru pankrannikul leidub tõepoolest toonaseid kivikalmeid (Jonuks 2011b). Vana kalme ja pühapaiga või -ala mõiste võivad füüsilisel maastikul kattuda, aga eri aegadel võis paik olla erineva tähendusega. Mõnel pool on *hiiteks* peetudki kivikalmekuhilaid.

Hiieniitis on raunamoodi asjad, need olevat vanad hiied. Ei tea, mis seal sees on, inimeste kokkukantud nad on. (RKM II 73, 92 (3) < Kihelkonna khk, Kurevere k, Jaani t – E. Veskisaar < taluperemes, u 70 a (1958))

Aado Lintrop on meie kaugemate sugulasrahvaste – udmurtide, manside ja hantide – pühapaikade ja kalmistute puhul samuti rõhutanud, et sellised kohad paiknesid enamasti küla territooriumi ja kaugema ümbruse vahelisel üleminekualal. Koduring lõppes seal, kus lõppesid argipäevaga seotud toimetused. Sealt edasi algas maailmaosa, kus valitsesid kodust erinevad käitumisreeglid. Ning selle maailmaosa piiril paiknesid ka lähimad pühapaigad. Niisiis võib üldistada, et üheks paiku eriliseks muutvaks faktoriks on liminaalsus, paiknemine eri tähendustega alade piiril (Lintrop 2012: 30; Metssalu 2021: 85–87).

Hiiekohtade paiknemist ja erinevat kaugust külasüdamest on Tõnno Jonuks põhjendanud eri ajastutel valitsenud uskumustega ning neile vastava paigapositsiooniga – varaseimad olid maastikuliselt dominantsel, kõrgel kohal, muinasaja lõpu hiiekohad külade lähedal kultuurmaastikel, mõned neist üsna tasasel maal, ning hiliseimad (kui hiites käimine oli avalikult keelatud) küladest kaugemal soosaartel, mis võisid sobida ka pelgupaigaks (Jonuks 2011a). Jonuks on osutanud, et sageli paikneb läheduses ka kivikalmeid, samuti lohukive, mis on tunnuslikud Läänemere ranniku lähedasele skandinaaviasidusale kultuuriruumile. Võib täheldada, et sageli leidub hiiega külas ka kabelikoht/kabelimägi. Nähtavasti leidis hiiekohti, kuhu käidi kokku palju kaugemalt kui oma külast (vt Valk 2007b). Sakraalset maastikku ei saa aga võtta kui igikestvat – pärast murranguperioode kaugeneb ühiskond eelnevaist tõekspidamistest ning maastik kirjutatakse üle uute tähendustega. See puudutab näiteks kivikalmeid, rituaalipaiku, mis kultuurimuutuse käigus unustati, nende ümbrus profaniseerus (Lang 2010). Mõnedki hiiekohad on tänapäeval jäänud üsnagi asustuse keskele või alla. Hiie talusidki leidub paljudes külates, nende

seas on nii põlistalusid kui ka mõisamaadest moodustatud asunikukohti. Sageli on nad nime saanud lähedal asuva hiiekoha järgi, vahel on aga asundustalu nimi võetud pelgalt rahvusromantilistel põhjustel või on peremehel sattunud olema niisugune perekonnanimi. Talunime tõlgendamises pühakohale viitava märgina on Jonuks näinud eksimise ohtu, kuid on väheusutav, et hiite kaardistamisel oleks talunimedele tõttu vigu tehtud, sest üldiselt on talude vanus ja nime päritolu kindlakstehtav. Vanemate talude puhul peaks vaatama, kas pole need hiie naabruse või serva sattunud maade kruntimise käigus 19. sajandi teisel poolel, kui osa talusid ajaloolisest külasüdamest kaugemale viidi. Selle reformiga muutus paljude põlistalude asukoht. Nii võis eluase sattuda otse vanade muististe lähinaabruse või nt lausa kivikalme pealegi (näiteks Nabala Sõmeru küla Haljamardi talu, kus elanikud olid hädas üleloomulike ilmingutega). Mõisasüdames – mis on üllatavalt tihti hiiekohtade kõrvale rajatud (nt Arbavere, Esna, Keskküla, Kuie, Kunda, Maardu, Nabala, Prandi, Äntu jpt) – leidub just hiiekohast inspireeritud nimega asundustalusid. Vahel ka jagati talumaid järglaste vahel ning uue üksuse nimi võeti lähedase hiie järgi. Hiiekohti on peetud elamiseks sobimatuks ja nii nad on paljudel puhkudel püsinud, ent eeltoodud asjaoludel on ka vahetult hiie külje alla vahel sattunud mõni talukoht. Muide, on teateid, et rändavad mustlased valisid peatuspaigaks külasüdamest veidi eemal oleva hiiekoha (nt Eassalu Panga mäed, Lehmja tammik).

Palju näiteid on ka omaaegsete mõisamaade piiridel paiknevate hiite jm pühapaikade kohta. Need olid kohad, kus põldu harida ei saanud. Muinas- ja keskaegne asustus oli sedavõrd hõre, et surve sellise maastiku hõivamiseks puudus. Mõisate majanduskasvu ajast on teateid siiski hiiemaa paigutisest kasutamisest mõisa poolt (kruusa või pae kaevandamine, põlluks või heinamaaks tegemine). Pühapaiku ja ohvrikive on mõisate piirimarkeritena esile toonud asustusloo uurija Ülle Tarkiainen (Tarkiainen 2011: 9), samuti Jüri Metssalu (2021: 85–87). Eriti tugev pühapaigapotentsiaal oli mitme mõisa piiride kokkusaamiskohtadel. Seal paiknesid piirikivid ehk ristikivid, mille juures käidi nõidumas või ravimas. On ka hiiekohti, mis asuvad kihelkonnapiiridel või nende läheduses – neist tuleb juttu edaspidi.

Kuidas see kõik veesse puutub? Hiied kuuluvad asustuse juurde. Vanad asustusüksused rajati üldjuhul vee äärde. Kogukonda nii füüsiliselt kui vaimselt kooshoidvaks aluseks olid looduskeskkonna – maa ja ilma – omadused, mida tõlgendati vastavalt uskumuste süsteemile. Valter Lang (2010: 44) kirjutab Lahemaa näitel, et “piirkonna esmaasukatele oli kõige määravamaks vesi, mis andis põhituduse. Veega oli sel “veelinnurahval” seotud ka suur osa muust kultuurist. Mõistagi oli tähtsal kohal ka mets, kuid see ei ole algelement siinses tähenduses, sest seda on inimene kogu aeg üritanud muuta vastavalt oma

vajadustele ja võimalustele. Mets ei ole määranud inimasustuse paiknemist, või kui on, siis peamiselt negatiivses mõttes – asustust eemale peletanud. Need olid ikkagi jõed, järved ja meri, mis inimest meie muinasaja koidikul ligi tõmbasid, pakkudes elatist ja ainet kultuuriliseks eneseväljenduseks.”

Sageli jääb veekogusid ka asustusüksuste vahelistele piiridele või jookseb piir mööda jõge või oja, piki järve või merekallast, läbi järve või soo. Looduslikud ja vanemad administratiivsed piirid langevad sageli kokku.

Hiite topograafilisest tihedusest ja paiknemisest

Arhiivi- ja välitööandmete põhjal on Eesti põhja-, lääne- ja loodeosas ühe kihelkonna piires hiiekohti teada rohkesti, mitmel pool isegi üle kümne. Teadaolevate hiiekohtade arvukuse osas võimaldavad põhjalikumad uuringud anda täpsemaid tulemusi kui seni välja pakutud. Lähteandmete hulk sõltub kogumis- ja uurimistöö intensiivsusest, arhiividestki leiab jätkuvalt uusi infokilde. Mõneski külas on vastava pärimusinfo talletamisega hiljaks jäänud. Toon siin näiteid piirkondadest, millega olen lähemalt kokku puutunud. Lääne-Eesti on väga tihe, näiteks suhteliselt väikeses Karuse kihelkonnas on andmeid 17, suures Kullamaa kihelkonnas umbes 33 hiieala kohta. Vähemalt 16–17 hiie-toponüümikaga paika on teada Pärnumaa ühest suuremast, Vändra kihelkonnast, mille hiierohkust märkisid juba Hurda-aegsed kogujad. Palju on neid ka Pärnu-Jaagupis ja Toris. Virumaal on samuti ohtralt hiiekohti (vrd Kaasik 2017b), sama võib ka öelda Muhu ja Saaremaa kohta, kus leidub väga suure pindalaga hiiealaid. Harjumaa on samuti tihe. Tallinna külje alt Jüri kihelkonnast on teada kaheksa hiiepaika, pisut kaugemalt Hagerist 14, Koselt üle 20. Lääne-Virumaa ühe suurema kihelkonna Haljalaga süvitsi tegeldes selgus, et seal pole kaitse all mitte ühtegi hiie-nimelist kohta, kuid arhiivandmete põhjal õnnestus eristada hiie-mõistega seostatud komplekse 20 ringis (paljude kohta on andmeid küll väga vähe, vaid kohanimed). Sisemaa pool on pilt hõredam – pärimuses kajastuvate hiite arvukus kahaneb, nagu ka lohukivide hulk – nt Järvamaa küllaltki hõredalt asustatud kihelkonnast Amblast on esialgseil andmeil teada kaheksa hiiekohta, Järva-Jaanist seitse, Järva-Madiselt kolm. Osa neist on jäänud ette maaparandusele või muudele maastikku muutvatele protsessidele (nt asustuse laienemisele), kaitse all on sageli vaid üksikud kivid või puud.

Tundub, et looduslikul kujul säilinud hiite puhul mõjutab inimese meeli ka maastikuelementide koostoime, mis teatava rütmi ja vaheldusrikkuse kaudu tekitab ilu, aukartuse või salapärase “müstilisuse” tunde. Kõigil paiga osistel, nt vanadel puudel, erilise kujuga kividel, vee ja maa piiril, reljeefil jne, on oma mõju ja tähendus. Niisuguses kohas löid looduse enda poolt etteantud tingi-

mused võimaluse – vastavalt ajastuomasele maailmapildile – kas teispoolduse, esivanemate, teise ilma või kõrgemate jõududega, nimeliste jumalustega suhtlemiseks. Laskumata siinkohal arutlusse paigale looduslikult omase “välja”, “väe” või “energia” üle (seda kahtlemata olulist aspekti on puudutanud Valk 2007a, Kivari 2016), juhin kogemuspõhiselt tähelepanu selliste paikade geograafilise või isegi geoloogilise iseloomu tähenduslikkusele. Eripärane looduslik kooslus jääb silma kohapeal käies, ent ülevaatlikum oleks tõusta kõrgemale ning vaadata paiku ülevalt, otsekui “taevast”. Võibolla siin peitubki võti, mille abil hiiekohtade olemuse tabamisele sammukese lähemale jõuda. Muististe – nt linnamägede, kalmeväljade – õhust vaatlemine on omaette teadusharu – aero-ehk õhuarheoloogia. Mujal maailmas on usundiga seostatud suuri objekte, mis ongi vaadeldavad vaid kõrgustest kaedes. Siiski saab ka kaartide abiga teha mõningaid järeldusi, ehkki pühakohad on vanadel kaartidel harva eraldi välja toodud. Kartograafide käega joonistatud maa on siiski kõnekas ning märgiline. Kaardid võimaldavad vaadata maastikku üldistavalt. Kaartide olulisust pühapaikade uurimisel on rõhutanud ka Tõnno Jonuks (2009), seda küll eelkõige lokaliseerimise seisukohalt.

Kõik hiiekohad peaksid olema “pesastunud” pühapaigale sobilike kriteeriumide järgi. Seal peab olema midagi, mille tõttu on hiiepaik küla sise- ja välisringi piirile jääva muu maastikuga võrreldes sobivaim koht. Kas üldse leidub mingi tunnusjoon, mis võiks iseloomustada paljusid või lausa kõiki hiiekohti, peale selle, et toponüüm on kasutatud hiie-sõna ning et paik jääb enamasti vana asulakoha lähikonda? Ahto Kaasik (2016) loetleb oma pühapaikade üldkäsitluses eelistatud maastikutüüpe, tuues kõige enam esile kõrgendikud ja veekogud. Samas nendib ta, et koha valik on jäetud pigem üleloomulike jõudude hooleks. Mõne loodusobjekti puhul saab tõesti välja lugeda, et valik on n-ö kõrgemalt poolt määratud – see väljendub nt lugudes taevast kukkunud või ka mütolooilise hiiu poolt kohale lennutatud kividest, härja või linnu poolt juhitud pilv-järvest, jõest jne (vt ka Eisen 1996). Ikkagi jääb küsimus – miks just see koht?

Appi tulevad Maa-ameti kaardirakendused, kus saab võrdlevalt vaadata paljusid kihte. Eriaegseid kaarte silmitsedes avaneb ruumiline ja visuaalne tasand, geograafiline ja asustuslooline kontekst koos naabruse jäävate paikade ja maastikuvormidega. See loob hoopis teistlaadi üldistava pildi kui pärimus, ning pole välistatud, et järjepideva lokaliseerimistö ja maastiku “lugemise” käigus võib uurijalgi tekkida kogemuspõhine või ka intuiitiivne tunnetus, kust tasub hiiepaiku otsida ja kust mitte. Siinses artiklis proovin vaadata loodusmaastikku avaramalt kui pärimus, näha potentsiaali ja seoseid. Kindlasti on terve rida pühakohti unustatud, nende kohta ei pruugi olla pärimuses jälgi või on neid vähe ja kaudseid. Mõned sellised võivad selguda juhuse läbi, nt arheoloogiliste

leidude kaudu (Jonuks & Veldi *et al.* 2014). Kui need meieni jõudnud pärimuses ei kajastu, ei tähenda see, et tegemist on kultuuriliselt väärtusetu paigaga. Seisukoht, et paik on ajalooline looduslik pühapaik vaid seetõttu, et tema kohta on kellelgi õnnestunud kaasaja stereotüüpsele pühapaigakujutlusele vastavat pärimust kirja panna, tundub piirav. Pärimuse kogumine on paraku olnud ebaühtlane, üks väike infokild või nimetus (ja samas ka selle puudumine) võib paiga hilisemat saatust palju mõjutada. Kui kohalikud vaistlikult tunnevad, et koht on püha, kuid vanem pärimus tuge ei paku, ei saa praeguste reeglite järgi paigale ametlikult pühapaigastaatust pakkuda.

On arvatud, et hiie-sõna tulenes algselt 'külge' või 'poolt' märkivast sõnast, mis maastikuterminiks laienedes tähistas suunda, mereäärt, ranna-ala (Anttonen 1996: 116, viidates Tette Hofstra etümoloogiale, mille kohaselt on tegemist indoeuroopa laensõnaga).⁶ Maapinda ja selle künkaid, nõgusid ning rannajoont vaadeldes ja iseloomustada püüdes tekib tahtmatult arhetüüpne võrdlus inimkehaga, mis võis tekkida ka ammuste asukate peades, kes kohtadele nimesid andsid. Meie keeles, mis on säilitanud jälgi kohati väga vanast metafoorsest mõtteviisist, märgivad samad sõnad nii kehaosi kui loodusmaastikus esinevaid pinnavorme, millest paljud on seotud ka veekogudega, maismaa ja vee kokkupuutealadega. Tuhandete aastate eest antud kohanimesid kasutame praegugi – meie maastikus on endiselt alles kaugete esivanemate seljad, pead, kaelad, kurgud, rinnad, otsad, nukid, ninad, silmad, suud, augud, sääred, sooned jne. Just veekogunimesid peetakse väga vanadeks. Nabana-algulised toponüümidki on tegelikult hüdronüümid, kujustades väiksema veesoone nabanöörikku ühendust suuremaga (vt Remmel 2017, KNR). Osa neist on välised, osa sisemised. Metafoore võib "sissepoole" veelgi laiendada – jõed ja ojad on otsekui vereringe, vetevõrk on omavahel ühenduses nii nagu lümf ja veri seob organeid inimkehas. Vesi voolab ka maapõues, pinna (vrd nahk, lihased) all. Kusjuures verigi koosneb suuremalt jaolt veest! Ka pühapuudes on usutud mahla asemel verd voolavat. Analogiat pakuvad teisedki kehavedelikud. Rahvajuttude järgi olevat mitmed veekogud tekkinud mütooloogilise olendi pisaraist või koguni nt Kalevipoja kusest või higist. Anttonen näitab püha mõiste metafoorset seotust nii inimkeha kui maa-alaga, piir keha sisemuse ja nähtava vahel on võrreldav maa-ala sise- ja välisringiga (1996: 94). Karstialade kurisud, koopad ja langatuslehtrid on võrreldavad avauste ja nõgudega inimkehal, allikad ja järved sarnanevad silmadega. See, mis toimub looduses, resoneerub inimkehades, inimene tajus seeläbi enda seost loodusega (nt pühaks peetud pankadel võib olla inimnäoline profiil, kividel või puudelgi inimest meenutav kuju). Ümbritseva maastiku visuaalsetel (ja mitte ainult) omadustel on inimesele otsene mõju.

Vesi ees, hiis taga

Vaadates hiieponüümide seost veega, võib tõepoolest nentida, et need kohad (nt hiiemäed, hiiemetsad jne) paiknevad silmapaistvalt sagedasti eri tüüpi veekogu(de) vahetus läheduses või koguni kattuvad mõne kunagise või tänaseni säilinud veekoguga. Mitmed uurijad on tõdenud, et hiites leidub **allikaid** (Tamla 1985; Jonuks 2011a; Kaasik 2016; Vilbaste 2013), ent palju kaugemale pole seda justkui enesestmõistetavat eripära mõtestatud. Vilbaste on arvanud, et vett võis vaja minna pikkadel ohvritseremooniatel, ent veekogu läheduse taga võib siiski olla ka midagi olemuslikumat. Paljude suurte ja silmapaistvate Põhja-Eesti allikate või allikajärvede (nt Roosna-Alliku, Prandi, Äntu, Saula) ümbrusest leiame arhiivimaterjali abiga hiieponüümikat. Samas – allikas ei ole ju ükski, ta on ühenduses põhjaveega, tihtipeale ka suuremate veekogudega. Pandivere kõrgustikku, Põhja-Eesti olulist põhjaveereservuaari, ümbritseb veerohkete allikate pärg (vt ka Relve 2008: 83), sealt saab alguse ka mitu jõge. Tõsi, mõnede suurte allikate juurest pole hiiepärimust teada (nt Norra Oostriku allikad) – ehk on see jäänud talletamata, või on põhjus asustusloos.

Hoolimata sellest, et inimtegevuse tõttu on Eesti maapind muutunud keskmiselt palju kuivemaks ja põhjaveetase alanenud, seostub hiitega seniajani mitmel pool vesine, soine või allikaline ala – see võib piirneda nähtava järsaku või kõrgendikuga, aga sugugi mitte iga kord. Küllap leidub hiites ka maa-aluseid veesooni.

Korju-Aadu karjamaas oli, Iie mets üiti. See tõmmati maha, natuke lepikut on veel. Niuke alliklene maa, maa oli allikuid täis ja niuke lepamets oli. Muud ei olnud sial kedagi. Suuremaid puid ei olnud. See mets oli varasemal ajal looduskaitse all. Viimase aja mõõtmistega jagati mets Lihula sohvoosi ja Ždanovi nim. kolhoosi vahel. Sohvoos on oma metsa maha raiunud. (EKI KN, Lih, EKI1 < Lihula khk, Hälvati k < J. R., 62 a (1962))

Pärimusteadete põhjal võib vesi olla hiies, hiis vee kõrval, veest läbi imbunud, veest ümbritsetud, veega/vesise sooga piiratud vms, võib olla ka veekogu (tiik, lomp, väike järv) ise. Meenub näide 2011. aasta välitöödelt Harju-Jaani kihelkonna servast, soodevahelisel kõrgemal seljandikul paiknevast Seli külast, kus Karisoo talu juures asuvat veeauku kutsutigi hiieks. Vana Jõepere põlistalu maadest eraldatud uus talu oli rajatud “hiie kaldale”, kõrval paiknes Hiimägi, mille pühadusest ei räägitud. Enne kolhoosiaegset süvendamiskatset oli hiis ovaalne, ca 200 m läbimõõduga ja korrapärase kaldajoonega looduslik lohk, kus kevadeti ikka vesi sees oli. Perenaine Laine Napp oli oma onult kuulnud,

et seda öeldi pühaks kohaks, kus inimesi ristitud. Läheduses paiknes ka kivi-
ne lage hiiemägi ning talu lähedalt oli leitud inimluid. Naaberkülas Urvastes
asetsev hiiekoht (Hiiepealne, Hiieheinamaa, kus paiknes ka väike kõrgem koht,
nn Hiiemägi) kujutab endast samuti madalat lodukohta, kus oli heina tehtud
ning aukudes linu leotatud. Hiiepealselt korjati veel hiljaaegu ravimtaimi.
Nüüd on sealt kraavid läbi tõmmatud.

*Pikavere Hiie talu koha asunud muiste hiis. Seal käinud ümberkaudne
rahvas jumalaid palumas. Veel praegugi kutsutakse paika, kus vanaste
hiis kasvanud "Hiieheinamaaks". Osa sellest on praegu Tedre, osa Hansu-
Jüri ja osa Hiie talu küljes. Hiie keskel olnud suur veelomm, mis praegugi
veel näha. (ERA II 165, 367 (1) < Harju-Jaani khk., Urvaste k, Nurga
t – Helga Teder < Siim Kala, 64 a (1937))*

Ahto Kaasiku (2017a) sõnul pole ilmselt juhus, et ka suuremate veekogude –
järvede, jõgede, mere – kallastel leidub hiiepaiku. Vesi ei ole mõistagi ainus,
kuid siiski senisest suuremat tähelepanu vääriv hiiekohtade looduslik tunnus.
Ta ei paista esmapilgul sedavõrd silma nagu puud, kivid ja mäenõlvad, ent tun-
dub, et tal on siiski väga tähtis roll. Pühapaikade ühendatus veega on sedavõrd
sage, et statistika – kui seda oleks võimalik nt visuaalselt esitada suurema
kartograafiliselt seostatud andmehulga põhjal – oleks ilmselt muljetavaldav
(vrd ka Vee 2015). Veel on seos ka ajaga, sh püha ajaga (nt pööriajal muutuvat
vee omadused, on usutud, et vesi võib liminaalsel hetkel muutuda isegi viinaks,
mõduks vms). Teisalt ei saa veele, nagu ka tulele, määrata vanust, ta on ürgne,
ajatu element, mis on aegade algusest olemas olnud.

Maardu Hiiemetsa juhtum

Ilmekas näide vee tähtsusest hiie puhul on pühapaik Maardu mõisa külje all.
2019. aastal oli vaja ekspertiisi käigus (taas)määratleda enne teist maailma-
sõda kaitse alla võetud Maardu Hiiemetsa piirid. Juba varem oli tekkinud
lahendamist vajavaid küsimusi. Kui suur on Hiiemetsa ala, kas see ulatub
Maardu järveni või mitte? Kui vanimad puud on kasvama hakanud napilt üle
100 aasta eest, kas siis üldse ongi tegemist pühakspeetud hiiemetsaga? Kas
pärimus on usaldusväärne, kui ajaloolised kirjalikud allikad, nt vanad kaar-
did, hiieponüümi ei kajasta? Kui hiie piiritlemisel tuleb lähtuda muutlikust
metsapiirist, siis millise ajastu kaart aluseks võtta?

Taustainfona olgu öeldud, et tegemist oli keeruka, konfliktse juhtumiga, kus
põrkusid ärihuvid ja kogukonna hoiakud. Probleem tekkis juba 2011. aastal,

pärast kinnistu müümist riigilt metsafirmale, kes asus pärimuslikus Hiie-metsas pahaaimamatult lageraiet tegema. Mälestis oli kaitse all punktobjektina, muistisel ei olnudki ametlikke piire. Rahval oli teadmine, et kaitsetahvliga tähistatud mets on puutumatu, pealegi asus hiie-mets ka Rebala muinsuskaitsealal. Seoses ootamatu lageraiega Saha-Kostivere tee ääres tekkis tugev vastasseis kohalike elanike ning ametnike vahel. Muinsuskaitseameti toonane juhtkond ei olnud ilmselgelt huvitatud metsa terviklikust kaitsmisest, seetõttu pöördusid kohalikud abi saamiseks Maavalla Koja poole. Muinsuskaitseameti juures tegutsev looduslike pühapaikade ekspertnõukogu, kuhu kuulusid mitu arheoloogi, folkloristi, etnoloogi ning maausulist esindaja, tegi arhiivianimeid analüüsides oma ettepaneku hiie ulatuvuse kohta, kuid seda ei arvestatud – toodud argumente ei peetud piisavaks. Amet kehtestas kiiresti omapoolse nägemuse, millega sobitus hästi ka uus, ameti enda töötajalt tellitud ekspertiis. Selle põhjal rakendati kaitse suurema metsa-ala sees paiknevale 6-hektarilisele, kohalikele elanikele kuuluvale kinnistule, mis ei jäänud ette metsafirma huvidele. Küsimus sumbus bürokraatlikusse ummikusse, kuni aastaid hiljem leiti seni uurijate vaateväljast kõrvale jäänud majandiplaan, kuhu oli kellegi käsi punktiirjoonega tõmmanud oluliselt laiema hiie-metsa piiri kui amet oli määranud. 2019. aastaks oli juba loodud pühapaikadele eraldi mälestise liik, mille definitsioon võimaldas ka arheoloogiliselt ebamäärastele hiiekohtadele muinsuskaitset paremini kohaldada. Amet tellis taas uue, sisuliselt juba kolmanda ekspertiisi. Siinkirjutajal oli võimalus selle koostamisel osaleda. Juhtum oli komplitseeritud, kuid mitmes mõttes silmiavav. Sai selgemaks, kui oluline on hoomata laiemat pilti nii pärimuse kui ka maastiku osas. Hiie kompleksne olemus peaks suunama neid mitte ainult interdistsiplinaarselt uurima, vaid ka eri teadusharude uurimistulemusi seostama.

Oli ilmne, et toonased muinsuskaitseametnikud pärimusteateid infoallikana ei väärtustanud. Kuna puudus ka arheoloogiline tõendusmaterjal, ei olnudki nagu millestki kinni hakata. Samas oli eksperthinnangu jaoks küsitletud mitut loodusteadlast, kelle erialased teadmised metsandusest, loodusest ja pinnavormidest olid küll põhjalikud, kuid ei võimaldanud paraku paljut öelda hiie kui vaimse kultuuri nähtuse kohta. Selles mõttes võib nõustuda geoloogi ja maateaduste professori Siim Veski tõdemusega: “Anda hinnang loodusteaduslike meetodite kasutamise võimalustest “pühaduse” kindlaksmääramisel on intellektuaalselt huvitav, aga praktiliselt teostamatu” (Kraut 2011: 3).

Hiie-metsa vanus kui eeldatavasti peamine paiga pühadust tõendav faktor pandi kahtluse alla. Muinsuskaitseameti tellimisel koostatud ekspertiisis tsiteeritud Tanel Moora arvamus (Kraut 2011: 4) põhjal olevat praegune sanglepik tekkinud umbes sada aastat tagasi. Muinasajal oli hiie-metsa alal tema hinnangul allikasoo. Moora toob looduslike tingimuste osas paralleeli Kahala

järvega ning selle kaldal paikneva Hiiemetsaga. See kõrvutus toetab – ilmselt mitte teadlikult – folklooriski ilmnevat Maardu ja Kahala järve seost ning sedakaudu ka Maardu hiiemetsa ala ühendust Maardu järvega ning üldse vee komponendi olulisust hiieala defineerimisel.

Piirkonna vanimal, rootsiaegsel kaardil paistab ümara kujuga Maardu järv ja sellesse suubuv oja (praegune nn Hiiemetsa kraav), samuti Hiiemetsa ning järve läbiv Saha ja Maardu mõisa piir. Hiiemetsa ala kannab mõisa maakasutuse mõttes märgistust “heinamaa” ning sellel on näha leppasid – arvatavasti oli tegemist puisniiduga. Siim Veski annab teada, et lepp ja lepametsad olid Maardu järve ümbruses kohal juba väga kauges minevikus – 7600 aastat eKr (Kraut 2011). Märga ala läbiv sirge kraav oli kunagi arvatavasti looduslik oja, mille süvendamise ja õgvendamisega võis mõis algust teha juba sajandeid tagasi.

Kuna 20. sajandi algusest tänaseni rahvapärimeses säilinud toponüüm paiga kohta on “Hiiemets”, siis koondub esmane tähelepanu mõistagi puistule. Samas – on ju ka andmeid ohvrikividest, sh lohukividest, ja pühadest allikatest.

Olin Maardu hiiest ammugi kuulnud, seda isegi oma kodukandis Jüris pärimust kogudes. Kohapeale sattusin koos ekspertiisi kaasautorite Laura Mäemetsa ja Mart Hiobiga alles 2020. aasta sügisel. Vanad sanglepad Maardu mõisa kõrval metsasalus mõjuvad praegugi müstiliselt ja majesteetlikult. Tüvede alumised osad on kõrgelt sammaldunud, juurestik kohati paljas ja haruline. See on märk sellest, et ajuti on puud otsapidi vees. Allikatoitelise maapinna veetase kõigub, kevadeti ujub metsaalune laialt, märg oli see ka sügisel. Tegemist on lodumetsaga. Nagu selgus, leidub Hiiemetsas praegugi mitu allikat. Ühega neist seostub silmade ravimise traditsioon. Pühaallikate all on ilmselt mõeldud allikarühma, millest suurim pidanuks olema Kummiallikas. Eripärane nimi võis ehk tuleneda “kummis“ veepinnast, kui vesi alt üles pressis? Käisime seal kaks korda – oktoobris ja novembris. Esimene kord oli allikas kuiv, üksnes paest rakete järgi oli koht äratuntav. Teisel korral olid ka rakked vee all, veesilm oli mitme meetri laiune, vesi voolas ojakesena lõuna suunas. Seesama allikast voolav ojake kulges rootsiaegsel kaardil mööda mõisapiiri.

Kristel Vilbaste räägib raamatus “Eesti allikad” ka Maardu järve idaservas asuvatest põhjaallikatest ning vahendab kohaliku elaniku Tiit Truumaa kirjapandud mõtteid: “Kevadel tärkab järve ääres rohi kõigepealt just allikate lähedal, kuhu siis vahel kariloomad kinni jäid, nõndasamuti metsloomad – nende surmaoiged öös kõlasid üsna hauataguselt – Mardus⁷ võttis allikatel oma loomulikku kahja...” Põhjatud järvepõhja-allikad olid avatud neil aastatel, kui järv kuivaks lasti (Vilbaste 2013: 61). Kodu-uuriija Oskar Raudmetsa andmetel nimetati järve “nurgas” üht põhjatut mudast kohta, kuhu mitu põtra

olid uppunud, Härjanahaks (ERA DK, 38, 227). Meenutades rändavate järvede härgadest teejuhte, ei tundugi see imelik.

Kristel Vilbaste (2015) on välja toonud, et hiites võibki olla allikaid rohkem kui üks. Nii leidub neid ka Maardu hiitemetsa mitmes servas ja Raja talu taga metsast väljaspoolgi. Kraavist lääne pool oli oktoobris näha palju suuremaid ja väiksemaid lohke, mis kevaditi on täidetud veega – veepiiri jälgi võis märgata ka kividel. Mõisa viinavabriku juures asuva allika(tiigi) kohta on kasutatud ka nime Hiieallikas. Ilmselt on tänapäevaks veerežiim tänu kaevandustele ja kuivendustele nii palju muutunud, et pärimuses mainitud domineerivat stabiilse tugeva väljavooluga allikat enam ei eksisteeri. Ajalooline paekivist raketega umbes meetrise läbimõõduga Kummiallika koht, kus vesi ilmub ja kaob, on aga praegugi olemas.

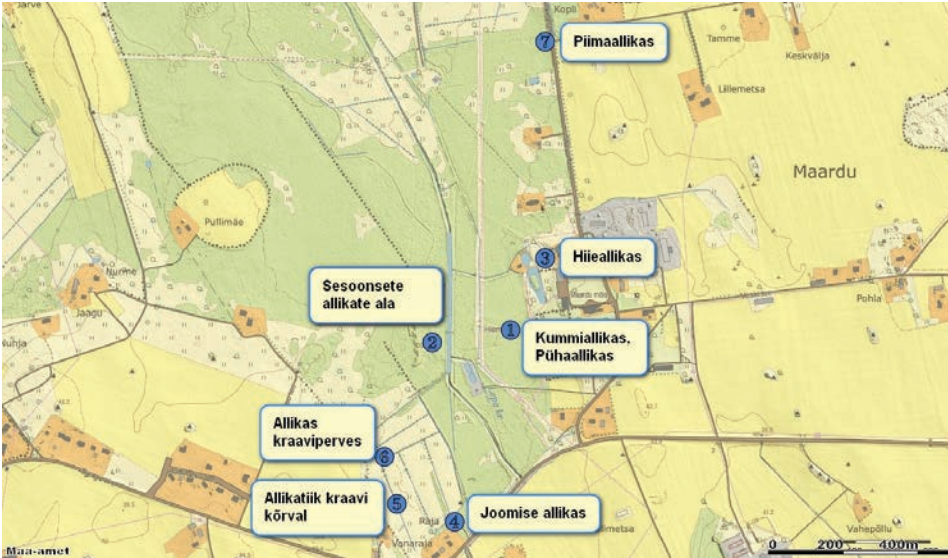


Foto 1. Maardu Hiie-metsa pühaks peetud Kummiallika paekivist rakked oktoobris. Mari-Ann R Emmeli foto 2020.



Foto 2. Üleujutatud Kummiallikas sama aasta novembris. Mari-Ann R Emmeli foto 2020.

Allikad on Maardu hiiemetsa lahutamatu osa ning need on eksisteerinud sealsel alal ilmselt kauem kui mets sellisel kujul, nagu me seda tänapäeval näeme. Aja jooksul on muutunud ka allikate ilme. Üks allikakoht on nähtavasti rikutud biotiigiga, teine, tee ääres asunud nn Piimaallikas on täiesti kuivanud. Allikate rohkusest tingitud liigniiskust on püütud kraavitamisega reguleerida, ilmselt eesmärgiga ümbruskonnas paiguti heina teha.



Joonis 1. 2020. aasta välitöödel kaardistatud allikad Maardu hiiemetsas ja selle servades.

Maardus tuli selgelt välja, kuidas hiieala veesidusus ja liigniiskus, pulseeriva veetasemega allikaline pinnas võivad samaväärselt teiste looduslike või maastikuliste kriteeriumitega olla sakraalse ala looduslike piiride määramise lähtekohaks. Muinasaegses allikasoos võis puistu olla kaunis hõre. Hiljem, kui ala kuivemaks muutus, olid ka puudel paremad kasvutingimused. Kui järve suubuva oja ümbrusse jäävat ala peeti pühaks, oli püha ka mets, mis seal kasvas. Arvestades teisi sarnase maastikuloogikaga kohti, ei ole kahtlust, et hiieala ulatus järveni, mis kuulus nn sakraalse maastikukompleksi juurde. Seda enam, et mitu pärimusteadet seda kinnitavad. Maardu järve ja selle mütoloogiliste asukate kohta leidub ka usundilist pärimust.

Rangu saunas Lagedil eland vanamees, kes olnud Saha järvevahiks. Siis veel Saha ja Maardu järved olnud ühes. Vanamees teind järve kaldal tuld.

Vaadand korraga: näkk tuleb järvest välja tule juure end soojustama. Vanamees löönd ahingiga läbi tule näkile persse. Kui siis läind nagu hall härg vette tagasi. (ERA II 18, 258/60 (8) < Jõelähtme khk, Nehatu v, Maardu m – Rudolf Põldmäe < Peeter Peetremägi, 72 a (1929))

Ühe pärimusteate kohaselt olevat Maardu (ka Liivakandi, Saha) järv oma kohale kukkunud taevast. Veekoguga seostub veel üks huvitav lugu – järv on vahepeal päris pikalt “ära käinud” ning uuesti üles paisutatud. Taavi Pae on pangapealseid järvi võrdlevas artiklis kirjutanud, et “aastal 1893 lasi Maardu mõisnik reguleerida veetaset ojas, mis voolas läbi väikestest Liivakandi soojärvedest. Selleks kaevati läbi kunagiste Läänemere ranna moodustiste kraav ja ehitati pais. Teadmata põhjustel murdis vesi juba 1894. aastal paisust läbi ning tühjenev järv tekitas kuni 10 meetri sügavuse Kroodi oru, mis on nüüdki maastikus selgesti jälgitav. Järv taastati alles 1939. aastal Maardu fosforiidi-tehase rajamise tõttu” (Pae 2014).

Miks jooksis järv merre? Selle kohta liigub erinevaid versioone.⁸ Järgnev tekst viitab suurveeaegsele veetaseme kõikumisele ja mõisniku kasuahnusele, mis tingis paisu rajamise.

Vanasti oli mõisnik, kellele kuulus Liivakõrtsi järv, väga paha talurahva vastu. Kord oli suur vesi, nii et talumeeste heinamaad olid veega üle ujutatud ja talumehed ei saanud heina. Siis tõusis veel vesi, nii et tahtis järve vahi maja lähedalt üle tee madalamasse orgu joosta. Kui mõisnik selles teada sai, laskis ta meestel paisu ehitada, sest selles järves oli palju kalu.

Kuid ühel öösel oli järv maha jooksnud, jättes mere poole teed kõrged liivakaldad, millest tormanud veed läbi sõid. Hiljem räägiti, et talupojad olid vihapärasest mõisniku vastu järve maha lasknud, et oma heina kätte saada. (ERA II 224, 43/5 (5) < Tallinn, Nõmme < Kuusalu – Harry Tomingas < Reinhold Tuttermann, 76 a (1939))

Panga serva, mis võimaldas Maardu järve paiknemist merepinnast kõrgemal, kutsuti Liivakandi karkaks. Läheduses paiknes Liivakandi kõrts. Gustav Vilbaste on Maardu järve puhul kasutanud Liivakandi järve nime (Vilbaste & Sarv 2010), millega Oskar Raudmetsa andmetel enne teist maailmasõda järve – mida toona ju ca 50 aastat veekoguna ei olnudki – rohkem kutsuti. Kohalikud ütlevad ka Mardu järv ja Mardu küla. Aare Mäemetsa andmetel oli praeguse Maardu järve kohal asunud Liivakandi järv merest laguunina eraldunud ant-süluse staadiumi algul. Soostununa ja setetega täitununa püsis ta oma kohal 1894. aasta sügiseni (Mäemets 1977).

Maardu juhtumi puhul aitas just vesi (allikad, järve suubuv oja) – lisaks kunagisele mõisamaid eraldavale kiviaiale – määrata hiieala piire ning sidus selle ka järvega, mille põhjas leidub samuti allikaid. Järve olulisus nähtub ka järgnevatel paralleelidel.



Joonis 2. Maardu hiiemetsa orienteeruvad piirid pärimusteadete põhjal praegustes oludes.

Rändavad järved põhjarannikul

Mitme rahvajututeisendist võib lugeda, et Maardust lendas järv kolmkümmend kilomeetrit ida poole Kuusalu kihikonda **Kahala järve** kohale. Kas võis muistend lähtuda ajaloolisest sündmusest? Hüpooteetiline võimalus selleks ju on, vanimad tekstid on rahvaluulearhiivi laekunud aastast 1895, kõigest aasta pärast veekogu tühjenemist ja kaks aastat pärast Kroodi ojani kraavi kaevamist. Ometi, kui vaatame kohapärimuse vanemat osa – kindlavormiliselt lihvitud muistendeid – siis näeme, et lugusid veekogude rändamisest on üle Eesti kirja pandud väga palju. Järelikult ei ole põhjus mõisniku teos, vaid need küllaltki stereotüüpsed lood on kandnud sedavõrd olulist infot, et neid mäletati ja räägiti kaua (vt Eisen 1996). Järv võis jutustajate maailmapildis käituda elusolendina ka teiste läänemeresoome rahvaste juures, sh Soomes (vt

ka Remmel 2014). Eesti näib olevat selliste muistendite keskne ala, Kahala järv on Põhja-Eestis üleskirjutuste arvu põhjal üks tuntumaid “tulnud” veekogusid. Mall Hiemäe (2007) on kirjeldanud ilmastikunähtusi, maapinna omadusi ja inimtekkelisi või siis pika aja jooksul looduses aset leidvaid veestikumuutusi, mis võisid sellistele lugudele ajendi anda.

Kolga ja Loo mõisa piiril asuva Kahala järve kõrgus merepinnast (33 m) sarnaneb Maardu järve veetasemega (32 m). Sellegi veekogu kaldal paikneb hiiemets ning veel paar ohvripaika. Kas rändav järv “valis” maandumiseks koha, mis oli püha? Kas “hiis” – mida või keda siis selle sõnaga tähistati – tuli järvega eelnevast paigast kaasa? Kujutluspilt tumedast hiigelpilvest ja taevast langevast veest, mis mattis enda alla inimesi ja künnihärgi, sahku ja heina-kuhjasid, pidi sobituma hiiepaiku hõlmavate uskumustega. Sealsel järvel, nagu Maardu järvelgi, on nähtud mitmesuguseid üleloomulikke olendeid (näkke) ja nägemusi. Üks osa vett olevat tee peal alla langenud. Selline motiiv ei ole rännumuistendites haruldane, mitmed teisedki suuremad järved on rännumuistendites lennates vett maha sortsutanud. Muistendite sisu varieerub detailides, põhisüžee muutub vähe. Kindel vorm osutab juttude kõrgele vanusele.

Maardu ja Kahala järvedest

Maardu järv on Tallinna ligidal, lõunapool Narva maanteed. Kahala järv on Kuusalu kihelkonnas; põhjapool Narva maanteed, Kolga mõisa ligidal. Kahala järv olnud vanal ajal Maardu järve juures, põhja pool maantee kaldal. Nende järvede algjad alati üksteisega palju riielnud. See koht, kus praegust Kahala järv seisab, on vanal ajal põld olnud. Ükskord on kündja künnud ja üks lind on seal kohal, kõrgel ringi lennanud ja ise kisendanud: “Põgenege, rahvas! Põgenege, rahvas! Järv tuleb! Järv tuleb!” Aga kündjad ei ole sest kisendamisest hoolinud. Siis on Tallinna poolt hakanud suur must pilve üles tõusma ja tulnud Kahala poole. Ja on nähtud, et sest pilvest on üks tükk Kuusalu kiriku ligidale, lõunapoole Narva maantee kaldale maha kukkunud – selle koha pial on tänaseni suur veeloik, nimetakse Turaka katk ehk -järv. Kündjad on seda suurt kohinat kuulnud ja lind on ikka ühtelugu kisendanud: “Põgenege, rahvas! Põgenege, rahvas! Järv tuleb! Järv tuleb!” Aga ei ole keegi enam jõudnud ära põgeneda, suur vesi hakanud maha sadama ja vähe ajaga on see koht järveks jäänud.

Kahala järv on kõrge koha pial, väljade vahel, mudase põhjaga, karusi kaladega väga rikkas ja kalapüüdjad mitu kord sahku järvest muda seest leidnud. (E 16554 (1) < Kuusalu, Kiiu – Johan Abreldal (1895))

Geograafilised lähtepunktid võivad varieeruda, ent neilgi puhkudel on kiusatus eeldada, et tegemist oli hiie- või pühakohaga. Teiste vähemlevinud variantide järgi olevat järv tulnud Rakvere kihelkonnast Tõrma hiiemäe alt või Haljala kihelkonnast Kaaniksoost Auküla ja Võipere vahelt rabast, kinnikasvanud Kaunikese järve kohalt. Kahala järve muististerikast ümbrust on arheoloogiliselt palju uuritud. Gurly Vedru on välja pakkunud, et muinasajal oli just järv sakraalse maastiku keskne objekt.⁹ Maardu järvele sarnaselt ümara kujuga, kõigest kahe meetri sügavune veekogu paikneb Kahala, Uuri, Muuksi ja Soorinna külade vahel. Vahetult järve ääres, ida poole jääval Uuri küla maal, kasvab kaitsealune Hiiekuusik, üsnagi soine koht, mille lähedal järvepõhjas pidi olema ka allikaid. Üks kaldalähedastest põhjaallikaist on tuntud Hiieallikana (Mäemets 1968). Võib arvata, et inimesed, kes nt 19. sajandi algul ja varem Hiiekuusikus ohverdama käisid, teadsid ka seda järve tulemise lugu, mis toitit aukartust veekogu vastu. Olen Kahala järvest ka varem kirjutanud seoses rändjärve alla jäänud kündjatega (Remmel 2021).

Maardu järve kõrget asendit igiammuse Antsulüsjärve rannamoodustise taga, samuti merrelaskmise lugu meenutab ka Kahalast ida pool, Virumaal Haljala kihelkonna põhjaranniku pangapealsel paiknenud **Iidjärv** (ühel kaardil ka *Ie* järv). See kahe mõisa (Selja ja Karula) piiril asetsenud veekogu olevat tulnud lääne poolt Kandle mõisa maalt Ristimäe (on kirjas ka Arujärve rünka nimi) alt Arujärve kohalt Rutja lähistele, kus ka vanadel kaartidel Iidjärve nimega veekogu näha on. Rännu põhjuseks taas taburikkumine – lapsemähkmete pesemine või haruldase motiivina mõisniku liiderdamine külatüdrukuga, millest ka algset järvekohta ümbritsenud Jääramännik nime saanud. Iidjärve lasi mõisnik süvendatud oja kaudu merre arvatavasti 18. või 19. sajandil (pärast Rootsi sõda). Järve ääres paiknes Iidjärve soo (vt ka Pae 2014). Käisime välitöödel Iidjärve otsimas, koht eristus pehmema pinnase ja teistsuguse taimestiku poolest: kui ümberringi oli männik, siis seal kasvasid kased. Oli sügisene põdrajahi aeg, teati, et see on paik, kuhu jahimeestel ebamugav pääseda – parajasti olid sinna pakku tulnud kolm põtra, kes otse meie nina eest läbi tormasid.

Geoloogiliselt, samuti usundilise tausta poolest Iidjärve ja Maardu järvega sarnasel positsioonil on veel Ülemiste järv, see olevat samuti mujalt suure raginaga pilvena tulnud. Hiie-sõna ei ole viimase puhul otseselt teada, kuid ühes muistenditekstis toodud vormel “Alt ära, iisk tuleb”¹⁰ täidab selle lünka, ühendades Ülemiste järvegi hiie-teemaga. Ülemiste kagukaldaga seostub püha-toponüümika (suubuv Pühajõgi/Pühapaju oja, Pühamägi) (vt Pae 2014; Remmel 2011, 2021; Kaasik 2017a).

Toodud näited osutavad teatud tüüpi maastikusituatsioonide sobivusele pühapaikade valikul. Paiga erilisust rõhutavad animistlikud muistendid. Veekogu(de) orgaanilist kuulumist hiiekompleksi tõendab ka Kuusalu kihel-

konna mitmes külas ning Virumaa rannikul kirja pandud regilaul, mille tüübinimeks on "Kalajärv". See nn töölaul räägib küla alla hiie ja hiie sisse pühade kaladega järve laulmisest. Alltoodud teisendis nimetatud külanimed viivad mõtted Kahala järvele...

*Nindäp laulid Kolga poissid,
Kolga poissid, Konnu poissid,
Luo poissid,
Luobu poissid,
Küla hala hiiekestä,
Hiie sise järvekästä
Siel järves kalad kadalad,
Kadalussa, kallasdessa,
Madalas maaviessä.
Siel olid noodad nuordel miestel,
Püünüksed pühäsulastel,
Vergüd meie neidisilla.
Püüsid sielt pühä' kaluja,
Hargipäivä' hangerjaida,
Laupäivä' ladikaida.*

(H II 40, 670/1 (18) < Simititsa < Kuusalu khk, Kolga rand – Madis Odenberg < Els Migivor (1891))

Haljala kodu-uuriija Hermann Länts (1867–1917), kelle kirjutistes torkab silma lai silmaring ja kohaliku maastiku mõtestamise püüd, on kirjutanud põhja-ranniku järvehaldjatest kui koha peremeestest. Vee omadusi – liikuvuse ja ühendamise võimet – annab kujundlikult edasi vana haldjapärimus:

Isekeskes on keik vesi aldijad ühenduses ja käivad läbi, saadavad terviksid jne. Kosta ja Maheda järves on neil sammeldand seljaga auvi kuju, Kahala järves must ärg, Käsmus ema tütreaga, Iidjärves hall süig ehk liiva lõhe, Arujärves olnud halli jalgadega pois, kes järve Iidjärve veend. (ERA II 198, 242 (4) < Haljala khk – Hermann Länts (1938))

Nimetatud järvedest on Kahala, Maheda (praeguse Haljala alevi keskel), Arujärve ja Iidjärve puhul kirjasõnas kokkupuude hiie-mõistega. Inimestega olevat üksteisele tervisi saatnud ka Ülemiste, Käsmu ja Viitna järve haldjad. Siit ehk koorub võimalus soovi korral Käsmu järvegi pühaks pidada, teiste puhul on rahvapärinus seda otsesemalt väljendanud.

Põhjaranniku järvepärimus lubab niisiis arvata, et muistend veekogu rändamisest on üsna kindel märk paiga pühadusest, Põhja- ja Lääne-Eestis võib see viidata see ka objekti seosele hiiega (nii subjektina kui koha tähenduses). Järv kui silmapaistev ning ka rahvausundis oluline, üleloomulike asukate tõttu kardetavgi maastikuobjekt võis teatud minevikuperioodil olla sakraalse maastiku kese. Tunnuslik näib olevat ka rändjärvede liminaalne asend – sageli läbib järve nt mõisapiir või on veekogu külade vahealaks.

Lahkuvad hiied ja lahknevad veed

Hiied kui paigad on muistendeis vormunud isikustatud olendeiks. Vee, puude ja kividega ka suheldi kui elusolenditega. Mõeldes Henriku kroonikas mainitud saarlaste jumala Tharapita lennule, võiks ehk ka hiie (kui paigaga seotud jumaluse) rännu motiivi algupära ulatuda *ca* 1000 aasta taha (vrd Viires 1990, lk 1420–1421).

Rännulugudes tekib seos vähemalt kahe geograafilise punkti vahel – koht, kust objekt on lähtunud, ning uus koht, kuhu see on maandunud. Mõnigi kord iseloomustab neid kohti nii hiietoponüümika kui ka vana, eraldava piiri tähendusega püha-mõiste. Seda nägime järvesidusalt ka eelnevate näidete põhjal.

Rändamise (mineku, tuleku, kolimise, lahkumise, lendamise jms) lugusid on Põhja- ja Lääne-Eesti rahvaluules ka hiite kohta – mõisted *hiis*, *järv*, harvemini *jõgi* või *allikas*, on kasutusel sarnases positsioonis. Neil peab olema midagi ühist, et nad saaksid esineda samas rollis, käituda ühtemoodi. Vahel on juttu üksnes veekogust ja ka rändhiite puhul võib mingi seose veega enamikul juhtudel leida. Mõnikord põimuvad veekogu ja hiis isegi ühes ja samas rännumuistendi tekstis. Näiteks Rakvere kihelkonnast Tõrma hiiemäe juures, kus elanud jumalad, olnud ka püha allikas ja jõgi, kus üks “lits” lapse lappe pesi. Seepeale tõmmanud sikk pilvega jõe ära ja kadunud vesikaare poole. Alles jäänud vaid säng, aga veesooned maapinnas andnud end ümbruskonnas jätkuvalt mõnel pool märku (ERA II 198, 333/6 (32:2) < Haljala – H. Länts (1938)). Tõrma hiiemäest kagusse jääb kaardi järgi vaadates kuivenduskraave täis looduslik märgala.

Samas, ega kõigi hiite kohta selliseid jutte pole räägitud. Raske öelda, mis siin valiku aluseks on, mõjuda võib ka pärimuse kogumise tihedus. Küllap ka konkreetne maastikusituatsioon ja selle usundiline tõlgendus. Jutustaja silmaring pidi olema laiem oma kodukülast, sest lood hõlmavad eri kohti. Võib ju oletada, et need muistendid kajastavad ka inimeste liikumisulatust ning muutusi asustusmusteris. Teisalt näitavad rännulood, et hiiempaigad (hiiemäed, -metsad jne) ja vesi (veekogud) on omavahel tihedalt seotud.

Näib, et atraktiivse sisuga muistendi objektiks saanud siseveekogude asukohad vastavad mingisugusele looduslikule “mustrile”, mis seostub *püha* ja Põhja-Eestis ka *hiie* mõistetega. See muster võib olla piirkonniti erinev, vastavalt maastikulistele eeldustele. Rabaderohkel sisemaal on rändjärvedeks või “tulnud” järvedeks tihti rabajärved (mis samuti võivad asetseda mõisapiiridel, näiteks Kõnnu järv Hageri kihelkonna Rabivere ja Lohu mõisa piiril jpt). Viited hiiekohale või hiie mõistele laiemalt on järverännumuistendites vahel ka väga peidetud, üksnes aimatavad.

