



Mäetagused 55





Botaanikast kunstis loe lk 53.

*Hargla ohvripuu mille infotahvilil on kujutatud Ilumäe niinepuud.
Marju Kõivupuu foto. Loe lk. 7*



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

Mäetagused

55

Hüperajakiri

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

Toimetajad

Mare Kõiva & Andres Kuperjanov

Külalistoimetaja

Marju Kõivupuu

Tartu 2013

Toimetajad: Mare Kõiva & Andres Kuperjanov
Külalistoiimetaja: Marju Kõivupuu
Tegevtoimetaja: Asta Niinemets
Usundisarja toimetaja: Ringo Ringvee
Raamatututvustused ja uudised: Piret Voolaid & Asta Niinemets
Ingliskeelsed kokkuvõtted: Tiina Mällo
Kaanekujundus: Andres Kuperjanov
Küljendus: Diana Kahre

Toimetuskolleegium 2008–2014: Juri Berezkin (Kunstkamera, Peterburi, Venemaa), Kadri Humal-Ayal (Nairobi, Keenia), Janina Kursīte (Läti Ülikool, Läti), Pauliina Latvala (Helsingi Ülikool, Soome), Tamara Luuk (SA Tallinna Kunstihoone Fond, Eesti), Kazuto Matsumura (Tokyo Ülikool, Jaapan), Irina Nurijeva (Ajaloo-, Keele ja Kirjanduse Instituut, Udmurtia), Diarmuid O'Giollain (Corki Ülikool, Iirimaa), Péter Pomozi (Eötvös Lorándi Ülikool (ELTE), Budapest, Ungari), Virve Raag (Uppsala Ülikool, Rootsi), Tiiu Salasoo (Estonian Learning Materials, Sydney, Austraalia), Guntis Šmidchens (Washingtoni Ülikool, Seattle, USA), Vilmos Voigt (Eötvös Lorándi Ülikool (ELTE), Budapest, Ungari)

Trükitud Eesti Kultuurkapitali toetusel



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

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

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

ISSN 1406–992X

doi:10.7592/MT2013.55

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

Sisukord

Kaastööst	5
Pärimus maastikul, maastik pärimuses: Hargla kihelkonna näitel	
<i>Marju Kõivupuu</i>	7
Pärimuslikud kohamääratlused ja liikuvate ohuallikate kaardistamine usundilistes juttudes	
<i>Reet Hiiemäe</i>	29
Taevavõtmed ja kristusekäed – taimed lõunapoolse Kesk-Euroopa reformatsiooniaelses kunstis	
<i>Ülle Sillasoo</i>	53
Üks Eesti ajalooline kalmistu täna – Rakvere linnakalmistu	
<i>Tiina Tuulik</i>	75
	RELIGIOONIST
Kliinilised teenused jutluste asemel	
<i>Tuija Hovi</i>	93
	UUDISED
Palju õnne!	109
Väliseestlaste kahekordne suurpidu San Franciscos	
<i>Iivi Zajedova</i>	111
Kroonika	113

Euroopa keelte fraseoloogilisest ühisosast <i>Anneli Baran</i>	124
Üleloomulikud olendid Sloveenia folklooris <i>Reet Hiiemäe</i>	131
<i>Homo ludens</i> – kujutades virtuaalseid elusid <i>Eda Kalmre</i>	133
Tänapäeva olonhood: eepiliste tekstide säilitamise ja avaldamise probleemistikast <i>Dmitri Funk</i>	135
Doktoriväitekirj Korea šamanismist <i>Aado Lintrop</i>	139

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 teavad 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 Sterndeutung: Die Geschichte und das Wesen der Astrologie*. Leipzig & Berlin: Teubner.

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

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

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

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

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

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

Toimetus

Pärimus maastikul, maastik pärimuses: Hargla kihelkonna näitel¹

Marju Kõivupuu

Teesid: Artiklis antakse sissevaade Hargla kihelkonna kohapärimuse dünaamikasse ning ülevaade kohapärimuse tähtsusest ja tähendusest ning neist mõjutavatest teguritest kihelkondlikus kultuuriruumis nüüdisajal, võttes aluseks 2012. aasta suvel Hargla kihelkonnas toimunud välitööd, mille lähteülesandeks oli looduslike pühapaikade ja arheoloogiamälestiste inventeerimine ning nende kohta suulise pärimuse kogumine.

Märksõnad: Hargla kihelkond, kabeliasemed, kohapärimus, looduslikud pühapaigad, matusekombestik, rahvausund

Sissejuhatus

Vaieldamatult on maastik üks huvitavamaid vahendeid, viise ja võimalusi meid ümbritseva kultuuri mõtestamiseks ning ühiskonna ja selle liikmete identiteedimäärangute peegeldamiseks. Lihtsustatult võime kõnelda tänapäeval kahest maastikudiskursusest: ökoloogilisest² ja semiootilisest (Cosgrove 2003: 15). Väites, et maastikul on mälu, personifitseerib inimene maastikku ning maastik saab seeläbi inimeste suulise ja kirjutatud ajaloo lahutamatuks osaks. Maastiku inimlik aspekt avaldub ka definiitsioonis, mille kohaselt tähendab maastik inimeste poolt tajutavat maa-ala, mille tunnusjooned on kujunenud välja looduslike ja/või inimlike tegurite toime ja koostoime tulemusel. Looduse ja/või inimtegevuse jäljed ning nende jälgede representatsioonid maastikus on omakorda möödunud sajanditesse või koguni aastatuhandetesse tagasi ulatuva sündmusteahela osa. Paljud lülid selles ahelas ei ole meile enam ei nähtavad ega ka mäletatavad, kuid toimunu põhjusi ja tagajärgi ühendav minevik peegeldab nii maastiku muudatusi kui ka muudatuste jätkuvust ning osutab otseselt või

kaudselt neist muutustest ja muudatustest inspireeritud maastikurepresen-
tatsioonidele (KrEm 2003: 1, 7, 14).

Ka maastikuga seotud pärimus ulatub ajas ja ruumis määratult kaugemale
või sügavamale (loodus)teadusliku geograafia tuumast ning geograafide poolt
süsteematiseeritud geograafilistest teadmistest, kui parafraseerida Wrighti
(1947). Maastikus võivad kajastuda ja kajastuvadki võimusuhted, perekond-
likud, etnilised ja sugukondlikud sidemed; keel ja selle areng; religioossed,
poliitilised, majanduslikud ja sotsiaalsed süsteemid; kunsti, arhitektuuri ja
tööstuse traditsioonid; lähi- ja kaugem ümbrus ning ühised piirid naabritega.
Lähimaastikud peegelduvad inimeste materiaalses ja vaimses kultuuris: ehi-
tistes, rahvariietes, uskumustes ja kommetes, poeetilises folklooris, (rahva)
muusikas, kirjanduses, maastikumaalides, ajaloo ja poliitikas – kasvõi näiteks
riigihümnis (Claval 2004). Erinevad märgid ja/või pärimusmälestised maastikus
toetavad sotsiaalsete või etniliste gruppide mälu, toodavad narratiive, pannes
omakorda aluse nn dialoogilisele ajaloolle (*history-in-dialogue*) (Weiner 1991: 50).

Maastiku kujunemine religioosseteks ning ajaloolist mälu kandvateks pai-
kadeks sünnib suuresti inimkäitumise, sealhulgas nimetamise (ametlik ning
pärimuspõhine mikro- ja makrotoponüümika), jutustamise (rahvaluule, sh
muistendid jm kohapärimus) ja konkreetse märgistamise kaudu ning suures-
ti suulise traditsiooni abil või toel (Fox 1997: 8–9; Siikala 1998; Rønnow 2011:
225). Seega on maastiku rolli identiteediloome ja ajaloolise mälu kujundajana
raske alahinnata. Maastikul asuvate pärimusmälestiste ja mälupaikade kaudu
peegelduvad otseselt või kaudselt ka inimese ja looduse suhted ning avaneb
mõiste 'püha' (Rønnow 2011).

Artiklis annan sissevaate Hargla kihelkonna kohapärimuse dünaamikasse
ning mõningase ülevaate kohapärimuse tähtsusest ja tähendusest kihelkond-
likus kultuuriruumis nüüdisajal, samuti neid mõjutavatest teguritest, võttes
aluseks 2012. aasta suvel Hargla kihelkonnas toimunud välitööd, mille lähte-
ülesandeks oli looduslike pühapaikade ja arheoloogiamälestiste inventeerimi-
ne ja passistamine³ ning nende kohta suulise pärimuse kogumine. Sisuliselt
tähtendas see, et maastikul tuli võimalikult täpselt üles leida, kaardistada ja
kirjeldada kohad, mille kohta esmajoones Eesti Rahvaluule Arhiivis (kuid ka
teistes kogudes) leidub kohapärimuslikku teavet kas siis uskumusteadete või
pikemate kohalugude (muistendid, usundilised jutud vms) näol (vt lähemalt:
uurimismetoodika). Teisena käsitlen põgusalt maastiku ja võimu diskursust
kohapärimuse (taas)loojana, (re)konstrueerijana; samuti küsimust, kas, ja kui,
siis kellel on tänapäeval õigus maastikku oma äranägemise järgi tähistada ning
seeläbi (taas)värskendada, (taas)korrastada maastiku mälu või toimida maas-
tikku märgistades rahvausundist tuntud mütoloogilise tegelase – eksitajana.

Uurimismetoodika

Päritolukihelkonnas välitööde tegemisse on vältimatult sisse kirjutatud balansseerimine eemilise (*emic*) ja eetilise (*etic*) skaalal ning vaieldamatult on sellel skaalal piirid üsna hägused (kui üldse saab sellisel juhul mingites piiridest kõnelda). Minu uurija intrepreatatsioon (*etic*-lähenemine) toetub (ala)teadlikult *emic*-vaatenurgale, mis omakorda põhineb nüüdseks ca 40–45 aastat kestnud rohkem või vähem teadlikel osalusvaatlustel (sh lapsepõlves kogetu, kuuldu ja nähtu), mis mitmete kaasaegsete teoreetikute hinnagul (Pink 2000; Ruotsala 2001; vt ka intervjuu Katharine Youngiga, Alekand & Metsvahi 2013) on nii mõnelgi juhul sageli usalduväärsem, kui seda on traditsiooniline intervjuu või küsitlus, mille puhul küsitletav püüab sageli vastata küsitleja ootustele. Viimast väidet kinnitavad ka siinkirjutaja suhteliselt pikaajased välitööde kogemused ajaloolisel Võrumaal 1980. aastate lõpust 2000. aastate alguseni.

Välitööde eel töötasime läbi Hargla kihelkonna kohta varasemal perioodil kirja pandud arheoloogiliste teadete, looduslike pühapaikade ning kohapärimusega seotud andmestiku Eesti Rahva Muuseumi, Eesti Rahvaluule Arhiivi, Eesti Kultuuriloolise Arhiivi, Eesti Keele Instituudi, Ajaloo Instituudi, Eesti Ajaloomuuseumi, Võru Instituudi ja Mõniste muuseumi kogudes; samuti Hargla kihelkonna aja- ja kultuurilugu puutuvad trükised, perioodika ja elektroonilised andmebaasid.

Kohapärimuse kameraalanalüüsi teoreetilise eelduse ja rakendusliku lähtekohana arvestasime, et 20. sajandi teise pooleni keskendus kohalugude ja uskumusteadete kogumise spetsiifika esmajoones rahvajutule või uskumusteattele kui kunstilisele tekstile, pöörates vähem tähelepanu jutustaja isikule ja/või pärimusteatte seotusele konkreetse koha või paigaga (vt ka Hiiemäe 2007; Remmel 2007 jt). Informantide hankimiseks kasutasime välitöödel sotsioloogias tuntud nn lumepallimeetodit: isiklike kontaktide vahendatud võtmeisikud juhatasid meid järgmiste inimeste juurde, kes on (ka mitmeid põlvi) kohalikud, tunnevad ja oskavad hästi lugeda maastikku ning võivad leida muutunud maastikupildis umbkaudu üles ka need foklooritekstides kirjeldatud kohad, mis looduses on nüüd juba raskesti leitavad või vaevu aimatavad. Küsitledes kasutasime peamiselt avatud intervjuu ja vaba vestluse meetodit. Intervjueerimine toimus alati ka konkreetse paigas, kohas, mida küsitletu või teejuht oskas meile näidata või mille kohta teadis rääkida lugusid. Võtmeinformantidega sõitsime inventeeritavad kohad läbi vähemalt üks, vajadusel ka kaks korda. GPS-iga kaardistamine toimus välitööde lõppfaasis, kui inventeeritavate paikade asukohad olid maastikul juba eelnevalt võimalikult täpselt kindlaks tehtud. Arvestades uurimisteema delikaatsust⁴ ja eetilisi kriteeriume ning soovi saada usaldusväärseid andmeid, toimusid välitööd ilma avaliku reklaamita.

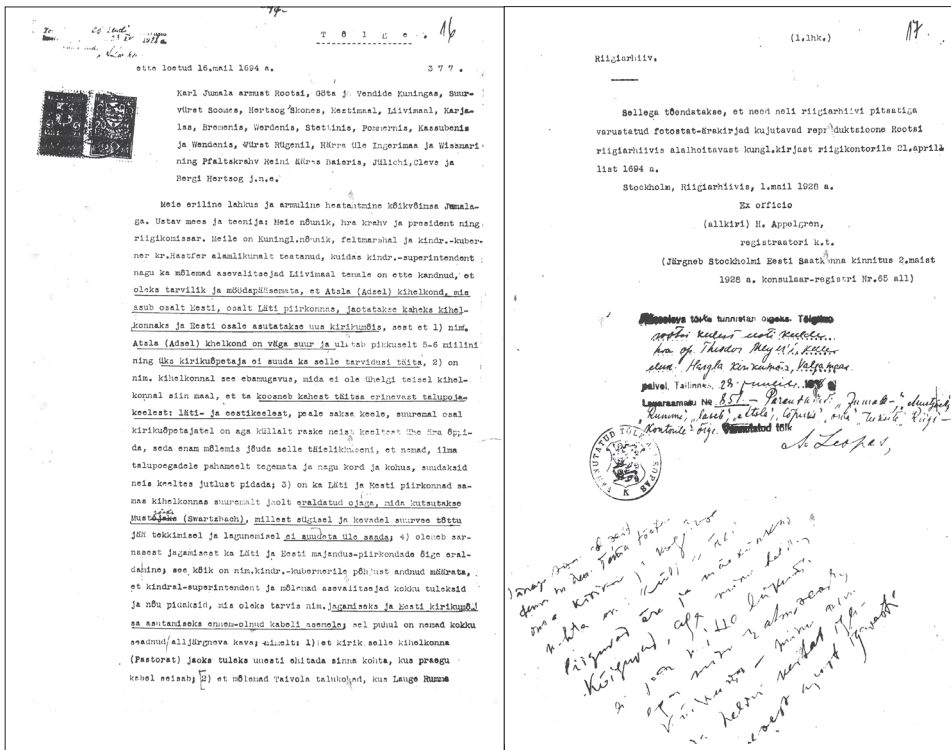


Foto 1. Kusagil siin peaks asuma kunagise Katri kabeli ase või hilisem Põhjasõja-aegne kalmistu. 1960. aastatel ehitati samasse kolhoosi lehmalaud, kuid sellestki pole enam nähtavaid jälgi. Marju Kõivupuu foto 2012.

Kaks töörühma liiget, Marju ja Kaarel Kõivupuu on Edward Relphi (Relph 1976) määratluse kohaselt “ühe jalaga seesolijad”, kelle esivanemad on elanud Hargla kihelkonnas Mõniste ja Taheva-Laanemetsa ümbruses teadaolevalt vähemalt 5–6 põlve. M. Kõivupuu on Hargla kihelkonnas teinud süsteemselt välitöid 1989., 1990. ja 1991. aastal, hiljem individuaalselt ja juhuslikult ning tegelenud 1990. aastatest ristipuude uurimise, inventeerimise ja kaitse korraldamise küsimustega.

Hargla kihelkond: ajaloolist

Hargla (võru keeles *Harglõ*) on Eesti üks väiksemaid ja lõunapoolsemaid kihelkondi. See on ajaloolise Võrumaa kõige läänepoolsem kihelkond, mis moodustati Karl XI korraldusel 1694. aastal Koivaliina (läti *Gaujiena*, saksa *Atzele* või *Adzele*), Urvaste ja Karula kihelkonna maadest, põhjuseks kakskeelne kogudus ja keerulised loodusolud. Koiva (läti *Gauja*, saksa *Aa*) ja Mustjõe kevadine ning sageli ka sügisene üleujutus muutis ühenduse pidamise Koivaliinaga peaaegu võimatuks. Paiknemine Eesti ja Läti piirialal on mõjutanud-kujundanud kihel-



Joonis 1. Koopia Karl XI korralduse tõlkest eesti keelde. 16. mail 1694. aastal antud korraldusega asutati Mustjõe Eesti-poolsele alale uus kirikukihelkond – Hargla.

konna elulaadi, kultuuri, ainelist ja vaimset pärandit. Enne iseseisvate riikide tekkimist oli see piirkond Liivimaa kubermangu eesti ja läti keele kokkupuuteala. Kirikukihelkondlik jaotus rahvuste järgi tekkis siin alles 17. sajandi lõpus.

Suurust on kihelkonnal umbes 350 ruutkilomeetrit, laiust kitsamas kohas ca 4 km ja laiemas kuni 15 km. Kihelkonna lõunapiir (umbes 35 km) on samaaegselt ka Eesti Vabariigi lõunapiir. Hargla kihelkonna Naha küla (samanimeline küla asub ka Räpina kihelkonnas, mis kultuurikirjutistes on põhjustanud mõnikord teatavat segadust) on Eesti kõige lõunapoolsem punkt.

Tänapäeval jaguneb kihelkonna territoorium Valga ja Võru maakonna vahel ligikaudu võrdselt. Kihelkonnakeskus Hargla asub Valga maakonnas, kihelkonna Taheva valla osa ulatub põhjaosas paari küla ulatuses ka Karula kihelkonna alale. Lisaks arvukatele – ja rahvapärimuses kohalugude ja uskumusteadete kaudu soliidset esindatud – jõgedele (Mustjõgi, Koiva, Peetri ja Vaidva jõgi) on kihelkond ka üks metsarikkamaid – Taheva valla pindalast



Joonis 2. Kaardid: 1 Harglata, 2 Harglaga. Kaartide autorid Arvis Kiristaja ja Evar Saar.



Foto 2. Üleujutus kevadisel Mustjõel. Fotol on näha on endise Valga–Ape kitsarööpmelise raudtee tamm, praegu kasutusel sõiduteena. Marju Kõivupuu foto aprill 2009.



Foto 3. Vaade Tellingumäe vaatetornist kihelkonnale ja Mustjõe koos vanajõgedega. Marju Kõivupuu foto 2013.

67% ja Mõniste valla pindalast 57% on kaetud metsaga. Eraldi väärrib märkimist seegi, et suurema osa valla territooriumist hõlmavad looduskaitsealad. Tähtsaim ühendusmagistraal on valda läbiv Valga–Võru maantee. Valla keskus asub maakonnakeskusest Valgast 25 km kaugusel, naabermaakonna keskusest Võrust 57 km kaugusel ja Tallinnast 270 km kaugusel.

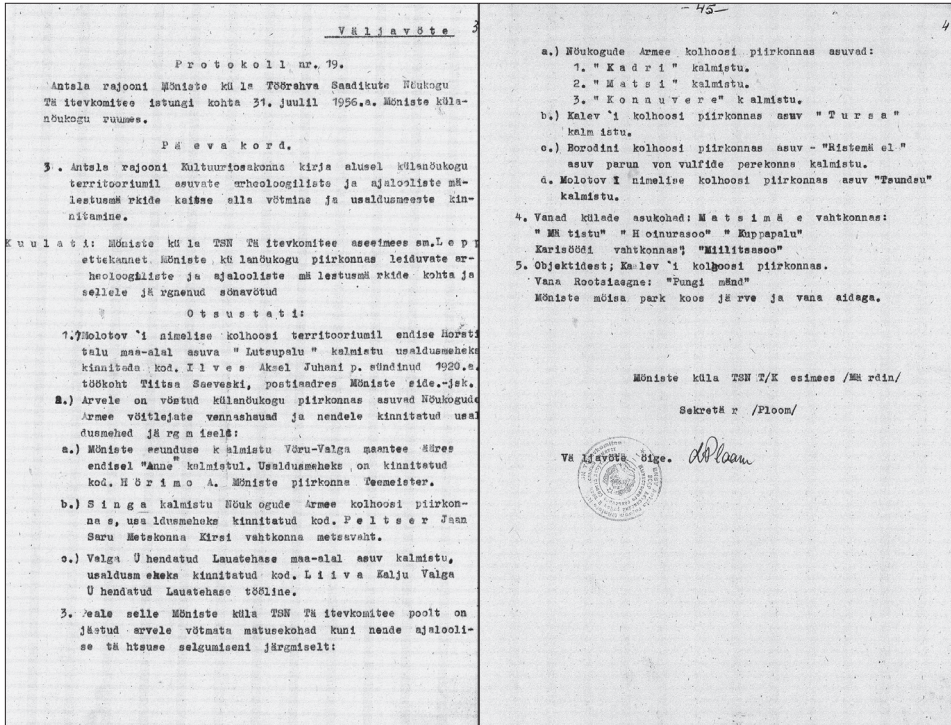
Taheva valla territooriumil paikneb 13 küla, elanike arv 1. jaanuaril 2012 oli 816. Suuremad külad on 1. jaanuari 2010. aasta seisuga Hargla 223 elanikuga, Koikküla 209 elanikuga, Laanemetsa 93 elanikuga ja Taheva 79 elanikuga. Tõrvase külas, kus käisin välitöid tegemas 1990. aastatel, ei ela aastast 2010 enam ühtegi inimest. Elanike arv piirkonnas on viimasel kümnel aastal pidevalt langenud nii negatiivse loomuliku kui mehaanilise iibe tõttu (<http://www.taheva.ee/> – 26. september 2012).

Taheva nimi on kaasaegne vaste kohanimele *Taiwola*, mida 17. sajandi keskkel tunti Liivimaal mõisana ja mis ühendas Gauijena, Taheva, Karula, Antsla ja Otepää mõisate ketti. Esimesed kaardimaterjalid Taheva vallas eestlaste poolt mõisatelt päriseks ostetud maade kohta pärinevad 1867. aastast. Algselt moodustati Hargla kirikumõisast ja Taheva mõisast Taheva vald ning Laanemetsa mõisast ja Koikküla mõisast Laanemetsa vald, kuid hiljem liideti need kaks valda üheks Taheva vallaks.

Mõniste (*Mendis, Monaste*) ümbrus on piirkonna vanim asustuskeskus, kirjalik esmamainimine pärineb seni teadaolevalt aastast 1386. Siit on leitud tulekivitükke ja mitu kivikirvest. Omapäraseid ja Eestis üks väheseid leide jääajaeelsest loomariigist on mõned siit päevavalgele tulnud mammutiluud (Lõugas & Selirand 1989: 372).

1948. aastal asutas tuntud kodu-uuriija Alfred Lepp Kuutsile koduloomuuseumi, esimese vabaõhumuuseumi kogu Eestis⁵. Tema eestvõttel toimus 1956. aastal Mõniste külanõukogus koosolek, kus piirkonna arheoloogiamälestised (matusepaigad, kabeliasemed jms) anti kohalike usaldusmeeste hoole alla, et tagada nende säilimine ka tulevastele põlvedele. Toonased usaldusisikud on nüüdseks manalamehed, aga loend on usaldusväärne informatsiooniallikas tänastele arheoloogidele ning teistele huvilistele. Arvestades ajaloolist konteksti oli selline lähenemine maastiku- ja kultuuripärandile omas ajas vaieldamatult eesrindlik.

Mõniste valda läbib viis jõge: Mustjõgi, Peetri jõgi, Vaidva jõgi, Ahelo jõgi ja Peeli jõgi. Vallas on kolm paisjärve: Mõniste külas, Vastse-Roosa külas ja Veskijärv Saru külas ning ainult üks looduslik järv – Ubajärv, mis kuulub lahustükina Karula rahvuspargi koosseisu. Suuremad külad Mõniste vallas on Saru, Mõniste ja Kuutsi. Mõniste vald oli vald Võrumaal ka aastail 1939–1950. Mõniste vallas elas 1. jaanuaril 2012. aastal 502 meest ja 472 naist, kokku 974 inimest (<http://www.moniste.ee/> – 20. september 2012).



Joonis 3. Koopia 1956. aasta koosoleku protokoll väljavõtetest. Sellel koosolekul otsustati võtta kaitse alla Mõniste arheoloogilised ja ajaloolised mälestusmärgid.

Matusepaigad, kiriku- ja kabeliasemed

Suhteliselt hästi on praegusajal Hargla kihelkonna (põlis)elanike mälus säilinud esiajaloolised matmispaidad ning kesk- ja varauusaegsed kiriku- või kabeliasemed ning arvatavalt nende juurde kuulunud matusepaigad. Ilmselt seetõttu, et muist neist on ka tähistatud ja neist on ajakirjanduses korduvalt kirjutatud. Neist kahte, suhteliselt lähestikku asuvat Anne ja Katri kabeliaset osatakse ka tänapäeval näidata ja neist ka lugusid kõnelda. Anne kalmistu ja kabeliase on võetud muinsuskaitse alla.

Mitmeid muistse kiriku varemeid või asemeid tunneme Saru ja Mõniste alalt, need on need veikesed puukirikukesed, mes muiste katolikul ajal ehitati üle maa ja neil igapäev oli mõni katoliku pühaku nimi. Mõniste mõisa Paju kõrtsi taga Anne kirik koos surnuaiaga, kus tänapäev on punaarmedelaste matus, maantee ääres, just vana surnuaia

puudub. Arvatava matusepaiga ja kabeliaseme kohal kasvab kaks vana mändi, need ei eristu metsast, mis on peale kasvanud pärast Teist maailmasõda. Praegune maaomanik teab koha väärtust ja on vajadusel koostöövalmis, kui peaks olema vaja seal läbi viia uurimistegevust.



Foto 4. Anne kabeliasemel ja matusepaigas. GPS-punkti võtavad Kaarel Kõivupuu, Kristiina Tiideberg ja Anneliis Peterson. Marju Kõivupuu foto 2013.

Kohalikus pärimuses hästi tuntud Katri (ka Kadri või Katre) kõivistik ja kirikuase asub Mõniste ja Saru küla piiril, praeguse Võru –Valga maanteelt sadakond meetrit Mustjõe poole. Teisele poole maanteed viib Saru– Mäepõru teeots. Kunagine tee, mida oskavad umbkaudu näidata vaid kohalikud, on läinud väidetava kalmistu ja kabeliaseme juurest mööda. Kalmistu- ja kabeliaseme asub jõe poolt vaadates suhteliselt kõrgemal kohal, kunagise tee jäljed on tänasel maastikul vaevalt aimatavad.

Saru vallas Kallaste külas Osvald Kõivi ja Hendrik Rõömuse krundil (piiri pääl) on leitud inimeste luid ja vanu rahu, mille kohta teatakse, et üks raha olnud pärit 1400. a. [vrd paiga esmamainime 1386 – M. K.]. Matmispaigast 90–95 meetert eemal näidatakse mingisugust arvatava kirikuaset ja sellest veel 25 meetert eemal asub n.n. Katri kiriku kõivik (nimi kõivikule on tulnud vist kirikust). (EKLA, F 199, m 28 Hargla: ajalooline traditsioon.)

Endise Mäe-Matsi talu maa peal (end. Saru küla, Nõuk. Armees kolhoos) arvatakse olevat Põhjasõja aegne kalmistu. (ERM EA 57: 167, T. Paevere (Habicht) < Bruno Hanimägi, 55 a., Antsla raj., Mõniste k/n, Nõuk. Armees kolhoos (1955).)

Seal, kus praegu on kolhoosi uus laut, seda kohta kutsuti Katri kiriku kõivist. Seal kasvasid kõõd. Seal olevat rootsi aeg sunuaed olnud. Kolhoosi laudast mäe pool on suur kivi. On ära keelatud, et ei tohi lõhkuda, et seal on rootsikeelsed märgid peal. Rootsi märk on peal, kui rootsi sõda siit läbi läks, on tehtud. (ERM EA 57: 193, T. Paevere (Habicht) < Juhan Kolk, 64 a., Antsla raj., Mõniste k/n, Nõuk. Armees kolhoos, Ala-Tamme talu, end. Saru küla (1955).)

Saru vallas Leeguste (om. Johan Paag) [õige on ilmselt Johan Pang – M. K.] ja Matsi (om. Gustav Rebane) talude piiril arvatakse olnud olevat endine matmispaik. Koht on liivane ja ümbruses ainukene, kus liiv asub, sellepärast on ta nüüd kartuliaukudega läbi kaevatud. Siit on leitud umbes 40–50 a. tagasi mitmesuguseid rahu, sõrmuseid ja inimeste luid. Samuti on nähtavale tulnud mingisugune kivine aluspõhi. Kivid on olnud mehe kandejõu suurused ja nüüd ära veetud ehitusteks. Rahvas räägib, et siia tahetud ehitada kirikut, alus tehtud valmis, kuid siis jäetud pooleli teadmatul põhjusel. (EKLA, F 199, m 28 Hargla: ajalooline traditsioon.)

Pärast Teist maailmasõda ehitati arvatavale kalmistule ja kabeliasemele Mõniste kolhoosi/sovhoosi karjalaudad, 1960. aastatel lehmalaudad, hiljem sigala ja kaalukoda. 1930. aastatel sündinud mäletavad, et nende lapsepõlves (kuid ka hiljem) olnud seal veel mõned hauasambad või nende tükid. Kuhu need on saanud, täpselt ei teata. Kohta kutsuti rahvasuus kolhoosiajal ka “Katri kõivistu laudad” või “Katri kiriku laudad”, ning majandi lehmakarja, kes käisid Saru–Mäepõrru karjamaadele, kutsuti Katri kiriku karjaks. Kohalik rahvas teab kõnelda ka pärast Teist maailmasõda tegutsenud aardeotsijatest, kes on kalmistult püüdnud leida nn Rootsiaegset kulda ja muud varandust. Praeguseks on ka lehmalaudad hävinud, säilinud on vaid 1970. aastal EÜE Lõunaregiooni Varstu rühma ehitatud kaalukoda ning sigala tarvis ehitatud majandushooned. Millist ajaloolist informatsiooni koht tegelikult sisaldab, ei ole võimalik folkloristikas praktiseeritavate meetoditega kindlaks teha.

Horsti- või Lutsupalu ohvrikivi (ehk Kuutsi “tegutsev” ohvrikivi) ja Tinnüsmatus

Üks tänaseni aktiivselt tegutsev ohvrikivi – umbes täpselt sellises sõnastuses meid selle, arvatavalt II aastatuhandest pärit pühakivi juurde juhatati – asub samuti kunagise matmispaiga (Tinnüsmatus) ning Antoniusele (Tõnis, Tinnüs) pühendatud kunagise kabeli asukohas.

Mõniste vallas Horsti talu omanik Andres Lindenberg. Kõrgendikul, metsastunud karjamaal asub end. matmispaik. Koht on liivane ja 1922. a. suvel on siit liiva veetud, kuid midagi iseäralikku pole päevavalgele kerkinud, ent umbes 30 aastat tagasi on siin väljakaevamisi teinud Viljandimaa mees (nime ei teata), kes on ühest kohast leidnud kivist kirve ja ka inimeste luud, kuna teisest kohast inimese luukere istuvas asendis, mille juures on olnud ka pronks rahu ja sõlg. Võimalik, et kohta omal ajal on tarvitatud ka ohvrimäeks, sest rahvas nimetab teda nõnda. Räägitakse ka, et selle mäe ligidal olevat asunud n.n. Tiinuse kirik [õige peaks olema Tinnüse, ilmselt ei ole koguja olnud võrukeelne inimene – M. K.], millist kohta praegu küll näidatakse, kuid midagi ei tunne. (EKLA, F 199, m 28 Hargla: ajalooline traditsioon.)



Foto 5. Antonina (Tooni) Pettai näitab “tegutsevat” ohvrikivi. Marju Kõivupu foto 2012.

Tegemist on nn kompleksse pärimusmälestisega, kus asub kivi (pühakivi, ohvrikivi); vana matusepaik ja arvatavalt Antoniusele (Tõnisele, Tinnusele) pühendatud kabeli ase. Ohvrikivi kuulub II aastatuhandesse. Kivi on kaitse all alates 1964. aastast, mil see kaevati maa seest välja. On tähelepanuväärne, et vanemates muisuskaitseregistrites on kivi ja kabeliaseme asukohaks märgitud Rõuge kihelkond.

Kohaliku ajalooõpetaja ja kodu-uuriija Aili Paeglise sõnul käib ohvrikivi juures ja selle eest hoolitseb peamiselt kohalik koduloohuviline Antonina (Tooni) Pettai. Kohalikke kooliõpilasi viiakse kivi juurde näiteks hingedepäeva aegu, mil õpetaja räägib seal lastele vanadest rahvakommetest. Pühakivi juures käiakse ka teiste koolikalendriga seotud tähtpäevade puhul, kuna seal ligiduses asus praeguse Kuutsi põhikooli “eelkäija”, omaaegne Lutsupalu kool.⁶ Millal sellistele traditsioonidele alus pandi, täpselt ei teata, arvatavasti 1980. aastatel.

Sama metsatee äärde, mis viib tinnusmatuse ja pühakivi juurde, asub sõll ehk sulglohk – Silmussoot (Silmussoot, -soodi), tuntud ka kui Tinuse suut, Tinussuut (Antoniuse ehk Tõnise soot⁷). Silmussoot on tänaseks maastikul raskesti aimatav, selle peal kasvab istutatud okaspuunoorendik. Inimesed selle paiga kohta tänapäeval enam lugusid jutustada ei oska. 20. sajandi esimesest poolest pärit üleskirjutuste kohaselt on selles paigas kogetud üleloomulikku.

Ristipuumetsad ja üksikud ristipuud

Hargla kihelkonna elava usundilise ja kombekäitumisliku praktika (matusekombestik) hulka kuulub jätkuvalt ristipuude traditsioon, seda nii Mõniste kui ka Taheva vallas (vt ka Kõivupuu 2009). Viimased matused, kus ka rist lõigatud, pärinevad aastast 2013. Puusse mäletusristi lõikamise kommet siinkandis ohustab ainult ja ainult külade tühjenemine nii demograafilise situatsiooni tõttu (elanikkonna vananemine, negatiivne iive) kui ka mehaanilise iibe tõttu. 2010. aastal lõigati Sarupallu viimaste Tõrvase küla vanade inimeste ristid, sealtmaalt on küla tühi. Hargla kihelkonna matustel järgitakse veel traditsioonilisi kombeid – surnuvalvamine, kirstu- (isiklikud emotsionaalse väärtusega esemed) ja hauapanuseid (kirstu katmine omakootud tekiga), mäletusristi puusse lõikamine, paljukordne toidupakkumine, esimesele vastutulijale anni andmine jne (vt ka Kõivupuu 2009).

Kuigi Kagu-Eesti ühe suurima – Saru–Hargla ristipalo näol⁸ on tegemist puistuga, mis on juba saavutanud lageraiet lubava vanuse, tuleb pärandkultuuriobjekti kaitsmise ja säilitamise seisukohast jätta need pühad metsad raietest puutumata. Kuna tegemist on männikutega, võivad need ristimetsad mändide pikaeealisuse tõttu säilida looduslikult veel sajandeid. Ka Saru lauatehase juures säilitatud väga kitsas mändide riba on võimeline tõenäoliselt veel aastasadu

püsima elujõulisena, sest männid on suhteliselt tormikindlad isegi üksikuna, seda kindlamalt puuderühmana.

Hargla kihelkonna püha pettai

Harglõ tii veeren ollõv üts sääräne petäi, kon elläv seen puugi. Tuud ei tohtiv kiiäki maha raku. (ERA II 243, 731 (44) < Hargla khk., Mõniste v., Tursa t. – Lehte Kuus, Vastse-Roosa algkooli õpilane < Miili Must, 59 a. (1939).)

Marju Kõivupuu 1990. aasta välitööde päevik ja hilisemad tähelepanekud kinnitavad, et kohalikud inimesed teavad – see on vana pühapuu. Erilisi uskumusi kõnesoleva puuga ei teata, küll on räägitud puu kohta varavedaja-muistendeid ehk puugijutte. 2000. aastatel oli mõnikord kombeks käia laulatuselt tulles puu juures ja siduda sinna ohvripaelake. Viimased 20 aastat olen aastas vähemalt korra või kaks käinud ohvripuu juures, ohvriande vms ei ole täheldanud.

Kas Hargla omaaegsete kirikuõpetajate poolt talletatud sinise rahva ohverduskommete kirjeldusi saab siduda just konkreetselt selle puuga, on iseküsimus. Osundatav tekst, mille sihtrühmaks on matkajad ja turistid, on ilmselt



Foto 6. Hargla püha pedajas. Marju Kõivupuu foto 2012.

kompilatsioon teemakohastest tekstidest, mida kõlbab kasutada peaaegu kõiki-de pühapuude kohta. Käesoleval juhul on peetud silmas Hargla püha pedajat:

Kui kätte jõudis neljapäeva õhtu, mindi puu alla paluma ja ohverdama. Ohvripuu oli nii püha, et keegi ei julgenud oksagi murda, sest arvati, et murdjäl loom sureb või mõni muu õnnetus juhtub. Puud pidi vähemalt kord aastas loomaverega kastma, peale selle pidi veel tapetud looma värskeliha leent puu juurele valama, et loomad jõudsalt kosuksid ja sigiksid (<http://www.suvelseiklus.ee/?pagename=2004-3-27>. november 2012).

Pärimuse konstrueerimine maastikul

Pärandkultuuri objektide otsimine, inventeerimine ja maastikule märkimine on Eestis hoogustunud viimasel aastakümnel Riigimetsa Majandamise Kes-kuse (RMK) eestvõttel ja rahastamisel arvukate kohalike korrespondentide ja vabatahtlike abiga. Pärandkultuuri mõiste on RMK defineerinud üpris laiali-valguvalt, viimasest tuleneb ilmselt ka ambitsioonikas ülesandepüstitus:

Pärandkultuur on oluline osa meie kultuurist, tükike rahvuslikust identiteedist. Selleks, et unustuse hõlma vajunud kultuurimärgid uuesti tähelepanu alla tuua, on RMK ette võtnud ulatusliku pärandkultuuri inventeerimise. Eesmärgiks on kaardistada kogu Eesti pärandkultuur, sõltumata selle maa- ja omandivormist (RMK kodulehekülj: <http://www.rmkk.ee/teemad/parandkultuur> – 6. jaanuar 2012).

Lisaks inimloodud pärandkultuuriobjektidele (ehitised või ehitiste varemed ja muud inimtegevuse jäljed maastikus) on RMK poolt tähistamisväärseks peetud ka üksikuid pühaks peetud või tänaseni pühaks peetavaid loodusobjekte (puid, kive, allikaid). Iga konkreetse objekti kohta käiva teabe kvaliteet ja usaldus-väärsus näib RMK paigaldatud teabetahvlitel olevat otseses sõltuvuses kas veebipõhiselt kergestileitavast informatsioonist ühe või teise pühapaiga kohta või kohalike korrespondentide ja vabatahtlike teadmistest.

RMK poolt tähistatud Koiva pärandkultuuri rajal fikseeritud pärimusmä-lestised (üks pühakivi ja pühapuu) kandsid asjatundmatuse ja pealiskaudse suhtumise märke. Teabetahvli info oli väär ja eksitav – pühaks peetud männi kohta käiv foto oli n-ö illustreeriv (pildil oli kujutatud Põhja-Eestist Lahemaalt pärit Ilumäe hiieniinepuud, pühakivi juurde käiv foto on hangitud internetist ning fotol kujutatud pühakivi sarnaneb Lääne-Eestis leiduvatele) ning tekstid ei kajastanud kohalikku pärimust. Kummagi objekti kohta ei ole suulist päri-must kirja pandud, kuigi mõlemad on võetud looduskaitse alla.

Kokkuvõte

Maastik on alati olnud dünaamiline, muutlik ja kaduv, ning ta jääb selliseks nii kujutlustes kui ka materiaalse keskkonna poolest. Muutumise üleelanud tunnismärgid ja mõistmine on mineviku- või maastiku-uurimise sügavaim huvi ja eesmärk (KrEm 2003: 16).

Kohapärimuse säilitamist toetava tegurina domineerib Hargla kihelkonnas alates sõjajärgsetest aastatest (1950. aastate lõpust) väga tugev kodu-uurimise traditsioon, mis omakorda on kinnistanud kohalike inimeste mällu tähenduslikud paigad ja nendega seotud pärimuse. Maastikutundmist ning huvi koduloo ja kohapärimuse vastu on soodustanud nn Võru liikumine (1980. aastate lõpust) koos kodulugu populariseerivate trükistega.⁹ Usundilisi jutte või teateid üleloomuliku avaldumise kohta erilistes paikades (kabeliasemed, ristimetsad, puugipedajad) ei õnnestunud 2012. aasta välitöödel (enam) kirja panna.

17 inventeeritavast objektist (kivid, puud, esiajaloolised matusepaigad ja katoliku-aegsed kabelid) õnnestus peaaegu kõik üles leida, seda küll suuresti tänu päritolukeskkonnast tulenevale ja varasemate välitööde (Hargla kihelkonnas vastavalt 1988, 1989, 1990) kogemustele. Tehtud intervjuude ja küsitluste põhjal leidis osaliselt kinnitust seisukoht, et ka suulise mälu puhul tuleb olla allikakriitiline ja mõõdukalt skeptiline – näiteks nn Anne kabeliase aeti sega mini omaagse Anne teivasjaamaga (mis omakorda on saanud nime Vana-Antsla karjamõisa ja sellenimelise väikese küla järgi) Valga–Antsla raudteel, mis jääb kabeliasemest linnulennul umbes 15–20 km kaugusele Karula kihelkonda jne.

Hargla kihelkonna kohapärimusele ei näi olevat tunnuslik haiguste puhul erilistest (püha)paikadest abi otsimine, välja arvatud arvatavalt surnute poolt saadetud tervisehädad, mispuhul otsiti abi ristipuude juurest, tuues puude alt tervendamiseks kaasa mulda või liiva (vt Kõivupuu 2009). Üheks põhjuseks võib arvata, et kuna piirkonnas tegutses mainekas Suride rahvaarstidünastia (vt Kõivupuu 2004, <http://www.folklore.ee/pubte/rahvaarstid/>), siis mindi tervisehädadega nähtavasti eelkõige ravitseja(te) juurde või ravitseja(te) hauale. Tänapäeva inimesed, kes enda väitel ei ole seotud ühegi religiooni või usundiga, kelle maailmapilt on nende endi sõnul materialistlik, loodusteaduslik, võivad looduses kogeda meeldivaid tundeid, vaimse ja füüsilise jõu taastumist, vaimset kirkastumist – erilised või pühaks peetavad paigad looduses on (ka) füüsilise ja vaimse tervise läteteks (Verschuuren & Wild *et al.* 2010: 2–3; Rønnow 2011). Lisaks suulisele ja varasemate põlvede poolt kirjapandud pärimusele vahendab ja kinnistab tänapäeval nii kõnelev, kirjutav kui ka elektrooniline meedia looduse sakraliseerimisega seotud individuaalseid või kogukondlikke religioosseid praktikaid ja kogemusi, mida viljeldakse ka pühapaikades (müntide annetamine pühapuude juurde või pühadele kividele).

Rõhutamist väärrib ka asjaolu, et kohapärimuslikku või usundilist teavet sisaldavaid folklooritekste ei saa ega tohi kasutada kui ajalooürikut ning folklooritekstides esinevaid toponüüme kui n-ö bibliomeetrilist mõõdikut. Väarate lõuna-eestikeelsete kohanimekirjutuste või sama paiga kohta kasutatavate paralleeltoponüümide põhjal on võimalik luua soovi korral pettekujutus rohkematest (püha)paikadest maastikul kui neid tegelikult on või oli (vt nt Vorsti, Arsti *pro* Horsti(palu), ka Lutsupalu; Tiinüs *pro Tinnüs* jpt). Arheoloog Andres Tvauri on looduslikest pühapaikadest kõneldes võtnud kasutusele ka siinkirjutajale sümpaatse termini “pärimusmälestised” – lähtudes tõsiasjast, et enamik teateid ühe või teise koha pühaks pidamise ja ohverdamiskommete kohta pärinevad rahvaluule kogumise kõrgperioodist 19. ja 20. sajandi vahetusel ning vahel on nende üleskirjutuste põhjal ütle mata raske kindlaks teha, millisest konkreetsest pühakohast ikkagi ühes või teises pärimustekstis kõneldakse (Tvauri 2007: 6–7). Hargla kihelkonna kohapärimuse põhjal võib väita, et koguja Anton Suurkase kirja pandud tekstid on maastikul reaalsete kohtade leidmiseks üsna ebausaldusväär sed: tekstid on tõenäoliselt kopeeritud, toponüümika on eksitav või koguni vale; kuid teisalt peegeldavad need tekstid kohapärimust kui kunstilist teksti, kuhu on summeeritud kollektiivsesse mä l l u talletunud väärtushinnagud ja arusaamad.

Nüüdisaegses globaliseerivas maailmas muutub üha tähtsamaks maastike mitmekesisuse säilitamine, kohavaimu ja -tähenduste otsimine ning kohaliku ja omapärase rõhutamine, mis on otseselt või kaudselt seotud tänapäevase kohaturunduse ja turismindusega ning rahvusliku identiteedi (re)konstrueerimisega.

Looduslike pühapaikade, kuid ka teiste maastikul tähendust omavate paikade teaduslikul uurimisel tuleks aga senisest rohkem tähelepanu pöörata Eestisestele regionaalsetele erisustele, mida omakorda on kujundanud looduslikud olud ja piirkonna üldine kultuuritaust. Kogukonda ümbritsev maastik ei ole staatiline, vaid dünaamiline ruum, milles tekivad või luuakse kogukonna elu peegeldavad uued tähendused. Ka looduslikud pühapaigad ei ole ses suhtes erandid – kuigi paljude looduslike pühapaikade tähtsus ja tähendus on ajalooline, ei ole nad ajas ja ruumis muutumatud. Tingimuste ja ümbruse muutumine võib kaasa tuua ka uute pühapaikade tekke ja/või vanade unustamise. Kuid sealjuures tasub alati meeles pidada, et maastikus leiduvad sakraalpaigad on ainult üks paljudest võimalikest viisidest või võimalustest, kus usundid või religioonid suhtestuvad looduse ja maastikega (Verschuuren & Wild *et al.* 2010: 2–3).

Kommentaariid

¹ Artikli valmimist toetas Eesti teadusagentuur IUT3-2 ja Euroopa Liit Euroopa Regionaalarengu Fondi (Kultuuriteooria Tippkeskus) kaudu.

- ² Mõiste 'ökoloogia' (s.o teadus, mis uurib suhteid ja protsesse ökosüsteemides) võttis 1866. aastal kasutusele Ernst Haeckel. Maastiku-uuringutega tegeleb maastikuökoloogia. Alates 1960.–70. aastaist sai ökoloogia nn rohelise ideoloogia maailmavaateliseks aluseks, ning sõna *ökoloogiline* omandas lisatähenduse kui *keskkonnasõbralik, säästlik ja teiste liikidega arvestav*.
- ³ Looduslike pühapaikade ja arheoloogiamälestiste inventeerimine toimus siinkirjutaja juhtimisel koostöös Tallinna Ülikooli Eesti Humanitaarinstituudi maastiku ja kultuuri keskuse ning Tartu Ülikooli ajaloo ja arheoloogia instituudiga ajaloolise Võrumaa Hargla kihelkonnas projekti "Arheoloogia, võim, ühiskond: Koostöö arheoloogiapärandi kaitseks" raames 2012. aasta augustis ja septembris. Looduslikke pühapaiku ja arheoloogiamälestisi inventeerisid Marju Kõivupuu, Kristiina Tiideberg, Anneliis Peterson ja Kaarel Kõivupuu.
- ⁴ Arheoloogiamälestiste puhul on ohuks matusepaikade (kalmete) ja asulakohtade rüüstamine, arheoloogilise kultuurikihi hävitamine varanduste hankimise eesmärgil.
- ⁵ Loe lähemalt: <http://www.monistemuuseum.ee/>; <http://www.monistemuuseum.ee/ajalugu> (25. november 2013).
- ⁶ 1846. aastast pärineb esimene märkus Ädiste ja Lutsupalu (Horsti talu maal) kooli kohta. (Need arvatakse olevat kaks von Koskülli asutatud kooli, nagu ta seda oli lubanud.) Ädistes on õpetajaks keegi, kes ei oska kirjutada, saab lahti selle eest ja asemele Peeter Kuus, Lutsupalus on õpetajaks jälle suur joodik, kes sellepärast lahti lastakse (<http://www.folklore.ee/pubte/ajaloolist/hargla/hargla.html>).
- ⁷ Soot, soodi – jõesängist eraldunud looge, milles on harilikult järv või soo, vanajõgi.
- ⁸ 2000. aasta 6. oktoobril sai loendatud Sarupalu ristipuud: ühe ristiga mände 255, kahe ristiga 80, kolme ristiga mände 38, nelja ristiga 17, viie ristiga 6 ja kuue ristiga mände 5. Kokku 401 puud ja 657 ristimärki. 2012. aasta loendusandmed on samas suurusjärgus.
- ⁹ Vt nt Nele Reimanni koostatud *Võromaa kodolugu* (Võro Instituut 2004), 1980. aastate lõpust järjepidevalt ilmuvad Võro-Seto tähtraamatud jms.

Käsikirjad

Mõniste ümbruse ajalugu. Koostaja P. Kenk. Originaalkäsikiri asub Mõniste muuseumis, koopia M. Kõivupuu valduses.

M. Kõivupuu 1990. aastate välitööde päevikud ja materjalid M. Kõivupuu valduses.

Arhiiviallikad

EKLA – Eesti Kirjandusmuuseumi Eesti kultuurilooline arhiiv

ERM EA – Eesti rahva Muuseumi etnograafiline arhiiv

RKM – Eesti Kirjandusmuuseumi Riikliku kirjandusmuuseumi rahvaluulekogu (alates 1945. aastast)

Elektroonilised andmebaasid

Eesti Keele Instituudi kohanimede kartoteek http://heli.eki.ee/kohanimed/index.php?khk=har&d_info=o-%C3%BC&om=es2&st=86317&a=121 (27. november 2013).

EELIS ehk keskkonnainfo andmebaas <http://loodus.keskkonnainfo.ee/WebEelis/infoleht.aspx?type=artikkel&id=-294849174> (27. november 2012).

Eesti muinsuskaitse all olevate pühapaikade loend http://www.maavald.ee/failid/Lisa2_muinsuskaitse.pdf (27. november 2012).

Lõuna-Eesti pärimuse portaal LEPP Hargla, Karula ja Urvaste khk: <http://www.folklore.ee/lepp/> (27. november 2013); <http://www.folklore.ee/lepp/hargla/> (27. november 2013); <http://www.folklore.ee/lepp/karula/> (27. november 2013); <http://www.folklore.ee/lepp/urvaste/> (27. november 2013).

Keskkonnaameti infovoldik: Koiva-Mustjõe maastikukaitseala http://www.keskkonnaamet.ee/public/Koiva-Mustjoe_A4_est.pdf (27. november 2013).

Kivirähk, Alfred 2007. *Hargla kihelkonnast 1927. a. suvel kogutud ajalooline traditsioon*. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum (<http://www.folklore.ee/pubte/ajaloolist/hargla/hargla.html> – 27. november 2013).

Ristipuude kaart <http://www.roheline.ee/ristipuud/> (27. november 2013).

Kirjandus

Alekan, Katrin & Metsvahi, Merili 2013. Kultuuriteooria tippkeskuse VI sügiskonverents: Kehapärimus. Intervjuu Katherine Youngiga. *Sirp* 40, 25. oktoober, lk 5 (http://www.sirp.ee/index.php?option=com_content&view=article&id=19777:2013-10-24-12-12-05&catid=9:sotsiaalia&Itemid=13&issue=3462 – 27. november 2013).

Claval, Paul 2004. The Languages of Rural landscapes. Palang, Hannes & Sooväli, Helen & Antrop, Marc & Setten, Gunhild (toim). *European Rural Landscapes: Persistence and Change in a Globalising Environment*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, lk 11–40 (doi: 10.1007/978-0-306-48512-1_2).

Cosgrove, Denis 2003. Landscape: ecology and semiosis. Palang, Hannes & Fry, Gary (toim). *Landscape Interfaces. Cultural Heritage in Changing Landscapes*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, lk 15–20 (doi: 10.1007/978-94-017-0189-1_2).

Fox, James (toim) 1997. *The Poetic Power of Place: Comparative Perspectives on Austronesian Ideas of Locality*. Research School of Pacific Studies. Canberra: The Australian National University (https://pure.au.dk/portal/files/36241420/Poetics_of_Place_book_1998_.pdf – 27. november 2013).

Hiiemäe, Mall 2007. Pühapaigad kui mentaalse maastiku objektid: mõiste ja väljund. Kaasik, Ahto & Valk, Heiki (koost). *Looduslikud pühapaigad. Väärtused ja kaitse*. Õpetatud Eesti Seltsi Toimetised 36. Tallinn: Maavalla Koda, lk 215–238 (<http://maavald.ee/hiis/raamat2007/hiiekogumik.pdf> – 27. november 2013).

KrEm 2003 = Fairclough, Graham & Darlington, John & Clark, Jo & Kraut, Ants & Solnask, Helle (toim). *Kultuurirajad Euroopa maastikul: kultuurirajad Euroopa muinasmaastikel 2000–2003*. Germany: PCL.

Kõivupuu, Marju 2004. Rahvaarstid. Noor ja vana Suri Võrumaalt (<http://www.folklore.ee/pubte/rahvaarstid/> – 27. november 2013).

Kõivupuu, Marju 2009. *Hinged puhakavad puudes*. Tallinn: Huma.

Lõugas, Vello & Selirand, Jüri 1989. *Arheoloogiga Eestimaa teedel*. Tallinn: Valgus.

Pink, Sarah 2000. Informants' who come 'home'. Amit, Vered (toim). *Constructing the Field. Ethnographic Fieldwork in the Contemporary World*. London & New York: Routledge, lk 96–119.

Relph, Edward 1976. *Place and Placelessness*. London: Pion.

Remmel, Mari-Ann 2007. Hiiepärimuse sõnum tänases Eestis: lähteandmeid ja tõlgendusvõimalusi. Kaasik, Ahto & Valk, Heiki (koost). *Looduslikud pühapaigad. Väärtused ja kaitse*. Õpetatud Eesti Seltsi Toimetised 36. Tallinn: Maavalla Koda, lk 239–262 (<http://maavald.ee/hiis/raamat2007/hiiekogumik.pdf> – 27. november 2013).

Rønnow, Tarjei 2011. *Saving Nature. Religion as Environmentalism, Environmentalism as Religion*. Studies in religion and the Environment 4. Berlin: LIT Verlag.

Ruotsala, H. 2001. Fieldwork at home: Possibilities and limitations of native research. Runnel, Pille (toim). *Rethinking Ethnology and Folkloristics. Vanavaravedaja* 6. Tartu, lk 111–131.

Siikala, Anna-Leena 1998. Kuuluvuspaigad: ajaloo taasloomine. *Mäetagused* 26, lk 53–68 (<http://www.folklore.ee/tagused/nr26/siikala.pdf> – 27. november 2013).

Tvauri, Andres 2007. Millest kõnelevad ohvri- ja lohukivid. *Eesti Loodus* 10, lk 6–13.

Verschuuren, Bas & Wild, Robert & Mcneely, Jeffrey A. & Ovideo, Gonzalo (toim) 2010. *Sacred Natural Sites. Conserving Nature & Culture*. London: Earthscan.

Weiner, James F. 1991. *The Empty Place: Poetry, Space, and Being Among the Foi of Papua New Guinea*. Bloomington: Indiana University Press.

Wright, J. K. 1947. *Terrae Incognitae: The place of imagination*. *Geography Annals of the Association of American Geographers* 37, lk 1–15.

Summary

Lore in Landscape, Landscape in Lore: On the Example of Hargla Parish

Marju Kõivupuu

Keywords: Hargla parish, chapel sites, place lore, natural sacred sites, funeral traditions, folk belief

The article provides an overview of the dynamics of local lore in Hargla parish, its importance and meaning, as well as the influencing factors in the cultural space of a parish nowadays. The article is based on the fieldwork carried out in Hargla parish during the summer of 2012, with an aim to inventory the natural sacred sites, archaeological monuments and collection of oral heritage concerning those sites.

Pärimuslikud kohamääratlused ja liikuvate ohuallikate kaardistamine usundilistes juttudes

Reet Hiimäe

Teesid: Artiklis vaadeldakse pärimuslikel kohamääratlustel põhinevate mentaalsete ohukaartide vahendamist usundilistes juttudes. Uudne on keskendumine narratiivsetele lokaliseerimisilmingutele seoses liikuvate (seega mitte ühe kindla kohaga seotud) ohuallikatega. Näidatakse, et mentaalsete ohukaartide kujunemise protsess on sarnane nii vanemate muistendite (näiteks katkumuistendid) kui ka tänapäevaste meediamõjuliste uskumusnarratiivide (näiteks ohtlikest kurjategijatest rääkivad jutud) puhul. Samuti käsitletakse selliste ohukaartide tähtsust info selektiivsel kogumisel ja mäletamisel ning sellest lähtuva edasijutustamise ja käitumise tingijana. Autor jõuab järeldusele, et lisaks pragmaatilistele tekkepõhjustele (abivahend ohutuks liikumiseks ruumis) kannavad narratiivsed ohukaardid endas subjektiivset toimetulekutunnet toetavat julgustusfunktsiooni.

Märksõnad: kognitiivne kaardistamine, kohad, meediamõjuline jutustamine, narratiivne lokaliseerimine, usundilised jutud

Rahvajuttudes kohtab arvukalt nii väljamõeldud (nt muinasjuttudes) kui ka reaalselt olemasolevaid kohti (nt usundilistes juttudes). Nagu muudel rahvastel, on ka eesti usundilises jutupärimuses palju geograafiliselt olemasolevate kohtadega seostuvaid kohamääratlusi, näiteks umbes 90% katkujuttudes mainitakse konkreetseid kohti. Ühelt poolt on nende kasutamine ootuspärane ja omane eriti muistendižanrile, sest see lisab narratiivile usutavust ja konkreetset, kuid teisalt on huvipakkuvad veel mõned kohanimed mainimise ajendid (nt kognitiivse kaardistamise taotlus). Järgnevas püüan leida vastust küsimusele, kuid võrd saab rääkida usundilistes juttudes kasutatavate kohamääratluste puhul nende teatavast mentaalsest julgustusfunktsioonist. Aitavad need ju katkuvaimust, kummitustest, eksitajatest jm uskumusolenditest rääkivates juttudes ootamatult ilmuvat ohtu lokaliseerida. Võib täheldada, et kohamääratluste kaudu toimub neis tekstides maastiku kognitiivne kaardistamine vastandite ohtlik – ohutu alusel ja sellest tulenevalt asjakohase käitumise valik.

Usundilistes juttudes esinevad lokaliseeritult enamasti sellised ohuallikad, mis on kindlalt piiritletud territooriumiga (nt metsavaim ja eksitaja figureerivad metsas, surnute vaimud kalmistul või inimese surmasaamise kohas). Käesolevas artiklis keskendun just liikuvate ohuallikate kaardistamispuüetele usundilistes juttudes, kuna seda aspekti käsitlevaid uurimusi pole mulle teadaolevalt varem ilmunud.

Näiteks ei olnud katkuhaigust selle järkjärgulise edasiliikumise tõttu võimalik seostada ühe konkreetse paigaga, küll aga mingi liikumissuunaga, seega on ootuspärane, et narratiivselt püüti kaardistada katkuvaimu kui selle haiguse personifikatsiooni liikumisteed. Esmalt vaatlengi mentaalse kaardistamise protsesse katkupärimuse näitel, seejärel käsitlen paralleele tänapäevaste usundinähtustega, nagu seda on nelipühilastel spirituaalne kaardistamine, mille abil on püütud tuvastada kohti maastikul, kus inimesi varitsevad deemonid (vrd nt Howard 2009: 167), ning ohtlike kurjategijate liikumistrajektoori piiritlemine nende narratiivse sidumise kaudu kindlate sõlmpunktidega maastikul. Seega oletan, et lisaks paiksetele ohuallikatele on püütud kaardistada ka liikuvaid ohuallikaid ning see protsess on sarnane nii vanemate muistendite kui ka tänapäevaste meediamõjuliste uskumusnarratiivide puhul.

Katkupärimuse osas lähtun usundilisest materjalist, mis leidub siinkirjutaja koostatud ja üle 1500 pärimusteksti sisaldavas teoses *Eesti katkupärimus* (1997). Uuemate lokaliseerimisnähtuste uurimisel on aluseks viimase paari aasta ajaleheartiklid, internetikommentaariumide ja sotsiaalmeedia postitused ning umbes kaksikümmend üksikisikutega tehtud intervjuud, nelipühilaste praktiseeritud spirituaalse kaardistamise osas vastavad veebilehed ja uurimused (viimastest vt nt Holvast 2009; Howard 2009).

Mentaalsed maakaardid teoorias ja praktikas

Kuigi kognitiivsete kaartide temaatika kerkis seoses Eduard Tolmani rottide ruumikäitumist vaatlava uurimusega üles juba pärast 1948. aastat ja tosin aastat hiljem lisandus Kevin Lynchi (1960) murranguline teos kognitiivsete kaartide kasutamisest linnaruumi tajumisel, on kognitiivsed kaardid psühholoogia, semiootika, inimgeograafia ja mõnevõrra ka folkloristika valdkonnas töötades (nt Ryden 1993; Arukask 2007) kõlapinda leidnud eelkõige alates 1970. aastatest, kusjuures termini *kognitiivne kaardistamine* tähendusväli on uurimuste lõikes mõnevõrra erinev. Käesoleva uurimuse konteksti sobiv baasdefinitsioon pärineb tuntud inimgeograafidelt Roger M. Downsilt ja David Stealt: “Kognitiivne kaardistamine on protsess, mis koosneb reast psühholoogilistest transformatsioonidest, mille abil inimene võtab vastu, kodeerib, salvestab, mee-

nutab ja dekodeerib teavet oma igapäevases ruumilises ümbruses kogetavate nähtuste suhteliste asukohtade ja omaduste kohta” (Downs & Stea 2011: 312). Jutu-uurimises mõeldakse mentaalse või kognitiivse kaardistamise all näiteks viise, kuidas jutustaja kasutab mentaalset kaarti mnemotehnilise vahendina või kuulaja loob oma mõtetes kaardi jutus mainitud kohtadest, et räägitust paremini aru saada (nt Labrie 1999; Herman 2000; Herman 2003). Enamasti lähtuvad need käsitlused seega konkreetsetest jutustajatest või kuulajatest.

Minu huvikeskmes on esmalt mütoloogilise olendi – katkuvaimu – liikumise kaardiline kujutamine katkujuttudes, ning tehtud järeldused puudutavad sellise kaardistamise funktsioone mentaalse enesekaitse mehhanismina. Seega saab siin rääkida ‘igapäevasest ruumilisest ümbrusest’, mille toovad oma eelmainitud definitsioonis välja Downs ja Stea, küll teatavate mööndustega, kuna jutt on kohtadest, mis on pärimusekandjate lähiümbruses reaalselt olemas, kuid need on usundilistes juttudes esitatud lähtuvalt mütoloogilisest mõõtmest, see tähendab üleloomuliku olendi tegevuse toimumiskontekstina. Seega on need kohad kultuuriliselt/mütoloogiliselt determineeritud, ehk nagu märgib maastike kohta üldisemalt ka Barbara Bender, “[need on] inimeste loodud nende endi kogemuse ja maailmaga suhestumise kaudu. Seega on need kestvas kujundamise ja ümberkujundamise protsessis” (Bender 2002: S103).

Mitmed autorid on järeldanud, et usundilisi jutte ja üldse rahvajutte säilitatakse mälus lisaks tekstile ka pildilisel kujul (nt Stanonik 1993: 158; Metsvahi 2007: 33), muuhulgas teatavate geosemantiliste kujutistena (nt Tangherlini 2010). Emily Lyle juurutab oma töös Merlin Donaldile tuginedes termini *väline mälu* (*External Memory Field*), mille all ta mõtleb “bioloogilisest mälust väljapoole jäävat kognitiivset tütsooni”, sedastades ühtlasi, et selline välise ja sisemise mälu koostöö sai tõenäoliselt olla kõige täielikum just kirjutamise-eelsel ajastul (Lyle 1993: 64). Seega võib Lyle’ile tuginedes väita, et väline mäluala hõlmab ka reaalselt olemasolevaid kohti, mille mentaalsete (ehk siis sisemiste) representatsioonide baasil koostatakse rahvajuttudes ohukohtade mõttelised kaardid. Nendes kaartides kajastub ajastuomane kultuuriline kontekst, näiteks maastikuüksuste administratiivsete piiridega arvestamisena. Katkujuttudes kujutatakse katkuvaimu liikumist valdavalt ühe valla või kihelkonna piires, seega hõlmab see enamasti mõnikümmend kilomeetrit ega ületa areaali, mille raames tollane (st kuni 20. sajandi algupoolel elanud) suhteliselt paikse eluviisiga inimene valdavalt ise liikus. Tänapäeval on inimesed liikuvad, ent narratiivsed lokaliseerimismudelid lähtuvad endist viisi lähiümbrusest. Nüüdisaegsed mentaalsed ohukaardid võivad vahel hõlmata ka tervet Eestit ja kaugemaidki paiku, aga nende mõju käitumisele paistab seostuvat ikka esmajoones mõnekümne kilomeetri raadiusega (ehk siis umbes vallasuuruse maastikuüksusega). Osalt inimese kognitiivse vastuvõtlikkuse

ja meeldejätmisvõime piiratuse tõttu, eelkõige aga huvifookuse keskendumise tõttu lähiümbrusele on narratiivides loetletud kohtade hulk piiratud. Näiteks ei ole üheski katkumuistendis loetletud üle kümne koha, tavaliselt piirduakse kuni viie kohaga jutu kohta.

Mainimist väärrib, et selline mälus säilitatav kognitiivne ohukaart pole kindlasti päris samasugune nagu tänapäevastest teedeatlastest tuntud kaardid, mis meile sõna *maakaart* kuuldes ehk esimesena silme ette tulevad (viimased on põhimõtteliselt samuti teatavaid valikulisi kultuuri- ja ajastuomaseid leppemärke ja sümboleid kasutavad maastiku rekonstruktsioonid). Katkujuttude tekkimise ja hiljem ka kogumise ajal polnud maakaardid veel tavainimeste kodudes kuigi laialdaselt kasutusel ja nii või teisiti pole eelduspärane, et ühe üksikisiku mentaalne orienteerumisskeem saaks kattuda mõne sellise üldkaardiga. Kognitiivne maakaart sisaldab lisaks valikulisele maastikulisele infole alati ka tundetasandi kvaliteete ja tähendusi, esindades inimese subjektiivset maailmanägemust. Ent seda huvitavam on arutleda, kuidas kujutasid inimesed ruumisuhteid füüsilise maakaardi eeskujule tuginemata.

Mitmed psühholoogia valdkonna uurijad on rõhutanud, et mentaalsete maakaartide loomisel mängib olulist rolli inimese sugu, vanus, sotsiaalsed rollid, isiksus jms või et inimese võime luua kognitiivseid kaarte on küll universaalne, kuid konkreetsed väljundid siiski isikuti erinevad (nt Wilde 2007: 121). Arhiveeritud muistenditekstide puhul on võimalik rekonstrueerida ainult teatav homogeniseeritud versioon, milles individuaalsed ja soolised erinevused kuigivõrd ei ilmne. Siinkirjutaja arvates võib kognitiivsete kaartide puhul rääkida mitmekihilisusest: osa kihte on individuaalsed, teised mingi rühma piires jagatavad. Nende kihtide kogusumma moodustab iga üksikisiku puhul unikaalse terviku. Muistenditekstide baasil rekonstrueeritud mentaalseid ohukaarte saab seega käsitada ühe kihina selles kaardimassiivis.

Kui mõnedki kognitiivse kaardistamise teoreetikud on rõhutanud, et ruumilise teabe vastuvõtmisel ja selle põhjal kognitiivsete kaartide koostamisel on oma roll tervel real sensoorsetel modaalsustel (nt nägemise, kuulmise, haistmise, kompamise kaudu saadav teave) (Downs & Stea 2011: 316), siis sellistest minevikunähtustest nagu katk (viimane katkupuhang oli Eestis 18. sajandi alguses) räägitavate juttude puhul saab nende kogumisaega (alates 19. sajandi lõpust) arvesse võttes rääkida vaid kujutluslikust lähenemisest. Jutu kuulajad ja edasirääkijad võisid üksnes kujutleda, mida juttudes nimetatud kohtade elanikud katkuaegadel tundsid, ja nende kujutlustega seostuvalt luua omaenda mentaalseid ohukaarte.

Tänapäevaste lokaliseerimisfenomenide käsitlemisel on vähemalt memoraadina räägitud juttude puhul individuaalne sensoorne aspekt küll esindatud, kuigi individuaalsetel mentaalsetel ohukaartidel leidub väga palju ka selliseid

kohti, kus nad pole ise kunagi viibinud, seega saab siin rääkida samuti põhinemisest – sageli meediamõjulisel – imaginatsioonil. Seega lisandub nüüdiajal biograafilisele ja pärimuslikule mälule ka meediamälu komponent. Igal juhul nõustun nende uurjatega, kes väidavad, et kognitiivsest kaardist saab siin “üldise ruumilise probleemide lahendamise võttestiku oluline komponent” (Golledge & Stimson 1997: 237).

Katkujuttudes esinevate kohamääratluste põhjal rekonstrueerin rea skeeme, mille aluskaardina olen kasutanud tänapäevaseid maakaarte, kuna esitamine suurema geograafilise ala taustal võimaldab paremini näitlikustada mentaalsete maakaartide sõlmpunkte tegelike geograafiliste ruumisuhete valguses, liiatigi poleks toonaste jutustajate individuaalseid mentaalseid kaarte füüsilisel kujul nii või teisiti võimalik hankida.

Usundiliste juttude puhul laiemalt saame rääkida muutuvatest ja püsivatest kohaüksustest mentaalsetel ohukaartidel ning nende kohatisest kombineerumisest. Näiteks läbib katkuvaim ehk kohtamuutev usundiline ohuallikas oma liikumisteedkonnal mõnel juhul surnuaia (maastikul püsivalt paiknev usundiline ohuallikas). Tänapäeval seostub surnuaed mitmes narratiivis kardetud kurjategijate ja maniakkide tegutsemispaigaga (näiteks kasvõi juba paarkümmend aastat eelkõige laste juturepertuaari kuuluv populaarne õuduslugu surnusõjast naisest, kes laseb end taksoga kolmele erinevale kalmistule sõidutada). Seda kujutlust on toetanud meedias rohkelt kajastatud juhtumid, näiteks 2012. aastal laineid löönud kalmistumõrvariks tituleeritud noore kurjategija Aarne Kuusalu lugu (nt Haravee 2013) või lood kalmistul tegutsenud kotivara-
rastest (nt LL 2011).

Seega valivad inimesed oma mentaalsele ohukaardile reaalselt olemasolevad kohad, kuid neile omistatud tähendus muutub ajas ja kultuuriruumiti, sõltudes jutustamistraditsioonist; jutustamisviisid omakorda sõltuvad inimkogemusest ja sellest, kuidas neid antud kultuurikontekstis verbaliseeritakse. Kohad on siin käsitletavad ohtude referentspunktidenä või gradatsioonibaasina – mida rohkem rahvas neist võimalike ohtude kontekstis räägib, seda veenmisjõulisemaks need ohuallikana muutuvad (kohtadest jutustamise intensiivsuse ja sootsiumis valitsevate hirmude tihedast seosest on kirjutanud ka Matei *et al.* 2001).

Sageli on narratiivsetel ohukaartidel näidatud marsruutidel algus- ja lõpppunkt, nende vahele mahub rohkemal või vähemal määral samaväärtuslikke sõlmpunkte, mõnikord aga moodustavad marsruudid keerulisemaid ja haraliskemaid võrgustikke. Samuti tajutakse keskmeid ja perifeeriaid ning piire erineva kvaliteediga alade (ohtlik–mitteohtlik, ohu seisukohalt aktuaalne–mitteaktuaalne jne) vahel. Kujutatud piirid võivad olla teravad või hägusad, rohkem või vähem muutumisaltid. Sarnasest kognitiivsete ruumisuhete põhimõttest on

lähtutud tänapäevases linnaruumis infosüsteemide ja hoonestuse planeerimisel (vrd Jarz 1997: 94), Eesti puhul on räägitud näiteks vajadusest “kodustada” sobivate planeerimisvõtete abil kriminaalse kuulsusega Kopli asum Tallinnas.

Katkuvaimu liikumistee narratiivne fikseerimine

Katku puhul ei teatud haiguse tegelikke põhjuseid ega seda, kui kaugele haiguspuhang ulatub ja millal lakkab. Sestap andis mütoloogiline mõtlemine talle esmalt vormi, mis võimaldas kõikjal varitseva nähtamatu nakkuse koondamise visuaalselt nähtava haigusvaimu kujusse. Personifitseeritud katkuvaimu sidumine konkreetsete kohtadega andis haigusohule maastikulised pidepunktid, muutes haiguse liikumise teatud mõttes ettearvatavaks. Katkujuttudes on põhifookus katkuvaimu tegevusel, neis kujutatud kohad on taustaplaanina juttude lahutamatu osa, olles dünaamiliselt seotud jutus kirjeldatud tegevusega.

Mõningates katkujuttudes kasutatakse ruumilise teadmuse edastamiseks alliteratsioonil ja lauserütmil põhinevaid stereotüüpseid vormeleid, nagu “Päinurme, Pätsavere, Suurluige, Lustivere” või “Otsale onule, Tikule tädile”. Selliseid vormeleid ja nendest lähtuvaid kaardilisi visualisatsioone sisaldavad narratiivid on säilinud tegelikust katkuohust kauem. Peamiselt 19. sajandi lõpus ja 20. sajandi esimesel poolel kogutud katkujuttude puhul pole teada, kuivõrd need veel kogumise ajal aktiivses kasutuses olid, aga asjaolu, et neid üldse rääkida teati, viitab sellele, et informandid pidid neid kellelki kuulma veel vähemalt 200 aastat pärast katku haiguspuhangute lõppemist Eesti territooriumil. Vähesel määral ilmus katkujutte 20. sajandi alguses ka trükis, kuid võrreldes arhiividesse jõudnud jututüüpidega on nende hulk väga väike. Seega näib, et isegi reaalses oludes aktuaalsuse kaotanud mentaalse ohukaardiga seotud loole võidakse omistada sümboolne väärtus, mis toetab jutu püsimist traditsioonis ka edaspidi. Niisiis ei saa katkumuistendite funktsiooniks pidada pelgalt konkreetse haigusohu kajastamist ja instrueerimist sellest pääsemiseks, vaid neil oli oma laiem roll ellujääja-mentaliteedi kandjana. Juttudes leiduvad kirjeldused minevikus ähvardanud ohtudes ellujäämisest edastavad signaali, et toimetulek on võimalik ka tulevikus.

Katkujuttudes esinevad kohamääratlused kahel põhilisel kujul:

- 1) abistavad kohavihjed,
- 2) katku algust, liikumist ja lõppu markeerivad kohanimed.

Abistavad kohavihjed

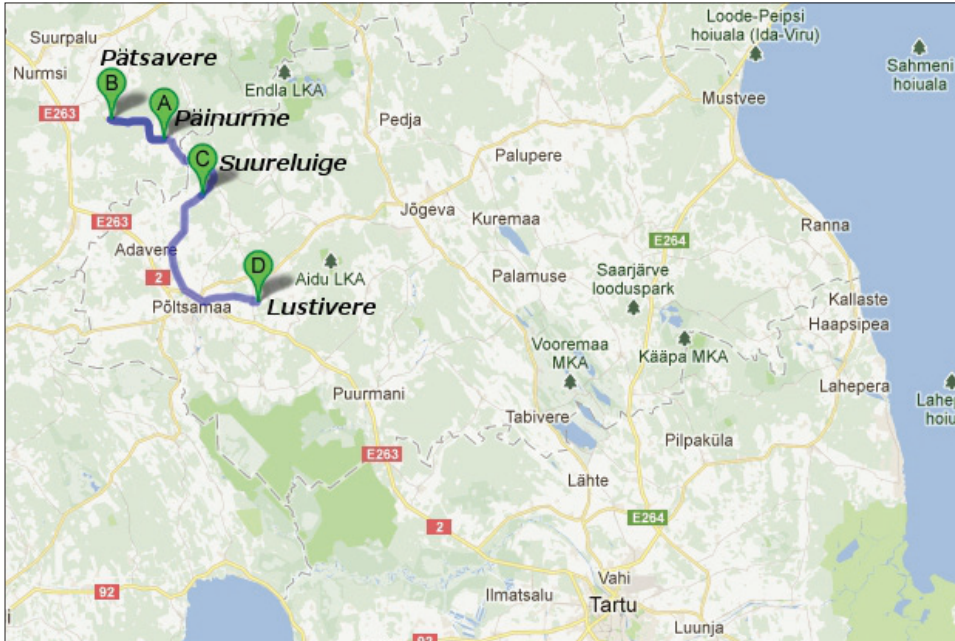
Muistenditest nähtub, et katkuvaimul on olemas kindel plaan, millised kohad ta kavatseb läbi käia. Inimene, kes tema saabumise ajal nendest kohtadest eemal viibib, jääb ellu, sest katk piirdub plaanitud kohti läbi käies enamikul juhtudest vaid ühe külastuskorraga. Muistendi lõppedes kaob enamasti ka katk – kui mitte kogu maailmast, siis vähemalt antud piirkonnast. Seega näivad katkuvaimule olevat inimestest olulisemad just kohad. Katku arvepidamine käib kõige sagedamini külade järgi (vt näide 1 ja 2), harvemini ka talude järgi (vt näide 3). Viimast arvepidamisviisi võiks pidada isegi ootuspärasemaks, kuna veel 19. sajandi alguses seostati perenimede puudumisel inimesi valdavalt just nende elukohaks oleva talu nimega.

Endamisi oma edasiminekuplaane arutades mainib katkuvaim (näiteks lauldes, pomisedes) kohti, kuhu kavatseb järgmisena minna, ja märkimisväärselt sageli juhtub muistendites mõni inimene seda pealt kuulma. Tihti teab katk neid kohanimesid peast, kuid omaette tüübi moodustavad jutud katkuvaimust, keda kuuldakse valju häälega lugevat kaasasolevas raamatus kirjas olevaid kohti. Seega on klassikaline arusaam saatuseraamatust, kus on kirjas inimeste nimed (vt nt piiblis Ilm 3:5; 20:12), saanud laienduse konkreetsete kohtade lisamise kaudu. Sealjuures armastab katkuvaim pruukida algriimi ja mõõdetud lauserütmi (ehk siis kultuurisidusat väljendusviisi), nagu järgmises külastamist ootavate külade loetelus: “Päinurme, Pätsavere, Suureluige ja Lustivere” või tegevusplaani kirjelduses: “Puisesse ma ei puudugi ega kalaranda ma kaotagi, aga Tuuru külast võtan tuttavaid ja Põgarist võtan peret kaks.” Niisiis näib vahel muistendis külade saatuse otsustavat pelk fakt, kas nende nimede algriim kokku sobib. Tegelikult on algriimil siin tõenäoliselt siiski pigem mnemotehniline funktsioon, mis aitab pärimusekandjatel kohtade jada paremini meeles pidada. Selliste nimetsüklite puhul võidi võtta jutu näitlikustamiseks lihtsalt sobivad ümbruskonna kohanimesid, millest oldi kuulnud. Samas on tõenäoline, et nii nagu oldi kuulnud üldiselt ümbruskonna küldes toimuvast, kuuldi ka sealsetest katkusurmades.

Järgnevalt esitan mõned näited katkujuttudest, milles katkuvaim reedab oma edasiminekuplaane, ning toon ära vastavad mentaalsete ohukaartide rekonstruktsioonid.

Näide 1: Päinurme, Pätsavere...

*Koigi vallas **Sigapusma** külas on Katku kivi ja Katku väli. Kivi peal olema üks jälg ja kepi auk ja nagu raamatu ase ka. Katk on seal järgi vaadanud raamatust, kus ta peab minema. Siis **Päinurme** ja **Pätsavere**, **Suureluige** ja **Lustivere** – need old katkul käimata (Hiiemäe 1997: 134, 48B).*



Joonis 1. Mentaalse ohukaardi rekonstruktsioon: “Päinurme, Pätsavere...”.

(8 varianti – kõik variandid on kogutud Põltsamaa ja Peetri kihelkonnast, kus asuvad ka tekstis nimetatud kohad, või naaberkihelkondadest (Kolga-Jaani, Paide), ainult ühe informandi elukoht asub kaugemal (Jõelähtme); muistendis endas kujutatud katkuvaimu teekond hõlmab umbes 40 kilomeetrit.)

Sama süžee teine variant esitab ka eelloo. Katk olevat tulnud naabruses asuvast **Koeru** kihelkonnast, kus ta oli juba palju inimesi tapnud, **Peetri** kihelkonda, puhanud ühel **Kareda** mõisa väljal kivi peal (kivil on väidetavalt katku kehavorm tänini näha) kolm päeva, tema norina peale olevat inimesed minema põgenenud. Ärgates olevat katk läinud **Sigapusma** poole, leidnud küla tühjana, tahtnud edasi **Päinurme** minna, aga komistanud kivi otsa (kivil olevat vastav jälg väidetavalt tänini näha). Päinurme-Pätsavere vormelit ei järgne, aga liikumissuund Sigapusma-Päinurme on siingi ette antud (139aA, pisut muudetud kujul trükitud raamatus Eisen 1896, 1920).

Näide 2: Puisesse ma ei puudugi...

Ükskord katk tulnd, nisuke väike all poiss olnd, tulnud **Sassi** rannast. Kepp olnd kääs ja üpand nagu lapsed kepiga üppeid teevad, ütlend isi: “**Puisesse** ma ei puudugi ega **kalaranda** ma kaotagi, aga **Tuuru** külast võtan tuttavaid ja **Põgarist** võtan peret kaks.” No, see olnd heinaaeg, tulnd Puisesse, põle ta Puisesse puutund ka. Aga merekalda peal einamaal üks vana mees niitnd seal, läind selle juure ja ütlend, et tule, vii teda **Muhusse**. Vana ütlend, et pole aega mette, kebe einaaeg. Ja siis poiss ütlend sedasi: “Et asi seisab selles, et ma pean sind maha sirutama, siis sul siin põesa all aega mõtelda, kas sul on aega või mette. Mina olen katk ja tahan Muhusse **Raugile** pulma minna.”

Ja vanal pole siis aidand muud ühti, kui ronind paati ja poiss tahaotsa. [---] Saand nad siis sõnna Raugile, seal olndki pulmad. Ta keind ka seal pulmatoas. Põle kaua olndki, kui inimesed akand surema. [---] Ronind eese paati jälle ja paat tulnd samaviisi kodu poole nagu minneski, põle sõudmist vaea olnd. Ei vanamehel põle kedagi viga olnd, saand kodu ja akand eina niitma jälle (Hiimäe 1997: 48aC).



Joonis 2. Mentaalse ohukaardi rekonstruktsioon: “Puisesse ma ei puudugi...”.

(Umbes 3 varianti, kogutud Ridala kihelkonnast, kus asub enamik nimetatud kohti, ja naaberkihelkonnast Lääne-Nigulast. Näitetekstis on näha selge liikumistee: katk tuleb üle mere Sassi randa ja lahkub üle mere Muhu saarele, kokku hõlmab tema liikumistrajektor muistendis umbes 25 km.)

Väike hulk katkujutte on ilmunud omaaegsetes Matthias Johann Eiseni (1896, 1920) raamatutes. Sellest lähtuvalt võiks mõne hilisema muistendiüleskirjutuse puhul eeldada tema raamatute võimalikku mõju. Ent sellegipoolest on ka hilisemad katkumuistendite üleskirjutused enamasti pärit piirkondadest, mis jäävad muistendis mainitud kohtade lähedusse (vrd nt Hiimäe 1997: 48B, 139aA).

Kuigi tegelikkuses võis katk levida paralleelselt mitmes suunas, on muistendis parema hoomatavuse huvides katkuvaim üks ja tema liikumiskulg ühesuunaline. Kui see üks katkuvaim on läinud, on järelikut haigusohu möödas.

Siiski ei kujutata katkuvaimu teed alati lineaarsena (see tähendab, et ta ei kasuta kõige ökonoomsemaid liikumismarsruute), vaid see võib olla üsna siksakiline – nagu tõenäoliselt ka haiguse tegelik levik.

Võib väita, et katkuvaimu antud kohamääratlused toimivad muistendites tegutsemisjuhistena: nende paikade elanikud, keda loetus ei ole, saavad end kindlamalt tunda, ülejäänud aga mobiliseerida end katku vastu võitlemiseks (nt võtta kasutusele pärimuslikud maagilised võtted: jääda öösel ärkvele, magada pead-jalad vaheldumisi, tõmmata talu või küla ümber maagiline piir) või peitu minna.

Vaatamata sellele, et katkujutud koos neis esinevate kohamääratlustega on tõenäoliselt pigem sündmusejärgsed rekonstruktsioonid, esitavad need siiski ideaalväljundi, mida saanuks teha või oleks võinud teha, et ellu jääda, või mis olid põhjused, miks katk mõned kohad puutumata jättis, nagu näiteks järgmises muistenditüübis.

Näide 3: Otsale onule...

Reinu talu peremees leiab talvel õuest lapsed ja võtab oma tuppa sooja, kuuleb läbi praakil ukse, kuidas need kõnelevad: “Otsale onule, Tikule tädile, Jõnemille lellale.”

Tõisel päeval kuuleb peremees, kohe lapsed minna lubanud, kõik ära surnud. Küll tahtnuvad ka Reinu talu rahvast suretada, aga ei ole saanud. Küll olnud lihakauss laua peal, perenaine visanud lihakaussi tagasikätt minema, vahel olnud tüdrukitele ilusad säärepaelad maas ja vahel nahapaelad, aga siis keelnud peremees orjad ja lapsed ära, et kedagi tohi võtta, mis maan on. Olgu kui ilusad asjad, kui te võtate, siis surete ära

nagu Otsa ja teistes taludes surivad ära. Siis jäänud Reinu talu rahvas elama (Hiemäe 1997: 48bB).

Niisiis tagas muistendiloogetika kohaselt ühe talu ellujäämise õige profülaktiline käitumine.

Üheainsa jutu raames loodi kultuurispetsiifilisi ruumilisi koode kasutades mentaalne maakaart, millele mahub nii ohu ilmumine kui ka lõplik pääsemine. Tähelepanek, mille kohaselt üks ja sama mentaalne maakaart hõlmab nii kogu sootsiumit ähvardava ohu tekke kui ka sellest pääsemise, esineb ka Brian Bockingi uurimuses inimese vaimset teekonda kujutavatest mentaalsest maakaartidest (Bocking 1993: 161).

Muistenditekstides esineb muidki katkult kuuludud liikumisvihjeid:

- *Katk on ühekorra **Leedris** mölland. Tulnd seie **Pikitänagu** sohe ja ütlend, et peab neid kangeid **Pälli** mihi ka vaatma minema. Siis ta oli sääl mõne ikka murdnud ka* (48E, Hiemäe 1997: 145).
- *Katk kõnnib metsas ja räägib: Patt, patt, patt **Paelamaale**, kops, kops, kops **Kõndu**, topp, top, top **Toobale!*** (124cA-C, Hiemäe 1997: 348–351).
- *Katk seisab kivil keset jõge ja kuulutab: “**Rütavere**, Rütavere, selle ma süün, selle ma süün”* (48G, Hiemäe 1997: 145).
- *Harvemini räägib katk ka sellest, kuhu ta ei lähe. Näiteks jätab katk ellu mehe, kellel viljanõu käes, avaldades muuhulgas oma edasised plaanid: *Et me vastamisi juhtusime ja jumalavili rukis meie vahel on, jääb sinu pere minust puutumata. **Kudril** lauldaks kirikulaule, senna ma ka ei lähe. **Kõdja** kõrtsis (Pikama kõrts) on viina – seda ma kardan. Aga nüüd lähen **Päri Oomiküllä**, senna ei jäta tittegi elama* (80bC, Hiemäe 1997: 211).*

Katkupuhangu algust, liikumist ja lõppu markeerivad toponüümid

Siia kuuluvad kohanimed, mis seotakse katku algamise, liikumise või lõppemisega. Sageli määratletakse muistenditekstides ka talud või külad, mis katkust puutumata jäid. Näiteks võib Katku talu olla nii koht, kust katk algas, kui ka koht, kus katk lõppes, seega nii huku kui ka ellujäämise markeering (vt nt Hiemäe 1997: 158, 356, 389). Märkatav osa muistendeid käsitleb konkreetset Katku-nimelist kohta siiski just paigana, kus katk otsa lõppes.

Järgmises tekstis on muuhulgas märgitud ka katku liikumissuund Narva poolt Tallinna poole. Kuigi see oli üks peamisi suhtlusliine omaaegsetel kau-

ba- ja tööreisidel, mainitakse katkujuttudes geograafiliselt nii kaugeid paiku pidepunktidenä harva. Selleski näites räägitakse Tallinnast ja Narvast eelkõige suunaorientiiridena, konkreetne katkuvaimu tegevus nendega ei seostu:

*Kord möllanud katk jälle rahva seas, tulles **Narva** poolt, kust ta oma teekonda on alustanud, ja liikunud **Tallinna** poole. Jõudes **Palmse** valda **Kivikatku** kohta, lõppenud äkki katku laastamistöö. Et sääl kohal oli läinud katku ratas kivide vahel katki, on ka talul säilinud nimi Kivikatku (138B, Hiimäe 1997: 368).*

Lisaks kohamääratlustele aitavad katku liikumisteed tuvastada (ja ühtlasi vastavat pärimust elus hoida) maastikuobjektid, näiteks post, mille taha katku vanker väidetavalt kinni jäi, katku jäljega kivid, varemed. Enam märgitakse just takistusi katkuvaimu teel (post, kivi, soo, oja). Seega kaasati katku liikumist kujutavatele ohukaartidele lisaks toponüümidele ka muud maastikulist informatsiooni.

Muistendimaailmas ei lasta end häirida anakronismidest, nagu näiteks populaarses muistenditüübis Simuna katkupostist, mille otsas katku vanker olevat katki läinud ja seega katk pidama jäänud, või mis paari teisendi järgi ehitati pärast katku katkusurnute mälestuseks (kokku on Simuna katkupostist katku peatumisega seotuna umbes 15 teisendit). Viimane katkuepideemia oli Eestis 18. sajandi alguses, Simuna katkupost on aga maamõõtmise ehk triangulatsioonimärk, mis on ehitatud 1849. aastal. Näib, et nendes juttudes ei ole pärimusekandjatele oluline mitte niivõrd ajalooline tõde, vaid pigem asjaolu, et katk lõppes. Järgmine muistend näitab ilmekalt, kuidas kaks seletusversiooni saavad vahel üksteist segamata eksisteerida kõrvuti.

***Simunast** kaks kilomeetrit lõuna poole asub **Katku** küla. Selles külas olla katk kõik inimesed maha tapnud. Katk käinud ringi halli kitse näol. Viimase mehe surmanud katk küla põllul. Sinna kohta on suur kivisammas püstitatud tähistamiseks, et katk sinna kinni jäi. Sambale olevat midagi pääle kirjutatud, kirjadest aga õieti aru ei saa. Nooremad inimesed arvavad, et see on mingi maamõõtmise märk või mingi muu tähis (136C, Hiimäe 1997: 366).*

Pärimustekstide seas leidub ka mitmeid etümologiseeringuid toponüümidest, mis olevat kujunenud katku tegutsemise iseloomu järgi:

*Rahva jutu järgi olevat **Tormas** möllanud pärast Põhjasõda katk. Sellest katkuajast pärinevat järgmised külanimed: **Lullikatku**, kus katk lõõnud veel lulli, **Hookatku** – sattunud alles hoogu, ja **Liikatku**, kus ta teinud juba liiga (Hiimäe 1997: 45A).*

Katkumuistendid edastavad muuhulgas mitmeid ohuga seotud hirmu leevendamise strateegiaid, näiteks kohtab neis korduvalt deemonliku olendi inimlikustamist: lisaks abistavate kohavihjete andmisele soovitab mitmes muistendis just katkuvaim inimestele haiguse eest ohutusse kohta peitu minna või kahetseb, et ei saa mõnda inimest ellu jätta, kuna tolle nimi on katku raamatus kirjas ja ta ei saa seda muuta. Paljudel teistel vanema pärimuse olenditel (nt näkk) sellised humaansed jooned puuduvad ja ka tänapäevastes meediamõjulistes ohunarratiivides kohtab inimlikustamist harva. Pigem on tendents vastupidine – kurjategijaid kaldutakse sõnaselgelt demoniseerima (näiteks rõhutades kurjategijate müstilist tabamatust, inimlike tunnete ja omaduste puudumist). Ent nii vanemates kui ka uemates juttudes antakse juhiseid profülaktiliseks käitumiseks juhtudel, kui on teada, et oht on lähikonnas. Mitmed hoiatusmuistendid on seega käsitatavad ühtlasi julgestusmuistenditena.

Kirjeldatud lokaliseerimisilminguid sisaldavaid muistendeid on vähemal määral ka mütologiseeritud sõjaröövlite kohta, hilisemast, sõjajärgsest ajast väärivad märkimist lood autodega ringi liikuvatest ja inimesi jahtivatest verevõtjatest (viimaste kohta vt Kalmre 2007). 2000. aastate algul olid populaarsed jutud süstlaga kaasinimesi nakatavatest aidsihaigetest, kelle tegevus lokaliseeriti mõningatesse Tallinna ööklubidesse ja Ida-Virumaale (vrd Sikk 2000, aidi- ja katkuteemalise folkloori sarnasuste kohta vt Hiiemäe 1999).

On huvitav, et folklooris väga tuntud ja mõneti katkuvaimuga sarnane uskumusolend kurat on Eesti rahvajuttude usundiliste töökspidamiste kohaselt samuti väga liikuv, kuid temaga seotud muistendites selliseid mentaalseid ohukaarte ei esine. Üks põhjusi näib olevat see, et kurat on võrreldes katkuvaimuga, kes külastas inimesi piiratud aja jooksul ühel korral, liialt kõikjalolev, tema liikumist oleks lihtsalt võimatu kaardistada.

Teisalt on kuradilugudes rõhuasetus esmajoones inimese moraalil ja seega on ta pigem seotud isikutega, mitte kohtadega. Samas on veel tänapäeval maailmas evangelistide ja nelipühilaste kogukondi, kes üritavad saatana ja üldse kurja hauduvate deemonite asupaiku vägagi otseselt kaardistada, märkides kahtlusalused kohad ära reaalsel maakaardil, et neis varitsevatest deemonitest ühiselt võitu saada. Sellist tegevust nimetatakse liikumise siseselt spirituaalseks kaardistamiseks (*spiritual mapping*) ja kogu võitlusprotsessi kokku spirituaalseks sõjaks (*spiritual warfare*) (vt pikem ülevaade Holvast 2009).

Kirjeldan seda nähtust lühidalt, kuna näen sarnasusi eelkirjeldatud mentaalsete ohukaartide loomisega usundilistes juttudes.