Ajaloolise Pärnumaa ja Lõuna-Harjumaa (praegu Raplamaa) piiril, muidu tasasel ja rabasid täis Lääne-Eesti madalikul olevat mõni üpris silmapaistva reljeefiga hiiemägi (nt Ohekatku, Kastna) sel moel rännanud. Need kaks paiknevad suhteliselt lähestikku, üks ühel, teine teisel pool Rapla ja Vändra kihelkonna vahelist piiri. Lähemal uurimisel on neilgi tegemist veega.

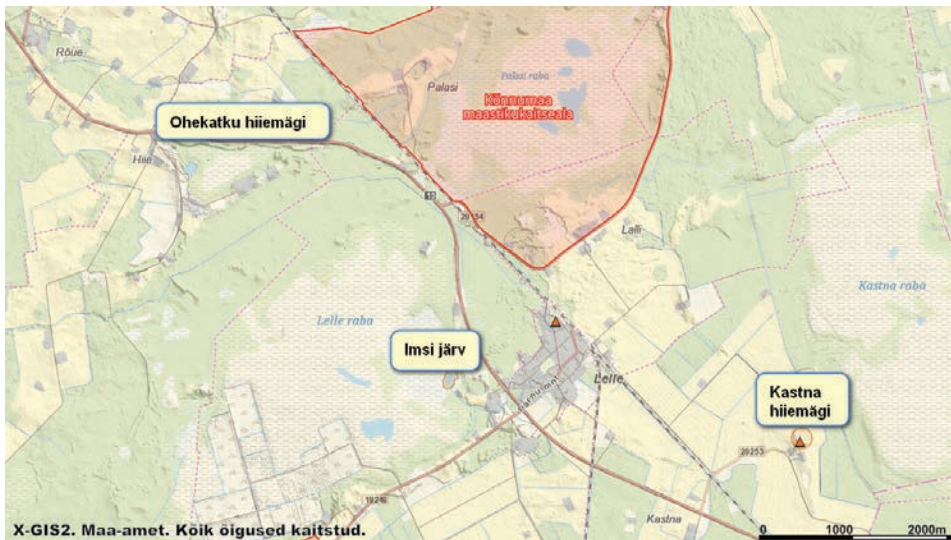
Ühe jututeisendi järgi tulnud raba ääres paiknev **Ohekatku hiis / hiiemägi** ise kunagise Ohekatku järve asemele, kes omakorda lennanud Ohekatku ja Lelle mõisa piirile, kus nüüd asub Imsi (Iiekõnnu) järv. Seejuures kõlanud hüüd: “Eest ära, hiis tuleb!” Teine jutuvariant pakub, et Ohekatku hiiemäe asemel oli järv, kes lapsemähkmete pesemise tõttu lahkus hüüga “Järv läheb, hiis tõuseb!”, järve kohale kerkis mägi. Pikema ja astmelisema teemaarendusena olevat lennanud kunagine Rapla kihelkonna Ohekatku mõisa maal asunud Oore järv (arvatavasti praegune Hiie soo Ohekatku hiiemäe all Hiie, endises Oore külas) üle kihelkonnapiiri Lelle mõisamaade piires asuva Hiiekõnnu (ehk Imsi) järve kohale, kus paiknenud aga varem hoopis Hiiekõnnu ehk **Kastna hiiemägi**, kes sealt Imsi järvele ruumi tehes äikesepilve abil oma praegusele kohale läinud. Samuti hüüdis hoiatav hääl: “Hoidke alt, hiis tuleb!”

Kuda Ohekaku Hiiemägi saanud.

Muiste olnud Ohekaku Hiiemäe asemel ilus järv, kust kõik küla rahvas vee võtnud ja pesu pesenud. Aga roojaste lapse rätikude pesemist pole järv mitte sallinud. Lubanud selle perast, kui naesed roojase pesu pesemist mitte maha ei jäta, sealt ära minna: Pole küla rahvas mitte järve manitsust tähele pandnud, vaid pesenud ika edasi. Sääl tulnud hääl järvest: järv lähab, hiis tõuseb. Selle pääle läinud järv ära nink mägi tõusnud asemele, mis hiiemäes kutsutas. Järv läinud umbes neli versta eemale nink kutsutas praegu Imps Järv. Nink mäe ümbre kaudne raba tunistavad veel praegu järve endist kohta, kes ropuse perast, mida ta ei sallinud, putked mängis. (E 25355/6 (19) < Rapla khk – J. Rootslane < Mart Ore (1896))

Hiie järv on olnud Hiemäe ääres, maantee ja Oore jõe vahel, koolist u. 200 m kagu poole, vastu põlde – Kullama, Mikutooma ja Jürimatsi maal. Jutustaja vanaisa püüdnud seal veel kalu. Kadus, nüüd on seal raba. Hiie järv läinud Ilmsile. Sakslased lasid tammed Hiemäelt maha raiuda ja Hiie järve vedada – järve peale! (EKI KN rap varep2 ohekatku [14] (2153047))

Miks just selles piirkonnas sellised muistendid on kanda kinnitanud? Kui vaadata laiemat kaardipilti, siis näeme, et vett liikumapanev jõud on siinsesse maastikku justkui sisse kodeeritud. Lelle (endise Hiiekõnnu) asula lähistelt soost, üsna ühest kandist, saavad alguse mitu jõge – Kasari jõgikonda kuuluv Vigala jõe pikim lisajõgi – Velise (Valgu) jõgi algab Imsi e Lelle raba lääneservast Hiie (Oore) küla idapiiri lähedalt, Imsi järvest 3 km loode poolt. Jõe lähe jääb Hiierabast ja selle ääres paiknevast Ohekatku hiemäest vahetult itta, paiknedes kahe raba piirimail. Pärnu jõe valglasse kuuluvad aga Imsi järvest lähtuv Imsi oja ning Lelle külje alt Põllu küla territooriumilt algav Väandra jõe lisaharu Massu jõgi.



Joonis 3. Rännumuistendites kajastuvad pühakohad Rapla ja Väandra kihelkonna piiril, vanal Harju- ja Pärnumaa piirialal.

Hiiekõnnu kandis on seega jõgikondade lahknemiskoht, mis jääb Kõrvemaa edelanurka, jõed ise voolavad Lääne-Eesti tasandikul ja suubuvad merre. Eestis

pole niisugust paiknemistunnust hiite puhul seni esile toodud, ent juba Veikko Anttonen on leidnud, et püha- ning ka hiie-mõiste võivad markeerida vesikon-
dade jagunemise ja ristumise kohti. Edasised näited kinnitavad, et nii võib see
tõepoolest olla. Mõnigi kord on samasse sattunud ka halduspiirid.

Geograafiliselt tähendusrikkas üleminekupiirkonnas (kuhu jääb ühtlasi aja-
looliste maakondade piir ning kolme kihelkonna nurk) asuv Kastna Hiiemägi
on Eesti trükisõnas üks tuntumaid omataolisi, pärimuse kohaselt käidud sinna
kaugelt kokku. Kastna hiiemäest läänes on Lelle raba ning idas paikneb Kast-
na raba ehk Hiiemäe/Sooaru soo, mis moodustab 2006. aastal loodud Kastna
hoiuala põhiosa. Rabas on ka palju laukaid, sh pärimuses mainitud Kuldkepi
laugas. Hoiuala jääb Kastna, Lalli, Paluküla, Kädva ja Kändliku külade vahele.
1997. aastal läbi viidud Eesti märgalade inventuuri kokkuvõttes on tõdetud, et
Kastna raba on väärtuslik kui ümbruskonna veerežiimi stabiliseeriv / kontrolliv
ja vee puhtust tagav ala. Raba on tekkinud mineraalmaa soostumisel ja toitub
sademetest ning põhjaveest.¹¹

Kastna Hiiemäest ca kuue km kaugusel põhja pool paikneb kahe kihelkon-
na (Rapla ja Juuru) rajal **Paluküla hiiemägi**, samuti väga võimas ja laialt
tuntud koht, mis asub samuti veelahkmel. Sellest Raplamaa kõrgeimast mäest
(Paluküla mägede osa) ida ja lõuna poolt voolavad veed Kädva oja ja Kärü jõe
kaudu Pärnu jõkke, põhja- ja lääne poolt Keila jõkke.

Eriti Pärnu-, aga ka Läänemaa muistendid jutustavad üksikutest pühapu-
dest, mis asukohta vahetanud, nii läbi õhu kui ka maad mööda liikudes. Puid
endidki, nagu ka veekogusid, on vahel hiiteks kutsutud, seos veega on olemas
paljudel rändavatel hiiepuudel. Idee poolest on lugu rännakul pastlapaelu
siduma hakanud ja peatunud puust mõneti sarnane muistendile kirikukive
vedavatest härgadest, kes õiges kohas peatuma jäävad, pärast seda kui kiriku-
ehitamine algses kohas ei sujunud. Lood kinnitavad uskumust, et pühakohti
pidi valima või leidma teatud märkide abil, mida andis loodus (loomade abiga).

Rändamislugude ja vee kontekstis on huvitav näide **Hiieauk** Eassalu küla
Panga mägedes Pärnumaal. Küla ise asub suure Neitsiraba kagupiiril. Talude
vöönd koos haritava maa ja tiheda kuivenduskraavide võrguga jääb mägede ja
raba vahele. Miljöödominantse mäeahela kõrvalt olevat tõusnud hiis ja lenna-
nud, teel puid maha pillates, Audru kihelkonna põhjaserva, kus soo ääres asus
samuti võimas **Lavassaare hiiemägi**, nüüdseks suures osas kaevandamise
tõttu hävitatud loodusemälestis. Eassallu jäänud hiie asemele vesine koht. Kord
on Hiieauk kuivem, kord märjem. Veetase on küll langenud, aga päris kuivaks
pole koht jäänud. Kevadise veetaseme järgi ennustatakse seniajani suveilma
(kui kevadel auk kuiv, tuleb vihmase suvi ja vastupidi).¹²

Hiie äraminek.

Vanasti olnud Eassalu küla serval suur hiis. See olnud püha paik ja inimesed käinud sääl palvetamas. Jumal valvanud hiie üle. Ühel õhtul pahandanud rahvas Jumalat. Jumal tõstnud hiie õhku ja hiis hakanud minema. Muist hiietammi kukkunud teel maha ja hakanud sääl kasvama. Hiis läinud ja laskunud maale Lavassaare mäel. Läinud hiie asemele jäänud loik. See loik oli kaunis suur ja sügav. Seda loiku nimetatakse "Hiieauguks". Seda auku võib praegugi veel näha Eassalus, Jaaguantsu talu karjamaal. (ERA II 234, 129/31 (2) < Audru, Võlla v, Eassalu k, Käspre t – Nadežda Kodasma < Jüri Kodasma, 61 a (1939))

Siin pidi üks hiieauk olema. Kui ta vett täis olle, siis pidi sui kuiv tulema ja kui ta tühi olle, siis olle suvi märg. On kaunis suur lai. Enne käisid lapsed sees suplemas, nüüd hakkab kinni kasvama. (RKM II 175, 362 (2) < Audru khk, Võlla v, Eassalu k, Nurga t – Mall Proodel < Anna Kuusik (1964))



Foto 3. Hiieauk Eassalu Pangamägedes oli sügisel kuiv. Mari-Ann Remmeli foto 2021.

Eassalu Pangamägi on põhja pool ümbritsetud Neitsi rabast algava Uruste ojaga, mis kuulub Audru jõe valgalasse. Mäest lõuna poole jääb aga Tuuraste oja algus. Mõlemad suubuvad eri kohtades Pärnu lahte.

Tihti on hiite kontekstis mainitud eriti veerohkeid, võimsa väljavooluga või lausa põhjatuid allikaid. Ambla kihelkonnas on kohalikus murdes kirja pandud **Karkuse hiemäe** rändamise lugu. Ohverdamisest ja pühakspidamisest ei räägita, seevastu oli oluline rõhutada, et mäe alla jäid heinalised ning et mäeveeres paikneb raketega hiiekaev, kust ka põua ajal vesi ei lõppevat (selline iseloomustus käib mitme teise gi hiieallika kohta, vt ka Metssalu 2021: 64). Niisuguseid allikaid on vahel ka kirikute-kloostrite juures. Karkuse hiemäele, mis kujutab endast pikka, kitsast kõrgendikku, paigutati kunagi kolme mõisa ristikivi. See on taas näide halduspiiri ja loodusliku piiri kokkulangevusest.

Karkuse mõisast vierand verst õhta puool on üks kaunis kõrrge ja pik mäa seilandik järsku suoo mua sies. Praegu kasvavad sial pial sarapuud ja mõnes kohas kua kuused ja uaved. Mäa sisemus on selge kruus, väga ia tie sillutamiseks, milleks teda kua siin ümber kaudu pruugitakse. sellest määst riagib rahvasuu, et seda siin enne põle olld, vaid kusgilt olla tulld. Ühel kenal einaaegsel pääval olld rahvas sial kohal parajalt einu kuivatamas, kui korraga ilm mustaks lüöönd ja üks vali jaal üünd: "Oidke iest, Iies tuleb, oidke iest, Iies tuleb!" Kõik juost niipailu kui kiegi jõund, iest ära, ja kui pärast vuatama läind, seist kõrrge mägi just einamua pial. Sest akatud siis kua mäge "Ie määks" üüidma, mis nime ta tänapäävani kannab. Kas sial vanast Iiedele ohverdud on, seda ei tia rahvas riakida.

Karkuse puool mäe jääres on üks kaheksa jala sügavune kaev väga ia viega, mis kua kõiige kuivemalgi ajal vet ei kauuta. Sialt suab kua Karkuse küla alati suuremalt jault oma vietarvituse. Kuival aegadel aga viiakse sialt kua mujale, nagu nimelt Koiiki, vett. Kaevu üütakse kua Iie kaevuks. (H II 14, 179/80 (1) < Ambla khk – J. Ney (1889))

Paljudes pärimusteadetes kajastuv rännumotiiviga koht on ka **Tudu hiiekoppel** (vanemas teates ka Hiienokk, piirkonnas on Iienuka talu) Virumaal. Ilmselt mõisa poolt kasutusse võetud maatükk, mida iseloomustab samuti vesisus, asub mõisasüdame / Tudu aleviku naabruses, kuid jutujärg ühendab selle ka mõisavalduse piiril asuva järvega. Kusjuures Hiie mäe nime leiame vanalt kaardilt praeguse surnuaia kohalt, hiiekoplist kaugemal asulas. HiietoPONÜ-mika hõlmab jällegi päris ulatuslikku ala. Virumaale on omane haldjapärimus, mis tuleb esile ka Tudu hiie puhul.

Haldjast

Tudu mõisa ja kõrtsi vahel olnd üks vesine koht väikese metsaga. Rahvas kutsunud seda kohta Hiienokaks. Inimesed eksinud sinna alati ära sest seal elutsend haldjas, kes inimesi alati eksitand. Rahvas olnd täielikult kimbus haldja tembutustega. Hommikuti, kui päike paistnud, pesknud haldjas omi kuld ja hõbe riistu ning riputanud nad puude oksisi kuivama. Korra tulnud üks Soome vanamoor. Rahvas sellele kaeba haldja häda ohtu. “Küll ma temaga hakkama saan,” lausunud see ja läinud Hiienokka ning pomisenud nõiasõnad, see aitanud kohe. Haldjas kraamind enda kolid kimpu ning läind nutuga Roela ja Tudu rajal asuvasse umbjärve. Vastutasuks võtnud ta aga Soome vanamoori hääle ära. (Jaanipäeva õhtupoolik tagasi tuli.) (E, StK 8, 184/5 (3) < Viru-Jaagupi khk – Mihkel Jürna (1921))

Hiiehaldjas leidis pelgupaiga rabajärves, mis paikneb koplil läänes Tudusoo looduskaitse alal, kolme mõisa ja kahe kihelkonna (Simuna ja Viru-Jaagupi) piiril. Tundub, et Tuduski on suur hiiekompleks olnud, vanade kaskede asemel näeme praegusel maastikul tihedat nooremale lepikut. Vaid üksainus vana kõverik ja sammaldunud hiiekask kasvab tee lähedal. Kui mõne aasta eest varakevadel seal käisime, oli kase ümbrus kaunis vesine ja võsane. Mall Hiie-mäele on sellest kohast rääkinud kohalik mees, kes oskas tähelepanu pöörata ka muinasaegsele asustusele, kalmetele, märkidele varasest rauatöötlemisest¹³ ja kunagist suurt hiieala läbivale looduslikule veesoonele. Mingil ajal on läbi kopli sirge kraav tõmmatud (nagu on näha kaardilt):

Mina tulin siia 1913. aastal, siis olin viie-aastane, siis olid seal tohutud kased. Kase elupiir on umbes 200 aastat, nii et nii vanad nad võisid ka olla sel ajal. Latvade läbimõõt oli oma 20 meetrit ja tohutult ulatusid laiali, nii et poisikesed said sealt üles ronida nagu oravad. Terve poisikestekari oli seal jooksmas. Sealt kopli keskelt oli vee läbijooks Tudu järvesoost suunaga Purtse jõkke. Aga II maailmasõja järel olid need kased seal enamasti ära kõdunenud, ära surnud. Üks tüvi oli veel kümme aastat tagasi järel. Üks noorem puu kasvab veel. Aga see Hiiekopli ala oli oma kuus korda suurem kui praegu. Selle sees on siis matusepaik ka ja seal on olnud vanem Tudu asustus. Selle maa peal on oma kaheksa sepapaja aset. Ansura on just sepikodade juures niisugune rauaseguga – rauatagiga väike mäeküngas, ja neid künkaid on kaheksa. Ja kui võtta ühe sepikoja vanus 50 aastat, siis on pläuhti! teeb välja vähemalt 400 aastat. Praegu on see Hiiesalu talu seal, see on just Hiiekopli ääre peal. Aga suurt metsa ei ole, see on kõik nüüd ära. Niisugune ilus koht on kaskede-alune. Seda

on tahetud nüüd nagu uuesti teha, looduskaitse käis vaatamas, aga ei tea, mis sest tuleb. (RKM II 370, 244/5 (3) < Viru-Jaagupi khk, Roela v, Tudu as – Mall Hiimäe < Agu Part (1984))

Ühest jutust selgub, et Hiiekoplis olnud tiik, kus haldjad varemalt pesitsenud. Teine pärimustekst annab teada, et hiies olnud veesilm kuivas, rabasse tekkis samal ajal järv. Tudu järve kolinuna polevat hiiehaldjas kalu muidu andnud, kui tuli talle meelituseks ohverdada elusolend – kassipoeg vms. Kalurid olidki viinud andeid ja siis oli kalasaak küllalt suur. Näib, et hiiehaldjad on väga veelembedes, ehk siis kinnitavad taas vee-elementidega seotud uskumuste tähtsust hiie-mõiste tähendusväljas.¹⁴

Niisiis tuleks seda tüüpi rännumuistendeks käsitleda pühapaigana mõlemat kohta – nii lähte- kui saabumispaika. Kas neid mõlemat just hiieks nimetati, pole kindel, aga seos usundiga on ilmne. Tudu juhtumi puhul võib kaarte uurides taas tõdeda, et hiiekoppel jääb kahe jõgikonna lahknemisalale – Tudu järvest Järvesoos algab Tagajõgi, mis viib oma vee Peipsisse, Järvesoo põhjanaabriks on Punasoo, kust algab Purtse jõgi, suunaga mere poole. Soodest ida pool on näha palju kraave, üks neist saab alguse hiiekoplist (vt Eesti kaart 200T 1992), kus on praegugi tiik. Hiieala võis olla allikaline lodu, mida kraavidena kuivendama hakati.

Eelnimetatud (ja mitmete teistegi) paikade põhjal tundub välja joonistuvat teatav geograafiline või geoloogiline seaduspärane, mis näitab ka vanarahva tähelepanelikkust ja teadlikkust looduses toimuva suhtes. Eks ole ju loodusobjektidega seonduvad rändamisloodki sedalaadi tähelepanekute uskumuste põhine või metafoorne väljendus. Kohapärimus võib olla ka otseselt looduslooline – targad külamehed teadsid hästi, kust kuhu vesi voolas. Kodu-uuri ja põline kohalik elanik Vaino Napp tõi eelpool mainitud Harju-Jaani Seli küla Karisoo hiiekohta kirjeldades omal algatusel välja selle maastikulise eripära – nii Hiimägi kui ka Hiieks kutsutud tiik asuvad rabadest ümbritsetud seljandikul, millest ühelt poolt jooksevad harujõgede kaudu veed Pirita, teiselt poolt Jägala jõe suunas. Täenduslik, maapinna omadusi kujundav seos ka jõgede/ojade algustega võib anda seletuse, miks asuvad paljud hiiekohad niiskel ja madalal alal, kus ei pruugi olla nähtavat kõrgendikku. Harju-Jaani Urvaste Hiiepealselt, mis paikneb soise ala ja kõrgema põllumaa rajal, suundub vesi läbi soo kraavituste abil Pirita lisaharu Leivajõe suunas. Anna kihelkonna Mustla Hiieaed paikneb Pärnu jõgikonna Lintsi jõe alguse lähistel. Hiieaiast 5–6 km idas, teisel pool Tallinn-Tartu maanteed asuv Võõbu Matsimäe Pühajärv jääb aga Jägala jõe keskjooksu ning Pärnu jõkke voolava Reopalu jõe alguse vahele. Põhjarannikule suunduvasse Jägala jõkke voolab järvest põhja pool oja, mis saab alguse Reopalu jõega samast rabast. Ka Pühajärvel endal on vanasti

olnud äravool Jägala jõkke, kinnikasvanud soone koht olevat näha (EKI KN ann varep2 taga-võõbu [11] (2087327) < Anna khk – Endel Varep (1954)).

Püha-toponüümika seost veekogudega ilmestab ka Otepää khk Pühalätte ühendus läbi Ilmjärve Vöhandu ehk Pühajõega ning teise väljavoolu kaudu Otepää Pühajärvega. Neil kohtadel on tugev usundiline pärimustaust, mis räägib ka ilma mõjutamisest (vt Valk 2014, 2015). Siinses seoses võib korra veel meenutada eelpool jutuks tulnud Ülemiste järve, mille nimi lähtub Ilmjärve nimega samast sõnatüvest, tähistades vesikonnas üleval, kõrgemal kohal paiknemist. Ka Ülemiste ääres on püha-nimelisi kohti.

Hiied ja karstinähtused

Hiiepärimusse immitsevad nii maapinnal kui ka maapõues voolavad (või kunagi voolanud) veed. Arvata on, et nii püha- kui hiie mõistel on seos ka maa-aluste vetega. Seda tunnistavad karstipiirkondades karstinõgude, -lehtrite ehk kurisute ja karstiallikate lähedal paiknevad hiiealad.

Maa-aluste veesoonte folklooris kajastumisest kirjutanud Kristel Kivari (2016) nendib, et muistend Otepää linnuse kaevu kadunud ja Alevijärves väljunud hanest ei edasta rahva tegelikke teadmisi maa-alustest “torustikest”. See lugu, mis ei pruugi antud paigas tegelike loodusoludega kokku kõlada, näitab siiski usku maapõues leiduvate veesoonte või tühimike võimalikkusesse. Võib oletada, et see usk võis algtõuke saada ja levima hakata karstialadelt, mida leidub hiie-sõna levikuga sarnases areaalis (Põhja- ja Lääne Eestis ning saartel, vt ka Relve 2008) – karstile viitavaid tunnuslikke rahvajutumotiive on rohkemgi (nt pesukurika vm eseme kadumine koos veega maa alla ning nähtavale ilmumine mujal) ning sedalaadi lood on paiguti jõudnud isegi Soome ja Rootsi (vt Remmel 2014). Räägitakse ka nii loomade kui ka inimeste uppumisjuhtumitest. Paari härgade jäljetust kadumisest põhjatusse Hiieallikusse/Silmaallikusse on räägitud nt Mustjalas Saaremaal (EKLA F 199, AAS. stip. ar. 5, <https://www.folklore.ee/pubte/ajaloolist/mustjala/index.html> – 27.06.2022), samuti Hanila hiieallika puhul, mis pidi olema väga sügav (ERA II 139, 369/70 (7)).

Veeneelukohti ja langatuslehtreid mäletatakse hästi. Varjatud veeteede kaudu üheduses olevate punktidega seostub eri paigus ka hiietoponüümikat (nt Kuimetsa Iida urked, Paekna Iida talu jm) ning mitmesugust, sh usundilist ja ravimispärimust. Jüri Metssalu tõdeb V. Anttosele tuginedes Juuru näitel, et paigad, kus veed maa alla kaovad või pärast salapärasid peidetud teekonda taas maa peale ilmuvad, võivadki üldiselt olla pühad (vt Metssalu 2021: 69–70). Endel Varep on kirja pannud rohkesti tähelepanekuid karstinähtuste kohta.

Sõbessoo järvest vesi jooksis enne Jalase küla alla Hiitse kuristikku – talu põllu servas kuristik – kui jutustaja käis koolis, nägi kuidas vesi alla läks. Järvest tuli soon kuristikku. Jalasel oli tamm ees, et vesi suurveega külasse ei läheks. Ülesse keetis paar kilomeetrit eemal – Pekla ja Hiimetsa vahel Oodava metsas – vesi keetis ülesse nagu hobusesaba. [---] (EKI KN rap varep2 jalase [12] (2157761))

Virumaal on kuristikke mainitud nt seoses Kalina (Jõh) hiiekohaga ning Aburi hiimäega (VMr), samuti Tõrma (Rak) hiimäe all jooksvat kevadine suurvesi mööda vana jõesängi maa sisse. Karstijärv võib inimese silma all lühikese ajaga tekkida või keerisena maasse kaduda. See nähtus võis kohati inspireerida ka järverännuistendeid, mis on levinud küll karstialadest märksa laialdasemalt.

Kose kihelkonnas Kuivajõe valdas old vanaste hiis ja selles hiies suur järv, mida nimetatud Tündersepa järveks. Sie järv läind sealt ära peale selle, kui Tündersepa perenaine järves lapse sitaseid nartsa pest. Järv vihastand sellase perenaise tiu üle ja läind Leva järve, minnes hüind viel: “Maret, Maret, kus sa jäid?” Maretiks nimetand järv püha puud, mis kasvand järve kaldal. Maretil läind pastlepael lahti. Ta hakand seda parandama ja jäend järvest maha (sellest puust olen juba varem kirjutanud). Selles järves olnd ka suur kivi, mida praegu hüütakse viel näkikiviks. Selle otsas käind näkk vahel nutmas. Näkil old suured kollakad juuksed peas. Sellesse järve olla uppunud mõnigi inimene. Nüid on selle järve asemel ilus heinamaa, mis kuulub Tündersepa talule. (ERA II 167, 286/7 (4) < Kose khk, Ravila vanadekodu < Kuivajõe v – Tõnu Võimula < Mai Uurberg, 80 a (1937))

Selle näite puhul on tegemist muinsuskaitsealuse nn ohverdamiskohaga, kus kasvavad praegu Kurena künnapuud. Tsaariaegsel verstakaardil on ala soine, samas on ka puude tingmärgid. Muistise kõrval kirde suunas asub Hiie(otsa) talu, sellest põhja pool Hiie väli. Kohast möödub kagu poolt endine Hiie soon, mis on sirgeks kraaviks aetud. See oja suubub Kose Kuivajõe harusse, mis ulatub Hiie taluni (läheb seal maa alla). Kuivajõkke, mis voolab osaliselt maa all, toob oma vee ka Kirivalla oja, mis on ühenduses Leva rabaga. Seal asub tekstis mainitud Leva järv, kuhu Tündersepa järv olevat hiiest pagenud. Kunagine Tündersepa järv võis olla jutu tekke ajal tühjaks jooksnud karstijärv, mida märgib madalam lohk. Seos karstinähtustega ning vete liikumisega (nii maa all kui maa peal) on selle kandi puhul ilmne. Veeteed Kuivajõe valgala piires ja hiiekoht on omavahel ühenduses. Leva järve on peetud ka teise, Kose Kämbla

küla alt lapsenartsude loputamise tõttu rännanud järve uueks asupaigaks. Kämblasse tulnud aga järve asemele, ei tea kust, hiis puudega.

Kevadise suurvee ajal on karstialadel, nagu ka looduslikel jõeluhtadel, laiunud suured veeväljad, siis on vetel pidu. Seda naudivad ka oma rännuteedelt tagasi jõudnud luigid jm veelinnud... Sealsamas Kurena künnapuude ümber oli 2019. aasta varakevadel, kui kohta Ahto Kaasiku juhitud hiiretkel külastasime, vett nii palju, et see meenutas väikest järve.



*Foto 4. Kurena hiiepuud seisavad kevadise suurvee ajal jalgupidi vees.
Mari-Ann Remmeli foto 2019.*

Pärimuses kasutatakse kohati väljendit “vete aeg”. Eriti tuntud on see fenomen tänu Tuhala Nõiakaevule, kus tänapäevane pärimus räägib võimsast energiasambast (vt ka Kivari 2012, 2013). Tuhala naabervalla Nabala piirkonna pärimust uurides oli veeteema pidevalt foonil. Sealtkandist pärit tuntud selgelnägija Mai-Agate Väljataga rääkis, et oli oma kodutalu kaevu kohal näinud valgussammast. Kaevu vee hindas ta väga heaks ja tervistavaks. Samuti oli ta teadlik paljude pühade allikate ja maa-aluste veesoonte olemasolust ning väitis, et kogu Nabala on seetõttu püha ala (Remmel 2017).

Toon mõne näite ka karstirikkalt Järvamaalt, kus on maastikupilt minevikus olnud palju vesisem kui praegu. 2003. aastal sattusin südatalvel Kuie (see nimi tuleneb kuivast jõest) mõisa lähedal paiknevale Hiimäele, mida ehtis üksainus pärnapuu. Lume alt ei paistnud tookord välja piirkonda iseloomustav nõgu ja jõesäng, ning tõtt-öelda ei osanud ma toona sellele ega ka mõisa lähedal paiknevatele allikatele erilist tähelepanu pöörata – hiie kontekstis tundusid tähtsamad mägi ja pärn.

Hiimäest tagapool on nõgus koht. Ta on oma nime – Hiieta saanudki sellest, et asub Hiimäest tagapool. Suvel kuivaga kuivab ta ära. Ainult kevadel, kui lumi sulanud, lainetab ta kui väikene järv. Sinna on uppunud 10 aastat tagasi keegi noor tütarlaps. Ka on juhtunud, et sinna kord mustlased hobusega öösel sisse sõitsid ja uppuma pidid. (ERA II 220, 39 (4) < Järva-Jaani khk, Vajangu v, Kuie k, Koka t – Erna Vask, snd 1925 < Ann Vask, 79 a (1939))

Teemat valgustab hästi ka Järva-Jaani Valasti külast pärit õpilase kirjanandud detailirohke ja palju põlist kohateadmist sisaldav lugu, kus järv kadus maa alla ning tuli välja Roosna-Allikul. Siingi räägitakse hiiemetsast ning järve rändamisest, samuti tuleb sisse mõisateema ning vana kalmekoht endisel järvekaldal. Tekstist selgub, et Valasti järvenõgu täitub kevadel veega, mis voolavat maa alt Roosna-Alliku Külmaallika allikjärve, kust saab alguse Pärnu jõgi.

Muistsel ajal oli Valasti küla all ilus suur järv nimega Taki, mille põhjapool kasvasid hiiepuud, hiiepuude keskel Ukukivi. Ukukivi asetseb praegu keset külavahelist teed Uugari talu õue all. Sellest on talu omalegi nime saanud. Kevadel ööpiku laulu ajal läinud kaks sohi naist laste musta pesu pesema järve äärde, järveneitsi pahandanud sellest, hakanud kohisema ja vesi vahutama. Viinud naised seltsis endaga lõuna poole ja kadunud Pärnu jõkke. Hiiemets raiutud maha mõisniku poolt ja ehitud mõis järve kaldale. Mille praegune asukoht Lepiku talu hoonete all. Mõis on põhja sõja ajal ära põletatud venelaste poolt. 50 aastat tagasi, kui Lepiku talu hooned ehitati praegusele kohale, keldri auku kaevates on välja tulnud naisterahva juuksed ja kividest tehtud trepp, surnu konta, vanu sõjaodasi, naisterahva kaelahted, kõrva rõngad, kaelas kandvad riste, sõjamehe vasknööpa ja mitmesuguseid vanu vask esemeid. Mõis on kannud sama nime mis järvgi. Mõisa asemel on nähtud salajasi tulepõlemisi öö aegadel ja inimeste huikeid. Järv näitab veel ennast igal kevadel lume minemise ajal. Vajub maa sisse ja ilmub nähtavale Pärnu jõe allikates vana Külmaallika küla all. Külmaallika küla on asunud praeguse Roosna-Halliku

asunduse südamas. (ERA II 219, 677/9 (1) < Järva-Jaani khk, Kuksema v, Valasti k, Konnagu t < Lepiku t – Lembit Veebel < August Veebel, 32 a (1939); Remmel 2004)

Kui esmalt tundus, et Roosna-Allikul allikate kohta peale ravimise muud pärimust ei leidu, siis pärast vana katastriandmestu läbitöötamist õnnestus sellegi piirkonna puhul lokaliseerida arhiivis leiduv hiie-sõna sisaldav pärimus – kohe Roosna-Alliku mõisa kõrval, allikate alast üle tee asetseb hiiekivi (kaitsealune lohukivi), millega seostub hilisema mineviku episood – *mõisnik käind seal kivi otsas vaatamas, kuidas töölised põllul töötavad* (ERA II 298, 152 (1) < Järva-Jaani khk, Võhmata v, Roosna-Alliku k – R. Viidalepp < mitmelt isikult (1940)).

Järved ja merigi on ühendatud jõgedega või ojadega (millest paljud on tänapäeval sirgeteks kraavideks tõmmatud). Need saavad alguse rabadest või allikaist, suuremate vete servas ja põhjaski leidub allikaid. Vooluvetega seonduv on äärmiselt oluline ka hiiekohtade paiknemise aspektist. Siinne artikkel keskendub küll rohkem järvedele, aga pühapaikade osas tasub tähelepanelik olla ka jõgede ja ojade kallastel ning suudmete lähedal, kus on ridamisi vanu asulakohti ning praeguseidki külasid. Rida hiiepaiku asetsevad kohtades, kus oja või jõgi suubub järve, merre või jõkke. Niisugune on ka Maardu hiiemetsa asukoht. Siin on paslik meenutada Maris Vee magistritööst tulenevat järeldest, et kolme kihelkonna (Juuru, Muhu, Põlva) eri tüüpi pühapaikade asukohti kartograafiliste meetoditega uurides tuli igal pool, hoolimata maastikupildi erinevustest, välja nende lähedus eeskätt vooluveekogudele (Vee 2015: 45).

Settinud järeldest

Sakraalse maastiku mõtestamisel on oluline näha erinevaid seoseid ja ühendusi, mida maastikul võivad kehastada ka veesooned, märgalad ning vesi kui element. Hiiepärimus on küll mõjustatud eriaegsetest kultuurihoovustest, kuid sama tähtis inspireerija on loodus ise. Pärimustekstides ei ole kaugeltki alati mainitud, et hiis asub vee lähedal. Vahel on aga vastupidi – maastikul vett ei paista, kuid pärimuses võib leida vihjeid kunagisele järveasemele või jõesängile, mille jälgi leiab mõnikord ka reljeefikaardilt või vanalt mõisakaardilt.

Pärimuses heistub maastikupilt, milline võis see olla kaugemas minevikus – märgatavalt vee(kogude)rohkem, soisem ja bioloogiliselt elurikkam maa kõrgemate, asustusteks sobivate põndakute ja põllulappidega. Lõuna-Eestist tasasema reljeefiga Põhja- ja Lääne-Eesti piires on tihti ka väheke kõrgemad kohad ning nende kombinatsioonid negatiivsete pinnavormidega omandanud erilise tähenduse (madaladki künkad kannavad enamasti mäe-nime). Ammu

kadunud veesilmast võib järel olla üksnes raba, lohk, nõgu või (jõe)org. Järve/ jõe säng või kaldad võivad paista välja reljefkaardil. Mõnikord on isegi suulise mälu põhjal võimalik välja selgitada ajajärk, millal veekogu kadus. Enamasti on see aga pikem protsess. Pole võimatu, et hiie mõiste usundilise sisuga saab seostada soodest (nt Hiiesoost Lüganuse khk) leitud vähemalt viikingiaegseid ohvriande, mis on kunagi ilmselt visatud järvevette või laukasse (Kiudsoo 2016).

Nägime, et hiite asupaigad pole juhuslikud, neid määravad teatavad looduslikud omadused. Kui loobume tüüpkujutlusest, et hiis peab olema tammedega ohvrisalu, ja tunnistame ka muude maastikuliste karakteristikute (sh allikalise loduala, kunagise või praeguse veekogu) osalust pühapaiga liminaalses tähenduslikkuses, saame paremini põhjendada ka nende kultuuriliselt tähtsate, looduslikult silmapaistvate ja muidki loodusväärtusi omavate paikade säilitamise vajadust – isegi siis, kui esmapilgul ei tundu koht atraktiivne. Üldistuste ja analoogiate põhjal tekib tugevam alus ka suuremate pühade alade kaitse põhjendamiseks. Hiie mõtestamine esmajoonel rahvusliku identiteedi sümbolina võtab tähelepanu looduse laiemalt märgisüsteemilt seal taga.

On võimalik, et kõiki neid kohti polegi alati hiiteks kutsutud. Praegugi on mõnel hiiepaigal rööpnimesid, mis on võivad olla jäänud hiie-sõna varju, või siis vastupidi – sõna hiis on asendatud ajakohasema nimega. Kindlasti võib olla toimunud nimedes varieerumisi, ehkki hiiekohtade teadvustatus pühade, eriliste paikadena võib ulatuda vähemalt pronksiaega (Jonuks 2011b). Hiiepärimuses ilmnevad maastikulised seaduspärad, sh seos asulakohtade jt muististega, aitavad näha pühapaiga tunnuseid ka objektide puhul, mis ei ole kirjalikes allikates tähistatud hiie-sõna sisaldava nimega ning millega seostuv pärimus ei räägi otseselt ohverdamisest või palvetamisest. Näiteks Tõdva Animäe kui paljude külade ühise jaanitulepaiga puhul on kogukond veendunud raviallikate, soise ala, muinasasulakoha ja rauasulatuskeskuse lähikonnas paikneva mäe pühaduses, aga ametnikud seda ei tunnistanud. Samas kihelkonnas leiduvad nt Tüümismägi ja Jürimägi, mille kohta käiv pärimus sobitub ettekujutusega pühakohast. Ka Paljud Taari- ja Salumäed on siiski mahtunud pühapaiga mõiste alla, rääkimata Lõuna-Eestist, kus hiie-sõna vanemas keelepruugis puudub. Niisiis pole nimi ega ka kindlat tüüpi pärimus ainus kriteerium, mille järgi võiks ajaloolisi looduslikke pühapaiku määratleda. Osa pühapaiku on jäänud “vaikseks“, suulises mälus või ka uskumustes-kommetes on toimunud katkestused (Rommel 2020). Eriti oluline on avaram arusaam pühakohtadest siis, kui piirkonda kavandatakse maapinda jäädavalt kahjustavat tegevust (nt karjäärid, reovee hoidlad, suured laudad, lageraie, uue elamurajooni rajamine). Suurte asustuskeskuste laienedes on see stsenaarium vägagi reaalne ja mitmel pool juba realiseerunud. Näiteks Kiili valda rajatud Rätsepa kodu uusasum ulatub Nabala hiiesoo piirkonda, millest on maaparandus küll üle käinud,

aga mingid märgid on maastikus siiski alles. Kas võib lugeda need kohtadeks, kust hiis on ära rännanud? Kui looduslik veereservuaar on kuivaks tõmmatud ning pole ka enam inimesi, kes mäletaksid ja teaksid, siis vast tõesti. Pole aga välistatud, et vesi võib seal teatud tingimustel hakata oma võimu näitama.

Pärimuse põhjal näib, et sageli kasutab Hiis – kohaga seotud vaim, jumalus, haldjas või ka hingestatud maastikuobjekt ise – metafoorsel moel just vee-elementi oma rändamistel veohobusena või -härjana pilve (aurustunud ja õhkutõusnud järve) ees. Ehk kajastabki rändava hiie muistend muuhulgas arusaama elusa vee (kui hingestatud hiie osa) liikumise ja kujumuutmise võimest? Vett võidi austada juba seetõttu, et tema muude elutähtsate ja imeliste omaduste seas on võime tõusta auruna taevasse, pidada ühendust taevaste jõududega. Paljud jutustajad maalivad sõnadega väga sugestiivseid pilte, kuidas järvevesi sambana üles kerkis, muutudes tumedaks ja ähvardavaks pilveks – taeva- või äikesejumala käsilaseks, normirikkujaid hävitavaks tööriistaks. Kui puud üksnes sirutuvad taeva poole, siis vesi jõuab sinna päriselt. Hiie mõiste hõlmas niisiis ka õhku, atmosfääri. Õhu puhtusest oleneb ka vihmavee puhtus.

Inimesed pidid sõdade ja taudide järel või ühiskondliku surve tõttu ühed paigad maha jätma ning võtma kasutusele uued (vt ka Jonuks 2011b). Hiierännumuistendid võiksid ülekantud tähenduses vihjata ka sellele tendentsile. Kui pidid kolima inimesed, rändas ka pühapaik (või siis vastupidi). Samas võivad need veesidusad lood osutada hoopis veekogude omavahelisele ühendusele maa-pealsete ja maa-aluste veesoonte kaudu. Levib ju veereostus kergesti väga kaugele, eriti paese pinnaga Põhja-Eestis, seetõttu on tundlikud nii veekogud kui põhjavesi. Teisalt on tegemist seletusmuistenditega, mis põhjendavad teatud looduslikke nähtusi ning muutusi maastikus. Muistendi aeg on kontraheerunud, sinna võivad olla kokku sulanud sajandite vältel aegamisi toimunud muutused, sekka mingi äkiline sündmus (nt järve tahtlik tühjajaskmine mõisniku poolt, karstijärve kadumine maa sisse).¹⁵ Võibolla oli aga neil lugudel endil mingi rituaalne tähendus? Pühapaikades tähtpäeviti kogunedes võidi neid meenutada ja koha tähtsust võimendavana igal aastal uuesti jutustada, nagu seda tehakse nt Setomaal Miikse Jaanikivi ja -oja juures.

Veekogude kadumine ja kuivamine on reaalsus. Äikesetormid, vesipüksid ja üleujutused samuti. Reaalsus on olnud ka sakraalehitiste hävimine eri põhjustel – selliseid kohti iseloomustavad muistendid nende maa alla vajumisest ning järve tekkimisest vajumiskohta. Kui mõelda, et kirikuid-kabeleid rajati varasemasse veeäärsesse rituaalipaika, siis polegi nii ebaloogiline seletada sel moel (püha) veekogu tekkimist.

Vesi pühapaikade kontekstis ei tähenda seega üksnes allikaid. Ta on looduslike pühapaikade puhul (eriti nende, mis Põhja-, Lääne- ja Kesk-Eestis hiie nime kannavad) laiemas tähenduses väga oluline komponent. Vesi kannab

liikuvuse, looduse elavuse ideed – sama hästi kui kasvu ja taeva poole pürgimist sümboliseerivad puud. Puudel ja veel on sümbiootiline ühendus (metsalangetus mõjutab veetaset, allikas võis kuivada, kui puu selle kaldalt maha raiuti). Millegipärast (ilmselt rahvuslikku identiteeti toetavate Taara tammikute populaarsuse tõttu) on vesi jäänud hiiepärimuses puude varju, ta ei ole rahvuslikus diskursuses omandanud seesugust sümboli tähendust nagu inimesega füüsiliselt kujult ja omadustelt sarnasemad pühapuud. Kuid just tänu veele saavad pühapaigas kasvada taimed, kes kaitsevad omakorda veesilma. Taeva ja maa vahel toimub pidev veeringlus, millest osa jääb inimsilmale märkamatuks. Eriti siis, kui näha antud paika ainult ühe korra või olles paigaga tuttav vaid tekstide kaudu. Need kohad hingavad, pulseerivad aastaaegadest ja võibolla ka kuufaasidest sõltuvas rütmis – ning vesi annab sellest nähtavalt märku. Ta võib paiga üle ujutada või hoopis ära minna, kaduda ja ilmuda uuena kusagil mujal, võib ka purustava joana välja pursata ootamatult mõnest karstiallikast, arteesiakaevust või puuraugust. Veest ei saa me loodusmaastiku mõtestamisel kuidagi üle ega ümber. Veest on loovust, mis meie keeles saab samuti voolata, pulbitseda, aga ka ummistuda, kinni jääda. Samas tuleb veega hästi läbi saada, sest häda toovad nii vee vähesus kui ka liigsus (vrd Hiimäe 2007). Viimast on varasemal ajal peljatud rohkemgi kui põuda.

Vetevõrk ühendab looduses paljusid paiku otsekui vereringe organeid inimkehas. Vee tähtsusest on hakatud tänapäeval nii keskkonnahoidlikus kui ka uus-usundilises mõttes üha rohkem rääkima. On arvatud, et vesi salvestab ja kannab edasi informatsiooni – vesi “mäletab” kõike (vt Butakova 2020: 46–53; Emoto 2005). Folkloorist ilmneb, et seos veega on maa pühaduse üks eeldusi. Inimene on ühenduses nii maa kui taevaga just joodava vee kaudu, mis annab kehale võimaluse funktsioneerida. Rahvapärimuses on talletatud arvamusi, et kõik allikad on pühad, või et kogu vesi on püha (vähemasti teatud tähtpäevadel, nt õigeusu traditsioonis veeristimise- ehk jordanipäeval). Veega on ajast aega ravitud mitmesuguseid haigusi. Kiriklikus praktikas vett pühitsetakse, ja siis tehakse selle veega omakorda rituaale – ristitakse, piserdatakse, pritsitakse jne. Vesi aitab minna üle ühest olekust, seisundist teise, aitab ületada piire, puhastada, kaitsta kurja ja katku eest. Piserdamiseks-pühitsemiseks on kasutatud ka pühade allikate vett. Kas selles sõnalises seoses kajastub sõna “püha” vana, piiri tähendus?

Miks on meil seoses pühapaikadega nii palju prohvetlikke hoiatusmuistendeid paiga rikkuja karistamisest ja veekogu lahkumisest reostuse või muu taburikkumise tagajärjel? Selle taga on täiesti praktiline ja ettenägelik vajadus hoida pikemas perspektiivis eluks vajalikke ressursse, mille puudusel ei jää tulemata haigused jm õnnetused, ikaldused, loomade suremine, tervete liikide kadu.



Foto 5. Haljala kihelkonna Katela küla Hiieoja. Mari-Ann Remmeli foto 2019.

Pühaks peetud alad oma vahelduva reljeefiga võivad muuhulgas olla ulatusliku-
ma vetevõrgu lähte- või hargnemispunktid ning uskumused kajastavad nende
otseühendust ka taevanähtustega, ilmastikuga, kliimaga üldisemas mõttes.

Lõpetuseks

Hiis on Eesti merepooles kultuuriruumis olnud väga pika aja vältel väga mõ-
jukas ja visa maastikutermin, paiga usundilist potentsiaali väljendav mõiste,
mille puhul on oma roll kõigil looduselementidel (maa, puu, vesi, kivi, õhk ehk
ilm, kaudselt ka tuli). Hiiealade kui ajalooliste sakraalsete maastike mää-
ratlemisel peaksime arvestama kõiki looduslikke komponente kui tervikut,
kuid väga olulist infot võib anda koha paiknemine veekogude ning maa-aluste
veesoonte suhtes. Vesi on mingil kujul kuulunud suure osa hiiepaikade juurde.
Lõuna-Eestis ei ole samalaadsete tunnuste ja omadustega pühapaikade puhul
hiie-sõna ei kasutatud.

Nii 'hiis' kui 'püha' on mõisted, mis on korjanud ja transformeerinud oma
sisu läbi sajandite või aastatuhandete just praeguse aja jaoks, nende tähendus-
väli on moodustunud nii endiste kui praeguste inimeste teadmistest-mõtetest-

hoiakutest. Hiie- ja püha-toponüüme on sedavõrd palju, et neid võib vaadata võrgustikuna, mille harutamisel ilmnevad erinevad kihid. Hiis ja püha on Läänemere äärses vanas kultuuriruumis toimunud otsekui paarisrakend, *hiis* väljendab rohkem paiga omadusi, *püha* aga asukohta, sh piiripealsust, hiljem ka suhtumist. Koht võib nähtavasti ka hielikud omadused kaotada, kui teatud tingimusi, nt veerežiimi, totaalselt rikutakse. Ka *püha* piire on ajaloos korduvalt ületatud.

Kuna paljud pärimusse reljeefse jälje jätnud hiiekohad paiknevad Eestiski veelahkmetel ja allikatel, mis toidavad suuremaid veekogusid, ning suuremate veekogude kallastel, oli neil (ja on veelgi) väga tähtis roll puhta vee kaitse, ka põuaaegse joogivee tagamise seisukohalt. Selles võtmes võib tõlgendada ka omal ajal väga populaarseid muistendeid, mis räägivad vee lahkumisest eeskätt reostuse või muu taburikkumise tõttu (mähkmete pesu, lapse tagumiku pühkimine kalaga). Muistendid rändavatest veekogudest ja hiitest on olemuslikult samased, hiie mõiste sulab rahvajutupoetikas liikuva veega ühte. Kui vesi oli püha, oli seda ka kõik muu, mis kompleksi kuulus: vee-elustik, maa-alal kasvavad puud ja metsad, pinnas, kogu looduslik kooslus. Veetaset jälgiti, selle järgi ennustati ilma, allikaid puhastati. Pärimuses kajastub animistlik mõtteviis, mille kohaselt kogu loodus on elus ja hingestatud. Kohapärimus räägib päris maastikust, rahvajutumotiividesse kätketud info ei ole kaugeltki iganenud. Hoiatusmuistendid ei olnud mõeldud meelelahutuseks, need võivad meenuda, kui midagi päriselt juhtub.

Kuigi hiitega seonduvad järjepidevad usundilised teadmised on elavast kohalikust mälust peaaegu pühitud, on see meie ajaarvamise eelne mõiste siiski uuristanud endale tänapäevases Eestiski uusi väljavooluteid. Hiieallikatel (ja Lõuna-Eesti pühadel lätetel) on maapõue sügavusest väljuva vee värskuse ja puhtuse tõttu tervendav ja puhastav toime – selle mõistmiseks ei pea omama mütoloogilist mõtteviisi. Pärimus näitab, kuidas inimene on pikki aegu püüdnud loodusega hästi läbi saada, selle kuritarvitamise tagajärjed olid fataalsed juba minevikus, kus loodusega ei olnud asjad kaugeltki nii halvasti. Praegusel kriisidest raputatud ajastul võiks sel sõnumil jälle kõlapinda olla, kuid arhailisest metafoorsest kujundikeelest ja rahvusromantismist selle päralejõudmiseks ühiskonnas enam ei piisa. Seni tundub, et teema puudutab vaid käputäit eksperte-teadlasi, maausulisi ja loodusesõpradest “puudekallistajaid”. On vaja tõlkida see sõnum keelde, mida mõistaksid kõik, sh maastikku muutvate otsuste langetajad ja kooskõlastajad. Käibelt kadunud pärimusmotive me endisel kujul elavana hoida ei saa, ent loodusega on teine lugu.

Folkloristi ja kunstnikuna tunnistan, et mu hariduspagas pole kaugeltki piisav, et looduses nii makro- kui mikrotasandil kõike olulist märgata. Samas ei tunne ja teinekord lihtsalt ei oska paljud teiste erialade spetsialistid

väärtustada mitmekihilist rahvapärimust, mis peegeldab inimese kui looduse osa suhet maastikuga läbi paljude põlvkondade. Tahaks loota, et pühapaikade uurimine areneb aina rohkem mitme eriala koostöö suunas (vrd Jonuks 2009: 47). Ideaalis tuleks ühe pühapaiga või -ala “biograafiat” koostades ühendada folkloristide, arheoloogide, ajaloolaste, geograafide, kartograafide, hüdrogeoloogide, ökoloogide, semiootikute jt uurijate erialased teadmised ning kaasata ka loovisikute intuitsioon, et võimalikult mitmeplaaniliselt näidata sakraalsete maastike tähtsust loodushoius ja inimkultuuris. Mitmed pühad piirkonnad nii kui mujal maailmas juba on looduskaitse- või hoiualad, ilma et kultuurilist pühakategooriat oleks eraldi esile toodud. Pühapaiga kui eraldi muistiseligi staatuse määramisel saavad sellised kohad ametkondlikult tunnustatud lisaväärtuse.

Tänu sõnad

Artikli valmimist on toetanud Euroopa Liit Euroopa Regionaalarengu Fondi kaudu (Eesti-uuringute Tippkeskus TK 145).

Kommentaariid

¹ https://www.muinsuskaitseamet.ee/sites/default/files/content-editors/ALPAK/alpak_arengukava_2015-2020.pdf; http://hiis.ee/files/LP_arengukava_2008-2012.pdf (mõlemad vaadatud 16.06.2022).

² Muinsuskaitstes on palju kasutatud terminit “ohvrihiis”, mis ei ole rahvapärane.