Lokaliseerimisstrateegiaid tänapäeval: spirituaalne sõda ja kurjategijate liikumised

Spirituaalse sõja aktivistid lähtuvad eeldusest, et kurat ja tema käsilased on maailmas reaalselt tegutsev jõud, mis külvab hirmu ja paneb inimesi patustama, ning töötavad selle nimel, et lokaliseerida kohad, milles arvatakse deemonlikku mõju levivat (lähemalt spirituaalse sõja liikumise väljendusvormidest internetis vt Howard 2009: 167). Ühest paljudel spirituaalse sõja veebilehtedel korduvast tsitaadist saab meetodi kohta täpsema pildi: “Spirituaalne kaardistamine on mingit piirkonda või inimesi puudutava spirituaalse teabe sortimise ja kaardile paigutamise protsess. See võimaldab meil näha, kus vaenlane antud konkreetses paigas või inimrühma suhtes paikneb ja Saatanaga varjatud plaani juurutab.” (allikas: Spirituaalne kaardistamine tõhusa spirituaalse sõja tarbeks: <http://www.keepersofhisgates.com/spiritualmapping2.htm>). Kaardistamistegevuse õigustuseks tuuakse paljudel vastavatel lehtedel (nt India taustaga leht <http://www.geocities.ws/sajisheenas/mapping.htm>) piibli kirjakoht 4 Ms 13: 1–2, 17–20, milles Mooses saadab Issanda käsul mehed Kaananimaad ja rahvast uurima. Spirituaalne kaardistamine võib toimuda paberil või ka arvuti abil ning hõlmata terveid linnu, ja selline kaardistamine võib kesta aastaid.

Mingile isikule või territooriumile suunatud deemonlik rünnak toimub spirituaalse sõja teooria kohaselt antud piirkonnas levinud usundis peituvate deemonite kaasabil, kes võivad nakatada oma meelsusega ümbruskonna inimesi, pannes neid omaks võtma ja praktiseerima taunitavaid rituaale ja kombeid (näiteks homoseksuaalsuse või vabamüürluse vormis) (Holvast 2009: 194). Saatanlike kontrollikeskuste tuvastamisel võetakse seega appi piirkondlik folkloor, näiteks Bangladeshis korduvate üleujutuste ja tormide põhjuseks arvati kohalikus pärimuses tuntud raevuka vaimolendi Rudra mõju, kunagise Jugoslaavia territooriumil toimunud sõda seostati piirkonnas asuvate paganlike (ehk siis nelipühilaste vaatenurgast deemonlike) kultuspaikade olemasoluga (vrd Holvast 2009: 216–217). Seega on siin kombineeritud liikuvate ja paiksete deemonlike ohuallikate kaardistamine.

Huvitav on jälgida siingi kontekstis profülaktilise kaitsemaagia kasutamist deemonliku mõju pareerimiseks: näiteks pöörduakse jumala poole palvega, et ta looks kaitsva “heki” ümber rünnatava inimese või koha. Samuti kasutatakse “kinnipanevaid” palveid, mille eesmärk on siduda kurjad vaimud mingi kindla kohaga, et nad ei saaks oma mõju mujale laiendada. (Kinnipanemine ja kaitsva ringiga ümbritsemine on paljudes just mittekristlikes usundites tuntud kaitsemaagiavõtte.) Paljudel juhtudel ei ole piirkonna elanikud ise väidetavast deemonlikust mõjust ega selle vastu suunatud palvetest teadlikud, sest kogu spirituaalse sõja viib läbi väike aktivistide rühm.

Spirituaalse sõja liikumise sünniajaks peetakse 1989. aastat, mil Ameerika Ühendriikides tekkinud idee omandas kiirelt rahvusvahelise ulatuse, levides esmajoones edasi Ladina-Ameerikasse (Holvast 2009: 57, 67). 2000. aastate alguses hakkas liikumine lagunema (Holvast 2009: 110), kuid tehnika kui selline on kaugel väljasuremisest, temaatilisi veebilehti võib leida kümneid (nt Ameerika, Ladina-Ameerika, India, Keenia lähtekohaga). Ohtude narratiivne ja lisaks kohati lausa füüsiliselt kartograafiline lokaliseerimine toimub seega ka tänapäeval.

Religiooniteadlane Réne Holvast nimetab oma raamatus spirituaalset kaardistamist metafooriga *hirmu geograafia* (Holvast 2009). Üldiselt on hirmugeograafia mõistest lähtuvad uurimused seostatavad peamiselt feministliku diskursusega ja nende, peamiselt alates 1990. aastate lõpust ilmunud tööde puhul ongi esiplaanil ruumitaju käsitlemine sooaspektist (vrd Tüür 2001: 86). Näiteks on jälgitud naiste hirme mingit tüüpi ruumiüksuste (nt maa-alused parklad) või konkreetsete ruumiüksuste (nt mingi konkreetne linnaosa) suhtes ja uuritud sellest tingitud mentaalsete maakaartide loomist turvalise teekonna konstrueerimisel. Tulemuseks on nn moraalkaardid, millel kajastuvad elanike tõekspidamised, mis ei pruugi põhineda isiklikul kogemusel piirkonna ohtlikkusest (Tüür 2001: 88). Ka muude usundiliste juttude kohta võib öelda, et need esitavad üldist kultuurilist teadmust, mitte tingimata üksikisiku reaalselt läbielatud ohukogemust antud kohaga seoses. Ühe sellise tänapäevase kontsentreeritud hoiatusnarratiivina on vaadeldavad näiteks Tallinna vanalinnas leiduvad taskuvaraste eest hoiatavad märgid.

2012. aasta sügisel ringles Facebookis eestikeelsete kasutajate hulgas põhiliselt naiste (aga ka mõne mehe) vahendusel ingliskeelne põhjalik õpetus selle kohta, kuidas naised saavad hoida end vägistajate kätte sattumast (algversioon: <http://www.tumblr.com/tagged/avoid%20rape> – 18. aprill 2013). Lisaks profülaktilistele käitumisjuhiste ole loetletud terve rida ohtlikke kohti, küll mitte kohanime järgi, vaid lähtuvalt kohamääratlusest, näiteks kõige ohtlikuma kohana olid välja toodud supermarketite parklad (eriti maa-alused), teisel kohal olid kontorihoonete parklad ja garaažid, kolmandal avalikud WCd, lisaks olid ohtlikena märgitud pimedad pargid ja tänavaservad. Et kurjategijate tegelik liikumistee on teadmata, muutuvad siin ohukandjaks mitte inimesed, vaid kohad, mille kaardistamisega püütakse naistele anda abistavaid vihjeid. Samas loovad sellised hoiatuslood ühtaegu ka hirmu- ja ohutunnet lokaliseerivat kohapärimust. Muuhulgas on märkimisväärne, et kõik need ohukaardid lähtusid ainult linnaruumist.

Ajakirjanik Rain Kooli tõi 2010. aastal portaalis Delfi.ee ilmunud arvamussloos "Hirmu geograafia ehk valesti kardetud" välja tõsiasja, et enamik inimesi peab kõige ohtlikumaks üksildasi pimedaid kohti, kuid statistiliselt toimub kõige rohkem vägivallakuritegusid tuttavas miljöös, näiteks kodus ja

tuttavate inimeste pool. Artiklile järgnenud kommentaariumiarutelus annab üks kommenteerija küll pisut ironilise maiguga, kuid otsesõnalise kaardistamissoovituse: “pange laibad punaste täppidena kaardile ja saate õige pildi, muu on luule” (6. jaanuar 2010, www.delfi.ee).

Üheks paljude eestimaalaste mentaalse ohukaardi punktiks sai pärast 2009. aasta novembris toimunud nn kurikamõrva Snelli tiigi ümbrus Tallinnas, seda vaatamata suurele tõenäosusele, et tabamata mõrvar hoidub edaspidi sealt pigem eemale ja liigub muudes kohtades. Omalt poolt aitas sellele mentaalse ja narratiivse fookustamise protsessile kaasa meedia, näiteks Delfi (27. novembril 2009) artikkel kontraste rõhutava pealkirjaga “Kurikamõrvar tegi armastatud Snelli pargist hirmupesa” (Delfi 2009), millele järgnevates lugejakommentaaries leiduvad korduvad kinnitused: “Kuid jah, peab tunnistama, et enne ikka hilistel öhtutundidel sai jalutatud küll üksi pargis veel kuigi teadsin, et võib pätte ja narkareid seal ikka leiduda. Enam ikka ei taha päevalgi väga minna sinna või üksikuid tänavaidpidi [käia]” (kasutaja NeikuK) või “korralikud inimesed ärge käige sääraustes kohtades” (kasutaja köbels) või isegi retrospektiivselt tagasihaaravad konstateeringud “See kant on minu jaoks alati seostunud õudsa kandiga” (kasutaja õudne kant) või “Shnelli tiigi pargis on varemgi väga raskeid röövimisi ja mõrvu toimunud, samuti ohtralt kotijookse ja niisama peksmist. See on üks ohtlikumaid paiku tallinnas” (kasutaja nimega meeldetuletus). Kurjategija ja kuriteopaiga seotust (kooskõlas uskumusega, et kurjategija peab sisemise sunni tõttu teopaika tagasi tulema) rõhutab kommentaar: “hakkas spetsiaalselt seal kandis jalutama, et järsku satub ette midagi.. mõrvar hakkab huvi tundma oma kuriteopaiga kohta” (kasutaja huviline). Nagu näha, on nüüdisaja inimeste mentaalsed ohukaardid rohkemal või vähemal määral korrelatsioonis meedia esitatud kuriteoteadete ja rõhuasetustega. Snelli park hakkas aktiivselt hirmukaardilt kaduma alles kaks aastat hiljem, pärast kurjategija süüdimõistvat otsust, milleni jõudmist meedia taas ulatuslikult kajastas. Vestlusest Tallinna elanikega aimub, et Snelli pargil on eeldusi jääda latentse ohupaigana inimeste teadvusse ka edaspidi: tegemist on “metsiku kohaga” ehk kohaga, kus puuduvad elumajad, ühtlasi mõttelise piirialaga Kesklinna, Põhja-Tallinna ja Balti jaama vahel (viimast tuntakse juba aastakümneid kui äärerühmadesse kuuluva kontingendi kogunemis- ja tegevuspiirkonda) (vt piirialade tajumisest linnaruumis Lynch 1960).

Kui tuua võrdlus vanema pärimusega, sarnaneb eeltoodud näidetes loodud mentaalne ohukaart pigem paikse iseloomuga mütoloogiliste ohuallikate (nt surnuaial ilmuvad vaimud), kui liikuva iseloomuga mütoloogiliste ohuallikate (katkuvaim) kaardistamise tulemusega. Tabamata kurjategijad on aga inimeste meeltes kinnistunud pigem katkuvaimu kombel: nende liikumistee on teadmata ja järgmised teod prognoosimatud, sellest hoolimata püütakse luua lokaliseerivaid seoseid.

Lood autoga liikuvatest ahistajatest

2012. aasta märtsi lõpus ilmus Eesti meedias sageli šokeerivaid uudiseid 9aastase vene tüdruku Varvara kadumisest ja hiljem mõrvatuna leidmisest Narvas. Esialgse versiooni kohaselt istus tüdruk enne kadumist võõrasse autosse. Hiljem see versioon kummutati, kuid seos autodega jäi edasistegi hoiatuslugude püsielemendiks. Aprilli esimestel päevadel jagati mitme Tartu vallas elava inimese Facebooki konto kaudu üleskutset ettevaatusele, kuna üleskutsu autor oli enda sõnul usaldusväärsest allikast kuulnud, et Tartumaal Kõrvekülas kutsus keegi mees ühte last punasesse autosse ja lubas ta koju viia. Järgneb seostamine Narva juhtumiga, üleskutsu postitaja märgib: “Väga tõenäoliselt on tegemist sama Narva kurjategijaga.” Nagu katkumuistendites, lokaliseeritakse ka siin ohu levikutee kodu ümbruses ja info selle kohta levib aktiivselt mõnekümne kilomeetri ulatuses lokaliseerimispaigast. Postitus annab ka julgestavaid käitumisjuhiseid, kutsudes üles vältima võõrastega rääkimist ja punaseid autosid. Ei olegi oluline, kas tegemist oli Narva kurjategijaga või kas üldse oli tegemist pahatahtliku inimesega, strateegia võimaldab inimestel vabaneda sunnitud passiivsusest ja midagi enda kaitsmiseks ette võtta. Narratiivi oletatav reaktsiooniraadius on taas paarkümmend kilomeetrit: vestlustest emadega, kes elavad oma perega Kõrveküla naaberasumites, selgus, et saadud info mõjus neile mobiliseerivalt, näiteks keelasid nad lastel üksi ringi liikuda, hakkasid jälgima ümbruses liikuvate autode värvust jms. Seega lähtub teatud kohtade eelistamine või vältimine narratiivselt konstrueeritud mentaalsest ohukaardist.

2012. aasta oktoobris jagati Facebookis järgmist hoiatuslugu:

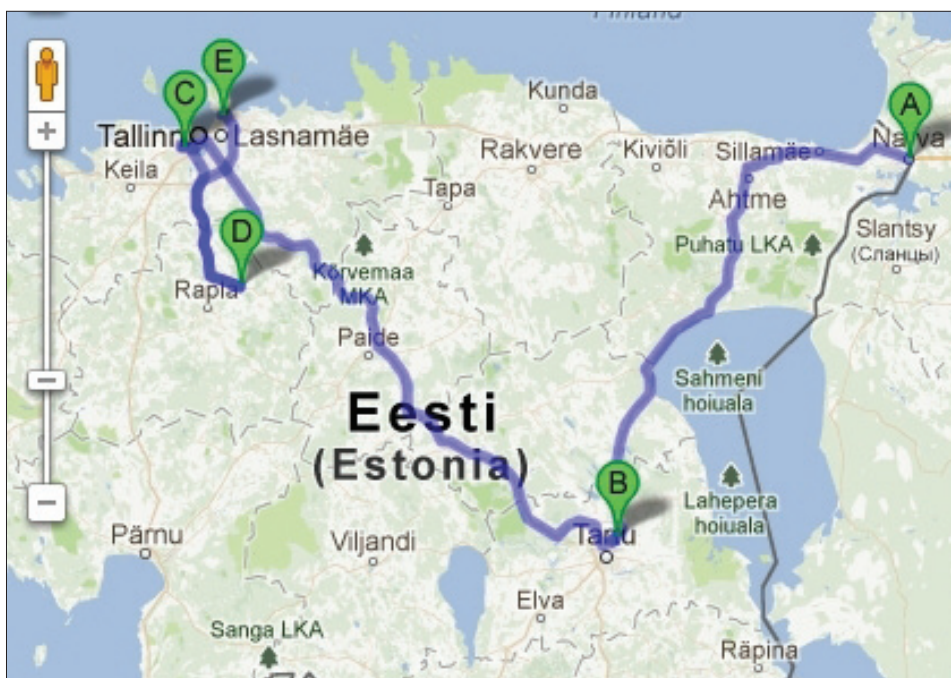
Annan teada, et Mustamäel on liikvel halli sõiduautoga “kommionu”. Mehel on ninal arm ja ta on riides korralikult. Käitumismalliks on avalikus kohas auto peatamine ja käskival toonil inimese autosse kutsumine pakkumisega koju viia. Täiskasvanu puhul selline käitumine reeglina tulemusi ei anna kuid väikesele koolilapsele võib see mõjuda küll. Tegu on üpris tulemusliku psühholoogilise nõksuga. Kindlasti tasub olla tähelepaneik ka mujal, sest ega keegi ei tea, kas see mees on täna hoopis Teie kodu lähedal. Palun rääkige kodus oma lastega sellistel teemadel ikka ja jälle! Samuti palun Teil seda jagada, et vajalik info jõuaks võimalikult paljude inimesteni. (8.10.2012)

Paralleelselt (samuti 2012. aasta oktoobris) jõudis meediasse (ajalehed, veebiajalehed ja nendele viitamised sotsiaalmeedias) lugu Raplamaal Juurus (s.o nii Narvast kui ka Kõrvekülast üle 150 km kaugusel) tegutsevast tabamatust halli autoga meesmaniakist, kes pakub lastele kommi ja hirmutab ka noori naisi. Siinset meest ei samastata Narva kurjategijaga, kuna tema tegutsemi-

sest oli teateid juba varem, kuid lokaliseerimist toetab kirjeldatud liikumisviis: kurjategija liigub autoga. Massimeedia laineprintsibile omaselt saab Juuru “hull” rohkem meediakajastust just pärast seda, kui on levinud teade tabamata kurjategijast Narvas. Korduvad üleskutsed suunavad inimesi käsitama potentsiaalse kurjategijana iga inimest, kes vastab kahele kriteeriumile: kõnetab lapsi ja sõidab autoga. Samamoodi süüdistati katku ajal tõenäoliselt süütuid rändureid katkukülvamises või peeti neid katkuvaimuks.

Katkujuttude lokaliseerimisahela viimane lüli on katku lakkamine antud piirkonnas. Üksikutes juttudes mainitakse laiemat geograafilist ala (nt mõnel juhul räägitakse katku lõppemisest kogu maamunal). Kurjategijatega seotud tänapäevaste juttude lokaliseerimisahel lõpeb kurjategija vahistamisega või siis uudise tuhmumisega uute uudiste pealetulemise tõttu (vrd Hiimäe 2008: 247). Jutud Snelli pargi ohtlikkusest hakkasid vaibuma 2013. aastal, mil kurikamõrvar 17 aastaks vangi määrati (Kuul 2013), 2013. aasta kevadeks olid vaibunud ka jutud lapsi ohustavatest autodega ahistajatest, oodates siiski latentsel kujul uut aktiveerumisfaasi. 2013. aasta aprillis jõudis meediasse uudis purjus mehest, kes oli ühes Tallinna toidupoes tülitanud avalikult komplimentidega 11aastast tüdrukut (nt PM TC 2013). Ajalehe *Postimees TallinnCity* internetiversioonis artiklile järgnenud kommentaarides tõmmatakse mitmel korral jälle otsene paralleel Narva kurjategijaga, näiteks: “minu jaoks võib olla tegemist potentsiaalse kurjategijaga, kes võib vabalt olla ka Narva Varvara juhtumi kurjategija” (Postimees.ee, 21.04.2013), samuti kinnitasid mitmed vanemad, et ei julge oma lapsi sinna poodi enam saata – loodud ohukaart leidis rakenduse ka käitumuslikul tasandil.

Tänapäeva ohujuttudes võib täheldada lisaks lokaliseerimist kontrasti ‘Eestis ja mujal’ ning ‘linnas ja maal’ baasil, seega on tajutud vahekaugused relatiivsed ja erinevad objektiivsetest vahemaadest. Isegi kui mingi ohtlikuks kuulutatud koht on Eesti vahetus läheduses (nt Soomes), tajutakse seda vähem aktuaalsena kui Eestis asuvaid piirkondi. Küsitletud inimesed väitsid, et Lätis toimuv läheb neile üldiselt rohkem korda kui Venemaal toimuv – Venemaa on oma suuruse tõttu hoomamatum ja seda käsitletakse rohkem kultuurilise teisena. Järgnevast näitest selgub, et mentaalsed kaardikujutised on visad muutuma ka siis, kui inimene on juba aastaid mujal elanud. Nimelt ütleb mõned aastad Ameerika Ühendriikides elanud sportlane Martti Aljand Postimehele antud intervjuus: “USA on nii suur, et need uudised, mida sa loed, *a la* keegi kuskil tapeti, siis see on alati nii kaugel, umbes nagu me loeksime, et Venemaal lasti keegi maha. Väga ei huvita ju. Aga kui loed, et kuskil Tallinna kesklinnas midagi juhtus, siis hakkad mõtlema, et mis tänaval see oli ja millal ma seal viimati kõndisin” (Värv 2013).



Joonis 3. Tänapäevase mentaalse ohukaardi rekonstruktsioon: autoga liikuvate lastekõnetajate seostamine Narva kurjategijaga.

Võib öelda, et uskumusjuttudes esitatud ohukaardid on ühtaegu nii minevikus toimunud sündmuste toimumise paik kui ka ajatu ruumimudel. Kui selline kaart on kord kuju omandanud, kaldub see sarnaste uute ohuolukordade ilmnmisel uuesti aktiveeruma, saades täienduseks veelgi uusi geograafilisi pidepunkte.

Kui suur osa kognitiivse kaardistamise autoreid analüüsib reaalseid kaarte, mille nad on palunud oma intervjueeritavatel joonistada (nt Lynch 1960; Matei *et al.* 2001; Wilde 2007), siis minu töös on rõhuasetus narratiivil – sellel, kuidas ohukohtade kaardiline kujutamine väljendub jutus ja kui suur on nende kaartide kujundamisel just jutuna kuuldu, mitte isikliku ohukogemuse osatähtsus. Siiski on mõned autorid käsitlenud ka kommunikatiivsete protsesside rolli inimeste hirmude ja hirmumaakaartide konstrueerimisel, näiteks Matei *et al.* (2001) Los Angelesi linnaruumi segmenteeritud tajumist vaatlevas töös. Mõningaid varem ilmunud töid sain kasutada teoreetilise baasina: näiteks leidsid ka minu materjali põhjal kinnitust Kevin Lynchi väited piiride, piirialade ja ruumiliste sõlmpunktide erilise tajumise kohta (vrd Lynch 1960), samuti haakusid minu materjaliga Downsi ja Stea (2011) põhidefinitsioonid.

Mahu piiratuse tõttu esitasin artiklis vaid mõned ohukaartide näited. Kahtlemata oleks huvitav luua ulatuslikum statistiline ülevaade katkujuttudes esinevate kohamääratluste ja nende jutustajate elukohtade põhjal, nagu seda on püüdnud teha oma muistendimaterjali varal näiteks Timothy Tangherlini (2010). See võimaldaks täiendavalt kontrollida minu väidet, et usundilistes juttudes kirjeldatud ohukohad piirduvad üldjuhul mõnekümnekilomeetrilise geograafilise areaaliga. Kui kaaluda tänapäevaste ohukohti käsitlevate narratiivide uurimisperspektiive, pakub huvi Bin Jiangi (2012) idee, mille kohaselt võiks arvuti abil koostada kaardid, mis hõlmaksid tervete linnade mentaalseid representatsioone; näiteks võiks võtta aluseks mingi rühma sotsiaalmeedia postitustes leiduvad kirjeldused teatud piirkondade tajumise kohta ohtlike või mitteohtlikena. Kuna käesoleva artikli tänapäevaseid ohukaarte käsitlevad näited kogunesid suhteliselt juhusliku valimi põhjal, oleks kindlasti asjakohane jätkata sellise kaardistamise uurimist teadlikumalt määratletud valimi alusel.

Mis puutub kasutatud terminoloogiasse, siis on kohati kritiseeritud terminite *kognitiivne kaart* ja *kognitiivne kaardistamine* ülekasutamist (nt Rescorla 2009), näiteks on nendega vahel tähistatud ka selliseid mäletamis- ja tajumisviise, mis ei ole seotud ruumi ja kohtadega. Osalt sellest asjaolust tingitult on mõned autorid pruukinud paralleeltermineid, nt Juha Pentikäinen (1995: 270–271) kasutab oma šamanismialastes töodes kognitiivsete kaardistamisprotsesside kirjeldamisel terminit ‘meele grammatika’ (*grammar of mind*). Eestikeelsetes uurimustes on kasutatud nimetuse kognitiivne või mentaalne kaart kõrval ka terminit kujutluskaart (vrd Liiber & Palang 1995). Käesolevas töös tundus sobiv rääkida siiski mentaalsetest või kognitiivsetest kaartidest.

Kokkuvõte

Püüdsin artiklis näidata, et sõltumatult sellest, kas tegemist on vanade pärimustekstidega või tänapäevase meediamõjulise jutustamisega, tingivad inimeste ruumikäitumise otsused, mis tehakse kognitiivsetele ohukaartidele tuginedes. Need kaardid kujutavad endast ruumilise taju ja maailma ruumilise korrastatuse visualiseeritud ja jutuvormis esitatud väljendust. Need esindavad kombinatsiooni pärimuslikult ja kultuuriliselt etteantud teabest ning indivi-
duaalkogemusest, kajastades sageli operatiivselt turvalise territooriumi piiride nihkumist võõra ja ohtliku olendi sissetungi (või selleteemalise narratiivi kuulmise) tagajärjel.

Usundilise taustaga järelduste ja lihtsalt mõistlike ettevaatusabinõude vaheline piir pole alati selgelt määratletav. Siiski väärub mentaalsete ohukaartide

puhul esiletoomist tõsiasi, et need on loomuldasa lihtsustatud. On täheldatud, et just ohu- ja kriisiolukorras võivad inimesed näha juhuslike sarnasuste puhul seaduspärasusi ja otsida toetust rituaalsetelt kaitsemehhanismidelt. Näiteks võib märgata kalduvust asuda usundilise teadmuse põhjal konstrueeritud ohukohtade (kombinatsioonis stereotüübitatud ohtlikuks peetavate inimestega) puhul demoniseerima mingit kultuurilist stereotüüpi, samas kui mittestereotüüpses kohas avalduv oht võib jääda tähelepanuta (vrd sarnased tähelepanekud Matei *et al.* 2001). Siiski polnud käesoleva artikli eesmärk jõuda selgusele, kuid võivad aidavad sellised kaardistamisstrateegiad tegelikult inimestel oma julgeolekut tagada. Pigem üritasin näidata selliste ohukaartide tähtsust info selektiivsel kogumisel ja mäletamisel ning sellest lähtuva edasijutustamise ja käitumise tingijana. Lisaks pragmaatilistele tekkepõhjustele (abivahend ohutuks liikumiseks ruumis) kannavad narratiivsed ohukaardid subjektiivset toimetulekutunnet toetavat julgestusfunktsiooni.

Kirjandus

Arukask, Madis 2007. Setu lüroepilise rahvalaulu ruumimudelid. *Sator* 6. Artikleid usundi- ja kombeloost. Tartu: EKM Teaduskirjastus, lk 213–229 (<http://www.folklore.ee/ri/pubte/ee/sator/sator6/10madisarukask.pdf> – 30. oktoober 2013).

Bender, Barbara 2002. Time and Landscape. *Current Anthropology* 43, Supplement: Repertoires of Timekeeping in Anthropology (Aug. - Oct., 2002), lk S103–S112 (doi: 10.1086/339561).

Bocking, Brian 1993. 'If you meet the Buddha on the map'. The notion of mapping spiritual paths. *Cosmos* 9, lk 159–162 (https://eprints.soas.ac.uk/123/1/Buddha_Map.pdf – 30. oktoober 2013).

Downs, Roger M. & Stea, David 2011. Cognitive Maps and Spatial Behaviour: Process and Products. Dodge, Martin & Kitchin, Rob & Perkins, Chris (toim). *The Map Reader: Theories of Mapping Practice and Cartographic Representation*. Hoboken: John Wiley & Sons (doi: 10.1002/9780470979587.ch41).

Eisen, Matthias Johann 1896. *Kodused jutud. 75 wanaaegist juhtumist meie maalt*. Tallinn: G. Pihlakas.

Eisen, Matthias Johann 1920. *Eesti kohalikud muistejutud*. Tallinn: Eestimaa Kooliõpetajate Vastastiku Abiandmise Seltsi raamatukauplus.

Golledge, Reginald G. & Stimson, Robert J. 1997. *Spatial Behavior: A Geographic Perspective*. New York, London: The Guilford Press.

Herman, David 2000. Narratology as a cognitive science. *Image & Narrative*. Online Magazine of the Visual Narrative. Issue 1. Cognitive Narratology (<http://www.imageandnarrative.be/inarchive/narratology/davidherman.htm> – 25. oktoober 2013).

Herman, David 2003. How stories make us smarter. Narrative theory and cognitive semiotics. *Recherches en Communication* 19, lk 133–153 (<http://sites-test.uclouvain.be/rec/index.php/rec/article/viewFile/5231/4961> – 30. oktoober 2013).

Hiimäe, Reet (koost) 1997. *Eesti katkupärimus*. Monumenta Estoniae antiquae II. Eesti muistendid. Mütoloogilised haigused I. Tartu: EKI folkloristika osakond, EKM eesti rahvaluule arhiiv.

Hiimäe, Reet 1999. Katk ja aids – sarnaste fenomenide käsitlemine rahvapärimuses. *Kuuldust-nähtust. Tänapäeva folkloorist IV*. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, lk 31–44.

Hiimäe, Reet 2008. Strategien zur Bewältigung von Ängsten durch massenmediales Erzählen. Schmitt, Christoph (toim). *Erzählkulturen im Medienwandel*. Rostocker Beiträge zur Volkskunde und Kulturgeschichte, 3. köide. Rostock: Waxmann, lk 245–255.

Holvast, Réne 2009. *Spiritual Mapping in the United States and Argentina, 1989–2005: A Geography of fear*. Leiden: Brill.

Howard, Robert Glenn 2009. Crusading on the Vernacular Web: The Folk Beliefs and Practices of Online Spiritual Warfare. Blank, Trevor J. (toim). *Folklore and the Internet: Vernacular Expression in a Digital World*. Logan: Utah State University Press, lk 159–174.

Jarz, Ewald 1997. *Entwicklung multimedialer Systeme. Planung von Lern- und Masseninformationssystemen*. Wiesbaden: Springer.

Jiang, Bin 2012. Computing the Image of the City. Cornell University Library (<http://arxiv.org/abs/1212.0940> – 25. oktoober 2013)

Kalmre, Eda 2007. *Hirm ja võõraviha sõjajärgses Tartus. Pärimuslooline uurimus kannibalistlikest kuulujuhtudest*. Tänapäeva folkloorist 7. Tartu: EKM Teaduskirjastus.

Labrie, Vivian 1999. Going through hard times: A topological exploration of a folktale corpus from Quebec and Acadie. *Fabula* 40, nr 1/2, lk 50–73 (doi: 10.1515/fabl.1999.40.1-2.50).

Liiber, Ülle & Palang, Hannes 1995. Kujutluskaardid: Eesti kooliõpilased Euroopast. Kurs, Ott & Merikalju, Laine (toim). *Eesti Geograafia Seltsi aastaraamat* 29, 1. Tallinn: Teaduste Akadeemia Kirjastus, lk 48–167.

Lyle, Emily 1993. Internal-external memory. *Cosmos. The Yearbook of the Traditional Cosmology Society* 9. Edinburgh: Edinburgh University Press, lk 63–74.

Lynch, Kevin 1960. *The image of the city*. Cambridge: MIT Press.

Matei, Sorin & Ball-Rokeach, Sandra J. & Linchuan Qiu, Jack 2001. Fear and Mis-perception of Los Angeles Urban Space. A Spatial-Statistical Study of Communication-Shaped Mental Maps. *Communication Research* 28 (4), August, lk 429–463 (doi: 10.1177/009365001028004004).

Metsvahi, Merili 2007. *Indiviid, mälu ja loovus. Ksenia Müürsepa mõttemaailm folkloristi pilgu läbi*. Tartu: Tartu Ülikooli kirjastus.

Pentikäinen, Juha 1995. The Revival of Shamanism in the Contemporary North. Kim, Tae-Gon & Hoppál, Mihály (toim). *Shamanism in Performing Arts*. Bibliotheca Shamanistica 1. Budapest: Akadémiai Kiadó, lk 263–272.

Rescorla, Michael 2009. Cognitive Maps and the Language of Thought. *British Journal for the Philosophy of Science* 60 (2), lk 377–407.

Ryden, Kent C. 1993. *Mapping the Invisible Landscape. Folklore, Writing, and the Sense of Place*. American Land & Life. Iowa: University of Iowa Press.

Stanonik, Marija 1993. Possibilities of psychological interpretations of the literary folklore. *Narodna umjetnost: hrvatski casopis za etnologiju i folkloristiku* 30 (1). Svibanj, lk 157–165.

Tangherlini, Timothy 2010. Legendary Performances. Folklore, Repertoire and Mapping. *Ethnologia Europaea. Journal of European Ethnology* 40 (2), lk 103–115.

Tolman, Eduard 1948. Cognitive maps in rat and men. *Psychological Review* 55, lk 189–208.

Tüür, Kadri 2001. Ruumi poolt määratud: naiste hirmugeograafiast. *Ariadne Lõng. Nais- ja meesuuringute ajakiri* II, 1/2, lk 86–92.

Wilde, Andreas 2007. Mental Mapping in Herat. *ASIEN* 104, lk 119–134 (http://www.dga-ev.de/articles/A104_119_134.pdf – 30. oktoober 2013).

Ajakirjanduslikud allikad

Delfi 2009 = Kurikamõrvar tegi armastatud Snelli pargist hirmupesa. *Delfi* 16. aprill (http://www.delfi.ee/news/paevauudised/110_112/kurikamorvar-tegi-armastatud-snelli-pargist-hirmupesa.d?id=27195119 – 27. november 2013).

Haravee, Juhan 2013. Kalmistumõrvar ei tundnud vanureid pekstes halastust. *Õhtuleht* 16. aprill (<http://www.oh tuleht.ee/517304> – 25. november 2013).

Kooli, Rain 2010. Hirmu geograafia ehk valesti kardetud. *Delfi.ee* 6. jaanuar (<http://www.delfi.ee/news/paevauudised/arvamus/rain-kooli-hirmu-geograafia-ehk-valesti-kardetud.d?id=28316169> – 30. oktoober 2013).

Kuul, Marek. Kalmistumõrvar sai 17-aastase vanglakaristuse. *ERR uudised*, 23. aprill 2013 (<http://uudised.err.ee/index.php?06277697> – 25. november 2013).

LL 2011 = Vanurit röövinud kurikael saadi kätte. *Lõunaleht* 10. november (<http://www.lounaleht.ee/index.php?page=1&id=8415> – 25. november 2013).

PM TC 2013 = Umbjoobes ahistaja püüdis läheneda 11-aastasele tüdrukule. *Postimees TallinnCity* 20. aprill (<http://www.tallinncity.ee/1209400/umbjoobes-ahistaja-puudis-laheneda-11-aastasele-tudrukule> – 26. november 2013).

Sikk, Rein 2000. Aids ajab liikvele muistsed katkujutud. *Eesti Päevaleht* 11. oktoober (<http://epl.delfi.ee/news/melu/aids-ajab-liikvele-muistsed-katkujutud.d?id=50792640> – 25. november 2013).

Värv, Maarja 2013. Martti ja Triin Aljand, kaugelt ära, koju! *Postimees* 30. märts, lk 5 (<http://sport.postimees.ee/1185142/martti-ja-triin-aljand-kaugelt-ara-koju> – 31. oktoober 2013).

Summary

Traditional Place Designations and the Mapping of Mobile Sources of Danger in Belief Narratives

Reet Hiimäe

Keywords: belief narratives, cognitive mapping, places, narrative localisations, media-influenced narration

The article provides an overview of the mediation of cognitive danger mapping based on traditional place designations in belief narratives. Firstly, processes of cognitive mapping are observed, using the example of plague tradition, and further on, parallels are drawn with modern religious phenomena, such as spiritual mapping in Neo-Pentecostalism, which aims to identify places in the landscape where demons lie in wait for humans, as well as delimiting the movement trajectories of dangerous criminals by way of their narrative localisation with concrete place designations in the landscape. As a novel feature, the article focuses on narrative localisation phenomena in connection with mobile sources of danger, which are not related to concrete places. The author demonstrates the similarities in the evolution of cognitive danger maps in older legends (e.g. plague legends) and in modern media-influenced belief narrations about potential and real criminals. Also, the importance of such danger maps in selective information collection and remembering is discussed, as well as how it determines the re-narration and behaviour. The author concludes that, in addition to pragmatic causes of origin (an aid for safe moving in space), narrative danger maps have a securing function supporting the subjective feeling of coping.

Taevavõtmed ja kristusekäed – taimed lõunapoolse Kesk-Euroopa reformatsioonieelses kunstis¹

Ülle Sillasoo

Teesid: Lõunapoolse Kesk-Euroopa, samuti Madalmaade ja Itaalia 15. sajandi ja 16. sajandi alguse sakraalset kunsti iseloomustab taimekujutiste rohkus. Meistritest ja teemadest sõltuvalt võisid taimekujutised sarnaselt loomakujutistega täita pühapiltidel atribuutide, allegooriliste ja metafoorsete kujundite rolle ja/või esindada maastikke. Taime välimus ja omadused, kasvukoht ja kasulikkus on aspektid, millest taimesümbolite retoorikas põhiliselt lähtutakse. Hiliskesk-aegsetes ja varauusaegsetes rohuraamatutes ehk meie mõistes ravimtaimede käsiraamatutes leiduvad taimenimed võivad olla oluliseks võtmeks reformatsioonieelses kunstis kujutatud looduses kasvavate taimede tähenduse mõistmisel. Looduses kasvavate taimede kujutamise kaudu väljendub hilisgooti kunstis kristluse, rahvausu ja traditsioonilise argielu ühtekuuluvus. Siiski viis just rahvalike elementide rohkus ühe pilditraditsiooni katkemiseni usus ja kunstis ning asendumiseni teise, institutsionaalselt piiratud uue kujutamiskiisiga.

Märksõnad: hilisgooti kunst, maastikud, reformatsioonieelne aeg, taimenimed, õistaimed

Sissejuhatus

Reformimeelsel Rooma katoliku kirikukogul, mis pidas ajavahemikus 1545–1563 kokku 25 istungit, enamiku neist Trento linnas, arutati esmakordselt ka religioossete teemade kujutamise küsimusi. 1563. aasta otsususega kutsuti üles igasuguse ebaus ja röpase luksuse eemaldamisele piltidelt ning iharuse kujutamisest hoidumisele (Waterworth 1848). 15. sajandi keskpaigaks oli laiemal hulgal varasemast paremale elujärjele jõudnud keskklassi esindajatel, sh õukonnafunktsionäridel, linnakodanikel ja Kesk-Euroopa lõunaosas ka maa-rahval, tekkinud võimalus ja vajadus ennast kunsti kaudu representeerida (Egg & Pfaundler 1985: 7–10; Harbison 2002). See toimus avalikus sakraalruumis eksponeeritava altarimaali kaudu, kasutades rahvapärast demonstratiivset ja ekspressiivset väljendusviisi, mis avaldus eriti seoses pühakute ning Neitsi

Maarja ja püha Anna kultusega. Piltide elavus ja elulähedus väljendus tugevates värvikombinatsioonides, joonistuste jõulisuses ja stseenide täiuslikkuses. Pildil toimuv toodi vaatajale lähedale kaasaegse riietuse ning realistlike, vahel õövastavate detailidega märtrite piinamisest (Egg & Pfaundler 1985: 7–10). Oma osa selles kristlik-teoloogiliste ideede ja dogmade kõrvale tekkinud rahvaliku usu väljenduses oli kunstnikel ja töökodadel, kellest mõned (näiteks Nürnbergi kunstnikud) seisid tellijale tunduvalt lähemal, olid sõltumatumad ja sotsiaalselt teadlikumad kui paljud konservatiivsemate koolkondade meistrid (vt Scribner 1994: 240; Scribner 2001: 64–65).

15. sajandi ja 16. sajandi alguse sakraalsele kunstile oli iseloomulik taimede sage ja täpne kujutamine, sh nii Madalmaade, Itaalia kui ka lõunapoolse Kesk-Euroopa kunstis (Behling 1967; Moggi 1987; Sillasoo 2006, 2009). Teaduse ja kunsti arengute kõrval, millega seda nähtust tavaliselt seletatakse (Moggi 1987), on rahvast ja tema suhtumist loodusesse ja religiooni siiski vähe käsitletud, selle mõistmine eeldab hiliskeskaja religioonietnograafia paremat tundmist (Scribner 2001: 85–103). Hiliskeskaja mõtlemisele olid omased sakramentalism ja maagia, üldlevinud uskumus üleloomuliku järjepidevasse olemasolusse materiaalses maailmas ning pühaduse ilmalik kogemine. Tavade, rituaalide ja pidustuste aeg ning iseloom sõltus suuresti looduskeskkonnast. Lõhnavad taimed ning võrsid täitsid neis olulist osa, sh puhastust ja soosingut lubavate vahenditena (vt viiteid Scribner 2001: 55). Kõik loodu omas kaksipidist – argist ja religioosset – tähendust, teenides ühelt poolt keha heaolu, teisalt aga hinge lunastust. See, mis allus inimese viie meele kaudu toimivale tajule, oli osa reaalsuse sümbolite ja sümboolse reaalsuse komplekssest semiootilisest süsteemist (Scribner 2001; vt ka Huizinga 1996 [1924]).

Sõltuvalt meistritest ja teemadest võisid hiliskeskaja ja varase uusaja kunsti taimekujutised, just nagu loomakujutisedki, esineda pühapiltidel atribuutidena, allegooriliste ja metafoorsete kujunditena ja/või loodusmaastikele iseloomulike elementidena (vt Behling 1967; Cohen 2008). Siiski, kui loomakujutiste valik sõltus paljuski bestiaariumite² traditsioonist (vt Cohen 2008), välja arvatud ehk mõned kultuurtaimedest erandid, oli kunstniku käsutuses kogu lähikonnas kasvav taimestik. Religioossete tekstide, sealhulgas piibli taimemetafoorid ja -allegooriad on botaaniliselt raskesti määratletavad ja nende pildilised tõlgendused sõltuvad kultuuritraditsioonist. Esimese Moosese raamatu hea ja kurja tundmise puud (1 Ms 2:9, 2:17) võib kultuurilisest ja looduslikust keskkonnast lähtuvalt tõlgendada viigipuu, viinapuu, granaatõunapuu või õunapuuna. Samuti võib selleks olla kuivanud puu, erinevalt rohelisi lehti kandvast igavese elu puust (vt Réau 1996; Kirschbaum 1994). Kristlikud rahvalikud jutlustajad, sealhulgas frantsiskaan Berthold von Regensburg (1220–1272), kelle silmis loo-

dus ja jumalasõna olid võrdväärased, kasutasid taimi ja loomi kui didaktilisi vahendeid (*exemplae*) doktriinsete või moraliseerivate teemade illustreerimiseks, et muuta need mõistetavaks nii vaimulikule kui ka ilmalikule kuulajaskonnale ning erinevate ühiskonnakihtide esindajatele (Pfeiffer 1862–1880; Reinitzer 1982; Cohen 2008). Teoloogilise ettevalmistusega autorite hiliskeskaegsetes loodusloolistes teostes on looduslike objektide kirjeldused põimitud jumalasõnaga. Konrad von Megenbergi (1309–1374) *Looduse raamatus* (*Das Buch der Natur*, ca 1349–1350) viitavad võililled (*Taraxacum officinale*; Marzell 1943–1979) ehk lilled väljal ja oliivipuu Neitsi Maarjale, kelle piiritu heatahtlikkus ja lahkus on nagu palsam haigele hingele, kõrvits on aga öise öitsemise tõttu patustajate sümbol (Pfeiffer 1861: 412, 335–336, 393). Sellised hiliskeskaegsed võrdlused on sageli aja- ja kohapõhised ning sotsiaalselt määratletud, kuid nende juured võivad ulatuda ka vanemasse traditsiooni. Neis avalduvad hea ja halva, Jumala ja Saatana või imaginaarsete paradiisi ja põrgu vastandused on äratuntavad ka kristliku kunsti looduskäsitluses.

Käesoleva artikli eesmärk on arutleda valitud näidete varal, milline võis olla taimemotiivide tähendus 15. sajandi ja 16. sajandi alguse Kesk-Euroopa lõunapoolse osa (saksa kultuuriruumi) sakraalses kunstis, mis ühtlasi iseloomustab reformatsiooni eel valitsenud mentaliteeti. Tähelepanu keskmes on pühapiltidel kujutatud taustamaastikud teede, hukkamispaikade, tarade ja inimasustuse juures kujutatud taimedega. Need pildid moodustasid veidi enam kui kolmandiku artikli autori poolt analüüsitud taimi kujutavatest ligikaudu 250 hiliskeskaegsest religioosse sisuga tahvelmaalist (Sillasoo 2003, 2006, 2009). Uurimistöös kasutati ikonograafilisest, fenomenoloogilisest ja antropoloogilisest meetodist kombineeritud lähenemist (vt Burke 2008; Scribner 1994) ning otsiti (sajandite taguseid teadmisi silmas pidades) vastuseid küsimusele, mis tahvelmaalidel kujutatud taimi nähes esmalt tekib: “Mis see on?”. Lisaks arheoloogilisest materjalist seni leidmata looduslike liikide ja kultuurtaimede varietetidele (vt ka Sillasoo 2006; Janick & Paris *et al.* 2007; Gago & Santiago *et al.* 2009; Paris & Janick *et al.* 2011) avaldub sedalaadi allikmaterjalis taimede kultuuriliste kontekstide ja taimedesse suhtumise mitmekesisus ajaloolises plaanis.

Põhilised kujutamise- ja tähendusmallid

Maastiku ja selle elementide kujutamise hiliskeskaegsetel pühapiltidel tingib osaliselt religioosne narratiiv. Tee on oluline maastikuline element loos püha perekonna põgenemisest Egiptusesse, varakristlike märtrite tagakiusamise ja

pögenemise lugudes, lugudes Neitsi Maarja külaskäigust Eliisabeti juurde ning Kristuse ristikandmisest. Aiad ja hoovid raamivad stseene Jeesusest Õlimäel ehk Ketsemani aias, aga ka Maarja külaskäiku Eliisabeti juurde. Loodusmaastikud on valdavalt pühakute märtrisurma ja Kristuse ristilöömise stseenides. Suurem osa vaadeldud piltide teemadest pärines piiblist ja keskaegsetest pühakulegendidest (Voragine 1993), kuid leidis ka ikoonitaolisi maale. Neitsi Maarja elu kujutati vähem kui veerandil maastikutaustaga maalidest, sh stseenid Maarja külaskäigust Eliisabeti juurde, püha perekonna põgenemisest Egiptusesse, Jeesuse sünnist ja tarkade külaskäigust. Taimedel, mida kujutati maastikuliste elementide juurde kuuluvana, võis olla nii keskkonda iseloomustav kui ka sisuline ülesanne (erineva retoorilise rõhuga sümbolid ja metafoorid).

Kultuurtaimed on loodusmaastikes kõige selgemad rõhutatud sümbolid, sest esinevad niiõeldades vales kontekstis. Loodusmaastike taustal kujutatud looduslike taimede tõlgendamine sümbolitena on keerulisem, kuid mitte võimatu, ning siin tasub jälgida taimekujutiste esinemissagedust ja temaatilisi kontekste. 15. ja 16. sajandi kunstnike praktiseeritud naturalism muutis objektid nende kontekstilise paigutuse tõttu vähem ilmseteks ehk hajutatud sümboliteks, mille tähendus pidi selguma alles stseeni üle pikemalt mõtiskledes (Panofsky 1971; Ward 1994).

Teeäärsete ja loodusmaastike kujutamisel näiteks Jeesuse kannatuse ja pühakute märtristseenides olid valdavalt looduses kasvavad taimed. Maikellukest (*Convallaria majalis* L.), mis esines maalidel kõige sagedamini, kujutati sümbolina enamasti üksikult ja esiplaanil, kuid näiteks stseenis püha Cantianuse, Cantianuse ja Cantianilla põgenemisest (ca 1510, Krainburgi altari meister, Stüüria; nr 000693 Kremsi digitaalses andmebaasis, <http://tethys.imareal.sbg.ac.at/realonline/>) paiknesid need hajusa kogumikuna teeäärsetel nõlvadel. Sotsiaalse alatoonita maikelluke sulandub hästi loodusmaastikulisel taustal, kuid tema asetuse pildiruumis ja kontekstist sõltumatu esinemissagedus (vt ka Sillasoo 2009) viitavad rõhutatud sümbolismile. Taimede valge värv, intensiivne lõhn ning võib-olla ka mürgisus on omadused, mis nii nagu valge liiliagi puhul sobivad arusaamaga pühadusest (ja surmast). *Kuldse legendis* (Voragine 1993) mainitakse meeldivat lõhna pühakuid iseloomustava tunnusega näiteks püha Dominicuse ja Maarja Magdaleena lugudes; püha Dominicust kujutatakse kunstis, käes valge liilia.