³ Kindlalt sai leidudega seostada vaid raviotstarbelisi, veel hiljuti kasutusel olnud hiielohke (Lääne- ja Pärnumaal). Leiumaterjal, kus tuleb siiski eraldi mainida mitmeid muinasaja lõpu ehteid, ei selgitanud paikade võimalikku otstarvet ega otseselt ka kasutamise aega. Eriti kasin on info ohvriandide kohta Viru- ja Järvamaal (Kallas 2011: 42–43, 45)

⁴ Ristiusu tülles muutus nii *püha* kui *hiie* mõiste tähendus uue mõistesüsteemi vajadustele vastavaks. *Hiisi* transformeerus Soomes positiivsest negatiivseks, sellest sai sünonüüm kirikuelu pühitsetud ruumist ja maailmavaatest väljaspooldsust väljendavale põrgu-kategooriale. Eestis nii ei läinud. Püha mõiste vanasse tähendussisusse lahutamatu kuulunud piiri mõiste muutus moraalseks piiriks, selle uueks keeliseks märgiks vormus mõiste “patt”, mille abil “keelatud”, ebapuhas ja ohtlik püüti välja tõrjuda nii mõtlemisest kui käitumisest. (Anttonen 1996: 122–123, vt ka 1992.)

⁵ Koski arvates tõrjuti kristliku maailmapildi juurdudes hiie mõiste siseringist välisringi, sõna otseses mõttes metsa, ning sõna omandas Soomes demoniseeritud olendi tähenduse (Anttonen 1996, 123; Koski 1967, 219–220)

⁶ Hiie seostamine metsaga võib tuleneda mitte üksnes kasvavate puude olemasolust, vaid ka sellest, et sõna ‘mets’ tähistas keeleteadlaste sõnul vanasti samuti ‘äärt’ või ‘külge’. Vähemasti soome-saami keelealal on mets tähendanud piiri, kus rannajoonest maa poole siirdudes lõpeb rannaala ja algab sisemaa (Anttonen 1996: 117).

- ⁷ Maardu nime on vähemasti M. J. Eisen seostanud Põhja-Eesti rahvausundis tuntud surmavaimu mardusega (https://et.wikisource.org/wiki/Eesti_m%C3%BCtoloogia/Marras). Kohanimeraamat seda ei kinnita.
- ⁸ Sündmuse kohta on veel 1967. aastal kirja pandud detailseid ja sellistena kaunis tõehõngulisi pajatusi kohalikelt inimestelt, kelle nooruses see juhtus. Nimetatakse isegi nimesid – järve lasknud alla Liivamäe Jaan ja Altpere Jaagup, tollal 18–19aastased noormehed, Liivakandi kõrtsust tulles. Jaan sai hüüdnimeks “järvepõletaja”. Hiljem olnud ta linnas töövoorimees. Jaagupil olnud raskusi “k” tähe häälamisega. Ta öelnud: “Mis urat see vanainimene (veelaskja-järvevaht) nii vaeva näeb, võtame lauad lahti ja laseme veel minna uidas tahab!” Vanamees ärganud üles, kui kass karjuma hakkas, sai veel aluspükste väel toast välja. Vesi viis järvevahi maja minema. Pärast olid inimesed korvidega kalu kokku korjanud, muist jäidki surnult maha ja läksid haisema, sellest saanud Hapukammelja rand nime (ERA DK, 38, 227 – O. Raudmets).
- ⁹ G. Vedru kirjutab: “Kahala järve kivikirstkalmete rohkusele olen otsinud põhjust järve ning sellelt ka ümbritsevatele aladele laienuvad pühaduse mõistest. Arvatavasti oli siin tegu sakraalse maastikuga, mis mõjutas laiema ala elanikkonda ning omas üldisemat tähtsust. Kuigi selline tähtsus võis laieneda kogu järve ümbrusele, oli see fookuseerunud ilmselt järve põhja- ning idapoolsetele kallastele.” (Vedru 2011: 63-64)
- ¹⁰ ERA II 192, 423/4 (12) < Hageri khk – R. Põldmäe < Kaarel Atsu (1938).
- ¹¹ Kastna hoiuala kaitsekorralduskava 2013–2022 (<https://infoleht.keskkonnainfo.ee/GetFile.aspx?fail=1517984830-22.06.2022>).
- ¹² Selliseid ilmatundlikke veekogusid, nn *lumpe* on ka Lõuna-Eestis, aga ilma hiiesõnata paiganimes. Nii tuntakse nt Ilmjärve lähistel Konnalompe, mille veetaseme järgi samuti suve vihmasust ennustati. Püha-toponüümika seostub vetega aga sealgi, näiteks Pühaläte (Valk 2014), kust algas Võhandu jõgi ning selle teele jääv esimene, kõige kõrgemal paiknev järv – Ilmjärv. Teine lättest alguse saav haru voolas Pühajärve.
- ¹³ Kaitse alla neist kaardiandmete põhjal otsustades midagi ei kuulu.
- ¹⁴ Tüüpiline ja vanapärane veevaim on ürgne sammaldunud või tõlpsabaga haug, kellele toodi ohvreid, et tagada kalasaak (seegi olend ilmub vähemalt ühel korral otseselt hiiepärimuses: ühes Kodavere khk Assikvere Hiitemäel olnud kivide peal koguni haugi kuju vene sees, ning samas kummardatud vanasti vedejumalat, keda haug nähtavasti sümboliseeris). ERA II 266, 426/7 (19) < Kodavere, Assikvere k. – A. Univere (1940)
- ¹⁵ Just artikli kirjutamise ajal tuli uudis Marimaalt – kuulus püha karstijärv Morskoi glaz, 36 m sügav, oli 2. veebruaril 2022 ootamatult veest tühjaks jooksnud (vt https://mariuver.com/2022/02/05/kuda-ischez-morskoj-glaz/?fbclid=IwAR1ohFLsdN5jV4aG1hd1RCGsE2uRttrtV8NBwbCAdmUWCW2OQFG50e4UI_I-28.06.2022).

Allikad

Eesti Kirjandusmuuseumis

Eesti Rahvaluule Arhiivi kogud:

E – Matthias Johann Eiseni rahvaluulekogu

E, StK – Matthias Johann Eiseni stipendiaatide rahvaluulekogu

ERA DK – Eesti Rahvaluule Arhiivi digikäsikirjad

ERA II – Eesti Rahvaluule Arhiivi rahvaluulekogu

H II – Jakob Hurda rahvaluulekogu

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

EKLA – Eesti Kultuuriloolise Arhiivi kogud

Eesti Keele Instituudis

EKI KN – Eesti Keele Instituudi kohanimekartoteek

Kirjandus

Anttonen, Veikko 1992. “Püha” mõiste rahvausundi uurimises. – *Akadeemia* 12 (45), lk 2514–2535.

Anttonen, Veikko 1996. *Ihmisen ja maan rajat: ‘pyhä’ kulttuurisena kategoriana*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Butakova, Olga. 2020. *Vee tõeline jõud*. Paradiis

Eisen, Matthias Johann 1996. *Esivanemate ohverdamised*. Tallinn: Mats.

Emoto, Masaru 2005. *Vee sõnumid*. Tallinn: OÜ Tuul & Nool.

Heinapuu, Ott 2010. Taara tammikud: ideaalse pühapaiga tung tekstist maastikule. – Sütiste, Elin & Salupere, Silvi (toim). *Acta Semiotica Estica* VII. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, lk 102–138.

Heinapuu, Ott 2019. Eesti looduslikud pühapaigad suulises ja kirjalikus kultuuris “Kalevipoja” näitel. – *Keel ja Kirjandus* 4, lk 263–281 (DOI: 10.54013/kk737a2).

Hiiemäe, Mall 2007. Veekogudest rahvapärimuses. – Ombler, Siiri (toim). *Sõnajalg jaaniöö*. Eesti mõttelugu 73. Tartu: Ilmamaa, lk 414–424.

Hiiemäe, Mall 2011. *Pühad kivid Eestimaal*. Tallinn: Tammerraamat.

Jonuks, Tõnno 2009. Hiied Eesti pühapaikade uurimisloos. – *Mäetagused* 42, lk 33–54 (DOI: 10.7592/MT2009.42.jonuks).

Jonuks, Tõnno 2011a. Hiis-sites in Northern Estonia: Distinctive Hills and Plain Fields. – *Archaeologia Baltica* 15. *Religion and Folklore in the Baltic Sea Region*, lk 22–30 (DOI: 10.15181/ab.v15i1.19).

Jonuks, Tõnno 2011b. An Archaeology of Holy Places: can we find forgotten holy sites? – *Kultūras krustpunkti* 5, lk 78–88.

Jonuks, Tõnno 2012. From Holy Hiis to Sacred Stone: Diverse and Dynamic Meanings of Estonian Holy Sites. – Rountree, K. & Morris, C. & Peatfield, A. *Archaeology of Spiritualities*. Springer, lk 163–183.

Jonuks, Tõnno & Veldi, Martti & Oras, Ester 2014. Looduslikud pühapaigad – uue ja vana piiril. – *Vikerkaar* 7–8, lk 93–108.

- Kaasik, Ahto 2016. *Põlised pühapaigad: Oleme hiierahvas*. Pegasus: Tallinn.
- Kaasik, Ahto 2017a. *Pühapaikade teejuht: Eesti põlised väekohad*. Pegasus: Tallinn.
- Kaasik, Ahto 2017b. Virumaa hiied. – *Mäetagused* 66, lk 99–14 (DOI:10.7592/MT2017.66. kaasik).
- Kallas, Liisa 2011. *Leiud Põhja- ja Lääne-Eesti looduslikest pühapaikadest*. Bakalaureusetöö. TÜ Filosoofiateaduskond. Ajaloo ja arheoloogia instituut.
- Kallasmaa, Marja 2003. *Läänemurde loodus- ja viljelusnimed*. Tallinn: Eesti Keele Sihtasutus.
- Kiudsoo, Mauri 2016. *Viikingiaja aarded Eestist*. Äripäeva kirjastus: Tallinn.
- Kivari, Kristel 2012. Energy as the Mediator Between Natural and Supernatural Realms. – *Journal of Ethnology and Folkloristics* 6 (2), lk 49–68.
- Kivari, Kristel 2013. Veesooned, energiasambad ja tervis: argiusundi väljendused töövõtetest tervishoiuni. – Uibu, Marko (toim). *Mitut Usku Eesti*. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, lk 107–138.
- Kivari, Kristel 2016. *Dowsing as a link between natural and supernatural. Folkloristic reflections on water veins, Earth radiation and dowsing practice*. Dissertationes Folkloristicae Universitatis Tartuensis. Tartu Ülikooli kirjastus: Tartu.
- Koski, Mauno 1967. *Itämerensuomalaisten kielten hiisi-sanue*. Semanttinen tutkimus I. Turun yliopiston julkaisu 5. Turun Yliopisto: Turku.
- Kraut, Ants 2011. *Ekspertarvamus Muinsuskaitseameti peadirektori käskkirjaga 28.06.2011 nr 22-A ajutise kaitse alla võetud maa-ala kohta Harju maakonnas Jõelähtme vallas Maardu ja Saha külas*. Käsikiri Muinsuskaitseametis.
- Kõivupuu, Marju 2009. *Hinged puhkavad puudes*. Tallinn: Huma.
- Kõivupuu, Marju 2011. *101 Eesti pühapaika*. Tallinn: Varrak.
- Lang, Valter 2010. Veest, mullast ja kivist Vihasoo-Palmse piirkonna muinasajas. – Paulus, Ave (koost). *Uurimusi Lahemaa ajaloolistest maastikest. Teadusartiklid kultuuripärandist*. Eesti Geograafia Seltsi aastaraamat 40. Tallinn: Eesti Geograafia Selts, lk 31–46.
- Leibak, Erik 2007. Hiied kui loodusobjektid. – Valk, Heiki & Kaasik, Ahto (koost). *Looduslikud pühapaigad. Väärtused ja kaitse*. Õpetatud Eesti Seltsi toimetised 36. Tartu: Õpetatud Eesti Selts, lk 135–170.
- Lintrop, Aado 2012. Soome-ugri pühapaigad. – Metssalu, Jüri (toim). *Pärimus inimese ja maastiku dialoogis*. VII folkloristide talvekonverents 2. ja 3. veebruaril 2012 Rogosi mõisas Ettekannete teesid. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi Teaduskirjastus, lk 29–31.
- Metssalu, Jüri 2004. Rahvausust varauusaegsetes kroonikates. Puud, ussid ja pikne. – Hiiemäe, Mall & Labi, Kanni (toim). *Kolmas vend. Pro Folkloristica* 11. Eesti Kirjandusmuuseum: Tartu, lk 50–73.
- Metssalu, Jüri 2012. Juuru kihelkonna pühad allikad. – *Pärimus inimese ja maastiku dialoogis*. VII folkloristide talvekonverents 2. ja 3. veebruaril 2012 Rogosi mõisas Ettekannete teesid. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi Teaduskirjastus, lk 32–33.

Metssalu, Jüri 2021. Juuru kihelkonna pühad allikad. – Järv, Risto (koost). *Paar sammukest XXVII*. Eesti Kirjandusmuuseumi aastaraamat 2010. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi Teaduskirjastus, lk 55–106 (digitaalne väljaanne (https://www.folklore.ee/rl/pubte/ee/araamat/2010/PS27_Metssalu.pdf – 29.06.2022, DOI:10.7592/PS/27.metssalu).

Mäemets, Aare 1968. *Eesti järved*. Valgus: Tallinn.

Mäemets, Aare 1977. *Eesti NSV järved ja nende kaitse*. Tallinn: Valgus.

Pae, Taavi 2014. Iidjärv ja teised pangapealsed järved. – *Eesti Loodus* 11, lk 46–49 (http://www.eestiloodus.ee/arhiiv/Eesti_Loodus11_2014.pdf – 29.06.2022).

Relve, Hendrik 2008. *Eesti looduse vägi*. Koolibri: Tallinn.

Remmel, Mari-Ann (koost) 1998. *Hiie ase. Hiis eesti rahvapärimuses*. Eesti Kirjandusmuuseum: Tartu.

Remmel, Mari-Ann (koost) 2004. *Arad veed ja salateed. Järvamaa kohapärimus*. Eesti Kirjandusmuuseum: Tartu.

Remmel, Mari-Ann 2007a. Hiiepärimuse sõnum tänases Eestis: lähteandmeid ja tõlgendusvõimalusi. – Valk, Heiki (toim). *Looduslikud pühapaigad. Väärtused ja kaitse*. Õpetatud Eesti Seltsi Toimetised 36. Tartu: Tartu Ülikool, lk 239–256.

Remmel, Mari-Ann 2007b. Reflections of Social Relations in the Locality Related Tradition in Estonian Folk Narratives: Manors and Sacred Groves. – Lukas, Liina & Maran, Timo & Tüür, Kadri (toim). *Keskkonnanfilosoofia ja loodusmõte Balti kultuuriruumis. Umweltphilosophie und Naturdenken im baltischen Kulturraum. Environmental Philosophy and Landscape Thinking*. Neljas rahvusvaheline baltisaksa kirjakultuuri sümposium, Tartu 27.–29. IX 2007. Tartu: Tartu Ülikool, lk 69–70.

Remmel, Mari-Ann 2009. Looduslikud pühapaigad rahvapärimuses. – Mattisen, Tiina & Nahkur, Ebeli & Tamjärv, Urve & Tamla, Toomas (toim). *Järvamaa 2*. Haridus, kultuur. Tallinn: Eesti Entsüklopeediakirjastus, lk 171–178.

Remmel, Mari-Ann 2011. *Päritud paigad*. Kohajutte ja legende Rae vallast. Jüri / Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum.

Remmel, Mari-Ann 2014. Veekogud Eesti ja Soome kohapärimuses. – Valk, Heiki (toim). *Muistis, koht ja pärimus II. Pärimus ja paigad = Monument, site and oral lore. II, Lore and places*. Tartu: Tartu Ülikool, ajaloo ja arheoloogia instituut.

Remmel, Mari-Ann 2017. *Vennaste ja vete vald. Nabala kohajutud*. Tartu: EKM Teaduskirjastus.

Remmel, Mari-Ann 2020. Vaiksed kohad. – *Mäetagused* 77, lk 117–144 (DOI:10.7592/MT2020.77.remmel).

Remmel, Mari-Ann. 2019. Pühakud, kündjad ja vasarapildujad: mõnest piirkondlikust eripärast Eesti kohamuistendites. – Annom, Inge & Järv, Risto & Sarv, Kadi (toim). *Paar sammukest XXVII*. Pühad allikad. Eesti Kirjandusmuuseumi aastaraamat. Tartu: EKM Teaduskirjastus, lk 13–54 (DOI:10.7592/PS/27.remmel).

Tamla, Toomas 1985. Kultuslikud allikad Eestis. – Tedre, Ülo (toim). *Rahvasuust kirjapanekuni. Uurimusi rahvaluule proosaloomingust ja kogumisloost*. ENSV Teaduste

- Akadeemia Emakeele Seltsi toimetised 17. Tallinn: Eesti NSV Teaduste Akadeemia, lk 122–146.
- Tarkiainen, Ülle. 2011. Maavalduste piirid ja piiritähised 13.–19. sajandil. – *Tuna. Ajalookultuuri ajakiri* 14 (3), lk 17–33.
- Tvauri, Andres 1999a. Ohvrikividest. – *Mäetagused* 11, lk 35–57 (DOI:10.7592/MT1999.11.kivi).
- Tvauri, Andres 1999b. Cup-Marked Stones in Estonia. – *Folklore: Electronic Journal of Folklore* 11, lk 113-169 (DOI:10.7592/FEJF1999.11.stones).
- Valk, Heiki 2007a. Choosing holy places. – Häussler, Ralph & King, Anthony C. (toim). *Continuity and Innovation in Religion in the Roman West 1. Journal of Roman Archaeology Supplementary Series* 67. Rhode Island, Portsmouth: Journal of Roman Archaeology, lk 201–212.
- Valk, Heiki 2007b. Looduslikud pühapaigad kui muistised: arheoloogi vaatenurk. – Valk, Heiki & Kaasik, Ahto (koost). *Looduslikud pühapaigad. Väärtused ja kaitse*. Õpetatud Eesti Seltsi toimetised 36. Tartu: Õpetatud Eesti Selts, lk 135–170.
- Valk, Heiki 2008. Pre-Christian and Christian: Rites at two holy stones in Setomaa, south-eastern Estonia. – Falk, Ann-Britt & Kyritz, Donata M. (toim). *Folk Beliefs and Practice in Medieval Lives*. BAR International Series 1757. Oxford: Archaeopress, lk 67–78.
- Valk, Heiki 2009. Sacred Natural Places of Estonia: Regional Aspects. – *Folklore. Electronic Journal of Folklore* 42, lk 45–66 (DOI:10.7592/FEJF2009.42.valk).
- Valk, Heiki 2014. Püha Võhandu rahvausus ja -pärimuses. – *Õpetatud Eesti Seltsi aastaraamat 2013*. Tartu: Õpetatud Eesti Selts, lk 9–51.
- Valk, Heiki 2015. Pühast Võhandust, Pühalättest ja ohvrijärvest Otepää lähistel. – *Ajalooline Ajakiri* 1–2, lk 3–37.
- Vee, Maris 2015. *Looduslike pühapaikade maastikuline analüüs Juuru, Muhu ja Põlva kihelkondade näitel*. Magistritöö. Tartu: Tartu Ülikool, Loodus- ja tehnoloogiateaduskond, Ökoloogia ja maateaduste instituut, geograafia osakond (http://dspace.ut.ee/bitstream/handle/10062/48386/Vee_Maris.pdf 2015 – 29.06.2022).
- Vedru, Gurly 2011. *Põhja-Eesti arheoloogilised maastikud*. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Viires, Ants 1990. Taara, avita! – *Looming* 10, lk 1413–1414.
- Vilbaste, Kristel & Sarv, Mikk 2010. Surmahaldjas Marduse kodupaik. – *Maaleht* 24.07 (<https://maaleht.delfi.ee/artikkel/32269717/surmahaldjas-marduse-kodupaik> – 29.06.2022).
- Vilbaste, Kristel 2013. *Eesti allikad*. Tallinn: Varrak.
- Vilbaste, Kristel 2015. Allikates on algus. – *Sirp*, 20.03 (<https://www.sirp.ee/s1-artiklid/c21-teadus/allikates-on-algus/> – 29.06.2022).

Summary

Holy groves on water's edge. Imagery of heritage and landscape in natural holy places

Mari-Ann Rimmel

Research Fellow

Estonian Folklore Archives, Estonian Literary Museum

mari-ann.remmel@folklore.ee

Keywords: holy places, holy groves, nature, environment, waterbodies, water, place lore, placenames

In addition to religious content layers, the word *hiis* (holy grove) seems to express also certain features of a natural landscape. The article discusses the issues concerned with the location of *hiis* areas as well as their meaning. There are signs of links between 'holy' and '*hiis*' that can be traced in the toponymy observed in both lore and maps, although it is not always that place lore or placenames have survived in written form until today. The main emphasis in the article is placed on the water element related to holy groves, waterbodies and springs as well as wetlands. Often the holy grove is situated at a watershed or head-spring, next to springs, the mouth of a river or a stream, a (former) larger waterbody or karst area. Water connects many places, and holy places can often be found in the marginal areas or junctions of waterbodies. In the case of water and presumably also holy places, place lore seems to consider as essential the ability to move in different ways and change the shape – this is reflected, for example, in legends about travelling nature objects as indicators of holiness. On occasion, the *hiis* areas mark natural reservoirs of clean groundwater; this is essential to acknowledge as the issue of water still occupies a crucial role among other environmental problems. So the stereotype of *hiis* as a holy grove, so-called Taara oak grove, embodies remarkably broader possibilities for interpreting the holiness of places in today's context, for valuing these places and protecting them both culturally and environmentally.

Mari-Ann Rimmel on Eesti Kirjandusmuuseumi Eesti Rahvaluule Arhiivi teadur ja kohapärimuse töörühma juht, kes on koostanud mitu piirkondlikku väljaannet, osalenud paljudel välitöödel ning kohapärimuse andmebaasi ja kaardirakenduse loomisel. Ta on pööranud tähelepanu pärimusmotiivide regionaalsetele tagamaadele ning avaldanud ülevaateid nt kohapärimuse uurimisloost, naabrihumorist, kogumismatkadest. Samuti on ta uurinud mõisate, kirikute, veekogude, looduslike pühapaikadega seotud pärimust.

Mari-Ann Rimmel is research fellow at the Estonian Folklore Archives of the Estonian Literary Museum and head of the place lore working group. She has compiled several regional collections, participated in fieldwork and in the creation of a place lore database and mapping application. Rimmel has focused on the regional background of lore motifs and published overviews of local lore studies, neighbour humour, and collection expeditions. She has also studied lore related to manors, churches, water bodies, and natural holy places.

Eesti ajalooliste looduslike pühapaikade inventuurist ja kaitsest 2022. aastal

Pikne Kama

Muinsuskaitseameti looduslike pühapaikade nõunik
pikne.kama@gmail.com

Teesid: Eesti maastikel leidub erilisi paiku ja looduslikke objekte, mille kohta rahvapärinus sedastab nende pühaks pidamist, kirjeldades kohtades toimunud rituaale, palvetamist, andide viimist või seal ravimist. Looduslikud pühapaigad on osa meie kultuuripärandist, kus on põimunud omavahel vaimne kultuur ja füüsiline ruum. Pühapaikade riiklik kaitse keskendub peamiselt reaalse füüsilise objekti ja ruumi kaitsele. Samas võimaldab ja soodustab paiga säilimine ka sellega seotud vaimse pärandi teadvustamist ning edasi kandumist. Palju on Eestis looduslikke pühapaiku? See on keeruline küsimus – muinsuskaitse all on hetkel 557 pühapaika, lisaks umbes 90 üksikobjektidena looduskaitse all ja paljud ilma riiklikku kaitseta. Minevikus on looduslike pühapaiku olnud kordades rohkem, kuid paljud neist on hävinud või unustuse hõlma vajunud. Samas on ka paljud riikliku kaitseta pühapaigad tänapäevani säilinud, kuid teave nende pühaduse kohta pole avalikult teadvustatud ega kättesaadav, mis omakorda tähendab, et need on hävimisohus. Artikkel annab põgusa ülevaate looduslike pühapaikade inventuuridest ja looduslike pühapaikade kaitse hetkeseisust Eestist.

Märksõnad: kohapärimus, looduslike pühapaikade inventuurid, looduslikud pühapaigad, maastik, muinsuskaitse

Esimeseks looduslike pühapaikade inventuuriks Eestis võib lugeda osa Jaan Jungi algatusest 19. sajandi lõpul, mil tema juhtimisel toimus esimene üle-eestiline muististe registreerimine (Lang 2006: 20). Lisaks otseselt arheoloogiapärandiga seotud objektide kaardistamisele koguti teavet, mis kirjeldas ohvri- ja hiiekohti, ohvriallikaid, ohvrikive ja muid kohapärimuspaiku (*ibid.*). Järgmine oluline samm looduslike pühapaikade kaardistamisel oli üle-eestiline muististe registreerimine Tartu Ülikooli arheoloogiakabineti juhtimisel 1920. aastate alguses. Kihelkondade inventeerimisele suunati tollased üliõpilased ja inventuuride aluseks olid J. Jungi või tema korrespondentide teated, mida kontrolliti maastikul üle (Lang 2006: 22). Sel ajal tehtud inventeerimiste aruandeid nimetatakse kihelkonnakirjeldusteks. Väga tänuväärased on nendes sisalduvad joonised ja kaardimaterjalid, mis kajastavad pühapaikade asukohti ning ulatust. Samas on kihelkonnakirjelduste tase väga ebaühtlane, sõltuvalt

sinna määratud üliõpilase oskustest ja muudest faktoritest. 1925. aastal võeti vastu esimene muinsuskaitseadus ja selle tulemusena hakati registreeritud kinnismuistiseid kaitsma ka riiklikult. 1920. ja 1930. aastatel jõudis suuresti kihelkonnakirjelduste alusel muinsuskaitse alla ligikaudu 30% ka tänapäeval muinsuskaitse all olevatest pühapaikadest. Kuigi looduslike pühapaikade uurimine oli nõukogude ajal ideoloogilistel põhjustel põlu all (Valk 2007: 136), jätkus pühapaikade riikliku kaitse alla võtmine ja ligikaudu 60% tänapäeval muinsuskaitse all olevatest pühapaikadest võeti kaitse alla sellel perioodil – võimalik, et ilma ideoloogilise surveta oleks see tegevus olnud aktiivsem. Ülejäänud ligikaudu 10% muinsuskaitsealustest pühapaikadest on saanud kaitsestaatus pärast Eesti iseseisvuse taastamist.

Paralleelselt arheoloogia valdkonnast välja kasvanud pühapaikade andmestikuga on alates 19. sajandi lõpust aktiivselt kogutud rahvapärimumust (sh pühapaikade kohta käivat kohapärimust) folkloristide poolt või nende algatusel. Tegemist on väga rikkaliku andmestikuga, kuid paraku ei olnud kaugeimas minevikus tavaks kohapärimuse kogumisel reaalne kohapärimuspaiga külastamine ja kaardistamine looduses. Paljud pärimusteated pühapaikade kohta on puuduliku või ebamäärase asukohakirjeldusega, mis muudab (eriti aja möödudes) raskeks pärimuses kirjeldatud objekti ja füüsilise objekti kokku viimise. 1920. aastad tähistavad ka perioodi, millal tõmmati konkreetsem vahe arheoloogia ja folkloristika distsipliinide vahele – arheoloogide tegevusväli piirati kitsamalt mineviku füüsilise ainesega ja folkloristide tegevus vaimse ainesega, mis väljendus peamiselt rahvaluules (Valk 2006: 312). Alles alates 1980–1990. aastatest on märgatav nende kahe distsipliini (taas)lähenedamine (*ibid.*). Kui arheoloogia ja muinsuskaitse on alates 1920. aastatest olnud tihedalt läbi põimunud ja arheoloogide töö tulemusena on olulisel määral muistiseid kaitse alla võetud, siis folkloristide töö on riikliku kaitse rakendamisel olnud pigem kaudne mõju. Lisaks arheoloogiale ja folkloristikale seostub looduslike pühapaikade kaitsega ka looduskaitse. Nimelt on osa looduslike pühapaiku riikliku kaitse all kui looduskaitseobjektid. Ühelt poolt on kultuuriväärtus alati olnud üks looduskaitselisi väärtusi ja teiselt poolt võivadki looduslikud pühapaigad olla ka looduslikult silmapaistvad objektid – arvestamata paikade vaimset tähendust.

Olukorras, kus rahvaluulekogud ja muud arhiiviallikad sisaldavad hulgaliselt teateid looduslike pühapaikade kohta, kuid pärimuslike objektide täpse asukoha ja olukorra kohta puuduvad andmed, kinnitati 2008. aastal esimene looduslike pühapaikade arengukava “Eesti ajaloolised looduslikud pühapaigad. Uurimine ja hoidmine 2008–2012”. Selles nimetatakse, et arhiiviallikes leidub teateid enam kui 2500 pühapaiga kohta Eestis. Arengukava teiste eesmärkide seas oli olulisel kohal pühapaikade inventeerimine ja eesmärgiks seati, et

arengukava lõpuks on inventeeritud kolmandik Eesti kihelkondi. Pühapaikade inventeerimine tähendab esmalt tööd arhiivides, kus otsitakse välja kõik teated (rahvaluule, kohanimed, arheoloogiateated, kirjandus jm) piirkonna pühapaikade kohta. Välitööde etapis otsitakse pühapaigaid maastikul üles – kui see õnnestub –, kirjeldatakse seda ja pannakse paika pühapaiga esialgsed piirid. Oluline abi pühapaikade otsingul on kohalike inimeste teadmised, sest looduslikul pühapaigal ei pruugi olla väliseid tunnuseid, mis kinnitaks nende pühaks pidamist. Arengukava rakendusüksuseks oli 2008. aasta septembris loodud Tartu Ülikooli ajaloo ja arheoloogia instituudi looduslike pühapaikade keskus. Inventuuri lõpuks oli inventeeritud 8,5 kihelkonda – 4,5 kihelkonna puhul oli inventuuride osaks põhjalik kohaliku elanikkonna intervjuerimine.

Järgmine ja peamiselt looduslike pühapaikade inventuuridele keskenduv arengukava koostati 2015. aastal – “Eesti looduslikud pühapaigad. Uurimine ja hoidmine. Arengukava 2015–2020”. Sellel arengukaval oli kaks eesmärki: 1) Eesti ajaloolised looduslikud pühapaigad on inventeeritud, 2) teave Eesti ajalooliste looduslike pühapaikade kohta on avalikkusele kättesaadav. Selleks, et kogu Eesti pühapaikade inventeerimine oleks jõukohasem, tehti muudatusi inventeerimise meetodikas. Olulisem neist puudutas seda, et loobuti kohaliku elanikkonna süstemaatiliselt küsitlemisest ja objektide kohta tänapäevase informatsiooni kogumisest. Seega on fookuses arhiiviallikes kajastuvate pühapaikade tuvastamine, mitte nende pühapaikade otsing, mille kohta pole arhiiviallikaid. Uus meetod nägi ette, et kohalikke elanikke küsitletakse määral, mis on vajalik objektide maastikul tuvastamiseks. Siiski on ka viimase arengukava ajal tehtud inventuuride käigus tuvastatud looduslikke pühapaiku, mille kohta seni arhiiviallikad puudusid. Osati on need uustekkelised pühapaigad, aga osalt ka sellised, mille kasutus ulatub kaugemasse minevikku. Kahtlemata tuleb mees pidada, et kuigi pärimuslik andmestik pühapaikade kohta on rikkalik, on arhiiviallike kujunemisel palju juhuslikku ja maastikul eksisteerib looduslikke pühapaiku, mille kohta pärimuslik teave on levinud ainult kohaliku elanikkonna seas. Lisaks loobuti nende pühapaikade inventeerimisest, mis juba on muinsuskaitse all. Etteruttavalt võib öelda, et arengukavas seatud inventeerimiste eesmärk (nagu ka esimese arengukava puhul) täideti osaliselt.

Mõlema arengukava raames tehtu tulemusena on 2022. aasta alguseks inventeeritud 105 Eesti kihelkonnast 55 ehk ligikaudu 52%. Inventeerimised on pooleli lisaks viies kihelkonnas (joonis 1). Peamiselt on inventuuride rahastus tulnud Keskkonnainvesteeringute Keskuselt (KIK). Jõudu mööda on inventuuride aruandeid tehtud kättesaadavaks Muinsuskaitseameti kodulehel ja kaardistatud paigad on kantud Maa-ameti pärandkultuuri kaardikihile. Pärandkultuurikihil on riikliku kaitse ettepaneku pälvinud objektide puhul vastav märkus. Viimase arengukava ajal tehtud inventuuride tulemused on üle

vaadanud Muinsuskaitseameti juures tegutsev ajalooliste looduslike pühapaikade eksperdinõukogu, mis koosneb arheoloogia-, ajaloo-, etnoloogia-, folkloristika- või keskkonnaalase kõrghariduse või töökogemusega spetsialistidest. Eksperdinõukogu on teinud oma ettepanekud, milliseid inventeeritud pühapaiku peaks kaitsma riiklikul tasemel. Põhiliseks aspektiks on folkloorse andmestiku ja paiga säilivuse analüüs. Näiteks on inventuuri käigus on kaardistatud ka üksikuid paiku, mida saab nimetada kohapärimuspaikadeks mitte pühapaikadeks, sest pärimus ei sedasta otsesõnu nende pühaks pidamist. Samuti on olulised aspektid riikliku kaitse ettepanekute puhul pärimuse rohkus, autentsus või erilisus. Autentsuse all tuleb silmas pidada, et pärimus on tagasiviidav ajas ja tegemist pole näiteks rahvusromantilise omaloomega. Stereotüüpsete pärimusteade taustal (näiteks: *vanad eestlased käisid ohverdamas*) on väärtuslikud teated, mis kirjeldavad konkreetseid tegevusi või kogemusi pühapaikades lähtuvalt pühapaikade traditsioonilisest kasutusest. Samuti tuleb veenduda, et pärimuses kirjeldatud ja inventeeritud objekt on samad. Olulise aspektina tuleb hinnata pühapaiga säilivust (lähtuvalt mälestise kriteeriumist *tehniline olukord*). On keeruline küsimus, millal lugeda pühapaik hävinuks – näiteks maaparandatud hiiekoht või kraavi aetud ohvriallikas – aga riikliku kaitset väärivad need, mis on maastikul säilitanud oma algse ilme. Lisafaktoritena arvestatakse paiga kasutust ja tähendust tänapäeval, paiga eriilmelisust või tüüpilisust võrdluses juba kaitse all olevate mälestistega jne.

Aastatel 2015–2020 läbi viidud inventuuride tulemusena on tehtud 193 paiga puhul ettepanek võtta need muinsuskaitse alla – enamik nendest on pühad kivid ja allikad, väiksemal määral üksikpuud või suuremat maa-ala hõlmavad paigad. Inventuuride tulemuste põhjal on alustatud uute pühapaikade kaitse alla võtmisega – 2020. aastal sai kultuurimälestiseks Rosma ristimets ja Hiieotsa ohvrikoht, 2021. aastal 14 ristimetsa või ristipuude ala. Hetkel on menetluses veel kahe ristimetsa, kahe hiiekoha ja ühe ohvrikivi kaitse alla võtmine (joonis 2). Hinnates seniste tulemuste põhjal võib vastavate ettepanekute arv olla inventuuride lõpuks ligi 500 (arvestades ka esimese arengukava ajal tehtud kaardistusi). Hinnates Muinsuskaitseameti senist jõudlust, kulub nende kaitse alla võtmisega aastakümneid. Samas omades ülevaadet kogu Eestist, saab riikliku kaitset kohaldada nende pühapaikade puhul, mis on riskianalüüsi kohaselt kõige suuremas hävimisohus või väärtuslikumad. Nii on näiteks paaril viimasel aastal olnud fookuses ristimetsad, mida nõukogude ajal ega varasemalt muinsuskaitse alla ei võetud, ja mille puhul oli selge nende ohustatus.

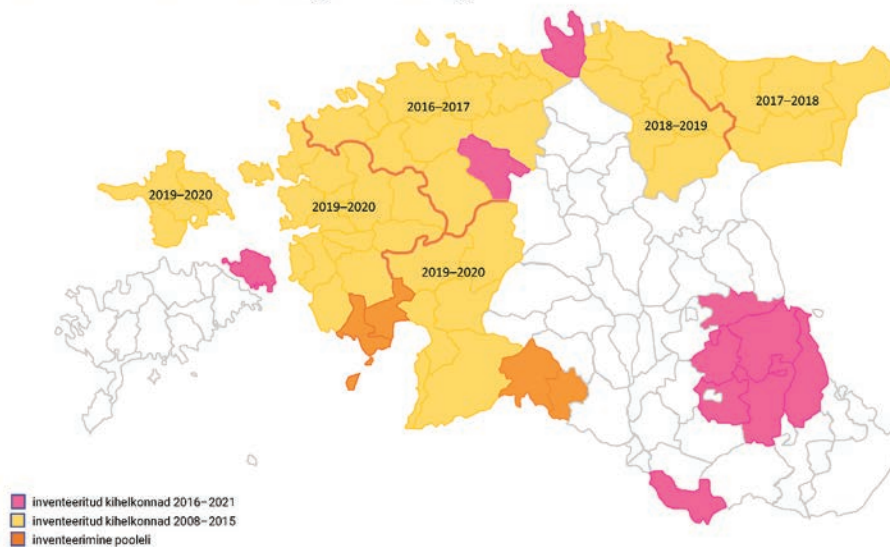
Oluline samm looduslike pühapaikade kaitsel oli 2019. aastal vastu võetud uus muinsuskaitseadus, kus kehtestati esimest korda eraldi mälestise liik “ajalooline looduslik pühapaik”. Seadusemuudatusega viidi looduslike

pühapaikade kaitseküsimus konkreetsemalt muinsuskaitse haldusalasse, kuigi koostöö looduskaitsega on jätkuvasti aktuaalne ja vajalik. Eraldi mälestise liigi kehtestamine oli oluline, kuna seni kaitsti looduslikke pühapaiku muinsuskaitse-
ses kui arheoloogiamälestisi. Arheoloogiamälestiste oluline tunnus on arheo-
loogilise kultuurikihi olemasolu, mida aga looduslikes pühapaikades ei pruugi
leiduda. Samuti aitab eraldi mälestise liik paremini kohaldada pühapaikade
kaitset, mille väärtus pole seotud enam otseselt arheoloogilise kultuurikihiga.
“Ajalooline” tähendab seaduse kontekstis, et pühapaiga kasutus on tagasi-
viidav 20. sajandist kaugemale. Seega ei kohaldu mälestise liik 20. sajandil
rajatud või hilistele uuetekkelistele looduslikele pühapaikadele. 2019. aastal
võeti ka vastu määrus, mis selgitab mälestiste liikide kriteeriumeid. Ajalooliste
looduslike pühapaikade kriteeriumid on 1) vanus, 2) kirjaliku ja/või pärimus-
liku teabe olemasolu, 3) pärimuse või tavade järjepidevus, millele lisanduvad
riikliku kaitse üldised kriteeriumid – näiteks tehniline olukord. Kõiki neid
kriteeriumeid tuleb kaaluda nii uute mälestiste kaitse alla võtmisel kui ka
analüüsida juba kaitsealuseid mälestisi neist lähtuvalt. On tähelepanuväär-
ne, et pärimuslik teave on esmakordselt selgelt sõnastatud kui üks riikliku
kaitse eeldusi, kuigi sisuliselt on seda arvestatud nii muinsuskaitse kui ka
looduskaitse algusaastatest alates. Kuna lähtuvalt definitsioonist on folkloor
ajas muutuv (vt nt Jaago 1999: 70), on folkloori kui riikliku kitsenduse eelduse
analüüsil väga oluline allikakriitiline lähenemine ja spetsialistide kaasamine
vastavate otsuste tegemisse.

2022. aasta alguses sai 538 seni arheoloogiamälestisena kaitse all olnud
mälestist endale täiendava liigi “ajalooline looduslik pühapaik”.¹ Muinsuskaitse
all on 2022. aasta alguse seisuga 241 ohvrikivi, 146 ohvrikohta, 110 ohvriallikat,
27 ohvripuud, 15 ristimetsa või ristipuude ala ja 15 liukivi. Vähesel määral
esineb pühapaiku, millel on mitu muistiseliiki – näiteks mitmed ohverdamisko-
haks olnud kalmed, hiiekohad, mis on olnud ka pelgupaigad jne. Inventuuride
jätkudes selgub tõenäoliselt veel mälestisena juba kaitse all olevaid objekte,
mis vastavad ka loodusliku pühapaiga mälestise liigi kriteeriumitele.

Muinsuskaitseameti koordineerimisel jätkub pühapaikade inventeerimine,
mille eesmärgiks kogu Eesti kaardistamine. Kui kiiresti või aeglastelt ees-
märgini jõutakse, sõltub suuresti riiklikust rahastusest. Inventuuri tulemu-
si kasutatakse Muinsuskaitseameti igapäevatoös seoses ehitusprojektidega,
valdade üldplaneeringute, infomaterjalide koostamise ja muudes tööloikudes.
Lisaks pakuvad inventuuride tulemused rikkaliku andmestikku pühapaikade
uurimiseks ja analüüsiks – näiteks milline on hävinud pühapaikade osakaal,
millised on piirkondlikud eripärad, milline on pühapaikade tänapäevane ka-
sutus jne. Kahtlemata on senistel ja tulevikus tehtavatel inventuuritulemustel
suurt potentsiaali, mida hetkel kasutatakse ära ainult osaliselt.

Eesti kaart koos inventeeritud kihelkondadega 2022. aasta alguses



Joonis 1. Pühapaikade kaardistamise seis 2022. aasta alguses.



Foto 1. Kaitse alla võtmise menetluses olev inventeeritud ohvikivi Suurkivi (nimetatud ka Hiiekivi) Varudi-Atküläs Lääne-Virumaal. Pikne Kama foto 10.08.2021.

Kommentaar

¹ Kolme mälestise puhul tehakse eraldi menetlus, mis puudutab liigi “ajalooline looduslik pühapaik” lisamist. Vastava mälestise liigiga võeti 2020.-2021. aastal kaitse alla juba 16 mälestist, mis tähendab, et kõikide muinsuskaitsealuste pühapaikade arv on 557.

Kirjandus

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

Lang, Valter 2006. The history of archaeological research (up to the late 1980s). – Lang, Valter & Laneman, Margot (toim). *Archaeological Research in Estonia 1865–2005*. Estonian Archaeology 1. Tartu: Tartu University Press, lk 13–40.

Valk, Heiki 2006. Archaeology, oral tradition and traditional culture. – Lang, Valter & Laneman, Margot (toim). *Archaeological Research in Estonia 1865–2005*. Estonian Archaeology 1. Tartu: Tartu University Press, lk 331–316.

Valk, Heiki 2007. Looduslikud pühapaigad kui muistised: arheoloogia vaatenurk. – Valk, Heiki & Kaasik, Ahto (koost). *Looduslikud pühapaigad. Väärtused ja kaitse*. Õpetatud Eesti Seltsi Toimetised 36. Tartu: Õpetatud Eesti Selts, lk 135–170.

Summary

State of inventory and protection of Estonian natural sacred sites in 2022

Pikne Kama (PhD)

Advisor of Sacred Natural Sites

National Heritage Board

Keywords: sacred natural sites, heritage protection, inventory of sacred natural sites, place heritage, landscape

The article gives a short overview about the progress in the inventory of natural sacred sites in Estonia and describes developments in the protection of these sites. Inventory of natural sacred sites means locating and detailed description of holy sites in nature. Inventory begins in archives where all the information about the areas of sacred natural sites is searched and combined. There are plenty of folklore notes about, for example, offering stones, holy groves or springs with healing water, but often the exact location and their state is unknown. The second phase of inventory is fieldwork, where sacred sites are being searched in landscape – and if this is successful, are described and the borders of a site are determined. Many sacred sites described in archive texts unfortunately have not survived due to natural causes or human activity. Important is the help and knowledge of local people, who may pass on information about sacred sites in the area and can help with finding them. By the

beginning of 2022 approximately half of Estonia's territory had been inventoried and this work still continues. Based on the reports, it has been suggested to take 193 sites under state protection. In 2019 a new type of cultural monuments was established in the Heritage Conservation Act – “historical natural sacred site”. Previously these sites were protected as archaeological monuments although sacred sites may not contain any archaeological finds. Currently there are 557 natural sacred sites under heritage protection; in addition, around 90 sacred sites are under nature protection. Recently 15 cross-tree forests and one offering site have been taken under state protection. Definitely there is a long way to go, but having an overview of all Estonian sacred sites on the basis of inventories gives an opportunity to apply state protection to the sites that are most valuable or in most danger.

Pikne Kama on Muinsuskaitseameti looduslike pühapaikade nõunik, kelle haldusalas on nii mälestiste staatuses looduslike pühapaikade kaitse kui ka looduslikud pühapaigad laiemalt – seal hulgas üle-eestiliste pühapaikade inventuuride koordineerimine. Hariduselt on ta arheoloog, kes oma doktoritöö raames uurinud arheoloogiliste allikate ja folkloori kooskasutusvõimalusi ning teinud ka hulgaliselt välitöid maastikel.

Pikne Kama is advisor of sacred natural sites at the National Heritage Board of Estonia, who is responsible for the protection of sacred natural sites as monuments as well as natural sites in a wider sense, including the coordination of inventory of all-Estonian sacred sites. He has a PhD in archaeology and in his doctoral thesis he studied the possibilities for the co-usage of archaeological and folkloric sources. He has also carried out extensive fieldwork.

pikne.kama@gmail.com

Loomade ja inimeste suhteid tähistavad loitsud – adresseerimine, eufemismid, düsfeemismid

Mare Kõiva

Eesti Kirjandusmuuseumi folkloristika osakonna juhtivteadur
mare.koiva@folklore.ee

Teesid: Valitud loodusloitsude (ronga-, hundi- ja prussakasõnad) näitel vaadeldakse artiklis adreassaadi kasutamist, asendus- ehk peitenimesid, eufemisme ja düsfemisme, samuti eufemismide ja düsfemismide kasutamist sõnamaagiaga seotud rituaalides. Võrdluseks on esitatud samad valikud parasiitputukate ja lindudega seotud loitsudes. Eufemismides kasutatakse antiteese: metsloom : koduloom; loom : inimene, ja tulevad esile kindlad dihhotoomiad: noorem : vanem, valge : must, omanik : varatu, rikas : vaene, paikne : rändaja, oma : võõras jm.

Loodusloitsud on tähtis dialoogivorm inimeste ja loodusobjektide vahel ja ilmekas on ka adreesserimise osakaal. Otsene pöördumine puudub 11% hundisõnadest, 10,9% ronga- ja 58% prussakasõnadest; liiginime (või ka üldkategoriaid nagu lind jm) kasutati 36,5% rongasõnadest, 15% hundisõnadest, 6,4% prussakasõnadest. Eufemisme kasutati 66% hundi-, 19,5% ronga- ja 32,2% prussakasõnadest. Düsfemisme aga 32% rongasõnadest ja 3% prussakasõnadest, hundisõnade juures on osakaal tähtsusetu. Otsese sõimu, needmise jm juhtumid vaadeldud loodusloitsudes puuduvad.

Märksõnad: asendusnimi, düsfemism, eufemism, hundiloits, loits, peitenimi, prussakasõnad, rituaal, rongaloits

Sissejuhatus

Eufemismide kasutamist on viimastel kümnenditel jälgitud meedia ja keele, religiooni ja inimsuhete, poliitika ja meditsiini, sugupoole ja seksuaalsuse näitel (vt lähemalt keele- ja sotsiaalteaduste näitel Warren 1992; Bowers & Pleydell-Pearce 2011; Rybakova 2009; Casas Gómez 2009; Allan & Burridge 2006; Satlow 2020; Rodriguez & Schönfeld 2012; Gammelin 2019), kuid eufemismidel on oluline koht ka folklooris, sh usundilistes tekstides.

Tuginedes varasematele uurijatele määratleb Kate Burridge, keeleteadlastest eufemismi-uurija nende laialdase kasutamise põhjused ja nähtuse vanuse:

Kõigis ühiskondades on varasematest ajalooperioodidest alates inspireerinud tabusid ja piiranguid sellised teemad nagu “intiimsed kehaosad”, kehalised funktsioonid, seks, verepilastus, iha, sotsiaalse staatuse mõisted, vihkamine, ebaausus, joomine, hullus, haigused, surm, ohtlikud loomad, hirm ja Jumal (Burrage 2012: 271).

Gerry Abbotti (2010) arvates tingis asendussõnade mängutoomise ebasobiva või ebameeldiva teabe pehmemdamise vajadus ja võimalus vältida üksikasju, mida tajutakse kõneetiketi reeglite rikkumisena.

Lähedasel seisukohal on Marina Ryabova, kes rõhutab, et nüüdisaegne poliitkorrektselt väljenduda on oluline põhjus eufemismide laiemaks kasutamiseks nii keeles kui meedias. Näiteks massimeedias kasutatakse eufemisme ka raamimisvahendina: ebamugavate mõistete, sündmuste, probleemide ja teatud poliitiliste aspektide varjamiseks luuakse pehmemdav raamistus, mis suunab keskenduma üksiksündmusele ja kergesti mõistetavatele lähipõhjustele, ent jätab sügavamad ja keerulisemad põhjused kõrvale (vt Ryabova 2013: 41). Uurijate valmidus leida eufemisme sisuliselt igas tekstis on põhjustanud kriitilise lähenemise, mis hoiatab, et iga kujundlik ütlus ei ole eufemism, vaid määratlemiseks on vaja kultuurikontekste süvitsi jälgida (vrd Keith & Burrage 2006; Laugesen 2019).

Folklooris on eufemisme uuritud mõne liigi või teema näitel peaaegu poolteist sajandit (Maikov 1869; Zelenin 2004 [1935, 1887]; Poznanski 1917; Loores 1931, 1939; Gura 1995, 1997; Kõiva 2017, 2019a, 2019b, 2020; Ni Fhloinn 2018 jt), kuid enamasti valikuliselt ja üksiknäidete põhjal. Eufemismide ülesanded on rahvaluules (ka keeles) kindlasti laiemad kui tabudest tingitud piirangud või kombereeglite jälgimine suhtlemisel. Olulises positsioonis on usundilised põhjused, ent ka esteetika ja ilu.¹ Loitsutekstit ja sõnomaagilised praktikad on tänaseks suuremas osas minevikuline liik, kuid saame nende vahendusel informatsiooni eelmiste põlvkondade suhtlemistaktikate ja hoiakute kohta, kuidas nad toimisid kohalikus kultuurilises ökosüsteemis, olgu kivistunud eufemismide ja püsiväljenditena (vt Permiakov 1970) või keelelise käitumise paindlikumate vormidena (vrd Warren 1992).

Teatud olukordades ja kindlatel aegadel kehtivad sõnakeelud suunavad kasutama asendusnimesid~asendussõnu ja peitenimesid.² Nende kahe termini vahele saab panna võrdusmärgi, sest mõlemad aitavad vältida ja lahendada kriisiolukorda, on samades funktsioonides ja neid kasutatakse paralleelselt ka siinses käsitluses. Usunditeadete põhjal on nähtav, et peitenimed olid kasutusel igapäevases kõnes (asendasid pärisnime) ning tihti on peitenime ja eufemismi piirid hajusad. Mõlemat kasutati nii inimeste- kui ka liikidevahelises suhtlemises ja mitte ainult ohtlike, vaid paljude elusolendite poole pöördumisel.

Samuti loodi nende abil seoseid sakraalse maailma ja selle asukatega, keda püüti sobivas suunas mõjutada.

Arvestatavas rollis on folklooris ja vernakulaarses suhtluses ka düsfemismid ehk sõna või väljendi asendamine halvema ja/või solvava varjundiga sõna või väljendiga (Merriam-Webster 2021, Online Etymology Dictionary 2021, ETY 2012, EKSS 2009), millega on lähemalt seotud sõimusõnad ja -nimed ja mitmed obstsöönuse liigid (vt Babič & Voolaid 2018). Düsfemisme kasutati loitsudes esmajoonel kontakti vältimise, haiguse või olendi taandamise või kahjustava mõju katkestamise eesmärgil.

Miguel Casas Gómez (2009: 738) juhib tähelepanu eufemismi ja düsfemismi seotusele. Tema käsitluse kohaselt on eufemism või düsfemism keelatud reaalsuse kontseptualiseerimise kognitiivne protsess, mis väljendub diskursuses keeleliste mehhanismide kaudu: leksikaalse asendamise, foneetilise muutmise, morfoloogilise modifikatsiooni, kompositsiooni või inversiooni, süntagmaatilise rühmitamise jm kombinatsioonide kaudu. Tegemist on verbaalse või paralingvistilise modulatsiooni või tekstilise kirjeldusega, mis võimaldab kõnelejal teatud kontekstis või konkreetsetes pragmaatilises olukorras kasutada tavaolukorras keelatud mõistet, tegelikkust nõrgendada või võimendada.

Casas Gómezi definitsioon haarab olukordade ja käitumise lingvistiliselt markeeritud küljed, mis sobivad folklooris toimuvaga. Märkigem, et avalikus keeles esinevad tänapäeval korraga nii düsfemismide kasutamise keeld kui ka nende avaliku kasutamise trend – rõhutatult seksistlik, halvustav, sõimlev, ropendav keelekasutus – vastaste halbade omadustega liialdamine. Madalkeelsed väljendused ja rõhutatult otsene nimetamine on levinud poliitikast ilukirjanduseni ning see osutab avaliku kõneetiketi muutumisele ja keelekasutuse piiride nihkumisele.