Taimede värvi- ja lõhnaomadused on hiliskeskaegses sakraalses sümbolikas sageli määravad. Ühel Slovakiast pärit altarimaalil kujutatakse Jeesuse ristilöömise stseenis (enne 1500. aastat, tundmatu meister; nr 011683) risti all vaniljelõhnalist orhideed (*Nigritella nigra* (L.) Rchb. f. agg.). Selle taime rahvapärased nimed 'verirohi' ja 'veriroos' Tiroolis (*Blutkraut*, *Blutrösl*), 'verepiisake'

Alam-Austrias (*Blutströpfel*) ja 'verinelk' Kärntenis (*Blootnagel*) (Hegi 1922) tulenevad õite erkpunasest värvist. Hiliskeskaegsetel roosikrantsi kujutistel (Winston-Allen 1998) on punane Jeesuse kannatuse ja vere värv (vt ka Marzell 1960). Šoti altari risti kandmise stseenis (1469/80, Šoti altari meister, Viin; nr 000302; pilt 1 a ja b) esindab Jeesuse kannatuse kontseptsiooni isegi terve



a



b

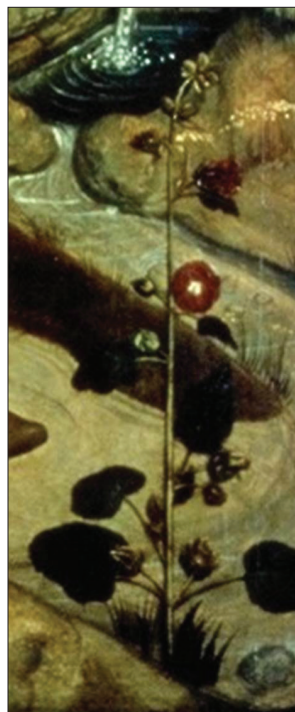
Pilt 1. a – "Risti kandmine", 1469–80, Šoti altari meister, Viin (digitaalses andmebaasis nr 000302); b – fragment taimedega: harilik aspar, kobarahüatsint, metsmaasikas, põldmurakas.

ansambel looduslikest ja aias kasvavatest kevadel õisi ja suve lõpul vilju kandvatest taimedest: kobarhüatsint (*Muscari cf. botryoides* (L.) Mill.), põldmurakas (*Rubus caesius* L.), harilik aspar (*Asparagus officinalis* L.) ning maasika lehtede ja punase ristiku õiega taim, mida ei ole võimalik botaaniliselt määrata. Kobarhüatsindi ja põldmarja viinamarjakobarat meenutav (vastavalt) sinine õisik ja koguvili (mari); põldmarja veinpunane mahl ja Kristuse krooniga asotsieeruv okkiline võsu ning aspari veripunased marjad liidavad need taimed Kristuse kannatuse sümboliteks. Ka (siin ambivalentse) maasika kujutis on religioossetel maalidel sageliesinev sümbol, ilmselt värvi- ja vormiomaduste tõttu: Neitsi Maarja on see õis ja see (paradiisi)aed, milles vilja ja viljakandva puuna kasvab Jeesuslaps (Salzer 1893), valge tähistamas puhtust ja punane kannatust ning kolmetine leht, mida esineb teistelgi taimedel peale maasika, sh ristikud ja jänesekapsas, kolmainsust. Maasikat kui paradiisiaia sümbolit kujutatakse juba meister Bertram von Mindeni Graboweri altaritahvilil “Maailma loomise 4. päev” (1375–1383, Hamburger Kunsthalle), Ülem-Rheini meistri maalil “Paradiisiaiake” (ca 1410, Städel Museum, Frankfurt), aga ka Albrecht Düreri maalil “Neitsi ja Jeesuslaps võlvkäigu ees” (*Bagnacavallo Madonna*; enne 1505, Magnani-Rocca Fond, Traversetolo, Itaalia).

Taim võib olla sümbol liigilisel ja/või üldisemal tasandil. Taimekujutist võib mõista ka kui tüübilist ‘roosi’ või ‘liiliat’, nt aed-tokkroosi (*Alcea rosea* L.), mis on esiplaanil maastikulises stseenis “Pögenemine Egiptusse” (ca 1469–80, Šoti altari meister, Viin; nr 000306; pilt 2 a ja b), või oma ajas haruldast kollast pävilille (*Fritillaria imperialis* L. var. *lutea*) stseenis “Maarja külaskäik Elisabethi juurde” (1524, Andreas Haller, Lõuna-Tirol; nr 002023). Kollast pävilille mainitakse kirjalikes allikates esmakordselt 16. sajandi keskel (Krausch 2007). Esimeses stseenis moodustab kompositsioon tokkroosist, allikast ja linnust (rasvatihane, *Parus major* L.) paradiisliku vaikelu, mida võiks tõlgendada püha perekonna põgenemise ja pääsemise sihtkohana. Mõlemas stseenis annab aiataimede kasutamine alust seostele paradiisiaiaga. Võõramaist päritolu ja kõrgemat sotsiaalset kuuluvust markeerivatel kultuurtaimedel on siin ka autoreid, teemas esinevat mobiilsust ja maali pidulikkust esindav ülesanne (vt Koch 1964; Sillasoo 2009).



a



b

Pilt 2. a – “Põgenemine Egiptusse”, ca. 1469–80, Šoti altari meister, Viin (000306); b – fragment aed-tokkroosiga.

Taimenimed kui tähenduse kandjad

Paljud hilisemad rahvapärased taimenimed sisaldavad võrdlusi Kristuse kannatuse (verega värvunud) atribuutidega, nt naelad (nelk), oda (hundinui), okaskroon (ohakad ja kibuvits); tumedad laigud lehtedel tulenevad verest, mis langes risti all kasvanud taimedele (orhideed), või tekkisid sinna pühakute, nt püha Johannese märtrisurma päeval (naistepuna) (Marzell 1960). Üheks mooduseks looduse ja kultuuri (religiooni) vaheliste hiliskeskaegsete seoste ja taimekujutiste tähenduse tundmaõppimisel on lehitseda tollaegseid rohuraamatuid ja jälgida taimenimede erinevaid kujusid. Varauusaja rohuraamatute teoloogidest autorid seletavad taimede nimesid mitmeti. Näiteks nimetatakse

härjasilma (*Leucanthemum vulgare* Lam.) püha Johannese lilleks (*Johansblomen, Sant Johansblümen*), sest ta ilmub (õitseb) jaanipäeva paiku (Marzell 1943–1979, *Chrysanthemum leucanthemum*: 964). Neitsi Maarja järgi on nime saanud Maarja taevaminemispüha ajal (15. august) õitsevad taimed, näiteks keelikurohi (*Carlina vulgaris* L.) (*Frawendistel*); nende õnnistamine sellel pühal võimendas raviomadusi ja väge kurjade jõudude vastu (Marzell 1965). Botaanilis-meditsiinilises kirjanduses ongi kõige rohkem Neitsi Maarja ja püha Johannese järgi nimetatud taimi (Bauhin 1591). Varauusaegsed rohuraamatud olid vastavalt linnades ja õukonnas kehtestatud nõuetele enamasti mõeldud apteekritele. Oli keelatud koguda teadmisi taimede raviomaduste kohta kirjaoskamatuelt floristidelt, herbalistidelt ja vanadelt naistelt (Reeds 1991). Viimaseid kirjeldatakse kummaliste rituaalide läbiviijatena; kristlike taime-nimedega kõrvuti mainitakse (maagilisi) mittekristlikke nimesid, nt 'paljad neitsijuuksed' vrs 'tee tagasi' (*nacket Jungfraw hor vrs Widderrhon*; harilik karusammal (*Polytrichum commune* Hedw.); Marzell 1943–1979, *P. commune*: 963, 965–967). Nähtavasti olid rohuraamatute autorid (ülikoolides taimi ja nende omadusi õpetavad teoloogid) kristlike nimede peamised propageerijad, sest nad pidasid ravimist jumala asjaks. Rahvaravitsejatel tõenäoliselt puudus otsene vajadus taimi nimetada, piisas teadmisest, kuidas neid kasutada.

Uuritud maalide ülestõusmispühade tsükli stseenides olid olulisel kohal nurmenuku (*Primula veris* L.) kujutised. Šoti altari Kristuse ristilöömise ja lamentatsiooni stseenides (1469–80, Šoti altari meister, Viin, vastavalt nr 000301 (pilt 3 a ja b) ja 000707) on nurmenukk ainus või üks vähestest kujutatud taimedest, mis täidab rõhutatud sümboli ja metafoori rolli. Sellist kujundikasutust võib näha Hofi altari Kristuse ristilöömise stseenis (1465; Munich Alte Pinakothek), mille maalis Nürnbergis tegutsenud Hans Pleydenwurff ja mille järgi on maalitud Šoti altari vastav tahvel (Vavra 1980). Nurmenuku rõhutatud sümbolism on arvatavasti seotud tema õitsemisega kevadel ülestõusmispühade ajal. Hiliskeskaegses saksa kultuuriruumis nimetati nurmenukku muuhulgas 'taevavõti', 'võtmelill', 'peetrivõti'²³ ja 'paastulill' (*himmelschlüssel, schlüsselblumen, Peter Schlüssel Vastenblumen*; Marzell 1943–1979, *P. veris*: 1052–1082; Fischer 1929). Seni selgusetu päritoluga legendi kohaselt olevat võtmekimpu meenutava õisikuga taim tärganud kohast, kuhu Petrus pillas taevavõtmed (Marzell 1943–1979, *P. veris*: 1057; vt ka Bächtold-Stäubli & Hoffmann-Krayer 1987). Nurmenuku taevaliku valguse ja ülenduse kuldsed või kollased õied (vt *Himmel*, Kirschbaum 1994; Wackernagel 1872) tähistasid kannatusstseenide kontekstis Jeesuse surma ja ülestõusmist.



a



b

Pilt 3. a – “Kristuse ristilöömine”, 1469–80, Šoti altari meister, Viin (000301); b – fragment nurmenukuga.

Taevavõtmeteks nimetati hiliskeskajal teisigi kevadel õitsevaid taimi, sealhulgas võilille (Konrad von Megenberg, vt eespool) ja orhideesid. Ka neid kujutatakse sarnaselt nurmenukuga pühakute kannatuse ja Kristuse ristilöömise stseenides. Maalil püha Valentini martüüriumist (1505, tundmatu meister, Lõuna-Tiroolia, nr 002763) on näiteks laialehise sõrmkäpa kujutis (*Dactylorhiza majalis* (Rchb.) P. F. Hunt et Summerh.). Stseenis püha Liberiuse elust (ca 1480, tundmatu autor, Moraavia; nr 013008; pilt 4 a ja b) on teeäärse maastiku ‘taevavõtme’ kahvatu käpp (*Orchis pallens* L.), mida Tiroolist pärit benediktiini munk Vitus Auslasser on nimetanud *primula veris alba* (Mayer & Goehl et al. 2009). Vitus Auslasser on teadaolevalt esimene hiliskeskaegne autor, kes eristab orhideeliike (värvi alusel). Orhideede teised teadaolevad keskaegsed ja varauusaegsed nimed, mis samuti õigustavad taimede kujutamist religioossetes stseenides – ‘Kristuse käe taim’, ‘käejuur’, ‘ristipuu’ ja ‘ristilill’ (*planta vel palma Christi*, *Hendelwurtzel*; *cruz bowm*, *Crützblumen*; Fischer 1929: 276; Marzell 1943–1979, *Orchis*: 419–444) –, tulenevad taimede juurestiku morfoloogiast, mis meenutab inimese kätt, ja õitsemise ajast. Saksa varauusaegne botaanik Otto Brunfels (ca 1488–1534) selgitab, et taime nimetatakse Kristuse käeks sellepärast, et selle kaks juurt asetsevad teineteise peal nagu kaks kätt



a

Pilt 4. a – stseen püha Liberiuse elust (lumeime), ca 1480, tundmatu autor, Moraavia (013008); b – fragment taimedega: rukkilill, maikelluke, kahvatu käpp, väike igihali, metsmaasikas, jumikas (?).



b

(*Das weiblin hat zwo wurtzel uffeinanderliegen gleich zwey henden, derhalben Palma Christi genannt*); Hieronymus Brunschwyg'i (ca 1450 – ca 1512) kohaselt kutsutakse seda aga ristililleks sellepärast, et taim kannab õisi risti- ehk ülestõusmisnädalal (...*darum das sin gewechss die blumen in der crütz wochen bringen sin*; Marzell 1943–1979, *Orchis*: 423, 436). Ka eespool mainitud vaniljelõhnalise orhidee *Nigritella* varasemate (enne 1671) nimede seas on 'väike Kristuse käsi' (*palma Christi minor*; Marzell 1943–1979, *N. nigra*: 327–334). Õitsemise ajaks areneb neil orhideedel kaks juuremugulat, millest vanemat ja tumedamat seostati kuradi käega, uuemat ja heledamat aga jumala, Kristuse või Maarja käega (*Vorfrues finger*; Marzell 1943–1979, *Orchis*: 425). Laiialehise

sõrmkäpa lehtedel olevad pruunikad laigud ja täpid on inspireerinud nime 'Maarja pisarad' (*Märgendrehen, Unser Frawen Trähen*; Marzell 1943–1979, *Orchis*: 431–432); rahvaluules peetakse neid vereplekkideks ja märgitakse, et sellised taimed olevat kasvanud Kristuse risti all (Marzell 1960).

Mitmed hiliskeskaegsed altarimaalid ja hilisemad reformatsiooni-propagandad sisaldavad pildilised trükised on tõestanud kuraditeema populaarsust (vt Koch 1964; Russell 1992; Scribner 1994). Kuradinimelised taimed võisid metafooride ja allegooriatena osaleda stseenides vastandlikel põhjustel. Sellistel taimedel usuti olevat tõrjemaagiline vägi või oli taime välimus ja kasvuviis võrreldav ettekujutusega saatanast (Marzell 1955, 1962). Steiermargi liidumaalt pärit Kristuse ristikandmise stseenis (1505, tundmatu meister; nr 000790) ja ühes täpsemalt määratlemata päritoluga Kristuse ristilöömise stseenis (enne 1500, Ülem-Austria/Nürnberg; nr 000433) kujutatakse küüniseid meenutavatesse õisikutesse koondunud õitega kerarapuntslit (*Phyteuma orbiculare* L.), tänapäeval rahvapäraselt kuradiküünt (*Teufelskralle*; Hegi 1922; Marzell 1955). See nimi võis olla kasutusel juba keskajal, kui mõelda õie välimusele ja vastava metafoori sobivusele kannatust käsitlevasse pilditeemasse. Esimesel pildil on taim kõrvuti kirju sarikhernega (*Securigera varia* (L.) Lassen) – roosade õitega liblikoelise taimega, millel on tumepunased teravatipulised kõverdunud küüniseid meenutavad kaunad. Taime keskaegne nimi ei ole teada. Teisel pildil on kerarapuntsel kõrvuti kristlikus sümboolikas laiemalt levinud maikellukese ja metsmaasikaga ning taimega, millel on hariliku käbiheina (*Prunella vulgaris* L.) lehed ja munaja rapuntsli (*Phyteuma ovatum* Honck.) õisiku sarnane punaste ogaliste tupplehtedega õisik. Selline ebamäärane kujutamiski viis võib tähendada seda, et maaliti mälu ja/või kirjelduse järgi. Taimi kujutati kuulduste järgi isegi rohuraamatutes (vt Arber 1912, seoses rohuraamatuga *Gart der Gesundheit*). Taime keskaegne nimi *Brunelle* võis tuleneda pruunikast õiekattest, ploomikarva õitest või siis hingamisteede haigusest *Bräune*, mille ravimiseks taime kasutati; nimega võidi tähistada mitmeid kirjeldusele vastavaid taimi. Sisemiste ja välimiste haavade raviga arvatakse olevat seotud käbiheina hiliskeskaegsed ja varauusaegsed nimed 'jumalarohi' ja 'püha Antoniuse rohi' (*Gotheil, St Antoniuskraut*; Marzell 1943–1979, *P. vulgaris*: 1085–1091). Haavadega assotsieeruvaid taimi ja seeni on kannatusstseenides kujutatud teistelgi juhtudel.

Võilill (*Taraxacum officinale* F.H.Wigg. s.l.), mille paljude keskaegsete nimede hulgas leidub ka 'kuradirohi' (*Teufelskraut*; Fischer 1929; Marzell 1943–1979, *T. officinale*: 618), esineb keskaegses kunstis sageli. Realistlikke võilille kujutisi võib näha juba 14. sajandi alguse maalidel (Moggi 1987). Uuritud maalidel kujutati võilille esmajoones maastikel, kuhu kunstnik paigutas Kristuse kannatusloo ning stseenides pühakute elust (vt Sillasoo 2003, 2006). Nimi 'kuradirohi'

võib osutada taimetele kui tülikale umbrohule või selle mõrkjale piimmahlale (Marzell 1943–1979, *T. officinale*: 618). Rahvausus liigituvadki umbrohud halbade ehk kuraditaimede hulka. Hiliskeskaegsest arheobotaanilisest materjalist võilille palju leitud ei ole, kuid taime sage kujutamine kunstis (Moggi 1987; Sillasoo 2006) ja nimede mitmekesisus (Marzell 1943–1979, *T. officinale*: 601–602) võivad siiski tähendada tema olulisust toonastes kultuurmaastikes. Nimed ‘metsik heliotroop’, ‘aiavalvur’ ja ‘väljalill’ (*eliotropia agreste, solsequium agreste, custos ortorum, veltpluomen*; Fischer 1929: 286; Marzell 1943–1979, *T. officinale*: 601, 618, 622) viitavad sellele, et võilill kasvas spontaanselt aias ja põllul (väljal); piltidel kujutatakse võilille ka teeservades. Lai nimevalik annab võimaluse erinevateks assotsiatsioonideks ja tõlgendusteks. Taime morfoloogiale ja õitsemise ajale viitavad ‘märtsilill’, ‘suveohakas’, ‘kollane päikeseratas’, ‘lõvihammas’, ‘lõvilill’ (*merzenblumen, Summerdorn, Gelb Sonnenwyrbel, lewenzan, planta leonis*); ‘papileht’, ‘papirohi’, ‘papitoruke’ ja ‘mungapeake’ on võrdlused seemned kaotanud õiepõhja ja munga palja pealae vahel (*Pfaffenblatt, Pfaffenkraut, Pfaffenrörlin, Münchsköpflin*; Marzell 1943–1979, *T. officinale*: 600–655). Nime ‘lõvihammas/hambad’ saab seostada loomasümbolismiga: lõvil, keda kujutatakse märtrite surma ja Kristuse ristilöömise stseenides, on patust ja surmast päästja tähendus (vt Löwe, Kirschbaum 1994; vt ka Cohen 2008). Tähenduslik võis olla ka võililleõite kollane värv (vt nurmenukk, eespool).

Kuldkollaste õitega tulikat (*Ranunculus cf. acris* L.) kujutati uuritud maalidel üksikutes pühakute märtristseenides. Püha Andrease ristilöömise stseenis (15. sajandi teine pool, tundmatu meister, Alam-Austria; nr 001649) on tulikas ainuke taim risti kõrval. Püha Bartolomeuse märterluse stseenis (enne 1500. aastat, tundmatu meister, Alam-Austria; nr 000751) kasvavad piinapingi lähedal peale tulika veel kurekell (*Aquilegia vulgaris* L.) ja maikelluke. Maikellukese tähendust selgitati eespool. Kurekella tunti väidetavalt rohkem aia- kui metsataimena (Krausch 2007; Sillasoo 2009). Tema laiemalt levinud sümbolism tulenes õiest, mille kroonlehed sarnanevad viiele külge külje kõrval asetsevatele tuvile, andes taimetele vagaduse, püha vaimu ja jumala kutse tähenduse (vt Akelei, Kirschbaum 1994; Löber 1988; Koch 1964; vt ka tuvi sümbolismi, Cohen 2008). Seda, et tulikat tunti ja teati looduses hästi, tõendavad nimed ja ülestähendused rohuraamatutes (Fischer 1929; Marzell 1943–1979, *Ranunculus*: 1220–1285). Üks osa nimedest annab edasi taime morfoloogilisi tunnuseid, sh lehe kuju, mis sarnaneb linnu jalgadele: ‘kanajalg’, ‘kanajäljed’, ‘kurejalad’ ja ‘kaarnajalad’ (*hanenfuz, hanenwurz, hannsporen, chreanfueß, rabenfueß*; Fischer 1929; Marzell 1943–1979, *R. acris*: 1221); teine osa nimedest peegeldab taime omadusi, sh püha Antoniuse naeris (*rapa di S. Antonio*;

mugultulikas (*R. bulbosus* L.), Fischer 1929) ja põletusrohi (*brenkrut*; Marzell 1943–1979, *R. acris*: 1230). Värskete tulikate mahl võib nahale sattudes tekitada kipitust, punakaid laiike ja ville. Tirooli päritolu benediktiini munk Vitus Auslasser kasutab seevastu taime kuld kollaseid õisi rõhutavat nime ‘õnnistatud safranikollane’ (*benedicta crocea*, villtulikas (*R. languinosus* L.), Mayer ja Goehl *et al.* 2009). Õitele viitab ka ‘läiklill’ (*Glitzenpluem*; Mayer ja Goehl *et al.* 2009; Fisher 1929; Marzell 1943–1979, *R. acris*: 1227–1228). Arvatavasti oli tulikas altarimaalidel valu ja kannatuse ning taeva kuldse sära allegooria. Vitus Auslasseri rohuraamatus kasutatud nimevarianti võidi tõlgendada ka itaaliapäraselt ‘õnnistatud ristina’ (*benedetta croce*), mis selgitaks ja õigustaks veelgi tulika kujutamist püha risti kõrval.

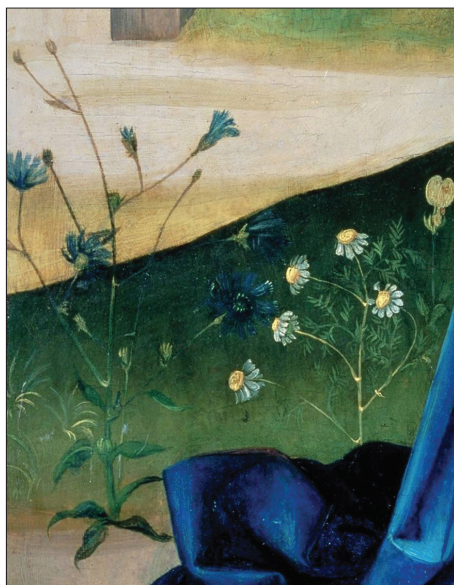
Teeäärseid maastikke kaunistab mitmel juhul harilik sigur (*Cichorium intybus* L.). Keskaegsed nimed ‘teeääres ootaja’ või ‘teenäitaja’ (*wegewarthe*, *wegwart*, *Wegwartbluem*, *Wegwysz* or *Wegweiß*; Marzell 1943–1979, *C. intybus*: 990–998) lähtuvad taime reaalsest kasvukohast, sobides ühtlasi metafoorideks varakristlike pühakute märtrisurma ja muude teedrajava sisuga stseenidesse. Hariliku siguri metafoori kasutatakse näiteks stseenis Maarja külaskäik Eliisabeti juurde, kus saavad kokku kaks lapseootel naist (enne aastat 1500, tundmatu meister, Viin; nr 000414; pilt 5 a ja b); siguri õied ja neitsi Maarja mantel on mõlemad sinised. Taime heliotroopsetele omadustele viitavad nimed ‘päikeserohi’ ja ‘päikese sinine ratas’ (*Sonnenkraut*, *Sunrayd*, *Sunnenwerbel*, *Blaw sonnenwyrbel*; Marzell 1943–1979, *C. intybus*: 990–998) on neitsi Maarjat iseloomustavate võrdlustena samuti omal kohal. Musta vägiheina (*Verbascum thapsus* L.) rolli mainitud pildil aitavad seletada taime välimuse ja kasutusega seostuvad nimed ‘küünal’, ‘kuningaküünal’, ‘küünlarohi’, ‘väljaküünal’ ja ‘taevatuli’ (saksa k. *candela*, *luminaria*, *cuniges kerze*, *kertzenkraut*, *Feldtkerzen*, *himmelprant*), valguse allika või kandja tähenduses; taimel usuti olevat koletiste vastane vägi (*unhuldenkerz*; Fischer 1929; Marzell 1943–1979, *Verbascum*: 1023–1042). Selle kõrval kujutatud rukkilille (*Centaurea cyanus* L.) keskaegsete nimede seas on ‘vilja õis’ (*korenblume*, *flores frumentorum*; Fischer 1929); Lõuna-Aasiast pärit lõhnavate mustade seemnetega kultuurtaime musta köömet (*Nigella sativa* L.) nimetati nimedega ‘väljaköömen’, ‘mustköömen’, ‘must õis’, ‘must koriander’ (*veltcumin*, *swarzkumel*, *melanthion*, *Schwartzter Coriander*; Fischer 1929; Marzell 1943–1979, *N. sativa*: 325–327). Kummeli sarnast taimekujutist võib määratleda kui teekummelit (*Chamomilla recutita* (L.) Rauschert) ehk ‘naistelille’ (*frawenblume*; Fischer 1929: 274), aga ka ke-salille (*Matricaria perforata* L.) ehk ‘koeralille’ ja ‘koerarahu’ (*hundesblumen*, *hundestille*; Fischer 1929: 274). Pildil kujutatatud liblikõieline niidu-aspar-



a

Pilt 5. a – “Maarja külaskäik Eliisabeti juurde”, enne aastat 1500, tundmatu meister, Viin (000414); b – fragment taimedega: harilik sigur, teekummel / kesalill, niidu-asparhernes.

b



hernes (*Tetragonolobus maritimus* (L.) Roth) võis kunstniku ja vaataja silmis olla (nagu teised nõiahamba perekonda kuuluvad taimed) üks ‘inglivõtmelilleke’ (*angelschlusselfluemel*; Fischer 1929: 274). Ülalnimetatud taimi seob lisaks pildi teemasse sobivusele maastikuline sesoonsus: nad õitsevad suvel, sealhulgas hiliskeskajal 2. juulil tähistatud Maarja külaskäigu (*Visitatio Mariae*, Lk 1:39–56) kirikupüha aegu.

Maamõõla (*Geum urbanum* L.) ja keraheina (*Dactylis glomerata* L.) on kujutatud taraga ümbritsetud rohumaal stseenis, kus püha Bernhard ajab naisest välja deemonit (ca 1500, tundmatu meister, Alam-Austria; nr 000403). Mõlemad taimed on iseloomulikud pildil kujutatud maastikule – rohumaale, aasale. Vitus Auslasser nimetab maamõõla taime punaka vürtsnelgi taoliselt lõhnava juure tõttu ‘õnnistatud rubiiniks’ (*benedicta rubea*, Mayer & Goehl *et al.* 2009). Saksakeelses rohuraamatus *Gart der Gesundheit* aastast 1485 kirjeldatakse ‘õnnisjuure’ (*benedictenwortz*) nime all maamõõla tõrjemaagilisi omadusi: aias kasvades hoidvat taim koledad (mürgised) loomad sellest nii kaugel kui tema lõhna tunda on (Mayer & Goehl *et al.* 2009). Maastikulise konteksti looduslike taimede retoorikat võib leida ka ikoonitaolistel pühendumuslikel pildidel. Nii

näiteks hoiab Neitsi Maarja püha Anna kolmainu pildil (1460–1470, tundmatu meister, Steiermark/Kärnten; nr 000892) käes kolmeharulise varrega õitsvat peetrilehte (*Succisa pratensis* Moench). Kolmetine vars on andnud alust erinevate taimede kolmainuga seostavatele nimedele ja uskumusele. Ilmselt seetõttu on harilik keelikurohi ehk 'kolmis-ohakas' ja 'naisteohakas' (*Dreydistel*, *Fraundistel*) kuulunud Maarja taevaminemispüha õnnistatud taimekimpu (vt eespoolt; Marzell 1965; vt ka Sillasoo 2009; Łuczaj 2011), samuti nagu raudürt (*Verbena officinalis* L.) ehk 'püha rohi' (*herba sacra*, Fischer 1929: 288), millele omistati tõrjemaagilisi omadusi (Vogt 1893; Hertel 1901; *verbena*'d olid antiikajal oksad, mida kasutati pühade toimingute läbiviimisel, Marzell 1943–1979, *Verbena officinalis*: 1045–1046; Marzell 1926/27). Raudürti on kujutatud ühel Alam-Austriast pärit altarimaalil püha Sebastiani märtrisurma stseenis (enne 1500, tundmatu meister; nr 000752) kõrvuti harilikust sigurist ja kerarapuntlist kombineeritud taimekujutise ning nurmenukkudega. Ülalmainitud harilikku keelikurohtu ja peetrilehte seob sesoonsus: nad õitsevad augustikuistes Maarja taevaminemispüha maastikes. Peetrilehe hiliskeskaegset nime 'kuradi-ärahammustus' (*Teufelabbiß*) selgitatakse 1485. aasta rohuraamatus *Gart der Gesundheit* (Cuba 1485) legendiga, mille järgi olevat saatan saanud taimest suurt väge, kuni halastaja jumalaema selle temalt ära võttis. Näinud, et vägi oli kadunud, hammustanud saatan suurest vihast taime juurel tüki otsast ja nii kasvavat see tänapäevani.⁴ Allika kohaselt pärineb legend 4. sajandil muistses Kreeka linnas Pergamonis (tänapäeval Türgis) elanud arst Oribasiuselt (Marzell 1955). Peetrilehe juureks on risoom, mis taime väljatõmbamisel maast katkeb. 'Kuradi-ärahammustuseks' nimetati 16. sajandil Austrias veel käoking-tulikak (*Ranunculus aconitifolius* L.; Marzell 1955), mida on kujutatud varem mainitud püha Valentini märtristseenis (nr 002763) kõrvuti laialehise sõrmkäpa, maikellukese, metsmaasika, võilille ja teiste taimedega, mida siinkohal pikemalt ei käsitleta.

Siintoodud näitedele tuginedes võib öelda, et hiliskeskaegsete taimesümbolite retoorika näib lähtuvat taime välimusest ja omadustest (värv, kuju, lõhn, toime), kasvukohast (aed või mets) ja kasulikkusest (kasulikud taimed ja umbrohud), mille järgi jagati neid dualistlikult headeks ja halbadeks, jumala- ja kuraditaimedeks ning seostati evangeeliumi erinevate episoodidega (vt ka Wackernagel 1872; Awbery 1984). Üldjuhul ei ole tõenäoline, et taime kujutati pühapildidel eeskätt nende raviomaduste tõttu, kui pilditeema ei keskendunud haigusele (Schmitz-Cliever 1951; vrd Kühn 1948). See jätkaks ehk liialt tahaplaanile kristliku narratiivi kontseptsioonipõhise kujutamise. Samas võisid taimede raviomadused olla nende tundmise esmaseks aluseks. Taimede kunstiline tähendus sõltus mitmesugustest otsestest või kaudsetest

kultuurilistest praktikatest. Taimede sümbolism võis tublisti varieeruda, see ei huvitanud kunstnikke ühtviisi (vt Haig 1913; Koch 1964: 71; Behling 1967). Uurijate arvates võis Matthias Nethart Grünwaldile olla taim nii “loodusnähtus” kui ka sümbol, Hans Baldung Grienile demonlikest jõududest haaratud loodusnähtus ning Albert Altdorferile ravivõimega müsteerium, sügav salajane teadmine (Behling 1967).

Rikkalikust taimekujutiste ja nende võimalike tõlgenduste valikust saab järeldada, et altarimaalidel leidis hulgaliselt sellist ideoloogiat, mis reformimeelsete teoloogide arusaamade järgi ei soodustanud kristlikku meditatsiooni, nagu väidavad kunstiuurijad (Ward 1994), vaid hajutas usklike tähelepanu. Protestantlik teoloogia ei toetanud usu mitteametlikke tõlgendusi, arendusi, ebausku ning kultuslikke praktikaid ehk nn külakatoliiklust; selle suhe rahvakultuuri ja rahvausku oli hävitav (vt Burke 2006). Väidetavalt ei tohtinud kristlikus kunstis pärast 16. sajandit maasikakujundit kasutada (vt *Erdbeere*, Kirschbaum 1994). Reformatsiooneelse kunsti teemadest ligi poole moodustasid kultuslikud Neitsi Maarja ja pühakute elu ning märterluse stseenid, kus maastikke taimedega sageli kujutati (vrd Christensen 1979: 207). Sedalaadi piltide keelustamine ja hävitamine tõi endaga kaasa vastava pilditraditsiooni katkemise. Paikkonnis, kus reformatsiooniga ei kaasnenud pildirüüset, näiteks Nürnbergis, kultuslikud religioosse sisuga maalid küll säilisid, kuid nende religioosne tähendus muutus. Maapiirkondades, mis jäid väljapoole kirikuvõimu esindajate tähelepanu, võis religioosne kunst, samuti traditsioonilised uskumused ja praktikad, püsida pikemalt (vt Heal 2002). Hiliskeskajale omane rahvalik mõtlemisviis varauusajal ei kadunud, kuid reformatsiooniga piirati selle levimis- ja avaldumisvormi (Burke 2006; Scribner 2001). Looduse ja taimede kujutamine kandus ilmalikesse žanritesse, sh maastikumaalid ja natüürmordid. Maalikunstile jäi tema representatiivne funktsioon, kuid sellega seoses peamiselt kultuurtaimede kujutamine (Moggi 1987).

Kokkuvõte

Mõistagi ei olnud taimede kujutamine sakraalse kunsti põhieesmärk, vaid need kuulusid loomuliku osana pildi loodusmaastike juurde. Kujutatud taimede väärtus ja kontekstiline tähendusloome sõltus enim kunstnike ja nende patroonide teadmistest ja kogemustest. Vaatajal oli seda suurem roll, mida lähemalt ta kujutisi nägi ja vastavalt oma arusaamale tõlgendas, nii nagu tehti käesolevas uurimuses. (Antud käsitluse puhul tuleb silmas pidada, et tegemist oli uurija

käsituses olnud andmebaasiga, mitte ühes kirikus eksponeeritud pühapiltidega, mida oli võimalik pikema aja jooksul lähemalt vaadelda.) Valikusse võis sattuda taimi, mida enda ümber nähti koduõues ja teeservas, taimi, mis kandis endas sotsiaalse kuuluvuse tunnuseid ja (materiaalseid) väärtusi, näiteks aialilled, ning taimi, mis sobisid pildi narratiivi metafooride ja allegooriatena, laenatuna teistest töödest, rahvapoeesiast ja kirjasõnast, hiliskeskaegsetest taimi käsitletavatest teostest. Sel perioodil, mil suurenes vernakulaarse kirjan-duse osatähtsus üldiselt, ilmus järjest enam kodukeelseid rohuraamatuid, kuhu klassikaliste autorite kirjaliku traditsiooni kõrval talletati uuemat, kohalikku suulist pärimust. Rohuraamatud on peaaegu ainuke allikas, mis sisaldab in-formatsiooni suure hulga looduslike taimede kohta nõnda, et taimi on võimalik reaalselt ära tunda. Tekstides pole see täpsema kirjelduse ja illustratsiooni puudumisel tihti võimalik. Hiliskeskaegsetes ja varauusaegsetes botaanilistes töödes leiduvate taimenimede mitmekesisus ja nende varieerumine annab kristlikus kunstis kujutatud taimede tõlgendamiseks avarad võimalused. Looduslike taimede, samuti nagu paljude teiste materiaalse maailma objektide kujutamist reformatsioonielses kunstis võib tõlgendada kristluse, rahvausu ja traditsioonilise igapäevaelu kokkukuuluvuse väljendusena. Reformatsiooni tõttu teatud tüüpi kultuslike pühapiltide kõrvaleheitmisega kadus sakraalsest ruumist keskkonda ja loodust kaasav narratiiv ühes suure hulga looduses kas-vavate taimede kujutistega.

Tänuavaldused

Südamlik tänu Salzburgi Ülikooli keskaja ja varase uusaja materiaalse kultuuri instituudile Kremsis (*Institut für Realienkunde des Mittelalters und der frühen Neuzeit, Krems an der Donau*) artiklis kasutatud fotode eest, ning maalide omanikele *Schottenstift Wien* (pildid 1–3), *Moravská galerie v Brně* (pilt 4) ja *Kunstsammlungen Augustiner-Chorherrenstift St. Florian* (pilt 5).

Kommentaariid

¹ Artikkel on valminud sihtfinantseeritava teema SF0130033s07 “Maastikupraktika- ja pärand” raames ja Euroopa Liidu Regionaalarengu Fondi (Kultuuriteooria tippkeskus, CECT) toetusel.

² Keskaajal populaarsed, tavaliselt illustreeritud ja õpetliku alatooniga lugude kogumi-kud metsloomadest ja -lindudest.

- ³ Sarnaste nimedega tuntakse seda taime meilgi (Vilberg 1933; Vilbaste 1993).
- ⁴ Taime eestikeelne nimi *peetriteht* on seotud sarnase legendiga (Vilbaste 1993); Marzelli (1955) arvates toimus nimede muutus (kuradi asemele tuli Peetrus) seetõttu, et Põhjamaades tõlgendati saatanat piksejumal Thorina, mis muutus eesti pärimuses Peetruseks.

Kirjandus

Arber, Agnes Robertson 1912. *Herbals: Their Origin and Evolution: A Chapter in the History of Botany, 1470–1670*. Cambridge: Cambridge University Press.

Awbery, Gwen M. 1984. Plant names of religious origin in Welsh oral tradition. Vickery, Roy (toim). *Plant-lore studies: papers read at a joint conference of the Botanical Society of the British Isles and the Folklore Society, held at the University of Sussex, April 1983*. The Folklore Society Mistletoe Series 18. London: University College London, lk 1–9.

Bauhin, Johannes 1591. *De Plantis a Divis Sanctisve nomen habentibus: Caput ex magno volumine de consensu & dissensu authorum circa stirpes, desumptum*. Basel: Conrad Waldkirch.

Behling, Lottlisa 1967. *Die Pflanze in der mittelalterlichen Tafelmalerei*. Köln: Böhlau Verlag.

Burke, Peter 2006 [1978]. *Popular Culture in Early Modern Europe*. Ashgate Publishing.

Burke, Peter 2008. *Eyewitnessing: The Uses of Images As Historical Evidence*. Cornell University Press.

Bächtold-Stäubli, Hanna & Hoffmann-Krayer, Eduard (toim) 1987. *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. Berlin: Walter de Gruyter.

Christensen, Carl C. 1979. *Art and the Reformation in Germany*. Ohio: Athens.

Cohen, Simona 2008. *Animals as disguised symbols in Renaissance art*. Brill's Studies in Intellectual History. Vol. II. Leiden: Brill.

Cuba, Johannes de [Johann Wonnecke von Kaub] 1485. *Gart der Gesundheit*. Mainz: Peter Schoeffer.

Egg, Erich & Pfaundler, Wolfgang 1985. *Gotik in Tirol: die Flügelaltäre*. Innsbruck: Haymon-Verlag.

Fischer, Hermann 1929. *Mittelalterliche Pflanzenkunde*. Munich: Verlag der Müncher Drucke.

Gago, P. & Santiago, J. L. & Boso, S. & Alonso-Villaverde, V. & Martinez, M. C. 2009. Grapevine (*Vitis vinifera* L.): Old Varieties are Reflected in Works of Art. *Economic botany* 63 (1), lk 67–77 (doi: 10.1007/s12231-008-9059-y).

Haig, Elizabeth 1913. *The Floral Symbolism of the Great Masters*. New York: Dutton & Co.

Harbison, Craig 2002. *Reenesskunst põhja pool Alpe*. Järv, Ingrid (tlk). Tallinn: Kunst.

- Heal, Bridget 2002. Images of the Virgin Mary and Marian devotion in Protestant Nuremberg. Parish, Helen, L. & Naphy, William G. (toim). *Religion and superstition in Reformation Europe*. Manchester: Manchester University Press, lk 25–46.
- Hegi, Gustav 1922. *Alpenflora, die verbreitetsten Alpenpflanzen von Bayern, Österreich und der Schweiz*. München: Lehmann.
- Hertel, Gustav 1901. Aberglaubische Gebräuche aus dem Mittelalter. *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, lk 272–279.
- Huizinga, Johan 1996 [1924]. *The Autumn of the Middle Ages*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Janick, Jules & Paris, Harry S. & Parrish, David C. 2007. The cucurbits of mediterranean antiquity: Identification of taxa from ancient images and descriptions. *Annals of Botany* 100 (7), lk 1441–1457 (doi: 10.1093/aob/mcm242).
- Kirschbaum, Engelbert (toim) 1994. *Lexicon der Christlichen Ikonographie*. Rome: Herder.
- Koch, Robert A. 1964. Flower symbolism in the Portinari altar. *The Art Bulletin* 46 (1), lk 70–77.
- Krausch, Heinz-Dieter 2007. 'Kaiserkron und Päonien rot ...' Von der Entdeckung und Einführung unserer Gartenblumen. Reprint. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Kühn, Wolfgang 1948. Grünewalds Isenheimer Altar als Darstellung mittelalterlicher Heilkräuter. *Kosmos: Handweiser für Naturfreunde* 44 (12), lk 327–333 (http://www.joerg-sieger.de/isenheim/texte/hinweis/i_10fa.htm#oben – 4. november 2013).
- Łuczaj, Łukasz 2011. Changes in Assumption Day Herbal Bouquets in Poland: A Nineteenth Century Study Revisited 1. *Economic Botany* 65 (1), lk 66–75 (doi: 10.1007/s12231-011-9148-1).
- Löber, Karl 1988. *Agaleia. Erscheinung und Bedeutung der Akelei in der mittelalterlichen Kunst*. Köln: Böhlau.
- Marzell, Heinrich 1926/1927. Das Eisenkraut (*Verbena officinalis*) als Zauberpflanze. *Der Naturforscher* 3, lk 419–425.
- Marzell, Heinrich 1955. Teufelskräuter. *Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde*. Regensburg: Verlag Josef Habel, lk 211–215.
- Marzell, Heinrich 1960. Passionsblumen. Ein botanischer Beitrag zur religiösen Volkskunde. *Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde*. München: Der Bayerischen Landesstelle für Volkskunde, lk 159–162.
- Marzell, Heinrich 1962. Hexen un Druden in deutschen Pflanzennamen. *Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde*. Würzburg: Kommissionverlag Karl Hart, lk 107–115.
- Marzell, Heinrich 1965. Die Eberwurtz (*Carlina*) im Brauchtum und in der Volksmedizin. *Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde* 1964/65. Würzburg: Hart, lk 7–13.
- Marzell, Heinrich 1943–1979. *Wörterbuch der deutschen Pflanzennamen* 1–5. Leipzig: Verlag von S. Hirzel.

- Mayer, Johannes Gottfried & Goehl, Konrad & Englert, Katharina 2009. *Die Pflanzen der Klostermedizin in Darstellung und Anwendung: mit Pflanzenbildern des benediktiners Vitus Auslasser (15. Jh.) aus dem Clm 5905 der bayerischen Staatsbibliothek München*. Baden-Baden: Deutscher Wissenschafts-Verlag.
- Moggi, Guido 1987. Le piante nella pittura italiana dei secoli XV e XVI: problemi e metodi di identificazione botanica. Prinz, Wolfram & Beyer, Andreas (toim). *Die Kunst und das Studium der Natur vom 14. zum 16. Jahrhundert*. Weinheim: Acta humaniora, lk 61–74.
- Panofsky, Erwin 1971. *Early Netherlandish Painting, Its Origin and Character* 1. New York: Icon Editions.
- Paris, Harry S., Janick, Jules & Daunay, Marie-Christine 2011. Medieval herbal iconography and lexicography of *Cucumis* (cucumber and melon, Cucurbitaceae) in the Occident, 1300–1458. *Annals of Botany* 108 (3), lk 471–484 (doi: 10.1093/aob/mcr182).
- Pfeiffer, Franz (koost) 1862–1880. *Berthold von Regensburg: vollständige Ausgabe seiner Predigten mit Ammerkungen und Wörterbuch*. Wien: Wilhelm Braumüller.
- Pfeiffer, Franz (toim) 1861. *Das Buch der Natur von Konrad von Megenberg. Die erste Naturgeschichte in deutscher Sprache*. Stuttgart: Verlag Karl Aue.
- Réau, Louis 1996. *Iconografía del Arte Cristiano. Iconografía de la Biblia. Antiguo Testamento*. Kd 1. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Reeds, Karen Meier 1991. *Botany in Medieval and Renaissance Universities*. New York: Garland Publications.
- Reinitzer, Heimo 1982. *Der verschlossene Garten: Der Garten Marias im Mittelalter*. Wolfenbüttel: Herzog Augusts Bibliothek.
- Russell, Jeffrey Burton 1992. *Lucifer: The Devil In The Middle Ages*. Ithaca: Cornell University Press.
- Salzer, Anselm 1893. *Die Sinnbilder und Beiworte Mariens in der deutschen Literatur und lateinischen Hymnenpoesie des Mittelalters: Mit Berücksichtigung der patristischen Literatur*. Linz: K. u. k. Hofbuchdruckerei Jos. Feichtingers Erben.
- Schmitz-Cliever, Egon 1951. Die Darstellung der Syphilis auf dem sogenannten Aachener Altarbild der Kölner Malerschule (um 1510). *Archiv für Dermatologie und Syphilis* 192, lk 164–174.
- Scribner, Robert W. 1994. *For the sake of simple folk: popular propaganda for the German Reformation*. Clarendon Paperbacks. Oxford: Oxford University Press.
- Scribner, Robert W. 2001. *Religion and culture in Germany (1400–1800)*. Studies in medieval and Reformation thought 81. Leiden: Brill.
- Sillasoo, Ülle 2003. Plant depictions in late medieval religious art. Laszlovszky, József & Szabo, Peter (toim). *People and Nature in Historical Perspective*. Budapest: Central European University & Archaeolingua, lk 377–393.
- Sillasoo, Ülle 2006. Medieval plant depictions as a source for archaeobotanical research. *Vegetation History and Archaeobotany* 16 (1), lk 61–70 (doi: 10.1007/s00334-006-0036-z).

Sillasoo, Ülle 2009. Plants in Late Medieval festivals and customs in written and pictorial sources from southern central Europe. *Environmental Archaeology* 14 (1), lk 76–89 (doi: 10.1179/174963108X345720).

Ward, John L. 1994. Disguised symbolism as enactive symbolism in van Eyck's paintings. *Artibus et Historiae*, 15 (29), lk 9–53 (doi: 10.2307/1483484).

Vavra, Elisabeth 1980. Kunstwerke als Quellenmaterial der Sachkulturforschung. Europäische Sachkultur des Mittelalters. *Veröffentlichungen des Instituts für Mittelalterliche Realienkunde Österreichs* 4. Wien: Verl. d. Österr. Akad. d. Wiss, lk 195–232.

Vilberg, Gustav 1933. *Eestikeelsetest taimenimedest ja nende tekkimisvõimalusist: narmenuku nimesid Eestis*. Tartu: Postimees.

Vilbaste, Gustav 1933. *Eesti taimenimetused = Nomina vernacula plantarum Estoniae*. Tallinn: Eesti Teaduste Akadeemia.

Vogt, Friedrich 1893. Beiträge zur deutschen Volkskunde aus älteren Quellen. *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, lk 349–372.

Voragine, Jacobus de 1993. *The Golden Legend: Reading on the Saints*. Kd. 1–2. Ryan, William Granger (tlk). Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Wackernagel, Wilhelm 1872. Farben- und Blumensprache des Mittelalters. Wackernagel, Wilhelm (toim). *Kleinere Schriften 1: Abhandlungen zur deutschen Alterthumskunde und Kunstgeschichte*. Leipzig: Hirzel, lk 143–240.

Waterworth, J. (toim ja tlk) 1848. *The canons and decrees of the sacred and oecumenical council of Trent*. London: Dolman (<http://history.hanover.edu/texts/trent.html> – 8. november 2013).

Winston-Allen, Anne 1998. *Stories of the Rose: The Making of the Rosary in the Middle Ages*. University Park: The Pennsylvania State University Press.

Summary

Keys of Heaven and Hands of Christ: Plants in Pre-Reformation Art in Southern Central Europe

Ülle Sillasoo

Keywords: religious art, landscapes, flowering plants, plant names

One of the characteristics of the 15th–16th-century pre-Reformation sacral art in southern central Europe, as well as in the Netherlands and Italy, is the multitude of natural plant depictions. Depending on the artists and subjects of paintings, plant depictions could, similarly to animal depictions, fulfil the roles of attributes, allegorical and metaphorical devices and/or to represent various landscapes. The appearance and properties of plants, their habitats and usage are the fundamental features of plant symbolism.

Plant names in late medieval and early modern period herbals is another important clue for understanding the meaning of vegetation shown in the context of landscapes. Natural plants in pre-Reformation art, as interpreted here, represent the syncretism of Christian and folk belief in mundane and spiritual life. The richness of popular elements in Christian art and their interpretation, however, was a reason for the discontinuation of the same pictorial tradition and its replacement by another, suppressed into institutional frames and more controlled by the authorities.

Üks Eesti ajalooline kalmistu täna – Rakvere linnakalmistu¹

Tiina Tuulik

Teesid: Artikkel annab lühiülevaate Rakvere linnakalmistu kujunemisloost. Analüüsitakse surnuaia ruumilist struktuuri, mille moodustavad matusekvar- talid, maastik ja haljastus. Samuti antakse soovitusi Rakvere linnakalmistu edasiseks planeerimiseks.