Artikkel jälgib inimeste ja loomade suhteid ehk ühte osa etnozooloogia, sh etnoentomoloogia ja etnoornitoloogiaga seotud traditsioonidest: pöördumisi loomade ja lindude poole loodusloitsude näitel. Artikli piiratud mahu tõttu on lähema vaatluse all prussaka, hundi ja ronga adresseerimine: nime abil pöördumine, eufemismide ja düsfemismide kasutamine, aga ka sõnamaagiliste keeldude ja sümboolsete rituaalide vahekorrad. Valitud loomad olid tähtsad möödanikus, ent on nähtavad ka tänases kultuuris. Hunt ja ronk on rikka mütoloogilise taustaga olendid, esindatud tänases professionaalses kunstis, nüüdis- ja meediamütoloogias. Ka prussakad on laiemalt folkloorsetes uskumustes ja rahvajuttudes esindatud, tänapäeval on nad kasutusel kõrgmoes, seotud kunsti, kirjanduse, teatri ja filmidega, sh Olivier Jean-Marie “Oggy ja prussakad” (2013). Prussakate ja ronkadega seotud tekste võrreldakse lähemalt muude parasiitputukate ja lindudega seotud loitsudega, võimaluste piirdes on esitatud ka usundilisi motiive.

Retsiprooksete suhete süsteem inimeste ja loomade vahel ning sõnakeelud on olemuselt universaalsed nähtused, mis kehtivad paljudes kultuurides ja muudavad andmed kergesti võrreldavaks.

1. Inimeste ja loomade suhetest sõnamaagia näitel

Adresseerimise ja eufemismide teema seostub usundi-uuringute erinevate koolkondadega, millest mõnel põgusalt peatun.

Fenomenoloogide arvates tagas spontaanse ökoloogilise tasakaalu vastastikku arvestav käitumismuster. Inimesed tegutsesid kohalikus keskkonnas ega saanud eksisteerida väljaspool põimunud suhetega ökosüsteeme, see tähendas aga omakorda arvestamist mõlema poole huvidega.

Loomade arvukusele aitas uskumuste kohaselt kaasa kala- ja jahisaagist osa luude-kontide merele ja metsale tagastamine – need esindasid looma hinge (vt Euraasia kohta Paulson 1958) ja tagasid loodusliku taastekke. Hea vahekorra märgina heideti merre tagasi esimene või mõni väiksem kala (Paulson 1971), metsa kännu peale viidi jänese kondid jänese jätkuks, huntidele viidi looma kaelalüli või muu osa – seda ise ei söödud, vaid nimetati hundi osaks (Rootsi 2011). Tapetud loomast visati tükike kassile ja koerale (RKM II 328, 244 Võnnu), kes said esmaosa ka ternespiimast.

Uskumuste kohaselt saavad loomad inimkõnест aru ja see oli põhjus kasutada asendus- ehk peitenimesid. Oskar Looritsa arvates on asendusnimed otseselt seotud nimihinge kujutlusega, sest nimes peitub olendi hing, kuid varjunimi hinge ega teadmisi konkreetse olendi kohta ei sisalda. Ühtlasi loeb ta peitenimede süsteemi animistliku maailmavaate tunnuseks (Loorits 1931: 467).

Kuna uskumused edastavad üldkehtivaid universaalseid reegleid, leiame vasteid peitenimede kasutamise ja vastastikuste suhete kohta lähemalt ja kaugelt, sugulasrahvastelt (komi Limerov, mordva Devjatkina, vepsa Vinokurova, karjala Ivanova) ja näiteks havailastelt:

[--] kõik kasutavad ringi sõites üldist eufemismi holoholo, et mitte kalu oma plaanidest teavitada. Nad ütlevad ka, et kalad mitte ainult ei kuule, vaid kalad saavad ka valida, kas konkreetne lawai'a [kalur] saab teda püüda, lähtudes sellest, kas isik käitub kalastades austavalt.

Mees- ja naiskalurid austavad püüitud kalu ja lasevad mõnel minna, et tagada püügi edu. Saagiga kaasneb vastutus selle jagamise eest ja kogukonna toitmise eest. Helled lawai'ad saavad rohkem kalu. "Mida rohkem jagad, seda rohkem püüad" (räägib Hashimoto 2010. aasta intervjuus). Mõnes peres ilmuvad väidetavalt surnud esivanemad eriliste haidena

kohale ja aitavad oma järeltulijatel saaki püüda, ajavad kalu võrku. Pered omakorda annavad haidele toiduks osa saagist (Diver & Vaughan *et al.* 2019: 407).

Inimeste ja loomade suhete uurija šoti antropoloog Tim Ingold (1994) täpsustab, et inimesed käituvad loomaliikide suhtes erinevalt, pidades osa neist endale lähedasemaks. Ühe olulise kriteeriumina toob ta esile loomale nime andmise, mille väärilisenä tajuti pigem suuri kui väikesi loomi, pigem üksikloomi kui karja või parvena tegutsevaid isendeid; eelisolukorras olid inimese läheduses elavad ja kodustatud loomad ehk üldjuhul mittemetsloomad (Ingold 2011).

Thora Herrmanni uurimisrühma (Herrmann & Schütter *et al.* 2013) järeldused ühe Lõuna-Ameerika etnilise rühma näitel kinnitavad samuti, et inimeste suhted loomadega on isiksusepõhised: inimesed loovad ise oma käitumismustri, kuid tähepanu väärrib just järelendus, et samaaegselt võib suhtumne samasse loomaliiki olla nii positiivne kui ka negatiivne. Kõrvuti on vastandlikud tendentsid: 1) hirm looma ees, 2) kaastunne ja valmisolek vajadusel teda kaitsta, kuid 3) vähene või puuduv kultuuriline mõõde tekitab väiksema samastumise loomaga. Kuigi eesti ainestik on minevikuline, näib folkloorsete üleskirjutuste põhjal, et eesti usundis kehtisid samad lähenemised.

Asendusnimede kasutamine on jälgitav 17. sajandist 21. sajandini, kuigi mitte kõikides valdkondades. Forselius-Boecleri käsikiri³ vahendab sõnemaagia kasutusjooni 17. sajandil, kui kasutati arvukalt nimetamiskeeldusid, nt jänese, rebase, hundi ja karu, hiirte ja rottide, madude, koduloomadest kasside ja koerte kohta:

Nad ei nimeta metsloomi mitte heal meelel nende päris nimega, vaid nimetavad karu Layjalgk, hunti Hallkuhb ja arvavad, et need siis neile nii palju kahju ei tee, kui siis, kui neid nende õige nimega nimetatakse.

Ka jänest ei nimeta nad nime pidi, arvates, et see muidu nende rukki orasele palju kahju teeb.

Söögi ajal ei nimeta nad neid sugugi, kardavad, et need veel ahnemaks ja aplamaks lähevad (Forselius-Boecler 1685).

Keeld söögilauas kiskjatest, loomadest ja lindudest, samuti närilistest rääkida kehtis veel 20. sajandi alguses selgitustega, et nad ei kahjustaks põldu ja kariloomi, püsiksid majapidamisest eemal, nende sigimine oleks sümboolselt takistatud.

Hunti ei tohi süüa aeges rääki, siis peab kohe sinna tulema. Kui keegi räägibki, siis öeldakse: "Ptüi, ptüi, tuhast-paljast rääki, suure soo peal,

laia raba eal.” See peab aitama, siis ei pea tulema. (H II 21, 224/5 (17) < Tori, 1888)

Sõna- ja tegevuskeelud kehtisid kalapüügivahendite valmistamise, nende puhastamise ning parandamise juures, enne kalale minekut ja eriti kalaretkete käigus. Kalastusnormide kohaselt mõjutas üksiku kaluri käitumine tervet paatkonda (nt oli keelatud enne kalastamist tülitsemine paatkonna liikmete vahel ja perekonnas, samuti seksuaalne läbikäimine (Loorits 1931: 452). Tööde juures vandumine ja kuradi nimetamine oli pahakspandav ja lausa karistatav, millele osutatakse mitmetes üleskirjutustes; teatud juhtudel võis see lõppeda karistatava surmaga (H II 17, 855 (25) < Karuse, 1889). Järgmine näitetekst toob esile väärkuse pihta käiva karistusviisi:

Kui püügiajal “kuradit” nimetati, siis pandi ütleja tahmasele pajale istuma. (ERA II 33, 375 (8) < Tartu-Maarja, 1931)

Kiskjate ja näriliste õige nimega nimetada oli kalapüügil keelatud (et võrgud ei rebeneks), keeld kehtis kalade ja kala vere kohta – kalamerel tuli öelda *kala lepp* (punase nimetus (RKM II 2, 482 (29) < Kihelkonna, 1947).⁴ Kaladel oli samuti mitmeid peitenimesid, kuid juba lühiloend toob esile välimusest ja eluviisist tingitud nimetuste kõrval seoseid teiste elusolenditega, nt angerja ja ussi vahel:

tursk – merehulgus, angerjas – pöösa-alune (Mustjalas muud ei öeldavatki, saime ühe pöösa-aluse jälle), kiisk – arjamees, kilu – viilkõht (terav kõht), lest – kiivsilma (silma vaatab kiiva, s.t viltu). (ERA II 34, 282/3 (1) < Kuressaare, Mustjala, 1931)

Ajamarkereid jälgides on ilmne, et sõnakeelud kehtisid aastaringiselt, juhuriituaalide kõrval aktualiseerusid nad seoses kriitilise aja ja tähtpäevadega. Hundifolkloori põhjal kinnitati vastastikused suhted jüripäeval, kui tegeldi huntitõrjega, sh sümboolse hundi suu lukku keeramise ja nn silmade torkimisega, et hunt ei näeks saaki, mõlemal juhul kasutati ka loitsusid (Kõiva & Särg *et al.* 2004, jüripäev), ka lukustas püha Jüri huntide suu kariloomade ees. Kui juhuriituaalina viidi andeid loomatapust ja jahisaagist, siis teine keskne kindlate rituaalide periood on novembris, nt hingedeajal viidi metsa kändudele andeid (ERA II 28, 255/6 (24) < Lügänu, 1930). Ehedaid reaktsioone näeme vastu-seks mardi- (10.11) või kadrisantide (23.11) sajatustele, kes soovisid kariloomi huntidele. Maskeeritute karistamisest on teateid mitmelt poolt Eesti aladelt (Tedre 2019: 70, 103), kuid ka Siberi eesti asundustest:

[---] *Mardi- või kadriõhtul kui sandid laulsid, et hundi silmad kodu poole, sia silmad metsa poole, siis pererahvas, kelle õues nad seda laulsivad, loopisivad santidele tuhka järele ja sõimasivad santa nii mis hirmus.* (RKM II 272, 249 (a) < Krasnojarski krai, 1970)

2. Sümboolse osa loovutamine ja rollivahetused

Maaailmas laialt levinud keeldude hulka kuulub loendamine: inimeste, kari-loomade, lindude ülelugemine, mis kehtis ka Eestis. Lindude ja mesilaste loendamise keeld tagab üldisema tasakaalu looduses või sigivuses:

Kui kured taeva all lendavad, siis ei pea tohtima nende arvu mitte üle lugema, see peab nad teelt ära eksitama. (H II 71, 611 (55) < Simuna, 1904)

või

Mesipuid aedas ei pia mitte luetama. (H II 42, 125 (39) < Vändra, 1893)

Teine vanem võte oli kasutusel majandustegevuse juures. Looma- ja linnupoegi lubati sümboolse sõnomaagilise rituaaliga metsloomadele, toimus verbaalne kiskja ja kodulooma samastamine potentsiaalselt ohustatud kodulooma ja kahjustaja vahel – ohusolija vahetati kiskjaks või tema pojaks. Võte on laialt tuntud, lähinaabritest oli hundile loomade määramine slaavi folkloori tuntud motiiv (Zelenin 2004: 74–75; Gura 1995: 415–416; Gura 1997: 156; Afanasjev 1865: 766).

Sisuliselt kõiki koduloomi lubati metslooma, st ussi, hundi, kulli või kotka osaks. Näiteks munast koorunud tibusid samastati kulli või muu röövlinnuga. Järgnevas näitetekstis on tegemist vormilt dialoogile ehitatud sümboolse rituaaliga, röövlinnu asemel nimetatakse tema küüsi jm:

Välja hautud kanapoead pandud sõela sisse. Perenaene katnud riidega sõela päält kinni ja sõelunud siis tuhk- ehk lehaua peal ja üks väike laps pidand siis kolm korda järestiku küsima:

“Memm, mis sa sõelud säääl?” ja saanud igakord vastuseks: “Kulli küüsi, varese varbid, haraka hambid!”

Siis jäänud kanapoead kurjast lindudest puutumata. (H I 4, 694 (3) < Maarja-Magdaleena, 1876)

Lihtsakoelise rituaaliga sedastati, et sündinud loom pole lambatall, vaid on hundikutsikas:

Kui tahetas, et susi lambit ei kiso, sis piap kaema, kui voonakõnõ om sündünü, nii et kiäki inemise silm tedä viil ei jölõ nännü: sis kes lauta lätt ja löüd, tuu üteltu kolm kõrd: “Ma mõtli, et voonakõnõ, a om soepoig!” Ja ega kõrd, kui ütles, piirku kura jalaga ümbre voonakõsõ. Sis jäägu ta mõtsa ütsindä maha ehk mädägu ta mõtsas, susi tedä mitte ei süü. (H II 45, 375 (5) < Põlva, 1893)

Hundiosa põhimõtet rakendati lamba- ja kitsetallede, pörsaste, vasikate ja varssade kohta.

Omaette huvitav teema on leppimine metsakahju kui loomuliku eluviisi tähisega. Huntidele ei pandud pahaks koerte äraviimist talvel, see kuulus loomuliku leppe juurde. Vastseliina elanik on kommenteerinud rahumeelselt, et hundilgi on vaja süüa ja murtud loom oligi hundile lubatud:

Õga susi ilma söömäldä saa. Talle om ka jago säet [---]. Ku kinkõlgi varsa sei ar, sõss et, oh ta timä jago, ta tälle lubat. (ERA II 286, 24/5 (14) < Vastseliina, 1940)

Semantilisel lähedase rituaaliga loovutati osa viljast või hernestest lindudele ja kahjuritele, et kogu saaki kaitsta.

Enne kui hernid külüma hakkad, näri kolm tera peenikeseks, sülitä välja ja ütle: “Uss, säh, see on sinu jagu!” Siis ei ussita herved ära. (H II 49, 740 (112) < Põltsamaa, 1895)

Tava oli tuntud ka eesti asundustes, nt Rosalie Otteson Sajaani mäestiku Ülem-Bulani eesti asunduskülast Krasnojarskis meenutab oma isa külvimeetodit, kes lubas osa külvatud hernestest lindudele, teise osa kohta lausus, et need ta külvas enda jaoks, mitte lindudele (RKM II 305, 120 (1a) < Krasnojarski krai, Ülem-Bulanka as, 1973). Mõnikord pakuti kahjurile ka asenduseset, nt külvipulka närilistele teravilja asendusena.

3. Prussaka ja teiste putukatega seotud adresseerimine, eufemismid ja düsfemismid

3.1. Prussakasõnad

3.1.1. Eestis levinud nn saksa prussakas (*Blattella germanica*) armastab soojust ja niiskust. Umbkaudu 16 mm pikkused segatoidulised putukad olid oma varjatud eluviisi ja vastupidavuse tõttu väga tüütud. Sümboolsed ja maagilised praktikad olid lihtsad: kolme või üheksa putuka viimine ristteele, sulgemine puuprakku, surnuga ärasaatmine, matmine, lõnga või nõõri mööda majast välja juhtimine. Seesuguste tegevuste juurde kuulusid ka lühiloitsud.⁵ Putukate tõrjumisega pidi uskumuste kohaselt olema ettevaatlik, sest muidu hakkavad nad hoopis sigima.

Kui keegi neid putukaid tahtis hävitada: "Ära tapa russakaid ja teisi putukaid, nad söövad sind ära." Prussakaid oli nii palju, et rehetoa seinad kui punase vaskplaadiga olid kaetud. Hea tahtmisega võis aga neist ka lahti saada, kui sellist abinõu tarvitati... Prussakas ise on vaskpunane, aga nende hulgas on ka mõni valge, ja just sellega võis teisi hävitada. (RKM II 85, 560/1 (368) < Karja 1959)

Tõrjekombeid korraldati enamasti kolm korda ja selle juures kehtisid aja- ja kuu-faasinõuded (neljapäev, vana- või täiskuu), keelatud oli omavaheline rääkimine ja naermine. Pastor ja rahvaluulekoguja Endel Mets kirjeldab seesugust prussakate majast välja juhtimist, kus appi on kutsutud ümbruskonnas tuntud ametimees:

Prussaka tappaja, et no ma pruovin, aga sene kaubaga, et ükski ei tõhi vahapääl sõna lausuda, ega naerada. No pererahvas lubas suu kinni pidada ja ei luband naerada prussakat. Tõi kojast käia, tõise õtsa sidus ahju külge ja tõise õtsa vei õue. Ise siis pomises paar sõna ja siis kui hakkasivad tulema... (ERA II 300, 36/9 (26) < Jõhvi, 1942)

Loitsudest kasutati prussakate vastu lühivormeleid, loendamist, väikese rituaalse tegevuse saatel esitatud dialooge, kusjuures tekstis on tihti mitu asendusnimetust. Lühivormilised loitsud verbaliseerivad rituaalse tegevuse eesmärgi. Eendub surnu ja voolava veega minema saatmine ja sümbolne ülekandmine kuule. Prussakad saadetakse tagasi lähtekohta (*kust oled tulnud*) või erinevate ilmakaarte suunas. Tõrjumise juurde kuulub maja välisseinale nt haua kaevamise labida, kirve või muu raudesemega koputamine. Lühikäsuga

saadeti prussakad minema ja üksikjuhtudel verbaliseeriti lõpliku lahkumise nõue. Prussakad saadeti majast välja või täpsustavalt merre, külla ja kõige sagemini surnuga koos hauda. Ükski neist kohtadest ei ole kuigi suure täpsusastmega määratud, vaid jääb üldiseks.

*Kasige välja / minema / külasse / merre / hauda!; Minge surnut saatma!
/ Kuhu see [surnu] läheb, minge teie ka! / Minge seda [surnuaia] teed!*

Kust olete tulnud, sinna minge! / Minge kuu kuulmata ja päeva nägemata sinna, kus te olete tulnd!; Minge nüüd igaiüks ise poole ja ärge tulge enam tagasi!

Rõhutada võidakse ajafaktorit: prussakate aeg on otsas:

Teil juba aasta täis, võtke kotid-lassid selga ja kasige minema! / Teie aeg on täis, kasige minema!

Suhteliselt sagedasti kasutati dialoogloitse, kus sõnum edastatakse küsija-vas-taja dialoogina. Sama võte oli levinud teistegi parasiitputukate tõrjumiseks, arstimissõnadest kaasasündinud lastehaiguste ja liigesepõletiku arstimisel (dialoogloitsudest ja nende kasutamisest teiste rahvaste juures vt lähemalt Kõiva 2007a, 2007b).

Vanakuu nelläpää õdagu tuu hakku linaleo mant ja pane hao tagasiperi hobesele pääle (see om tüve taade, ladva ette), aetas tagasiperi ahju kah. Pane tuli ahju, ahjupaneja lask kõik usse ja paja valla, nakkas sis tarre müüdü prussakit ja ritskit roosaga pesmä. Tõne käi vastapäivä ümbre maja, küsis egä paja ja egä läve man:

“Missä säääl tiit?”

Vasta ütles niimuudu:

“Prussakit ja ritskit pessa,

võõra mõisa, oma tagasi.” Jälle pess edesi. (H III 26, 203 (11) < Otepää, 1895)

Näitetekstis peletatakse prussakaid okstega pekstes oma majast mõisa ehk paremasse paika.

3.1.2. Kaheksakümnest prussakaloitsu tekstist puudub pöördumine tervelt viiekümne neljas tekstis, misjuures tegevusaja, tõrjeatribuutika ja tegevuse nõuded on esitatud: ühe või mõne putuka ärasaatmise juurde kuulub näiteks pajuokstega pekmine ja laastuga minemasaatmine:

Kevadel suure vee ajal pannakse prussakas laastuga kraavi, pekstakse hanipajudega, öeldes: "Kasige meresse!" (E, StK 3, 6/7 (4) < Tõstamaa, 1921)

Prussakate minemasaatmine surnu ja matuserongiga ning elava vastandamine surnuga on üks üldisematest tõrjevõtetest, mida kirjeldab hilisem maailma-kirjanduse professor Villem Altoo 1927. aasta üleskirjutuses. Atribuudiks on kirves, taas kasutatakse rituaali juures sümbolset tagurpidisust, antud juhul selg ees väljumist:

Prussakad kaovad, kui surnu möödamineku ajal tagurpidi uksest välja minna, kolm korda kirvesilmaga vastu uksepiita koputada ja ütelda: "Kuhu see läheb, minge teie ka!" (E 60804 (67) < Väike-Maarja, 1927)

3.1.3. Liiginime prussakas kasutatakse kuues tekstis, omad-võõrad vastandusel põhinevates vormelites samastatakse prussakas inimesega ja teda nimetatakse: mehed (1), külamehed (1),⁶ ülendavalt saksad (8). Värvus seostab prussaka kuldsega: kuldkampsunid (1), kuldsärgimehed (1), kuid levinum asendusnimetus loitsus on punasekuuemees. Kümne teksti nimetused on seotud punasega: puna(se)kuuemehed (4), verevakuuemehed (1), punavatimehed (2), puna(sed) jalad (2), punased kooljad (1). Rahvaetümoloogia ja seletuslood osutavad uskumusele, et prussakad levisid punast vormi kandvate sõduritega Eestisse. Teise levinud vernakulaarse seletusmudeli kohaselt töid venelased neid endaga kaasa kui lemmikkodulooma. Üksikutes tekstides kasutatakse veel soejalg (1, tekstis vastandub soejalg ehk elav prussakas surnule ehk külmaljale),⁷ reisijad (1), rändajad (1), võõrad (2), staatust alandavatest nimetustes sandid (1)⁸ ja elukohale osutav ahjuelajas (1). Sandid on põhimõtteliselt ühendatav düsfemismidega, millest esinevad veel häbemata koer (1) ja kõlbmata loomad (1).

Prussakasõnades samastatakse putukaid inimeste, rändajate ja võõrastega, mõneti populaarsust on värvusel põhinevatel nimetustel ja ülendaval pöördumisel *saksad*.

3.1.4. Lühiiseloostus teiste putukatega seotud adresseerimistest

Teated putukate tõrjumisest taimede, vee ja lumega on samuti tavalised: kadakaokste või tükkideks raiutud kalmuste põrandale laotamisest ja erinevate ainetega ruumide suitsutamisest, kuuma vee või ka esimese lume vastu seinu loopimisest on arvukalt teateid. 20. sajandi esimesel poolel peeti tõhusaks miinikollase ehk pikriinhappega seintele veetud kriipse, mis tekitas lausa elukutselise rändameti – putukatõrjujad. Teadetest suurem osa pärineb maailmasõdade vahelisest ajast, harvem leidub näiteid hilisemast perioodist.

Eeldati et paljudel putukatel, nt lutikatel on sarnaselt sipelgatele suurekasvuline ema või kuninganna, kelle hävitamisel putukad saavad otsa, eespool oli juttu ohtlikest teist värvi liigikaaslastest.

Teiste elamu- ja inimese parasiitide (lutikas, täi, satikas, kilk) rituaalidel ja loitsudel on ulatuslikke kattumisi prussaka-traditsioonidega. Mõnigi kord sai teksti ja rituaali korraga kahe-kolme parasiitide liigi vastu kasutada. Kattuvusi on nimetustes, nt lutikate kohta kasutati prussakatega sarnaseid pöördumisi: *punasekuuemehed, punasemantlimehed, punasevatimehed; saksad, vöörad; düsfemismidest kõlbmatu loom, seinasööja*.

Kilke võrreldakse (laulu)lindudega, aga kasutatakse samuti pöördumisi *mehed, sõbrad, saksad* ja konkreetset *sauesaks*, sest uskumuste kohaselt tekisid nad savist või toodi saviga koju. **Satikatel** (kubemetäi, *Phthirus pubis*) on palju erinevaid nimetusi (vt EMS 1994), kuid loitsudes on kasutusel eeskätt *sadajalad*. Sõnal *satikas* on olnud nii keeles kui folklooris laiem tähendus, seletussõnaraamat võtab laia semantilise tähendusvälja kokku kui *võrdlemisi nõrga, tagasihoidliku kirumissõna negatiivse, harvemini positiivse emotsiooni väljendamiseks ja rõhutamiseks* (EKSS 2009).

Toakilk (*Acheta domestica*, ainuke Eestis elav kilklane), tänapäeval väljasuremisohus liik, jagab tõrjetekste teiste elamusöödikutega, samuti hariliku **lauluritsika** (*Tettigonia cantans*) ja **heinaritsikaga** (*Decticus verrucivorus*), kes on rahvusvaheliselt tuntud oma raviva nõre tõttu, mille saamiseks loeti lühiloits:

Rohutirtsu kinni püüdes pigistatakse teda, et ta suust vedelikku välja laseks, selle juures sõnatakse:

*Sirk, sirk, anna salvi,
minu haige haava peale!*

See vedelik (salv) parandavat katkised kohad ning haavad. (E 47356 (27) < Harju-Jaani, 1910)

Viimasel alaliigil on sarnasusi lepatriinusõnadega, kelle poole pöördutakse liiginimetusega, kuid ühes alatüübis ähvardatakse võtta pea otsast või ära tappa, kui ta käsku ei täida. Rohutirtsul ähvardatakse samuti *pea võtta; tappa; ka ahju visata*.⁹ Erinevusena märkigem, et lepatriinul lastakse ennustada tulevase sündmuse või ta saadetakse teatud suunas lendu, rohutirtsult soovitakse ravisalvi. Rohutirtsu kohta eufemismid ja düsfemismid puuduvad, pöördutakse liiginimetusega.

Mesilased (*Apis mellifera*), ainsad kodustatud putukad, on selles valikus peamiselt võrdlusmomendi loomise eesmärgil. Mesilaste tekkelood paigutavad nad paljudel rahvastel jumala loodud olendite hulka (Gura 2003: 101; Gura

1997: 450 jj). Eestis kehtis nende suhtes ridamisi arhailisi sõna- ja tegevuskeeldusid: mesipuid ei tohi lugeda üle, mesilasse ei lubata võõraid isikuid ja seal ei tohi vanduda, paasapäeval viidi kirikusse õnnistamiseks mett, mesinik pidi kandma puhtaid rõivaid ega tohtinud tarvitada enne mesipuude juurde minemist alkoholi.

Mesilastega seotud sõna- ja teo keeldudes rõhutatakse eufemismide kasutamise põhjusena nende õrnust ja kaitsetust kurja silma ja sõna mõjuvõimu ees. Järgnevas näitetekstis on esitatud ka vastuabinõu – kahjustaja karvade või rõivatükkidega mesilaste suitsutamine:

[m]esilased pidivad nii õrnad loomad olema, et nendest rääkida ei tohitud iialgi nende õiget nime nimetada, vaid pidi, kas “väiksed mehed”, “töömehed” ehk “toidukandjad” nimetud saama, ja kui nad ikaldasid, siis oli ikka mõni paha naaber selle juures süüdlane, kelle kaltsudega ehk karvadega pidi neid suitsetud saama. [---] (H II 17, 165/6 (9) < Märjamaa, 1889)

Loitse kasutati mesindustoimingute juures ja mesilase hammustuse ravimiseks, kuid ka laiemalt arstimise juures, näiteks kontamineeriti mesilasesõnade katkeid haavasõnadega. Värsivormiliste loitsude kõrval kasutati mesinduses palveid (meieisapalve või selle tagurpidi lugemine) ja vanematest rahvusvaheliselt tuntud kaitsevormelitest näiteks tähtvormel SATORit.

Eufemismidest kasutati *linnuke* / *linnud* (7) / *mesimammu linnuke* (1); ka *mehed* (2). Regivärsivorm tingib nelja pöördumisvärssi kasutamise mesilasehammustuse vastase loitsu variantides (17 teksti). Pöördumisvärssidele järgneb palve mitte nõelata~hammustada. Varieerumine algab teisest värsist ja suureneb iga reaga, kuigi muutused on väikesed (epiteedid, mitmus ainsuse vastu). Neljandas pöördumisvärssis asendub *põrsakesed* viies variandis *sõbrakestega*. Pöördumine põrsakesed osutab haldjate loomadele, keda kutsuti koduloomade nimetustega (põrsas, veis, hobune, vt Loorits 1939) nii kalastuses, kui muudes loitsudes ja ka muistendites. Pöördumisvärsside arv tekstides kõigub siiski vähe: 17-17-15-16).

Linnu isake, linnu emake (17),
linnu vahvad vennakesed (16) / *linnu lendajad vennakesed* (1),
linnu lendajad õekesed (14) / *linnu helde õeke* (1),
linnu põue põrsakesed (10) / *linnu põrsakesed* (1) /
linnu põue sõbrakesed (5).

Oma nelja pöördumisvärsiga sarnanevad need loitsudnäiteks hundisõnadele.

Üldiselt on putukatele suunatud loitsude pöörumised omavahel sarnased: rõhk on rituaalil ja lühivormilistel sõnadel, eenduvad maagilised dialoogid, düsfemismide hulk on tagasihoidlik (puudub kilgi, kärbse, rohutirtsu ja kirbu puhul, ka lepatriinusõnades) ja otseseid needmissõnu ega vandumist ei esine. Prussakasõnades on kõige suuremal arvul ilma adressaadita tekste, liiginime kasutamine adressaadina on omane siiski mitmele putukaliigile. Mesilase-tekstide vormiline mitmekesisus on suurim ja sisaldab palveid, lühitekste, proosatekste ja värsivorme.

Illustratsioon 1. Eufemismid putukaloitsude näitel.

PUTUKAD	Ilma adressaadita	Liiginimetus ja kategooria putukas	Eufemism	Düsfemism
Kilk	6	14	11	
Kirp	2	1	2	
Kärbes		8	1	
Lutikas	9	9	30	4
Mesilane	2	10	63	4
Prussakas	54	6	30	3
Rohutirts	1	7	3	
Söödik (prussakas, kilk jt)	6	2	5	
Satikas-sajajalgne	6	1		1

4. Adresseerimine, eufemismid ja düsfemismid rongaja teiste lindudega seotud sõnades

4.1. Pöördumised rongasõnades

Ronk ehk kaaren (*Corvus corax*) on vareslaste sugukonna varese perekonna suurim esindaja. Süsimusta sulestikuga linnu asualad hõlmasid varem erakordselt laia põhjapoolse piirkonna. Välimus, käitumisviisid, taibukus ja muud eriomadused on põlistanud ta oma asuala rahvaste folkloori ja mütoloogiasse, samuti esineb ta jumaluse või tema abilise rollis ja eepose tegelasena muinaspõhjast Kaug-Idani. Põhja-Ameerika indiaanlaste tlingitite ja inuiitide

juures on ta koguni loojajumala rollis. Kristlikus traditsioonis õpib Aadam rongalt, kuidas matta poega.¹⁰ Ronk on olulisel kohal ka uusmütoloogias ja popkultuuris. Näiteks Eesti traditsioonis leiame ronga rääkiva nõuandjana Fr. R. Kreutzwaldi eeposes “Kalevipoeg”, uuel ajal ka tegelasena mitmetes ulmeteostes, sh näiteks Paavo Matsini romaanis “Kongo tango”, rääkimata raamatuillustratsioonidest, kus ronk on nõia elamise lahutamatu atribuut. Hea näide on Siima Škopi kujundus Hans Christian Anderseni muinasjutule “Pöial-Liisi”, kus ronk istub nõiamoori õlal. Eesti usundilises folklooris leidub linnu eluviisi puudutavate tähelepanekute kõrval endeid ja tõrjevõtteid tema majapidamisest eemale peletamiseks, mille juures loitsudel oli tähtis roll. Raipe-sööjana ennustas tema majale ja karjale lähenemine halba ja tema tõrjumiseks kasutati kahte tüüpi loitsusid: 1) loomade ja enda kaitsmine ronga poolt ennustatavate õnnetuste ja haiguste eest; 2) rongal paluti tuua häid sõnumeid ja tõrjuda eemale ennast, perekonda või karja kahjustavaid sõnumeid, kutset sõjaväkke, huntide rünnakut jm.

Sõnastuslikult on loitsud napolisõnalised, sage ülesehitus on: *vii x: too y; x siia: y minema* (hea siia: halb minema), *mulle x, sulle x*:

- *viige paha sennapoole, / tooge head meie poole*: Hageri, Tõstamaa, Kirbla;
- *vii kurja, too hääd!*: Rannu;
- *üttele hüvva (hääd), pajata parembat, / ära kuuluta kurja sõnumit kellekile!*: Rõngu, Kambja;
- *Üttele häid sõnumeid*: Tarvastu, Haljala, Viru-Nigula, Pärnu, Vaivara, Hanila;
- *Häid sõnumit, häid sõnumit linnuke, / häid sulle, häid mulle, / häid kõigile külale!*: Haljala, Pärnu-Jaagupi, Tori, Rõuge.

4.1.1. Loitsutüüp “Mine küla/papi/valla/mõisa karja”: olid tuntud hajusalt kogu Eestis (Jüri, Halliste, Paistu, Viljandi, Otepää, Rannu, Karula, Urvaste). Pöördumisele järgneb suunamine mujale ja lubadus, et sealt on loota paremat, st vastandus põhineb VÄÄRTUSLIK : VÄÄRTUSETU deklareerimisel:

- *Siit tuhka, mujalt toorest*: Paistu;
- *Siit saad soola, mujalt muud!*: Haljala.

Kasutati veel malli *Kui sinul x, siis minul y* – kui sinul hästi, siis ka minul hästi: VÄÄRTUSLIK : VÄÄRTUSLIK¹¹:

- *Sinu pesa poegi täis, / minu laut lambaid täis*: Haljala, Karksi, Tarvastu, Viljandi, Otepää, Palamuse, Tartu; koos lubadusega: Säält saad kirivid kitsipoigõ, / olilitsi' vonakõsi, / valgid vasikid: Karula, Urvaste, Jüri, Otepää;
- *sulle pesa täis mune, mulle õue täis karduli / d /*: Ambla.

Suunamine on üldine: kirikuõpetaja / mõisa / valla karja või soovitatakse lennata üle võõra karja, sest konkreetsest karjast ei saa muud kui soola. Saatmis-kohta konkretiseeritakse harva täpsemaks, vaid ühes loitsus saadab Halliste inimene ronga Karksi karja (H II 48, 25 (7) < Halliste, 1893), kuid see on erand, mitte üldreegel. Paaris tekstis kästakse minna mitteeksisteerivasse kohta, kas Muidupae mõisa või musta mõisa (vrd vandumised, Babič & Voolaid 2018). Must mõis tähistab arvatavasti deemonite, üleloomulike olendite elutsemiskohta:

*Kui rongad aga sinu pea kohal riidlevad, siis ütle nii:
Head linnukesed, head linnukesed!
Minge siit ära!
Minge Muidupae mõisa.
Seal on üks punane päitshärg,
nuga sarvis ja kirves kõrvas!
Kui sa seda salmikest loed, siis ei sünni sulle midagi paha. (H I 7, 386
(19a) < Jüri, 1896)*

Tõrjevormelistes leidub ka viiteid eepikal ja hämaraid müütilisi motiive, nt ronk tõmbamas ülle vaskrüüd; ronk ründamas müütilist hiiglaslikku härga. Need üksiktekstid viitavad, et varasematel ajajärkudel võis olla kasutusel rohkem müütilisi motiive.

Kui palutakse kaitset oma karjale võib teksti juurde kuuluda asenduseesemete või annete pakkumine printsiiбил VÄÄRTUSETU : VÄÄRTUSLIK: siit tühiseid või kahjulikke aineid, mujalt liha ja nokapärast. Tekst võib harva olla raamistatud eufemistliku pöördumisega, st algab ja lõpeb eufemismi sisaldava pöördumisega, keskmises osas on palve ennustada head ja kaitsta karja ning asenduspakkumised:

*Mööda, valge linnuke!
Ütle hääd, keela kurja,
kaitse ikka meie karja.
Siit tuhka, mujalt toorest,
mööda, valge linnuke! (H I 4, 644 (8) Paistu, 1874)*

4.1.2. Ronga poole pöördumist saame vaadelda seitsmekümne viie loitsu põhjal (ühes tekstis võib esineda mitu pöördumist, need võivad paikneda alguses või alguses ja lõpus).

Pöördumine puudub seitsmes loitsus, need sisaldavad üksnes käsku või palvet:

Kas tulid kanapoegi või munasid vargile?

Või tulid midagi valetama?

Kui valetad, siis katsu et minema saad.

Kui tõtt räägid, räägi edasi. (RKM II 272, 38 (b) < Krasnojarski krai, 1970)

4.1.3. Nimetustest esinevas loitsu juurde kuuluvas saatetekstis-kirjelduses *ronka* ja *kaarnat* mõni kord kõrvuti (vt sõnade levikut VMS): *Ronk ehk kaaren maja ümber kronksub* (H III 2, 477 (9) < Haljala, 1888), loitsus kasutatakse liiginime **kaaren või ronk** 11 korda: Rannu, Setumaa, Rõuge (3), Püha, Noa-rootsi, Urvaste, Türi, Põlva, koht teadmata; deminutiivne *kaarnake* esineb ühes tekstis: Kambja.

Tekstides leidub hääliitsusest tulenev *kronks* kahes tekstis ja sõna levilaks määrab murdesõnastik Urvaste, Rõuge, Seto (VMS 1995), rongasõnade näitel saame lisada Põlva ja Karula. Liiginime *kronk* leidub 4: Urvaste, Viljandi, Palamuse, Viru-Nigula loitsudes; *klunk* 1: Rõuge.

Ronga hääliitsust kirjeldatakse eri piirkondade loitsudes samuti erinevas sõnastuses: *kronksub~kroogutab*: Haljala, Viru-Nigula; *krongutab*: Rõngu, Otepää; *klonksub~klonsub*: Ambla; *krooksub*: Karksi; *karjub*: (Kirbla), röögib: Viljandi.

4.1.4. Pöördumistes on sage ka üldkategooria **lind** (13) kasutamine koos muude kultuuriliste markeritega: mitmuslik pöördumine *linnud* – 2: Viru-Nigula, Hageri, deminutiivne *linnuke* – 7: 2 Haljala, Viru-Nigula, Ambla, Pärnu; Palamuse, Torma; *linnukene* – 2: Hanila, Ambla; samuti *taevaalused ljõnnud* – 1: Kihnu.

Eufemismidest on käibel *head linnud* – 1: Hageri ja deminutiiv *head linnukesed* – 2: Viljandi, Jüri.

Valgelind (15) esineb nii mitmuslikult kui deminutiivina ning on üldkokkuvõttes kõige populaarsem rongasõna eufemism. *Valgelind* – 8: Kolga-Jaani, 3 Tarvastu, Rõuge, Rannu, Vaivara, Paistu; *valge linnuke* – 4: 2 Tori, Haljala, koht teadmata; *valged linnud* – 3: 2 Pärnu-Jaagupi, Tõstamaa.

Linnu reaalsele värvusele osutavat pöördumist leidub vähem ja see on tõlgendatav ennekõike asendusnimena: **mustlind** – 3: Hanila, Põlva, Halliste; *must linnuke* – 1: Rannu.

Samas on *mustlind* ronga tähenduses laiemalt esindatud hoopis valuvõtmissõnades (“Varesele valu”), kus *mustlind* on sadades tekstides see, kellele valu üle kantakse.

Siinjuures on kohane märkida, et deminutiive kasutatakse kõige enam Lõuna-Eesti murretes, kuid loitsudes on deminutiivid levinud ka teistes piirkondades nagu nähtub ka loeteludest.

Kui eelnevas pöördui ronga poole liiginime või eufemismiga, siis eripärase joonena pöörduetakse osas loitsudest mõlemat koos kasutades ehk liiginime ja eufemismiga (*hea lind, valge- või mustlind*) järgmiselt:

Nimetus + hea lind – 1: Viljandi; (*Ronk, ronk, hää lind*, H III 14, 413 (8) < Viljandi, 1893)

Nimetus + ilus linnuke, valge linnuke – 1: Paistu: (*Rink-ronk, ilus linnuke, valge linnuke*, ERA II 34, 360 (1) < Paistu, 1927), kasutusel on ka reduplikaat.

Nimetus + valgelind – 7: 4 Viljandi, Otepää, 2 Karksi,

Mustlind + nimetus – 1: Rõngu, nimetus + mustlind – 2: Helme, Tarvastu.

4.1.5. Düsfeemisme kasutatakse kümnes tekstis, kus on kasutusel kokku 16 erinevat düsfemimi. kas a) kahes paralleelvärsis või b) loeteluna (14 nimetust). Otseselt sõimunimetusi esineb pöördumistes mõnel korral. *Sitakene* (‘väike, armetu olend’) esineb ainukordselt pöördumisvärsis *Oh sa vana sitakene* (E 63674 (4) < Tartu I, 1929), järgneb palve mitte kahjustada karja ja asenduspaikkumine *sulle x, mulle y*.

Teine kasutatud väljend *Viru hatt* on osa loetelust. Loits algab sülgamisega, sajandeid vana tõrjevõttega, millele järgnevad düsfemismid: *Tpvui, tpvui, tpvui! Viru hatt, tõrvapütt, tulitungel, tuhkhaid* (H I 2, 608 (3) < Rõuge, 1889).

Loetelus esinevad *viisrajak* (üks kuradi peitenimetusi, vahel ka ‘vana viisk’) on püsivamaid düsfemisme rongasõnades, teised nimetused on seotud talupidamise vanade, tahmaste, musta värvusega, rābaldunud ja kehvade esemete (pastlapaik, ahjutuust, ahjuroop ja ahjuhark – kaks viimast kuuluvad ühtlasi tulega seotud tähendusvälja).

Düsfeemismide täielik loetelu sisaldab pöördumisi: *ruunanahk, vana hiiuhalli* (halli hobuse) *nahk; tulitukk / tuletukk, tuletungal, pastlapaik, ahjuots, ahjutuust, pajatuust, aiaalune, ahjuhark, ahjuroop, tõrvapütt, tuhkhaid, luuakonts, viisrajak*. Düsfeemismide järjekord loetelus näib olevat vaba, näiteks: *Oh sa ahjuruup ja luvvakonds* jne (H II 25, 258 (221a) < Helme, 1889) või: *Oh sina viisraak, pastlapaik, tulitukk, ahjuots, paatuust, aiaalune* (E 23826 (2) < Halliste, 1896).

Kui eelnevas loetelus pöördui düsfemismi kasutades ja nimetus puudus, siis järgnevas kuues tekstis on nimetus olemas: kahes paralleelvärsis kasutatakse

nimetust ja düsfemisme: *Ronk, ronk ruunanahk, / vana hiiu halli nahk* (A 7935 (50) < Helme, 1925; E 56148/9 (21) < Helme, 1925). Täistekstis järgneb düsfemismiga pöördumisele käsk ja asenduspakkumised äramineku korvamiseks:

*Ronk, ronk ruunanahk,
vana hiiuhalli nahk;
mine ära päevä pealt,
[kui lähed ära, siis]
ma annan sulle pätsi leiba,
peale pätsi kikukese.
Ma annan sulle karbi räimi,
pääle karbi kats räime.*

(A 7935 (50) Helme, 1925; E 56148/9 (21) < Helme, 1925)

Nimetus+düsfemismide loetelu esineb kahes tekstis: *Ronk, ronk, tuletukk, pastlapaik, ahjuruup* (H III 16, 267 (28) < Karksi, 1890 ja ERA II 177, 451 (258) < Viljandi, 1937).

Nimetus+eufemism+düsfemismid esineb kahes Tarvastu üleskirjutuses: *Ronk, ronk, valgelind, viiskravak, pastlapaik* (E 1224 (74) < Tarvastu, 1893) ja *Ronk, ronk, valgelind, viisrävak, pastlapaik, tulitukk, ahjuhark* (E 8486 (134) < Tarvastu, 1900).

Reeglina on pöördumise positsiooni täitmisel esitajal olnud suur vabadus. Nt motiivile *sulle x, mulle y* – ‘sul pesa poegi¹² täis, mul laut lambaid täis’ juures esineb pöördumisena *lind, valgelind*, kuid adressaat võib ka puududa. 2.1.2. ja 2.1.3. pöördumistes kasutatakse kordust, tekstirütmi seisukohast on tegemist huvitava võimalusega, misjuures korratakse kas nimetust, käsku, teretust jm, esineb ka reduplikaate:

- *Ronk, ronk valgelind;*
- *Rink-ronk ilus linnuke, valge linnuke;*
- *Räägi head, räägi head;*
- *Räägi head, linnukene, / räägi head, linnukene;*
- *Häid sõnumid linnud, häid sõnumid;*
- *Valged linnud, valged linnud;*
- *Head, head linnud;*
- *Head, head, head linnud;*
- *Eemal, eemal, linnuke;*
- *Tere, tere, valgelind;*
- *Ronk, ronk, hääлинд.*

4.2.1. Teiste lindudega seotud loitsud

Hanede (*Anser*) kaitseks kasutati meieisapalvet, kuid väikesearvuline loitsude kogus on enamasti ilma pöördumiseta, kasutatakse deminutiivi hahekesed (2): 2 Setu.

Vares (*Corvus*) on vareslaste sugukonna liikme ja segatoidulisena pike-malt elanud inimeste läheduses. Loitsudega pöördumistest on kõige levinum palve ennustada head, tuua häid sõnumeid ja tõrjuda kahjustavaid sõnumeid ning sündmusi. Loitsud on kas ilma adressaadita (9), kasutatakse deminutiivi *linnuke* (1), liiginime *vares* (5), deminutiivi *varesekene* (1) ja düsfemisme (1). Nimetust korratakse: *Vares, vares, kui sa head karjud*: Püha, 2 Karja, Kambja.

Valge-toonekurg (*Ciconia ciconia*) kandis usundis mitut tähendust ja oli lind, keda ei võinud tappa. Hilisfolklooris on teda talle omistatud laste toomist, mis muutis ta oluliseks viljakussümboliks näiteks pulmakombestikus. Loitsude arvukuse annavad kurgede sügisesed teelesaatmise sõnad. Populaarsed olid loitsud, millega eksitati kureparv nende lennuteelt ära, aeti nende read segamini, pandi kured parves kohtasid vahetama; ja teiseks loits, millega korrastati read ja saadeti nad heade soovidega teele. Nimetusi on vähe, düsfemismid puuduvad, eufemisme leidub üks. Loitsudest on ilma adressaadita 45; liiginimi esineb 73 tekstis: *kurg* – 4: Järva-Jaani, Jüri, Rapla, Simuna; *kureke* – 2: 2 Viljandi; *kurekene* – 6: Kuusalu, Tartu, 3 Viljandi, Tartu; *kured* – 9: Kihnu, 2 Paide, Puhja, Põltsamaa, 2 Põlva, Räpina, Urvaste; *kurekesed* – 52: Audru, 2 Haljala, 2 Halliste, 7 Helme, Häädemeeste, 4 Kambja, Karula, 4 Kolga-Jaani, Maarja-Magdaleena, Märjamaa, 4 Nõo, 2 Otepää, Paistu, Pilistvere, 2 Põltsamaa, 3 Rannu, 2 Rõngu, Rõuge, Räpina, Tartu, Tori, 2 Vastseliina, Viljandi, 4 Võnnu, Setu, asundused.

Lind realiseerus 13 korral variantidena: *linnukene* – 2: Häädemeeste, Väike-Maarja; *linnud* – 1: Kihelkonna; *linnukesed* – 10: Kuusalu, Karuse, 2 Kursi, 5 Märjamaa, Kaarma, Põide, Tõstamaa; laiendiga: *minu lind* – 3: 3 Kuusalu, *minu kurg* – 2: 2 Vastseliina. Eufemism *valgelindu linnukene* – 1: Suure-Jaani.

Kullisõnade¹³ paaris tekstis adressaat puudub, kuid 34 tekstis nimetatakse kulli (kullikest) kanavargaks, 28 tekstis pöörduakse kasutades: mehenimi + kanavaras.

Ainsa kodulinnuna jäi artiklis valikusse **kodukana** (*Gallus gallus domesticus*). Loitsudes on kasutusel kas ilma adressaadita pöördumine: 17, nimetus *kana* (11): mis jaguneb *kana* – 2, *tibu* – 5: *tibuke* – 1; *tibud* – 1, *tibukesed* – 2. Kanapoegade kohta kehtivad eespool nimetatud sümboolsed röövloomade ja -lindudega jagamise reeglid (nt H I 4, 694 (3) Maarja-Magdaleena, 1876; ERA II 159, 471 (20) Lääne-Nigula, 1937).

Illustratsioon 2. Linnud.

LINNUD	Ilma adressaadita	Nimetus	Üldnimetus <i>Lind</i>	Eufemism	Düsfeemism
Hani	3	2			
Kana	17	11			
Kull	2	34 + (düsfeemism)			+ 34
Valge toone- kurg	45	73	13	1	
Ronk	9	15	12	30	16
Vares	9	5	1		1

5. Adresseerimine, eufemismid ja düsfemismid hundiloitsudes

5.1. Hundifolkloor on erakordselt mitmekesine, sh on hundiga seotud mitmed haigused, mis võidi saada nt hirmu või ehmatamise tõttu. Kui rase ehmatas hundist, sündis hundihaigusega laps, ravimiseks tuli haigus sümboolselt põhjustajale tagasi kanda. Ravimise käigus viheldi last hundi naha või hundi sabaga, teda kõnetati kui hunti ja samastati riituse ajal hundiga. Mõnel pool haigeti last ja temast öeldi lahti nagu hundist.

Hunditähe (hundimärgi, erilise sünnimärgi) põhjused olid samalaadsed: kui rase hundist hirmudes ennast puudutas, siis kandus see üle sündimata lapsele. Hundimärk usuti olevat eluaegne ja seda ei saanud ravida. Samuti võis inimene kaotada hääle kui hunt teda vargsi jälgis. Selle vasturaviks sooritati sümbolne hääle tagasi küsimise rituaal.

Hundi jälgede ümberpööraja käed omandasid ravivõime. Hundi rasval, nahal, sabal, küüntel ja jälgedel oli oma osa hunditõrjeriitustes ja hundi põhjustatud haiguste ravimisel, hundisabaga vihtlemine¹⁴ oli üks armumaagia võtteid. Hunti nimetatakse loomulikult ka selliste võtetega seotud loitsudes. Hundirasvast küünal muutis vargad, samuti painaja, kuradi ja teised deemonlikud taustaga olendid nähtavaks, mis andis võimaluse neid tõrjuda (vt Rootsi 2011; Gura 1997; Kõiva 2019b).

Peitenimesid oli hundil eesti loomadest kõige rohkem. Hundi-uurija Ilmar Rootsi arvates ulatus nende koguarv üle viiesaja (Rootsi 2021) ja isegi loitsudes

on kokku 177 unikaalset nimetust, mis on saadud kolmesaja nimetusi sisaldava üleskirjutuse pealt.¹⁵ Tihti on ühes tekstis mitmeid eufemisme ja rohkem kui üks pöördumine. Hundisõnade kõige populaarsem struktuurimudel koosneb: a) meelitavatest pöördumisvärssidest (2–4värsiline aupaklik pöördumine nagu *Metsa ukku, metsa akku, / metsa kuldane kuningas...*, millele b) järgneb keeld, ümbersuunamine või muu soov.

5.1.1. Adressaat puudub 56 tekstis: need on enamasti käskivas kõneviisis korraldused: *Sule suu!*; *Valjasta hoost!*, lühemad rituaali saatvad sõnad või isegi pikemad värsilised hundisõnad.

*Kui susi karja tuleb, viskab karjus kannukesega ja ütleb:
Tulitungõl suuhõ,
tõrvakand kaala,
küläkarja minemä.* (E 15784 (1) < Rõuge, 1895)

Kohtame ka loitsusid, kus hundil palutakse hoopis tuua liha, mis moodustab omaette loitsude rühma:

Vanasti kui ond [oli] nii pallu pallast maad, aetud kari välja. Karjane saadetud paljajalu ja linane rüüd seljas karja. Pidanud ütleva: “Too sa liha, ma toon soola!” Hunt pidand lihatooja olema, siis hunt ei viind looma. (RKM II 158, 410/1 (76) < Tori, 1963)

5.1.2. Nimetust kasutades pöördutakse 83 tekstis *hundi / soe* poole. Deminutiivne *hundike* on esindatud neljas tekstis.

5.1.3. Eufemismide ja asendusnimede seast eenduvad pöörumised püha Jüri poole. Lõuna- ja idaslaavi folklooris huntide karjuse ja valitsejana tuntud püha Jüri (slaavi paralleele vt Mencej 2002) nime kohtame poolesajas tekstis, valdavalt palutakse tal hoida oma hoolealused vaos, mitte lubada neid karja kallale. Hunte nimetatakse tema koerteks, kutsikateks, ka varssadeks ja vastavalt palutakse neid pühakul jälgida ja hoida nad inimeste karjast eemal.