Märksõnad: kalmistu, kalmistukultuur, kalmistu struktuur, maastik, matuse- paigad

Sissejuhatus

Kalmistu on koht, kuhu maetakse ja kus mälestatakse surnuid kogukonna religioossete ja üldkultuuriliste tõekspidamiste ning etniliste tavade järgi. Surnuaiad on osa meie ühisest kultuuripärandist, milles peegeldub kogukonna ajalugu.

Keskaegses Euroopa kristlikus kultuuris oli tavaks, et surnuaed asus kiriku vahetus läheduses. Surnud maeti kirikut ümbritsevasse pühitsetud mulda või kirikusse. Lisaks kirikuaeda ja kirikusse matmisele oli sotsiaalse tähendusega ka matmise täpne asukoht. Matmispaik kirikus altari läheduses oli mõistagi rikkamate kodanike ja vaimulikkonna privileeg.

Eesti kristlike matusepaikade lugu saab alguse 12. sajandi lõpul ja 13. sa- jandi alguses seoses ristiusu vastuvõtmisega.

Uue usundiga seonduvalt hakati Eestis surnuid matma kirikuaedadesse ja ka kirikutesse, kuid läbi aastasade on samaaegselt kasutuses olnud ka külade ja talude juures asunud kohalikud külakalmistud (Valk 1994: 30).

Alates 13. sajandist lubati asutada ka abikirikute ning kabelite ümber surnu- aedu eeltingimusega, et osa matuste puhul antud kingitustest saaks endale pea- kirik. Väidetavalt tol perioodil otsest matmismaksu elanikelt ei võetud (Reiman 1915: 127). Katoliku kirik lubas mätta surnuid ka väiksemate kabelite juurde

seetõttu, et pikad vahemaad halbade teeludega takistasid surnute toomist peakiriku juurde (Torp-Kõivupuu 2003: 37). Ilmselt on kõnealune teema olnud inimeste silmis läbivalt aktuaalne, sest veel 19. ja 20. sajandil on rahvasuust kirja pandud õige arvukalt küünilisevõitu naljandeid, kus räägitakse, mida kõike siis tehakse, kui inimene sureb halva tee ajal (vt nt Põldmäe 1941). Pole välistatud, et ka kunagine küla jõukaima pere rajatud kalmistu sai seetõttu kogu küla matusepaigaks (Selirand 1961: 88–89).

Külakalmistud asusid kodu lähedal, kuid kirikaiad võisid jääda kaugemale. Side elavate ja surnute vahel oli vajalik: üks käinud ju vaenelaps ikka lahkunud ema haul kurtmas ning saanud sellest siis tröösti. Selline kahesugune matusepaiga tava kestis Eestis kuni 17. sajandini (Valk 1994: 30; Tuulik 2012: 56).

Suuremad muutused kalmistukultuuris toimusid 18. sajandil, kui vastavalt ajastu vaimule ning kirikuaedades valitsevale ruumipuudusele, samuti hügieenilistest kaalutlustest lähtuvalt hakati uusi kalmistuid rajama kirikutest eemale (Pae 2002). Valitseva Vene tsaaririigi Senati ukaasiga 28. detsembrist 1772 ja selle põhjal välja antud kindralkuberner G. Browne'i käskkirjaga 23. veebruarist 1773 keelati kirikutesse ja nende vahetusse ümbrusesse matmine. Nõuti surnuaedade rajamist elamutest vähemalt 300 sülla (640 m) kaugusele. Tol ajal rajatud kalmistud jagunesid tüpoloogiliselt koguduste surnuaedadeks, luterlikeks kihelkonnakalmistuteks, perekondlikeks matusepaikadeks ja linnakalmistuteks (Pae 2008).

Enamik Eesti kalmistutest koosneb erinevatel aegadel rajatud matusealadest (laiendustest), mis koos teedevõrgu, kvartalite ja haljastusega moodustavad rahula ajaloolise struktuuri. Igale matusealale on iseloomulik ajastu tõekspidamisi ja esteetilist maitset kajastav hauakujundus. Ajalooliste surnuaedade ruumilahendus, mida oleme harjunud nägema, hakkas kujunema 19. sajandi alguses. See tähendas piiratud perekonnaplatside kujunemist praeguseks harjumuspärase hauatähiste ja piiretega. Piireteta platse ei säilitatud. Aianduse laialdasema levikuga 19. sajandi teisel poolel hakati kalmistutele rajama hekke ja istutama hauaplatsidele lilli (Rajari 2011). Noores Eesti Vabariigis seadustati riiklikult ka nn avalikud surnuaiad ning pärismatmisplatsid. Määrati ka minimaalse omandatava matuseplatsi suurus: see on 2,25 meetrit pikk ja 2 meetrit lai. Ainult erandjuhtudel on lubatud müüa ka poole väiksemat platsi (aluseks Riigi Teataja nr 67; § 34, 1926. aastast) (Torp-Kõivupuu 2003).

Avaratele matusealadele hakati rajama puiesteid, puid hakati istutama ka hauaplatside nurkadesse. Rahula ideaalkujuks sai korrastatud regulaarne park. 20. sajandi lõpuks on suur osa sellisest kalmistu haljastusest üle kasvanud ning kipub ohustama hauatähiseid ja piirdeid (Rajari 2011).

Suur osa Eesti surnuaedadest on 1994. aasta Eesti Vabariigi muinsuskaitse-seadusega tunnistatud ajaloomälestiseks, kuid läinud sajandi nõukogudeaegsed

seadused tunnistasid mälestisena vaid üksikuid haudasid, mitte kalmistuid tervikuna. Surnuaedadele hakati rohkem tähelepanu pöörama 1970. aastate alguses, mil hakati uurima ja inventeerima ajaloolisi surnuaedu (Alatalu 2012: 132).

Euroopa Silmapaistvate Kalmistute Ühenduse eesmärk on propageerida Euroopa kalmistuid kui väga tähtsaid kultuurimälestusmärke, arendada koostööd ja vahetada kogemusi kalmistute kaitse, restaureerimise ja hoolduse vallas (<http://www.significantcemeteries.org/>). Eestist on Euroopa silmapaistvamate sekka valitud näiteks Tallinna Siselinna ja Metsakalmistu (Kaukvere 2012) ning Tartu Raadi kalmistu (Kõivupuu 2011: 181; Ilomets 2004). Kuigi kalmistuturismiga tegeldakse Eestis vähe, on kalmistute kui Eesti pärandkultuuri osa vastu hakanud huvi tundma koolid. Ajaloolisi kalmistuid rekonstueerides peetakse silmas sedagi, et parklasse mahuksid ära turismibussid, sest kalmistuid käsitletakse kultuuripärandi osana.

Eesti surnuaedadest on kirjutatud mitmeid pikemaid või lühemaid ülevaateid, kus käsitluse fookuses on esmajoones aja- ja kultuurilugu (antakse ülevaade eelkõige kalmistutele sängitatud tuntumatest kultuuritegelastest ning kunstiajaloo vaatekohast silmapaistvatest kalmuskultuuridest (vt nt Kuhu & Adamek 2013; Kask & Berg 2012; Õim 2010; Laane 2002 jpt). Internetiajastu saabudes on võimalik hankida kalmistute kohta käivat kultuuriloolist teavet ka veebilehtede vahendusel (vt <http://www.kalmistud.ee/Kalmistute-koduleht>).

Annan artiklis kõigepealt ülevaate Rakvere kalmistute rajamise loost, seejärel analüüsin Rakvere linnakalmistu ajaloolist ja ruumilist struktuuri ning lõpetuseks teen ettepanekud rahula edaspidiseks kasutamiseks.

Kalmistu struktuuri kirjeldan läbi erinevatel aegadel kavandatud matmisalade laienduste, pöörates tähelepanu mõnele tuntumale lahkunule või hauatähisele.

Rakvere kalmistud

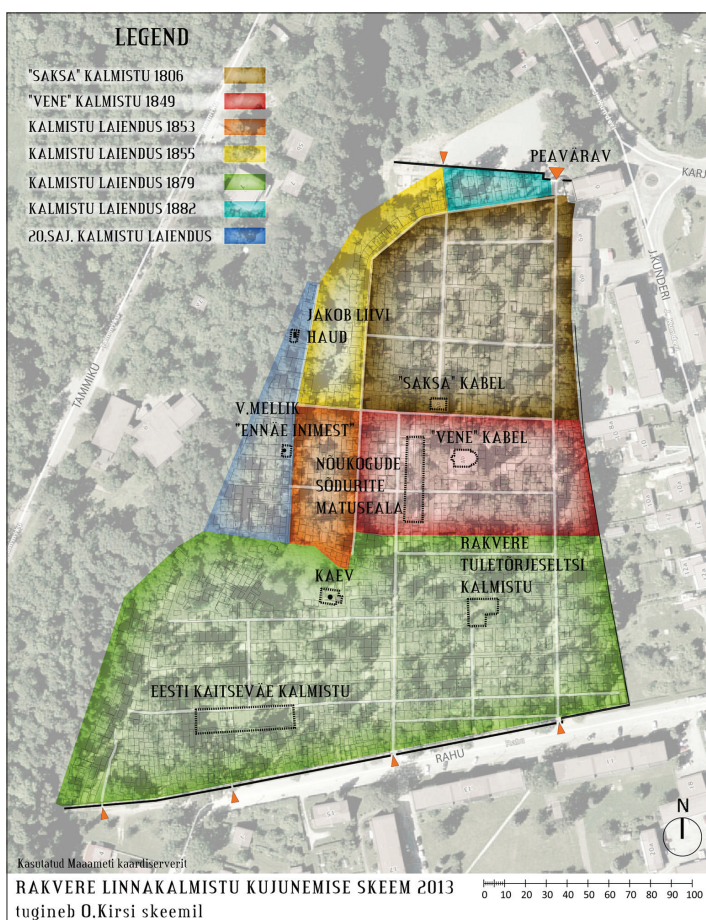
Rakvere linna vanim kirik kannab nime Rakvere Kolmainu kirik. Seda algselt peaingel Miikaeli nimelist kivikirikut mainitakse esmakordselt 1400. aastal. Ehitis rajati kaitsekirikuna, mille ülesandeks oli peale jumalasõna kuulutamise ka inimeste kaitsmine sõja korral (Kirss 2003).

Kirik sai Liivi sõjas tugevasti kannatada, uuesti 1698. aastal sisse pühitsetud kirik kannab nüüd Kolmainu nime.

Kiriku ümber paiknes 15.–18. sajandini linna ja kihelkonna kalmistu ehk kirikuaed. Kui see 1773. aastal keelustati, rentis linn vaid 11 aastat hiljem maatüki turuplatsiks. Tänapäeval kasvavad seal suured puud ja kadunud kalmistut sümboliseerib vana raudrist (Kirss 2007: 47).

1773. aastal rajati Senati nõude valguses praeguse Laada ja Tuleviku tn nurgale uus Rakvere linna ja kihelkonna surnuaed. 26. septembril 1777. aastal pühitseti sinna ehitatud kabel (nn saksa kabel). Samal ajal sai üha selgemaks, et valitud paik ei sobinud surnuaiaks, sest maapind oli väga paene ja hauakaevamine vaevaline. Seetõttu otsustati juba 1777. aastal rajada uus eestlaste linna ja kihelkonna kalmistu praeguste Vabaduse ja Karja tänava nurgale. See niinimetatud vana surnuaiana tuntud kalmistu suleti 1961. aastal. Kohalikud sakslased aga jätkasid uuest kalmistust hoolimata esialgu matmist 1773. aastal rajatud kalmistu kabelisse (Kirss).

Linnakalmistu ajaline struktuur



Joonis 1. Rakvere linnakalmistu kujunemise skeem.

Kalmistu saksa osa

18. sajandi lõpus hakkas Rakvere linn kiiresti kasvama, seetõttu tuli rajada ka uus kalmistu.

1806. aastal 29. aprillil toimus Rakveres uue kalmistu pühitsemine (Kirss 1974b). Esialgu eraldati matmiseks hauaplatse vaid kohalikele sakslastele. Nii kandiski kalmuala pikka aega saksa surnuaia nime (Kirss). Matuseid korraldati praeguse linnakalmistu põhjaosas.

Siaa on maetud lisaks sakslastele või end sakslaseks tunnistanud jõukatele eestlastele ka paljud ümberkaudsed mõisnikud ning Rakvere nimekad koolmeistrid (Kirss 1974a). Nende sepisaedadega ümbritsetud hauaplatse tähistavad suured ristid ja hauasambad. Suurem osa hauaplatse on eelmisel sajandil uuesti välja antud ja nii seisavad kõrvuti eri sajandeid iseloomustavad hauatähised.

1836. aastal ehitati “saksa” kalmistu lõunaserval kivikabel. Oma praeguse kuju sai see 1939. aastal (Kirss 2006). 20. sajandi teisel poolel kaotas ehitis oma esialgse otstarbe ja oli kasutuses tööriistakuurina (samas). “Saksa” kabel sai oma praeguse nägusa väljanägemise 2008. aastal, mil viidi läbi ulatuslikud restaureerimistööd.



Foto 1. Kabel “saksa” kalmistu lõunaserval, rajatud 1936. aastal. Tiina Tuuliku foto 2013.

Õigeusu kalmistuosa

Vene õigeusu kogudus rajati 1838. aasta septembris, sellesse kuulus 202 liiget. Need olid peamiselt vene kaupmehed oma perekondadega. Koos koguduse rajamisega tekkis vajadus püsiva õigeusu kiriku, samuti kalmistu järele (Kirss 1974a).

Jumalaema Sündimise kirikuks ehitati 1839. aastal ümber kahekorruseline elumaja, mille põhjalik ümberehitus ja sellega tegelikult uue kiriku rajamine toimus aastatel 1898–1900 (Plaat 2011: 24).

Rakvere linn eraldas vastmoodustatud õigeusu kogudusele surnuaia rajamiseks “saksa” kalmistust lõuna poole jääva ala, mis algas “saksa” kabeli tagant ja ulatus mäekallakuni (Kirss 2006).

Vene õigeusu koguduse ühed nimekaimad ja jõukaimad liikmed olid kaupmeestest vennad Nesterovid, kelle rahaga ehitati 1849. aastal kalmistule õigeusukabel, mida tunti pikka aega Nesterovi kabeli nime all (Kirss 2006). Esialgu oli see ka vaid nende perekonna matmispaik (Kirss 1974a).

Nõukogude võimu aastail peeti kabelis matusetalitusi, nii kristlikke kui ka ilmalikke (Kirss 2006).



Foto 2. Õigeusu kabel, rajatud 1849. aastal. Tiina Tuuliku foto 2013.

Rakvere linnakalmistule pole lahkunuid ainult mulda sängitatud. 2003. aasta juulis kaevati Rakvere linnakalmistul välja aasta varem Moskva sinodi poolt pühakuks kuulutatud Sergius (Sergi) Florinski säilmed (Toomla 2010).

Preester tunnistas end vaimulikuks ega nõustunud usust lahti ütlema. Florinski tapeti 30. detsembril 1918 Palermo metsas ja maeti ühishauda, mis kaevati lahti 17. jaanuaril 1919. Seejärel maeti Florinski Rakvere linnakalmistule. Tema haud asus õigeusu kabeli läänepoolses servas, kuhu on maetud kõik Rakvere Jumalaema Sündimise kirikus teeninud preestrid (Einmann 2003).

Pärast väljakaevamist hoitakse pühaku säilmeid Jumalaema Sündimise kirikus altarist vasakul paiknevas sargas.

Edasine laiendamine

18. sajandi lõpus elas Rakveres 372 inimest (1782), 19. sajandil alguse saanud keskmise eluea pikenemine ja tööstuse kiire areng tõid kaasa linnarahvastiku suurenemise. 1820. aastal loendati Rakveres 574 elanikku, 1862. aastal oli see arv 1564 ja 19 aastat hiljem koguni 3590 (Tammara 2009).

Rakvere linna külje alla rajati 1853. aastal kihelkonnarahva tarvis uus Tõrma kalmistu, mis pühitseti sisse 12. juulil. Kuid kuna paljud küla- ja linnainimesed olid omavahel sugulased, hakati üsna pea matma sinna ka linlasi (Õisma 2010).

Nüüd jäi linnarahva kasutada nn vana surnuaed Vabaduse ja Karja tänava nurgal, kuid aina suureneva rahvaarvuga linnas jäi see väike kalmistu peagi kitsaks (Kirss).

1853. aastal laiendati nn saksa surnuaeda õigeuskalmistust tammiku poole ning 1855. aastal liideti veel ka kitsas riba, mis jäi sakslaste matmisala ja läänepoolse loodusliku nõo vahele. Esimene neist oli seni olnud kasutuses linnakodanike aiamaana, teine kuulus aga surnuaiavahile (Kirss 1974a). “Saksa” surnuaed muutus linnakalmistuks juba õigeusu osa lisandudes, kuid nüüd anti uued laiendused ka eestlaste matusepaikadeks. Üks esimesi eestlasi, kes sinna maeti, oli eesti ärkamisaja kirjanik ja kooliõpetaja Juhan Kunder (1852–1888) (Kirss 2006). Tema hauda tähistab pooleteise meetri kõrgune valge marmorist rist graniitkivist alusel.

19. sajandil kasvas Rakvere jõudsalt. Linnarahva arvukuse suurenemist soodustas eelkõige talupoegade priikslaskmine ja neile liikumisvabaduse andmine ning raudtee rajamine (Kirss 2003).

1879. aastal võeti kasutusele linnakalmistu lõunapoolne osa kuni praeguse Rahu tänavani. Nõlva all asuvale alale hakati matma 19. sajandi lõpul,



Foto 3. Jakob Liivi hauatähis, kujur August Vomm, valmis 1938. aastal. Tiina Tuuliku foto 2012.

20. sajandi alguses. Selles osas on üks väljapaistvamaid maamärke Rakvere Tuletõrjeseltsi kalmistu (Kirss 1974b) ja veidi hiljem rajatud Eesti Kaitseliidu kalmistu.

19. sajandi lõpuks ulatus Rakvere elanike arv juba 5900 elanikuni, kellest juba 80% moodustasid eestlased (Tammara 2009). Sellest lähtuvalt laiendati kalmistut veel 1882. aastal "saksa" surnuaia ja praeguse põhjapoolse müüri vahelisele alale, laienemine jätkus ka 20. sajandi alguses, mil matuseid hakati korraldama tammiku poole tõusvale mäenõlvale. Sellega oli linnakalmistu saavutanud oma tänapäevase suuruse, linna sees paikneval kalmistul polnud enam kusagile laieneda.

Uue nõlvapealse kalmistuosa suurimaks vaatamisväärsuseks on Jakob Liivi (1859–1938) kalm. 1938. aastal püstitatud graniidist hauamonumendi autor on skulptor August Vomm, kes elas 1930. aastatel Rakveres ja tundis vana kirjanikku isiklikult. Monumendi vastuvõtmisel tekkis arusaamatus, kuna osa J. Liivi mälestuse jäädvustamise komitee liikmeid leidis, et kirjamees on kujutatud liiga vanana. Ometi oli ju kirjanik surses ligi 80aastane (O. Kirss, kirjalik teade).

Foto 4. Skulptuur “Ecce homo”, autor Voldemar Mellik, valmis 1939. aastal. Tiina Tuuliku foto 2013.



Eesti iseseisvuse ajal vähenes suur-
tööstuse osakaal, mistõttu aeglustus
ka linnarahvastiku kasv. 1922. aastal elas Rakveres 7660 inimest, 1941. aastaks oli linna rahvaarv suurenenud 10 847 elanikuni, 91%

neist olid eestlased (Tammaru 2009). Tollel perioodil kavandati ka uue kalmistu rajamist. 1930. aastal arhitekt Anton Soansi koostatud Rakvere linna planeerimise kavas oli kavandada Pauluse koguduse kalmistu Tammiku tänava äärde. Esimene matus selles uues surnuaias toimus 1935. aastal (Õisma 2010).

Üks silmapaistvamatest maamärkidest on linnakalmistul 1960. aastast tammiku nõlval seisev Voldemar Melliku Saaremaa marmorist skulptuur “Ennäe inimest” (*Ecce homo*) (Kirss). See püstitati algselt 1939. aastal Rakvere “vanale surnuaiale” perekond Vebermanni hauaplatsile, kuid pärast selle matuseala likvideerimist toodi skulptuur üle praegusele kohale (Kirss 1974a).

Nõukogude aastatel jätkus linnaelanike arvu kasv, 1989. aastaks oli Rakvere elanikkond kahekordistunud võrreldes Eesti iseseisvusaja lõpuga. Eestlased moodustasid sel ajal 75% elanikkonnast. Eesti taasiseseisvumine tõi kaasa linnaelanike arvu vähenemise, viimastel aastatel on see olnud veidi alla 17 000 inimese (Tammaru 2009). Kuna linnakalmistut enam laiendada ei saanud, hakati vanemaid matusepiirkondi uuesti kasutusele võtma. Nii seisavad kalmudel kõrvuti erinevatest ajastutest pärinevad hauatähised – kõige rohkem on sellel surnuaial möödunud sajandi teise poole maakivist mälestuskive.

Eesti ajalooline surnuaed on enamasti piiratud aiaga, milles on üks peavärv ja külgväravad. Nii on see ka Rakvere linnakalmistul.

Aastail 1864–1965 valmisid Rakvere sepa Schmiedebergi käe all kalmistu põhjaküljel paikneva peavärava kolm sepisväravat. Värav on kolmeava-line kaartega ehitis, mis on krohvitud ja valgeks lubjatud (www.muinas.ee, 18.11.2013). Arvata võib, et peavärv on püsinud samal kohal juba alates kalmistu kasutuselevõtust 19. sajandi alguses (Jonuks 2007), sepisväravad lisandusid hiljem.

Kalmistu maa-ala visuaalseks sulgemiseks rajati 1993. aastal matuseala lõunapiirile Rahu tänava äärde uus metallvarbadest ja paekivist postidega aed. Läbipääsuavad on suletud metallväravatega. Sarnane aed piirab ka surnuaia põhjakülge, idakülg on piiratud hoonete välisseintega, võrkpiirde ja puitaiaga, aga läänekülje moodustab looduslik mäenõlv.



Foto 5. Rakvere linnakalmistu peavärv. Tiina Tuuliku foto 2013.

Linnakalmistu ruumiline struktuur

Maastik

Rakvere linnakalmistu paikneb looduslikult kaunis paigas, Rakvere tammiku vallseljaku idapoolsel küljel. Kui “saksa” ja “vene” osade matused asuvad suhteliselt tasasel maapinnal, siis läänepoolsed laiendused ulatuvad vallseljaku nõlvale. Kallakul asuvad matmispaigad on rajatud horisontaalsete platsidena, mille servadesse on rajatud paekivist, betoonist või silikaadist tugimüürid. Erinevatel tasapindadel paiknevate hauaplatsideni pääseb mööda trepistikke.

19. sajandi lõpus kasutusele võetud kalmistu laiendus paikneb vanemate osadega võrreldes madalamal, kusjuures kalmistut poolitab osaliselt järsk nõlv.

Surnuaia teedevõrk koosneb sirgetest ida-lääne ja põhja-lõuna suunalistest jalgteedest, mis moodustavad ristkülikulised kvartalid. Sellise struktuuriga kalmealal on hauakohad ka rangelt kristlikku traditsiooni järgivalt ida-lääne suunalised.

Kalmistu peatee, mille alguses on valgeks krohvitud uhkete sepiväravatega sissepääs, paikneb 6 m kõrgemal kui Rahu tänava poolses otsas asuv metallvärav. See maastikuline omapära lisab pidulikkust kogu surnuaiale, avades vaateid nii ülevalt alla kui ka vastupidi.



Foto 6. Vaade õigeusu kalmistu laienduse serval asuvalt nõlvalt alla 20. sajandi laiendusele.
Tiina Tuuliku foto 2012.

Haljastus

Rakvere linnakalmistu moodustab ruumiliselt ühtse terviku, kus lauskleva maapinna kohal kasvav kõrghaljastus moodustab varjulise “katuse”, mille all paiknevad hauaplatse ümbritsevad labürintsed hekid. Viimased iseloomustavad just nõlva all paiknevat rahula osa. Osa hekke on ülekasvanud, sest kasutatud on 20. sajandi alguses moes olnud hekitaimi, eelkõige enelast, mis ajab juurevõsusi ja vajab regulaarset vormilõikust. Nimetatud hekid moodustavad just sellele kalmistuosale iseloomuliku meeleolu ja tuleks kindlasti säilitada. Hauaplatseid paikneksid justkui väikestes rohelistes ruumikestes, naabrid on eraldatud üksteisest madala “seinaga”.

Nõlva all paikneva alustaimestikuga meeleolu loovad veel kõrgekasvulised sõnajalad ja puhmas hostad. Haudadele on istutatud lehtpuude leinavorme.

Kõrghaljastus on liigirikas, kalmistul kasvavad lehtpuudest vahtrad, kased, tammed, jalakad ja hõbehallid remmelgad. Okaspuudest on esindatud eelkõige kuused ja elupuud.

Nõlvadel paiknevate haudade kohal paiknevad peamiselt kõrged lehtpuud, luues omapärase “ehitatud” kalmistu meeleolu, mis on omane lõunamaade kalmistukultuurile.

“Kalmistud kalmistu sees”

Rakvere linnakalmistul on kolm selgelt eristuvat matuseala, need on “kalmistud kalmistu sees”.

Vanim on Rakvere tuletõrjeseltsi rahula. See on kõrge musta ausambaga tähistatud plats, kus ehiskettidega piiratud alal on heledad mälestusplaadid tähistamas pritsimeeste hauaplatse.

Rakvere majaomanikud koondusid Rakvere tuletõrjeseltsi, mis loodi juba 1877. aastal. Seltsi kuulus nii eestlasi, sakslasi kui ka venelasi. Lisaks tulekustutamisele tegeldi ka laulmise ja näitemänguga, iga-aastased pritsimeeste peod kujunesid üheks populaarsemaks suveürituseks. 1912. aastal, mil möödus 35 aastat tuletõrjeseltsi asutamisest, peeti eriti uhked pidustused. Lisaks jumalateenistusele ja tuletõrjetechnika demonstratsioonile avati tuletõrjajate matmispaigas juubeli-mälestusmärk (Kirss 2003).

Eesti kaitseväge kalmistu heledate hauaplaatide ridadega ala asub surnuaia edelanurgas. Sõjaväelise kalmuala vanimad matused pärinevad 1917. aastast, mil sängitati mulda Rakveres formeerimisel olnud 1. Eesti polgu sõjamehi. Siia on maetud ka Vene armee üksuste mehi ja Loodearmee võitlejaid. Matusepaiga idaserval asub 1918. aasta lõpus ja 1919. aasta alguses Palermo metsaserval Punaväelaste poolt hukatute ühishaud.



Foto 7. Tuletõrjeseltsi rahula, mälestusmärk 1912. aastast. Tiina Tuuliku foto 2013.

Kõige rohkem on sõjaväekalmistul Vabadussõjas langenute ja Eesti Vabariigi päevil Rakveres paiknenud üksuste sõdurite kalme.

1930. aastate alguses asus Viru Kaitsevääringkonna Ülema Asutus uurima seni stiihiliselt kujunenud sõjaväekalmistu ajalugu. Koguti andmeid maetute kohta ja tehti kindlaks, et 1933. aasta suveks oli seal 122 matust. Samal ajal alustati matmispaiga korrastamist. Matuseala korrastamise käigus tähistati kalmud hauakividega, samal aastal toimus ka sõjaväekalmistu õnnistamine.

Pärast Teist maailmasõda anti osa kalmistust välja uute hauaplatsidena, nii on sõjameeste ühtse väljanägemisega hauatähiste vahele sattunud mõned ülekasvanud haljastusega tsiviilhauad. Enamik kalmudest on siiski säilinud (Kirss 2011).

Vene kabeli lähistel õigeusu kalmistuosas paikneb tavapärasest erinevate hauatähistega matuseala – see on pärast Teist maailmasõda rajatud Nõukogude sõdurite ja mõnede kohalike kommunistide matuseala (Kirss 2007: 87). Hauaplatse tähistavad punased obeliskid ja valgeks lubjatud kiviservaga ridahauad. Viimastel aastatel on hauaplatse järjepidevalt hooldatud ja need valgendatud servadega ridahauad tuletavad meelde üht perioodi meie ajaloos.



Foto 8. Eesti kaitseväge kalmistu, õnnistatud 1933. aastal. Tiina Tuuliku foto 2012.



Foto 9. Nõukogude sõdurite matuseala. Tiina Tuuliku foto 2013.

Tulevik

Lähituleviku prognoos näitab Rakvere linna elanikkonna mõningat vähenemist. Viimastel aastatel on Rakvere linnakalmistule matetud keskmiselt 80 lahkunut aastas. Ülemöödunud aastal toimus 78 muldasängitamist, millest 36 oli kirstumatust ja 42 urnimatust, 2011. aastal aga 81 matust, neist 41 kirstuga ja 40 urnis (kalmistuvaht K. Koidumäe, suuline teade). Seniajani on urnid maetud olemasolevatele perekonna hauaplatsidele või on eraldatud uus kahekohaline matusepaik ka urnidele, püüdmaks säilitada surnuaia ajaloolist struktuuri.

Urnimatuste osatähtsuse suurenemise tõttu on hakanud muutuma paljude ajalooliste surnuaedade väljanägemine, sest urni matmise puhul eraldatava hauaplatsi suurus on poole väiksem kui kirstumatuse puhul. Rakvere kalmistute kasutamise uues eeskirjas on kehtestatud tuhandatud põrnu matmiseks antava hauaplatsi vähimaks suuruseks 1,0 x 1,0 m, kuid ühe isiku kasutusse antakse maksimaalselt kaks hauaplatsi. Selle määruse valguses on võimalik jätkata praegu kasutuses olnud põhimõtet, et ühekohalisi urnimatuse paiku ei väljastata.

2013. aasta kevadel on linnakalmistul 18 vaba hauaplatsi 46 kohaga. Need on vanad hooldamata hauaplatsid, mida on võimalik uuesti kasutusse võtta (K. Koidumäe, suuline teade). Kirstuga maetava surnu pealematmine ei või toimuda varem kui kahekümne aasta möödumisel viimasest matmisest samale kohale.

Selleks, et säilitada Rakvere linnakalmistu ajaloolist struktuuri, saab laienemine toimuda vaid Tammiku idapoolse nõlva arvelt, sedagi üksnes laugemates paikades. Kirstumatuste tarvis seda ala kasutada ei saa, küll aga on see suurepärane paik urnimüüride või urnimatuste kohtade kujundamiseks. Surnuaia läänepoolne külg koosneb astmeliselt ehitatud platsikestest, kuhu on toimunud kirstumatused. Samasugust põhimõtet jätkates on võimalik uusi astmestikke kujundades rajada sobivaid paiku urnide muldasängitamiseks, eraldades matusepaigaks 1,0 x 1,0 m suuruse hauaplatsi.

Järsematele kohtadele võiks rajada ka urnimüüre, sest kaugel pole ka see aeg, mil tekib nõudlus sellise matusepaiga järele.

Surnuaia keskmes, ida-läänesuunalise astangu all paikneb vana veevõtu-koht, mille sisse on kastmisvee tarbeks rajatud vändaga kaev. Selle paiga vahetusse lähedusse võiks kujundada tuhapuisteala nii nimelistele kui ka nimetutele matustele. Tuhk puistatakse selleks ette nähtud kohta, näiteks selleks rajatud süvendisse, kaevatavasse auku vms. Nimeliste matuste korral saab lahkunu nime ja eluaja daatumid kirja panna selleks kujundatud müürile. Tuhapuisteala lahendusse saab kaasata olemasoleva veevõtukohta ja nõlva. Sel moel talitades on võimalik kujundada kalmistu keskpaiga, kus saab läbi viia lahkunu ärasaatmist lahtise taeva all või surnuaiapäha kogunemisi.

Kokkuvõte

Rakvere linnakalmistu on olnud juba sajandeid viimseks puhkepaigaks paljudele selle linnaga seotud inimestele. Surnuaeda on korduvalt laiendatud, kuid enam pole seda võimalik teha. Sellest tulenevalt on tekkinud vajadus uuteks lahendusteks, võttes arvesse tuhastusmatuste sagenemist ja surmaga seonduvate tavade muutusi. Üleilmastuva elulaadi laienemine toob kaasa uueneva matusekultuuri – teisenemas on tõekspidamised ja arusaamad ning kujunemas on uued traditsioonid. Olemasolevate ajalooliste surnuaedade struktuur hakkab seeläbi paratamatult muutuma. Seda ette teades ja sellega arvestades on neid muudatusi võimalik ellu viia nii, et säiliks ka vana ja väärtuslik – meie ajaloolised kalmistud.

Kommentaar

¹ Artikkel on valminud sihtfinantseeritava teema SF0130033s07 “Maastikupraktika- ja pärand” raames ja Euroopa Liidu Regionaalarengu Fondi (Kultuuriteooria tippkeskus, CECT) toetusel.

Allikad

Jonuks, Tõnno 2007. Rakvere Kunderi tn. 6. Rakvere linnakalmistu. *Aruanne arheoloogilistest järelevetõdedest kalmistukaardi paigaldamisel*. OÜ Muinaslabor.

Kirss, Odette. *Rakvere vana kalmistu*. Ajalooline õiend. Dateerimata käsikiri. Rakvere Muuseum.

Kirss, Odette 1974a. *Rakvere linna kalmistu*. Käsikiri. Rakvere Muuseum.

Kirss, Odette 2006. *Kabelid Rakvere linnakalmistul*. Ajalooline õiend. Käsikiri. Rakvere Muuseum.

Kirss, Odette 2011, *Rakvere linnakalmistu kaitseväge sektsioon I maailmasõjas ja Vabadussõjas langenute matmispaiga muinsuskaitse eritingimused*. OÜ Lootusprojekt.

Õisma, Külli 2010. *Teemaplaneering Rakvere linna kalmistu ja lähipiirkonna kalmistualad*. Seletuskiri. OÜ Projekteerimiskeskus.

Kirjandus

Alatalu, Riin 2012. *Muinsuskaitse siirdeühiskonnas 1986–2002: rahvuslikust südame-tunnistusest Eesti NSV-s omaniku ahistajaks Eesti Vabariigis*. Doktoritöö. Eesti Kunstiakadeemia.

- Einmann, Valdo 2003. Pühamees pääses ikoonile. *Virumaa Teataja* 11. märts (<http://viru.postimees.ee/index.html?op=логу&rubriik=49&id=9413&number=392> – 24. november 2013).
- Ilomets, Tullio 2004. Raadi kalmistu Euroopa silmapaistvamate seas. *Universitas Tartuensis* 10 (<http://www.ajakiri.ut.ee/28541> – 24. november 2013).
- Kask, Mare & Berg, Lauri 2012. *Siselinna kalmistu: tardunud igavik Tallinna südames*. Tallinn: Tallinna Keskkonnaamet (<http://www.kalmistud.ee/est/g13s864> – 25. november 2013).
- Kaukvere, Tiina 2012. Tallinn valmistub kalmistuturismiks. Tallinna Postimees 25.07.2012.
- Kirss, Odette 1974b. Kalmistu teedel 5. *Punane Täht* 25. juuli, nr 86, lk 3.
- Kirss, Odette 2003. *Rakvere ajalugu kõige vanemast ajast kuni 1944. aastani*. Tallinn: SA Virumaa Muuseumid & Tänapäev.
- Kirss, Odette 2007. *Jalutaja teejuht. Rakvere*. Tallinn: Solnessi Arhitektuurikirjastus.
- Kuhi, Tiiu & Adamek, Frank 2013. *Tallinna kalmistud – rahva pärand*. Tallinn: Grenader.
- Kõivupuu, Marju 2011. *101 Eesti pühapaika*. Tallinn: Varrak.
- Laane, Karl 2002. *Tallinna kalmistud*. Tallinn: Maalehe Raamat.
- Pae, Taavi 2002. *Eesti kalmistute kujunemine ja paiknemise seaduspärasused*. Magistri-töö. Tartu: Tartu Ülikooli geograafia instituut.
- Pae, Taavi 2008. Eesti kalmistute kujunemine ja paiknemise seaduspärasused. Pae, Taavi & Mander, Ülo (koost) *Kodumaa tundmine*. Publicationes Instituti Geographici Universitatis Tartuensis. Tartu: Tartu Ülikooli kirjastus, lk 87–89.
- Plaat, Jaanus 2011. Õigeusk ja õigeusu pühakojad Eestis 11.–19. sajandil. *Mäetagused* 47, lk 7–38 (<http://www.folklore.ee/tagused/nr47/plaat.pdf> – 24. november 2013).
- Põldmäe, Rudolf 1941. *Eesti rahvanaljandid I. Inimese eluperioodid*. Eesti Rahvaluule Arhiivi toimetused 16. Tartu: Teaduslik Kirjandus.
- Rajari, Eduard 2011. Kalmistukultuuri muutumisest Eesti alal. Pärnu Postimees, 07.04.2011 (<http://www.parnupostimees.ee/415341/kalmistukultuuri-muutumisest-est-ialal/> – 25. november 2013).
- Reiman, Helmi 1915. Eestlaste matusekombed. Villem Reiman (toim). *Postimehe kirjakogu* 1. Eesti Kultuura IV. Tartu: Postimees.
- Selirand, Jüri 1961. Muistsed matmiskombed eestlaste usundi ja ristiusu-vastase võitluse kajastajana. Ea Jansen (koost) *Religiooni ja ateismi ajaloost Eestis 2: Artiklite kogumik*. Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus, lk 71–93.
- Tammaru, Tiit 2009. *Rakvere linna rahvastikuproгноos 2009–2030*. Tartu Ülikool (http://www.rakvere.ee/yldplaneering2030/ALUSUURINGUD/Rahvastikuproгноos/Rakvere_Rahvastikuproгноos_Lopparuanne.pdf – 24. november 2013).

Toomla, Valdu 2010. Õigeusklikud avaldasid austust pühaku säilmetele. *Virumaa Teataja* 4. juuli 2010 (<http://www.virumaateataja.ee/283379/oigeusklikud-avaldasid-austust-puhaku-sailmetele/> – 19. november 2013).

Torp-Kõivupuu, Marju 2003. *Surmakultuuri muutumine ajas: ajaloolise Võrumaa matusekombestiku näitel*. Tallinn: Tallinna Pedagoogikaülikooli kirjastus.

Tuulik, Tiina 2012. Üks ajalooline kalmistu – Kudjape. *Eesti parkide almanahh* 3, lk 56–60.

Valk, Heiki 1994. Kirikaiad ja külakalmistud. *Horisont* 7, lk 28–30.

Õim, Triin 2010. *Hauatähise välimääraja otsingutel Kärkla kalmistu näite põhjal*. Magistritöö. Tartu: Tartu Ülikool.

Summary

A Historic Estonian Cemetery Today: Rakvere City Cemetery

Tiina Tuulik

Keywords: cemetery, cemetery culture, cemetery structure, landscape, burial grounds

This article gives an overview of the evolution process of Rakvere city cemetery. The author analyses the spatial structure of the cemetery, which involves burial quarters, landscape and greenery.

For centuries, Rakvere city cemetery has served as the last resting place for the people connected with this town. The cemetery has been expanded repeatedly, but it has finally reached its maximum possible size. This has created a necessity for new solutions, considering the increasing proportion of cremation funerals and changes in the customs related to death. The expansion of the globalising way of life gives rise to modernised funeral culture: beliefs and conceptions are modified and new traditions are being established. It is imminent that all this brings about changes in the structure of the existing historic cemeteries. The article gives recommendations for the better planning of Rakvere city cemetery in the future, in order to also preserve the old and valuable – our historic cemeteries.

Kliinilised teenused jutluste asemel¹

Tuija Hovi

Teesid: Institutsionaalse religiooni tähenduse kahanemine on viimastel aastatel olnud väga kiire, kuid samal ajal on tähelepanuväärselt mitmekesistunud religioossed valikud. Lisaks mittekristlikele spirituaalsetele ja religioossetele alternatiividele pakuvad oma teenuseid ka kristlikud ilmikliikumised. Artikkel käsitleb kristlikku eestpalveteenistust *Healing Rooms*, mis püüab kohanduda Soome tänapäevaste postsekulaarsete oludega ja kaitsta samal ajal oma traditsioonilist evangeeliumi kuulutamise ülesannet.

Märksõnad: eestpalve, *Healing Rooms*, palvekliinik, religioon, Soome

Tänapäeval seisame silmitsi olukorraga, kus institutsionaalse religiooni tähendus kahaneb. Soomes on peavoolu Evangeelse Luterliku Kiriku liikmeskonna vähenemine olnud viimase mõne aasta kestel ebatavaliselt kiire, kuid samal ajal on tähelepanuväärselt mitmekesistunud religioossete valikute võimalused. Evangeelse Luterliku Kiriku vastu suunatud kriitika on kahesugune: ühelt poolt on kirikut peetud liiga liberaalseks, sest see aktsepteerib kõike, suutmata tõmmata piire, ega väljenda selgelt oma moraalipõhimõtteid. Teiselt poolt on kirikut kritiseeritud, et see on liiga hierarhiline, konservatiivne ja normatiivne ega pööra piisavalt tähelepanu erinevustele ja tänapäeva ühiskonna vajadustele. Lisaks mitte-kristlikele spirituaalsetele ja religioossetele alternatiividele pakub oma teenuseid ka lugematu hulk kristlikke ilmikliikumisi, toiminguid ja praktikaid nii mitte-sektantlikes ringkondades kui ka neis, mis on seotud tihedamalt luterliku kirikuga.

Soome religiooniväljal toimuvad muutused leiavad aset peamiselt kristlikus kultuuriruumis. Lisaks nähtavatele organisatsioonidele muutustele Soome religioosel maastikul leiab aset ka teatud kaasaegsete religioossete arusaamade killustumine. Sellised muutusi on täheldatud kõikjal läänemaailmas – konventsionaalsed mõisted 'uskumine' ja 'kuulumine' ei tundu sobivat enam

õigupoolest millegi kirjeldamiseks. Üldpildi muudavad veelgi nüansirikkamaks 'praktiseerimine' ja 'osalemine' religioossuse dünaamiliste aspektidena. Näitena religioossest kaasatusest sellises raamistikus käsitlen järgnevalt kristlikku eestpalveteenistust, mille kohta kasutatakse ingliskeelset nimetust *Healing Rooms*. See on religioosne praktika, mis püüab kohandada kaasaegse postsekulaarse Soome oludesse, kaitstes samal ajal oma traditsioonilist evangeeliumi kuulutamise ülesannet. Käesolev artikkel põhineb etnograafilisel materjalil ja küsimustikul, mis jagati neid teenuseid kasutavatele inimestele.

Uskumine, kuulumine, praktiseerimine ja osalemine

Religioossuse defineerimine kui *uskumisena kuuluvuseta* (Davie 1994), või *olen spirituaalne, kuid mitte religioosne* (Fuller 2001) viitavad suhtumisele, mis on laialt levinud tänapäeva soomlaste seas, kes on eemaldunud ametlikust usulisest kuuluvusest ja institutsionaliseeritud organisatsioonidest. Hoolimata sotsiaalse dimensiooni puudumisest võivad need inimesed tunnistada, et nende elus on olemas spirituaalne aspekt, mis tähendab, et nad kogevad midagi, mis on neist endast enamat ning millel on nende silmis tähendus ja millega seostub sotsiaalne sidusus, kuid nad ei taha siduda end mõne kindla religioosse traditsiooni või jumalusega (nt Bandura 2003: 170). On tüüpiline, et need inimesed ei näe oma spirituaalsel/vaimsel elul mingit seost ühegi organiseeritud religioosse rühmaga (McGuire 2008: 98). Usklike kogukonna liikmeks olemine ei ole nende spirituaalses/vaimses elus oluline teema; Grace Davie on võtnud sellise olukorra kokku sõnades: "püha peab vastu, kuid mitte oma traditsioonilistes vormides" (Davie 1994: 228). Siiski, nagu on osutanud religioonipsühholoog Ulrike Popp-Baier, on sageli osundatud väide 'ma olen spirituaalne, aga mitte religioosne' mitmetähenduslik, sõltudes sellest, mida mõistetakse sõnaga 'spirituaalne', mis ei ole sugugi ühetähenduslik mõiste. Mõnikord osutab see sõna olukorrale, kus ollakse hüljanud konservatiivne ja institutsionaalne kristlus ning see asendatakse sama religiooni liberaalsemate tõlgendustega ning isiklikuma panustamisega. Seda sõna kasutatakse aga sageli ka märkimaks näiteks, et *ei olda kristlane* ning, et inimesel on isiklik suhe Jumala ja jumalikuga, ollakse teadlik oma sisemisest minast või ollakse kontaktis universumiga (Popp-Baier 2010: 44).

Sellal kui uskumist kuuluvuseta on nähtud Lääne sekulariseerunud ühiskondade trendina alates Grace Davie (1994) tähelepanekust sõjajärgse Suurbritannia kohta, on üllatav et muidu mittereligioossed ja mittespirituaalsed inimesed võivad väita religioosset kuuluvust, väljendamiseks oma kokkukuuluvust kirikuliikmetena. Võttes arvesse suhteliselt kõrget kirikuliikmete prot-

senti Soomes,² seda hoolimata hiljutistest 'mass-lahkumistest' näib *kuulumine uskumiseta* olevat paljudel puhkudel soomlaste religioosse orientatsiooni asjakohane iseloomustus. Sellal kui osa inimestest leiab koguduseliikmeks oleku kaudu vaimset/spirituaalset arengut ja toetust, võib see teistele olla soovitava identiteedi väljendus (McGuire 2008: 98; vrd Day 2010: 19). Seda võib ka näha *uskumisena kuulumisse*, nagu seda on noorte seas Suurbritannias kirjeldanud Abby Day, rõhutades religioosse kuuluvuse sotsiaalset aspekti olulisemana kui religioosete uskumuste tõeseks ja tähenduslikuks pidamist. Day toob ka ilmekaid näiteid 'uskmatutest kristlastest' (Day 2009).

Tänapäeva religioossus on muutustes, mis rõhutavad ja kombineerivad selliseid protsesse nagu individualisatsioon, demokratiseerimine, muutlikkus, hübriidism, relokatsioon ja piiride purustamine. Siiski *ei* ole traditsionaalne religioon kaotanud oma mõju ega olulisust, nagu on osutanud postsekulaarsusega tegelevad teadlased (nt Habermas 2006, Taylor 2007). Vastupidi, uute religioosete ja spirituaalsete tegevuste ja praktikate levik, killustumise protsessid ja globaalsete võrgustike esilekerkimine avardavad valikuvõimalusi spirituaalsete ja religioosete teenuste vallas. Ka range pühendumine ja äärmuslikud suhtumised leiavad avalikke väljendusvorme, kuigi need ei ole enamuse silmis paeluvad. Sellele viitavad fundamentalistliku kristluse, nagu näiteks evangeelsete ja karismaatiliste nelipühilike liikumiste tõus, mida on nähtud näidetena kristliku spiritualiteedi otsingutest tänapäeva Lääne kultuurides (nt Woodhead 2002; Roof *et al.* 1995).

Soomes on alates 1990. aastate algusest erinevad sõltumatud uuskarismaatilised kogudused pakkunud fundamentalistlikku kristlikku valikut neile, kes vajavad kogemuslikumat religioossust. Siiski on nende rühmade tegelik pühendunud liikmeskond suhteliselt väike. Kui lõdvalt organiseeritud palvekogukonnad ja -võrgustikud, evangelisatsiooniüritused ja vaimuliku abi teenistused on kogunud rohkem poolehoidjaid ja kasutajad, siis koguduste uute pühendunud liikmete hulk ei ole tähelepanuväärselt kasvanud. Need uued trendid on leidnud toetuspinna nii enamuskirikust väljaspool kui ka selle sees, üldjuhul koguduste ilmikliikmete tegevuses. Sellisteks headeks näideteks, kus side peavoolu evangeelse luterliku kirikuga on säilinud, on kodugrupid ja palverühmad, alternatiivsed jumalateenistused, kus ilmikliikmetel on aktiivne roll, nagu näiteks Toomamissa;³ karismaatilised sündmused nagu näiteks *Sõna ja Palve*, aga samuti praktikad, mille keskmeks on usutervendus, elutreening (*life coaching*) ja abielunõustamine. Lõppkokkuvõttes võib öelda, et Soome usuelu muutused leiavad aset valdavalt selle kristlikus ruumis või on sellega kaudselt seotud.

Hiljutine uustulnuk Soome usuelus on kristlik *palvekliiniku* praktika, mille kohta kasutatakse ingliskeelset mõistet *Healing Rooms* (paranemise toad)

ning mis on 2006. aastal alanud intensiivse kampaania tulemusel leidnud endale kindla kandepinna. See on ka näide usulise (antud juhul kristliku) praktika ümberpaiknemisest väljaspool koguduslikke funktsioone selliselt, et see ei ole seotud ühegi kindla kristliku liikumisega. Samaaegselt esindab see karismaatilist kristlust oma arusaamadega Püha Vaimu üleloomulikest andidest, karismast, millest üks on tervendamine. *Healing Rooms* palvekliinikud tegutsevad tervise ja heaolu parandamiseks mille tulemusel eeldatakse kristliku usu suurenemist. Eestipalveteenistuse kaudne põhiülesanne on loomulikult uute järgijate võitmine kristlusele.

Hiljuti on *Healing Rooms* alustanud tegevust ka Rootsis ja Eestis, kuhu see on jõudnud liikumise Soome harukontori kaudu. Rootsis avati esimene palvekliinik 2012. aasta lõpul Stockholmis ning teine kliinik 2013. aasta kevadel Växjös. Kavatsuste kohaselt avatakse kolmas Rootsi palvekliinik peagi Västeråsias (*Healing Rooms* 1/2013: 5) Eestis on *Healing Rooms* tegutsenud Tallinnas ja Tartus samuti alates 2012. aastast (*Healing Rooms* 1/2012: 3).⁴

***Healing Rooms* – ajalugu**

Ma tutvustan *Healing Rooms* nähtust teatud karismaatilise kristluse vastusena postsekulaarsele (ilmalikkusele järgnevale) olukorrale, kus formaalseid institutsionaalseid raame on nähtud piiravate teguritena indiviidi sisemisele arengule ja heaolule, mida mõistetakse olevat spirituaalsed väljakutsed. *Healing Rooms* on rahvusvaheline eestipalveteenistuse liikumine, mis tegutseb kohalikul tasandil, peamiselt linnakeskkonnas, kliinilise vastuvõtuna. *Healing Rooms* idee ulatub tagasi möödunud sajandi esimestesse kümnenditesse. Selle rajaja oli 1930. aastate algul Ameerika Ühendriikide nelipühi pastor John Lake Washingtoni osariigist Spokanest. 1930. aastatel jäi see ühe mehe usuäratuslikuks liikumiseks ning hääbus pärast John Lake'i surma 1935. aastal. *Healing Rooms* taaselustas 1990. aastatel üks teine nelipühi pastor, Cal Pierce, kes avastas doktor Lake'i unustatud arusaamad ning hakkas levitama sõnumit denominatsioonide ülesest globaalsest võrgustikust, asutades kohalikke *palvekliinikuid*, nagu seda eestipalve teenistust nimetama hakati.

Healing Rooms naasmisele 1990. aastatel järgnes uuskarismaatilise liikumise tõus, mida tuntakse ka 'tervise ja rikkuse evangeeliumina', sest see rõhutab tervenemist ning vaimset ja materiaalset heaolu kui tõeliste usklike privileegi. Nii on see *temaatiliselt* teatud jätk või lisa nelipühilikule karismaatilisele ärkamisele, isegi kui seda otseselt sellega ei seostata. *Healing Rooms* võib nimetada karismaatiliste liikumiste võrgustikuks, mis ei seo end ühegi kindla kristliku kiriku või liikumisega, vaid püüab pigem teha koostööd nen-

de kõikidega. *Healing Rooms* on ka lugu edukast globaalsest võrgustikust, mis on laienenud väga kiiresti igale kontinendile ning kasutanud laienemisel juba olemasolevaid toimivaid kohalikke religioosseid taristuid. Selle liikumise peakorter asub Spokanes, Ameerika Ühendriikide Washingtoni osariigis. 2001. aastal asutati *International Association of the Healing Rooms (Healing Rooms Ministries* rahvusvahelise peakorteri veebileht).

Soomes tutvustas *Healing Rooms* palvekliinikut abielupaar, kes oli oma puhkusereisil Californiasse tutvunud sellise kliiniku tegevusega kohalikus Vineyardi koguduses.⁵ 2006. aastal rajasid nad esimese palvekliiniku Soomes ning asusid korraldama liikumise organisatoorset külge, töötades välja treeningkursuse neile, kes soovisid saada kohalike kliinikute palvetiimi liikmeteks. 2013. aasta kevadeks oli Soomes asutatud 29 kohalikku kliinikut. Organisatsioon tegutseb Soomes erinevates organisatoorsetes kontekstides, nii nelipühilaste, vabakiriklike koguduste kui ka peavoolu evangeelses luterlikus kirikus. Sellisena ületab see erinevate kirikute ja denominatsioonide vahelisi piire. Palvekliinikud võivad tegutseda ka täiesti ilmalikus keskkonnas, nagu näiteks kaubanduskeskustes või mujal avalikus ruumis. Soome juhtliikmed märkisid, et kohalike palvekliinikute korraldamise üks põhimõte on, et palvekliinik peaks olema olemas igapähele, seda nii vaimselt kui ka füüsiliselt (IF mgt 2011/105). Selleks, et palvekliinikud oleksid kättesaadavad, asuvad nad alati linnakeskustes, kus on toimiv ühistranspordisüsteem. Ruumid, kus palvekliinikud regulaarselt tegutsevad, on valitud selliselt, et ligipääs ei oleks kellelegi takistuseks. See on põhjus, miks palvekliinikuid ei korraldata kirikutes, mida võib pidada liiga ametlikuks või kaugeks kohaks isiklike ja eraeluliste küsimuste puhul.

***Healing Rooms*si praktika keskkond ja tegurid**

Palvekliiniku praktika kirjeldus põhineb etnograafilisel välitööl, mille viisin läbi kevadel 2011. Materjali selleks artiklikaks kogusin selliste meetoditega nagu temaatiline intervjuu ja osalusvaatlus, samuti kasutasin küsimustikku. Ma intervjuueerisin selle liikumise Soome juhtpaari liikumise keskkuses ning 28 palvetiimide liiget, kes esindavad kokku viit kliinikut, sealhulgas Espoos asuvat peakortert. Lühikene küsimustik anti igale palvekliiniku külastajale kogu riigis.

Palvekliinikutes on kaks omavahel seotud rühma: sisering hoolikalt valitud ja treenitud palvetiimi liikmetest ning nende kliendid ehk inimesed, kes külastavad palvekliinikut eesmärgiga, et nende eest palvetataks.⁶ Kohalikke *Healing Rooms* kliinikuid korraldatakse kord nädalas või üle nädala. Enne tegeliku

vastuvõtu avamist klientidele valmistavad palvetiimi liikmed end tunni aja jooksul ülistades ja palvetades ette. See aitab palvetiimi liikmetel end kokku võtta ja keskenduda oma ülesandele ning olla klientidele lähedal. Palvetiimi liikmed, keda ma intervjueerisin, pidasid seda ettevalmistuse osa vajalikuks, et olla valmis olema vahendaja, kanal, nagu nad end ise nimetavad, Jumala ja kliendi vahel. Pärast spirituaalseid ettevalmistusi moodustavad tiimi liikmed kolmeliikmelised (soovitavalt segasoolised) teenimistiimid.

Tegelik klientide vastuvõtt kestab kaks tundi. Kliendid ootavad oma eestpalve korda ooteruumis, kus neist igauks on vastuvõtjalt saanud täitmiseks ankeedi. Pärast seda, kui kliendid on pannud kirja oma palvesoovid, kutsutakse nad ükshaaval palvetuppa – nagu haigla operatsioonisaali – kus ettevalmistuse saanud kolmeliikmelised palvetiimid palvetavad kliendi eest privaatsest vastavalt tema soovile. Ühe vastuvõtu ajal käib kliinikus tavaliselt keskmiselt 10 külastajat ning nende hüvanguks töötab kaks kuni neli tiimi.

Vestlus kliendiga peaks olema minimaalne. Eriti rõhutatakse, et *Healing Rooms* teenistus ei sisalda eraldi teraapia stiilis vestlust. Sel põhjusel seisavad nii palvetiimi liikmed kui ka klient kogu palve vältel, mis kestab 10–20 minutit. Kui inimesed selle protsessi ajal istuksid, võiks olukorda kergesti tõlgendada raviseansina, millena aga *Healing Rooms* ei ole ette nähtud. Pärast palvetamist võivad kliendid jääda ooteruumi nii kauaks kui nad soovivad, seal on võimalus maitsta suupisteid ja jooki ning saab lugeda buklette, kuid muud programmi neile ei pakuta; ei anta õpetust ega laulda laule. Palvetamine erinevatele probleemidele lahenduse saamiseks on ainus teenus, mida pakutakse, ning muude vajaduste puhul soovitatakse klientidel pöörduda oma kodukoguduse, arsti või teiste elukutseliste aitajate poole.

Standardne ettevalmistus on *Healing Rooms* autoriseeritud tiimiliikmeks saamise vältimatu eeltingimus. Kaks päeva kestav ettevalmistuskursus sisaldab palvedemonstratsioone ning *karisma* õpetust ning samuti orientatsiooni rangete ja selgete reeglite järgimiseks kliendiga kohtumisel. Klienti tuleb kohelda austavalt ning rahulikult ja diskreetsel moel ning näiteks kliendile mõistmatust keeles palvetamine ei ole lubatud, sest see võib olla mõnele kliendile ebamugav. 'Käte peale panek' on tüüpiline kristlik rituaalielement, eriti õnnistamise või tervendamise juures. Siiski ei puudutata klienti *Healing Rooms* palveteenistusel ilma tema eelneva nõusolekuta. Lähedusega seotud kultuuriliste normidega arvestamist peetakse privaatsuse austamisel oluliseks. See on tähelepanuväärne detail, sest Põhjamaades ei ole tavapäraselt aktsepteeritud puudutamine või kallistamine nende inimeste puhul, keda isiklikult ei tunta. Karismaatilistel koosolekutel on tüüpiline olukord aga sageli vastupidine ning sageli tekitab see uustulnukates segadust. Selles osas esindab *Healing Rooms* vähem pealetükkivat lähenemist, mis on omasem enamikule soomlastest, sh peavoolukiriku liikmetele.⁷

Palvetiimi liikmed teenivad kohalikes *Healing Rooms*i kliinikutes vabatahtlike töötajajäsenena. Neid valitakse ja valmistatakse ette kohtumiseks erineva taustaga inimestega. Kõige olulisem tingimus tiimiliikmele on, et ta on usklik, kes kuulub kristlikkuse kirikusse või kogudusse; see, millisesse nimelt, ei ole oluline. Standardiseeritud koolitus on vältimatu eeltingimus *Healing Rooms*i palvetiimi liikmeks saamisel. Need ettevalmistuskursused toovad kokku erineva kristliku taustaga usklikke, kelle seas on ka neid, kellel puudub soov palvetiimiga ühineda. Soomes on kursustel osalejad valdavalt pärit luterlikust kirikust, nelipühilusest ja vabakirikutest.

Seevastu klientidelt ei nõuta oma usulise kuuluvuse teatamist ega millegi tunnustamist, kui nad seda ei soovi. Õhustik peab olema kerge, turvaline ja klientidele mugav ning mitte kohut mõistev. Siiski, kui klient ei ole usklik, palvetatakse nende pöördumise eest n-ö ridade vahel. Lõppkokkuvõttes on *Healing Rooms*i palveteenistuse põhieesmärk uute inimeste võitmine kristlaste sekka. Kõikidel minu intervjuueeritutel oli väga tugev motivatsioon evangeliseerimiseks. Peateema, mida *Healing Rooms* propageerib, on holistlik heaolu, mis väidatakse *eeldavat* kristlikku eluviisi, kuid usu tunnustamist ei suruta avalikult peale. Aktiivne pööramine ei ole lubatud ning tiimiliikmetel soovitatakse tungivalt olla sensitiivsed klientide kogemuste suhtes ebaseaduslikes olukordades ning vastuvõtlikud klientide tagasiside suhtes.

***Healing Rooms* palveteenistuse tarbijad**

Klientidele suunatud küsimustik (HRQ 2011) jagati laiali kõikides Soomes tegutsevates palvekliinikutes 2011. aasta märtsi lõpust kuni mai alguseni. Palusin, et küsimustikku pakutaks klientidele kliiniku vastuvõtus. Vastuste hulk erinevatest kliinikutest oli erinev, sest ka klientide arv erines kliinikutiti. Intervjuueeritavate vastuste kohaselt oli keskmine klientide hulk ühe õhtu jooksul 5–10. Kõige rohkem vastuseid laekus Soome *Healing Rooms* keskusest Espoos (22 vastust), kuid kolmest kliinikust ei tulnud ühtki vastust. Kokku laekus vastuseid 124. Sellise küsimustiku jagamise puhul tuleb arvestada, et see ei hõlmanud neid kliente, kes külastasid ühel või teisel põhjusel kliinikut üksnes ühe korra. Kuigi nende kogemused võib olla väärtuslik materjal, ei olnud võimalik jõuda nendeni kliinikute vahendusel.

Küsimustele vastanute seas oli nii *juhukülastajaid* kui ka *regulaarseid külastajaid*, ehk siis nii neid, kes külastasid kliinikut esimesi kordi kui ka neid, kes olid kliiniku tegevusega tuttavamad. Respondentidest 30,64% olid esmaskülastajad, mis tähendab, et enamik külastajatest tarbib teenust rohkem või vähem regulaarselt. Suur enamus vastanutest – 74,19% – kuulus ka Soome Evangeelsesesse Luterlikku Kirikusse, enamuskirikusse, kuhu kuulub enamik

elanikkonnast. Seitse vastanut ei kuulunud ühtegi religioossesse kogukonda ning umbes sama palju oli uuskarismaatiliste kogukondade liikmeid. Ülejäänud oli vabakirikute liikmed (9,7%) ja nelipühilased (12,9%).

Nominaalne liikmeksolek ei ütle siiski palju inimese religioossuse kohta. Et saada rohkem teavet inimese isikliku religioossuse kohta, küsisin ka inimeste usulistest talitustest osavõtu kohta ja huvist nende vastu ehk siis nende usulisest praktikast ja osalemisest. Ei olnud suur üllatus, et 78% vastanutest osales regulaarselt rohkemal või vähemal määral karismaatilistel jumalateenistustel või kogunemistel. 12,9% vastanutest ütles, et nad ei osale ühelgi teisel religioosel või spirituaalsel sündmusel peale juhuslike või regulaarsete käikude kohalikku palvekliinikusse. Üldiselt oli huvi (mittekristlike) spirituaalsete teenistuste vastu üpris väike. Küsimustiku vastuste kohaselt kasutavad *Healing Rooms*i teenuseid üldjuhul kristlased, kes tõmbavad selge piiri kristlike arusaamade ja *New Age*'i vahele. Sellest järeldub, et *Healing Rooms* on ligitõmbav neile, kes on juba rohkemal või vähemal määral tuttavad nelipühiliku karismaatilist tüüpi kristlusega. Veelgi enam, nende vastused peegeldavad omaksvõetud kristlikke arusaamu, nagu viited Jeesusele ja Jumala väele. Siiski märkis 20,26% vastanutest, et nad on proovinud või kasutanud teisi spirituaalseid teenuseid; enamik neist mainis reikit, spirituaalset tervendajat, ingliteraapiat, energiatervendamist ja Roseni teraapiat.⁸

Enamik respondente (71%) olid naised. See on samuti tüüpiline, sest Soomes on naised aktiivsemad usulistel talitustel osalejad sõltumata sellest, kuidas osalemist mõeldakse (Kääriäinen *et al.* 2005). Siiski osutasid intervjuud, et meeste osatähtsus klientide hulgas oli 2011. aasta kevadel kasvamas. Küsimustikule vastajatest 25% olid mehed. Osa vastanutest ei määratlenud oma sugu. Vanuseliselt võis täheldada, et kliinilise eestpalve teenistused paelusid eelkõige keskealisi. Suurim vanuserühm vastanute seas oli 36–45aastased (31,45%), suuruselt teise rühma moodustasid 46–55aastased (24,19%), kellele järgnesid 56–65aastased (20,16%). Nooremaid kui 30 aastat ja üle 60aastaseid oli vähe, ning väga noored ja väga vanad puudusid täiesti. Nii võib öelda, et kliendid esindasid aktiivselt tööelus osalevaid vanuserühmi.

Haridust puudutavale küsimusele vastas 44,35% vastanutest, et neil on kutseharidus, veidi vähem (36,30%) oli kõrgharidusega inimesi. Ülejäänud olid kas tudengid või põhiharidusega. Vanuserühmadega seoses tuleb märkida, et üllatuslikult tähelepanuväärne oli pensionile jäänute hulk (29%). See tulemus võib osutada näiteks asjaolule, et palvekliinikute klientide seas on arvukalt töövõimetuspensionil olijaid. Suurima elukutsekategooria vastanute seas moodustasid vaimulikud (31,44%), suuruselt teine rühm olid töölised (17%) ning ettevõtjad moodustasid vastanutest 7,25%. 2011. aasta kevadel oli Soomes töötuse määr 8%, mis oli nähtav ka küsimustikule vastanute seas – 8,87% vastanutest olid töötud.

Usu praktiline perspektiiv

Nagu artikli pealkiri viitab, ei ole religiooni institutsionaliseeritud vormid tingimata piisavad isegi nende institutsioonide liikmete silmis, sellal kui teistele on need ülemäärased. Palveteenistus, mis on täiesti väljaspool tavapärast jumalateenistusest ja koguduslikust elust, näib köitvat neid, kes otsivad praktilist ja fokuseeritud vaimset abi kas oma igapäevaeluks või mõne konkreetse akuutse mure puhul. Lisaks sellele, et sellised teenistused on kergelt kättesaadavad, tähendab *Healing Rooms*i madal künnis, et midagi ei peeta liialt triviaalseks, et selle eest palvetada ning iga soovi võetakse ühtmoodi tõsiselt, nagu üks palvetiimi meesliige innustunult seletas:

...kui klient tuleb, ja, kui ta kassi kaelarihm on kadunud ja ta tahab, et palvetatakse, et ta selle üles leiaks, siis me palvetame selle eest. See ei ole veidram sellest, kui keegi palub, et palvetatakse tema halvloomulise vähkkasvaja pärast. [---] Kui Jumal kontakteerub inimesega, lastes leida tal kassi jalutusrihma, siis miks mitte? (IF mgt 2011/075.)

Tüüpilised palvesoovid on sageli seotud füüsilise haigusega, aga ka sotsiaalsete suhete ja psühholoogiliste probleemidega. Sageli palutakse palvetada ka rahaliste probleemide ja töötuse pärast. *Healing Rooms*i sügavam eesmärk on evangeliseerimine, mida tehakse aga eksklusiivselt palvetamise kaudu ning palvetamine järgib klientide soove. Kliendid kirjutavad üles oma eestpalvesoovid, mis edastatakse palvetiimile. Põhimõtteliselt jagunevad palvesoovid kahte kategooriasse. Üks kategooria on soovid, mis puudutavad haigust või ebamugavust ning teine kategooria on sotsiaalsete sidemete ning emotsionaalsete ja mentaalsete probleemide eest palvetamine. Tüüpilised füüsilised probleemid, mille eest palvetatakse, on pikaajaline või püsiv valu, kroonilised haigused või tervisehädad, mis ei ole tingimata meditsiiniliselt diagnoositud, kuid mida kogetakse valulise ja piiravana.

Palvesoovide teine kategooria hõlmab igapäevaelu ning sisaldab eneses nii kodu, tööd kui sotsiaalseid suhteid puudutavaid eestpalve soove; ka palvetamine sugulaste eest, samuti ängistuse, depressiooni ja unetuse eest. Tiimiliikmete väitel on aja jooksul rõhk füüsiliste haiguste ja praktiliste asjade eest palvetamise soovidelt liikunud rohkem psühholoogilistele ja otseselt spirituaalsetele valdkondadele. Raskused sotsiaalsetes suhetes ning kriisid abielus ja perekonnas, üksindus ja tööelus läbipõlemine, samuti töötus on teemad, mis on palvesoovides sageli märgitud. Emotsionaalselt ja spirituaalselt 'tervikuks saamine' on viie tegevusaasta jooksul muutunud tervendusõhtutel olulisemaks, seevastu tegevuse alguses oli fookus füüsilisel tervenemisel. Selle muutuse osalise põhjusena võib näha asjaolu, et enamik klientuurist on püsikliendid; klientidel võib palvepraktikaga lähemalt tutvudes nihkuda rõhuasetus aja jooksul igapäevaelu otsestelt vajadustelt abstraktsematele teemadele.

79,2% respondentidest oli saanud meditsiinilist ravi seoses nende haigustega, mille eest palvetati. 33,6% vastanutest ütles, et palvesoovis esitatud probleemide puhul oli sekkunud ka psühhoterapeutiliste vahenditega. Nii võib öelda, et *Healing Rooms*i palveteenuseid kasutatakse saadava vaimse toetuse pärast ning mitte kõikvõimsa ravina. Palvetiimi liikmete kinnitusel ei soovitata klientidel loobuda meditsiinilisest ravist, kui nad seda saavad ega panda lootust imetervenemisele. Vastupidi: neid julgustatakse olema hoolikad ravimite kasutamisel ning otsima professionaalset abi haiguste puhul.

Isiklikku hinnangut palve mõjule püüti leida küsimustikus oleva küsimusega: "Kas sa oled kogenud, et palve sind aitab?" Küsimustikus oli ka ruumi vastuse täpsustamiseks. Selle küsimuse vastusena selgus, et 94,4% vastanutest tundis, et eestpalvel oli nende elule positiivne mõju ning see oli aidanud neid ühel või teisel moel. Suhteliselt vähesed respondendid (64,8%) töid näiteid või seletasid lahti palve positiivse mõju. Mõned vastustest olid üksnes loosunglikud kokkuvõtted palve mõjust:

Jumal vastas mu palvetele (HRQ 2011/120).

See tervendab (HRQ 2011/038).

See paneb mind end paremini tundma (HRQ 2011/114).

SEE TÖÖTAB!! (HRQ 2011/085).

Mõni vastanu kirjeldas oma kogemusi täpsemalt. Füüsilist tervenemist ja imeid on peetud usutervendamise kõige tähtsamateks väljunditeks ning veelgi enam on see retoorilisel tasandil tähtis nelipühilikus karismaatilises jutluses. Võttes arvesse, kui oluline on usutervendamise kuvandis füüsiline ja imeline tervenemine, oli vastanute seas üllatavalt vähe neid, kes väitsid end olevat kogenud midagi väga konkreetset ja vahetut. Täpsemalt: üksnes 16% respondentidest olid tervenened haigusest, vigastusest või füüsilisest valust. See tulemus osutab, et enamik *Healing Rooms*i klientidest otsis midagi muud kui lihtsalt füüsilist ravi.

Veidi rohkem kui pool vastanutest, kes andsid mingisuguse kirjelduse, kuidas palve oli neid aidanud (53/101) seletas seda oma elukorra kirjelduse või meeleseisundi kaudu. Palveteenistuse järgseid tundeid ja selle mõju kirjeldati näiteks nõnda:

Palve abil saab olukord selgemaks ja probleem saab õige perspektiivi (HRQ 2011/081).

See rahustab mind, ma olen saanud jagada oma koormat ja tundnud, et keegi, kes minu eest palvetab, hoolib minust (HRQ2011/079).

Ma olen paremas tujus, mõnikord mitu päeva järjest (HRQ2011021).

Ma saan julgust, mõistan probleemi paremini, saan abi emotsionaalsetele muredele, näiteks rahu (HRQ 2011/080).

Palveteenistuse terapeutiline funktsioon on ilmne. Nagu teine tsitaat otseselt osutab, mõistetakse interaktsiooni kliendi ja palvetiimi liikme vahel hoolitsusena, osutades, et ollakse saadud sotsiaalset tuge, mida ei ole olnud piisavalt. Olemasolevaid raskusi võidakse näha uues valguses ning nõnda võib probleemidele lahenduse leidmine olla saavutatavam. Vastustes kasutatud sõnavara osutab, et viited kristlikule õpetusele olid suhteliselt sagedased. Siiski ainult üks respondent viitas otseselt arusaamale karismast kui kanalist:

...Ma olen saanud Jumalalt sõnumeid ja vastuseid palvetiimi liikme nägemuste kaudu (HRQ 2011/031).

Palvetiimi liikmed rääkisid intervjuudes omalt poolt palju karisma tähendusest nende töös. Kuid kuna nad tõmbasid selge joone oma siseringi kohtumiste ja klientidega tehtava töö vahele, siis rõhutasid nad põhimõtet, mille kohaselt oma karismat nagu näiteks glossolaaliat või prohveteerimist ei kasutata töös klientidega. Seega on antud juhul kliendi isiklikud teadmised karismaatilisest kristlikust traditsioonist ilmsed. Sagedamini puudutasid vastused üleüldliku entiteedi kontrollimist ja aitamist, Jumala headust, mõned märkisid ka usu tugevnemist:

See rahustab mind, see aitab mind mõista, et selles maailmas on midagi suuremat kui meie (HRQ 2011/095).

Jumal on vabastanud mind ahelatest, andnud mulle rõõmu depressiooni asemel (HRQ 2011/060).

Jeesus saab väga kalliks (HRQ 2011/086).

Siiski märkis 41,6% (ligi pool vastanutest), et palvest ei olnud neile kasu. Need respondendid, kes olid kogenud pettumust hoolimata nende eest palvetamisest, ei olnud ka nii varmad andma seletusi kui need, kes teatasid, et nad olid saanud positiivse tulemuse. Kui mittetoimivat palvet seletati või kommenteeriti, siis tehti seda peaaegu alati piibellike mõistete abil, viidates enamasti Jumala tahtele (20%). Üks vastanutest seletas “palvevastuste” puudumist Saatana sekkumisega ning kaks korda mainiti ka uskmatus. Sagedamini nähti põhjusena, et ei ole õige aeg palve teoks saamiseks (16,8%). Palve mittetoimimise põhjuseks loeti ka *isiklikke vigu* (19,2%), mille alla kuulusid valed soovid, mis Jumalale heameelt ei valmista, ka see, et need soovid ei ole head inimesele endale; samuti kannatamatust, pinges olekut ja rahutust,⁹ kangekaelsust, kal-

lutatud soove, kiirustamist, ebakindlust ja andestamatust. Põhimõtteliselt olid kõik vastused tõsised; ainult üks respondentidest võttis küsimust mõningase huumoriga ning andes sellest märku naeru emotikoniga:

Jumalal on võib-olla muud teha... ☺ (HRQ 2011/090)

13,6% vastanutest väljendas oma teadmatust palve mittetoimimise põhjustega seoses ning peaaegu pool (47,2%) neist ei kommenteerinud kuidagi võimalust, et palve neid ei aita. Ühe vastanu silmis oli küsimus nii irrelevantne, et ta kriipsutas selle läbi.

Küsimustiku vastuste põhjal on ilmne, et enamikul *Healing Rooms* klientidel on kristliku usu intensiivsus erinev. Nende vähete vastanute jaoks, kes ei kuulunud ühtegi usulisse kogukonda, näis individuaalselt organiseeritud palveteenistus olevat sobilik spirituaalne tegevus – kohustuseta kuuluda ühtegi usulisse kogukonda.

Diskussioon

Selle asemel, et arutleda religiooni väheneva rolli üle ühiskonnas, on palju valgustavam uurida, kuidas kohanevad religioossed traditsioonid uute olukordadega; näiteks uute praktikatena, mis võivad mõnikord omavahel isegi võistelda. Samuti on huvipakkuv, kuidas võtavad traditsioonid omaks funktsionaalselt relevantseid elemente ja ideid, et paremini kohaneda. Näib, et Soomes on *Healing Rooms* palveteenistus leidnud oma niši kusagil traditsionaalse, kuid paljude jaoks liialt kammitseva kogudusliku osalemise ja pastoraalse hingehoidliku teraapia vahel. See on pakkunud ühiskonnas huvi ka individuaalse spiritualiteedi ja ühiskonna üldise heaolu raames. Holistliku heaolu perspektiiv võib mõjuda paeluvalt ka paljudele, kes ei pea kollektiivset või liturgilist jumalateenistust piisavaks, küllalt huvitavaks või sobivaks nende usulistele vajadustele.

Nii kohandab *Healing Rooms* kristlikule usule omase evangeliseeriva misjoni tänapäeva Lääne religioossele ja spirituaalsele turuplatsile, kus keskseteks teemadeks on heaolu ja tervenemine. On märkimist väärt ja sümptomaatiline, et kuigi *Healing Rooms* aktiivselt vastandub ja võitleb *New Age*'i tüüpi spirituaalsusega ning tervendamise muudes kontekstides kui kristlikus, tegeleb ta samal ajal üsna aktiivselt selsamal tegevusväljal, püüdes saavutada holistlikku heaolu. Nagu on osutanud Marion Bowman, on üks 20. sajandi (kahtlemata ka 21. sajandi) spirituaalsuse tunnuseid arusaam tervenemisvajadusest. Näib, et paljude inimeste silmis on tänapäeva soterioloogiaks tervenemine. Nii on rõhuasetus liikunud lunastust puudutavatelt küsimustelt tervenemist puudutavatele küsimustele. Selle asemel, et küsida, *mida saan ma teha, et saada*

päästetud? ning mida saan ma teha, et päästa maailma?, küsitakse nüüd, mida saan ma teha, et saada tervendatud? või kuidas saan ma tervendada maailma? (Bowman 1999: 1).

Selleks, et propageerida piibellikku tervendamist, mis järgib Jeesuse eeskujuga, tutvustab *Healing Rooms* oma tegevust Soome populaarsematel *New Age*'i sündmustel – “Vaimu ja teadmise” messil (*Hengen ja tiedon messut*) ja “Mina olen” messil (*Minä olen” messut*). Need on igasügisised sündmused, kus *New Age*'i praktiseerijad esitlevad paari päeva jooksul oma teenuseid. Need foorumid on olulised ka *Healing Rooms*ile, sest messid on ‘kohad, kus on otsijad’. Seda võetakse võimalusena võita kristlusele uusi järgijaid, kasutades selleks tervenemise spirituaalset temaatikat. Oma suureks missiooniks peab *Healing Rooms* “tervenemise kontseptsiooni rehabiliteerimist ja selle tagasi toomist algse piibelliku tähenduse juurde pärast seda, kui selle olid varastanud *New Age*'i mõtlejad”, nagu väitis Soome *Healing Rooms*i tegevust juhtiv paar (IF mgt 2011/105).

Muidugi on tervenemist seostatud sageli religiooniga (Bowman 1999: 4). Eriti nelipühilikus-karismaatilises kristluses on lunastus ja tervenemine käinud käsikäes ning idee holistlikust tervenemisest, mis hõlmab üheaegselt keha, meelt ja vaimu, on õpetuse fookuses. See teema ja selle praktilised väljendusvormid on veelgi enam rõhutatud sellistes uus-karismaatilistes liikumistes nagu *Vineyard*, Toronto Õnnistus (*Toronto Blessing*), Usu Sõna jt. Vastustest minu küsimustikule selgus, et *Healing Rooms*i teenistus pakub huvi eelkõige inimestele, kes on juba rohkemal või vähemal määral tuttavad nelipühilik-karismaatilise kristlusega. Nii toimib värbamisfunktsioon püüdena muuta passiivsed usklikud oma usus aktiivsemaks. Küsimustiku vastuste valguses võib öelda, et osalemist ilma uskumiseta *Healing Rooms*i puhul ei täheldatud.

Kokkuvõte

Pärast seitset aastat aktiivset kampaaniat on *Healing Rooms* leidnud toetuspinna Soome kristlikus kultuuris ning tasahilju on tegevust laiendatud naaberriikidesse. Kliinilise praktika laadne eestpalve teenistus näib loovat toimiva sümbioosi palvetiimi liikmete ja nende klientide vahel. Tiimiliikmete pakub aktiivne palve, nagu ka ülistamine koherentses ja demokraatlikus usklike kogukonnas, võimaluse isiklikuks spirituaalseks eneseteostuseks toetavas spirituaalses kogukonnas, mis on keskendunud struktureeritud missioonile oma liikmete seas vastandina lihtsalt kirikupingis istumisele. See loob aktiivsema keskkonna nendele usklikele, kes leiavad, et nende roll või subjektiivsus on hierarhilise struktuuriga kodukoguduse liikmena ühel või teisel moel piiratud. Teenides *kliiniliste praktiseerijatena (clinical practitioner)* saavad ettevalmis-

tusega palvetiimi liikmed väljendada oma subjektiivsust ning neil on võimalus täita spirituaalselt enampakkuvamat rolli, ehk teisiti öeldes: neil on võimalus oma religiooni elada.

Healing Rooms ei paku klientidele kogukonda, mille liikmeks astuda, palvekliinik pakub eluga pahuksis olevale inimesele tema isiklikele vajadustele vastavat tuge – lihtsalt kättesaadavat diskreetset ja individuaalset hoolt, mis ei võta palju aega, ei maksa midagi ega oota midagi vastutasuks. Kliendile on see praktika, mida saab vajadusel kasutada kohustuseta end millegagi püsivalt siduda. See on lihtsalt koht, kuhu minna siis, kui on vaja hingehoidu või abi probleemide lahendamiseks või parema enesetunde saavutamiseks. Kliendile tähendab see praktiseerimist ja osalemist kuhugi kuulumata.

Tõlkinud Ringo Ringvee

Kommentaariid

- ¹ Originaal: Hovi, Tuija: "Clinical Services instead of Sermons?" Ahlbäck, Tore (toim). *Post-secular Religious Practices*. Scripta Instituti Donneriani Aboensis 24. Åbo: The Donner Institute for Research in Religious and Cultural History, 2012. Tõlkele on lisatud autori täiendused.
- ² Soome Evangeelsesesse Luterlikku Kirikusse kuulus 2012. aasta lõpul 76,4% Soome rahvastikust (<http://evl.fi/>). Kiriku viimase nelja aasta tegevusaruande kohaselt osaleb ligikaudu pool kiriku liikmetest vähemalt kord aastas mingisugusel kiriklikul sündmusel, milleks ei ole tingimata igapäevane jumalateenistus, vaid näiteks "Kauneimmat joululaulut" (Kauneimad jõululaulud) – muusikasündmus, mis on muutunud kiriku kõige populaarsemaks ettevõtmiseks (Haastettu kirkko 2012: 92).
- ³ Toomamissa toimub Helsingis Mikael Agricola kirikus igal pühapäeval kell kuus õhtul. See on luterlik jumalateenistus, mis on mõjutatud kiriku vanast liturgilisest traditsioonist, samuti oikumeenilisest liikumisest. Jumalateenistus on saanud oma nime apostel Toomase järgi, kellel näis olevat usus rohkem küsimusi kui vastuseid. Toomamissa on ülistusjumalateenistus, mille lähtepunktiks on piibellik lugu sellest, kuidas Jeesus pühitsuses õhtusööki variseri majas, kus viibisid prostituut ja küla-rahvas (Toomamissa veebileht).
- ⁴ Vt www.healingrooms.ee (tõlkija märkus).
- ⁵ Vineyardi kogudusest Eestis vt Ringvee 2012 (tõlkija märkus).
- ⁶ Mõiste 'klient' võib kõlada selles kontekstis eksitavalt, sest seda mõistetakse üldiselt toote ja raha vahetamise kontekstis. Kuigi *Healing Rooms* teenused põhinevad vabatahtlikul tööil ning on tasuta nende kasutajatele, nimetan kliiniku külastajaid klientideks, sest enamik Soome palvetiimi liikmetest nimetab neid vastava soomekeelse sõnaga *asiakas*. Põhimõtteliselt ei näinud intervjuueeritavad palvetiimi liikmed selle mõiste kasutamises probleeme, kuigi sõnal on teises kontekstis kaubandusele viitav tähendus. Aeg-ajalt kasutatakse *Healing Rooms* klientide kohta ka teisi mõisteid, nagu näiteks *kävijät* (käijad/külalised) või *rukoiltavat* (need, kelle eest palvetatakse).
- ⁷ Liikumise juhid Soomes seletasid põhjalikult, kui vajalik on *Healing Rooms*si kontseptsiooni akulturatsioon, et see oleks Soome kultuuri ja ühiskonna kontekstis hõlpsasti

vastuvõetav (IF mgt 2011/105). Sotsiaalse suhtluse kultuuriliste normidega arvestamist võib näha selle ühe väljendusena.

⁸ Selliseid alternatiive, nagu TM (transtsendentaalne meditatsioon), homöopaatia, hüpnosis, intuiitiivne tervendamine, kiviteraapia, tšakra avamine ja lilleteraapia, märgiti igauht üksnes ühel korral.

⁹ Selliselt vastas inimene, kes oli ka mediteerinud ning oli tuttav intuiitiivse tervendamisega.

Kirjandus

Bandura, Albert 2003. On the psychosocial impact and mechanisms of spiritual modeling. *The International Journal for the Psychology of Religion* 13, lk 167–173 (doi: 10.1207/S15327582IJPR1303_02).

Bowman, Marion 1999. Healing in the spiritual marketplace: consumers, courses and credentialism. *Social Compass* 46 (2), lk 181–189 (doi: 10.1177/003776899046002007).

Davie, Grace 1994. *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*. Oxford: Blackwell.

Day, Abby 2009. Believing in belonging: an ethnography of young people's construction of beliefs. *Culture and Religion* 10, lk 263–278 (doi: 10.1080/14755610903279671).

Day, Abby 2010. Propositions and performativity: relocating belief to the social. *Culture and Religion* 11, lk 9–30 (doi: 10.1080/14755610903528812).

Fuller, Robert C. 2001. *Spiritual but not Religious: Understanding Unchurched America*. Oxford: Oxford University Press.

Haastettu kirkko 2012 = *Haastettu kirkko*. Suomen evankelis-luterilainen kirkko vuosina 2008-2011, Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 115. Porvoo: Bookwell Oy ([http://sakasti.evli.fi/sakasti.nsf/0/4D9073DDB9C38745C22576F20030A70E/\\$FILE/Haastettu%20kirkko.pdf](http://sakasti.evli.fi/sakasti.nsf/0/4D9073DDB9C38745C22576F20030A70E/$FILE/Haastettu%20kirkko.pdf) - 2.detsember 2013).

Habermas, Jürgen 2006. Religion in the public sphere. *European Journal of Philosophy* 14 (1), lk 1–25 (doi: 10.1111/j.1468-0378.2006.00241.x).

Kääriäinen, Kimmo & Niemelä, Kati & Ketola, Kimmo 2005. *Religion in Finland: Decline, Change and Transformation of Finnish religiosity*. Publications 54. Tampere: The Church Research Institute.

McGuire, Meredith B. 2008. *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford: Oxford University Press.

Popp-Baier, Ulrike 2010. From religion to spirituality: megatrend in contemporary society or methodological artefact? A contribution to the secularization debate from psychology of religion. *Journal of Religion in Europe* 3, lk 34–67 (doi: 10.1163/187489209X478337).

Ringvee, Ringo 2012. Karismaatiline kristlus – Vineyard. Altnurme, Lea (toim). *Uued usulised ja vaimsed ühendused Eestis*. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, 2012, lk 47–51.

Roof, Wade Clark & Carroll, Jackson W. & Roozen, David A. 1995. Conclusion. The post-war generation: carriers of a new spirituality. Roof, Wade Clarke & Roozen, Da-

vid A. (toim). *The Post-War Generations and Establishment Religion: Cross-Cultural Perspectives*. Boulder: Westview Press, lk 243–256.

Taylor, Charles 2007. *A Secular Age*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.

Woodhead, Linda 2002. Christianity. Woodhead, Linda & Fletcher, Paul & Kawanami, Hiroko & Smith, David (toim). *Religions in the Modern World*. London: Routledge, lk 153–181 (doi: 10.4324/9780203398494_chapter_7).

Elektroonilised allikad

Soome Evangeelse Luterliku kiriku kodulehekülg <http://evl.fi/> (10. november 2013).

Soome Toomamissa kodulehekülg <http://www.tuomasmessu.fi/> (10. november 2013).

Healing Rooms koguduste rahvusvahelise peakorteri kodulehekülg <http://healingrooms.com/> (10. november 2013).

IF – arhiveeritud intervjuud Turu Ülikoolis.

HRQ 2011 – küsitluste vastused autori valduses.

Summary

Clinical Services Instead of Sermons

Tuija Hovi

Keywords: Finland, Healing Rooms, intercessory prayer, prayer clinic, religion

Contemporary religiosity is undergoing a process of transfer that emphasises and combines different processes, such as individualisation, democratisation, fluidity, hybridism, relocation and breaking of boundaries. But traditional religion has not lost its influence and relevance either. An increase in new kinds of religious and spiritual activities and practices, the process of fragmentation and the emergence of global networking are expanding the spectrum of choices in the field of spiritual and religious services. Since the early 1990s, various independent Neo-charismatic congregations in Finland have been offering fundamentalist Christian choices to meet the needs for more experiential religiosity. This article deals with a Christian ‘prayer clinic’ practice called the Healing Rooms. This clinical practice type of intercessory prayer service seems to provide a functioning symbiosis between the members of prayer teams and their clients. The team members get an opportunity for personal spiritual self-actualisation in a supportive spiritual community and for clients the Healing Rooms offer a tailor-made support for the seamy side of life – discreet and individual care with an easy access that does not take much time, is free of charge, and demands nothing in return.

Palju õnne!

95

23. detsember

Ants Viires – etnoloog ja kultuuriajaloolane

90

10. september

Hilja Kokamägi – folklorist

85

12. veebruar

Ülo Tedre – folklorist

24. november

Ruth Mirov – folklorist

75

20. jaanuar

Edgar Saar – etnoloog

70

1. jaanuar

Anna-Leena Siikala – soome folklorist

1. september

Anne Hussar – endine kirjandusmuuseumi folkloristika osakonna toimetaja

27. november

Asta Õim – keeleteadlane

65

1. august

Ülo Siimets – *Mäetaguste* kauane autor

60

20. jaanuar

Kazuto Matsumura – *Mäetaguste* toimetuskolleegiumi liige

11. veebruar

Triinu Ojamaa – etnomusikoloog

55

22. mai

Andres Kuperjanov – kirjandusmuuseumi folkloristika osakonna teadur

01. august

Krista Aru – kirjandusteadlane ja museoloog

12. september

Eda Kalmre – folklorist, kirjandusmuuseumi folkloristika osakonna vanemteadur

50

28. oktoober

Karin Maria Rooleid – bibliograaf

24. november

Janika Kronberg – kirjandusteadlane, kirjandusmuuseumi direktor

27. november

Kärt Summatavet – kunstnik, *Mäetaguste* autor

27. november

Janika Oras – etnomusikoloog

Péter Pomozi – *Mäetaguste* toimetuskolleegiumi liige

Guntis Šmidchens – *Mäetaguste* toimetuskolleegiumi liige

45

19. märts

Anzori Barkalaja – folklorist, Viljandi Kultuuriakadeemia direktor

35

27. jaanuar

Liisi Laineste – kirjandusmuuseumi folkloristika osakonna vanemteadur

Väliseestlaste kahekordne suurpidu San Franciscos

Eestis toimuvate laulu- ja tantsupidude tervikusse võib kahtlemata liita maailma eri piirkondades korraldatavad väliseestlaste suurpeod. Nii kuulub sinna ka tänavu 28. juulist 1. augustini peetud festival San Franciscos, kus ühendati pealegi esmakordselt kaks väliseestlaste suurpidu: Lääneranniku Eesti päevad (LEP) ja ESTO festival. Peamiseks põhjuseks oli see, et Ülemaailmne Eesti Kesknõukogu (ÜEKN), ESTO presideeriv organ, ei leidnud üheski riigis ühtegi linna, kes oleks olnud huvitatud ESTO korraldamisest. Nii otsustasidki LEP peakomitee ja ÜEKN anda San Francisco eestlastele võimaluse korraldada 2013. aastal ühine LEP-ESTO festival motoga “Vaadates uhkusega minevikku, liikudes energiliselt tulevikku” (autor Priit Vesilind).

Mõlemad on pika traditsiooniga väliseestlaste peod, millele andis kahtlemata tõuke eestlaste keskuste kaugus üksteisest, samuti eraldatus riigiti pärast Teist maailmasõda ja Saksamaa põgenikelaagrites veedetud aastaid.

Kõikides suuremates eestlaste keskustes (Kanadas, USA-s, Rootsis, Austraalias, Inglismaal ja Saksamaal) hakati korraldama oma suvelaagreid/ühispidusid. LEP päevade traditsioon sai alguse 1953. aastal ning esimeseks asukohaks valiti San Francisco (Lääneranniku Eesti päevade nimetust kannab üritus alates 1957. aastast). Peo asukoht roteerub kahe aasta tagant viie läänekalda keskuse vahel (Los Angeles, San Francisco, Portland, Seattle ja Vancouver). Iga järgnev peokorraldaja teatatakse eelneva peo käigus.

ESTO päevade traditsioon sai alguse 1972. aastal Torontos ning on üldiselt samade põhimõtetega nagu LEP. Pidustuse nimetuse ESTO autoriks oli Olev Träss, kes sai selleks inspiratsiooni eesti noorte T-särkidel olevatest sõnapaarist “Esto-Power”. Peo intervalliks otsustati jätta neli aastat. ESTO korraldamiskoha kuulutab välja Ülemaailmne Eestlaste Kesknõukogu (ÜEKN), kellele asukohamaa korraldajatoimkond esitab peo korraldamise avalduse ja projekti.

Nagu kõikidel eelmistel LEP ja ESTO pidudel, toimusid ka tänavusel LEP-ESTO festivalil traditsioonilised laulu- ja tantsupeod, näidati teatrietendusi ja filme. Eelpool nimetatule lisandus teisigi üritusi nagu innovatiivse Eesti konverents Silicon Valleys, malesimultaan Jaan Ehlvestiga, rahvapidu, laste töötoad, jumalateenistus kirikukontserdiga jpm.

Võib öelda, et tegelikult algas LEP-ESTO 27. juunil, festivali-eelsel päeval 6. arhiivinduse ja pärandikultuuri teemalise konverentsiga Balti uuringute seisukohalt olulises rollis Stanfordi Ülikooli rohelises raamatukogus. Osalejate hulgas olid ka Eesti Vabariigi kultuuriminister Rein Lang, kantsler Paavo Nõgene, Eesti Rahva Muuseumi direktor Tõnis Lukas, mitmed Baltic Heritage Network esindajad, Rahvusarhiiv jt. Avati näitus “Karm kevad” 1949. aasta küüditamistest Nõukogude Liidus.

Festivalile tuldi kohale mitmest maailmajaost: USA idarannikult oli esindatud nn suur New Yorgi piirkond (New Jersey osariik), Connecticut ning Baltimore ja Washington. Lisaks tuli eestlasi kokku Kanadast, Skandinaaviast ja mujaltki Euroopast, kaasa-arvatud Eestist. Tulijaid oli ka eksootilisematest kohtadest, nagu Korea, Kariibi mere Turksi ja Caicose saartelt, Austraaliast. LEP-ESTO organiseerija Ingrid Arulaid Echter (San Francisco Eesti Seltsi president) teatas, et üritusest võttis osa umbes 1300 inimest, nendest lauljaid oli ligi 200, tantsijaid ligi 100, puhkpilliorkestri pillimängijaid 40, esinejaid avatseremoonial 15, seminaridel 8.



LEP-ESTO laulupidu. Iivi Zajedova foto 2013.

Peo esimese päeva tippündmus, ESTO avatseremoonia, korraldati Kaunite Kunstide Palees (Palace of Fine Arts), pompöösses sammastega ümbritsetud kuppelhoones. Enne kontserdi algust võis osaleda Eesti kultuuri-, haridus-, äri- ja reisimisvõimalusi tutvustavas “Avasta Eestit” ekspositsioonil. Esmakordselt LEP-ESTO ajaloos domineeris avamisel ballett, spetsiaalse kava Eesti Rahvusballeti esimese Põhja-Ameerika turnee jaoks oli kokku pannud trupi kunstiline juht Toomas Edur. Kontserdi esimeses osas oli puhkpilliorkestri etteaste, avakõne ja Eesti Rahvusballeti esituses Tiit Helimetsa poolt loodud koreograafia kaasaegsele balletile “Aeg”. Teist vaatust sisustas Hanna-Liina Võsa ja Ando Nahkuri ühine muusikaline koostöö ning Valge luige pas de deux “Luikede järvest”. Kolmanda vaatuse sisustas Eesti koreograafi Marina Kesleri ballett “Othello” Arvo Pärdi muusikale, see ballett, mis on tuntuks saanud ka väljaspool Eestit. Avapeo lavastas San Francisco balleti esitantsija Tiit Helimets.