Püha Jüri tekstide sülemi peitenimed varieeruvad järgmiselt: *püha Jüri poisikesed* (9), *püha Jüri pühad sulased* (1), *püha Jüri varsakõsõ* (1), *püha Jüri kurjad koerad / penid* (19), *püha Jüri suured koerad* (9), *püha Jüri armid koerad* (1), *püha Jüri koerukesed* (1), *püha Jüri kutsikad* (16), *püha Jüri kutsikuke* (5), *püha Jüri rakikesed* (1), *püha Jüri kenad kutsikad* (1).

Hundi asendusnimenä võidi kasutada lihtsalt **koer** (20): *koer* (5), *koerakesed* (3); deminutiividest *kutsa* (1), *kutsakene* (1), *kutsikad* (1) *kutsikukese*, *pinikese* (2), *metsakoer*, epiteediga täpsustatult: *kiriva pinikese* (1), *halli(d) koera(d)* (2), *armas hallikoera* (2) või ka *ilusa elajakese* (1).

Tähelepanev on ka väljaspool püha Jüri temaatikat pisendavate nimetuste kasutamine (*kutsikad*, *vasikad*, *varsad*, inimeste puhul poisikesed), deminutiivid (*kutsikud* jm). Osalt on tegemist antiteesiga, kus metsloom asendatakse koduloomaga, kiskja saakloomaga või kiskja asendatakse inimesega.¹⁶

Osa nimetustest viitab hundi välimusele, elupaigale, eluviisile, käitumisele, teda nimetatakse peremeheks ja kuningaks, st pöördatakse kui sotsiaalselt võrdse või kõrgemal positsioonil isiku poole: *isand* (8), *kuningas* (93), *metsasaks*, *metsaisand*, *vana kuldjalg*, *härä*, *emand* (42), *neitsi* (28).

Inimesega võrdsustavatest nimetustest esinevad veel *mees*, *külamees* ja sugulussõnad või nende pinnalt kombineeritud nimetused: *vend*, *onu*, *metsaonu*. 19. sajandil ja hiljemgi kutsuti võõraid täiskasvanuid külaonu või -tädi, ka onu või tädi. Ka slaavi rahvaluules kasutatakse hundi eufemismina sugulus-termineid (Gura 1995, 1997).

Kui hunt tee peal ees on, siis peab ütleva: "Külamees, tee pooleks!" Siis peab hunt eest ära minema, ja mitte ühtegi vaeva tegema. (H I 1, 394 (1) < Risti, 1889)

Terve rida peitenimesid viitab **välimusele**: *kriimsilm*, *va villasaba*, *sorksaba* (rippuv saba), *kriimsilma isand*, *hallivatimees*, *süsisilm*, *metsahall*, *tömpjalg*, *laikäpp*, *metsaiilu* ('väikesed metsaolendid', üleskirjutus Kihelkonnast, lisab senisele Jaani ja Jõhvi piirkonnale veel ühe levila), *va hall*, *süsisilm* / *söesilm*.

Eluviisile osutavad *lambavaras*, *hobõsõsüüjä* (hobusesõoja).

Loodusliku **elukohaga** on seostatavad: *metsakoer*, *võsavillem*, *pajuvasikas*, *võsavasikas*, *soovasikas*, *kõrbekutsikas*, *metsakutsikas*, *va sootagune*. Põhimõtteliselt osutab elukohale (väljaspool inimese kodu) ka *aiatagune*.

Sagedane on elukoht koos pisendava nimetusega (eespool oli juttu antiteesi kasutamisest): *pajuvasikas*, *võsavasikas*, *mõtsakutsu*, *soovasikas*, *kõrbekutsikas*, *metsakutsikas*; osa nimetusi on kombineeritud inimese nimega või kutsutakse hundi üldse mehe- või naisenimega (*võsavillem*, Ivan, Ansi Kadi).

Peitenimedest osa on seotud **värvusega**. Selliste tekstide koguarv on väike, kuid nad on kõnekad, sest püsivad hundi karvkatte värvile lähedal. Tuntum asendusnimi loitsudes, keeles ja kirjanduses on *hallivatimees*~*hallikuuemees*. Loitsudes on hallipõhiseid nimetusi kokku kakskümmend üks, kõiki muid värve on vähem: *kirju* (4), *must* (5), *hiirehalli haavakarva*; *valge* (3), viimasel juhul on põhisõna *varss* või *vasikas*, peitenimi osutab samastamisele metshaldja

karjaga (vrd haug kui kalakaitsja või ka kalakaitsja karja liige, nimetusega orikas, vasikas).

Mõnel juhul võib värvinimetus olla peitenimi: *hallikene, kirju, must*:

[--] *kirju meid ei kisu,*
ega see musta meid ei murra [--] (E 4833 (2) < Viljandi, 1893)

Kehaosa asendusnimenä esineb Setumaalt pärit tekstis, kus nimetatakse kolmes paralleelvärsis *kõrvakõnõ, nännäkõnõ, hännakõnõ* (RKM II 44, 297/8 (162) < Setumaa, 1953). Ontoloogiliselt on tekst lähedane libahundisõnadega, kus hundiks muutumise loitsus samuti soovitakse silmad ja kõrvad pähe, saba taha.

Esimeses pöördumisvärsis kasutatakse nii kvaasisõnu kui redupliktiive, millel võib olla aimatav tähendus, nonsenss-sõnad on üks loitsude tüüpjooni. Seesuguseid erinevaid nimetuspaare on tervelt 36 variatsiooni, sisult sobivad vähem värsid: *Kiilu silma, viilu silma; metsa sissid, metsa hallid vissid*. Viimane sõnapaar võrdleb hunti koduloomadega. Erandlik on ka kahel korral esinev *Maa esä, maa emä* metsa-teemaliste pöördumiste hulgas.

Tähendusega algusvärssidest on kasutusel *metsa sikku, metsa sokku* (mõlema tähendus 'isane sokk', EKSS 2009) (17 varianti). Realisatsioonide varieeruvus on üsna suur: *Metsa uku, metsa sokku; Mõtsa siku, mõtsa halliku; Metsa sikku, metsa hakku*.

Teine populaarne pöördumiste sülem on seotud *uku-aku* (taat-eit) variatiivsusega: *Metsa ukku, metsa akka / akku* (4); *Metsa uku – metsa uku, uku-auku; akku-ukku*.

Kõik muud sõnapaarid, reduplikaadid ja kvaasisõnad algusvärsis varieeruvad, ent esinevad enamalt jaolt ainukordselt. (Kõikides värssides on mõlema sõna ees määratlus *metsa – metsa ulli, metsa alli*):

uigud-aigud; uiku-aiku; alpi-ulpi; ulpi-alpi (3), *ulju-alju* (3), *elpi-alpi; illu-allu; illi-halli, itti-atti* (3), *itti-ätti; ittid-attid* (2), *ikkid-akkid; ittu-attu* (4), *otti-atti; eitti-atti; etti-atti; ulli-alli* (6), *alli-ulli; uupi-aapi, hulli – metsa halli; ülli-halli, iisid-siisid, üppi-appi* (2) ja *intu-antu* (3).

Sõnapaarides esinevat *halli, (h)allu, (h)alli* võib tõlgendada reduplikaadina, kuid sama hästi halli värvi kaudu hundi määramisena, *(h)ullu, hulli* tõlgendub samal viisil, seda toetab omakorda alliteratsioonil põhinev väljend *hull hunt*, mis esineb kaheksas värsis.

Algusvärsile järgnevad meelitavad pöördumised varieeruvad samuti arvestataval määral, iga populaarsuselt järgnev esineb vähemates variantides. Neist sagedasim värss pöördub hundi kui metsa kuninga poole, mis on üks

stabiilsemaid värsiridu ja esineb, kuigi täiendav epiteet esineb vastavalt murdele erineval kujul: *metsa kuldase / kullase / kullassa / kuldese, kulda kuningas* (85), üksiktektstides esinevad epiteetidena *kurinde, kurdane, kulleri kuningas*. Populaarse *kuningas* kõrval leidub vähesel määral *härri ja isand* (8 teksti): *metsa ärtu herrakene* (5), üksiktektstidena *metsa heldised isandad, metsa ilusa isanda, mõtsa ilvetud isandä*.

Pöördumisi metsa emanda poole on 42 (enamasti kolmas värss): *metsa emand* (21 teksti), *metsa heldene emanda* (13), *metsa helmine emand* (2), ainutekstilised on *ilvetud / ehitud / ejarmu / ärdane emand* ja lihtsalt *metsa emand*. Ühel korral esineb *metsa kuldakrooni prouakene* – esindades teistsugust sotsiaalset pöördumist.

Neitsi-värssse on 28, epiteedid varieeruvad rohkem kui emanda puhul: *metsa neitsikene* (15); *nirki-nerki / nirki neitsikene* (4), *metsas noored neitsikesed / nooride neitsikene* (2), *numma / siidineitsikene* (2), ainutekstilised on *metsa kuldatrooni neitsikene, kriimusilma neitsikene, nõmme noori neitsikene, siidisaba neitsikesed, metsa mamka neitsikene*.¹⁷

Lõunaeesti tekstides nimetatakse *metsa ema ja metsa isa* (haldja nimetus selles piirkonnas on ema, isa), pöördumisi on kuus ja neist kaks deminutiivsed: *mõtsa esa, mõtsa ema* (4), *mõtsa esäke, mõtsa emäke* (2).

Teises ja järgnevates värssides võidakse kasutada hoopis hundi välimusele viitavaid asendusnimesid: *harvalõuga* (24), *pikkalõuga* (24), *halliparda* (9), *metsa kardane kasukas* (7), ainsa tekstiga esindatud on *metsa karvane kasukas; metsa pikka peenilõuga; metsa kaskene koonuke*.

Näiteks väljend *halliparda* jaguneb järgnevalt: *metsa halliparda* (5), *metsa armsad hallid parrad* (2), ainutekstina *armas hallas pardake; hallivati parda*. Lähedased värssid on *metsahalli harva lakaga* (1) ja *metsa hatu halli pärga* (3), millest esimeses lisandub karvastiku värvusest tulenevale peitenimele välimuse iseloomustus – *harvalakaline hunt*; teise värssi *hatu* on arvatavasti deninutiiv *hatast ja pärg* ilmselt juhumuutus.

Mitme pöördumisvärssiga algavates loitsudes leidub näiteid peaaegu kõiki-dest eespool nimetatud alaliikidest: a) seoseid elukoha ja nime (deminutiivi) kombinatsioonidega nagu:

- a) *pajuvillem poisikene, paeopõosa poisikene*;
- b) värvusnimetusel põhinevad lisaks eespool nimetatud halli jm värvustele: *hiirehalli haavakarva; hobejane oue päältä*;
- c) kõrgemale staatusele osutav rõivadetail üldistatakse peitenimeks nt loetelus: *Oo, hunti, udukübara; siidisukka, kuldakinga*;¹⁸
- d) teatavasse metsaametisse nimetamine: *metsälaane lambapoissi*;

e) metshaldja või lähedases positsioonis püha Jüri kariloomaks nimetamine, ka kutsumine metsa vasikaks või hobuseks: *saare valgedpea vasikad* (1), *metsa valgepea vasikas* (1), *metsa kimmel* (1);

f) alliteratsiooni-assonantsi sundusest tulenevad ülekanded ja eksitused *hale haavigu emända*,¹⁹ *metsa räästa rähnike*,²⁰ kusjuures *haavikuemand* on jänese peitenimi, ilmselt on tegemist improvisatsiooniga.

Kui võrrelda rahvaluulearhiivi ainekogu 19. sajandil tegutsenud baltisaksa mõisniku ja kirjamees Johann Wilhelm von Luce (1750–1842) kirjeldusega hundi eufemismidest: [s]aarlased nimetasid hunti vana hall, vana julge, metsalind või lihtsalt mets (Luce 1827), siis loitsudes ei leidu *vana julge* ja kadunud on ka *metsalind*, kuid muud nimetused on säilinud. *Metsalind* osutab tänasest erinevale kategoriseerimisele: vanemates tekstides nimetati linnuks näiteks jänest.

5.1.4. Düsfeemismide hulka kuuluvad hunte kuradi ja demonlike olenditega võrdsustavad nimetused: *vana halv, pagan; mõtsakoll, painavavanamees, vanapoiss, metsaline, mets, hurjoh hunti, tohoh tonti* (8), *suidenid-saidenid sarvikud; mõtsa viha, mõtsa paha; hunti hullu, metsa kolli*; ka *marupini*. Ühe eripärana torkabki silma, et hundiloitsudes on düsfeemismid vähe esindatud (kui mitte arvestada justkui halvakõlalisi asendusnimesid, ent siin võib osalt olla tegemist tänase keeletajuga, mis seab tekstide mõistmisele oma piirid).

Kokkuvõte

Peite- ehk asendusnimede süsteem on keelel ja meelel põhinev käitumisviis, mis lähtub vajadusest arendada dialoogi. Martin Heidegger (1981: 38) rõhutab, et inimese olemise alus on keel, mis on autentne eelkõige dialoogis. Dialoogis olemine iseloomustab meie olemust.

Loodusloitsud esindavad inimese dialoogi loodusega. Vaatluse all oli sellest väike, kuid kõnekas osa – pöördumised elavate loodusobjektide poole, loitsus esinev adresseerimine, põgusalt kombekäitumise ja usundi mõju loitsudele.

Pöördumised toimuvad erinevatel, kuid pragmaatilistel põhjustel: (püügi) edu tagamine, olendi tõrjumine ja tema mujale suunamine, jõu ülekanne inimesele, ka tasakaalustava leppe pakkumine. Vähemalt osaliselt on see argumentatsioon, vastaspoole jaoks teise vaatepunkti pakkumine, samuti rituaalse tegevuse verbaliseerimine.

Üllatavalt suur oli loitsude arv, kus adressaati ei nimetata ja otsene pöördumine puudub: 11% hundisõnadest, 10,9% rong- ja 58% prussakasõnadest.

Adressaadi puudumist ei mõjutanud teksti vormiline külg (allitereeruva värssi vorm, lühiloits vm). Seevastu liiginime (või ka üldkategoriat lind) kasutatakse pöördumistes 6,4% prussakasõnadest, 36,5% rongasõnadest, 15% hundisõnadest.

Eufemismide kasutamine on kõikide liikide loitsudes erinev: 66% hundi-, 19,5% rongas- ja 32,2% prussakasõnadest sisaldab eufemisme. Kuigi mitmete püsivate asendusnimede ja pöördumiste arv on suur (*Metsa kuldne kuningas* – üle 90, *metsa emand* 42), on enamik realisatsioonide väikesearvulised või ainukordsed.

Tim Ingoldi reegel loomadele nime andmisest ja nimetamisest leiab loodusloitsudes teatava kinnituse, kuid mitte absoluutse. Loitsudes jäävad ebakindlaks piirid peitenimede, poeetiliste sünonüümide ja eufemismide vahel, mis ootab edasist täpsustamist, kuid eenduvad dihhotoomiad: noorem : vanem, valge : must, omanik : varatu, rikas : vaene, paikne : rändaja, oma : võõras jm.

Kuna loitsud on üks keelelise dialoogi väljendus, siis on asendus- ja peitenimede arv neis väiksem, kuid ka teistsugune, poeetilisem, mitmesõnalisem. Hundi-uuriija Ilmar Rootsi arvutuste kohaselt ulatus hundi peitenimede koguarv üle viiesaja, loitsudes on unikaalseid pöördumisi tänase ainestiku põhjal üle saja seitsekümmene kolmesajas fikseeritud arhiivitekstis.²¹

Märkimist väärivad düsfemismide tagasihoidlik arv ja puudumine nt kilgi-, kärkse-, rohutirtsu-, kirbu- ja lepatriinusõnades ja enamiku lindude puhul, ka otseseid needmissõnu ega vandumist ei esine. Vähe on düsfemismide arv hundi poole pöördumistes, erandiks on kullisõnad – kulli verbaalseks mõjutamiseks oli vähe võimalusi peale noorloomade sümboolse pakkumise ja düsfemismiga peletamise. Düsfemismide seas on esindatud samastamine inimesega (*kerjused*, *sandid*), demonlike olenditega (rongal *viisrajak*, hundil nt *metsakoll*) või loomadega (prussaka juures *häbemata koer*, *kõlbmatu loom*). Tunnuslik on nn pehmete düsfemismide kasutamine, nt rongasõnades on nimetused seotud talupidamise vanade, tahmaste, musta värvusega, rābaldunud ja kehvade või musta värvusega esemetega.

Iseloomustav joon on eufemismi või düsfemismi põhinemine inimese ja mitte-inimese samastamisel ja pöördumine adressaadi kui kõrgemal sotsiaalsel positsioonil isiku poole. Hundisõnades on valikus *isand*, *kuningas*, *metsasaks*, *metsaisand*, *vana kuldjalg*, ka *härja ja emand*; prussakal *saksad*. Märkigem, et linde ei samastatud loitsudes inimestega ja sellised asendused pöördumistes puuduvad.

Samastamine inimesega esineb hundi- ja prussakasõnades (*mees*, *külamees*), mesilasesõnades *väiksed mehed*, *töömehed*, sugulusterminid on kasutusel hundisõnades (*onu*, *külaonu*, *isa*, *ema*) ja mesilasesõnades (*ema*, *vennad*, *õed*). Prussakasõnades nimetatakse neid *reisijad*, *rändajad*, *võõrad* ja sama tähendust kannavad (vähemalt osaliselt) ka sugulusterminid *onu*, *külaonu*. Hunt

võidakse nimetada metsaametisse (*metsälaane lambapoissi*). Düsphemismides samastatakse teda peamiselt madala sotsiaalse staatusega isikuga.

Värvusega seotud asendusnimetused on levinud kõigi kolme vaadeldud olen-di juures: hundinimetustes on enim hallipõhiseid nimetusi, harvem ka kirju ja valge; rongal valge ja must; prussakal ja mõnel muul putukal *kuldne*, enamasti siiski *punane*. Lindudest on värvuspõhiseid nimetusi veel valgetoonekurel.

Pars pro toto ehk kehaosa looma asemel esineb hundisõnades, kõrgemale staatusele osutav rõivadetail üldistatakse peitenimeks huntidel; elava ja surnu vastandus toimib prussakasõnades (*soejalg – külmjalg*).

Siiski põhinevad hundi peitenimed oluliselt tema välimusel, eluviisil ja elukohal; asendused toimuvad teiste loomadega osalt usundilistel põhjustel, osalt on tegemist antiteesiga, kus metsloom asendatakse koduloomaga, kiskja saakloomaga või kiskja inimesega. Toimuvad pisendavad vahetused (kutsikad, vasikad, varsad; poisikesed) ja kasutusel on deminutiivid (*kutsikud* jm). Siinjuures on kohane meenutada suhteid loomade kaitsjatega: huntidel on metshald-jaga samas positsioonis püha Jüri, mistõttu hunte nimetatakse tema koerteks, vasikateks ja varssadeks; sama pöördumisvõtet kasutatakse mesilasesõnades.

Keeleliselt on iseloomulik joon hundi- ja rongasõnades ning osades varese-sõnades tähendusega asendusnimede kõrval kvaasisõnade ja reduplikatiivide (eeskätt esimeses värsis) ja loitsudele tunnuslikke nonsenss-sõnade kasuta-mine.

Eelnev tõi esile asendusnimede keelelise aluse, mitmekesisuse ja esteetilised kvaliteedid. Kui vaadata dialoogi usundi ja eetika külge, siis leiame mesilaste, loomade-lindude loendamiskeelu, aga ka huvitavaid rollivahetusi ja maskeerimist: sündinud kodulooma samastamine metsloomaga, koduloom kuulutatakse kiskjaks, sümboolne loovutamine ussi, hundi, kulli või kotka osaks. Käitumisreegel kehtis kõigi koduloomade ja -lindude kohta.

Rituaalsete reeglite ajalised ja ruumilised parameetrid sõltusid vajadusest: sõnakeelud kehtisid aastaringselt, kindla kriitilise aja ja tähtpäevaga olid seotud huntitõrje ja andide viimine jüripäeval ja hingedeajal, ka osa putukatõrjest.

Tänusõnad

Artikli valmimist toetas Eesti Kirjandusmuuseumi uurimisprojekt EKM 8-2/20/3 ja Eesti-uuringute Tippkeskus (TK 145) Euroopa Regionaalarengu Fondi kaudu.

Kommentaariid

- ¹ Vrd nimisõna poeetilistes sünonüümides, Peegel 2004.
- ² Oskar Loorits kasutab terminina veel *varjunimi* ja *salanimi* (Loorits 1931: 456 jj).
- ³ Käsikirja omistati tuntud eesti koolisüsteemi rajajale ja kirjakeele reformijale Johann Forseliusele (?–1584). Aastal 1854 avaldas laiendatud mahus käsikirja Peterburi Teaduste Akadeemia Johann Wolfgang Boecleri nime all koos Fr. R. Kreutzwaldi täiendustega.
- ⁴ Huvitav on märkida, et kalastusloitsudes pöördatakse tursa poole deminutiiviga ja teda kirjeldatakse kui *merepõhja pörsukest* ja *halli poissi* (30061/2 (42.5) < Jämaja, 1897). Esimene korreleerub uskumustest tuntud kujutlusega vetehaldja kariloomast, teine tõstab kala inimesega samasse klassi.
- ⁵ Putukatest on esitatud vaade elamusöödikute kohta; herilase, vapsiku, vaablase ja herilase kohta on teada üksiktekstid; sipelgate kohta loitsud puuduvad.
- ⁶ *Külamehed, minge maamehe kaasa* (E 59455 (5) < Narva, 1921).
- ⁷ Elava putuka vastandamine surnuga, külmjalaga on üldine võte: Leida Laasma kirjutab Kodaverest, kuidas prussakas saadetakse majani jõudnud surnurongiga loitsu abil minema: “Külmjalga läheb, soejalg läheb tagant järele.” Peale selle kadunud prussakad nende toast [-] (RKM II 174, 269/70 (1) < Kodavere, 1963). Surnut nimetatakse *külmkäng* ka Võnnus: Kui matuserong teed mööda läheb, siis peab kolm korda ümber maja jooksuma ja iga korra ajal uksest sisse hüüdma: “Verevatimehe välja, külmkäng tuleb!” siis kaovad prussakad (E, StK 36, 49 (61) < Võnnu, 1926). Rakvere tekstis soovitatatakse: “Punased jalad, hakake minema, külmad jalad juba tulevad!” (RKM II 425, 227 (3) < Rakvere 1, 1989). Neljas tekstis vastandub *punasekuumehele* vm prussaka asendusnimetusele (*külm*)*koolja*: H II 71, 640 (36) < Simuna, 1904; E 60794/5 (5) < Väike-Maarja, 1927; KKI 63, 79/80 (22) < Kuusalu, 1973; ERA II 1, 823/4 (32) < Tallinna l., 1928; ühes ka *kadunuke*: E 54446 (5) < Jõelähtme, 1924.
- ⁸ Samas pärineb *sandid* improvisatsiooni harrastavalt üleskirjutajalt, mis võiks seletada positsioonide vahetust. Tekstis nimetatakse prussakaid santideks ja talurahvast saksteks. *Sandid välja, saks tuli tupp!* (ERA II 200, 511/3 (49) < Martna, 1939)
- ⁹ Lepatriinusõnu on fikseeritud üle kahe tuhande teksti, ainuüksi nimetusi on neis üle 70, eesti murdesõnastikus leidub neid veel arvukamalt. Lähemalt saab nimetuste ja rütmimudelite kohta lugeda Krikmann & Sarv 2008. Lepatriinusõnades ei esine eufemisme, pöördumisel kasutatakse murdekeelset kohalikku nimetust.
- ¹⁰ Sama motiiv on tuntud ka eesti pärimuses (Boganeva & Kõiva 2021), kuid ka paraipiibellikes tekstides ja Koraanis; apogrüüfidega seotud etioloogiate motiivide loetelu vt Hiimäe 1996.
- ¹¹ Vt Krikmann & Sarv 2008: 2018.
- ¹² Rahvapärane taksonoomia eeldab, et lindude pojad on neile sama olulised kui talupojale lambad.
- ¹³ Kulliks kutsuti erinevaid röövlindude: haugas, kanakull, hiireviu, ka merikotkas.
- ¹⁴ Hunt oli sümboliliselt peigmehe tähenduses lauludes ja ka unenäoasetustes jm.
- ¹⁵ Arvestatud ei ole katkendeid, palveid, loendamispõhised loitse ega hundi põhjustatud haiguste ravimist.

- ¹⁶ Oma kari on ka metshaldjal ja vetehaldjal, sisuliselt püha Jüri on teatava määrani metsahaldja funktsioonis, seega on huntide nimetamine tema kariloomadena ootuspärane.
- ¹⁷ Viimane näide metsa mamka neitsikene: H IV 9, 18 < Ambla khk, Lehtse v – Jakob Kents (1901).
- ¹⁸ H II 65, 10 < Rakvere khk – Kristjan Raud (1894).
- ¹⁹ H II 22, 868/9 (11) < Saarde khk – Jaan Jakobson (1889)
- ²⁰ Metsa uupi, metsa aapi, / metsa kulleri kuningas, / metsa räästa rähnikene./ Karjatsese mitu viga – / vesi all ja vesi peal, / vesi varvaste vahele (E, StK 5, 203 (14) < Pärnu-Jaagupi khk, Pööravere k – Karl Kesä < Riina Kusinsky (1921).
- ²¹ vt loendit <https://www.folklore.ee/pubte/data/mare> (EI AVANE).

Allikad

Eesti loitsude digitaalne korpus, digitaalne tööriist Skriptoorium. Artiklis kasutatud rahvaluule käsikirjade sarjade lühendid selles artiklis tähistavad järgmisi käsikirjasid Eesti Rahvaluule Arhiivis:

H – Jakob Hurda käsikirjad

E – Matthias Johann Eiseni käsikirjad

ERA – Eesti Rahvaluule Arhiivi käsikirjad

RKM – Riiklik Kirjandusmuuseumi käsikirjad

A – Walter Andersoni käsikirjad

E, StK – Matthias Johann Eiseni stipendiaatide käsikirjad

Kirjandus

Abbott, Gerry 2010. Dying and Killing: Euphemisms in current English. – *English Today* 26 (4), lk 51–52 (DOI:10.1017/S0266078410000349).

Afanasjev, Aleksandr 1865 = Afanas'ev, Aleksandr. *Poeticheskie vozzrenia slavian na prirodu* I. Moskva: Soldatenkov.

Allan, Keith & Burridge, Kate 2007. *Forbidden Words. Taboo and the Censoring of Language*. Cambridge: Cambridge University Press.

Babič, Saša & Voolaid, Piret 2018. Swearing: Dissolution into Nothingness. – *Studia Mythologica Slavica* 21, lk 147–159 (DOI:10.3986/sms.v21i0.7071).

Forselius, J. & Boecler, Johann Wolfgang [1685] 1854. Der Einfältigen Ehsten Abergläubische Gebräuche, Weisen und Gewonheiten. Reval: C. Brendeken.

Boganeva, Alena & Kõiva, Mare 2021. Maailma esimesed inimesed. – *Mäetagused* 80, lk 5–30 (DOI:10.7592/MT2021.80.boganeva_koiva).

- Boecler, Johann Wolfgang & Kreutzwald, Friedrich Reinhold 1854. *Der Ehsten abergläubische Gebräuche, Weisen und Gewohnheiten*. St. Petersburg: Buchdr. der K. Akademie der Wissenschaften.
- Bowers, Jeffrey S. & Pleydell-Pearce, Christopher W. 2011. Swearing, Euphemisms, and Linguistic Relativity. – *Plos One* (<https://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0022341> – 25.07.2022).
- Burridge, Kate 2012. Euphemism and Language Change: The Sixth and Seventh Ages. – *Lexis* (DOI:10.4000/lexis.355).
- Casas Gómez, Miguel 2009. Towards a new approach to the linguistic definition of euphemism. – *Language Science* 31, lk 725–739 (DOI: 10.1016/j.langsci.2009.05.001).
- Diver, Sibyl & Vaughan, Mehana & Baker-Médard, Merrill & Lukacs, Heather 2019. Recognizing ‘Reciprocal Relations’ to Restore Community Access to Land and Water. – *International Journal of the Commons* 13 (1), lk 400–429 (www.jstor.org/stable/26632726 – 20.07.2022; DOI:10.18352/ijc.881).
- EKSS 2009 = Langemets, Margit & Tiits, Mai & Valdre, Tiia & Veskis, Leidi & Viks, Ülle & Voll, Piret (toim). *Eesti keele seletav sõnaraamat*. Tallinn: Eesti Keele Sihtasutus.
- EMS 1994 = *Eesti murrete sõnaraamat*. Tallinn: Eesti Keele Instituut 1994– (<https://www.eki.ee/dict/ems/> – 25.07.2022).
- Erelt, Mati & Erelt, Tiiu & Ross, Kristiina 2000. *Eesti keele käsiraamat*. Tallinn: Eesti Keele Sihtasutus.
- ETY 2012 = Metsmägi, Iris & Sedrik, Meeli & Soosaar, Sven-Erik (toim) *Eesti etimoloogia-sõnaraamat*. Tallinn: Eesti Keele Instituut (<https://www.eki.ee/dict/ety/> – 25.07.2022)
- Forselius, J. [J.W. Boecler] 1685. *Der Einfältigen Ehsten Abergläubische Gebräuche, Weisen und Gewonheiten*. Reval: C. Brendeken, 1685.
- Gammel, Lotta 2019. Gendered Narratives of Illness and Healing: Experiences of Spirit Possession in a Charismatic Church Community in Tanzania. – Lauterbach, Karen & Mika Vähäkangas (toim) *Faith in African Lived Christianity. Bridging Anthropological and Theological Perspectives*. Brill Stable, lk 314–334 (<https://www.jstor.org/stable/10.1163/j.ctvrk46s.19> – 25.07.2022; DOI:10.1163/9789004412255_016)
- Gura, Aleksandr 1995. Volk. – Tostoi, Nikita (toim). *Slavianskie drevnosti. Etnolingvisticheski slovar* I. Moskva: Mezhdunarodnye otnosheniia, lk 415–416.
- Gura, Aleksandr 1997. *Simvolika zhivotnykh v slavyanskoi narodnoi traditsii*. Moskva: Indrik.
- Gura, Aleksandr 2003. Mesilane slaavi kultuuri sümbolkeeles. – *Mäetagused* 24 (DOI:10.7592/MT2003.24.gura).
- Herrmann, Thora M. & Schüttler, Elke & Benavides, Pelayo & Gálvez, Nicolas & Sohn, Lisa & Palomo, Nadja 2013. Values, Animal Symbolism, and Human-Animal Relationships Associated to Two Threatened Felids in Mapuche and Chilean Local Narratives. – *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, juuni (13), lk 9–41 (DOI:10.1186/1746-4269-9-41).
- Hiiemäe, Mall 1996. Nelikümmend lindu eesti rahvausundis I. – *Mäetagused* 1–2, lk 7–23 (DOI:10.7592/MT1996.01/02.linnud).

- Ingold, Tim (toim) 1994. *What is an Animal?* London & New York: Routledge.
- Ingold, Tim 2011. *Being Alive. Essays on Movement, Knowledge and Description.* London & New York: Routledge.
- Krikmann, Arvo & Sarv, Mari 2008. Eesti lepatriinusõnade levikust ja rütmikast. – Kalmre, Eda & Västrik, Ergo-Hart (koost). *Kes kõlbab, seda kõneldakse.* Eesti Rahvaluule Arhiivi toimetused 25. Tartu: EKM Teaduskirjastus, lk 215–245.
- Kõiva, Mare 2007a. Miniatuursed dialoogid loitsutekstides. – *Mäetagused* 36, lk 129–160 (DOI:10.7592/MT2007.36.koiva).
- Kõiva, Mare 2007b. Dialogue Incantations. – *Through the Ages. Folklore as a Common Expression of Lingual, Figurative, Emotional and Mental Memory.* Tartu: EKM Teaduskirjastus, lk 7–44.
- Kõiva, Mare 2017. Loitsud ja rahvaarstid Virumaal. – *Mäetagused* 67, lk 141–180 (DOI:10.7592/MT2017.67.koiva).
- Kõiva, Mare 2019a *Eesti loitsud I. Arstimissõnad.* Tartu: EKM Teaduskirjastus.
- Kõiva, Mare 2019b. The Wolf: Human / Non-Human Relations On The Basis Of Etiologies And Verbal Communication. – *Folklore: Electronic Journal of Folklore* 77, lk 181–199 (DOI:10.7592/FEJF2019.77.koiva).
- Kõiva, Mare 2020. Molitva i zagovor. Bibleiskie motivy i kharatery v zagovorakh. – Volodina, Tatjana & Kõiva, Mare (toim). *Fol'klor i fol'kloristika. Vzgliad iz Belarusi i Estonii.* Minsk: Belarusskaja navuka, lk 12–48.
- Kõiva, Mare & Särg, Taive & Vesik, Liisa 2004. *Berta: Eesti rahvakalendri tähtpäevade andmebaas.* Tartu, EKM Teaduskirjastus (<https://www.folklore.ee/Berta/> – 21.07.2022).
- Laugesen, Amanda 2019. Changing 'Man Made Language': Sexist Language and Feminist Linguistic Activism in Australia. – Arrow, Michelle & Woollacott, Angela (toim). *Everyday Revolutions: Remaking Gender, Sexuality and Culture in 1970s Australia.* Canberra, Australia: ANU Press, lk 241–260 (DOI:10.22459/ER.2019.13).
- Loorits, Oskar 1931. Eesti-liivi kalurite sõnakeeld ja salakeel. – *Virittäjä* 35, lk 447–468.
- Loorits, Oskar 1939. *Gedanken-, Tat- und Worttabu bei den estnischen Fischern.* Tartu: [s.n.].
- Loorits, Oskar 1949. *Grundzüge des estnischen Volksglaubens I.* Uppsala: Lundequistska Bokhandeln & Köpenhamn: Munksgaard.
- Luce, Johann W. L. von 1827. *Wahrheit und Muthmassung, Beytrag zur ältesten Geschichte der Insel Oesel.* Perna: Gotthardt Marquardt.
- Maikov, Leonid 1869. *Velikorusskie zaklinaniia I, II.* S. Petersburg: Imp. Russk. geograficheskoe obchestvo po otdeleniju etnografii.
- Mencej, Mirjam 2002. *Gospodar volkov v slovanski mitologiji.* Ljubljana: Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo, Filozofska fakulteta.
- Merriam-Webster Dictionary* 2021. Euphemism, dysphemism (<https://www.merriam-webster.com/dictionary/euphemism> – 25.07.2022).
- Ni Fhloinn, Bairbre 2018. *Cold Iron: Aspects of the Occupational Lore of Irish Fishermen.* Dublin: Comhairle Bhealoideas Eireann.

- Online Etymology Dictionary 2021. Euphemism (<https://www.etymonline.com/search?q=euphemism> – 25.07.2022).
- Paulson, Ivar 1958. Die Vorstellungen von den Seelen der Tiere bei den nordeurasischem Völkern. – *Ethnos* 2–4, lk 127–157.
- Paulson, Ivar 1971. *The Old Estonian Folk Religion*. Indiana: Indiana University Press.
- Peegel, Juhan 2004. *Nimisõna poeetilised sünonüümid eesti regivärssides*. Tallinn: Eesti Keele Sihtasutus.
- Permiakov, Grigori 1970. *Ot pogovorki do skazki. Ob obschei teorii klishe*. Moskva: Nauka.
- Poznanski, Nikolai 1917. *Zagovory. Opyt issledovaniia proizhozhdeniia i razvitiia zagovornykh formul*. Petrograd: Orlov.
- Rodrigues, Sarah G. & Schönfeld, Toby L. 2012. The Organ-That-Must-Not-Be-Named: Female Genitals and Generalized References. – *The Hastings Center Report* 42 (3), lk 19–21 (<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1002/hast.35> – 25.07.2022; DOI:10.1002/hast.35).
- Rootsi, Ilmar 2011. *Hunt ja inimene: suhted Eestis XVIII sajandi keskpaigast XIX sajandi lõpuni*. Väitekirj. Tartu: Tartu Ülikool (<http://hdl.handle.net/10062/18703> – 25.07.2022).
- Rootsi, Ilmar 2021. *Susi. Meie rahvuslooma 523 nime*. Tallinn: MTÜ Aasta loom.
- Ryabova, Marina 2013. Euphemisms and Media Framing. – *European Scientific Journal* 9 (32), lk 33–44 (DOI:10.19044/esj.2013.v9n32p%p).
- Satlow, Michael L. 1995. *Tasting the Dish: Rabbinic Rhetorics of Sexuality*. Scholars Pr. [Brown Judaic Studies 2020: DOI:10.2307/j.ctvzpv5s5].
- Zelenin, Dmitri 2004. *Izbrannye trudy. Statii po dukhovnoi kul'ture 1934–1954*. Moskva: Indrik.
- VMS = Pall, Valdek (toim) 1995 [1982]. *Väike murdesõnastik. Dialectological dictionary of Estonian*. Tallinn: Eesti Keele Instituut (<https://www.eki.ee/dict/vms/> – 25.07.2022).
- Warren; Beatrice 1992. What Euphemisms Tell Us About The Interpretation Of Words. – *Studia Linguistica* 46 (2), lk 128–172 (DOI:10.1111/j.1467-9582.1992.tb00833.x).

Summary

Euphemisms on the example of incantations: Incantations marking relationships between animals and humans

Mare Kõiva

Leading Research Fellow

Department of Folkloristics, Estonian Literary Museum

mare.koiva@folklore.ee

Keywords: euphemism, dysphemism, incantation, ritual, raven spell, taboo, wolf spell

The use of euphemisms is a characteristic of everyday language use today. However, substitute names and euphemisms were widely used in incantations, where euphemisms were tightly interwoven with taboos. In incantations euphemisms are used in various situations: healing the sick, coping with animals and natural phenomena, creating social relationships; coping with core rituals of human life (primarily birth and death); retaliating for theft, murder, and infidelity; promoting one's work. Euphemisms represent an important pole in the use of verbal magic, and they are different from references to dysphemisms, that is, using vituperation, cursing, profanity or hexing to cut off contact or to achieve one's goal. This article discusses general principles for the use of euphemisms and examines which euphemisms are used in which functions, using examples of certain belief rituals and values (fishing), symbolic animals (the wolf and the raven) and cockroaches. The results demonstrate that there is no direct appeal in 11% of texts concerned with wolf words, in 10.9% of texts about ravens, and 58% of texts about cockroaches; and euphemisms are used in 66% of texts concerned with the wolf, in 19,5% of texts about the raven, and 32,2% of texts about cockroaches, whereas dysphemisms are used in 32% of texts about the raven and in 3% of texts about cockroaches.

Mare Kõiva on Eesti Kirjandusmuuseumi folkloristika osakonna juhtivteadur ja Eesti-uuringute Tippkeskuse juht, Academia Europaea akadeemik. Ta on mitmete monograafiate ja artiklikogumike toimetaja, arvukate artiklite autor, Tema peamised välitööde alad on Bulgaaria ja Eesti. Peamised uurimisalad on usundi-uuringud, usundilised narratiivid, mütoloogia, loitsud ja targad, rituaalne aasta, etnoastronoomia ja IT humanitaarias.

Mare Kõiva is a Leading Research Fellow at the Estonian Literary Museum. She is Head of the Centre of Excellence in Estonian Studies, and member of Academia Europaea, and has edited several monographs and article collections and authored numerous articles. Her main fieldwork sites are Estonia and Bulgaria. Her main research areas cover religiosity, new religious movements, belief narratives, mythology, charms and sages, ritual year, ethnoastronomy, and IT in the humanities.

mare.koiva@folklore.ee

Üksinduse maastikud Milan Kundera, Bohumil Hrabali ja Mati Undi teostes: “Olemise talumatu kergus”, “Liiga vali üksindus”, “Sügisball”

Emma Lotta Lõhmus

Tartu Ülikooli semiootika- ja kultuuriteooria üliõpilane

emmalottalohmus@gmail.com

Teesid: Üksindustunne, mille aktuaalsus ajas aina kasvab, nõuab enda mõistmiseks üha erinevamaid lähenemisviise. Ilukirjandus on üks võimalus harutada seda tunnet lahti mitmekülgse, poeetilisel viisil. Kirjanikud Milan Kundera romaaniga “Olemise talumatu kergus”, Bohumil Hrabal jutustusega “Liiga vali üksindus” ja Mati Unt romaaniga “Sügisball” on käsitlenud üksindust erinevate tahkude alt, mis kokku tuues annavad võimaluse luua vastuolulisest tundest väga avara pildi. Uurimismeetodina kasutati lähilugemist ning tekstianalüüsi. Artiklis tutvustatakse üksinduse psühholoogilist mõistet ning selle liike ning viiakse läbi kirjandusteoste analüüs, mis põhineb ameerika filosoofi Rubin Gotesky üksinduse liigitusel. Artikli eesmärgiks on saada teada, milliseid üksinduse liike analüüsitavates raamatutes kajastatakse ning millistel viisidel need avalduvad.

Märksõnad: emotsionaalsus, Bohumil Hrabal, kirjandusanalüüs, Milan Kundera, Mati Unt, võrdlus, üksindus

Sissejuhatus

Artikkel käsitleb üksindust Milan Kundera romaanis “Olemise talumatu kergus”, Bohumil Hrabali jutustuses “Liiga vali üksindus” ja Mati Undi romaanis “Sügisball”. Artikli eesmärk on uurida, milliseid üksinduse liike neis teostes kajastatakse ning kuidas need avalduvad. Analüüsimiseks on valitud just need kolm raamatut, sest teosed annavad lugedes üksindusest eriliselt mitmekülgse ja laia pildi, iga raamatu autor käsitleb üksindust omamoodi ja rikastavalt.

Bohumil Hrabali “Liiga vali üksindus”, veidi üle 70 lehekülje pikkune jutustus, on autori üks tuntumaid ning enim tõlgitud teoseid, mis on kirjutatud tema viljakamal loomeperioodil 1970.–1980. aastatel, mil teda kodumaal Tšehhis ei avaldatud. Jutustuse minategelane on eraklik vanapaberipressija Hanta, ning lugu räägib tema elust keldris, kus ta töötab ja mõtleb. Lugu kõrvutab vastandeid, asetab üksteise kõrvale arengu ja taandarengu, taeva ja põrgu ning The New York Timesi artiklis “Books Into Trash” on raamatu lõppu tõlgendatud

kui hüüet kesk ammenduvat humanismi ning teost ise kui võitlust pääsemaks surmavast ükskõiksusest. (Tohver 2020: 75–76; Birkerts 1990)

Eesti kirjaniku ja teatrilavastaja Mati Undi tuntuimat teost “Sügisball” on aga tõsise muigega nimetatud ilukirjanduslikuks regionaaluuringuks. Teose tegevuspaik on Mustamäe, ebapoeetiline uuslinn, paik, millega aastal 1977, mil autor teose kirjutas, polnud kellelgi veel mingeid mälestusi. Unt aga asetab oma romaaniga Mustamäe eestlaste eneseteadvusse. Donald Tomberg kirjutab Sirbi artiklis “Koht ja inimene. Mati Undi “Sügisball””, et ainus, mis tegelastel puudub, on inimlik õnn. Kui Mustamäe on sügavuseta ruum, siis pole ka selle elanikel kuhugi toetuda, millestki kinni haarata ja seeläbi on nad õnnetud. Jällegi tõmmatakse paralleel inimese ja ruumi vahele ning rääkides ühest, tuleb “Sügisballi” puhul rääkida ka teisest (Tomberg 2008).

Milan Kundera romaan “Olemise talumatu kergus” avaldati aastal 1984 Prantsusmaal, selle tegevus toimub kirjaniku kodumaa Tšehhi pealinnas Prahas. Teost on defineeritud kui filosoofilist romaani, mille peamiseks teemaks on armastus, aga ka mõte inimelu kordumatusest ning seeläbi selle tähtsusetusest. Kundera põimib raamatusse ka teisi mahukaid teemasid, näiteks poliitikat, kirjandusteadust, ajalugu ja filosoofiat. Raamatu eestindanud Leo Metsar on öelnud, et romaan pole autori pihtimus, vaid uurimus sellest, mida kujutab inimelu lõksus, milleks on muutunud maailm. (Kressa 2009; Metsar 1993)

Üksinduse mõiste

Üksindust ja üksinda olemist peetakse tihti ekslikult üheks ja samaks, kuigi tegelikult see nii ei ole. Paljud inimesed peavad üksindustunnet otseselt üksinda olemise tulemuseks, kuigi üksinda võib enda tunda ka inimeste keskel. Seda näitab ilmekalt Antoine de Saint-Exupery raamatu “Väike prints” mao tegelaskuju lausunud repliik: “Üksi ollakse ka inimeste juures”. Üksindus (inglise k *solitude*) viitab füüsiliselt üksinda olemisele, eraldatusele. Üksildus (inglise k *loneliness*) on aga hingeline ning väljendub mittefüüsilisel tasandil. Sõna *üksindus* metafoorina võib osutada ka üksildustundele. Seega ei ole üksilduse tundmiseks tarvis olla füüsiliselt üksinda ning *üksindus* metafoorina võib käia ka hingelise üksilduse kohta. (Arust 2013; Smith 2019)

Vanim kirjalik käsitlus üksindusest kannab pealkirja “Über die Einsamkeit” (1785–1786) ning selle autor on Šveitsi arst ja kirjanik Johann Georg Ritter von Zimmermann. Süstematiseeritult hakati üksindust uurima aastal 1959, mil psühhiaater Frieda Fromm-Reichmann avaldas väljaande “*Loneliness*”. Üksinduse empiirilisi uuringuid toetasid sotsiaalteadlased Perlman ja Peplau, defineerides üksinduse mõistet järgmiselt: “Ebameeldiv kogemus, mis ilmneb,

kui inimese sotsiaalsete suhete võrgustik on mõnel olulisel viisil kvantitatiivselt või kvalitatiivselt puudulik” (Gierveld & Tilburg *et al.* 2006: 486).

Kuid üksindust ei saa vaadelda ainuüksi ebameeldivana. Üksindus on inimelu osa ning seda ajuti ihaldada on loomulik. Otsitakse üksi olemise seisundit, et puhata, töötada, lugeda või mõtiskleda ning neis olukordades ei tunta üksinduse negatiivset pinget, vaid pigem rahulolu. Ka teadlane John T. Cacioppo ei vaatle üksindust millegi üdini halvana. Krooniline üksindus on tema sõnul kahjulik, isegi ohtlik, kuid lühiajaline üksindus võib olla positiivne ning vajalik, sest see tõmbab tähelepanu inimese sotsiaalsete suhete vajadusele. (Adams 2016; Michaels 2019)

Erinevad üksindused

Üksindust on liigitatud väga erinevalt ning seetõttu on keeruline öelda, milline jaotus on kõige täpsem või õigem. Johann Georg Ritter von Zimmermann ei vaadelnud üksindust kui midagi läbinisti halba, vaid jagas selle positiivseks ja negatiivseks. Positiivne üksindus kätkeb endas nii-öelda vabatahtlikku tagasitõmbumist igapäevaelust ning on seotud suuremate eesmärkidega, näiteks endasse süüvimise, meditatsiooni ja jumalaga suhtlemisega. Negatiivne üksindus on seevastu seotud isiklike suhete vähesuse või puudumisega. Sellist üksinduse mõistet kasutatakse tänapäeval üksindust käsitlevates teooriates ning uuringutes. (Gierveld & Tilburg *et al.* 2006: 486)

Ameerika filosoof Rubin Gotesky jagas üldise üksinda olemise nähtuse neljaks: *aloneness*, *loneliness*, *isolation* ja *solitude* (Michaels 2019). Kuna eesti keeles pole nendele neljale mõistele päris täpseid vasteid, võib Gotesky seletusi edasi anda järgmiselt:

- 1) *aloneness* – füüsiline üksindus, ruumiline või ajaline eraldatus teistest;
- 2) *loneliness* – pealesurutud üksindus, kõrvalejäämise ning mittekuuluvuse tunne;
- 3) *isolation* – eksistentsiaalne eraldatus, isolatsioon; olukord, mida ei osata muuta;
- 4) *solitude* – vabatahtlik üksindus, üksinda elamise või töötamise seisund, mida ei rõhu isoleerituse piinad. (Mijuskovic 1977)

Füüsiline üksindus mõjutab kõiki inimesi ega tekita enamikul neist suurt ahastust, kuna võimalust kohtuda iga Maal elava inimesega ei ole olemas. Väike on ka võimalus, et kohtutakse iga samas riigis või linnas elava inimesega. Ometi võib füüsiline üksindus mõjuda inimesele kurnavalt. Pealesurutud üksindust

tunneb mõnes eluetapis igauks ning see on enim seotud hülgamise ning kõrvalejäämise tundega. Eksistentsiaalne üksindus on Gotesky sõnul mõnes olukorras või meeleseisundis esinev äratundmine. Selle käigus saab inimene aru, et tema võimuses pole seda olukorda või seisundit muuta ning seeläbi on üksindus eksistentsiaalne. Ühe näitena tuuakse vanurid, kes võivad noortele keskendunud ühiskonnas end üksinda tunda, kuid ei saa samas sinna ise midagi parata. Vabatahtlik üksindus on Gotesky sõnul positiivne, kuna sellele keskendudes õpitakse iseennast tundma, austama ja armastama. On vaieldud selle üle, kas vabatahtlikku üksindust saab pidada üksinduse liigiks, kuna see võib samuti tähendada nn “üksindusest üle saamist”, kuid sarnast liiki on määratlenud ka eelnevalt mainitud arst ning kirjanik Johann Georg Ritter von Zimmermann, mistõttu võib seda siiski üksinduse liigiks pidada. (Gibson 2000: 4–6)

Gotesky lahutab enim üksteisest füüsilist üksindust ning vabatahtlikku üksindust. Füüsilisest üksindusest võib mõelda kui üksi olemise objektiivsest vormist, kuid vabatahtlikku üksindust peab ta üksinduseks ilma ahastuseta. Kuid Gotesky’le vastupidiselt on ka väidetud, et neid eelnevalt mainitud nelja tüüpi üksindust on alati võimalik taandada ühele isolatsioonitüübile, mis on lõppude lõpuks inimese kõikide mõtete, tegevuste ning suhete motivatsiooniallikas (Mijuskovic 1977; Smith 2019). Käesolevas artiklis on teoste analüüsi aluseks Gotesky neli üksinduse liiki.

Üksindus romaanis “Olemise talumatu kergus”

Lugedes teose põhiteemaks armastuse, võib üksindus tunduda selles kontekstis esmapilgul võõrana, sest armastust seostatakse eelkõige lähedusega, mis on selle artikli põhiteemale lausa vastandiks. Ometi paistab teoses armastuse kõrval selgelt välja ka tegelastes peituv üksindus. Inimene on vastandlik ning vastandeid võib sellest teosest välja noppida lausa mitmeid.

Esimene üksinduse liik, füüsiline üksindus on ruumiline või ajaline eraldatus teistest, üksi olemine selle kõige lihtsamal tähenduses. “Olemise talumatus kerguses” avaldub füüsiline üksindus juba päris raamatu alguses, kohe pärast Tomaše ja Tereza omavahelist tutvumist – “Kui neiu oli mõnikord jäänud üksi oma üürituppa, ei suutnud ta kogu öö uinuda” (Kundera 1992: 13). Nimelt on Tomašele täiesti vastumeelt pärast armatsemist naisega koos magada, tema jaoks on need üksteise täielikud vastandid. Seepärast tüürib ta Terezale üüritoa, kuna “hetkel, mis saabus pärast armatsemist, valdas teda ületamatu igatsus üksi olla” (Kundera 1992: 12). Tomaše jaoks on üksindus midagi ihaldusväärset ja hädavajalikku, ta soovib magada üksi, nii, nagu ta oli seda teinud juba pikka aega enne Terezaga kohtumist. Tereza aga pelgab üksindust. Teisisõnu

võib öelda, et Tomáš lahutab kategooriliselt üksteisest armastuse ja puhtalt füüsilise naudingu – armastus, mida Tomáš pole kunagi tundnud ja mida ta kardab, on seotud kellegagi koos olemisega ning füüsiline nauding päädib üksi jäämisega, mis on Tomášele tuttav ja kindel ning seeläbi rahustav.

Kuid nagu lugemisel paistab, on Tomáš ja Tereza ka omavahel vastandid. Tereza ei suuda rahuneda ilma mehe füüsilise läheduseta, ta ihkab puudutusi ja kontakti ning pigistab Tomáše rannet, pahkluid, sõrmi. Tereza jaoks on hirmus jääda üksinda ning Tomáš kehastab tema silmis turvatunnet ja armastust, millest naine kramplikult kinni hoiab. Selline käitumine ei ole tema puhul aga üllatav, kõige paremini näitab seda vast lause raamatu teisest osast: “Juba siis, kui ta oli olnud kaheksa-aastane, oli ta uinunud nõnda, et oli surunud oma ühe käega teist ja kujutlenud, et ta hoiab kinni mehest, keda ta armastab” (Kundera 1992: 36). Seega on Tomáš tema nn *täitunud unistus*. Mees, kelle põhimõte on alati ärgata üksinda, avastab jahmatusega, et tema ellu on saabunud keegi, kes rikub järjepidevalt kõiki reegleid ja kehtestab ise uusi. Sellest hetkest saab alguse nendevaheline armastus.