Lääneranniku kooride kõrval olid eesotsas peadirigendi Kalev Lindaliga esindatud viimastel aastatel tuntuks saanud Euroopa Eestlaste koor (praegu ligi 150-liikmeline). Laulupeol vaheldusid dirigendid iga laulu järel, nende hulgas oli koguni Portlandist pärit eesti juurteta Lonnie Cline, kellele eestlus läks hinge vaatamata veresuguluse puudumisele. Ta juhatas “Mesipuud“ hingestatumatult kui ehk ükski Eesti dirigent kunagi varem.

Laupäeval ja pühapäeval korraldatud seminaril esinesid Tallinna Ülikooli, Eesti Kirjandusmuuseumi, Eesti Rahva Muuseumi jne esindajad, käsitledes väliseesti rahvatantsu, eesti keele õppimist-õpetamist ning teisi identiteediga seotud küsimusi.

ESTOde traditsiooniline ÜEKN rahvuskongress kandis nimetust “Eesti keel ja kultuur väljaspool Eestit”. Ettekandega astusid üles ka kultuuriminister Rein Lang, ERMi

direktor Tõnis Lukas, TLÜ vanemteadur Iivi Zajedova ning haridusministeeriumi keeleosakonna peapekspert Andero Adamson. Rahvuskongress kujunes nähtavasti ainukeseks poliitilise väljundiga ESTO ürituseks, sest kohaletulnute hääletuse tulemusel esitati 2. juulil avalik pöördumine seoses piirileppega Eesti Vabariigi valitsuse, presidendi, Riigikogu liikmete ja kõigi eestimaalaste poole.

Laupäeva õhtul võis minna vaatama Toronto eestlaste raadiodraama žanris näitemängu “Papa” (peaosas EV aukonsul Torontost Laas Leivat) või osaleda rokkansambli Puus Brothers Bänd konserdil, kus esines kõigile väliseestlastele tuntud Urmas Kärner (ESTO ’92 New York peakomitee esimees). Bänd loodi ESTO 80 päevil Stockholmis ning see on vanim tegutsev väliseesti levimuusika ansambel, esinenud kuuel ESTO-l (Stockholm, Toronto, Melbourne, Toronto, Riia, San Francisco) ja Eestis laulupidudel aastatel 2004 ja 2009.

Kuigi San Francisco tähtsündmuseks oli sel ajal hoopis geiparaad Pride Parade, kogunesid eestlased pühapäeval, 30. juunil suurlinna südames asuvasse Yerba Buena iluaeda LEP-ESTO tantsupeole “Piirideta Eesti”. Kaheosalisel kontserdil esitati 35 tantsu, esinemas olid ka rahvatantsurühmad Kiilist ja Pärnust. Programmi pani kokku ja seda juhtis Bostoni tõusev täht noor rahvatantsujuht Talvar Tari. Etenduse organisator Enno Arulaid selgitas eesti ja inglise keeles eesti rahvatantsu ajalugu jm.

Sama päeva õhtul, 30. juunil peeti hotellis Grand Hyatt Union Square sinimustvalge ball. Esmaspäev, 1. juuli kulmineerus LEP-ESTO 2013 jumalateenistuse ja piduliku lõputseremooniaga, millele järgnes folkloorifestival ja kogupere piknik Castle Rock Regional puhkealal Mount Diablo jalamil Walnut Creeki lähedal. Ja nagu juba ESTOdel tavaks saanud, mindi sellegi õhtu lõpuks ikka “salakõrtsi” Elks Lodge, kus lauldi, tantsiti ja suheldi ning jäeti lõpuks üksteisega hüvasti järgmise kohtumiseni Torontos.

Iivi Zajedova

Kroonika

Akadeemilises Rahvaluule Seltsis

26. septembril alustas Akadeemilise Rahvaluule Selts alustas sügishooaega tavapärasemast pidulikuma õhtuga, millel esitleti Eesti rahvaluule arhiivi värsket mängude veebilehekülge “Uka-uka: Vanad ja uued mängud rahvaluulearhiivist” (<http://www.folklore.ee/ukauka/>), saidile koondatud veebiväljaannet “1001 lastemängu aastast 1935” (koostajad ja toimetajad Mall Hiiemäe, Risto Järv, Kaisa Kulasal, Mari Sarv, Kadri Tamm ja Astrid Tuisk, kujundus Siret Roots) ja kogumismoodulit “Kratt”.

Sissejuhatuseks kuulati mänguteemalisi ettekandeid. Mall Hiiemäe andis ülevaate lastemängude temaatikast, otstarbest ja muutlikkusest, lähtudes peamiselt 1934–35 aasta mängude ülemaalsele konkursile saadetud kaastöödest. Vaatluse all oli põhiosa omaaegselt populaarsest mänguvaramust 5–15aastaste laste seas, lisaks ka unikaalsemaid ning ainukordsemaid mängu; praeguseni mängitavaid, aga ka juba unustusehõlma vajunud mängude kirjeldusi.

Astrid Tuisk rääkis oma tähelepanekutest tänapäeva tüdrukute mängudest *Littlest Pet Shop* bränditoodetega.

Kuulutati välja lastemängude kogumisvõistlus. Oma mänguelamusi on võimalik arhiivile saata kogumismooduli “Kratt” vahendusel (<http://kratt.folklore.ee/ctrl/et/Ky-sitluskavad/andmed/4>).

Eda Kalmre esitles raamatut *The Human Sausage Factory. A Study of Post-War Rumor in Tartu* (Amsterdam, New York: Rodopi, 2013).

24. oktoobri ettekandekoosolek oli Tartu Ülikooli folkloristika osakonna külalisdoktorantide päralt. Chao Tang ja Xianfu Liu kõnelesid nüüdisaja hiina folkloristikast. Hiina doktorantide õpinguid Eestis toetavad European Social Fund’s Doctoral Studies ja rahvusvaheline programm Archimedes.

21. novembril korraldas ARS koostöös Eesti Rahvaluule Arhiiviga 11. kogumiskonverentsi “Välja piiritlemine: kus kohtuvad uurija ja uuritav”.

Piiride, piiritletud ruumi ja piiri ruumi üle arutles Marika Alver, lähtudes Eesti Kunstiakadeemia XXXVI soome-ugri uurimisreisist Narva ja Leningradi oblastisse. Sille Kapper Tallinna Ülikoolist proovis piiritleda uurimisvälja, mis aitaks mõista pärimustantsu nüüdiskultuuri keskkonnas. Reaalsuse ja üleloomuliku piirimail töötanud Margaret Lyngdoh vahendas oma kogemusi rituaalide kogumiselt Khasise metsakülades.

Reet Hiimäe tõstatas küsimuse, kuidas kulgeb informantide ja nende lähedaste elu pärast folkloristi külastust ning kuidas jääda eetilistesse raamidesse isiklikku sfääri tungimisel. Anu Korb analüüsis pärast välitöid Siberist saadetud kirju ning neis sisalduvat folkloorset ainet. Helen Plado ja Kristel Uihoaed Tartu Ülikoolist tutvustasid keelekogumise meetodeid ning andsid ülevaate *seto* keele olukorrast nüüdis-Petseriimaal. Keeleküsimustel, täpsemalt laulude nimetamise eripäradel peatus Jonathan Roper Tartu Ülikoolist.

Suivistest kohapärimuse kogumisretkedest rääkisid Mana Kaasik Võnnu kihelkonna looduslike pühapaikade ja Mari-Ann Remmel Kihelkonna kihelkonna välitööde põhjal. UFO-lugudega seotud paikade ja lugude kogumis- ja uurimisvõimalustest rääkisid Kristel Kivari ja Igor Volke. “Mittekohtadest” ehk kohtadest, mis muutuvad seal toimuva sündmuse käigus tähenduslikuks paigaks, rääkis Eva Sepping.

Konverentsi järel esitleti Mall Hiimäe kogumikku *Endis-eesti elu-olu V. Lugemis-palu kodusest ja perekondlikust elust* (sarjas Eesti Rahvaluule Arhiivi Toimetused 30) ning peeti meeles produktiivset rahvaluulekogujat, ERA teadurit Janika Orast tema ümmargusel tähtpäeval.

Ell Vahtramäe

Eesti Rahvaluule Arhiivis

26.-29. juunini osalesid Kaisa Kulasalu ja Mari Sarv Šveitsis Berni ülikooli juures korraldatud I rahvusvahelises digitaalhumanitaaria suvekoolis.

1.-4. juulini Tartus korraldatud SIEFi kongressil esinesid Aado Lintrop (Okunevo: new mixture, old ideas); Helen Kõmmus (Finno-Ugric ethno-pop and ethnic revival:

traditional music of Finno-Ugric nations in the context of contemporary popular culture); Anu Korb (Archived material given second life: on the songs and tales of Siberia's Estonians and issues related to publishing the material) ja Mari Sarv (Home as an emotionally-loaded space).

Mari Sarv ja Risto Järv koos Kelly Fitzgeraldiga (University College Dublin) ning Gary Westiga (University of Edinburgh) korraldasid kongressil arhiivide teemalise sessiooni "The role of archives in the circulation chain of tradition", kus peeti üheksa ettekannet. ERA algatatud folklooriarhiivide võrgustiku loomise idee võeti sessioonil omaks ning arutelu tulemusena esitas Soome rahvaluulearhiivi juhataja Lauri Harvilahti SIEFi juhatusel ettepaneku arhiiviteemalise töörühma moodustamiseks.

Korraldati ka arhiiviekskursioon SIEFi osalejatele.

5. ja 6. juulil toimunud Nüpli III suvekoolis esines Risto Järv ettekandega "Rännakutest muinasjutumaal".

7. juulil esines Mall Hiimäe Avinurme looduspäeval ettekandega "Putukad ja mutukad rahvapärimeses".

8. ja 9. juulil osales Anu Korb BaltHerNeti suvekoolis "Eesti kultuuripärand võõrsil V" Alutaguse Puhke- ja Spordikeskuses ning esines ettekannetega "Rahvaluule andmebaasides" ja "Siberi eestlaste kirjad".

11. juulil osales Mall Hiimäe Paides Jaan Eilarti 80. sünniaastapäeva vestlusringis "Eesti rahvussümbolid", kus ta kõneles Eesti rahvuspuust tammest.

25.-28. juulini toimunud Viljandi pärimusmuusikafestivalil salvestasid õpitubasid, osalesid regilaulupesas ning filmisid folgimelu Jaanika Hunt ja Helen Kõmmus.

27. juulil esitles Ingrid Rüütel Viljandi festivali raames koostööväljaannet ERRiga "Kihnlased 1991–1994" (DVD komplekt + annotatsioon eesti ja inglise keeles).

10. augustil Kihnu rahvamajas Kihnu tantsu päeval esines Ingrid Rüütel ettekandega "Naised Kihnu kultuuris" ning esitles DVD-väljaannet "Kihnlased 1991–1994".

14. augustil kõneles Mall Hiimäe üritustesarja "Pärimuslikud tähtpäevad tänapäeval" raames Narva Eesti Seltsis teemal "Kevadsuvised tähtpäevad". **15. augustil** osales ta sama üritustesarja raames rukkimaarjapäeva tähistamisel Vaivara vallas Laagna külakeskuses.

16.-20. augustini toimusid kohapärimuse töörühma (Kaisa Kulasalu, Jüri Metssalu, Mari-Ann Rimmel ja Valdo Valper) välitööd Vilsandi rahvuspargis. 16. augustil võtsid kohapärimuslased osa Vilsandi rahvuspargi 20. sünnipäeva seminarist, kultuuripärandist rahvuspargis rääkis Jüri Metssalu.

27. ja 28. augustil osalesid Risto Järv, Kaisa Kulasalu ja Mari Sarv Roostal Eesti mäluasutuste suveseminaril "Digitaalne kultuuripärand ja ajahorisont 2020". Risto Järv ja Mari Sarv esinesid ettekandega "Mäng on suure inimese töö. Eesti Rahvaluule Arhiivi kogumismoodulist ja virtuaalnäituse koostamisest". Kaisa Kulasalu pidas ettekande "Virtuaalsest keldrist andmebaasiks: projekt Eesti Kirjandusmuuseumi avaandmete kättesaadavaks tegemine".

Septembris osalesid Mall Hiimäe ja Astrid Tuisk kultuuripärandi aasta pärandiralli sündmustel. **7. septembri** rallietapil kõnelesid Astrid Tuisk ja Mall Hiimäe Alatskivil Tartumaa lastemängudest ning **27. septembril** tutvustas Astrid Tuisk lastemänge Muhus.

14. septembril pidas Jaanika Hunt Viljandi noortekeskuse VANT avamisel kehakau-
nistuste teemalise loengu.

21. septembril käisid Mari Sarv ja EMTA üliõpilane Timo Kalmu rahvalauliku Miina Lamboti 145. sünniaastapäeva tähistamisel Jumindas. Nad tutvustasid Miina Lamboti laulupärandit ning ühtlasi jäädvustasid ürituse videosse.

26. septembril Akadeemilise Rahvaluule Seltsi ja Eesti Rahvaluule Arhiivi korraldatud pidulikul koosolekul esinesid Mall Hiimäe ettekandega “Lastemängude temaatikast, otstarbest ja muutlikkusest” ning Astrid Tuisk ettekandega “Väike tüdruk ja bränditoode Littlest Pet Shop”. Risto Järv tutvustas ERA mängude veebisaiti “Uka-uka. Vanad ja uued mängud rahvaluulearhiivist”, Mall Hiimäe veebiväljaannet “1001 lastemängu aastast 1935” (tekstid valinud Mall Hiimäe, koostanud Mall Hiimäe, Risto Järv, Kaisa Kulasalu, Mari Sarv, Kadri Tamm, Astrid Tuisk), Kaisa Kulasalu ERA uut kogumis-
moodulit Kratt ning Astrid Tuisk kuulutas välja lastemängude kogumise võistluse.

27. septembril andis Mall Hiimäe panuse Jääaja Keskuse teadlaste öö sündmusesse, kõneldes teemal “Muistendite juured on meie looduses”.

1. oktoobril osales Kaisa Kulasalu Kultuuriteooria tippkeskuse teoreetilisel seminaril ettekandega “Arhiiv ja kehalisus: rahvaluulearhiiv kehalisust representeerimas”.

9. oktoobril esitleti Mäetaguse rahvamajas Ingrid Rüütli koostatud raamatu “Ida-Virumaa rahvakultuurist” uustrukki.

14.-17. oktoobrini osales Mari Sarv Poolas konverentsil “International Conference on Communication Styles” ettekandega “Improper mode of archaic folksongs and its affinities to humor”.

16. oktoobril toimus Eesti Kirjandusmuuseumi saalis riikliku programmi “Eesti keel ja kultuurimälu (2009–2013)” aruandekonverents, mille raames tegid ERA projektidest kokkuvõtteid ja andsid viie aasta saavutustest ülevaate Anu Korb, Risto Järv, Mari-Ann Rimmel ja Janika Oras.

24.–26. oktoobrini osales Risto Järv Kataloonia rahvusvahelise ülikooli (Universitat Internacional de Catalunya) korraldatud kongressi “European Culture” sessioonis “Encounters with difference in European borderlands” ettekandega “Borders in stories: Seto region and border narratives”. Kataloonia visiidi jooksul tutvus Risto Järv Kataloonia rahvaluulearhiivi (Arxiu de Folklore) ning Rovira i Virgili ülikooli (Universitat Rovira i Virgili) muinasjutu-uurijate tööga Tarragonas.

25. oktoobril korraldasid Mari Sarv ja Kaisa Kulasalu Eesti Kirjandusmuuseumis seminari “Eesti digitaalhumanitaaria AO 2013: IT-rakendused humanitaarteadustes”. Seminari 22 ettekannet tutvustasid digitaalsete rakenduste kasutamist humanitaar-

teaduste erinevatel erialadel. Mari Sarv ja Kaisa Kulasalu pidasid seminaril ettekande “Teel rahvaluule digitaalarhiivi poole”.

30. oktoobrist 1. novembrini osales Jaanika Hunt Kultuuriteooria tippkeskuse sügis-konverentsil ettekandega Eesti surmakultuurist, posterettekandega “Memorial tattoos” ning viis läbi ekskursiooni Raadi surnuaial.

1. novembril esines Risto Järv Eesti Emakeeleõpetajate Seltsi sügispäevadel Viljandi Gümnaasiumis ettekandega “Pärandist, pärimusest ja emakeelest”.

2. novembril kõneles Mall Hiimäe Pikakannul hingedepäeva rahvausundilisest tähendusest.

2. novembril rääkis Jaanika Hunt Kaagvere erikoolis hingedepäevast.

6.-8. novembril osales Risto Järv Ida-Soome Ülikooli (Joensuu kampus) korraldatud konverentsil “Border Code” ettekandega “Estonians’ Narratives about Crossing the Border to Finland. On the Basis of the Folklore Collection Campaign ‘Finland in My Memories’”.

6.-9. novembrini osales Jaanika Hunt Ateenas Kreekas 10. ülemaailmsel surmate-maatikat käsitleval konverentsil (10th Global Conference: Death and Dying) ning esines ettekandega “Memorial tattoos: grief sewn into your skin”.

9. novembril rääkis Mall Hiimäe Narvas, Narva Eesti Seltsis Virumaa rahvausundist ja sügistalvistest tähtpäevadest ning nende tähistamisest.

13. novembril esitlesid Tartu vaksalihoones rahvaluulel põhinevat rongiluule valikut Moon Meier, Piret Voolaid (folkloristika osakond) ja Helen Kõmmus. Alates novembri algusest saab Edelaraudtee rongide akendel lugeda näiteid Eesti Rahvaluule Arhiivis talletatud (teekonna)pärimusest. Rongi(rahva)luule valik on inspireeritud kultuuripärandi aastast.

20. novembril rääkisid Ave Goršič, Mall Hiimäe, Jüri Metssalu ning Janika Oras Tartu Herbert Masingu Kooli Eesti päeval folkloristi elukutsest ning tutvustasid õpilastele folkloori ja folkloori kogumist.

28. novembril Akadeemilise Rahvaluule Seltsi ja Eesti Rahvaluule Arhiivi korraldatud kogumiskonverentsil “Välja piiritlemine: kus kohtuvad uurija ja uuritav?” esinesid ERAst Anu Korb (Kirjades edastatud pärimusaines) ja Mari-Ann Rimmel (65 aastat hiljem: välitööd Kihelkonna kihelkonnas). Esitleti Mall Hiimäe raamatut *Endis-eesti elu-olu V* (ERA Toimetused 30).

28.-29. novembril osales Mari Sarv Hiinas Hiina Sotsiaalteaduste Akadeemia vähemusrahvaste kirjanduse instituudi korraldatud seminaril “Epic Studies and Oral Tradition Research” ettekandega “The experience of crowdsourcing in the collection of Estonian folklore”. Seminar on seotud laiema koostööprojektiga, mille üheks eesmärgiks on analüüsikeskkonna loomine eri rahvaste traditsioonilise poeetika võrdlevaks uurimiseks semantilise veebi abil.

Moon Meier

Eesti Kirjandusmuuseumi folkloristika osakonnas

10. augustil korraldas Raivo Kalle Metsaühistute Liidu suvepäevadel Jõgevamaal Kääpal Kalevipoja kogas looduslike toidutaimede tundmise retke, Renata Sõukand korraldas samas teetaimede degusteerimise.

16. augustil pidas Tõnno Jonuks Mütofestil loengu “Moraal ja ideoloogia muistses Põhjas”.

22. augustil korraldasid Raivo Kalle ja Renata Sõukand teede degusteerimise Moostes Puka keskkooli pedagoogide koolitusel tee- ja toidutaimedest.

27. augustil pidas Tõnno Jonuks koos Kristiina Johansoniga (TÜ) Turus (Soome) konverentsil “Church Archaeology in the Baltic Sea Region” ettekande “Church for priests and church for witches – church as a place for unofficial/magical rituals”.

29. augustist 7. septembrini osalesid Mare Kõiva ja Andres Kuperjanov Ateenas (Kreeka) SEACi (Euroopa Arheoastronoomia Kultuuris Selts) konverentsil “Astronomy, Mother of Civilization and Guide to the Future” ettekandega “Contemporary Rituals Addressing the Sun and Moon”.

9. septembril korraldas Tõnno Jonuks koos Ester Orasega Tšehhimaal Pilsenis Euroopa Arheoloogide Assotsiatsiooni (EAA) aastakoosolekul sessiooni “Archaeology of Religion – methodological issues”.

13. septembril pidas Tõnno Jonuks Tartu Ülikooli sarjas “Eesti kirikulugu” loengu “Eestlaste varased uskumused”.

12. septembril osalesid Raivo Kalle ja Renata Sõukand Kuku raadios nädalaraamatu esitluse salvestamisel.

17. septembril andsid Raivo Kalle ja Renata Sõukand intervjuu Aktuaalsele Kaamerale (<http://uudised.err.ee/index.php?06287355>).

17. septembril esitlesid Raivo Kalle ja Renata Sõukand Tallinnas Solarises raamatut *Eesti looduslikud toidutaimed* (kirjastus Varrak). Autoritega vestlesid toiduteadlane Raivo Vokk ja meisterkokk Dimitri Demjanov.

19. septembril esitlesid Raivo Kalle ja Renata Sõukand Tartus kirjandusmuuseumis raamatut *Eesti looduslikud toidutaimed* (kirjastus Varrak). Autoritega vestlesid marjateadlane Taimi Paal ja loodustalu pidaja Liisi Kutkina.

19. septembril pidas Eda Kalmre Tartu Linnamuuseumi õudusjuttude sarjas loengu “Üks õudne jutt käib ringi mööda maad. Kuulujuttudest, nende tekkimisest ja tähendusest omas ajas”.

24. septembril esines Piret Voolaid loengutega “Folkloori lühivormide andmebaasid internetis” ja “Folklooriprotsessid tänapäeva interneti kogukondades” Põlvamaa kultuuritöötajate koosviibimisel Põlva Keskraamatukogus.

24. septembril rääkisid Raivo ja Renata Lustivere põhikooli 1.–4. klassi õpilastele ja eraldi lasteaialastele taimenäda raames söödavatest ja mürgistest taimedest ning laste taimekasutusest.

27. septembril tutvustas Renata Sõukand teadlaste öö raames kirjandusmuuseumis teetaimi ja korraldas teede degusteerimise. Reet Hiimäe viis läbi loeng-eksperimenti Eesti traditsioonilistest ennustamisvõtetest, Mare Kõiva pidas loengu “Eksperimendid paranormaalsete nähtuste uurimisel”.

4. oktoobril pidas Eda Kalmre kirjandusmuuseumis konverentsil “Souuuringud Eestis: hetkeseis ja arengud” ettekande “Omaloomingulised armastusjutud romantilises tüdrukutekultuuris. Ajaloost ja arengutest”, Liisi Laineste pidas ettekande “Naise roll eesti anekdootides”.

9.–13. oktoobrini osalesid Raivo Kalle ja Renata Sõukand Ida-Euroopa etnobioloogia võrgustiku 3. seminaril Poolas Kikowis ettekandega “Possibilities for sustaining traditional and regional food in Estonia”. Kaks seminaripäeva oli pühendatud edaspidiste koostöösuundade kaardistamisele ja tööjaotusele.

10. oktoobril esitas Reet Hiimäe Tallinnas Rahvusraamatukogus koos Ülo Valgu ja Kristel Kivariga korraldatud rahvusteaduste loengul ettekande “Kui muistendist saab uudis: usundilise pärimuse ja Eesti ajakirjanduse suhetest läbi aja”.

11. ja 12. oktoobril Püssis korraldatud koolitusel pidas Reet Hiimäe ettekande “Virumaa jutupärimus”.

14.–16. oktoobrini osales Liisi Laineste korraldustoimkonna liikmena Krosnos (Poola) rahvusvahelisel suhtlusstiilide konverentsil (International Conference on Communication Styles) ja esines seal ettekandega “Estonian is another Estonian’s best snack. The distribution and meaning fields of the proverb on the Estonian Internet” (teave ja teesikogumik <http://www.pwsz.krosno.pl/news-department-of-english/art,6,international-conference-on-communication-styles-krosno-14-16-october-2013.html>).

16. oktoobril korraldas Mare Kõiva (abis Asta Niinemets ja Diana Kahre) kirjandusmuuseumis riikliku programmi “Eesti keel ja kultuurimälu (2009–2013)” kultuurimooduli projektide aruandekonverentsi. Ettekanded: Õnne Kepp ja Elle-Mari Talivee (Friedebert Tuglase, Marie Underi ja Artur Adsoni vaimne pärand), Malle Ermel ja Kaspar Kolk (Ülevaade kahest Tartu Ülikooli raamatukogu käsikirjakogusid hõlmavast projektist), Kristina Pai (Estica/Baltica ajalooliste täistekstide digitaalne kättesaadavaks tegemine (2009–2013)), Merike Kiipus (Vanem eestikeelne ajakirjandus kui rahvusliku kultuurimälu kandja digitaalajastul), Irina Külmoja (Vanausulised kultuurimälu kandjatena), Anu Korb (Eestlased Venemaal: asustuslugu ja pärimus), Risto Järv (Eesti muinasjuttude teaduslikud väljaanded), Mari-Ann Rimmel (Eesti kohapärimuse andmebaas ja piirkondlikud publikatsioonid (2009–2013)), Janika Oras (Eesti regilaulude avaldamine), Arvo Krikmann (Eesti ja Ida-Euroopa huumor ja mõistatused: globaliseerumine, lokaliseerumine ja žanriuuendused), Mare Kõiva (Eesti muistendid ja loitsud), Renata Sõukand ja Raivo Kalle (Historistlik eesti rahvameditsiini botaaniline andme-

baas (HERBA) ja satelliitandmebaasid), Andres Kuperjanov ja Piret Voolaid (Folkloristlikud rakendused elektroonilistel infokandjatel), Anneli Baran (Eesti kõnekäändude ja fraseologismide andmebaas ja fraseologismide allikpublikatsioon “Monumenta Estoniae Antiquae” sarjas), Eve Annuk ja Kristi Metste (Kirjandus- ja kultuuriloolised allikapublikatsioonid EKLA kogudest), Rutt Hinrikus (Eesti elulood suulise ja kirjaliku traditsiooni vahel), Roosmarii Kurvits (Eesti ajakirjanduse biograafiline leksikon (kuni 1940. aastani)), Marin Laak ja Marju Mikkel (Peatus mineviku kiirteel: teabekeskond “Kreutzwaldi sajand. Eesti kultuurilooline veeb”), Urve Lippus “Eesti muusikalugu”, Tiit Lauk (Eesti džäss “raudse eesriide” taga), Liina Lukas (Balti kirjakultuuri ajalugu).

Vaatmikega esinesid Piret Viires (Monograafiasari “Heuremata”) ja Marin Laak (Humanitaarajakirja *Methis* rahvusvahelise taseme tõstmine).

20. oktoobril andis Renata Sõukand Vikerraadios teadussaatele “Labor” intervjuu teetaimedest (http://vikerraadio.err.ee/helid?main_id=2148521).

21. oktoobril esines Mare Kõiva Virumaa Keskraamatukogus folkloori kogumisvõistluse “Kratimäng” seminaril loenguga “Kratt eesti mütoloogias”.

23. oktoobril pidas Raivo Kalle Jõgeva alevikus Külaakadeemia raames loengu looduslikest toidutaimedest ja Renata Sõukand korraldas teede degusteerimise.

24. ja 25. oktoobril osales Nikolay Kuznetsov Komimaal Sõktõvkaris korraldatud konverentsil “Esimene komi rahvaluulekogumik 100”, kus ta pidas ettekande Paul Ariste Komi-teemalistest materjalidest Eesti Kirjandusmuuseumis.

24. oktoobril pidas Reet Hiimäe Tartu Linnamuuseumis sarjas “Õudsed õhtud linnamuuseumis” ettekande “See hirmus Must surm”.

25. oktoobril Kirjandusmuuseumis korraldatud seminaril “Eesti digitaalhumanitaaria AO 2013: IT-rakendused humanitaarteadustes” astusid folkloristika osakonnast kuulajate ette Andres Kuperjanov (Skriptoorium – tekstimassiivi automatiseeritud kiirtöötlus ja selle väljundid folkloristika osakonna sisestuste näitel) ja Mare Kõiva (Sakraaltekstide digikorpus). Vaatmikega esinesid Piret Voolaid (Paröömilise grafiti andmebaas folkloristliku infoallikana) ja Liisi Laineste (MediaWiki potentsiaal digitaalhumanitaarias: eksperiment anekdootidega kolme rahvuse kohta).

26. oktoobril toimus Helsingis traditsiooniline Kalevalaseltsi (Kalevalaseura) lõikustänupüha seminar, kus soome rahvaluule kogumise ja uurimise, pärimuskultuuri edendamise selts andis välja kümme lõikustänupüha tunnustusauhinda (Kekrinpäivän tunnustuspalkinto). Väärrika autasu pälvis teiste seas Eesti Kirjandusmuuseumi folkloristika osakonna vanemteadur, Eesti Teaduste Akadeemia liige, Kalevalaseltsi välisliige Arvo Krikmann, keda tunnustati Eesti-Soome rahvaluulealase koostöö pikaajalise ning järjepideva edendamise eest.

Arvo Krikmann on arendanud Eesti-Soome ühistööd mitme folkloristliku suuretegevõtmise kaudu. Alates 1963. aastast osales Arvo Krikmann soome folkloristi Matti Kuusi algatatud läänemeresoome rahvaste ühisvanasõnade suurprojekti, mille käigus avaldati eesti, liivi, vadjja ja vepsa vanasõnade teaduslikud väljaanded ning mis päädis suurteose *Proverbia septentrionalia* publitseerimisega 1985. aastal ja jätkus sajandivahetusel *Proverbia septentrionalia* jätkukõidete ettevalmistamisega.

Sajandivahetusel osales Arvo Krikmann ka teises olulises Soome ja Eesti folkloristlikus ühisprojektis, mille tulemusel digiteeriti suurteos *Suomen kansan vanhat runot* sisalduv ja muu oluline soome ja eesti vanem rahvaluuleaines ning loodi soome runode ja eesti regilaulude veebiandmebaasid. Tõhus koostöö Soome folkloristidega on väljendunud ka Arvo Krikmani osalemises paljudel rahvusvahelistel parömioloogiakonverentsidel, ta on olnud külalislektor Joensuu ja Turu ülikoolis aastail 1999 ja 2003.

28. oktoobril esines Piret Voolaid Tartus Eesti Rahvapärimuse Kooli mardi- ja kadripäeva kombestiku koolitusel loenguga “Eesti mõistatuste alaliigid ja allikad. Mõistatamine kadri- ja mardipäeva kombestikust”.

28.–30. oktoobrini osales Nikolay Kuznetsov Komimaal Söktövkaris konverentsil “Emakeel kakskeelsuse oludes” ja pidas seal ettekande.

31. oktoobril pidasid Raivo Kalle ja Renata Sõukand Eesti Maaülikooli Elus teaduse projekti raames Lihula Gümnaasiumis kahetunnise loengu gümnaasistidele looduslikest toidu- ja teetaimedest.

31. oktoobrist 3. novembrini osales Reet Hiimäe Austrias Viinis rahvusvahelisel konverentsil “Sei wie du willst, du namenloses Jenseits”. Neue interdisziplinäre Ansätze zur Analyse des Unerklärlichen” Ta pidas seal ettekande “Jenseitsvorstellungen in der Kommunikation zwischen Lebenden und Toten”.

1. ja 8. novembril pidasid Raivo Kalle ja Renata Sõukand Tallinna Tehnikaülikoolis toiduteaduste magistrantidele kaks neljatunnist loengut looduslikest toidu- ja teetaimedest.

5. novembril pidas Tõnno Jonuks Manchesteri ülikoolis (Ühendkuningriigid) loengu “Archaeology of religion and magic in Estonia”.

8. novembril avati kirjandusmuuseumi fuajees Rein Saukase koostatud näitus “Kaarle Krohn 150”, mis jääb vaadata 2014. aastani.

16. novembril pidas Katre Kikas Tartus konverentsil “Kohalik kirjandus: Lõuna-Eesti vaated” ettekande “Nüüd tead siis lugeja, et...” Mölder Märt Siipeni kirjutaja-identiteedist”.

20. novembril pidas Eda Kalmre Tallinnas Teadlaste Majas loengu “Hirm ja võoraviha sõjajärgses Tartus. Kuulujuttude tekkimisest ja tähendusest”.

20. novembril viisid Raivo Kalle ja Renata Sõukand Tartu Loodusmajas läbi koolituse loodulikest toidutaimedest Tartu Ülikooli töökeskkonnavolinikele.

22. ja 23. novembril Lüganusel korraldatud koolitusel pidas Reet Hiimäe ettekande “Virumaa jutupärimus”.

24. novembril Vikerraadio eetris olnud “Keelesaates” kõneles Piret Voolaid mõistatustest ja mõistatamisest.

28. novembril esines Reet Hiimäe kirjandusmuuseumis kogumiskonverentsil “Välja piiritlemine: kus kohtuvad uurija ja uuritav?” ettekandega “Folkloristi jälg pärimus-kogukonnas”.

29. novembril osales Reet Hiiemäe Tallinnas arstide konverentsil “Pain in Baltics” ettekandega “Pain and magical thinking: ways of pain management in Estonian folklore”.

Teisipäevaseminarid

12. septembril tüdrukutekultuuri töörühma avatud seminar osakonna vanemteaduri Eda Kalmre eestkõnelemisel.

5. novembril vahendas Nikolay Kuznetsov muljeid kahelt Sõktõvkaris toimunud konverentsilt (“Esimene komi rahvaluulekogumik 100” ja “Emakeel kakskeelsuse oludes”).

Asta Niinemets

Tartu Ülikooli eesti ja võrdleva rahvaluule osakonnas

30. juunist 4. juulini toimus Tartu Ülikoolis etnoloogide ja folkloristide maailmaorganisatsiooni SIEF (Société Internationale d’Ethnologie et de Folklore) 11. rahvusvaheline kongress, mis tõi Tartusse ligi 430 esinejat 41 riigist. Kongress keskendus ringlusele, sh kultuurivormide ringlusele ning kultuuriliste praktikate ja uskumuste ringlust kujudavatele poliitilistele ja majanduslikele teguritele.

9.–23. septembrini pidasid külalisõppejõud Camilla Asplund Ingemark (Åbo Akademi, Soome) ja Dominic Ingemark (Lundi ülikool ja Göteborgi ülikool, Rootsi) ingliskeelse loengukursuse “Vana-Kreeka ja -Rooma folkloor”.

18. septembrist 20. novembrini pidas külalisõppejõud Neelakshi Goswami (Gauhati ülikool, Guwahati, India) eesti ja võrdleva rahvaluule osakonnas ingliskeelse loengukursuse “India naiste folkloor”.

23. septembril pidas prof Péter Bálint (Debreceni ülikool, Ungari) loengu välitöödest Transilvaania mitmerahvuselistes (ungarlased, rumeenlased, romad ja saksid) külades.

25. septembril pidas Dominic Ingemark (Lundi ülikool & Göteborgi ülikool, Rootsi) loengu “Roman Agricultural Lore”.

1. oktoobril juhatas Kultuuriteooria tippkeskuse teoreetiline seminar “Kehalise kogemuse vahendamine” sisse tippkeskuse VI sügiskonverentsi paneeli “Negotiating embodied experiences”, mis keskendus kehalise kogemuse kultuurilisele vahendamisele. Ettekandeid pidasid TÜ etnoloogia ja folkloristika eriala doktorandid ja magistrandid, kelle uurimisvaldkond haakub kehalisuse temaatikaga.

24. oktoobril kõnelesid Akadeemilise Rahvaluule Seltsi koosolekul folkloristika külalisdoktorandid Hiinast Chao Tang ja Xianfu Liu kaasaegsest hiina folkloristikast.

24.–28. oktoobrini pidas külalisõppejõud prof Elliott Oring (California ülikool, Los Angeles) ingliskeelse loengukursuse “Rahvahuumor: struktuur, kommunikatsioon ja esteetika”.

28. oktoobril pidas prof Elliott Oring (California ülikool, Los Angeles) loengu “Practical Knowledge in a Theoretical World: What Every Student Should Know about the World of Academic Reading, Writing, and Presentation”.

30. oktoobril ja 1. novembril Kultuuriteooria tippkeskuse VI sügiskonverents – rahvusvaheline üldteoreetilistele teemadele pühendatud teadusüritus “VI Autumn Conference of the Centre of Excellence in Cultural Theory”.

Valmis ajakirja *Journal of Ethnology and Folkloristics* uus number 7 (1) (<http://www.jef.ee/index.php/journal/issue/view/12>).

12. novembril pidas dr Nemanja Radulović (Belgradi ülikool, Serbia) loengu “Folkloristics in Serbia” (Folkloristika Serbias).

14. novembril pidas dr Nemanja Radulović (Belgradi ülikool, Serbia) loengu “From Bogomilism to Neo-Bogomilism” (Bogomolismist neobogomolismini).

26. novembril pidas dr Pasi Enges (Turu ülikool, Soome) loengu “Narrating an experience. Supernatural experience narratives in Teno Sami folklore” (Kõneldes kogemusest. Jutud üleloomulikest kogemustest Teno saamide folklooris).

28. novembril Akadeemilise Rahvaluule Seltsi kogumiskonverents “Välja piiritlemine: kus kohtuvad uurija ja uuritav” Eesti Kirjandusmuuseumis.

Liilia Laaneman

NEWS IN BRIEF

Birthday greetings!

Ants Viires (95), Hilja Kokamägi (90), Ülo Tedre (85), Ruth Mirov (85), Edgar Saar (75), Anna-Leena Siikala (70), Anne Hussar (70), Asta Õim (70), Ülo Siimets (65), Kazuto Matsumura (60), Triinu Ojamaa (60), Andres Kuperjanov (55), Krista Aru (55), Eda Kalmre (55), Karin Maria Rooleid (50), Janika Kronberg (50), Kärt Summatavet (50), Janika Oras (50), Péter Pomozi (50), Guntis Šmidchens (50), Anzori Barkalaja (45), Liisi Laineste (35).

Joint festival of expatriated Estonians in San Francisco

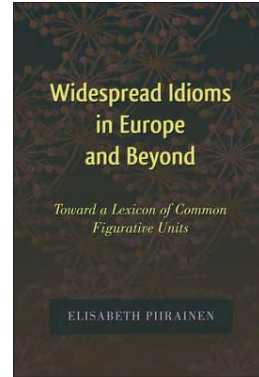
Ivi Zajedova writes about West Coast Estonian Days and the worldwide ESTO festival, which were organised as a joint event of expatriated Estonians in San Francisco this summer.

Calendar

A brief summary of the events of Estonian folklorists from August to December 2013.

Euroopa keelte fraseoloogilisest ühisosast

Elisabeth Piirainen 2012. *Widespread Idioms in Europe and Beyond. Toward a Lexicon of Common Figurative Units*. International Folkloristics Vol. 5. Toimetajad Alan Dundes, Wolfgang Mieder. New York: Peter Lang. 591 lk.



Elisabeth Piirainen on fraseoloog, kelle huviobjektiks on olnud keele kujundlikud väljendid juba ligi 40 aastat. Germanisti taustaga Piirainen on pikka aega uurinud eelkõige alamsaksa keele (täpsemalt vestmünsteri dialekti) ja flaami keele fraseoloogiat. Viimase aastakümnega on ta tõusnud olulisimaks nüüdisaegse fraseoloogiateooria arendajaks. Koos Dmitri Dobrovolskiga on Piirainen avaldanud kolm mahukat uurimust: *Symbole in Sprache und Kultur. Studien zur Phraseologie aus kultursemiotischer Perspektive* (1996), *Figurative language: cross-cultural and cross-linguistic perspectives* (2005) ja *Zur Theorie der Phraseologie. Kognitive und kulturelle Aspekte* (2009). Nendele töödele on omane näha keelespetsiifiliseks peetavat fraseoloogiat universaalse ilminguna, mis on määratletud mitte niivõrd keeleliselt, kuivõrd kultuuriliselt. Loomuliku jätkuna asus ta 2006. aastal tööle projektiga, mille eesmärgiks sai tuvastada võimalikult paljudele Euroopa keeltele ühised fraseologismid. Lähemalt võib projekti *Widespread Idioms in Europe and Beyond* arenguloost lugeda internetist (<http://www.widespread-idioms.uni-trier.de/>).

Mahukas, ligi 600leheküljeline raamat *Widespread Idioms in Europe and Beyond. Toward a Lexicon of Common Figurative Units* koosneb neljast teoreetilisest peatükist ja kuuest konkreetse aineküsimuse analüüsi sisaldavast peatükist.

Sissejuhatavalt arutleb Piirainen Euroopa mõiste üle lingvistikas, käsitleb keelelist tüpoloogiat, Euroopa keelelist mitmekesisust. Autor leiab olevat sobimatu rääkida mingitest ainult Euroopale omastest keeleilmingutest ning eelistab ise mõistet *widespread* ehk kaugeleulatuv. Oma seisukohtades toetub Piirainen projektile *Typology of Languages in Europe* (ja selle allprojektile *Atlas Linguarum Europae*), mis tegeleb Euroopa kui keelelise alaga, üritades välja selgitada Euroopa keelte ühisosa. Autori eesmärk on viia kokku ühelt poolt Euroopa raamistik, teisalt konventsionaalsed väljendid.

Fraseoloogiat on peetud väga pikka aega keeruliste küsimuste tandriks, iseloomulikuks võib pidada selle loomust, mis ei allu hõlpsalt rangetele kriteeriumitele, mida tavatsetakse keeleilmingutele omistada. Nii on tuntud lingvist Otto Jespersen omistanud fraseologismile suisa despootlikkust, kapriissust ja seletamatust (1924). Ka Piirainen mainib rohkem kui korra fraseoloogia uurimisega seotud kitsaskohti. Enamik kontrastiivsetest töödest iseloomustab Piirainen sõnul sildistamine. Nii toob ta näite, et enam kui neljas keeles leitud ühisjoonte alusel nimetatakse väljendeid automaatselt europanismideks, internatsionalismideks või koguni universaalideks. Säärast suundumust peab Piirainen ennatlikuks. Iseäranis vastuolulisena kõlab tema arvates levinud saksakeelne termin *Europäische Universalien*, mille puhul mõistetakse viimast komponenti küll pigem metafoorselt. Sama eurokesksust omistab Piirainen ka uuemaageelsele mõistele *euroversal*, mida kasutavad Euroopa keelte tüpoloogia arendajad. Ka leksikoloogias pärinevat *internatsionalismi* mõistet seostatakse uurimustes pigem Euroopa

kui teiste keeltega, mistõttu on seegi autori meelest ebatäpne. Samas on sellel mõistel kujunenud välja oma koht fraseoloogiauuringutes. Seesuguste universaalide leidmisele keskendunud tööde põhiprobleemina toob Piirainen välja nende empiirika ja metodoloogia puuduliku süsteemsuse.

Kõige selle taustal on Piirainen pidanud parimaks mõisteks hoopiski neutraalset *widespread idioms* (lühendatult WI), mille eestikeelse vastena kasutan siinkohal "levinud idioomid". Antud töö keskseks mõisteks on konventsionaalne kujundlik keeleüksus (*conventional figurative unit*). Eelistades kasutada konventsionaalse kujundliku üksuse tähenduses mõistet *idioom*, lahkab ta lähemalt ka seesuguseid keeleüksusi nagu kujundlikud üksiksõnad ja vanasõnad. Nagu autor rõhutab, sobib tavapärase kujundlik keeleüksus märksa paremini nn katusterminiks kui fraseem. Piirainen eritleb sellega seoses kolme dihhotoomiat, mis on omavahel seotud: konventsionaalsed (ehk leksikaliseerunud) *vs* vabalt loodud kujundlikud üksused, kujundlikud *vs* mitte-kujundlikud üksused ja ühesõnalised *vs* mitmesõnalised üksused. Ta mainib ka semiootilist lähenemisnurka fraseoloogiale, kõneldes fraseoloogiast kui sekundaarsest semiootilisest süsteemist. Paraku ei osuta Piirainen Grigori Permjakovile, kellelt tegelikult pärineb arusaam fraseologismidest kui sekundaarsetest märkidest.

Rääkides kujundlikke väljendeid tähistavatest terminitest, tõdeb Piirainen, et Euroopa fraseoloogias valitseb endiselt üpris mitmekesine terminoloogia. Üldiseks konventsionaalset mitmesõnalist väljendit märkivaks terminiks on kujunenud fraseemi/fraseologismi mõiste. Kuigi seejuures võidakse mõelda üpris erinevaid ilminguid (idioome, vanasõnu, kollokatsioone ja argivormeleid), peetakse fraseologismide tuumaks siiski idioome. Piirainen peab ebaõigeks suundumust paigutada kõik vormelipäraseid keeletükseid fraseoloogia alla, sest sugugi kõik stereotüüpsed üksused ei kuulu keelesüsteemi ehk mentaalsesse leksikoni (nt palved, lastesalmid, stereotüüpsed vormelid).

Piirainen on otsustanud antud töös idioomi mõiste kasuks, seejuures on eritlemise olulisimaks aluseks väljendi suur kujundlikkus. Idioomi kujundlik komponent (*image component*) on see, mis sisaldab mõistmiseks vajalikku, moodustades vahelüli idioomi leksikaalses struktuuris sisalduva sõnasõnalise tähenduse ja tema kujundliku tähenduse vahel. Just semantiline ambivalentus ühendab antud leksikoni kaasatud üksusi. Uurimuse teoreetilise raamistiku moodustab Piiraineni ja Dobrovolski ühistööna sündinud teooria *Conventional Figurative Language Theory* (käsitluse leiab nende 2005. aastal ilmunud väljaandest *Figurative language: cross-cultural and cross-linguistic perspectives*). Tavapäraselt moodustavad idioomid keskse ja püsiva osa fraseemidest ning neile omistatakse stabiilsust, idiomaatilist ja polüleksikaalsust. Piirainen peatub neil kriteeriumitel lähemalt ning leiab, et kuigi idioomide registreerimist sõnaraamatutes võib lugeda nende konventsionaliseerumise märgiks, võivad leksikonis kajastumine ja tegelik kasutamine olla kaks eri asja.

On tähelepanuväärne, et kõnealuses uurimuses ei tehta vahet mitmesõnaliste ja ühesõnaliste fraseoloogiliste üksuste vahel. Asjaolul, et eri keeltes võib ühe ja sama idioomi struktuur olla erisugune, ei mõjuta Piiraineni sõnul kuidagi levinud idioomide võrdlust. Kujundlike liitsõnadega seoses toob Piirainen välja keelte analüütilisuse ja sünteetilisuse, mille alusel on mõned keeled teistest altimad liitsõnu moodustama (toob näitena ungari ja eesti keele). Kuna keelte tüpoloogilised iseärasused ei mõjuta tema arvamuse kohaselt kujundi komponente ega kujundlikku tähendust, leiabki autor mõttekama eelistada konventsionaalse kujundliku üksuse terminit fraseemile. Piirainen nendib sedagi, et kujundlikke ühesõnalisi (ehk siis liitsõnalisi) üksusi on uuritud tunduvalt

vähem ning üldjuhul pole neid fraseoloogia sõnaraamatutes. Käsitledes fraseoloogia ja vanasõnade suhet, rõhutab autor, et antud uurimuse seisukohalt on olulised vaid kujundlikud vanasõnad. Ta toob esile suundumuse, et vanasõnalist päritolu fraseoloogilised üksused (*proverbial phrases*) on pigem parömioloogia uurimisala, st fraseoloogilisest uurimistööst jäetakse nad enamasti välja. Idioomid, millel on seos vanasõnadega, on tema arusaama kohaselt kas kujunenud vanasõnadest, või on nende ja vanasõna vahelist piiri keerukas määratleda. Küsitluse tulemustele toetudes nendib Piirainen, et keeliti võib seesuguste üksuste eritlemine olla vägagi erinev, st mis ühes keeles toimib idioomina, on teises keeles tuntud pigem vanasõnavormis. Või siis on vanasõnast eelkäija ajaloohämarusse vajunud ning tuntakse üksnes idiomaatilist väljendit.