Enne Terezaga kohtumist tõdes Tomáš oma eelmisest naisest lahutades, et “ta võib täielikult olla tema ise ainuüksi vallalisena” (Kundera 1992: 10). Seda mõtet harutades näib, et sealt sai alguse Tomáše järjepidevus eraldada üksteisest armastus ja armatsemine ning kõik naised üksi ärkamise eesmärgil öösel autoga koju sõidutada. Ta kaldus eufoorilises meeleolus ka äärmusse, öeldes lahti oma pojast, mille tulemusena ütlesid temast lahti ta enda vanemad. Kuid see ei morjendanud Tomášit, vastupidi, “Nõnda õnnestus Tomášel lühikese ajaga vabaneda naisest, pojast, emast ja isast” (Kundera 1992: 11). Ta murdis end vabatahtlikult lahti traditsiooniliste suhete taagast ning nautis vabade valikuvõimalustega elu küllap ka oma enesearmastuse söötmiseks, nägi ta ju nüüd paljude naiste võlumises oma väärtust.

“Olemise talumatu kerguse” põhitees – “Pole ühtegi võimalust, et kontrollida, kumb otsus on parem, sest pole olemas mitte mingisugust võrdlemist. Inimene elab otsekohe esmakordselt ja ilma ettevalmistuseta” (Kundera 1992: 9) – kätkeb endas paratamatut eksistentsiaalse üksinduse mõtet. Elades on inimkond jäetud igaveseks üksi segaduses, kus on võimatu teada, kas see, mida tehakse, on ikka õige või mitte. Lähemal süüvimisel vähendab küll sellise üksinduse dramaatilisust fakt, et kõik inimesed elavad esimest korda ning meie endi olukord pole seeläbi kuidagi traagilisem kui teistel. Ometi võib selline mõtteviis süvendada lootusetut hingelist üksindust suuremas pildis. Teoses mainitud saksa kõnekäänd *einmal ist keinmal* toonitab seda veelgi. “Mida tehakse ainult korra, seda nagu poleks iial tehtudki. Kui inimene tohib elada ainult üht elu, siis näib, nagu poleks ta üleüldse elanud” (Kundera 1992: 9). Sellise üksinduse tajumine võib seevastu tuua ka rahu ning muuta sekundaarseks iseenda liigse

süüdistamise. Nii on elus kergem pöörduda hetkesse, kui vaevelda tuleviku ning mineviku keerulistes küsimustes. Kui inimene ei või teada, mida ta tahab või kas toimetab õigesti – kuna ta ei saa seda võrrelda oma eelmiste eludega – siis ei saa ta olla süüdi ka vigades, mida elu jooksul teeb. Seega võib sellise üksinduse tunnetamisest sündida nii hingeline kurbus kui ka kerge rahulolu, seda võib pöörata nii negatiivseks kui ka positiivseks.

Terezat on kogu teose vältel kujutatud nõrga ja klammerduvana ning selle põhjus võib peituda tema suhtes emaga. Ema süüdistas Tereza kasvades tüdrukut oma ebaõnnestunud elus ning süüd tundev Tereza andis hirmunult emale kõik, mis tal anda oli. Samuti polnud kodus olemas häbitunnet, milles võib aimata Tereza kogu elu vältavat hirmu jääda üksi või mõistmatuks oma mõtetega, kuna tema tundis allasurutud piinlikkust seevastu mitmekordselt. “Ema nuuskas valjusti, rääkis inimestele oma seksuaalelust, demonstreeris oma kunsthambaid“ (Kundera 1992: 31). Ema maailmas ei tähendanud ilu mitte midagi ja hing omas veelgi vähem tähtsust. Tereza jälestas seda, kuid kartis, et on ise tegelikult samasugune ja tundis seetõttu alalist hirmu. Tereza oli end terve kasvamise vältel tundnud üksi ning kõige paremini väljendub tema trots ja kurbus järgmises lõigus: “Nüüd võime paremini mõista ka Tereza salajase kõlvatuse mõtet, tema sagedasi ja pikki pilguheitusid peeglis. See oli võitlus emaga. See oli igatsus mitte olla selline keha, nagu on teised kehad, vaid näha oma näo pealispinnal hingesõjaväge, kes on välja sööstnud trümmist. See polnud kerge, sest hing, kurb, uje, ärähirmutatud, oli peitnud end Tereza sisemuse sügavusse ja häbenes end näidata” (Kundera 1992: 32). Tereza soovib jagada kellegagi vastikust kõige koleda – sealhulgas kehade – vastu. Tema üksindus ema kehade maailmas on eksistentsiaalne, kuna see pole tema kontrollida, vaid on ema poolt juba kehtestatud. Tegelikult pole talle iseenesest vastumeelt inimese keha, vaid selle avalikult demonstreerimine. Siit võib leida huvitava seose raamatu kahe naispeategelase, Tereza ja Sabina vahel. Ka Sabina jälestab elusid, kus eksponeeritakse valimatult kõike. “Sabinale tähendab elada tões, mitte valetada iseendale ja teistele, talle on see võimalik üksnes eeldusel, et me elame ilma publikuta. [---] Sabina põlgab kirjandust, milles autorid reedavad nii enda kui ka oma sõprade kõik intiimsaladused. Inimene, kes kaotab oma intiimsuse, kaotab kõik, arvab Sabina” (Kundera 1992: 72). Sabina puhul võib selle arvamuse liigitada seetõttu pigem vabatahtliku üksinduse alla, kuna elamaks tões, teeb ta ise küllaltki radikaalse otsuse säilitada alatiseks oma intiimsus. Tema silmis ei kaalu intiimsuse hülgamine kunagi üle põhimõttelist otsust säilitada omaenda intiimne ruum.

Kuid nagu eespool mainitud, võib teosest leida küllaga vastandeid. Intiimsuse rõhutamisele ja seeläbi “tões elamisele” on Kundera raamatu lõpupoole toonud vastukaaluks hoopis teistsuguse väite: “Meie kõik vajame, et keegi meid

vaataks” (Kundera 1992: 162). Kui intiimsus ning vajadus selle järele on eksistentsiaalne, see tähendab, et on kõigis inimestes kuskil juba eos olemas, siis samamoodi on olemas ka vajadus kellegi tähelepanu järele. Kundera selgitab väitele järgnevas lõigus, et “Meid oleks võimalik jagada nelja kategooriasse selle põhjal, millist tüüpi pilgu all me tahame elada” (Kundera 1992: 162). Pilgud jaotatakse järgmistesse kategooriatesse: anonüümsete silmade, publiku pilk; paljude tuttavate pilgud; armastatud inimese pilk ning eemal viibivate inimeste kujuteldav pilk (Kundera 1992: 162). Seega tuleb ka ilukirjandusest välja, et kuivõrd on üksindus inimese elu loomulik osa, siis üdini üksi pole võimalik elada kellelgi. On võimalik elada füüsiliselt üksinda, kuid siis tuleb hoida mõttelist sidet kas ühe või mitme eemal viibiva inimesega.

Sabina ning Franz'i armastus sujub muredeta, kuni Sabina hakkab kõikjal nägema ohtu oma intiimsusele, millest ta kümne küünega kinni hoiab. “Sabinal oli tunne, nagu oleks Franz väevõimuga lahti murdnud tema intiimelu ukse. Nagu oleksid sinna korruga sisse vahtinud Marie-Claude'i pea, Marie-Anne pea, maalikunstnik Alani ja skulptori pea, kes kogu aja sõrmest kinni hoidis, kõikide inimeste pead, keda ta Genfis tundis” (Kundera 1992: 73). Seega lahkub ta ühel päeval Franzile sõnagi lausumata. Franzile on peale surutud üksindus. Kuid mees mõistab kiiresti, et lahkumisega teeb Sabina talle hoopis teene. “Sabina füüsiline kohalolek oli tunduvalt vähema tähtsusega, kui ta oli arvanud. [---] See ootamatu õnn, see hingerahu, see rõõm vabadusest ja uuest elust, see oli kingitus, mille Sabina oli Franzile jätnud” (Kundera 1992: 76). Franzile ei paku rahuldust niivõrd Sabina tõeline kohalolek, kuivõrd uutmoodi vabadus, mille Sabina talle oma lahkumisega annab ning mille eest ta naist vaid tänada saab. Franz vajab oma ellu muutust, mida ta ise läbi ei suutnud viia, kuid mis tuli nii ootamatult ja üllatavalt õigel ajal. Loobumises peitub võlu, näitab Sabina Franzile. Ning Franz kuulub sellest hetkest peale eemal viibivate inimeste pilgu all elavate inimeste kategooriasse, tundes end Sabina pilgu all kaitstuna ning vabana (Kundera 1992: 163). Siin on selgelt näha Franz'i positiivne hoiak pealesurutud üksindusse. Sellesse kindlasse olukorda toob pealesurutud üksindus kergendust. See küll surutakse peale, aga tulemuseks on vabanemine, lendutõus ja uus vaatenurk elule, mis võib ainult julgustada ning kasvatada. Lahkumine ei sünni murtud südamed, vaid endisest midagi hoopis suuremat ning tugevamat, mis on kõige paremas mõttes harukordne.

Raamatu teises pooles toob Kundera välja sõnapaari “poetiline mälu”. Autor kirjeldab seda kui miskit, mis “[---] fikseerib selle, mis on meid võlunud, liigutanud, mis on teinud meie elu kauniks” (Kundera 1992: 126). Tereza olevat esimene inimene, kes selle osa Tomašest okupeerib ning kõik teised naised sealt kustutab (Kundera 1992: 126). Tereza jaoks on selline pealesurutud üksindus mehe poetilises mälus ilus ning kindel, kuna “... armastus algab hetkel, mil

naine kirjutab oma esimese sõna meie poeetilisse mällu” (Kundera 1992: 127). Üksindus pole tema otsustada, sest naise kuuluvuse või mittekuuluvuse oma poeetilisse mällu saab määrata vaid Tomaš ise. Tereza võib tunda end turvaliselt ja õnnelikult, sest on ainuke, keda Tomaš armastab ning seeläbi sõltub mees temast rohkem kui kellestki teisest. Jällegi tuleb välja pealesurutud üksinduse üllatavalt positiivne külg. Samas võib raamatust leida ka hoiatava näite, mis juhtub, kui mehe poeetilises mälus olnud naine ühel hetkel lahkub. Täpsemalt öeldes oli Sabina isa päev pärast oma naise surma endalt kurvastusest elu võtnud (Kundera 1992: 59). Sellel hetkel põimusid füüsiline ja pealesurutud üksindus, armastatust maha jäänud tühi koht ja tema füüsilise kohalolu puudumine olid liig ning eemal viibiva naise pilk ei suutnud täita tühimikku mehes. Siis muutus üksindus talumatuks ja julmaks ning Sabina isa ei suutnud enam selle koorma all elada.

Raamatu lõpp on küll kurb, aga väga helge. Autor keskendub Terezale ja Tomašele, kes kolivad maale ja elavad seal oma elu lõppemiseni. Tereza vabaneb hirmust Tomaše truudusetuse ees ning Tomaš pühendub oma armastusele Tereza vastu. “Niisiis oli Tereza õnnelik ja tal oli tunne, et ta on jõudnud sihile: Nad olid siin Tomašega koos ja nad elasid üksinduses. Üksinduses? Ma pean olema täpsem: see, mida ma nimetasin üksinduseks, tähendas, et nad olid katkestanud kõik sidemed seniste sõprade ja tuttavatega” (Kundera 1992: 170–171). See on vabatahtlik ning õnnelik üksindus, mida ei rõhu ei piinad ega ahastus. Senine linnaelu oli olnud koormaks neile mõlemale, kuna Terezale ei meeldinud Tomaše möödapääsmatud armukesed ning Tomaš tundis end süüdi ja rõhutuna Tereza etteheidete all. Jällegi leiab tõestust mõte, et loobumises peitub ilu ja antud puhul ka lahendus. Eriti just Tereza ülevoolav kergendustunne väljendub hästi unenäos, kus Tomaš muutub jäneseks, kuid naine pole kurb, vaid nutab õnnest, et loom on nüüd täiesti tema oma ega põgene enam (Kundera 1992: 185). Selles unenäos n-ö tahtmatult üksi jäädes, kus Terezale pakub seltsi vaid täiesti tema meeleva jätud jänes, tunneb naine end kordades paremini kui linnas, kus teda ümbritsesid tuhanded inimesed. Tereza pelgab inimesi ja täielikku üksindust, ta on õnnelik vaid siis, kui tunneb oma armastatut enda läheduses olevat ja omab toimuva üle kontrolli. Tomaš vajab aga nii Terezat, oma lugematuid armukesi kui ka täielikku üksindust. Selles mõttes jäävad nad oma armastuses alatiseks ebavõrdseteks ning pendeldavad muudkui üksinduse ja läheduse erinevate tahkude vahel.

Tagasi teose lõpu juurde pöördudes võib märgata nii Terezasse kui ka Tomašesse laskunud rahu põhjust: maale kolimise otsus oli lõplik: “[...] niisamuti nagu Tereza ja Tomaš pole enam võimelised iialgi ära minema sellest külast siin” (Kundera 1992: 170). Nende elu on sestpeale täidetud lihtsuse naudingutega, mida nad jagavad omavahel niisamuti nagu üksindust. Tereza ning Tomaš

surevad varsti pärast seda koos autoõnnetuses, kuid sellele viitas raamatu keskpäigas ettehupe ajas: “Tee sinna viis üle mägede, serpentiine mööda, ja veoauto koos nendega oli sööstnud kõrgelt veerult alla” (Kundera 1992: 78). Vaatamata sellele, et nii Tomáš kui ka Tereza olid kogu oma elu pidanud rinda pistma erinevate ja keeruliste üksindustunnetega, surevad nad koos. Rahulik elu maal ja samal hetkel saabunud surm on neile justkui kingituseks senise elu rahunemise eest. Näib nagu päästaks vabatahtlik üksindus lausa nende elud ning isegi surm – tänu ühisele kogemusele – muutub millekski ilusaks ning rahustavaks. Ehk ongi üks vabatahtliku üksinduse omadusi just inimese igasugusest rahunemise vabastamine. Tomáše ja Tereza surmast kuuldes tabab sama mõtte ka Sabinat: “Sabina vanemad olid surnud ühel ja samal nädalal. Tomáš koos Terezaga ühel ja samal sekundil. Sabina tundis äkilist igatsust Franzi järele” (Kundera 1992: 79). Kas ei teki siin üks ringiratast käiv muster – niipea, kui vabatahtlik üksindus tõstab kellegi õlult kogu koorma, kukutatakse selle tõttu kellegi teisele kaela pealesurutud üksindus? Elugi käib ringiratast ja nagu juba mainitud, paistavad vastandid käesolevas teoses vältimatult kokku sulavat.

Üksindus jutustuses “Liiga vali üksindus”

“Liiga valju üksinduse” peategelane, vanapaberit pressiv Hanta veedab oma päevi keldris üksi tööd tehes ja vahepeal muutub see üksindus liiga valjuks. Ometi on teosest peegelduv kurbus kirja pandud suure helgusega ning üksinduselgi on selles raamatus pigem positiivne kõla.

Tegelase ning kogu teose rahulikku ning leppivat suhtumist üksindusse võtab vast kõige paremini kokku järgmine lause: “[---] sest mina võin lubada endale luksust olla hüljatud, ehkki ma pole kunagi hüljatud, ma olen lihtsalt üksi, et elada mõtetega asustatud üksinduses, sest mina olen veidi selline lõpmatuse ja igaviku kraakleja ja Lõpmatus ja Igavik vist veidi hoolivad minusugustest inimestest” (Hrabal 2020: 12). Hantale ei ole füüsiline üksindus midagi väljakannatamatut, talle on peamine vaimne mitmekesisus ja kaitsetus ning need on tal olemas mõtete näol. Võib lubada oletuse, et kui ta elaks kellegagi koos, ei oleks mõtetega asustatud üksindusel võimalik selle kõrval eksisteerida. Üksindus on esimene tingimus saamaks “lõpmatuse ja igaviku kraaklejaks”. Nii võib järeldada, et vaid õppides olema üksi, suudab inimene astuda sammukese lähemale suurtele saladustele nagu igavik või lõpmatus, mis on osa maailmast. Kas inimene oli aegade alguses üksi, siis, kui oldi veel igaviku ja lõpmatuse lähedal, siis, kui neid sõnu veel peaaegu olemas ei olnudki? Nii võib mõelda, et inimese kõige tõelisem olek ongi üksinda olemine. Hanta

on seeläbi maailmale truuks jäänud ja tema üksindus on otseselt vabatahtlik elamise ja töötamise seisund, mis on vabastanud ta eraldatuse ängist.

“[---] sest kui ma lugema hakkam, olen hoopis mujal, olen teksti sees [---]” (Hrabal 2020: 10). Nii lausub Hanta ja see on täiuslik näide sellest, kuidas on olemas vastulause lausele “üksinda võib end tunda ka inimeste keskel”. Turvaliselt, mõistetuna, millegi osana võib end tunda ka täiesti üksinda. Füüsiline üksindus on sel puhul täiesti teisejärguline. Hanta jaoks asendab raamat justkui inimest. Pannes kokku grandioosseid vanapaberipakke, nendib ta järgmist: “Ja mina olen ainus inimene maailmas, kes teab, et iga paki südames on peidus kas avatud “Faust” või “Don Carlos” [---]” (Hrabal 2020: 10). Kui tavaliselt usaldatakse saladus mõnele usaldusväärsele inimesele, siis Hanta saladused on kõik tema ja ta raamatute vahelised. Nii on ta loonud endale usalduse ning turvalisuse ruumi, milles nii vabatahtlik kui ka eksistentsiaalne – muudmoodi Hanta elada ei oska – üksindus on täiesti teretulnud. Kui neid kumbagi enam üldse üksindusteks nimetada saabki.

Ometi võib teosest leida hulganisti mahajätmissi, milles leidub nii eksistentsiaalset kui ka pealesurutud üksindust. Kellegi hülgamine iseenesest on juba üksinduse pealesurumine, näiteks kirjeldab peategelane oma kooselu mustlasnaisega, kes ilmus ta ellu päevapealt ning lahkus niisamuti vaikselt ja märkamatuks (Hrabal 2020: 43–47). Alles hiljem saab Hanta teada, et naise viis ära gestaapo, niisiis otsustati sündmuste käik väljaspool mustlanna ja mehe tahteulatust. Selline mahajäämine on füüsiline ja reaalne, kuid hülgamist leidub üllatavalt ka Hanta turvalises mõttemaailmas. “Ja kui ma pilgu tõstsin, nägin, kuidas Jeesus ja Laozi lahkuvad mööda valget lubjaga võõbatud treppi [---]” (Hrabal 2020: 34). Peategelane viibib mõneti kummalisel reaalsuse ja unenäo piiril, ning nähes, kuidas temast lahkuvad kaks suurte religioonide loojat, tunneb ta isegi rõhuvat hüljatust, kui mustlanna kadudes. See väljendub järgmises lausekatkes: “Nii ma komberdasin trepist üles, ronisin veidi aega kápuli, mul käis pea kuidagi ringi sellest mu liiga valjust üksindust [---]” (Hrabal 2020: 34). Üksindus on kõige valjem, kui murdub midagi Hanta hoolega loodud mõttemaailmas, muul ajal auditavas mõtetega asustatud üksindustes. Kõikide nende hülgamiste valguses paistab, nagu saabuksid kõik Hanta ellu vaid selleks, et korraks läbi põigata ning siis jälle joostes minna. Keegi ei peatu pikemaks ega seleta, miks nad lähevad. Saada maha jäetud on üksinduse kõige valjem ja valusam vorm, nii vali, et ajab pea ringi käima.

Nii Hrabal kui ka Kundera paistavad oma romaanides nõustuvat asjaoluga, et kuigi üksindus on vajalik, ei saa täiesti üksi hakkama ikkagi mitte keegi. Kui Kundera järgi on kaaslaste füüsiline puudumine korvata anonüümsuse või eemal viibiva lähedase pilgu kaitsva olemasoluga, siis Hanta elu paistavad valvavat lugematu arvu kirjanike, mõtlejate ja tegelaste pilgud tuhandetelt

raamatulehekülgedelt. Nagu eelmises lõigus selgus, on olukord tema puhul kõige traagilisem siis, kui ta jäetakse maha ka nende eemal viibivate pilkude poolt, kui ta hüljatakse suurte tarkade poolt, kes teda ei tunne, kuid kelle naljal Hanta aga üleüldse elus püsibki. Üldtuntud üksindusele on omakorda vint peale keeratud, see näib olevat ühekorraga pealesurutud ja eksistentsiaalne, füüsiline ja vabatahtlik, aga eelkõige siiski parandamatult inimlik.

Peategelane jutustab päris teose alguses oma onust, kellel ta tavatses külas käia ja kelle juurde kogunes alati palju sõpru (Hrabal 2020: 18). Ühes suveõhtu meenutuses lausub ta, et “[---] keegi ei kutsunud mind kaasa ja keegi ei tundnud huvi, kas minagi tahaksin lonksu saada [---]” (Hrabal 2020: 19). Kuigi ülestunnistus on nukker – keset üldist melu ei pööranud temale keegi tähelepanu –, libiseb Hanta sellest hetkest kergusega üle ja näib, nagu ei peaks ta seda eriti tähtsaks või ei meeldiks talle oma rusuvatest üksindusmomentidest kõnelda. See on pealesurutud üksindus, sest Hantat ei kaasata tegevusse, samas ei paista sellel olevat ei eriti laastavat ega rõhuvat mõju. Nii võiks toda üksindust nimetada hoopis “peale laotatud üksinduseks”. Onust tuleb uuesti juttu alles palju hiljem, kui Hanta kirjeldab tema surma. “[---] oli puhkuste aeg ja ta sõbrad olid sõitnud metsa või vee äärde ja nii ei tulnud talle keegi selles juulileitsakus külla ning onu lebas viisteist päeva surnuna oma pööranguputka põrandal [---]” (Hrabal 2020: 39). Kui üksindus ei ole kohal ühel hetkel, siis ilmub ta teisel. Üksindus on vältimatu ja et sellega elus hakkama saada, tuleb üksindusega sõbrasuhteid sobitada, nii, nagu Hanta eluviis üldjuhul seda väga hästi ilmestab.

Teost poolitav konflikt leiabki aset üsna raamatu keskel: nimelt alustab linnas tööd uus, moodne ja automaatne vanapaberipress ning töötajateks on noored tööliselised, kellele pole raamatu vanapaberiks pressimine midagi enamat kui lihtsalt töö (Hrabal 2020: 49–52). Nagu Hanta nendib: “[---] need on teistmoodi inimesed ja teistmoodi töö” (Hrabal 2020: 51). Ta adub lõppu oma hingestatud ning pühale tööviisile, mis on seni olnud kogu tema elu, ja taas jäetakse ta üksi. Üksindus, mis on kohati Hanta elu rõõmude ja ilu põhjus, ka hävitab ning sünnitab valu ja pettumust. See on sarnane “Olemise talumatu kerguse” pealesurutud ning vabatahtliku üksinduse sõõrjale mustriks – ainult, et siinkohal üksindus nii päästab kui ka hävitab. Ehk tuleks olla täpsem: vabatahtlik ja füüsiline üksindus päästavad ja hoiavad Hantat, on talle samaaegselt nii turvaliseks kui ka inspireerivaks elukeskkonnaks, ning pealesurutud ja eksistentsiaalne üksindus tekitab mõtetesse valu ja pähe pööritust. Hanta tajub oma panuse, töö ja eluetapi lõppu, aga ei suuda seda taluda või hallata, kuna lõpu saabudes langeb temalt ka üksinduse senini tuttav keep ning tema jaoks kuri ja valus üksindus pühib selle tema elust täielikult. See on traagiline

ja julm, aga ometi mõistetav. Elu muutub. Üks üksindus tõrjub teise. Hanta aeg saab läbi ja algab kellegi teise aeg, kuid seda on tal keeruline mõista.

Uued töölised töötavad küll hoolimatult, aga efektiivselt. Varsti jääb Hanta tööst ilma ning satub sõna otseses mõttes tänavale (Hrabal 2020: 63). “[---] väikesed pisiasjad, tillukesed rõõmud, neile lõi hingekella minu keldris minu masin, minu kuulus press, mis oli mu reetnud” (Hrabal 2020: 66). Teose hülgamiste jada on jõudnud viimase ning raskeimani. Hanta kahtleb paratamatult oma eksistentsis, sest kui inimeselt võetakse tema ainuke rõõm, armastus, eesmärk ja pühendumus, kas ta on siis ülepeakaela enam olemas? Üksindus on eksistentsiaalne ja seda ei saa enam muuta. See on viidud välja viimse piirini ning Hanta langeb mingisse elu ja unenäo piirimail asuvasse letargiasse, kus sulavad kokku tema mõtted, unistused, üksindused, raamatupakid ja vana press. See on hülgamise valusaim punkt, koht, kus Hanta ei mõtle enam ratsionaalselt, sest pingule keeratud üksindus on tema mõtted halvanud ja muutunud liiga valjuks. Hanta armastab oma tööd liiga palju, see on segunenud tema eluga, nii nagu üks üksindus teisega. Päris lõpus palavikulises seisundis pargipingil sonides teatab ta järgmist: “[---] ma siiski ei lase end oma Paradiisist välja ajada, ma olen oma keldris, millest mind keegi enam kunagi välja ajada ei saa, keegi ei saa mind mujale suunata” (Hrabal 2020: 73). Hanta ei taju enam füüsilist üksiolekut ning sellel pole üleüldse tähtsust, ta eitab niisama hästi ka üksinduse eksistentsiaalset ja pealesurutud vormi ning viibib unes oma keldris, kus üksindus ei olnud alati üdini hea, kuid vähemalt õndsuseni oma ja tuttav.

Kui romaanis “Olemise talumatu kergus” avaldub mitmes kohas, et loobumises peitub õnn ja ilu, siis “Liiga vali üksindus” vaatab pealesurutud üksinduse teemat natuke teise nurga alt. Hanta on juba enne loo algust paljust loobunud, elab vaimutoidust ning armastab olla üksi. Samas Tereza ja Tomaš maadlevad üksindusega pea kogu oma elu. Kuigi tuleb tõdeda, et neile kõigile on võitlus üksindusega ikkagi võitlus, Tomaš ja Tereza paistavad lihtsalt üksindusele rohkem vastu töötavat, seevastu Hanta lepi, suuremal või vähemal määral. Ometi on mõnevõrra lepliku pealispinna all aimata kurbust ja igatsust. Ainuke olukord, kus Hanta üksindusega ei lepi, on teose lõpus, kui ta lahutatakse talle kõige tähtsamast ja kallimast – tema vanapaberipressist. Kui Tomaš ja Tereza saavutavad teose jooksul väldanud kannatuste lõpuks rahu ja harmoonia üksteise, elu ja üksindusega, siis Hantalt rebitakse rahu loo lõpuks käest, tema kannatus üksindusega pannakse proovile. Hrabali teose lõpp haakub seeläbi mõningal kombel Kundera loo algusega, luues taas ühe ringiratast käiva mustri. Hanta tegelaskuju sarnaneb “Olemise talumatust kerguses” kõige enam vast Sabinaga, kellele pole füüsiline üksindus piin või raskus. Samuti sarnanevad nad põhimõttes säilitada armastuses alati intiimsus. Hanta vaikus, olles koos mustlannaga, Sabina lahkus Franzist. Hanta igatseb loo lõpus oma

vanapaberipressi, Sabina Franzi. Tuleb välja, et üksinduse haare on väljaspool inimlikke piire. Ka kõige enesekindlamad ja isepäised inimesed, olles raudkindlad oma immuunsuses üksinduse vastu, ei suuda selle rada juhtida.

Üksindus romaanis “Sügisball”

“Sügisballi” vaiksus ja mahlakas üksinduses paistab suur osa süüst lasuvat ruumil – Mustamäel. Kõik teose tegelased on selle linnaosa elanikud ja liiguvad selle tänavatel, kortermajades, baarides, poodides, juuksurites ja mujal. Kortermajades elab sadu inimesi, tervel Mustamäel kümneid tuhandeid, ometi peegeldub linna kirjeldustest just tühjus ja üksindustunne: “Vahel loojangutunnil hirmutas maja must siluett oma urbanistliku jõhkruusega, tekitas ülevaid, ent kurbi mõtteid. Imelikud olid majad pärast torme – kord lumest laigulised, kord vihmast mustaks pestud –, nagu varemed, nagu mälestused surnud kultuuridest, nagu džunglilinnad pärast väljakaevamist” (Unt 1979: 14–15). Mustamäe mastaapsus näib samuti olevat põhjus, miks inimesed ei kohtu – vahemaad on liiga suured. Paradoksaalselt elab just kõrgusesse küündivates majades üksteise kohal lähestikku palju inimesi, aga vestlused jäävad siiski pidamata, naabrid tervitamata: “[...] milleks kena vanameest teretamisega hirmutada?” (Unt 1979: 13). Esimeseks peatuseks “Sügisballi” pikal üksinduste teel on linna enda pealesurutud üksindus.

Raamatu tegelastest esimesena mainitud Eero on luuletaja, kelle potentsiaal paistab tühistuvat juba loo alguses. “Eero eelistas püsida oma soojas ja mugavas korteris. Seal tegi ta oma tööd, millest polnud rahvale reaalselt tulu” (Unt 1979: 15). Eero on kunstiinimene, aga tunneb kunsti ja enda vahel pidevalt mingit konflikti, lõhestumist. Päril teose alguses on juttu linna lähedale rajatud kunstilistest objektidest, millega Eero interaktiivselt suhestuda püüab. Seda tehes selgub aga, et “Eero oli objekti loomulikku tööd oma loomuliku käitumisega halvanud. Mingi mõra tekkis Eero ja moodsa kunsti vahele, kui ta mööda külavaheteed objektide juurest linna poole kõndis” (Unt 1979: 12). Seda võib nimetada eksistentsiaalseks üksinduseks, kuna Eero ei osanud enda ja kunsti vahekorda muuta, tema loomulik käitumine ei sobitunud maailma, mida ta varemalt hindas ja armastas. Samuti on Eero pahuksis luulega, mis on tema enda tegevusala. “Ta kadestas neid kunste, mis olid seotud kehaga, häälega, värviga. Kus tungitakse elu sisse, vaadatakse silma, karjutakse, muudetakse kuju, kaotakse ära, käiakse teises maailmas. Kus kunsti haardest ei pääse” (Unt 1979: 102). Sellest võib üsna lihtsasti järeldada, et luule haardest pääseb. Ala, mis Eerot köidab, ei suuda siiski tihtipeale end talle olemuslikult tõestada, ei ole piisav. Ta tahab, et luule hoiaks kinni, jääks kummitama ja

hüpnotiseeriks. Ero kahtleb ja kortsutab kulmu, kadestab teisi, pettub ja jääb siiski passiivseks. Ta ei oska oma üksindustunnet kunstis muuta ega parandada ning seeläbi sellest pääseda.

Jätkates Ero ja kunsti vahelise sõlme harutamise, leiab teosest omakorda konflikti Ero ja lugeja vahel. Ta vaevab pidevalt pead küsimusega, kas keegi tema luulet üldse loeb. Kui suur osa kirjanikke kirjutab eneseväljenduse või lihtsalt kirjutamise enda pärast, siis Ero on üks neist, kes – lähtudes Kunderrast – vajab endal avalikkuse pilku. Ja eelistatult positiivset. Aga Ero ei kõneta lugejat, lugeja teda ka mitte, ning ebakindlus Eeros jääb püsima. “Ta luuletas, kuid ei teadnud, kellele” (Unt 1979: 12). Ero püüded lugejat tabada avalduvad teoses veel mitmes paigas: “Luuletaja on rahva südametunnistus. Aga kus on minu rahvas, minu lugeja? küsis Ero” (Unt 1979: 46). Ero eksistentsiaalne üksindus ja püüd lugejat leida põimuvad ka füüsilise üksindusega: “Ust avades ei tundnud ta külalise lõhna ja sai aru, et on juhtunud see, mida ta kohe aimas, kuid ei julgenud endale tunnistada: ta ise oli tule põlema unustanud, pannud selle põlema juba hommikul. Ta tuba oli tühi / tühi ja soe / laual olid luuletused / aga lugejat ei olnud / kus on mu lugeja mõtles Ero / minu armas luulesõber” (Unt 1979: 107). Tegelikult ei soovi Ero midagi erilist, vaid seda, mida ilmselt mingil määral iga inimene – et ta teod oleksid kasulikud ning kedagi puudutaksid. Võib-olla aga lihtsalt tõestust, et ta olemas on.

Eero elab ka väljaspool ennast ja kunsti. Ta elab koos oma naisega, kuid juba päris teose alguses surutakse talle üksindus peale, see tähendab, et naine jätab ta maha. Naine teatab, et ta armastab Ero sõpra. “Eero esimesed reaktsioonid olid täiesti ebaadekvaatsed. Kõigepealt lõi ta naist, kusjuures naine oli leplik ja ütles, et Eerol on õigus seda teha. Siis oksendas ja ulgus Ero väljakäigus, magu tõmbus psüühilisel taustal äkki kokku. Ja siis, lõtvununa ja haledana, läks ta läbi koheva jõululume kuuske ostma, turule, mis oli veel pime” (Unt 1979: 43). Ero reageerib pealesurutud üksindusele – mida on sel hetkel kujutatud negatiivsena – ekstreemselt ja äkiliselt. Ta on sel hetkel naise poolt kõrvale jäetud ning üksindus mõjub reaalselt ja lõplikult. Ero reaktsioonidest võib välja lugeda ka teatavat valmisolematust üksi olemiseks, sest kui selle hetkeni on tema jaoks olnud naise lähedus enesestmõistetav, on naise kadumine nüüd sellevõrra rängem. Üksindus on kergem tekkima, kui inimese elus pole intiimsust, ning naise lahkumine võib olla Ero pikaajagse üksinduse alguspunktiks.

Siin võib märgata sarnasust Franziga romaanist “Olemise talumatu kergus”, kes Sabina lahkudes justkui vabamalt hingama hakkab. Ent kui Franzile näitab Sabina lahkumine “[r]õõm[u] vabadusest ja uuest elust” (Kundera 1992: 76), siis Ero võtab sülle visatud vabadust võimalusena üksi jäämise eest kätte maksta. “Ja Ero mõtles, et nüüd on ta vaba. Ajutiselt vaba, leinaajaks prii. Ta võib

teha ükskõik mida, käituda nii ühiskonnavastaselt kui võimalik. Talle antakse praegu kõik andeks” (Unt 1979: 44). Eerole annab pealesurutud üksindus võimaluse end täielikult süüdlase rollist tagandada, sest kui tema pole olukorda põhjustanud, võib ta reageerida nii, nagu ise soovib. Asjaolu, et üksindus on pealesurutud, annab Eerole vabaduse, annab talle sõltumatuse ning seega on üksinduse liigil siinkohal eriti määrav tähtsus. On võimatu teada, millised olid Eero suhted oma naisega varasemalt olnud, ent Franz armastas Sabinat väga. Paradoksaalselt annab Franz Sabinale üpris kähku andeks ja on talle lausa meeletult tänulik, seevastu Eero tunneb, et saab viimaks oma vimma välja elada. Samas olukorras esinev sama üksindus – pealesurutud – paneb need kaks tegelast nii erinevalt käituma. Võib mõtiskleda, mis seda erinevust taotleb, kuid saab vaid oletada, et Eero suhted oma naisega ei olnud nii head kui Franzil Sabinaga. Halvast sünnib halb, heast hea.

Varsti kohtub Eero ühel ööl Lauraga, kes on samuti üks teose peategelastest. Hommikuks on kõik ununenud ning Eero püüab meeleheitlikult naist leida, kohtudes temaga uuesti ja täiesti juhuslikult päris teose lõpus. “Siis tundsid Laura ja Eero teineteist ära” (Unt 1979: 181). Nemad kaks on teose tegelastest ainukesed, kes omavahel kohtuvad, räägivad, lausa abielluvad ning justkui lõhuvad tegelaste vahel terve teose vältel valitsenud eraldatuse ja üksinduse klaasi. Siiski pole see piisav. Viimaselt leheküljelt võib lugeda, et “Eero hakkas peagi mõistma, et ta naine ei mõista teda” (Unt 1979: 183). Paradoksaalsel kombel on ainuke tegelaste vahel tekkinud tugevam side samuti läbikukkunud ning Eero ja Laura taas tagasi paisatud Mustamäe näotusse üksindusse. Just nagu Eero potentsiaal ühiskonnaliikmena midagi saavutada tühistub juba teose alguses, nõnda juhtub ka tema ja Laura suhtega. Ükski asi ei püsi, üksindus on justkui algena kõigis ja kõiges olemas ning lõppude lõpuks ka ainuke asi, mis elujõuliselt püsima jääb. Niiviisi muutub üksindus “Sügisballis” eksistentiaalseks ja kõikehõlmavaks.

Laura on üksikema, kes elab oma väikese poja Peetriga samuti Mustamäel. “Ehkki ta elas üksi, ilma meheta, ei tundnud ta hirmu” (Unt 1979: 26). Üksinda elamine tähendab siinkohal elamist ilma meheta, ilma abikaasata. Kuigi Laural on poeg, ei suhtle nad omavahel eriti ja füüsilist üksindust kui sellist ei pea naine rõhuvaks ega ebameeldivaks. Seda ilmneb tema elus ka mujal kui kodus. “Sõbrannasid Laural töö juures ei olnud. Vabadel õhtutel vaatas ta televiisorit” (Unt 1979: 26). Samuti ei paista Laura olevat oma üksinduse pärast kurb, vaid sellega pigem leppinud. Ta on teinud maailmaga rahu, elab kaasa rohkem teleseriaalile kui oma elule ning kuigi üksindus ei muuda teda üleliia õnnelikuks, siis kurvaks ega masendunuks ka mitte. Siit võib tõmmata hapra paralleeli “Liiga valju üksinduse” peategelase Hantaga. Ka teda ei häiri füüsiline üksiolek, samuti on tema, võrreldes näiteks Tereza ja Tomašega,

üksindusega suurel määral leppinud. Kuid kui Hantas tekitab üksindus naudingut või peadpööravat valu, siis Laura jätab see täiesti külmaks, ükskõikseks.

Umbes teose keskel juhtub Lauraga kummaline lugu. Ta jalutab äärelinnas ja tema kõrval peatub auto, kus istub mees, kes teda sisse kutsub ning seda Laura teebki (Unt 1979: 83). “[---] te meeldite mulle. Te olete kurb ja üksik” (Unt 1979: 83), lausub mees Laurale. Mees leiab Laurast õhkuga üksinduse kauni ning ligitõmbava ja kasutab seda naise meelitamiseks ära. Mehe ja naise vahel pole pealesurutud üksindust, aga seevastu surub mees Laurale tema üksindust peale. Seda kõike teeb tundmatu oma sõnutsi sellepärast, et “[mehe] majas puudub haldjas” (Unt 1979: 83). Sellest kummaliselt õõvastavast olukorrast õhkub taas hoopis Mustamäe pealesurutud üksindust. Näib, nagu keerleks suur üksindus kui needus kõikide Mustamäel elavate inimeste ümber ning mõjutaks ja saadaks igat inimest, igat tegevust ja kohtumist. Laura ja tundmatu mees kohtusid – olgugi, et ainult hetkeks – üksinduse tõttu, ning Laura ja Eero avastasid pärast pikemat kooselu üksteise ikkagi üksinda olevat. Üksindus on kõige alguses ja kõige lõpus. Näib, et “Sügisballi” näitel viib ükskõik, mis liiki üksindus – ning äärmiselt tihti tõesti vaid üksindus – inimesed kokku ja lahku, üksteise juurde ja üksteisest eemale. See näitab jällegi, et kuigi raamatus esineb mitmeid üksinduse liike, on eksistentsiaalne üksindus nende kõikide aluseks või pinnaseks ning sellest vabaneda enam ei osata.

Laura poeg Peeter on uudishimulik ning armastab uurida enda ümber olevaid inimesi ja asju. Näiteks on teoses kirjeldatud lehekülgedele kaupa, kuidas Peeter uurib pliiaatsit oma käes või kella seinal, mõtiskleb aastaegade ja erinevate lõhnade üle (Unt 1979: 124–129). Talle meeldib üksinda olla, ning olgu see üksindus füüsiline või niisamuti pealesurutud – ema poolt, kes on tööl – tunneb Peeter end enamasti üksi olles hästi. Kord üksi kodus olles helistab Peeter võõrastele numbritele (Unt 1979: 160). “Viimane valija ei hakanud tööle, kutsungit ei saadetud. Nüüd oli ainult tasane ragin, ei tea, kust pärit. Maa seest, koridoridest? Justkui oleks keegi ettevaatlikult hinganud. Kuulas nüüd keegi tema hingamist? Peeter ise ei julgenud hingata. Oli ta sel hetkel kellegagi sõnatus ühenduses?” (Unt 1979: 160). Olles füüsiliselt üksi, võib ta samal ajal olla kellegi tundmatuga telefoniliini pidi ühenduses. Peeter kardab, aga mitte üksindust, vaid kellegi sõnatut kohalolu. Ei saa olla sugugi kindel, kas teisel pool liini on keegi või mitte, aga sellises olukorras on kellegi kohalolu tajumine hirmsam kui üksindus. Peetrile meeldivad kindlad asjad – aastaajad ja esemed, ka lihtne füüsiline üksiolek, aga mitte midagi ebamäärast, nagu näiteks ragisev hääl telefonitorust või kahtlus kellegi olemasolu kohta. Kui füüsiline üksindus annab kaitset, laseb mõelda, vabastab pingest, siis on see vähemalt Peetri näitel küll positiivne.

Kui meenutada Eerot, siis sarnaselt temale kardab oma olemasolu kaotada ka Theo, kes töötab šveitslerina. “Theo oli nii harjunud ennast peeglist vaatama, et tundis end ebakindlalt ruumides, kus ei olnud peegleid, ta ju ei teadnud, milline ta siis välja näeb, kui ta peeglist ei vaata. Mõnikord ta kartis, kas teda siis üldse olemas on, sest polnud ju tõendust tema olemasolu kohta” (Unt 1979: 93). Theo kardab sel juhul, et mida ei näe, seda pole olemas. Siin aga vastandub ta iseendaga, sest tegeleb samal ajal oma “isikliku magnetismi arendamisega” (Unt 1979: 92), mis on küll täielikult abstraktne nähtus. Järelikult leiab Theo usk enda täielikku olemasolusse kinnitust vaid siis, kui ta ennast näeb või kui keegi tema poole pöördub. Sellist mõtteviisi võib pidada lähedase puudumise või üksindustunde tagajärjeks, sest kui tal oleks keegi, kes teda armastaks ning temaga tihti vahetus kontaktis püsiks, oleks nn “hajumistunde” ilmumise potentsiaal palju väiksem.

Theo tunneb oma elus puudust inimestest, kes oleksid temaga n-ö “samal vaimsel tasandil”. “Ta sõbrad olid madala vaimse tasemega, aga naistega ei tasunud filosoofiast üldse rääkida. Sellepärast Theo raamatut kirjutaski, et tal polnud kellegagi rääkida. Aga rääkida ta tahtis” (Unt 1979: 33). Ta tunneb end vaimselt ja intellektuaalselt üksi ega oska seda olukorda kuidagi muuta, kuna ta usub, et pole oma üksinduses ise süüdi, vaid süüdi on teised – tema on tark ja teised rumalad. Theo elu ilmestab mõte, et üksikuna võib end tunda ka teiste seltsis. Teoses mainitakse, et Theol on sõbrad, samuti kohtub ta väga tihti erinevate naistega ega tunne end rusutult, kui on füüsiliselt üksi jäänud. Ometi ei leia ta mõttekaaslasid ning tunneb end vaimselt üksinda nii vaimus kui ka inimeste keskel. See üksindus on eksistentsiaalne ja püsiv seni, kuni Theo on võimeline omaenda mõtlemist ning suhtumist muutma. Kuid seda ta ei tee, ning taas võib teoses esinevast lõigust aimata Theo rahutust ning nõrdimust: “Talle ei meeldinud taas see maailm, kuhu ta oli elama mõistetud. Jälle tundis ta ennast olevat loodud kõrgemate väärtuste jaoks” (Unt 1979: 96). Sel juhul võib aga järeldada, et Theo usub, et temasarnaseid “kõrge vaimse tasemega” inimesi on veel, ja nendega kohtudes ei tunneks ta end enam üksikuna. Ometi on Theo inimeste suhtes skeptiline ja tihti negatiivselt meelestatud. Ta on üks inimestest, kellel on keeruline üksinduse eksistentsiaalsest vormist lahti lasta.

Sarnaselt Theole paistab üksinduse küüsis vaevlevat ka Tereza “Olemise talumatus kerguses”. Kogu kooselu vältel Tomašega näeb ta õvastavaid unenägusid, kus ta sureb, saab maha maetud või teiste ees häbistatud. Tereza on Theost ebakindlam, närvilisem ja paranoilisem. Siiski on nende kahe tegelase vahel ühendav joon, nimelt seob neid olemuslik kalduvus üksindusele, mis on seeläbi eksistentsiaalne. Kui Tereza on tundlik ja tema meel heitlik, siis Theo on enesekindel, lausa üleolev, aga raskemeelne ja skeptiline. Veel seob neid kahte tegelast hirm – Tereza kardab Tomaše armukesti ja üksindust, Theo inimeste

võimetust teda mõista ning seeläbi igaveseks oma mõtetega üksi jääda. Siiski paistab mõlema tegelase elu lõpuks sujuvat. Kui Tereza kolib maale ja leiab rahu, siis “Sügisballi” viimaselt leheküljelt võib lugeda, et “Theol hakkas hirm lõpuks üle minema” (Unt 1979: 183).

Mustamäel elab ka August Kask, kes töötab juuksurina. Teda võib pidada romaani kõige üksildasemaks tegelaseks: kogu teose vältel ei astu ta kellegagi dialoogi ning väljendab järjepidevalt oma põlgust inimeste suhtes. “August Kasele oli vastumeelne mõte, et ta peaks paljunema ja oma lastes edasi elama. Ma peaksin küll loll olema, kui selliseid veel juurde sigitaksin, ütles August Kask [---]” (Unt 1979: 46). Üksindus meeldib talle, sealhulgas ka füüsiline üksindus, ta lausa ei suudagi muudmoodi olla. Ta on end vabatahtlikult üksikuks tembeldanud ja hoiab sellest üksindusest kangekaelselt kinni. See on kohati nukker ja valus, aga ta väljendab oma viha inimkonna vastu nii järjepidevalt, et kaotab seeläbi justkui ka enda inimliku poole. Ometi võib nentida, et August Kask polnud üksikuks sündinud, vaid lihtsalt pettus inimestes sügavalt juba varajases eas – Saksa okupatsiooni ajal pandi ta eksikombel sauna kinni. Hommikul tuli vene sõdur teda vabastama, kuna tema isik oli tuvastatud ning pika mangumise peale sai August Kask oma süütuse tõestamiseks mitteametliku tõendi, millelt avastas hiljem küll väärtusetu templi. (Unt 1979: 79–80). “Miski oli jäädavalt tema ja teiste inimeste vahele tekkinud” (Unt 1979: 80). Teda ei saa oma olukorras süüdlaseks tembeldada, ometi tegi August Kask kõik, et aina vihata ning teistest veel rohkem distantseeruda. Võib uskuda, et kui keegi oleks teda tõeliselt armastanud, oleks ta pikapeale oma inimlikkuse ning võime lähedusest rõõmu tunda uuesti üles leidnud.

Üldiselt on August Kask teoses väga ühekülgne tegelane. Ta on justkui äärmuslik näide üksinduse püsivast ja laastavast mõjust. Tema elukäigust võib leida kõiki üksindusi: nii füüsilist, pealesurutut, vabatahtlikku kui ka eksistentsiaalset. Ainus kord, kui ta kellegagi kontakti – ja sedagi hääletult – üritab saavutada, on siis, kui ta naist vastasmaja aknal mõttejõuga suunata proovib. “Ta võiks ju siia tulla, mõtles August Kask, vähemalt võiks proovida, kas ta tuleb, sest tegelikult ta ei tule niikuinii ja parem on, kui ta ei tule, ja August Kask ei tahtnud mingil juhul, et ta tuleb. Ja ta hakkas naist mõttes kutsuma” (Unt 1979: 78). Olles teadlik oma ürituse absurdisusest, proovib ta ikkagi. Teades, et õnnestumise protsent on nullilähedane, proovib ta ometi. Vahest tahab ta kuskil sügaval siiski mingit tõestust oma olemasolule, tõestust, mis kinnitaks, et ta tähendab siin maailmas midagigi rohkemat kui pelgalt kääre ja kammi. August Kask paistab teoses olevat juba kolmas tegelane, kes keset suurt üksindust kardab sisimas oma “mina” kaotada.

Viimane peategelane raamatus “Sügisball” on arhitekt Maurer. Teda on kirjeldatud muuhulgas järgmiselt: “Ta polnud küll veel vana mees, aga ta

õngitses üksinda hoovuses. [---] Ta otsis nüüd kõiges täiust” (Unt 1979: 25). Ka tema pole jäänud üksindusest puutumata. “Üksinda hoovuses õngitsemist” võib pidada ühiskonnast resigneerumiseks, osaliselt eneseisolatsiooniks ning üksinduse eksistentsiaalseks vormiks. Maurerit on teoses esitletud kui üht Mustamäe ehitajatest (Unt 1979: 20). Kuna ta tunneb linna nii hästi, kas siis võib tema püüe otsida kõiges täiust, osutada üksindusest tüdinemiseks? Olles pädev Mustamäe teemadel, tunneb ta hästi ka selle linna pealesuruvat üksindust ning saab aru, et see pole lahendus ja seeläbi ka tema otsitav täius. See võib olla lähtepunkt Maureri unistusele põgeneda üksinduse eest, mis avaldub nii mitmeski kohas. Ühel õhtul üksi baari jäädes väljendub see unistus järgmiselt: “Ta tahtis, et tal oleks igas suuremas provintsilinnas salaarmuke. [---] Ja vahel oli Maurer mõelnud, et ehk ei peakski need naised tingimata olema just tema salaarmukesed. [---] Need võiksid lihtsalt olla salakorteripidajad, kes kütaksid, koristaksid, ostaksid toiduvarusid ja hoiaksid korteris inimese lõhna” (Unt 1979: 138–139). Maurer on inimene, kes unistab teistsugusest elust ja sealhulgas võimalusest pääseda füüsilisest üksindusest. Tema täiuse tingimus on vaid see, et korteris oleks inimese lõhn. Elu aimdus, kellegi tajutav kohalolu, sest füüsiline üksindus on tema jaoks kõle, külm ja tühi.

Maureri unistust on huvitav võrrelda Tomaše täiesti reaalse eluga. Maurer unistab erinevates linnades elavatest salaarmukestest, samas kui Tomaše puhul võib välja lugeda, et nii oli korraldatud tema igati päris elu (Kundera 1992: 22). Tomaš, kellel on justkui kõik olemas, ei pea seda privileegi millekski, kuna on harjunud niimoodi elama ja saab lubada endale põgenemist üksindusse. Maurer soovib tahab rõhuvast ja pealesuruvast füüsilisest üksindusest vabastust, kuid realiseerib seda vaid oma unelmates. Üksindus pole tema mõtteis midagi kaunist ja vabastavat ja selle eitamist esineb “Sügisballis” veelgi: “Ta vältis kõike, mis võis teda kurvaks teha. Ta kartis kurbust. Ta eelistas näha head” (Unt 1979: 176–177). Kuid Maurer ei filosoferi üksinduse üle ega lase sellel end painama jääda. Ta lepib üksindusega nagu Hantagi, kuid vaikselt ja märkamatuks, üksikema Laura moodi. Lüües kaasa üksinduslinna ehitamisel, tunneb ta ehk selle salakavala tunde juuri ning mõistab omal moel, et sellega pole mõtet võidelda.

Kokkuvõte

Kõik kolm artiklis käsitletud teost kätkevad endas nii füüsilist, pealesurutud, vabatahtlikku kui ka eksistentsiaalset üksindust. Käesoleva artikli sissejuhatuses püstitati järgmine uurimisküsimus: millist liiki üksindusi esineb uuritavates teostes ning kuidas need avalduvad? Lühidalt vastates avalduvad need

üksinduse liigid inimestevahelistes suhetes, tegelaste minapiltides ja mõtte- maailmades, ruumides ning teoseid läbivates filosoofilistes ideedes. Artiklis kasutatava Gotesky liigituse järgi on asetus positiivsuse-negatiivsuse skaalal määratud ära vaid üksinduse ühe liigi – vabatahtliku üksinduse puhul. See on positiivne, sest vabatahtlik üksindus tähendab vabanemist igasugusest ängist ja paratamatusest. Autor on jõudnud järeldusele, et see vastab tõe ka nende kolme raamatu puhul, kuna – nagu liigituse nimigi ütleb – on vabatahtlikku üksindust kogunud tegelased selle üksinduse ise valinud ning seetõttu sellega rahul. Üks suurimatest erinevustest teoseid kõrvutades ongi kolme teise üksinduse liigi asetus positiivsuse-negatiivsuse skaalal.

Kõik käesolevas artiklis analüüsitud raamatud sisaldavad endas hulgaliselt olukordi ja mõttekäike, kus üksinduse kohalolek on selgelt tajutav. Piir üksinduse erinevate liikide vahel aga nii puhas ei ole. Kõigis teostes esineb kohti, kus kohal on korruga näiteks nii pealesurutud kui ka eksistentsiaalne üksindus. Samuti leidub ka füüsilise ja vabatahtliku üksinduse põiminguid, kuid neid “komplekte” on teisigi. Enim leidub üksindusest kantud filosoofilisi ideid Kundera “Olemise talumatus kerguses”; jutustuses “Liiga vali üksindus” on selgelt märgata inimsuhtes esinev hülgamiste jada ning “Sügisballis” kehtestab end juba alguses eksistentsiaalsest üksindusest pakatav linnaruum, mis heidab varju kõikidele tegelastele ja nende tegudele. Igas teoses viidatakse üksindusele nii positiivses kui ka negatiivses võtmes ja tegelased esinevad tihti peale vastuolulistena.

Kirjandus

Adams, Tim 2016. John Cacioppo: ‘Loneliness is like an iceberg – it goes deeper than we can see’. – *The Guardian* 28.02 (<https://www.theguardian.com/science/2016/feb/28/loneliness-is-like-an-iceberg-john-cacioppo-social-neuroscience-interview> – 17.07.2022).

Arust, Evelin 2013. *Kodu, üksinduse vaev ning võõraks olemise raskus Ene Mihkelsoni varasemas luules*. Magistritöö. Tartu: Tartu Ülikool (http://dspace.ut.ee/bitstream/handle/10062/33770/2013_Arust_MA.pdf?sequence=1&isAllowed=y – 15.07.2022).

Birkerts, Sven 1990. Books Into Trash. – *The New York Times* 09.12 (<https://www.nytimes.com/1990/12/09/books/books-into-trash.html> – 15.07.2022).

Gierveld, Jenny de Jong & Tilburg, Theo G. Van & Dykstra, Pearl A. 2006. Loneliness and Social Isolation. – Vangelisti, Anita & Perlman, Daniel (toim). *The Cambridge Handbook of Personal Relationships*. Cambridge: Cambridge University Press, lk 485–500 (DOI:10.1017/9781316417867).

Gibson, Hamilton B. 2000. What is Loneliness? – *Loneliness in Later Life*. London: Palgrave Macmillan, lk 1–20 (DOI:10.1057/9780230510203).

- Hrabal, Bohumil 2020. *Liiga vali üksindus*. Loomingu Raamatukogu. Tallinn: Kultuurileht.
- Kressa, Kaarel 2009. Milan Kundera – kui olemise kergus muutub talumatuks. – *Eesti Päevaleht* 28.03 (<https://epl.delfi.ee/kultuur/milan-kundera-kui-olemise-kergeus-muutub-talumatuks?id=51163698> – 15.07.2022).
- Kundera, Milan 1992. *Olemise talumatu kergus*. Tallinn: Monokkel.
- Metsar, Leo 1993 = Tõnu Ehasalu. Es muss sein! [intervjuu Leo Metsariga] – *Sirp* 08.01 (<https://dea.digar.ee/cgi-bin/dea?a=d&d=sirp19930108.1.4&e=-----et-25--1--txt-txIN%7ctxTI%7ctxAU%7ctxTA-----> – 18.07.2022).
- Michaels, Timothy 2019. *Privatio dialogus: Toward a phenomenology of aloneness for the philosophy of communication*. Doktoritöö. Duquesne University (<https://dsc.duq.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=2797&context=etd> – 15.07.2022).
- Mijuskovic, Ben 1977. Types of loneliness. – *Psychology: A Journal of Human Behavior* 14 (3), lk 24–29 (<https://psycnet.apa.org/record/1978-31789-001> – 15.07.2022).
- Smith, Kimberley 2019. Charting loneliness. – *RSA Journal* 165 (1/5577), lk 38–41 (https://www.jstor.org/stable/26798454?read-now=1&seq=1#metadata_info_tab_contents – 03.12.2020).
- Tohver, Küllike 2020. Saatesõna. – Hrabal, Bohumil. *Liiga vali üksindus*. Loomingu Raamatukogu. Tallinn: Kultuurileht, lk 75–79.
- Tomberg, Donald 2008. Koht ja inimene. Mati Undi “Sügisball”. – *Sirp* 10.10 (<https://www.sirp.ee/s1-artiklid/c7-kirjandus/koht-ja-inimene-mati-undi-s-gisball/> – 15.07.2022).
- Unt, Mati 1979. *Sügisball*. Tallinn: Eesti Raamat.

Summary

Landscapes of loneliness in the works of Milan Kundera, Bohumil Hrabal, and Mati Unt

Emma Lotta Lõhmus

Student of semiotics and cultural theory
University of Tartu
emmalottalohmus@gmail.com

Keywords: emotionality, Bohumil Hrabal, literary analysis, Milan Kundera, Mati Unt, comparison, loneliness

The feeling of loneliness, the topicality of which is gradually increasing in time, requires more and more different approaches for understanding it. Fiction is one of the possible ways to untangle this feeling in a versatile, poetic manner. The writer Milan Kundera in his novel “The Unbearable Lightness of Being”, Bohumil Hrabal in his story “Too Loud a Solitude”, and Mati Unt in his novel “Autumn Ball” have discussed loneliness from different angles, which, put together, enable us to build up a broad picture of this controversial feeling. As the research method, close reading and text analysis were

used. The article introduces the psychological concept of loneliness and its types and analyses the literary works based on American philosopher Rubin Gotesky's classification of loneliness. The article aims to find out what types of loneliness are discussed in the books and in what way they are manifested.

All the books analysed in the article present situations and trains of thoughts in which the presence of loneliness is clearly perceivable. However, the border between the different types of loneliness is somewhat blurred. All these works include situations in which both forced and existential loneliness are present. There are also cases of intertwining physical and voluntary loneliness, but these are not the only combinations. Kundera's "The Unbearable Lightness of Being" presents the greatest number of philosophical ideas related to loneliness; in Hrabal's story "Too Loud a Solitude" successive abandonments in human relationships can clearly be noticed, and in Unt's "Autumn Ball" the urban space bursting with existential loneliness enforces itself at the very beginning, casting a shadow on all the characters and their performance. Each of these works refers to loneliness both in a positive and negative key and the characters are often controversial.

Emma Lotta Lõhmus on lõpetanud Gustav Adolfi Gümnaasiumi ning õpib sügisest Tartu Ülikoolis semiootikat ja kultuuriteooriat. Talle pakuvad huvi teater, erinevate maade pärimusmuusika ning kirjandus, mis esitab küsimusi ja nihutab piire. Käesolev artikkel pälvis 2022. aasta õpilaste teadustööde konkursil gümnaasiumiastme õpilaste seas esikoha, lisaks Eesti Kirjandusmuuseumi ja Eesti-uuringute Tippkeskuse ning Tartu Ülikooli raamatukogu eripreemia.

Emma Lotta Lõhmus graduated from the Gustav Adolf Grammar School and is currently a student of semiotics and cultural theory at the University of Tartu. She is interested in theatre, folk music of different countries, and literature that asks questions and shifts boundaries. This article was awarded the first place among high school students in the students' research competition in 2022, it also won a special prize from the Estonian Literary Museum and Center of Excellence for Estonian Studies and University of Tartu Library in the competition of students' research in 2022.

emmalottalohmus@gmail.com

Ülo Valk 60

Tasakaalumeister



*Ülo Valk pidamas loengut “Kui muistendist saab uudis” (2014).
Foto: Tartu Ülikool (UT1405408AT566)*

25. augustil saab 60aastaseks Tartu Ülikooli kultuuriteaduste ja kunstide instituudi eesti ja võrdleva rahvaluule professor Ülo Valk, kõrgelt hinnatud rahvaluule- ja usundi-teadlane mitte ainult Eesti, vaid ka rahvusvahelisel teaduse- ja kultuurimaastikul. Eesti ja võrdleva rahvaluule õppetooli juhataja on Ülo juba 1995. aastast, alates 1998. aastast on ta korraline professor. Ülo on olnud rahvusvahelise rahvajutu-uurijate seltsi (ISFNR) president ja mitmete teiste seltside ja assotsiatsioonide liige, paljude publikatsioonide autor ja toimetaja. 2020. aastast on ta maineka ajakirja *Numen: International Review for the History of Religions* peatoimetaja.

1994. aastal valminud doktoritöö kuradi-kujutelmast Eesti rahvausus pani aluse tulevastele nii Tartu kui ka teistes ülikoolides loetud põnevatele demonoloogia-teemalistele folkloristikakursustele. Lisaks Tartu Ülikoolile on Ülo töötanud ka näiteks California ülikoolis Berkeley's ja Pennsylvania ülikoolis. Ta on erakordse töötahtega, range ja järjekindel, ning samal ajal muhe ja humoorikas õppejõud.

Ülikooliõpingute kõrvalt – Ülo lõpetas Tartu Ülikooli eesti filoloogina 1986. aastal – osales ta tollaegse orientalistikaringi töös ja õppis Linnart Mälli juhendamisel sanskriti keelt. Just tol ajal sai alguse sügavam huvi India mütoloogia ja rahvausundi vastu. Ülo peamised uurimisteemad on India rahvausundi kõrval olnud folkloori žanriteooria ja

usundiline folkloor sotsiaalses kontekstis. Ta on nii eesti rahvausundi ja folkloori kui ka Kirde-India hinduistliku kultuuri üks parimaid tundjaid ja tutvustajaid. Rahvausundilist mõtlemist ja pärimuslikke teadmisi uurides on Ülo ilmutanud imetlusväärset loovust, tema vaimustunud pühendumine on kandunud edasi tervele üliõpilaste põlvkonnale.

Kui peaks Ülo tegevust teadlase ja õppetooli hoidjana ühe sõnaga iseloomustama, siis kasutaksin selleks sõna “tasakaal”.

Kõigepealt tuleb nimetada tasakaalu eesti ja võrdleva rahvaluule õppetooli maailmale avatuna hoidmise ja Eesti rahvaluule ja pärimuskultuuri uurimise vahel. Aastate jooksul on üha selgemaks saanud, kui oluline oli sõna “võrdlev” lisamine 1993. aastal taastatud rahvaluule õppetooli nimesse. Nüüd juba aastakümneid käib siin Eesti pärimuskultuuri uurimine käsikäes rahvusvahelise teadus- ja õppetöoga. Suures osas just tänu Ülole on Tartu folkloristika väga mitmekülgne ja rahvusvaheliselt tuntud, Tartusse soovitakse folkloristikat õppima tulla ka sellistest riikidest nagu India ja Hiina.

Teiseks, olles edukalt juhendanud aukartustärataval hulgal teadustöid (üle 20 doktori- ja üle 20 magistritöö), teab Ülo, kuidas saavutada tasakaal juhendatavale iseseisvuse andmise ja samal ajal alati tema jaoks olemas olemise vahel. Soovis (ja ka julguses) üliõpilasi ja kolleege täielikult usaldada ei ole midagi enesestmõistetavat.

Kolmandaks, tasakaalu hoidmine akadeemilise töökeskkonna ja vabama suhtluse vahel. Kes on von Bocki majas asuva rahvaluule õppetooli raamatukogus käinud, teavad, et see on ideaalne paik nii töötegemiseks kui ka pärast tööd kolleegide ja tudengitega vestlemiseks, kohvipausideks, tähtpäevade pidamiseks. Ülo väike, maast laeni raamaturiiuleid täis tööruum asub kohe raamatukogu kõrval, üks nende kahe ruumi vahel on alati avatud. Ülo on meister looma keskkonda, kus on väga hea töötada, teadmisi omandada, mõtteid vahetada. Tundub, et Tartus magistrikraadi kaitsnud India üliõpilane Khaling räägib Ülo endiste ja praeguste õpilaste nimel, kui ta ütleb: “TÜ rahvaluule osakond on parim, kus ma kunagi õppinud olen. Ma pole kunagi näinud nii lahkett professorit kui Ülo Valk, kes suhtub kõigisse oma õpilastesse kui oma perekonda, mis on akadeemiliste suurkujude seas väga haruldane. Tõeliselt vahetu ja abivalmis ülemus!”

Akadeemilise perekonna kõrval on Ülol ka väga vahva pärisperekond. Tal tundub oma viie lapse (kellest kolm on juba täiskasvanud) jaoks alati aega olevat. Kindlasti ei tohiks alahinnata abikaasa Maarja rolli Ülo tööelu ja pereelu tasakaalus hoidmises.

Paljud inimesed arvavad, et tasakaal on müüt. Et päriselus seda ei saavuta, sest raskus kipub ikka ühele või teisele poole vajuma. Ülo on näidanud, et tasakaal on täiesti võimalik. Suur tänu selle ja kõige muu eest. Palju õnne, jaksu ja rõõmsat meelt ka tulevikus!

Eesti ja võrdleva rahvaluule osakonna töötajate nimel
Tiina Sepp

Eesti-uuringute Tippkeskuse aastakonverents “Subjektiivsus ja intersubjektiivsus keeles ja kultuuris”

12. ja 13. mail 2022 toimus Eesti Kirjandusmuuseumis ja Tartu Ülikoolis Eesti-uuringute Tippkeskuse aastakonverents sarjast “Dialogid Eestiga”, mis tõi maailma eri paigust kokku üle 130 teadlase, kes kahe päeva jooksul pidasid ettekandeid ja arutlesid subjektiivsuse ja intersubjektiivsuse üle keeles ja kultuuris. Mitmekesised ettekanded peegeldasid Eesti-uuringute Tippkeskuse eri tegevusvaldkondi ja näitasid, mida on eriomast ja mida ühist (inter)subjektiivsusel keeles, kirjanduses, rahvaloomingus, muusikas, filosoofias, arvutisuhtluses, milliseid kokkupuutepunkte ja seoseid erilaadsete (inter)subjektiivsuste vahel leidub.

Laiemas tähenduses juhatavad subjektiivsus ja intersubjektiivsus suhtluses dialoogi, kõneks tulid dialoogipidamise erinevad viisid ja võimalused, näiteks sai kuulata ettekandeponee (eba)viisakusest ja (inter)subjektiivsusest, eri registritest ja tekstitüüpidest, regilauludest Nublu räppmuusikani, eakate kõnest sõjaaegsete armastuskirjade või religioossete uskumusteni. Ajastuomaselt ei jäänud puudutamata ka subjektiivsuse aspekt koroonapandeemia aegses suhtluses, siis sai kuulda keelekasutusest koroonaja praktilistes käitumisjuhistes või sõnamängust kriisiaja internetimeemides.



*Eesti-uuringute Tippkeskuse aastakonverentsi osalised kirjandusmuuseumis.
Alar Madissoni foto 2022.*

Konverentsi plenaarainesjad olid Henrik Bergqvist (Stockholmi Ülikool, Rootsi, ettekanne “Dialogicity, Egophoricity, and Epistemicity: Ontologies and Domains”) ja Władysław Chłopicki (Jagiellooni Ülikool, Poola, ettekanne “(Inter)subjectivity in Humour: How the Speaker’s Unsaid Becomes the Hearer’s Funny”).

Konverentsi kava ja ettekannete lühikokkuvõtetega saab tutvuda kodulehel <https://www.folklore.ee/CEES/2022/>

Konverentsi korraldasid Tartu Ülikooli teadusprojektide PRG341 “Pragmaatika grammatika kohal: subjektiivsus ja intersubjektiivsus eesti keele registrites ja tekstiliikides”, PRG1290 “Uurali keelte diskursuspartiklite grammatika” ja Eesti Kirjandusmuuseumi uurimisprojekti EKM 8-2/20/3 “Folkloori narratiivsed ja uskumuslikud aspektid” tööühmad ning Eesti-uuringute Tippkeskuse korpuspõhiste keele-, kirjanduse ja folklooriuuringute ning referentsiaalsete praktikate tööühmad.

Konverentsi toetasid Euroopa Liit Euroopa Regionaalarengu Fondi kaudu (Eesti-uuringute Tippkeskus) ning Eesti Teadusagentuuri uurimisprojektid PRG341 ja PRG1290.

Piret Voolaid

Kevadkoolis uuriti meelte rolli kultuuris

26. ja 27. mail 2022 toimus Eesti Kirjandusmuuseumi eestvõttel Toilas humanitaarteaduste doktorantidele suunatud interdistsiplinaarne rahvusvaheline kevadkool “Dialogues with the Senses”, mille raames vaadeldi meelte rolli kultuuris. Eesmärgiks oli mõelda mitte ainult nn tavameelte (nägemismeele, puutemele, haistmise, kuulmise ja kompimise) üle, vaid ka selle üle, milliste meeltega kogeb inimene mitteverbaalset teavet või vaikust, kuhu paigutuvad intuitsioon ja n-ö seitsmes meel näiteks ravirituaalides või ennustamisel. Kirjandusmuuseum viis ürituse läbi keeleteaduse, filosoofia ja semiootika doktorikooli partnerina. Ettekandeid-töötube pakkusid lisaks Eesti asjatundjatele ja doktorantidele valdkonna tunnustatud eksperdid mujalt, näiteks Kathryn Linn Geurts (USA) tõi näiteid eurooplase pilgule ebatavalistest Aafrika meelemaastikest ning Frog (Soome) arutles šamanistlike ja muude rituaalsete kogemuste näitel, kuidas kultuurilised praktikad mõjutavad inimeste tajuviise. Frogi ettekandega haikus Kristel Kivari pilguheit anomaalsete kogemuste (nt kummituskohad, tulnukatega kohtumise kohad, looduslikud pühapaigad) tajumisele liminaalsena – Kivari võrdles sellistesse loomuliku ja üleloomuliku piirialadeks olevatesse paikadesse minekut üleminekuriitusega. Eelnevatele esinejatele oli sobivaks jätkuks Malay Bera arutlus üleloomuliku kontakti meelise tajumise viiside üle India kultuuris. Bera tõi näiteid oma välitöödest Bagnanis Ida-Indias, kus paljud tema küsitatud inimesed suhtusid üleloomulikku kontakti kui millessegi tavapärasesse ja pigem isegi eeldasid seda.

Olulise lisamõõtme ürituse temaatikale andis Silvi Tenjesi taju- ja kommunikatsiooni-uuringutel põhinev ülevaade kommunikatsiooni multimodaalsusest, milles rõhutati, et isegi sellised pisiasjad nagu inimese hääle kõrgus, kõnetempo või näoilmed võivad mõjutada tema edastatavat sõnumit ja selle mõistmist kõrvalseisjate poolt. Laur Vallikivi tõstas arutelu vaikuse sensorsest aspektist, tuues näiteid vaikuse sotsiaalsest kasutamisest, mida ta oli kogenud oma pikkadel välitöödel neenetsite juures. Esimese kevadkoolipäeva lõpetas kunstnike Kadri Kangilaski ja Toomas Tõnissoo töötuba emotsioonide teadlikust kasutamisest kunstiloomes ja vaimses enesekorrastamises.

Asjakohased olid keeleteaduslikud ettekanded, näiteks Ene Vainik andis ülevaate sensorseks lingvistikaks nimetatava uurimisviisi põhiteemadest, meetoditest ja hüpoteesidest ning Karin Zurbuchen vaatles võrdlevalt eesti- ja saksakeelseid maitsetermineid, tõdedes, et mõlemas keeles on unikaalseid termineid, millele on raske leida teiskeelset vastet. Seejärel keskendus Mona Tärk nägemis- ja puutemeele rollile lääne filosoofia ajaloos, märkides et puutemeelt on peetud isegi primaarsemaks, kuna sellele tuginevad ka teised meeled. Puutemeele vaatlemisega jätkas teinegi ettekanne – Eugenio Israel Chávez Barreti huvikeskmes olid sellega seotud semiootilised tähendused, eelkõige puudutuse ja puudutamise uurimine semiootilise protsessina, mille käigus kogeja avastab nii ümbritsevat maailma kui iseenda mikrokosmost.

Silvia Kurr tutvustas antiikkultuurist pärit ekfraasi mõistet, mis tänapäevases kasutuses viitab mitmesugustele intermeedialistele nähtustele ehk mitme märgisüsteemi üksteisest läbikasvamisele, näiteks maalide, skulptuuride, arhitektuuri, filmi, fotograafia ja digitaalse meedia kaasamisele kirjandusteostesse, millega luuakse taas võimalused multisensorseks kogemuseks. Anastasiya Fiadotava tõi esile huumorimeele rolli peresiseses suhtluses ja meeleolu loomisel, pakkudes näiteid selle kohta, kuidas pereliikmete huumoritaju võib erineda ja perepärimusena levivad naljad võivad tekitada väga erinevaid emotsioone.

Michele Tita juhtis tähelepanu erinevate maastikutüüpide seostele meeltega, rääkides Itaalia ja Kirde-India näidete põhjal metsikute looduslike paikade (nt läbimatud tihnikud, raskesti ligipääsetavad mäed) kirjeldamisest folklooris spetsiifiliste üleloomulike olenditega seotud kujutelmade kaudu, tõdedes et kui inimestel puudub mingi paigaga otsekontakt, püütakse selle paigaga seonduvat mõtestada vähemalt fantaasiatandil. Huvitava aspekti avas Prince Tomar, kes tutvustas ühte meelte antropoloogias viimastel aastatel tähelepanu pälvinud valdkonda, nimelt infrastruktuurirajatistega seotud sensorsete kogemuste uurimist. Tomari ettekanne põhines välitöödel Nepaali-India piiripunktis, kus igapäevakogemusele annab tugevalt tooni halbade teede tihedast kasutamisest tingitud äärmuslikult suur tolmukontsentratsioon, mis mõjutab mitmel moel piirialal liikuvate ja elavate inimeste käitumist ja lugusid.

Mare Kõiva vaatles umbes saja aasta jooksul kogutud arhiivitekstide, aga ka tervendajatega tehtud intervjuude ja nende omasõnaliste päevikute põhjal eesti traditsioonilisi tervendamisrituaale kui sensorsest kompleksseid sündmusi. Kõiva lahkas pikemalt

küsimust, millist rolli mängivad lisaks tavameeltele tervendaja isiklik vaist, traditsioon ja elukogemus.

Kokkuvõttes moodustasid nii Eesti kui ka välismaiste spetsialistide ja doktorantide ettekanded oma pilguheitudega erinevatesse kultuuridesse ja ajastutesse mitmetahulise terviku ja tekitasid osalejate hulgas aktiivset arutelu. Tõdeti, et meelte temaatika uurimine ei kaota kultuuris tõenäoliselt kunagi aktuaalsust ning jätkuvad arengud virtuaalreaalsuse valdkonnas lisavad ainult uusi uurimisinänsse. Ürituse toimumist rahastas Euroopa Liidu Regionaalarengu Fond (Eesti Kirjandusmuuseumi ASTRA projekt EKMDHUM) ja see oli seotud ka Eesti-uuringute Tippkeskusega. Tegemist oli viimase üritusega nimetatud projekti raames ning seegi kord täideti edukalt eesmärk luua teadlasi ja doktorante kaasates teadusharude-üleseid dialooge ühe ühiskonnas olulist kõlapinda omava teemaga.

Reet Hiimäe

Väliseesti koolipärimuse kogumise aktsiooni algsed kokkuvõtted

Väliseesti Muuseum (VEMU) Torontos ja Eesti Kirjandusmuuseum Tartus korraldasid 2021. aastal koolipärimuse kogumisvõistluse Kanada eestlastele. Kaastöid oodati nii tänastelt õpilastelt kui ka varem koolis õppinud ja/või töötanud inimestelt. Kogumisaktsioon pühendati 2020. aastal meie seast lahkunud Toronto Eesti Seltsi Täienduskooli kauaaegse juhi Edgar Marteni (17.05.1920–5.10.2020) mälestusele.

Projekti raames koguti folkloori viie suurema allteema kohta: 1) naljad ja anekdoodid; 2) hirmud, uskumused, ennustamine; 3) tähtpäevad ja peod; 4) vaba aeg ja sõbrad; 5) mängud. Laekus ka erinevaid materjale, mis jäädvustavad eestlaste koolipõlve ja hariduselu Kanadas, kirjeldavad põnevat gaidi- ja skaudiliikumist, näiteks muljetavaldavaid meenutusi Kotkajärve ja Jõekäaru laagrielust.

Laste- ja noortepärimust on kogutud Eestis alates 1920. aastatest. Koolipärimust on kogutud Eestis üleriigiliselt kolmel korral, 1992, 2007 ja 2018. Varasemate kogumisaktsioonide materjali põhjal on avaldatud rohkelt uurimusi, laiale avalikkusele mõeldud populaarseid materjalikogumikke, kuid väliseesti materjali on seni leidunud minimaalselt. Kõnealune projekt oli esimene väliseestlastele suunatud suurem koolipärimuse kogumise aktsioon, mille tulemusena tekkis väärtuslik võrdlusmaterjal juba olemasolevale eesti ainesele.

Põhiliselt Torontos, aga ka Montrealis elavatel eestlastel koguti väärtuslikku intervjuumaterjali 18 inimeselt, tulemuseks üle 20 tunni videosalvestusi, mis on edasise teadustöö hõlbustamiseks kirjalikult litereeritud. Lisaks jääb aktsioonist järele

hindamatu pildimaterjal (u 100 fotot), kirjavahetus, kirjalikud isiklikud koolimälestused, eesti kooli materjalid, trükised jpm.

Toronto Eesti Seltsi Täienduskooli õpilastelt saadi kirjalikke kaastöid (6), mille eest korraldajad tänavad nii kirjutajaid kui ka õpetajat Kai Kiilaspead, kes suutis lapsi innustada oma mõtteid ja meenutusi jagama. Samuti tänavad nad T.E.S. Täienduskooli juhatajat Monika Roose-Kolgat ja lapsevanemaid, kes aitasid leida intervjuueeritavaid. Talletati ka T.E.S. Täienduskooli veebiblogi postitusi.

Kogumisaktsioon näitas vajadust läheneda kodueesti ja väliseesti kogukonnale erinevalt. Võistluse väljakuulutamise järel ilmnes peagi, et tavapärane veebiküsitluskava, mis on toonud üle-eestiliste koolipärimuse kogumisvõistlustega rikkaliku materjali, Kanadas eri põhjustel (vastava tava puudumine, võõras metoodika) ei toimi ja kogumise metoodikat tuli projekti kestel muuta. Kirjalike vastuste kogumise asemel häälestuti juulis 2021 ümber videointervjuude tegemisele, kasutades selleks Zoomi, MS Teamsi ja Skype'i veebikoosoleku keskkondi. Pööre tuli lõpuks projektile isegi kasuks, tõi väärtuslikku materjali. Intervjuude käigus oli väga hinnaline otsesuhtlus ja võimalus kasutada järgmiste vastajate leidmisel nõ lumepallimeetodit.



Paljudel Kanadas elavatel eestlastel on kogemusi erinevate väliseesti koolidega, pilt kooliõpilastest elavas mänguhoos pärineb 1952. aastast Stockholm Estonian Grammar Schoolist. Hille Viirese saadetud foto projekti "Kanada eestlaste koolipärimuse kogumisaktsioon" (2021) raames.



Toronto Eesti Seltsi Täienduskooli keskkooli lõpetamine 2008. aastal. Pildil seisavad koolijuhataja Kaire Taul Hemingway, president Toomas Hendrik Ilves, Timo Einola, Mihkel Heap, Markus Stahl, Karl Kuus, Edgar Marten, Elle Rosenberg. Esimeses reas õpetaja Kai Kiilaspea, Katariina Jaenes, Juliana Bergen, Kiira Käärid, Kati Kiilaspea, Mari Timmusk. Ene Timmuski foto.

Intervjuerimisel rakendati muuhulgas noorte abi: Kanada kooliõpilastega viisid intervjuud läbi Kanada eluoluga tuttavad kohalikud noored Kati Kiilaspea ja Kaisa Kasekamp, Eestist Pille Triin Voolaid. Intervjueeritavad jagunesid kolme eärühma: 1) praegused kooliõpilased; 2) tööealised nooremas ja keskeas Kanada koolielus osalenud endised õpilased või praegused õpetajad; 3) pensionieas endised kooliõpilased ja/või -õpetajad, kes ka praegu Kanada eestlaste koolielule kaasa elavad ja sellesse panustavad. Väärtuslikud kirjeldused ja meenutused loovad mitmekesise pildi pika perioodi vältel, alates sõjajärgse põlvkonna lapsepõlvest ja noorusest kuni tänapäeva noorte koolikultuurini välja.

Kodueestlasi liigutab ikka ja jälle hingepõhjani omamoodi ime – enam kui 70 aastat vastu pidanud Kanada eesti kogukond on endiselt elujõuline tänu tohutule sisemisele soovile jääda ükskõik kui kaugel Eestist ikka eestlaseks. Täienduskoolidel on olnud selles hindamatu roll, nagu võttis kokku üks vastajatest: “Meie kool on põhiliselt eestluse kasvulava, selle tunde hoidmise kasvulava. Teiseks on ta Eesti sõprade leidmise

kasvulava, et ikka sõbrad kogu eluks. Need kaks on tegelikult põhilised ja siis tulevad juurde eesti keel, lugemine, grammatika, kirjandite kirjutamine ja kõik muu.” Samasugust tänutunnet ilmutasid gaidluse ja skautlusega seotud inimesed.

Kogumisvõistluse ajendiks oli soov teadvustada ja fikseerida Eestis seni vähe tähelepanu saanud väliseesti pärimust ja noortekultuuri, et seda hiljem analüüsida, näiteks võrrelda kodu- ja väliseesti koolielu nii tänapäeval kui ka minevikus. Materjali põhjal on plaanis koostada laiemale huviliste ringile suunatud väljaanne ja näitus, mida eksponeeritakse nii Kanadas kui ka Eestis. Nimetatud teemasid käsitletakse kindlasti ka VEMU tulevasel püsinäitusel uues muuseumihoones.

Kogumisvõistlusele laekunud kaastöid säilitatakse kõigile eetikanõuetele vastavalt nii Eesti Kirjandusmuuseumi folkloristika osakonna teadusarhiivis EFITA kui ka VEMUs.

Kanada eestlaste koolipärimuse kogumisaktsiooni peakorraldajad olid Eesti Kirjandusmuuseumi folkloristika osakonna vanemteadur, Eesti-uuringute Tippkeskuse tegevjuht Piret Voolaid ja Toronto Väliseesti Muuseumi peaarhivaar Piret Noorhani. Projekti varases faasis aitas kaasa ka tollal VEMUs töötanud Johanna Helin. Kogumisvõistlus sai teoks tänu Eesti Teadus- ja Haridusministeeriumi keeleprogrammi (2021–2024) väliseesti arhiivinduse valdkonna projektitoetusele ja Euroopa Regionaalarengu Fondi (Eesti-uuringute Tippkeskus) toetusele.

Piret Voolaid, Piret Noorhani

Noorte kultuuriuurijate konverentsil anti välja kuus silmapaistva ettekande auhinda

19. ja 20. aprillil 2022 toimus Eesti Rahva Muuseumis traditsiooniline noorte kultuuriuurijate konverents “Noorte hääled” (https://www.erm.ee/sites/default/files/noorte_haaled_2022_kava_ja_teesid.pdf). Kahe päeva vältel pidas ettekande 18 kultuurinähtuste uurimisega tegelevat noorteadlast, tudengit ja gümnaasiumiõpilast, arutleti traditsioonilise ja digitaalse ühiskonna kultuuriliste eripärade ning kokkupuutepunktide üle.

Esimesele päevale olid koondatud ingliskeelsed ettekanded rahvusvahelistel teemadel, teine päev oli eestikeelsete ettekannete päralt.

Konverentsi eesmärk oli luua võimalus erinevate erialade ja uurimisteedade diaalogsiks ning pakkuda ühtlasi avaramat kõlapinda aktuaalsetele ja värsketele uurimisteedadele. Ettekanded hõlmasid tänapäeva uurimisvaldkondade mitmetahulist spektrit. Konverentsi plenaarettekandes keskendus Malmö Ülikooli professor Pille Pruulmann-Vengerfeldt teaduse koosloome kogemustele akadeemiliste ja mitte-akadeemiliste osapoolte vahel.

Konverentsi programmi mahtusid ka ümarlaud muuseumite ja teadusloome kokkupuutepunktidest ja ühine filmivaatamine etnoloogia- ja folkloristikatüdengite ühenduse Tartu Nefa Rühma korraldatava öhtuse kultuuriprogrammi raames Elektriteatris.

Silmapaistvamad esinejad pälvisid Eesti-uuringute Tippkeskuse ettekandeahinna. Välja anti kuus auhinda, kolm ingliskeelse ettekande ja kolm eestikeelse ettekande eest:

1. Lodewyk Barkhuizen (Tartu Ülikool), “Allegorical Constructs in the Mindelo Carnival: Idea Transference through Construction & Decay”;
2. Malay Bera (Tartu Ülikool ja Ashoka Ülikool), “Thakur Demands Care: Power-Play between Vernacular Belief and Mainstream Hinduism in Bagnan (WB, India)”;
3. Kristina Birk-Vellemaa (Tartu Ülikool), “Tütarlapsest sirgus naine. Seksuaalkasvatus hilises nõukogude perioodis ning selle mõju 1971–1981 sündinud naiste seksuaalsele enesetajule”;
4. Jason Cordova (Society for Cultural Astronomy in the American Southwest), “Journey to the sixth Sun: Computer Modeling Cultural Context of the Mesoamerican Calendar and Polar Star Precession”;
5. Greta Liisa Grünberg (Tartu Ülikooli Viljandi Kultuuriakadeemia), “Regilaulu esitus-stiili tunnuste analüüs 21. sajandi artistide näitel”;
6. Johanna Helene Martinson (Vanalinna Hariduskolleeegium), “Muusika Tallinna Vanalinna Hariduskolleeegiumi gümnasisti igapäevaelus”.

Konverentsi toetas Euroopa Liit Euroopa Regionaalarengu Fondi kaudu (Eesti-uuringute Tippkeskus TK 145).

Anastasiya Fiadotava

Ilmunud on suurteos “Eesti kõnekäänud III”

Eesti Kirjandusmuuseumi väljaannetesarjas “Monumenta Estoniae Antiquae” on ilmunud Asta Õimu koostatud allikapublikatsioon “Eesti kõnekäänud III: Indeks”. Akadeemiline suurteos “Eesti kõnekäänud” I–II ilmus 2020. aastal ja osutus nii erialaspetsialistide kui ka laiema üldsuse hulgas menukaks. Põhikoostaja Asta Õim pälvis monumentaalväljaande “Eesti kõnekäänud I–II” koostamise eest 2021. aastal Eesti folkloristika aastapremia.

Kolmanda köite ehk kõnekäändude indeksi eesmärk on hõlbustada konkreetse väljendi leidmine kahest mahukast köitest. Kõnekäändude indeksiköide ei ole aga pelgalt teatud viisil korraldatud ja tähestikulises järjekorras esitatud kõnekäänuloend. Seda saab kasutada iseseisva teosena eeskätt seetõttu, et igale kõnekäänule on lisatud lühi-

sõnastuses kirjeldav seletus või osutav vihje tähendusele, murdekeelse sõna juures on vajadusel kirjakeelne vaste ning kriitilistel juhtudel, iseäranis murdelise materjali korral ka väljendisisene tähendusvihje. Tänu tähenduselgitustele on väljaanne mõeldud laiemale lugejaskonnale, see on oluline ja vajalik lisamaterjal üldharidus- ja kõrgkoolide õppe-programmidele, kuid ka ajakirjanikele, tõlkijatele ja igale keeletundlikule kasutajale.

Väljaande valmimist on toetanud Eesti Kultuurkapitali rahvakultuuri sihtkapital, Eesti Kirjandusmuuseumi uurimisprojekt EKM 8-2/20/3 “Folkloori narratiivsed ja uskumuslikud aspektid”, Euroopa Liit Euroopa Regionaalarengu Fondi kaudu (Eesti-uuringute Tippkeskus, TK 145). Raamatut on võimalik tellida Eesti Kirjandusmuuseumi e-poest (<https://pood.kirmus.ee/>).

Agnes Neier



*Asta Õim oma suurteost signeerimas.
Alar Madissoni foto 2022.*

Eesti Rahvaluule Arhiivi laekumistest 2021

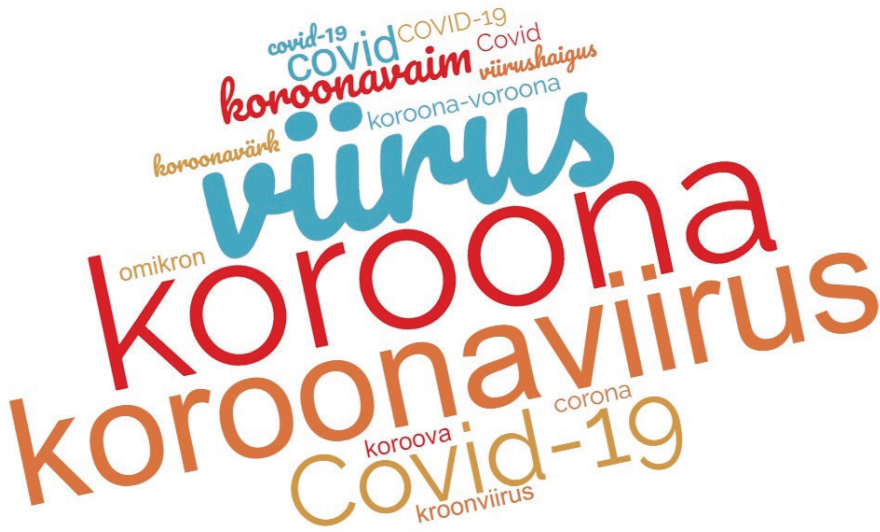
2021. aastal suurenes Eesti Rahvaluule Arhiivi käsikirjakogu rohkem kui 8000 lehekülje võrra (neist digilehekülgi veidi üle 6000), lisandus ligi 1500 fotot ning üle 200 auvise.

Aasta jooksul käidi lühematel **välitöödel** Muhumaal, Setumaal, Audru ja Tõstmaa kihelkondades. Suvel toimusid teadur Astrid Tuisu juhtimisel rahvaluulearhiivi välitööd Iisaku kihelkonnas koostöös Iisaku Kihelkonna Muuseumiga. Iisaku ja selle lähima ümbruse külade kõrval käidi Tudulinna vallas ning Peipsi põhjakalda külates. Intervjuude huvikeskmes olid selle põneva ja mitmerahvuselise piirkonna lapsepõlvemeenutused ja -mängud, aga ka muu pärimus nagu toidutegemise traditsioonid ja rahvakalender. Pärimust koguti põhiliselt 1930.–1950. aastatel sündinud inimestelt. Kokku küsitleti 35 inimest, intervjuusid kogunes pea 80 tundi, filmiti ja tehti fotosid. 1930.–1940. aastatel sündinud mäletavad põgusalt elu enne teist maailmasõda, põhjalikumalt sõjaaegset ja -järgset elu-olu.

Meie kauaaegse vanemteaduri ja nüüdse emeriitteaduri Mall Hiimäe koostatud küsimustiku **“Inimene ja putukad”** koostamise tagamaaks oli tema ettevalmistatav raamat “Väike putukaraamat rahvapärimusest”, populaarses rahvapärimuse taskuraamatute sarjas juba viies. Vastustena laekus sisukaid, pisiolendeid erksa silmaga vaatlevaid kirjapanekuid kaastöölistelt Tallinnast, Kihnust, Kodaverest jm, samuti Mall Hiimäe enda kogutud aines Virumaa inimestelt ja mujalt, kokku 126 lehekülge.

Arhiivi aasta kogumisvõistluse **“Tähtpäevad ja muutuvad tavad koroonakriisi ajal”** peakorraldaja oli digitaalarhivaar Olga Ivaškevitiš. Võistlus tõi tõhusat lisa 2020. aasta märtsist alates kogutud kriisipärimusele: siis pöörati põhitähelepanu tervisekäitumisele ja koroonanaljadele, 2021. aastal tähtpäevade ja elusündmuste tähistamisele. Koroonakriis puudutas kõiki ja seda oli võimalik mõtestada erinevalt – nii on kaastööde tekstides olukordade kirjeldusi, tõlgendusi ja arvamusi ning mõnevõrra ka hinnanguid, samuti kajastuvad koroonaaajastu mõjud inimsuhetele. Kokku laekus 95 kaastööd: ligi 900 lehekülge kirjapanekuid, 500 fotot ja 26 videoklippi. Võistlusel osales ka 55 Tartu Ülikooli folkloristika aluste aine üliõpilast. Tudengid on osalenud kogumisvõistlustel ka varem, kuid seekord oli nende panus eriti märkimisväärne.

Töodes kordusid märksõnad, mis paljude jaoks tähistasid koroonaga seotud kogemusi ja tähelepanekuid elusündmuste ja tähtpäevade tähistamisel, samuti laiemalt elus üldiselt. Elusündmustest oli esikohal paljude lemmikpäev – sünnipäev. Kirjutati nii oma sünnipäevast kui sugulaste-sõprade sünnipäevade tähistamisest. Üliõpilased kirjutasiid palju koolilõpetamisest, sest nende aktuste aeg langes just koroonaaajale. Kirjeldati ka kokkutulekuid, pulmi ja matuseid. Samuti on töodes juttu festivalide, teatrietenduste, spordiürituste korraldamisest ja neil osalemisest. Loomulikult kurdeti korduvalt selle üle, et tähistamised ja üritused jäid ära või lükati edasi.



1a



1b

Fotod 1a ja 1b. Koroonaga seotud sõnade ja elusündmuste sõnapilved kogumisvõistluse kaastöodes.

Tähtpäevadest olid esiplaanil traditsioonilised perekondlikud pühad (jõulud, jaanipäev), vähem mainiti uuemaid tähtpäevi. Rahvakalendri traditsioonide populariseerijatena paistsid silma lasteaiad. Juttu oli koroonaaajaga seotud peamistest muutustest, mis mõjutasid tähistamist ja pidude korraldamist. Tähelepanu keskmes oli füüsilise distantsi hoidmine, millest tulenesid kõik ülejäänud muutused.

Nii suuremad üritused kui väiksemad koosviibimised kandusid veebi. Loodi võimalusi, et jälgida üritusi eri veebikanalitelt ning vähendada kohapealsete osalejate arvu. Virtuaalselt suheldi ka siis, kui osa külalisi ei saanud kohale tulla, kuna nad kas kuulusid riskirühma, olid haiged, karantiinis või välismaal. Veebi vastandiks võib nimetada suundumust vabaõhuürituste korraldamisele ja “tagasiminekut loodusesse”. Päris kokkusaamisel aset leidnud sündmustel korraldati osa tegevustest kontaktivabalt, näiteks mängud rebaste ristimisel või pulmades. Külalised ei istunud ühe pika laua taga, ka toidu võtmine oli püütud korraldada võimalikult eraldatult.

Teine oluline distantsi hoidmisega seotud motiiv oli eakate sugulaste tervise eest hoolitsemine ja sellest tulenev vanavanemate isoleerimine teistest pereliikmetest. Mitmes töös kirjutatakse kõhklustest: kas kaasata vanemaid pereliikmeid või mitte. Tihti nägid vanavanemad oma lapselapsi ainult fotode vahendusel, ent saadi ka kokku – üksindus oli hirmutavam kui koroonaviirus.

Leiti erinevaid viise emotsioonide edastamiseks, hoides seejuures ikkagi füüsilist distantsi. Õnnesoovid läksid teele sõnumite, videokõnede ja sotsiaalmeedia kaudu. Kingitused ja lilled saadeti kulleriga või jäeti ukse taha. Kui poed olid kinni, osteti kingitused e-poodidest või tehti käsitsi. Mõnikord kingiti ka maske ja desinfitseerimisvahendeid. Tagasi tuli komme saata õnnitluskaarte postiga.

Mida ei saanud kuidagi muude vahenditega asendada, oli füüsiline kontakt ise. Kasutusele tulid küünarnuki- ja jalatervitused. Need, kes olid varem n-õ kallistajad, tundsid ennast ebamugavalt, kuna ei saanud oma tundeid piisavat väljendada. Samuti arvati, et kaastunde avaldamine kätlemise ja kallistamiseta on võimatu. Igatahes olid inimesed õnnelikud, kui kohtusid oma lähedaste või sõpradega kasvõi meetri kauguselt, või isegi siis, kui seista tuli akna taga. Mõnigi kord leiti väga innovaatilisi viise oma lähedastega suhtlemiseks ning sündmuste tähistamiseks.

Aasta jooksul on arhiivi lisaks kogumisvõistlustele ja küsitlustele **erinevate kaastöödena** laekunud palju mitmesugust ainet, mis kinnitab folkloorse elu jätkuvat rikkust. Pikaäegne kaastööline Terje Puustaja andis üle MTÜ Eesti Rahvapärimuse Kooli ja Tartu Ülikooli haridusteaduse instituudi kursustel, õppepäevadel ja loengutel osalenud õpetajate, lasteaednike, giidide jt erialade esindajate kaasaegsete jaani-, jõulu-, vastla-, lihavõtte-, mardi- ja kadrikombestiku teemalised ankeedivastused (üle 200 lk) paljudest Eesti piirkondadest ajavahemikust 2011–2021. Tartu Ülikooli folkloristika eriala praktikant Tiina Möttus andis üle haruldased fotod ja intervjuu Krasnojarski krai Ülem-Suetuki eesti küla pulmasantidest jm pärimusest. Möödunud aastal meie seast lahkunud rahvamuusika uurija ning esitaja, pärimusmuusika taaselustaja Igor Tõnuristi mahuka ja alles korrastamist ootava pärandi andis üle tema vend Dmitri Tenurist. See sisaldab rohkelt helilinte ja -kassette, kladesid välitöömärkmetega, fotoalbumeid ja kollektsiooni antikvariaatidest ostetud orkestrifotodest. Arhiivi jõudis olulisi materjale kunagistest kaastöölistest, pillimeestest, rahvalaulikutest nende järglastelt ning nagu igal aastal, laekus ka seekord laulukladesid ja salmikuid (27 tk). Audiokogus võeti arvele

Erik Leibaku Marimaa salvestused 1980. aastatest, meie projektijuhi Jüri Metssalu Lahemaa välitööde materjalid jpm.

Presidendi rahvaluulepreemiad andis president Alar Karis kätte ERA kaastööliste päeval Tartus 7. aprillil, selleaastaseid laureaate oli neli. **Imbi-Harietta Eenlo** (snd 1937) alustas koostööd Eesti Rahvaluule Arhiiviga 2013. aastal lastemängude kogumisest ning on edaspidi kaasa löönud kõigil kogumisvõistlustel. Tema kaastööd ei ole mahukad – ta on alati paistnud silma oskusega öelda vähemate sõnadega rohkem. 2015. aasta kogumisvõistlusel “Minu maastikud” pälvis eluaegne tallinlane I.-H. Eenlo Setomaa eripreemia kirjutisega Põrste küla maastikest ja inimestest. Etnoloogide tähelepanu ja uurimustes kasutamist on pälvinud nõukogude aja mälestused, kus kirjeldatakse töötamist restorani Gloria filiaali EKP Keskkomitee kinnises sööklas 1980. aastatel. Detailirikas kujutusviis iseloomustab võistluse “Esemed meie rännakuil” kaastööd, kus muuhulgas kajastub elu ja olustik Tallinnas Cederhilmi baltisaksa mõisas 1930. aastate lõpus, samuti 2021. aasta teema “Inimene ja putukad” raames kirja pandud kaht lugu kodustest kahjurputukatest.

Urve-Mai Männik (snd 1936) on alates 2014. aastast vastanud kõigile Eesti Rahvaluule Arhiivi kogumisüleskutsetele, saates igal aastal kaastööd (kokku üle 300 lk), rohkelt fotosid (üle 200), lauluklade, päeviku jm materjali. Lisaks sellele on Urve-Mai Männik kirja pannud mitmesugust pärimust väljaspool etteantud kogumisteemasid, eriti usundilist ainet (nt unenäoseletusi, isiklikke usundilisi kogemusi jm). Kogumisvõistluse žürii tõstis esile tema tänavuse töö kogumisvõistluselt, kus on hästi kirjeldatud korona-eelset pühade ja muude sündmuste tähistamist (sh nii iseenda kui oma tütre lapsepõlvest) ning võrreldud toonaseid kombeid nüüdsete piirangute-aegsetega; samuti on dokumenteeritud korona tingimustes peetud matused. Tööle on lisatud unikaalseid fotosid eri aegadest. Ka Urve-Mai Männiku eelnevate aastate kaastööde hulgas on mitmeid žüriide poolt äramärgitud (nt “Minu vanaema lugu”, 2018).

Kolmanda rahvaluule kogumispreemia laureaadid, kunstnik ja EKA õppejõud **Eve Kask** (projektijuht) ning Tallinna Ülikooli kultuuriteaduste doktorant **Saara Mildeberg**, on arhiivile korrastatult ja andmestikuga varustatult üle andnud projekti “Käsmu inimesed ja majad 2013–2019” materjalid: poolteist tuhat professionaalselt kõrgetasemelist fotot (Eve Kask) ning esimese osa salvestatud intervjuudest Käsmu inimestega koos nende intervjuude litereeringutega (Saara Mildeberg). Mahuka ainese põhjal on juba ilmunud kaunis väljaanne “Käsmu inimesed ja majad. 20 aastat hiljem” (2019). Tervikmaterjal kujutab endast unikaalset pilti ühe kogukonna elust pildis ja sõnas. Saara Mildeberg, kes on hariduselt ka etnoloog, on ette valmistanud intervjuude küsimustikud, intervjuueerinud ning koordineerinud teiste välitöögruppi kuulunud tudengite tööd intervjueerimisel ja litereeringute tegemisel, samuti varustanud fotod ja intervjuud metaandmestikuga, mis on äärmiselt oluline – ja üldse mitte kerge ülesanne põnevate välitöökäikude järel – ainese arhiveerimisel.



Foto 2. Kogumispreemiate laureaadid 2022 koos president Alar Karisega. Vasakult: Imbi-Harietta Eenlo, Eve Kask, Alar Karis, Urve-Mai Männik ja Saara Mildeberg. Alar Madissoni foto. ERA, DF 38958.

Aasta tõi ka tõsiselt murelikke hetki. Oleme ikka ja veendunult öelnud: kogutu on kirjandusmuuseumi hoidlates kindlalt tallel. Mõnelgi tekkis 2021. aastal korraks kahtlus, kui majas toimuvate ehitustööde käigus katusesse jäetud avaus tõi augustis hiigelsuure valinguga kaasa vee läbijooksu nii Eesti Rahvaluule Arhiivi kui Eesti Kultuuriloolise Arhiivi fondihoidlatesse, kahjustada said audio- ja videokogu, käsikirjakogu, EKLA maalikogu. Esimestel, eriti kriitilistel päevadel ülemajaliselt ja üle-eestiliselt appi tulnud kolleegid, sõbrad, lapsed ja vabatahtlikud näitasid koostöö ja ühise töö vältimatut vajadust. Õnneks ei osutunud kõik kahjustused nii suureks, kui päris algul paistis, kuid alates eelmisest suvest on võtnud kahjude likvideerimine hulga nii meie arhiivitöötajate kui uute abiliste aega.



*Foto 3. Arhiivi helisalvestuste päästetöödel pärast uputust augustis 2021.
Olga Ivaškevitši foto. ERA, DF 37690.*

Arhiiv on asutamisest alates pidanud põhitähtsaks talletada seda, mis on ühiskonnas hetkel oluline. Tänapäeva rahvusvahelistunud ja digitaliseerunud folkloori üheks nähtuseks on internetis ringlevad meemid, pildilis-tekstilised, tavaliselt humoorikad reaktsioonid meediauudistele. Selle aasta märtsikuu algul lõi rahvaluulearhiiv Ukraina sõjaga seotud meemide jäädvustamiseks Facebooki grupi “Ukraina meemid”. Ühest küljest aitab folkloor leevendada ebakindlust, vaadates toimuvale näiteks läbi huumoriprisma, teisest küljest mõtestada ühiskonnas toimuvat, väljendada moraalseid hoiakuid. Meemikogu võimaldab dokumenteerida ning tulevikus analüüsida eesti ja rahvusvahelise avalikkuse rahvalikke hinnanguid ja suhtumisi praeguses ajahetkes toimuvatele sündmustele.

Kuigi ERA eelmise, 2020. aastal sotsiaalmeedias toimunud koroonameemide kogumistulemused olid pigem tagashoidlikud, andsid ka need edasi meemivormilise valiku teemadest, mis pandeemiaperioodil õhus olid ja inimeste meeli erutasid. Ukraina meemide laekumishoog oli aga algusnädalatest alates iseäranis suur, gruppi tehti esimese kuuga üle 700 postituse (mitmed postitused võisid sisaldada meeme ka kommentaarides). Hoog pole vaibunud siiani, juulis 2022 on gruppi tehtud üle 3300 postituse enam kui 4800 pildiga. Oleme postitajatel palunud selgitada ka meemide taustu, et neid oleks tulevikus kergem mõista, kuna meemid on kõnekad eelkõige hetke sündmuste kontekstis ning sageli ka kombineerivad erinevaid ajaliselt samale perioodile langevaid sündmusi.

Grupi peamine eesmärk on jäädvustada meemipärimust, ent sellest on saanud kogukonna tunnete väljendamise ja suhtlemise koht: meeme jagatakse, laigitakse ning



4a: postitatud 27.03.22 kl 23:29



4c: postitatud 28.03.22 12:51



4b: postitatud 24.03.22 kl 9:20



4d: postitatud 31.03.22 kl 11:14

Fotod 4a, 4b, 4c, 4d. Pilte grupist “Ukraina meemid”.

kommenteeritakse omavahel. Et paremini mõista rahvaliku eneseväljenduse mehhanisme, aga ka toetada Ukrainat, ootame vanu ja uusi kaastöölisi grupis osalema – nii meeme jagama ja tuleviku jaoks selgitama-kommenteerima kui ka grupi tegevust jälgima.

Kuigi see kasvav kogum võib folkloristi erialaselt rõõmustada, tahaksime loota, et sellistel põhjustel meemide ja sotsiaalmeediagruppide loomise vajadus kord vaibub ning saame taas talletusi ka kaunima kõlaga ainesest. Arhiivi uue, 2022. aasta kogumisvõistluse teemaks on “Muusika minu elus”.

Olga Ivaškevitš, Risto Järv, Kadri Tamm, Astrid Tuisk

Kroonika

Akadeemilises Rahvaluule Seltsis

28. aprillil pidas Tiina Sepp ettekande “Inglismaa katedraalid ja palverännakud: välitööpõhiseid käsitlusi”. Eda Kalmre esitles väljaannet “Kriimani kriimud lood. Mõis ja saja-aastane küla”.

24. mail toimus pidulik ettekandepäev “Kes tera ei kogu, vakka ei saa”, millega tähistati folkloristi ja eesti kultuuriloo uurija Rein Saukase 75. sünnipäeva. Ettekannetega astusid üles Katre Kikas (““Olgu ka see auus saatja äratajaks...” Esiletõstetud kogujatüübid J. Hurda kogumisaruannetes”), Liina Saarlo (“Kaks melanhoolset vanavararetiklejat ERMi stipendiaatide ridadest”), Kärri Toomeos-Orglaan (“Ühest anonüümsest saadetisest – väljakaevamisi Reinuga”), Piret Voolaid (“Vääna vanasõna, kui vanasõna väändib: Vanasõnade väänamisest nalja ja pilkeni”) ja Mare Kõiva (“Kolme käsku on vaja järgida, siis läheb elu korda”).

26. mail kuulutas Akadeemiline Rahvaluule Selts välja 2022. aasta Eesti folkloristika preemia laureaadi. Preemia anti Eesti Kirjandusmuuseumi Eesti Rahvaluule Arhiivi vanemteadurile Mari Sarvele. Pidulikul koosolekul pidas ettekande eelmise aasta laureaate keeleteadlane Asta Õim “Kõnekäänud meie igapäevakeeles”.

Kärri Toomeos-Orglaan

Eesti Rahvaluule Arhiivis

2. aprillil pidas Janika Oras ettekande Tähemõrsja laulust Pärnus V rahvamuusikataöötluste festival-kontserdil Folgi Krõmps 2022 ning osales festivali žürii töös.

7. aprillil toimus ERA kaastöölise päev. Päeva esimeses osas tunnustati pärimuskogujaid, kõnelesid Olga Ivaškevitsš, Astrid Tuisk ja Anu Korb ning sõna said kaastöölised, tekste saabunud töödest luges Tuuli Otsus. Järgnenud aktusel andis president Alar Karis üle 2021. aasta kogumispreemiad. Imbi-Harietta Eenlo pälvis elutööpreemia järjekindla kogumisvõistlustest osavõtu ning esile tõstetud kaastööde eest aastail 2013–2021; Urve-Mai Männik väljapaistva töö eest 2021. aastal ning järjekindla kogumisvõistlustest osavõtu eest aastail 2014–2021; Eve Kask ja Saara Mildeberg said preemia projekti “Käsmu inimesed ja majad 2013–2019” fotode ja intervjuude korrastamise ning arhiivile üleandmise eest. Kõnelesid Tõnis Lukas ja Risto Järv, uut kogumisvõistlust “Muusika

minu elus” tutvustas Taive Särg. Päeva lõpetas Kaisa Kuslapuu kontsert. Üritus on järelvaadatav Kirmus-TV leheküljelt.

8. aprillil toimus Eesti Kirjandusmuuseumis Kristi Salve 80. sünnipäevale pühendatud konverents “Loodus – keskkond – kultuur soome-ugri võtmes”, ERAst esines Risto Järv (“Rändavad tegelased, rändavad jutud. Muinasjutt “Nõel, kinnas ja ora” (ATU 90)”). ERA metsa- ja koduloengute sarjas avaldati Kristi Salve ja Liina Saarlo videoloeng “Lehekülgi Laiuse “Vanast kandlest””, mis valmis koos Olga Ivaškevitši, Jaan Tamme ja Janno Simmiga. Kirjandusmuuseumi trepigaleriis avati Liina Saarlo koostatud näitus “Kassi helge kuju Eesti Rahvaluule Arhiivis”.

18. aprillil tutvustas Taive Särg Klassikaraadios “Delta” saates ERA korraldatud rahvaluule kogumisvõistlust “Muusika minu elus”. Saate autor oli Liina Vainumetsa.

19. ja 20. aprillil toimus Eesti Rahva Muuseumis traditsiooniline noorte kultuuriuurijate konverents “Noorte Häälled”. ERAst esinesid Helina Harend ja Susanna Mett ettekandega “Pilguheit silma kujutamisele eesti pärimuses”. 20. aprillil osales Lona Päll konverentsi vestlusringis “Muuseum ja teadus” koos Piret Karro, Rasmus Kase ja Pille Runneliga, vestlusringi modereeris Mari Sarv.

Konverentsi raames **19. aprillil** Tartu Elektriteatris toimunud NEFA filmiõhtu “A Year in the Field” (Välitööaasta) järel modereeris Lona Päll aruteluringi, vestlesid filmi peategelane keskkonnaantropoloog Joonas Plaan, etnoloog Laur Vallikivi ning keskkonnakaitsja Madis Vasser.

Konverentsi korraldasid koostöös Eesti Rahva Muuseum (Liisi Jääts, Piret Koosa), Tartu Ülikooli kultuuriuuringute instituut (Michele Tita), Eesti Kirjandusmuuseum koos Eesti-uuringute tippkeskusega (Anastasiya Fiadotava, Mari Sarv) ja Tartu NEFA (Saara Mildeberg).

20. aprillil esines Jüri Metssalu koos Peep Mardistega 20. Supilinna päevadel proovibaaris, Emajõe tn 3 jagades meeleolukaid mälestusi Supilinna elust ülikooli ajal ja hiljemgi.

21. aprillil kõneles Vikerraadio saates “Huvitaja” Astrid Tuisk koos Liikuma Kutsuva Kooli võrgustikujuhi Maarja Kalmaga laste liikumisharjumusest ja õues mängimisest, saatejuht oli Krista Taim.

21. ja 22. aprillil osales Mari-Ann Remmel koos Kristel Kivariga (TÜ) välitöödel Audru ja Tõstamaa kihelkonnas. **21. aprillil** pidas Mari-Ann Remmel Audru muuseumis ettekande Audru kihelkonna looduslikest pühapaikadest ja nende uurimisest.

22. aprillil avati kirjandusmuuseumis näitus “Vladimir Romaškin – Jovlan’ Olo 70”, koostajateks Taive Särg ja Natalia Abrosimova (Ersa kultuuriühingust Sjatko). Näitus oli avatud 22. maini.

28. aprillil pidas Janika Oras Pärnu Keskraamatukogus ettekande “Looduses laulmise vägi vanas pärimuses ja tänapäeval”.

29. aprillist kuni 27. maini viis Janika Oras Tartus läbi neli ukraina rahvalaulude tuba eestlastele ja ukrainlastele ja esines neis osalenutega 21. mail Ukraina toetuskontserdil Karlova päevadel.

Aprillis ja **mais** tegi Jüri Metssalu Rapla vallavalitsuse kutsel koos arheoloog Andres Tvaoriga välitöid Härgla lubjakivimaardla piirkonnas, et kaardistada sealse maastiku kultuuripärandit. Metssalu ja Tvauri avastasid planeeritava kaevanduse alalt vanad põllukivihunnikud, mille täpsemaks dateerimiseks on tarvis korraldada arheoloogilised kaevamised.

1. mail õpetas Janika Oras Kahkva külas Lummo Kati leelokoorile seto vanemas ja uuemas stiilis mitmehääleiseid laule ja varieerimise põhimõtteid.

12. ja 13. mail Eesti Kirjandusmuuseumis ja Tartu Ülikoolis toimunud Eesti-uuringute Tippkeskuse konverentsil “Subjectivity and Intersubjectivity in Language and Culture” (“Subjektiivsus ja intersubjektiivsus keeles ja kultuuris”) pidas Liina Saarlo ettekande “Those Other Singers: Less Active Participants in the Runo Singing Tradition” (“Varju jäänud laulikud: regilaulutraditsiooni tagasihoidlikumaist osalejaist”). Taive Särg ja Mari Sarv korraldasid konverentsil paneeli, kus uuriti inimeste vahelisi seoseid traditsioonilisel laulmisel, seejuures pöörati tähelepanu nii üle aegade ulatuvatele mõttelistele seostele kui laulmise hetkel toimuvale suhtlusele (“Diachronic and synchronic dimension of intersubjectivity in traditional singing”).

14. mail pidas Helen Kömmus Hiiumaa Muuseumi Pikas Majas Kärldas ettekande “Rahvalaulud ja pillilood Hiiumaa rahvamuusikas”.

14. mail pidas Andreas Kalkun Setomaa muuseumide konverentsil “Igal asjal on piirid” Värskas kindral Reegi majas ettekande “Setode õigeusk: maateadus ja piirid”.

17. mail toimus üle-eestiline raamatukogude kaugtööpäev, mille käigus tutvustati, milliseid võimalusi kaugtööks raamatukogud pakuvad. Kärldla raamatukogus töötas meie teadur Helen Kömmus.

20. mail toimus Eesti Rahvakultuuri Keskuse jutuvestmisfestivali “Ööbikuööd” raames Tallinnas Fotografiska keskuses vestlusring jutuvestmise tähendusest tänapäeval. Kõnelesid Risto Järv, jutuvestja Erki Kaikkonen ja sotsiaalmeedia ekspert Jaan Kruusma, modereeris Maili Metssalu.

21. mail viis Janika Oras koos ansambliga Väike Hellero läbi regilaulude õpitoa Uus-pärimusfestivalil Pööritsa külas Tartumaal.

21. mail osales Eesti Kirjandusmuuseum üle-eestilisel muuseumiööl “Öös on unistusi”. Kirjandusmuuseumis toimunud aardejahi koostasid ja viisid läbi Astrid Tuisk, Helina Harend, Kärri Toomeos-Orglaan, Helle Maaslieb (AR), Mare Kalda (FO), kommunikatsioonispetsialist Agnes Neier ja vabatahtlikud.

24. mail toimus Eesti Kirjandusmuuseumis Akadeemilise Rahvaluule Seltsi ja ERA kaaskorraldusel pidulik ettekandepäev “Kes tera ei kogu, vakka ei saa – Rein Saukas 75”. ERAst esines Kärri Toomeos-Orglaan (“Ühest anonüümsest saadetest. Väljakaevamisi Reinuga”) ning Liina Saarlo (“Kaks melanhoolset vanavararetklejat ERMi stipendiaatide ridadest”).

27. mail esines Aado Lintrop ettekandega “Usk hinge taassündi ja selle kajastused mansi rahvaluules” Eesti Akadeemilise Usundiloo Seltsi korraldatud konverentsil “Ivar Paulson 100”.

28. mail pidas Lona Päll 28. Balti Uuringute Edendamise Ühingu (AABS) konverentsil “Baltic Studies at a Crossroads” ettekande kohapärimuse uurimise rollist Eesti kaasaja keskkonnadiskursuses (“The role of Estonian place-lore research in environmental discussions: from ideological tool to dialogical practice”). Konverents toimus Washingtoni Ülikoolis Seattle’is, 27.–29. mail.

2. ja 3. juunil Mooste mõisas toimunud folkloristide 16. talvekonverentsil “Anomaaliad folklooris ja kultuuris” esinesid ERAst Anu Korb (“Siberi eestlaste lood laste haigustest ja sünnipärastest vigadest”) ja Taive Särg (“Eesti loomislaul: ilmalinnu sünd”).

3. juunil pidas Andreas Kalkun Valgamaal Sangaste lossis EKA muinsuskaitse ja konserveerimise osakonna XXIV kevadkonverentsil “Surm Sangastes” ettekande “Uurimused surmast. Dekadentlik surm ja armastus Eric Stenbocki loomingus”.

3. juunil oponeeris Lona Päll Tartu ülikooli semiootika ja kultuuriteaduste eriala magistrandi Lii Ranniku magistritööd “Pakendisemiootika ja roheline diskursus”.

4. juunil viis Janika Oras läbi ukraina rahvalaulude õpitoa festivalil “Väike-Baltica” Vanalinna päevade pärimuskülas Tallinnas.

4. juunil autasustati Tallinnas Eesti Lastekirjanduse Keskuses Sten Roosi 30. muinasjutuvõistluse parimaid. Eesti Rahvaluule Arhiivi eriauhinna pälvisid Iris Kivi (Miina Härma Gümnaasium) ja Martin Oja (Jüri Gümnaasium), žüriiliikme Risto Järve eriauhinnad Mairit Laanesaar (Võru Kreutzwaldi Kool) ja Riki Lisette Sirel (Türi Põhikool).

10. juunil intervjueeris Olga Ivaškevitš Eesti Vabaõhumuuseumis töötajaid küsitluskava “Tähtpäevad ja muutunud tavad koroonakriisi ajal” järgi.

13.–16. juunini Islandil Reykjavíkis toimunud Põhjamaade etnoloogia ja folkloristika 35. konverentsil “Re:” esinesid ERAst Mari Sarv ja Liina Saarlo ettekandega, mis tutvustas Soome Akadeemia rahastatud läänemeresoome regilaulude uurimise koostööprojekti FILTER tegevust ja esimesi tulemusi (“FILTER project: new outlooks for Finnic oral poetry collections”, ühisettekanne koos Kati Kallio, Eetu Mäkelä, Maciej Janicki ja Jukka Saarisega – Soome Kirjanduse Selts ja Helsingi Ülikool) ning Risto Järv ja Mari Sarv ettekandega muinasjuttude ja regilaulude teema-analüüsist (“Using Topic Modelling for the Analysis of Estonian Fairy Tales and Folksongs”).

22. juunil rääkis Kadri Tamm Vikerraadio saates “Huvitaja” kogumisvõistlusest “Muusika minu elus”, saatejuht oli Krista Taim.

29. juunil toimus ERA seminar-koolitus Raplamaale. Peeti bussiseminar “Üks muutus arhiivis”, osaleti ajajuhtimise koolitusel. Ühiselt külastati teatrietendust “Richard ja Anna”, noore rahvaluulekoguja Richard Viidebaumi (Viidalepa) välitöödest Rapla kihelkonnas 1928. aastal; osaleti lavastaja ning näitlejatega vestlusingis etenduse lavaletoomisest.

30. juunil pidas Helen Kõmmus BaltHerNeti 10. suvekoolis Suuremõisas Hiiumaal ettekande “Sajandi armastuslugu Hiiumaal: mälestused põgenemisest Rootsi 1944 ja naasmisest Hiiumaale 1947”.

Risto Järv, Mari Sarv

Eesti Kirjandusmuuseumi folkloristika osakonnas

21. veebruarist 31. maini osales osakonna töös külalisteadlane Galina Glukhova (Iževski Ülikool).

14. märtsist osaleb osakonna töös külalisteadlane Sergei Troitskii. **10. märtsist 1. juulini** avaldas Sergey Troitskii kolm ingliskeelset ja ühe venekeelse artikli WoSis indekseeritud ajakirjades. Ta oli ka kahe venekeelse ajakirja erinumbri toimetaja: Mental Borders and Memorial Frontier 7 (2) ja Galactica Media: Journal of Media Studies erinumber “Galactica Memory” 4 (2).

12. märtsist 13. aprillini osales Mare Kõiva õpilaste teadusfestivali komisjonis liikme ja hindajana. Teadusfestival lõppes intervjuudega 2. voo ru pääsenud õpilastega, komisjoni 3. koosolekul valiti välja preemiasaajad ja toimus autasustamine. Eesti Kirjandusmuuseumi ja Eesti-Uuringute Tippkeskuse eripreemia Eesti Kirjandusmuuseumi ja Eesti-Uuringute Tippkeskuse eripreemia sai Emma Lotta Lõhmus Gustav Adolphi Gümnaasiumist tööga “Üksindus Milan Kundera “Olemise talumatus kerguses”, Bohumil Hrabali “Liiga valjus üksinduses” ja Mati Undi “Sügisballis””. Eesti-uuringute Tippkeskuse eriauhinna pälvis Paul Kaspar Nurk Tallinna Reaalkoolist töö eest “Albert Camus’ eksistentsialismi jooni Priit Pärna filmides”, Eesti Kirjandusmuuseumi preemia põhikooliastme seas läks Kaisa Urbanile Tallinna Kivimäe Põhikoolist (“Suulise keele erijooned vlogija L.P. videoblogides”), Eesti-uuringute Tippkeskuse ergutuspreemiad pälvisid: Johanna Paide Tallinna Prantsuse Lütseumist tööga “Suulise kõne eripärad hommikuprogrammi “Terevisioon” näitel” ja Maarja-Liis Nirgi Tamsalu Gümnaasiumist tööga “Majandusteadlane Endel Kolde”.

Märtsikuu lõpust tegutseb osakonnas Natalia Ermakov hõimurahvaste programmi toetusel ersa folkloorikogude ja oma materjalide vormistamise projektiga.

Aprillis ilmus Eda Kalmrel raamat “Kriimani kriimud lood. Mõis ja saja-aastane küla” (väljaandjad: Kriimani Küla Selts ja EKM Teaduskirjastus, teostus: Vahka Meedia OÜ).

Aprillis ilmus ajakirjas Suur Eesti Raamatuklubi Reet Hiiemäe intervjuu pärimuslikest sümbolitest seoses raamatu “Pärimuslikud märgid ja sümboolid Eestis” ilmumisega.

1. aprillil esines Anastasiya Fiadotava taskuhäälingus Culture & Inequality, rääkides huumorist sõja ajal. Jätkuvalt aktuaalse Ukraina sõja taustal arutleti, kuidas inimesed sõja ajal nalja teevad ja mis funktsiooni selline huumor täidab.

5. aprillil pidas Reet Hiiemäe Tallinna 32. Keskkooli õpilaselümpiaadil “Kaitse” ettekande “Kaitsemaagia muutuvmas maailmas”.

6. aprillil esines Vikerraadio “Huvitaja” saates Eda Kalmre, kellel sai äsja valmis raamat “Kriimani kriimud lood. Mõis ja saja-aastane küla”. Saates räägiti Kriimani

mõisast, külast ja inimestest. Mare Kõiva rääkis aga, kes oli vanarahva silmis kilk ja miks liigitub ta müütiliseks olendiks.

6. ja 7. aprillil osales Mare Kõiva kriisijuhtimise veebikoolitusel.

8. aprillil korraldas osakond Kristi Salve 80. sünnipäeva tähistamiseks rahvusvahelise konverentsi “Keelest meeleni VIII” alapealkirjaga “Loodus – keskkond – kultuur soome-ugri võtmes”. Korraldustoimkonnas olid Salle Kajak, Maris Kuperjanov, Nikolay Kuznetsov, Mare Kõiva ja Anne Ostrak. Konverentsi toetasid Eesti Kultuurkapital (teadusprojekt ЕКМ 8-2/20/3) ja Euroopa Liit Euroopa Regionaalarengu Fondi kaudu (Eesti-uuringute Tippkeskus ТК 145).

Esinesid Irma Mullonen (“Фольклорные сюжеты в народной интерпретации “женских” топонимов Карелии”), Irina Vinokurova (“Вепсская свадьба сельских предпринимателей (по материалам рукописи уроженца Шимозера К. А. Силакова)”), Zinaida Strogalschikova (“О материалах первой экспедиции М. И. Муллонен к вепсам (сентябрь 1961 г.)”), Risto Järvi (“Rändavad tegelased, rändavad jutud. Muinasjutt “Nõel, kinnas ja ora” (ATU 90)”), Madis Arukask (“Viht, luud ja stiihiate tekitamine läänemeresoomlastel ja naabritel”), Mare Kõiva (“Sissevaateid putukate maailma – hingeloomad, etioloogiad ja rituaalid”), Galina Gluhhova ja Tatjana Vladõkina (“Обряды проводов / изгнания насекомых в календарном цикле удмуртов”), Nadežda Suntsova ja Jelena Popova (“Дикорастущие виды растений в современных поверьях и обрядах бесермян”), Eva Toulouze (“Pühapaigad Kaama-taguste udmurtide juures”) Nikolai Anisimov (“Природные “индикаторы” смерти в культуре удмуртов”), Julia Krašeninikova (“Звери, птицы, рыбы: метаморфозы главных персонажей свадебного ритуала (на примере свадебных приговоров)”), Aleksei Rassõhajeв (“Вклад коми писателя В. В. Тимина в собирание коми фольклора”).

Liina Saarlo tutvustas näitust “Kassi helge kuhu Eesti Rahvaluule Arhiivis”.

11.–17. aprillini oli Kuku raadio nädala raamat “Pärimuslikud märgid ja sümbolid Eestis”, mille tutvustamiseks andis Reet Hiiemäe intervjuu Marek Strandbergile.

12. aprillil tutvustas Tartu Postimees Eda Kalmre koostatud raamatut “Kriimani kriimud lood”.

13. aprillil tutvustas Piret Voolaid Vikerraadio “Huvitaja” saates vanasõna “Rahu kosutab, vaen kaotab”, selgitades, et vanasõna saadeti juba suurskogujale Jakob Hurdale. Lisaks võis kuulda naljandit, mille puändiks vanasõna on.

13.–16. aprillini olid folkloristika osakonnas külas Saša Babič, Saša Poljak Istenič ja Rok Mrvič Ljubljana Sloveenia Teaduste ja Kunstide Akadeemia Sloveenia Etnoloogia Instituudist.

14. aprillil toimus Eesti ja Sloveenia folkloristide ühisseminar “Slovenian and Estonian School Lore: From the Material Collecting to Research Methodologies” (“Koolipärimus Sloveenias ja Eestis: Materjali kogumisest uurimismeetoditeni”, mille korraldajad olid Piret Voolaid ja Saša Babič). Esinesid Saša Babič (Sloveenia Teaduste ja Kunstide Akadeemia Sloveenia Etnoloogia Instituut, “Collecting Slovenian school lore via e-questionnaire: Analysis of the collected material and revision of the questionnaire”), Saša Poljak Istenič (Sloveenia Teaduste ja Kunstide Akadeemia Sloveenia Etnoloogia Instituut, “Creativity in schools: from de Bono methods to artistic workshops”), Piret Voolaid (“Representing distance learning in the memes of the first wave of the COVID-19 pandemic”), Anastasiya Fiadotava (“Children as subjects and objects of family humour”), Mare Kõiva (“Bag boys. History, mythologisation and demythologisation”), Reet Hiimäe ja Andrus Tins (“Suicide games and the thrill from danger: folklore-related experiences of teenagers and media moral panics in Estonia”), Sergei Troitskii (“Geographical schoolbooks as a source of national stereotypes”).

Seminar toimus Eesti Kirjandusmuuseumi folkloristika osakonna ja Sloveenia Teaduste ja Kunstide Akadeemia Etnoloogia Instituudi koostöös. Sündmust toetasid Sloveenia Teadusagentuur (BI-EE/20-22-009, ARRS P6-0088), Eesti Kirjandusmuuseumi teadusprojekt EKM 8-2/20/3, Euroopa Liit Euroopa Regionaalarengu Fondi kaudu (Eesti-uuringute Tippkeskus TK 145).

14. aprillil pidasid Sergey Troitskiy, Liisi Laineste, Anastasiya Fiadotava ja Guillem Castañar töötoas “Discourses of War and Peace: reflections on and around the aggression against Ukraine” ettekande “The discursive power of memes: Memetic discourse around the Ukrainian war”.

16. aprillil avaldas Postimees Ebe Pilti intervjuu Reet Hiimäega (“Reet Hiimäe: Eesti pärimuses sõja sümbolprintsipi praktiliselt välja ei joonistugi”), kes rääkis sümbolitest ja märkidest ning sellest, kuidas praegust olukorda mõtestada ning millised mentaalsed pärimuslikud enesekaitsevõtted võimaldavad kriiside keskel normaalsust säilitada.

19. aprillil pidas Reet Hiimäe Ulila raamatukogu noorteklubis ettekande “Mütoloogilised olendid eesti pärimuses”.

19. ja 20. aprillil toimus Eesti Rahva Muuseumis noorte kultuuriuurijate konverents “Noorte hääled”, mille üks korraldajaid oli Anastasiya Fiadotava. Konverentsi toetas Euroopa Liit Euroopa Regionaalarengu Fondi kaudu (Eesti-uuringute Tippkeskus TK 145).

20. ja 21. aprillil osales Anna Troitskaja veebi vahendusel Venemaa Teaduste Akadeemia käsikirja- ja trükitud raamatute kunsti käsitleval konverentsil “Käsikirja ja trükitud raamatu kunst: piltide ränne hiliskeskajal ja varauusajal” ettekandega “*Coram Rege* rullide portreeteritud initsiaalid 16. sajandil”.

20. aprillil esinesid Vikerraadio “Huvitaja” saates Mare Kõiva ja Piret Voolaid. Mare Kõiva rääkis, miks peetakse haaba pahaendeliseks ja äraneeatud puuks, Piret Voolaid analüüsis vanasõna “Annab jumal lapse, annab ka lapse leiva”.

24. aprillil käis Nikolai Anisimov koos Galina Glukhovaga ja Mare Kõivaga Urvastes ja Obinitsas välitöödel kogumas ainestikku võrdleva artikli jaoks kultuuri ja loodusega seotud külastuskeskustest ja turismiarendusest Eestis ja Udmurtias.

24. aprillil tutvustas Eda Kalmre Kriimani mõisa saalis raamatut “Kriimani kriimud lood. Mõis ja saja-aastane küla”.

27. aprillil rääkis Mare Kõiva Vikerraadio “Huvitaja” saates maa-alustest.

28. aprillil tutvustas Eda Kalmre ARSi aastakoosolekul raamatut “Kriimani kriimud lood. Mõis ja saja-aastane küla”.

29. aprillil esines Piret Voolaid Tartu Ülikooli väarikate ülikooli veebiseminaride programmis loenguga “Koroonaaja internetifolkloor kui toimetuleku võti”.

29. aprillist 6. maini külastas Nikolai Anisimov koos Eva Toulouze'i ja Liivo Niglasega ülikoole Budapestis ja Szegedis. Välislähetuse programmi kuulusid peale ülikoolide külastamise ka loengud udmurdi kultuuri kohta, Baškortostani udmurdi palvuste filmi presenteerimine ja kirjandusmuuseumi teadustoimetuse ilmutatud raamatute “Udmurt Mythology and Folklore” (Sator 22, Current studies), “Spring rituals of the Varkled-Böd'ya Udmurt / Весенние обряды удмуртов д. Варклед-Бодья” ja “Песни южных удмуртов / Songs of southern Udmurts” tutvustamine.

4. mail rääkis Mare Kõiva Vikerraadio “Huvitaja” saates külmkingast.

6. mail esitles Reet Hiiemäe Juulamõisa kohvikus Tartumaal raamatut “Pärimuslikud märgid ja sümbolid Eestis”. Esitlusele järgnesid loovtöötuba pärimuslikest sümbolitest kunstnik Mari Hiiemäe juhendamisel ning üllatusi-avastusi pakkuv sümboolne etnodisko.

8. mail rääkis Reet Hiimäe Eesti Rahvusringhäälingu veebikanali Jupiter saates “Kirikuelu” kristlikest märkidest ja sümbolitest ning sellest, kuidas need on aja jooksul muutunud. Saatejuht oli Krista Taim (<https://vikerraadio.err.ee/1608575233/kirikuelu-kristlikud-margid-ja-sumbolid>).

11. mail rääkis Piret Voolaid Vikerraadio “Huvitaja” saates vanasõnast “Parem varblane peos kui tuvi katusel”.

12. ja 13. mail toimus Eesti Kirjandusmuuseumis ja Tartu Ülikoolis Eesti-uuringute Tippkeskuse 13. aastakonverents “Subjektiivsus ja intersubjektiivsus keeles ja kultuuris”. Konverentsil plenaarsinejad olid Henrik Bergqvist (Stockholmi Ülikool, Rootsi) ja Władysław Chłopicki (Jagiellooni Ülikool, Poola). Folkloristikaosakonna poolt osalesid korraldustoimkonnas Anne Ostrak, Piret Voolaid ja Mare Kõiva.

Liisi Laineste modereeris plenaarsessiooni “(Inter)subjectivity in humour: how the speaker’s unsaid becomes the hearer’s funny”, Anastasiya Fiadotava modereeris paneeli “Intersubjectivity in language”, Tõnno Jonuks ja Reet Hiimäe modereerisid paneeli “Intersubjectivity in religion”.

Ettekannetega esindasid osakonda Katre Kikas (““Trööstige ja aidake mind, kallid Herra!” Intersubjektiivsus Jaan Saalvergi kirjades Jakob Hurdale”), Anastasiya Fiadotava ja Piret Voolaid (“Playing with language to create humour in Estonian and Belarusian COVID-19 memes”), Tõnno Jonuks (koos Kristiina Johansoniga ettekanne “Magic in news – representation of magic and witchcraft in Estonian newspapers between 1850–1980”), Mare Kõiva (“Magic and Religion – View from the Inside”), Nikolai Anisimov ja Galina Glukhova (“Traditional Udmurt Greetings, and Modern Greetings on the Internet”).

13. mail toimus Tartus Eesti Teaduste Akadeemia ja Ungari Teaduste Akadeemia teaduskoostööprojekti “Globaalsus ja lokaalsus Eesti ja Ungari tänapäeva folklooris” (“Global and local elements in contemporary folklore in Hungary and Estonia, 2022–2024”, projektijuhid Katalin Vargha ja Piret Voolaid) esimene tööseminar. Osalesid Anastasiya Fiadotava, Reet Hiimäe, Mare Kalda, Mare Kõiva, Liisi Laineste ja Piret Voolaid (Eesti Kirjandusmuuseum) ning Anna Szakál ja Katalin Vargha (Ungari Teaduste Akadeemia Humanitaarteaduste Keskuse Etnoloogia Instituut). Kokkusaamine sai teoks tänu Eesti Teaduste Akadeemia rahvusvahelise teadlasvahetuse programmi toetusele.

15. mail pidas Reet Hiimäe Tartumaal Äksi rohelaadal loengu “Taime- ja toidusümbolitest eesti pärimuses”.

18. mail käis Nikolai Anisimov välitööl Soomaal ja Pärnu udmurtide juures, ta kogus materjali võrdleva artikli jaoks kultuuri ja loodusega seotud külastuskeskuste ja turismiarenduse kohta Eestis ja Udmurtias. Välitööde raames intervjueris ta Aivar ja Ljudmila Ruukelit ning tegi Pärnu udmurtidega intervjuu sanditamiste kohta.

18. mail rääkis Mare Kõiva Vikerraadio “Huvitaja” saates maaemast ja temaga seotud uskumustest.

19. mail pidas Tõnno Jonuks koos Atko Rimmeliga Tromsø Ülikooli uurimisseminaril ettekande “Eco-nationalism”.

20. ja 21. mail osales Anastasiya Fiadotava Tartu Ülikoolis konverentsil “Pandemics in local and historical cosmologies: From the earliest documents to COVID-19” ettekandega “Internet folklore at the times of global pandemic: COVID-19 in Belarusian online humor”.

20 ja 21. mail käis Nikolai Anisimov koos Galina Glukhovaga ja Mare Kõivaga välitööl Tallinna udmurtide juures, et koguda materjali võrdleva artikli jaoks kultuuri ja loodusega seotud külastuskeskuste ja turismiarenduse kohta Eestis ja Udmurtias. Välitööde käigus tehti intervjuu Fenno-Ugria liikmetega soome-ugri ürituste ja nende udmurdi materjale kohta ning intervjueriti Tallinna udmurte sanditamise ja esivanemate kultuse teemadel.

21. mail esitas Reet Hiemäe unistustega seotud pärimuskatkeid Eesti Kirjandusmuuseumi muuseumiöö “Öös on unistusi” programmi raames.

22. mail andis Piret Voolaid Vikerraadio saates “Spordipühapäev” ajakirjanik Johannes Vedrule intervjuu spordikeele eripäradest, spordisõnavarast ja kujundlikust väljenduslaadist spordis.

23.–27. maini osales Nikolai Anisimov Prahast (Tšehhimaal) XXXVII IFUSCO konverentsil, kus pidas ettekande udmurtide mütoloogiast (“Вредит, обогащает, убажает...”: дух бучыра в мифологических представлениях удмуртов”). Natalia Ermakova esitas samal konverentsil ettekande mordva pulmaitkudest kui tõekspidamiste ja uskumuste indikaatoritest.

24. mail toimus Eesti Kirjandusmuuseumis pidulik ettekandepäev “Kes tera ei kogu, vakka ei saa”, millega tähistati endise folkloristika osakonna teaduri, folkloristi ja eesti kultuuriloo uurija Rein Saukase 75. sünnipäeva. Ettekandepäeval esinesid Katre

Kikas (““Olgu ka see auus saatja äratajaks...” Esiletõstetud kogujatüübid Jakob Hurda kogumisaruannetes”), Mare Kõiva (“Kolme käsku on vaja järgida, siis läheb elu korda”) ja Piret Voolaid (“Vääna vanasõna, kui vanasõna väändib: Vanasõnade väänamisest nalja ja pilkeni”).

25. mail rääkis Mare Kõiva Vikerraadio “Huvitaja” saates luupainajast.

25. mail osalesid Tõnno Jonuks ja Piret Voolaid meediakoolitusel.

26. mail toimunud Akadeemilise Rahvaluule Seltsi aastakoosolekul esines Asta Õim ettekandega “Kõnekäänud meie igapäevaelus”, mis lõppes vastilmunud allikapublikatsiooniga “Eesti kõnekäänud III: Indeks” (EKM Teaduskirjastus) tutvustamisega.

26. ja 27. mail korraldas Reet Hiimäe Toilas doktorantide kevadkooli “Dialogues with the Senses”, kus vaadeldi meelte rolli kultuuris läbi aja. Üritus toimus koostöös keeleteaduse, filosoofia ja semiootika doktorikooliga. Eesti-uuringute Tippkeskusega seotud üritust finantseerisid Euroopa Liidu Regionaalarengu Fond (Eesti Kirjandusmuuseumi ASTRA projekt EKMDHUM). Sergei Troitskii modereeris üht sektsiooni. Ettekannetega esindasid osakonda Anastasiya Fiadotava (“The Sensibility of the Sense of Humour: Resolving Moral Dilemmas in Family Communication”), Mare Kõiva (“The Sensory Complexity of Healing Magic Events”).

26. ja 27. mail osales Mare Kõiva online-töötoas “Witchcraft, Magic, Divination: Past and Present”, mille korraldamise eest seisid hea Tünde Komáromi, Ileana Benga ja Bogdan Neagota. Mare Kõiva pidas koos Kristel Vilbastega ettekande “Springs I. Trajectories of Magical practices, from 19th to 21 centuries”.

30. mail korraldasid Mare Kõiva ja Krista Ojasaar õpilaste teadusfestivalil 2. vooru pääsenud õpilastele koolituse-vestlusringi “Tuleviku humanitaaria”.

1.–4. juunini osalesid Mare Kõiva ja Andres Kuperjanov SIEF töörühma The Ritual Year 14. konverentsil “Commerce and Traditions”. Mare Kõiva ja Alena Boganeva astusid üles ühisettekandega pühakutega seotud tekstidest Eesti Kirjandusmuuseumi arhiivi vene kollektsioonis (“Тексты о святых в русской коллекции фольклорного архива Эстонского литературного музея (жанры, виды, образы)"); Andres Kuperjanov ettekandega “Transborder Routes and Rituals – Between Global, Local and Niche”.

1.–30. juunini katalogiseeris Anna Troitskaja Eesti Rahvaluule Arhiivi eriraamatukogu venekeelseid raamatuid.

2. ja 3. juunil esindasid Moostes Eesti folkloristide 16. talvekonverentsil “Anomaaliad folklooris ja kultuuris” osakonda Anastasiya Fiadotava, Liisi Laineste ja Tõnno Jonuks ühisettekandega “Hitleri kanoniseermine: religiooniteemalised anomaaliad ja reaktioonid Zerkalo Zaporozjast eesti- ja venekeelse Delfini” ning Katre Kikas ettekandega “Rahvaluulekogujad ja luule”.

2. juunil osales Tõnno Jonuks Budapestis konverentsil “Lower clergy and local religion in 16th–20th century Europe” ettekandega “Folk pilgrimages and possible pilgrimage badges during the Medieval and Early Modern period in Estonia”.

6. juunil esinesid Piret Voolaid (ettekanne “*Kes ees, see mees* ehk mees eesti vana-sõnades”) ja Mare Kõiva (ettekanne “Kalaisa”) Eesti Kirjandusmuuseumis toimunud konverentsil “Õnne mööda mees elab – Tõnis Lukas 60”.

7. ja 8. juunil toimus Bulgaarias Sofias 4. rahvusvaheline konverents “Between the worlds: narratives and notions of pandemics”. Osakonda esindasid ettekannetega Anastasiya Fiadotava ja Piret Voolaid (“Playing with Language to Create Humour in Estonian and Belarusian COVID-19 Memes”), Mare Kõiva (“People Were Feared as if They Were Lepers”), Sergei Troitskii (“The Influence of the COVID-19 – Induced Infrastructure of Unease on Cultural and Social Spheres”), Piret Voolaid (“Representations of Distance Learning in the Memes – Alternative View on the Important Form of Teaching and Learning Under the Pandemic Restrictions”).

8. juunil rääkis Mare Kõiva Vikerraadio “Huvitaja” saates müütilisest tegelasest, keda vanasti peljati ja keda oli raske eemal hoida, see tegelane oli Vana Hall.

10.–16. juunini osalesid Mare Kõiva, Anastasiya Fiadotava ja Andres Kuperjanov Islandil Reykjavíkis konverentsil “Re:22”. Mare Kõiva pidas koos Andres Kuperjanovi ja Kristel Vilbastega ettekande “The trajectories of magical practices II”. Anastasiya Fiadotava astus üles ettekandega “Sharing humour digitally in family communication”.

12.–14. juunini osales Sergei Troitskii Tartus kuuendal Vene ja Ida-Euroopa uuringute konverentsil ning võttis osa arutelusektsioonist “TB3: Managing diversity in Russia”.

15. juunil pajatas Mare Kõiva Vikerraadio “Huvitaja” saates virvatuledest.

21. juunil pidas Anastasiya Fiadotava Vilniuses Leedu Kirjanduse ja Rahvaluule Instituudis külalisettekande “Using humour to negotiate ethnic identities (a case study of the Belarusian-Lithuanian border)”.

27. juunist 1. juulini osales Nikolai Anisimov Iirimaal Corki linnas EASR (European Association for the Study of Religions) konverentsil, kus pidas koos Eva Toulouze'iga ettekande "Religious landscape in the Udmurt inhabited regions (Udmurtia, Tatarstan, Bashkortostan)".

28. juunil toimus Eesti Kirjandusmuuseumis noorteadlaste vestlusringi "Tuleviku humanitaaria" teine kokkusaamine. Vestlusringis oli õpilaste teadustööde riiklikul konkursil osalenud humanitaaria valdkonnas konkursile uurimustöid esitanud õpilaste paremik, teadlastest-korraldajatest-juhendajatest osalesid Mare Kõiva, Krista Ojasaar, Maarja Hollo, Mari-Liis Korkus, Piret Voolaid ja Aili Kiin. Arutelu keskendus kolme laiemale teemale: Maarja Hollo rääkis autobiograafikast kirjandusteaduses; Piret Voolaid lühivormidest eesti keeles; Mari-Liis Korkus moodsatest keelanalüüsi võtetest.

29. juunist 2. juulini osales Anastasiya Fiadotava Bertinoros (Itaalia) rahvusvahelisel huumoriuuringute konverentsil, kus pidas koos Liisi Laineste, Guillem Castañari ja Eva Šipöczovága ettekande "The cute and the fluffy: Pets, humour and personalisation in political communication".

11.–15. juulini osales Mare Kõiva veebi vahendusel Ottawas (Kanada) korraldatud Tänapäeva Muistendite Uurimise Seltsi (ISCLR) 39. konverentsil „Perspectives on Contemporary Legend“, ta pidas ettekande kotipoistest („The Bag Boys. Narrative and History“).

13. ja 14. juulil korraldasid Mare Kõiva ja Krista Ojasaar õpilaste teadusfestivalil 2. vooru pääsenud õpilastele koolituse-vestlusringi "Tuleviku humanitaaria". Osakonda esindas Tõnno Jonuks ettekandega "Arheoloogiapraktikumi sissejuhatus", ta korraldas noortele ka praktikumi linnaruumis.

20.–23. juulini osales Mare Kõiva Londonis ISFNRI konverentsil ettekandega "Raven and Raven people".

24. juulil osales Mare Kõiva ISFNRI usundiliste juttude teemalisel nõupidamisel.

27.–29. juulini osales Mare Kõiva Šotimaal Perthi Ülikoolis SIEFi seminaril "Indigeneity in Europe: Issues and Perspectives" seminari diskussandina, ta võttis osa järgmise SIEFi kongressi ja uue uurimisperioodi kavandamisest.

Osakonna seminarid

Seminare toetavad Eesti Kirjandusmuuseumi teadusprojekt EKM 8-2/20/3 ning Euroopa Liit Euroopa Regionaalarengu Fondi kaudu (Eesti-uuringute Tippkeskus TK 145), nende toimumise tagab Mare Kalda.

11. aprillil esines veebiseminaril Galina Ponomarjova ettekandega “Ukraina üliõpilased Eestis ja eesti üliõpilased Ukrainas 19. sajandil ja 20. sajandi algul”. Seminari jutupunktid: slavist O. Kotljarevski Tartu Ülikoolis, J. Degeni mälestused, Mihhail Kossatš, luuletaja Lesja Ukrainka ja ukraina üliõpilased, illegaalne üliõpilaste ühing “Gromaada” (kaaskond; asutajad F. Matuševski, A. Jakovliv), Eesti üliõpilased Ukrainas 20. sajandi alguses Kiievis, Harkovis, Nižõnis (Aavik, J. Vares-Barbarus, K. Kann).

18. aprillil esines folkloristika osakonna ja Eesti-uuringute Tippkeskuse veebiseminaril Mari Uusküla ettekandega “Värvidest psühholingvisti pilguga”.

2. mail esines venekeelsel veebiseminaril Anna Troitskaja ettekandega “Embleemid Euroopa varauusaegsetel portreedel kujutatud peakatetel ning identiteedi probleem”. Vaatluse all olid mõnedel 16. sajandi Euroopa portreedel kujutatud mütsiembleemide tähendused.

16. mail esines veebiseminaril Mare Kalda: “Folkloor isiklikuks otstarbeks: kultuurisisu ümberpaigutuste subjektiivsus ja intersubjektiivsus”.

23. mail tutvustas Liisi Laineste Bradley Wiggins metoloogilisi ja teoreetilisi vaatekohti meemiuurimises (“The Discursive Power of Memes in Digital Culture: Ideology, Semiotics and Intertextuality” 2019 Routledge’i seerias “Studies in New Media and Cyberculture”), mis on suuresti Limor Shifmani kümme aastat varem ilmunud käsitluse edasiarenduseks. Põgusalt oli juttu ka teisest, paralleelseks lugemiseks sobivast raamatust “Internet Memes and Society: Social, Cultural and Political Contexts” (Anastasia Denisova 2019; samas sarjas), et arutleda nende ühisosa ja panuse üle jagatud uurimisväljal.

30. mail esines Sergei Troitski ettekandega “Huumoriuuringute institutsionaliseerimine konverentside kaudu Nõukogude järgses ruumis: Ukraina ja Venemaa juhtum”. Ta rääkis kahe konverentsisarja (Odessa, Peterburi) ajaloost, tänu millele kujunes Ukrainas ja Venemaal positiivne pilt huumoriuuringutest.

Asta Niinemets

Tartu Ülikooli eesti ja võrdleva rahvaluule osakonnas

12. märtsil esines Madis Arukask Vikerraadios saates “Loetud ja kirjutatud. “Kalevipoeg” 160” (<https://vikerraadio.err.ee/1608514001/loetud-ja-kirjutatud-kalevipoeg-160>).

13. aprillil pidas Madis Arukask Tartu linnamuuseumis loengu “Rituaalne nutmine kui suhtlusviis surnutega meie hõimurahvastel ning mujal” (<https://muuseum.tartu.ee/event/madis-aurkask-rituaalne-nutmene-kui-suhtlusviis-surnutega-meie-hoimurahvastel-ning-mujal/>).

14. aprillil pidas DoRa+ külalisdoktorant Kareng Ronghangpi (Royal Global University, Assam, India) loengu “Rikkus koldel: Vägi, nõidus ja võim karbi ühiskonnas” (“Wealth on the Hearth: Power, Magic, and Authority in Karbi Community”).

19. ja 20. aprillil osalesid ülikooli folkloristid Eesti Rahva Muuseumis korraldatud noorte kultuuriuurijate konverentsil “Noorte hääled“. Konverentsi kava ja teesid: https://www.erm.ee/sites/default/files/noorte_haaled_2022_kava_ja_teesid.pdf.

22. aprillil pidas Tiiu Jaago teisiti õppimise päeva raames Järveküla kooli I klasside õpilastele videoloengu “Muinasjutt: lood ja pildid”.

27. aprillil sai von Bocki majas vaadata 2022. aasta veebruaris esilinastunud filmi “2 tundi õnneni”. Külas oli režissöör Moonika Siimets. Film on valminud Tartu Ülikooli (Pihla Siim ja Keiu Telve) ning Joensuu Ülikooli (Laura Assmuth) uurimisprojekti “Liikuv ebavõrdsus: hargmaised pered Eestis ja Soomes” raames.

18. mail pidas külalisteatur Tuya Shagdar (Mongolian National University, University of Cambridge) ettekande “Buddhist wives and the rich families in Mongolia”.

20. ja 21. mail korraldasid orientaaluuringute keskus ning eesti ja võrdleva rahvaluule osakond rahvusvahelise multidistsiplinaarse konverentsi “Pandemics in Local and Historical Cosmologies. From the earliest documents to COVID-19”.

23. mail pidas professor Grégory Delaplace (Professor at École Pratique des Hautes Études) loengu “Thinking with the poltergeist. Investigating haunted houses in 1920s England”.

27. mail esinesid Ivar Paulsoni 100. sünniaastapäevale pühendatud Eesti Akadeemilise Usundiloo Seltsi korraldatud konverentsil Marleen Metslaid (“Professor Gustav Ränga

aeg Eesti etnoloogias ja Ivar Paulson”), Indrek Peedu (“Ivar Paulson kui religiooni-teoreetik?”), Merili Metsvahi (“Pühajõe mässu tagamaad: Ivar Paulsoni võimalik vaade ja neoanimestlik lähenemine”), Art Leete (“Ivar Paulson ja komi usund”), Aado Lintrop (“Usk hinge taassündi ja selle kajastused mansi rahvaluules”) ja Aimar Ventsel (“Jakuudi “traditsiooniline religioon”: konservatiivsus, ksenofoobia ja putinism”).

2. ja 3. juunil toimus Mooste mõisas folkloristide 16. talvekonverents “Anomaaliad folklooris ja kultuuris”, korraldajad TÜ eesti ja võrdleva rahvaluule osakond ja Akadeemiline Rahvaluule Selts.

3. juunil ilmus Õhtulehes folkloristika kaasprofessori Anastasiya Astapova artikkel “Miks on vandenõuteooriad laialt levinud ja kuidas nendega toime tulla?” (<https://www.oh tuleht.ee/1063455/miks-on-vandenouteoriad-laialt-levinud-ja-kuidas-nendega-toime-tulla>).

Kaitstud doktoritöö

Baburam Saikia kaitses 21. juunil folkloristika erialal doktoritööd “Contradictions in(side) the tradition: lived religion, ritual and change with reference to Majuli satras” (“Vastuolud traditsioonis: elatud usund, rituaalid ja muutused Majuli satrates”). Juhendaja prof Ülo Valk, Tartu Ülikool; oponent prof Lidia Guzy, Corcki Ülikool (Iirimaa).

Kaitstud magistritöö

Yi Wang kaitses 6. juunil magistritööd “Taimeng narrative online as a magical act: handling uncertainty and unmanageability” (“Taimeng jutustused internetis maagilise tegevusena: ebakindluse ja juhitamatuse käsitlemine”). Juhendaja Alevtina Solovyeva; oponent Kikee Doma Bhutia.

Liilia Laaneman

NEWS IN BRIEF

Ülo Valk 60. Master of balance

Tiina Sepp congratulates, on behalf of colleagues, Ülo Valk, professor of Estonian and comparative folklore at the Institute of Cultural Research of the University of Tartu, editor-in-chief of the journal *Numen: International Review for the History of Religions*, who has been president of the International Society of Folk Narrative Research (ISFNR) and member of several other societies and associations, as well as author and editor of numerous articles and publications.

Preliminary results of the Estonian diaspora's school lore competition

Piret Voolaid and Piret Noorhani give an overview of the school lore competition organized in the Canadian Estonian diaspora community by the Estonian Literary Museum and the Estonian Museum Canada (VEMU) in Toronto.

Six prizes for outstanding papers were awarded by the Young Researchers of Culture Conference

Anastasiya Fiadotava speaks about the conference that took place on 19–20 April 2022.

Annual conference of the Centre of Excellence in Estonian Studies, “Subjectivity and Intersubjectivity in Language and Culture”

Piret Voolaid writes about the annual conference of the Centre of Excellence in Estonian Studies, which took place on 12–13 May at the Estonian Literary Museum and the University of Tartu.

Accessions of the Estonian Folklore Archives in 2021

Olga Ivaškevitš, Risto Järv, Kadri Tamm and Astrid Tuisk give an overview of the activity of the archives in 2021 and the laureates of the President's Folklore Award.

The spring school examined the role of senses in culture

Reet Hiimäe provides an overview of the interdisciplinary international spring school “Dialogues with the Senses”, organized on the initiative of the Estonian Literary Museum for the doctoral students of the humanities on 26–27 May.

The monumental work “Eesti kõnekäänud III” is out

Agnes Neier gives a brief introduction to the source publication “Estonian Proverbs III: Index”, compiled by Asta Õim, from the series of the Estonian Literary Museum, “Monumenta Estoniae Antiquae”.

Calendar

A brief summary of the events of Estonian folklorists from April to July 2022.

Kaastööst

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

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

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

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

- Kirjanduse nimestikus esitage otseselt tsiteeritud ja viidatud teosed.
- Kirjanduse nimestik tuleb vormistada järgmiste näidete eeskujul, veebilehekülje viitele lisada viimase kontrollimise kuupäev:

Boll, Franz 1919. *Stern Glaube und Sterne Deutung: Die Geschichte und das Wesen der Astrologie*. Leipzig & Berlin: Teubner.

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

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

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

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

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

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

Toimetus

TRAKAI



Didžioji Lietuvos Kunigaikštija. Narysų ir Trakų, miestų, Šilutės, Galvės ežero salėlių, Šukštėnų pilis, miestų, juvėnų, Černyčia-kakėdų eil., šlaitų ir šlaitų dainų Lietuvos Kunigaikštijai, nuo 1327 m. - Lietuvos ir dail.

Trakaid ja Vilniust kaitsnud Trakai poolsaare kindlustus, mis hävines Vene-Poola sõjas (1654–1667). Vilius Petrauskase visuaalne rekonstruktsioon. https://www.reddit.com/r/ImaginaryLandscapes/comments/5acgjh/trakai_castle_by_vilius_petrauskas/

Uus Trakai. Juozapas Kamarauskase 16. sajandi Trakai linna ja kindluste rekonstruktsioon. 1899. Akvarell. Leedu Rahvuslik Kunstimuuseum.



Kaitse alla võtmise menetluses olev inventeeritud ohvrikivi Suurkivi (nimetatud ka Hiiekivi) Varudi-Atkõlas Lääne-Virumaal. Pikne Kama foto 10.08.2021.

- ❁ Loodusest, pühadusest ja pärandist (5) ❁ Kohalikud tavad ja pühaduse poliitika Trakai järvestiku piirkonnas (9) ❁ Looduslikud pühapaigad kui jutupaigad Rambynase mäe näitel (37) ❁ Kohapärimuse roll keskkonnakonflikti diskursuses (59) ❁ Karksi kihelkonna pühapaigad (89) ❁ Keskised looduslikud pühapaigad Eesti kagunurgas (121) ❁ Hiied vee veerel (163) ❁ Eesti ajalooliste looduslike pühapaikade inventuurist ja kaitsest 2022. aastal (211) ❁ Loomade ja inimeste suhteid tähistavad loitsud (219) ❁ Üksinduse maastikud (253) ❁