Leksikoni puhul on olulisim struktureerimine, st küsimus, kuidas esitada keeleüksusi, antud juhul idioome, võimalikult korrastatult. Leksikaalsete üksuste esitamise võimalused on sõnaraamatus erinevad, kuid Piirainen osutab näidete toel, et nii tähestikuline kui ka temaatiline rühmitamine ei anna väljendite päritolu osas head tulemust. Parimaks peab ta lähtumist kujundlike üksuste päritolust nii palju kui see on võimalik. Seejuures on võtmeküsimuseks nende väljendite tegelik etümoloogia (*true etymology*). Seda ei ole aga võimalik tuvastada kultuurilise teadmusega. Nagu märgib Piirainen, on minevikus peaaesjalikult tegeletud idioomi süntaksi, semantika ja pragmaatikaga, idioomi variaablusega eri tüüpi tekstides ja fraseologismide komparatiivse analüüsiga. Alles päris viimase aja uurimused on huvitunud idioomist mitte pelgalt keeleilmingu, vaid ka kultuurilise fenomenina. Seejuures osutab Piirainen eelkõige enda ja Dobrovolski töödele, aga ka teistele fraseoloogiauurijatele, nagu A. Cowie, V. Teliya, G. Greciano. Oma panuse seesugusesse arengusse on tema sõnul andnud kognitiivne pööre. Antud uurimuse kontekstis tähendab see, et küsitud 380 idioomi on ilmselge motiveeringuga, st enamik eri keelte eksperte omistasid neile oma teadmiste struktuurist lähtuvalt konventsionaliseerunud tähenduse. Semantiline läbipaistvus on Piiraineni sõnul idioomide ulatusliku leviku eeldus. Enamik idioome on motiveeritud semantiliselt, seejuures on tegu kahesuguse motiveeringuga: metafoorne ja sümboliline. Puhtalt semantiliselt motivatsiooni esindavate tüüpide kõrval tõstab ta antud uurimuse vaatevinklist olulisimana esile intertekstuaalsuse. Seda tuleb siinkohal mõista kui konventsionaalse kujundliku üksuse ja kirja pandud tekstide suhet. See seos on üpris komplitseeritud, sest enamasti ei ole see seos selgelt ja otseselt motivatsiooni aluseks, vaid pigem kajastub mingil määral üksnes nende etümoloogias. Seega on motivatsioon ja etümoloogia Piiraineni käsitluses kaks erinevat ilmingut. Inimesed, kes on tuttavad väljendi kirjandusliku allikaga, motiveerivad seda intertekstuaalselt, need aga, kellel see teadmus puudub, toetuvad metafoorsele tõlgendusele. Lisaks selgetele motivatsioonitüüpidele võivad ühes ja samas idioomis olla koos erinevad tüübid ning sel puhul saab rääkida segunemisest. Ent nagu märgib Piirainen, puudub enamikul keelekasutajatest intertekstuaalne teadmus. Rahvaetümoloogiale toetumist peab ta ebaõnnestunuks, kuna see tähendab enamasti kujundi tõlgendamist lähtuvalt otsesest tähendusest, mis eirab ajaloolist konteksti (ehk tegelikke allikaid). Antud leksikoni struktureerimise eeltin-gimuseks on täpse etümoloogia olemasolu. Enamasti on sel juhul abi ka varasematest lingvistilis-ajaloolistest uurimustöödest. Piirainen tõstab esile Lutz Röhrichit ja Keith Spaldingit, sekundaarallikatest Wolfgang Miederi bibliograafiaid.

Leksikonis sisalduvate idioomide valikukriteeriumiks sobis Piiraineni sõnutsi kõige paremini just ajalooline, mitte sünkrooniline lähenemine. 190 väljendi puhul on kindlaks tehtud nende pärinemine olemasolevatest allikatest. On selge, et levisid mitte pelgalt

idioomid, vaid eelkõige tekstid, mis toetasid idioomide levikut. Antud väitega seoses osutab Piirainen taas parömioloogiale, kus intertekstuaalne aspekt on hästi tuntud. Projekti väljundina mõeldud leksikoni esimesesse väljaandesse on Piirainen koondanud just need väljendid, mille puhul on olnud võimalik kindlaks määrata allikmaterjalid. Viimaste alusel on moodustatud kuus suuremat rühma, mis on ühtlasi ka omaette peatükid: antiik, piibel, muud iidised allikad, järelklassitsistlikud kirjanduslikud tööd, keskaegsed ja reformatsiooniaegsed vanasõnad ja vanasõnalised väljendid; valmid, rahvajutud ja legendid.

Idioomid, mis pärinevad tekstidest, võivad olla kahesugused: otsesed tsiteeringud või vihjed tekstilisele alusele. Sama hästi võivad mõlemad esineda koos ühes idioomis. Seega võib side alustekstiga olla tugevam või lödvem. Samuti võib intertekstuaalselt seotud tekstidel leiduda paralleele väljaspool teksti ennast, sel juhul on tegemist polügeneesi ehk paralleeltekkelise ilminguga. Otsese tsitaadi puhul on kujundlik üksus tekkinud selle tõttu, et keelekasutajad ei tea tsitaadi algset päritolu ega sedagi, et tegu on tsitaadiga. Teine, kõige suurem rühm intertekstuaalset päritolu väljendeid on taandataavad hästituntud lugudele. Nad kujutavad endast teksti teatud osade või põhiideede kvintessentsi: piibel, kreeka mütoloogia, valmid, muinasjutud, kirjanduslikud tekstid. Siia kuuluvad ka rahvajutud, anekdoodid ja legendid, mis Piiraineni sõnul on idioomide allikatena väheuuritud valdkond. Kolmanda rühmana eritleb autor väljendeid, mis esindavad korraga mõlemat mainitud rühma. Raamatute pealkirjad, näidendid, filmid on ühtaegu nii tsitaadid kui ka viited. Tsitaat ja mingi loo sisu võivad olla lahutamatu seotud, aga seda on keeruline tuvastada, sest sedalaadi idioomide allikad olid ringluses kauges minevikus. Väljendi samaaegne esinemine paljudes varastes allikates osutab Piiraineni käsitluses väljendi vanasõnalisusele ja laialdasele tuntusele ammustel aegadel.

Kolmandas teoreetilises peatükis annab Piirainen ülevaate idioomide valimise kriteeriumitest, teoreetilisest raamistikust, sh leksikoni metakeelest. Uurijana ta küll ei kehtestanud kindlat keelte arvu alammäära, ent märgib, et üldjuhul esinesid väljavalitud idioomid vähemalt 20 keeles. Sääraste levinud idioomide määratlemise aluseks on kuus võrdväärselt olulist kriteeriumi: keeltevaheline geograafiline distant, keeltevaheline geneetiline distant, leksikaalne struktuur ja kujundikomponent; kujundlik tähendus, ajalooline arenemine; päritolu ja kultuuriline alus. Kõiki kuut kriteeriumi iseloomustab Piirainen lähemalt. Geograafiline kaugus tähendab, et keeled ei ole ruumiliselt lähedased, st idioom ei esine üksnes mingi teatud piirkonna keeltes. Geneetiline kaugus tähendab mitte-sugulust (geneetiliselt mitte-seotud), seega on välja jäetud idioomid, mis võivad ette tulla küll distantilt kaugel asetsevates, ent siiski keelesugulust omavates keeltes.

Mõiste "levinud idioom" võtab eelkõige arvesse tema ajaloolist arengut, st idioomid on keelemärgid, mida on pärandatud ajalooliselt ja vermitud kultuuriliselt. Sünkroonsest leksikaal-semantilise lähenemisest Piiraineni meelest levinud idioomide tuvastamiseks tihtipeale ei piisa. Arvesse tuleb võtta idioomide päritolu. Muid keeltevahelisi sarnasusi või iseärasusi on antud käsitluses eiratud (nt morfosüntaktilist vm vormilist sarnasust, pragmaatilist kvaliteeti või tekstilist käitumist). Samas rõhutab Piirainen, küll viidates Dobrovolskile, et absoluutsed ekvivalendid on äärmiselt harvad. Iseäranis kergesti kaldutakse sünkroonsest vaatevinklist hindama valesti semantilisi seoseid ning tulemuseks on fraseoloogias tuntud nn *false friends* ehk ekslikud ekvivalendid.

Neljandas peatükis annab Piirainen ülevaate keeleandmete kogumisest. Selleks oli aga eelnevalt vaja saada selgust keelesituatsiooni kohta Euroopas: milliseid keeli kõneldakse ja millistesse keelkondadesse need kuuluvad. Projekti teokssaamine sõltus peasjalikult kaastöötajate võrgustiku loomisest, mis hõlmaks võimalikult paljusid Euroopa keeli. Esimese etapina üritas Piirainen luua nimekirja võimalikest WI-dest. See töö põhines eelneval teadmusel ning sõnaraamatute ja muude fraseoloogiateemaliste publikatsioonide läbivaatamisel. Levinud idioome otsiti mitteamalises Lääne-Euroopa kesketest keeltest (inglise, prantsuse, hollandi ja saksa), vaid ka vene, kreeka ja soome keelest. Esimeses valikuringis tehti kindlaks 1200 idioomi, mis esinesid vähemalt viies või enam Euroopa keeles. Teise sammuna viidigi läbi algsed testid: eri keeltes levinud väljendid saadeti ekspertidele, kes esindasid geograafiliselt ja geneetiliselt erinevaid keeli – ungari ja eesti keel, poola, horvaadi ja bulgaaria keel, läti, islandi, norra, hispaania ja rumeenia keel. Juhul, kui mõne küsitud idioomi puhul ilmnis, et see ei esine sugugi kõigis testis osalevates keeltes, eemaldati see WI kandidaatide nimistust. Kolmas samm oligi kompetentsete kaastöötajate võrgustiku väljatöötamine. See sai teoks Euroopa fraseoloogiuurijate ühenduse *Europhras* kaasabil (sel põhjusel on teiseks Eesti konsultandiks ka siinkirjutaja). Seejärel saadeti laiali 450 idioomi-kandidaadist koosnev nimistu sooviga saada vastuseid, mis tuginevad keelevaldajate isiklikule kompetentsile. Lisaks muudeti küsitlus kättesaadavaks ka internetis, WI kodulehel, mis samuti tõi kaastöötajaid juurde. Paljud eksperdid toetusid mitte üksnes oma teadmusele, vaid otsisid informatsiooni nii internetist kui sõnaraamatutest. Tulemusena laekusid vastused 91 keele 250 eksperdilt (74 Euroopas kõneldavat keelt ja 17 väljaspool Euroopat kõneldavat keelt/keelevarianti), mille põhjal selguski, et enam kui 380 idioomi on määratletavad levinud idioomina. Euroopa keeled on rühmitatud nende geneetiliste seoste alusel, tulemuseks viis omaette rühma: 1) indoeuroopa, 2) uurali, 3) türgi, 4) kaukaasia, 5) semiidi. Neile lisanduvad veel baski ja esperanto. Tähelepanuväärse seigana tooksin esile, et soome-ugri keeltest, mis jäävad Euroopa ossa, on esindatud tervelt 11 (ungari, soome, eesti, karjala, vepsa, udmurdi, komi, mari, mokša, ersa, saami). Euroopast väljapoole jäävate keelte kohta laekus tagasiside internetis täidetava küsitluse teel. Piirainen nendib, et paraku on see osa materjalist esitatud puudulikult.

Keelte ülevaatele järgneb uurimustulemuste mikrostruktuuri kirjeldus leksikonis. Piirainen nendib, et kõiki kogutud andmeid ei ole ära toodud täispikkuses. Detailsem selgitus on antud mõne idioomi puhul, üldiselt eelistati kompaktselt esitust. Idioomi esitlus koosneb järgmistest osadest: number-kood, idioomi tekst päisena (ingliskeelne), kujundliku tähenduse seletus, kultuuriline aluspõhi ja etümoloogia, viited, kommentaarid, andmestik. Kood koosneb tähest, mis osutab teatud kindlale valdkonnale (nt kombed ja rahvapärinus, ajalugu, kultuurilised saavutused, loomad käitumine, inimkeha) ja numbrist. Inglisekeelse vaste puudumisel on esitatud idioomi sõnasõnaline tõlge, millele järgneb saksakeelne vaste ja vahel ka ingliskeelne lähivaste. Kujundliku tähenduse selgitus üritab katta mingi idioomi ekvivalendile omistatavad tuumtähendused nii palju kui võimalik. Kultuuriliste seikade selgitused kujutavad endast kokkuvõtet idioomi päritolu, etümoloogia, kujundi ja allika kohta hetkeseisuga. Kõik allikad, mida märgitakse seoses kultuuriliste tagamaadega, on toodud kasutatud kirjanduse loeteluna eraldi punkti all. Kommentaarides esitatakse lühianalüüs informantide andmete alusel, märkused selliste seikade kohta nagu nt tähenduse keelespetsiifilised arengud, idioomi esinemus, morfosüntaktilise struktuuri erisused. Samuti tuuakse võimaluse korral ära pragmaatiline või stilistiline kirjeldus. Info selline esitamine annab Piiraineni sõnul ülevaate idioomi

areaalse ulatuse ja iseärasuste kohta. Kommentaaride ja andmete esitus on erinev, sõltudes sellest, kas tegu on leksikoni lühikese või pika kirjega. Esimesel juhul esitatakse kogutud keeleandmed tekstiosas. Sealjuures antakse sõnasõnalised tõlked vaid juhul, kui neid pole olnud võimalik kokku võtta. Juhul kui väljendid rühmituvad selgelt mingi kindla esilduva mõiste alla, ei ole järgitud keelkondade-põhist esitust. Ilmselgelt tulid kaugeleulatuvad sarnasused paremini välja just pikemas üksuse kirjelduses. Mis puutub probleemsetesse kohtadesse, siis näiteks keelesisese variaabluse korral on ära toodud vaid üks variant, see, mida informant on nimetanud põhilisena. Samamoodi ei ole idioomi vormistamisel järgitud tavapäraselt standardiseeritud lähenemist (nt verbi puhul infinitiivis esitamist) juhul, kui mõnes keeles eelistatakse infinitiivile muud vormi. Üheks keerulisemaks ülesandeks sai antud uurimustöö vormistamisel tõlkimine, st eri keelte idioomide sõnasõnaline tõlkimine inglise keelde. Otsustati (tõlgete ühtlustamisel aitas József Attila Balácsi), et idioomi kujundit edasi andev leksikaalne struktuur peab olema kesksel kohal, st tõlge peab olema võimalikult korrektne ja edastama tähendust võimalikult allika-lähedaset. Samas ei ole väljendite keelespetsiifilist morfosüntaktilist ülesehitust tõlkes tingimata järgitud, Piiraineni sõnutsi läheks selline korrektne esitus vastuollu semantikaga.

Piirainen rõhutab, et antud leksikon ei ole pelgalt fraseologismide esitamine, vaid see on ühtlasi nii areaalingvistiline kui ka sotsiolingvistiline uurimustöö. Areaalingvistika mõistet kasutatakse siin nagu on seda defineerinud Jan Goossens – geolingvistilise mõistena ehk ruumiliselt eritletud nähtuse kartograafilise esitusena. Sotsiolingvistiline mõõde tuleb kõne alla keelte jaotamisel hästiarenenud kirjakeelteks (ehk standardiseerunud keelteks) ja vähemuskeelteks. Viimase puhul ei peeta silmas niivõrd kõnelejate hulka kuivõrd isoleeritust, kirjakeelse traditsiooni puudumist (nt alamsaksa, provanssaali, galiitsia). Kaardistamist on ruumipuudusel kasutatud küll vaid neil juhtudel, kui oli vajadus illustreerida silmatorkavalt erakordseid tulemusi.

Alates viiendast peatükist kuni kümnendani esitabki Piirainen levinud idioomide analüüsi vastavalt tuvastatud allikatele. Nagu autor tõdeb, on rühmitamine mõneti tinglik, sest näiteks esimese kolme rühma idioomide seas leidub neidki, mida kohtab tegelikult teisteski allikates. Ka on hulk tekste, mis ei ole üksnes intertekstuaalset päritolu, vaid on näiteks seotud ajalooliste seikadega, kommetega, ebausuga jpt. Samuti oletatakse antiikajast pärinevate ütluste hulk olevat suurem kui seni kindlaks tehtud. Erinevalt piibliütlustest ei ole klassikalist päritolu väljendeid samavõrra põhjalikult uuritud. Antiigist pärinevad idioomid (37) on Piirainen jaotanud omakorda kolme rühma: tuntud mütoloogilised jm lood, üksikute autorite tsitaadid, erinevatest antiiktekstidest pärinevad ütlused. Eelküsitluste käigus ilmnes ka, et sugugi kõik antiigist pärinevad populaarsed tekstid pole ühevõrra tuntud. Ka palju-uuritud piibliütluste (42) puhul ilmnes, et kõiki neist ei seostata niivõrd piibli kuivõrd iidse poeetikaga või legendide, muinasjuttudega või hoopis kirjanduslike tekstidega. Igal juhul on piiblist pärinevad väljendid suurepärase allikas uurimaks seost tekstiliste allikate ja idioomide vahel. Piirainen rõhutab, et väga vanade idioomide puhul pole sugugi selge, kus tekst algselt esines. Mingi väljendi ringlemine erinevates iidsetes allikates, olgu selleks klassikalised teosed või piibel, on põhjus, miks seesugused mitmekihilise intertekstuaalsusega idioomid on eritletud omaette rühmana (36). Selle rühma idioomide tuntus on ühtlasi suurim – pool nendest on levinud 50–75 keeles.

Erinevalt antiikset ja muud iidset päritolu väljenditest, on kirjandusliku päritoluga levinud idioomide üldarv väike (21). Seesugused idioomid on jaotatud kahte rühma:

maailmakirjanduse jutustused ja näidendid; nüüdisaja kirjanduslikud tööd, ajaviitekirjandus ja kinofilmid. Nendeks autoriteks maailmakirjanduses, kelle teostest pärinevaid idioome tuntakse laialdaselt, on Shakespeare, M. de Cervantes, Dante, Moliere, F. Schiller, J. W. Goethe jt, hilisematest W. M. Thackeray, R. Kipling, E. Hemingway, aga ka Ameerika autorid, kes toetusid oma loomingus põlisrahvaste legendidele (Cooper, Longfellow, May) ning muutsid üldtuntuks seni ühe rahva kõnepruuki kuulunud väljendid. Samas on neidki autoreid, kelle looming ei ole maailmas sugugi nii tuntud, kuid kelle teostest on oma elu hakanud elama mõnigi tuntud ütlus. Ka kirjanduslikku päritolu idioomide puhul tõstatub küsimus nende kirjanduslikust olemusest, sest sama hästi võib tegu olla juba eelnevalt eksisteeriva tekstiga, mida kirjanik on lihtsalt oma loomingus kasutanud.

Üheksandas peatükis käsitleb Piirainen vanasõnu ja vanasõnalisi üksusi kesk- ja reformatsiooniaegsetes allikates. Olulisimaks allikaks hiliskeskajal/varauusajal oli kahtlematult Rotterdami Erasmuse *Adagia* (1500), mis sisaldas 818 kreeka- ja ladinakeelset väljendit (hilisem väljaanne lausa 4200 vanasõnalist üksust). Kuigi Erasmuse tööd sisaldavad ütlusi, mis kujutavad endast klassikalist päritolu väljendeid, on enamik neist rahvakeelsed. Tegelikult on suurem osa tollal ringlevatest väljenditest seotud rahvatraditsiooniga. Kuna tolleaegne *lingua franca* oli ladina keel, kasutasid õpetlased oma töödes kohalikku päritolu vanasõnalisi ütlusi ladinakeelses tõlkes. Eelkõige levisid rahvakeelsed vanasõnad didaktiliste vahenditena uusaja Euroopa õpetlaste ja tudengite seas, kes üritasid sel moel parendada oma keelelist võimekust ladinakeelsete jutluste pidamisel. Teiseks oluliseks allikaks samast perioodist peab Piirainen kahtlemata Brueghel vanema maali “The Netherlandish Proverbs” (1559), mis tegelikult on saanud inspiratsiooni Rotterdami Erasmuse teostest. Vanasõnade populaarsusest keskajal ja reformatsiooniperioodil annavad tunnistust ka kirjanduslikku päritolu tekstid ja poliitilised pamfletid. Selles rühmas on esitatud suuremalt jaolt väljendid, mille esmaesinemisekohaks ongi üksnes mõni keskaegne vanasõnakollektsioon, kuigi väljend ise on äärmiselt laialt levinud.

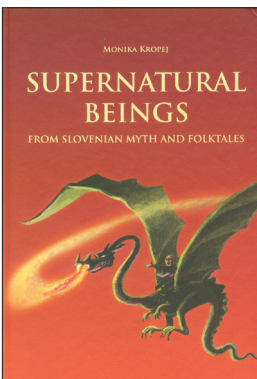
Töö analüütilise osa lõpetab kümnes peatükk, milles on esitatud rahvajuttudest, legendidest, loomavalmidest, muinasjuttudest pärinevad idioomid. Samal teemal ilmus Piirainenil ka artikkel töö vahepealse seisu kajastusena ajakirjas *Folklore* (nr 48). See sugust päritolu idioomide hulk ei ole suur (31) võrreldes intertekstuaalsetega (ühtekokku 136), ent nende tuntus eri rahvaste keeltes on siiski tähelepanuväärne. Suurema panuse on andnud siinjuures eelkõige Aisopose valmid. Siinjuures osutab Piirainen asjaolule, et kuigi nende tekstide tekkeajaks on antiik, jäi kõrgajaks siiski kesk- ja valgustusaeg. Just tänu M. Lutherile, G. E. Lessingile, J. de La Fontainile, I. Krölovile levisid valmide motiivid üle Euroopa. Piiraineni veendumuse kohaselt on paljud neist narratiividest andnud vanasõnalisi ütlusi, mis omakorda on aluseks samasisulistele idioomidele. Mõnevõrra segadust tekitav on siia rühma kunstmuinasjuttudest pärinevate väljendite (H. C. Andersen), aga ka nn rahvalikele väärarusaamadele tuginevate väljendite paigutamine, seda enam, et viimaste esmaesinemisekohaks kirjapanduna on kas mõni antiik- või keskaegne teos. Samas on mõistetav autori soov esitada sellised levinud motiivid, mille aluspõhi on tihtipeale ununenud, pigem folkloori rubriigis. Piirainen märgib, et just folkloorset päritolu idioomid valmistasid talle suurima üllatuse.

Kokkuvõtvalt tõdeb Piirainen, et pikka aega on fraseologismidele omistatud liigset keelespetsiifilisust, koguni tõlkimatust. Kujundlikku keelekasutust on peetud lausa

rahvuslik-romantilise meelsuse vaimus rahvuskultuurilise iseloomu ja mentaliteedi edasikandjaks. Keeltevahelisi sarnasusi on seletatud geneetilise põlvnemisega, inglise keele mõjuga, Euroopa ühise kultuurilise pärandiga, polügeneesiga, keelekontaktidega, mingi ühe kindla allika olemasoluga. Piirainen analüüsis nende selgituste paikapidavust 60 kõige levinuma idioomi peal ja leidis neist paika pidavat üksnes mõne. Neist kuus idioomi toob ta esile kui kõige laiemalt levinud (*most widely disseminated*), kuna need on fikseeritud 62–69 keeles (73 keelest): *night and day*; *to be / fight like cat and dog*; *to be someone's right hand*; *to play with fire*; *to take someone under one's wings*; *to tear / pull one's hair out*. Piirainen märgib, et neil kuuel on tõesti mingi ühisosa, olgu selleks siis kultuurilised traditsioonid või universaalsed kogemused. 60 enimlevinud idioomi nimistu sisaldab seesuguseid, mis esinesid 46–69 keeles. Autor toonitab, et kui siin leksikonis sisalduvaid idioome tuntaksegi väljaspool Euroopat, on olulisim nende idioomide Euroopa-sisene laialdane tunnus sõltumata keelekõnelejaskonna väiksusest. Seetõttu peabki Piirainen laialt levinud idioome areaalingvistilisest vaatepunktist huvipakkuvaks nähtuseks. Piirainen resümeerib, et kuigi koostatud raamat ei ole uurimustöö lõpp, vaid pigem ühe etapi kokkuvõte, võiks selle üks panuseid olla levinud idioomi mõiste juurutamine fraseograafias nii sõnaraamatutes, keeltevahelises ja komparatiivsetes uurimustes, aga ka õppevahendites. Eelkõige tahab autor aga oma tööga julgustada fraseoloogiaga tegelema väikeste ja ohustatud keelte uurijaid. Iseäranis tõstaksin esile Piiraineni tõdemust, et fraseoloogia on kõige haavatavam osa keelest, kuna traditsioonilised kujundlikud ütlused on need, mis hakkavad keelest kaduma esimesena, kui keel on kaotamas jalgealust. Elisabeth Piiraineni muljetavaldavalt avar ja samas põhjalik uurimistöö ei ole pelgalt kujundlike väljendite leksikon, vaid annab mõjuva ülevaate fraseologismide ajaloolisest kujunemisest ning ühtlasi Euroopa eri keelte fraseoloogiakalase uurimistöö hetkeseisust.

Anneli Baran

Üleloomulikud olendid Sloveenia folklooris



Monika Kropelj. *Supernatural beings from Slovenian myth and folktales*. Ljubljana: Scientific Research Centre of the Slovenian Academy of Sciences and Arts 2012. 284 lk.

Sloveenia etnoloog Monika Kropelj annab oma raamatus sissuka ülevaate rohkem kui 150 üleloomulikust olendist sloveenia folklooris. Allikmaterjalina kasutab autor peamiselt rahvajutte, kuid ka ajaloolisi ja kirjanduslikke käsitlusi. Ta toob paralleele teiste Euroopa maade (vähemal määral ka mitte-Euroopa kultuuride) pärimusega ning pakub välja võimalikke kirjanduslikke mõjutajaid. Tähelepanu on pööratud ka regionaalsetele eripäradele (nii mõnedki olendid on tuntud

ainult piirkondlikult või siis teatakse neid erinevates piirkondades erineva nime all). Raamatu lõpus on mahukas kirjandusviidete nimestik ja olendinimetuste register.

Sissejuhatavas osas esitab autor lühiülevaate müütide uurimise ajaloost ning visandab traditsioonilise pärimuse hetkeseisu Sloveenias. Ta nendib, et kuigi rahvajuttude ja muu pärimuse esitamine traditsioonilistes kontekstides on peaaegu hääbunud, on sellegipoolest peaaegu kõikjal täheldatav üldsuse huvi suurenemine rahvapärimuse vastu. Siiski on pärimuse tänapäevased kasutusvaldkonnad enamasti teistsugused, näiteks meelelahutus ja turism.

Raamatu sisuosas käsitleb autor olendeid neljas alajaotuses.

Esimene alajaotus hõlmab kosmoloogilisi uskumusolendeid. Siit saab lugeja pildi tekke- ja seletusmotiividega seotud olenditest, nagu maailma seljas kandev kala või härg, kelle liigutused põhjustavad maavärinaid, samuti mitmesugused jumalused, nagu Kurent, Veles, Kresnik või emajumal Mokoš ja tema derivaadid. Eesti pärimuseski tuntud püha Jüri ekvivalendina esineb sloveenia folklooris Zeleni Jurij, kellega seotud uskumuste päritolu kohta pakub autor huvitava seletuskäigu.

Teine alajaotus annab ülevaate müütilistest loomadest (näiteks üksisarvik, merehobune, kentaur), draakonitest, madudest ja lindudest ning neile omistatud rollidest. Tuntud on varandusi valvav ussikuningas (või -kuninganna), keda – nagu paljusid teisigi müütilisi olendeid – kujutatakse valgena, samuti majaanid mütolooilise kodusõjaja rollis.

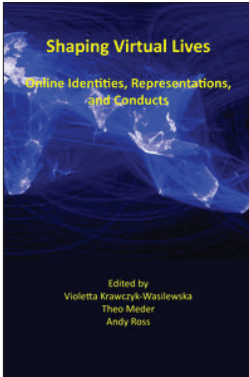
Järgneb alajaotus “Maa ja taeva vahel”, milles vaadeldakse hiiglast, konkreetsete looduskeskkondadega seotud olendeid (näiteks metsa- ja mäeolendid, veevaimud), saatust ettekuulutatavaid vaimolendeid, haldjaid. Veevaimude hulgas on välja toodud kümnekond erineva nimega veeolendit, kellest mitmed on esinenud eelkõige lastehirmutise funktsioonis.

Viimane alajaotus “Deemonid ja nõiutud hinged” võimaldab pilguheitu teispoosusega seotud kujutelmadesse sloveenia folklooris. Lugeja saab pildi põhjustest, miks mõned inimesed käivad pärast surma vaimolenditena maa peal ringi, näiteks võivad ebaloomulikkude surma surnud inimestest, aga ka ristimata surnud lastest saada rahu- tuid hinged, samuti ei leia rahu needuse alla pandud inimesed või karistamata jäänud kurjategijad. Selles alajaotuses leidub mitmete laiemaltki tuntud õudusolendite (näiteks koerakoonlased, libahundid, vampiirid) kirjeldusi. Siiski ilmuvad sloveenia usundiliste tõekspidamiste kohaselt mõned lahkunud elavate maailma tagasi ka heade kavatsus- tega, näiteks mingit lubadust täitma või vaenlasega ära leppima. Huvitav on ülevaade mitmesuguste hädade ja ohtude personifikatsioonidest, nagu surm, epideemiad (näiteks katk) või ka aplus.

Raamat lõpeb olendite sõnastikuga, kus antakse kokkuvõtlik ülevaade nende peamistest omadustest. Kokkuvõttes leiab raamatust nii eesti ja muudes usundites tuntud kujusid kui ka täiesti omanõulisi olendeid. Seega on raamat väärtuslik abimaterjal kõikidele uurijatele, kelle huvispektrisse kuuluvad uskumusolendid, ent sobib oma ladusa stiili tõttu ka laiemale lugejaskonnale.

Reet Hiimäe

Homo ludens – kujutades virtuaalseid elusid



Shaping Virtual Lives. Online Identities, Representations and Conducts. Violetta Krawczyk-Wasilewska, Theo Meder, Andy Ross (toim). Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego. Łódź 2012. 148 lk.

Päriselu ja virtuaalne reaalsus – need on kaks kategooriat, mille vastandumisi ja põimumisi uurides võib tänapäeva inimese ja kogu inimkultuuri oleviku kohta öelda nii mõndagi. Kogumiku *Shaping Virtual Lives. Online Identities, Representations and Conducts* enamasti folkloristi või etnoloogi taustaga uurijate seitse artiklit on pühendatud interneti uurimisele. Raamat on koostatud 2011. aastal Lissabonis toimunud SIEFi kongressil internetiuuringutele pühendatud paneeli ettekannete põhjal.

Raamatus käsitletakse mitmeid sotsiaalmeedia ja internetiga seotud teemasid: reeglid, rituaalid, moraal ja eneseesitlus ning mäng; stereotüübid ja rivaliteet vene rahvuslikes internetifoorumites; lein ja leinamine ning enesetapu ohvrite mälestamine internetis; interneti kui meediumi kasutamine tänapäeva usundilistes liikumistes.

Peatun järgnevalt mõnel põneval kogumikus leidunud uurimusel, mis mind kuidagi kõnetasid või sundisid otsima koduseid paralleele. Selle kogumiku valdavaks märksõnaks võiks väga vabalt olla *homo ludens*, sest mäng ja mängulisus ning inimese endast loodud kuvand selles mängus on seitsmest artiklist neljas uurimuse keskmes. Küberruumis loodud mängureaalsus võib olla täiesti fantastiline ja müstiline, kus toimivad oma teatud inimsuhted ja moraal nagu seda kirjeldab Óli Gneisti Sóleyjarson artiklis “Rules and boundaries: The morality of Eve Online”. Mitmed täiskasvanute hulgas populaarsed virtuaalmängud nagu IMVU (*Instant Messaging Virtual Universe*) ja *Second Life* aga püüavad matkida kogu inimelu tema mitmekesisuses. Nendes saab osaleja luua endast täiskuvandi, valida oma tegelasele kõik alates soost ja nimest kuni riietuse, elukoha, töö ja partnerini, lõbutseda, flirtida, pidada pulmi, harrastada küberseksi ja sünnitada lapsi. Näiteks inimeste romantilisi unistusi turvaliselt realiseeriv *online* kohtamine, nagu seda kirjeldatakse Violetta Krawczyk-Wasilewska ja Andrew Rossi artiklis “Matchmaking through avatars: Social aspects of online dating”, on kübermaailmas üha populaarsem trend, tegelikult ka äri, sest nende keskkondade loojad kasseerivad romantilise kohtingu eest New Yorgi või Pariisi virtuaalses kohvikus osalejate käest reaalset raha. Theo Meder ei määratlegi artiklis “‘You have to make up your own story here’: Identities in cyberspace from Twitter to Second Life” neid keskkondi mänguna, vaid vestlusena/lobisemisena (*chatting*) reaalses, mida peavad animeeritud avatarid 3D keskkonnas. Theo Meder tõdeb, et see kuju – avatar –, mille mängija enda esindamiseks loob, on idealiseeritud pilt iseendast ning peab olema atraktiivne ka teiste mängijate silmis. Selle kuju kaudu realiseerib inimene ühtlasi oma unistusi ja salafantaasiasid. Nii on paljud afro-ameerika ja aasia päritolu mängijad valinud end esindama euroopaliku välimusega tegelase või on mängijad loonud oma tegelikust soost erineva avatari, s.t mees naise, naine mehe. Siiski, nagu Meder märgib (lk 32), on side mängija ja tema avatari vahel üsna tihe ja väljendub just avatari tegudes ja jutus: “Meie

online elud ei ole midagi, mida saaks eristada päriselust: mõlemad on loomulik osa meie eksistentsist. Mõlemas keskkonnas me tegutseme, reageerime, mängime rolle ja teeme valikuid oma representatsioonide kohta.”

Minule kui tartlasele on väga huvipakkuv endise leningradlanna Maria Yelenevskaya käsitus “Moscow and St. Petersburg compete: Negotiating city identity on ru.net”. Üldjoontes tundub ka siin olevat tegemist nn võimu ja vaimu omavahelise rivaliteediga nagu Tartu ja Tallinna puhul. Yelenevskaya artiklis uuritakse Venemaa kahe juhtiva suurlinna internetis avalduvat identiteetide ja nendega seotud stereotüüpide muutumist, missugused on silmatorkavamad kategooriad nende kahe linna võrdlemisel ning seda, kuidas interneti kasutajad esitlevad end nende kahe linnaga seoses. Analüüsiks on kasutatud otsingumootoriga Yandex valitud erinevatest žanridest tekste ning visuaalset materjali: esseed, intervjuud, ajakirjanduslikud ülevaated, tele- ja raadiointervjuud, luuletused, naljad jmt. Uuriija on leidnud nende kahe linna puhul üheksa vastanduvat kategooriat. Kui Moskva on keskne, võimukas, rikas, dünaamiline, kommertslik, venelik, naissoost, julm ja vilgas, siis Peterburi on vastavalt perifeerne, nõrk, vaene, stagneerunud, kultuurile orienteeritud, euroopalik, meessoost, sõbralik ja romantiline. Maria Yelenevskaya uurimusest nähtub, et kuigi mitmed kahe linnaga seotud stereotüübid on seoses postsotsialistlike sotsiaalmajanduslike muutustega kadunud, on inimeste meeltes kinnistunud 19. ja 20. sajandi kirjandusel ja folklooril põhinevad arvamused.

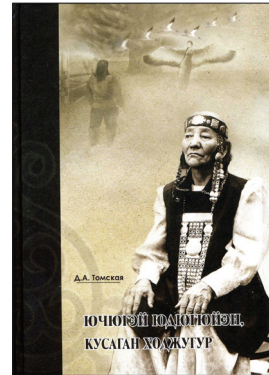
Anders Gustavsson on võrdleva vaatluse alla võtnud suitsiidi sooritanuid mälestavad internetileheküljed Norras ja Rootsis. Suitsiiditeemaga on Rootsi ja Norra tänapäeva ühiskonnas endiselt seotud tabulisus, võõritivaatamine ja hukkamõist, aga ka häbi, arusaamatus, mõistapüüdmine ning muidugi lein. Eriti viimaste tundmuste väljaelamiseks internetis loodud mälestusleheküljed on Anders Gustavssoni uuringu kohaselt rohkem populaarsed Rootsis. Norra ühiskond tervikuna on enesetappudesse ning neisse mälestuslehekülgedesse suhtumises tunduvalt konservatiivsem ja skeptilisem. Norras on püsinud ka enesetappudega seotud vanad traditsioonid ja uskumused, samas on Rootsis seoses surmateemaga adapteeritud mitmeid innovaatilisi ideid näiteks usundi alalt. Autor toob välja selle, et ühiskonna suhtumist suitsiidi mõjutavad mitmed tegurid. Muu hulgas avatam ajakirjandus, mis kõiki eetika seadusi järgivalt püüab esile tuua selle inimeste privaatsfääri puutuva lõpliku otsustuse põhjusi. Eestlastest lugejatel on kahtlemata huvitav kõrvutada Anders Gustavssoni uurimust suitsiidi ja sellega seonduvate uskumuste ning mälestamislehekülgede kohta näiteks Liisi Laineste artikliga “Eraelu kriiside lahendamisest internetis: abiotsimine, enesetapp, lein” (2010) või Pille Runneli käsitlusega “Hiireklõpsu kaugusel asuvad surnuaiad” (2001).

Selle lühikese tutvustuse lõpetuseks tuleb tõdeda, et tegemist on huvitava ja vajaliku raamatuga, mis peaks olema interneti uurimisega tegeleva kultuuriuuriija, aga kindlasti iga folkloristi raamaturiiuilil, just hollandi kultuuriloolase Johan Huizinga raamatu *Mängiv inimene. Kultuuri mänguelemendi määratlemise katse (Homo ludens: Proeve ener bepaling van het spelelement der cultuur)* kõrval.

Eda Kalmre

Tänapäeva olonhood: eepiliste tekstide säilitamise ja avaldamise problemaatikast¹

Томская, Д. А. *Үчүгэй Үөдбүгүйээн, Куһаҕан Ходьугур = Ючюгэй Юдьюгюйээн, Кусаган Ходжугур*. [Сидоров, Е. С. (tõlk); koostajad Илларионов, В. В. & Никифорова, В. С. Шейкин, Ю. И. (vastutav toimetaja), Н.А. Алексеев (toim).] *Ин-т гуманитар. исслед. и проблем малочисл. народов Севера СО РАН. Сев.-Вост. федерал. ун-т им. М.К. Аммосова. Ин-т “Олонхо”. Аркт. гос. ин-т искусств и культуры. Якутск: ИГИ и ПМНС СО РАН, 2011. 376 lk.*



2005. aastal kuulutati jakuudi kangelaseepos *Olonhoo* ain-sana Siberi rahvaste teiste sama unikaalsete ja monumentaalsete eepiliste pärimuste seast UNESCO vaimse ja materiaalse kultuuri maailmapärandi nimestikku kuuluvaks. Selle fenomeni tähtsust ja tähendust jakuudi kultuurile tunnustati ja toetati ka Sahha (Jakuudi) Vabariigi tasandil: avaldati vabariigi presidendi käskkiri *Olonhoo* kümneaastaku kohta (2005–2015), avati riiklik sihtprogramm “Eepose *Olonhoo* säilitamine, arendamine ja levitamine”. 2005. aastal määrati igakuine eluaegne stipendium olonhoo mõlemale viimasele autentsele esitajale Darja Andrejevna Tomskajale ja Pjotr Jegorovitš Rešetnikovile.

Minu arvates on üks tähtsamaid reaalseid samme 2010. aastal M. K. Ammosovi nimelise Kirde-Venemaa Riikliku Ülikooli juurde asutatud Olonhoo Instituut, mille 15 kaastöölise digitaliseerivad ainekku, litereerivad ja tõlgivad tekste, valmistades neid avaldamiseks, ning tegelevad igakülgse propageerimistööga.

Tänaseks on Olonhoo uurimisinstituudi veebilehel (<http://iolonkho.s-vfu.ru>) kasutajatele avatud kuue eepose tekstid: osa on kättesaadavad *.doc või *.docx formaadis, osa *.pdf-formaadis. Nende seas on jakuudi- ja venekeelne D. M. Govorovi *Võitmatu Mıldzū Bege* (Непобедимый Мюльдзю Бегө), jakuudi- ja vene keeles on avaldatud N. G. Targovi *Ohjeldamatu Uol Er Sogotoh* (Неистовый Уол Эр Соготох), venekeelne V. O. Karataevi *Võimas Er Sogotoh* (Могучий Эр Соготох) ja kolm jakuudikeelset teksti: S. V. Petrovi “Оҕо дьулаах бухатыыр” (salvestatud 30.05.1960), V. I. Ivanovi “Хоорула Боотур” (21.09.2010) ja J. P. Borissovi kirjanduslik tekst “Баабый Баатыр”. Samal veebilehel on väljas ka audiosalvestused. Kaheksateistkümnest salvestusest (<http://iolonkho.s-vfu.ru/archive/audios>) on kuulatavad üksteist – need on P. A. Oiunski olonhoo “Ньургун Боотур Стремительный” katked, mida esitab Venemaa ja Jakuudi ANSV teeneline kunstnik, P. A. Oiunski nimelise Venemaa ja Jakuutia riikliku preemia laureaat G. G. Kolessova. Selle veebikeskkonna videosalvestused on veelgi esinduslikumad, kuid ka siin – kui pidada silmas eepilisi tekste – pole ükski neljast olonhoost, ei D. A. Tomskaja (“Тойон Нуотардыр Бухатыыр”, 04.03.1999; “Тойон Өксөкү Бухатыыр. Хотугу Аныыл Баай Хатын. Улахан уол Күүстээх Күөнчэ Бухатыыр. Кыра уол Ыһыктыбат туттуулаах Ылыктай Баатыр”, 18.03.1999; “Кыыс Дьоргуллай Бухатыыр”, 10.06.1999) ega P. E. Rešetnikovi “Айыы Дьураҕастай бухатыыр” (august 2000) esitused kuulamiseks ega vaatamiseks kättesaadavad, samuti pole kättesaadavad allalaadimiseks mõeldud videofailid (isegi veebilehel pakutud valiku “Lae alla originaalfail” juures).³

Ilmselt on alustatud töö veel pooleli.

2011. aastal said eeposte uurijad ja tänapäevaste jakuudi olonhoo-esitajate kunsti hindajad kingituse – D. A. Tomskajalt (1913–2008) 1987. aastal salvestatud olonhoo “Ючюгэй Юдюгюйэн, Кусаган Ходжугур” avaldati Venemaa TA Põhja osakonna Humanitaar- ja Väikerahvaste Uurimisinstituudi poolt. See on esitaja pärandi akadeemiline esmatrükk, aga ka uurijate esmavõimalus tutvuda traditsioonilise liigiga ja süzeede kooslusega olonhoos selle esitamise ajal.

Raamatusse kuulub sissejuhatavate artiklite osa (V. V. Illarionov, V. S. Nikiforova ja tõlk J. S. Sidorova), eepose jakuudikeelne variant (lk 61–180), venekeelne tõlge (lk 181–291), olonhoo lauldud episoodide noodistused (lk 292–340), jakuudi keele lingvistilised kommentaarid (lk 341–354) ja väiksema mahuga (kuid oluline) tõlke kommentaaride osa (lk 355–361), olonhoo tegelaste isikunimede register koos kommentaaridega (lk 362–366), D. A. Tomskaja olonhoode videosalvestuste loend (lk 367), samuti lühendite nimestik (lk 368–369) ning kasutatud allikate ja kirjanduse nimestik (lk 370–374).

Väljaande kiitust väärivatest omadustest tuleb esile tõsta eriti kahte. Esiteks on teadlikult loobutud teksti ühes ja ühtses vormis edastamisest. Esituses vahelduvad proosa ja laulumeetrumis proosa laululiste ja lauldud osadega. Selle tõttu on esitaja poolt retsiteeritud/laulumeetrumis proosa osad või lauluvormis esitatu antud edasi värsivormis (266 katket). Need osad, kus esitaja läks üle tavalisele proosavormile, on avaldatud proosana (192 katket). Lugeja võib veenduda väljaandjate töö täpsuses,⁴ kuulates raamatule lisatud CD-d. Teine oluline eelis ongi CD, mis sisaldab kogu raamatu elektroonilist varianti, kuid selle peamine väärtus on täismahus ehk üle nelja tunni (276 minutit) kestva audiosalvestuse kuulamise võimalus.⁵

Nii suurte tööde puhul on paratamatud ka teatavad puudused. Märgin vaid neist olulisemat – tekstide tõlget vene keelde. Tõlge on täiesti tasemel. Seda võiks isegi pidada eepose akadeemiliseks tõlkeks, ehkki tõlk ei ole suutnud hakkama saada teksti poesia ja vanapärase leksikaga ja on loobunud rida-realisest tõlkest: originaali 4 värssi on tõlgitud vene keelde 6 värssiga (katke 22), kümme kuuega (katke 64), üksteist kaheksaga (126) jpt. Samasugune “oleks” kehtib ka teksti üldise venekeelestamise tasemete kohta. Just siin tekib enim etteheiteid. Ma ei saa kuidagi leppida sellise kõnepäraste konstruktsioonidega nagu *старый старец* (lk 196), mida võib jätkata samalaadsete ebaõnnestunud tõlkevastetega: *достав из пазухи* (227), *забили, освежили, сварили, ишкура выглядит, Как брошенная три года тому* (243), *спорую езду* (244), *таково решение испокон Священных отцов* (250), *слушают внутри двора* (252), *пусть будут неколебимы Суставы гибкие твои* (253), *с неведомых земель прибыли* (256), [камень] *Раскололся по верхушке* (259), *Еда, что готовила я, Прокисала, гнила до еды* (262), *перерезала ... наотрез* (264), *попадем в гибельные случаи* (265), *лежит простор, страна неоглядная, забился в обмороке* (266), *срезавают мясо* (267), *кому же как не за тебя ... выдавать ... дочь* (270), *пробило землю на девять печатных* (286). Tegelikult on selliseid ebatäpsusi ja äpardunud sõnakasutusi, rääkimata juba ortograafia- ja kirjavahemärkide vigadest, palju rohkem. Hoopis olulisem on aga muu. Vaatamata sellele, et eespool esitatud loetelu võib jätkata, arvan, et üldiselt on tõlge hea. Raamat tervikuna on valmistatud ette heatasemeliselt ja seepärast ei tohtinuks tõlke juures hoida kokku professionaalse vene keele korrektori ega keeleteimetaja arvelt. Mõni päev professionaalide tööd, ja venekeelne lugeja ei takerduks arusaamatute keelekonstruktsioonide otsa, ning selle võrra raamat võitnuks.

On ka teist laadi puudujääke, nt teadusliku käsitluse osas. Loen nende hulka osaliselt asjaolu, et ei selgu, kui palju eepilisi tekste on D. A. Tomskajalt kirja pandud. Ühest vastust ei saa sellele V. V. Illarionovi sissejuhatavast artiklist ega esitaja videosalvestuste loetelust juba seetõttu, et Jakutski rahvaloomingu maja kohta on öeldud, et seal on “veel mitmeid litereerimata olonhoo heli- ja videosalvestusi” (Illarionov 2011: 7). Ülejäänud 14 teksti kohta esitatakse andmed, osalt isegi täpsed salvestusajad, ka teksti mahu andmed on lugejale kättesaadavad,⁶ kuid sissejuhatav artikkel tutvustab lugejat vaid kolme D. A. Tomskaja esitatud olonhoo süžeedega. Avaldatud teksti kõrval tutvustatakse veel kahte kolmest sissejuhatuse autori poolt 1984–1987 salvestatud olonhoost: “Эрбэбэр Эрчимнээх Элитэр Бэргэн” ja “Көмүс Мөкүлүкээн оюнньор, Элгээн Ийэхсит эмээхсин”. Jääb selgusetuks, mille alusel on nimelt need kolm teksti valitud (vaevalt esindavad nad D. A. Tomskaja olonhoode kogu süžeelist mitmekesisust).

Siinjuures tasuks juhtida kolleegide tähelepanu mahukate eepiliste folklooritekstide ja muude eepilise pärimuse materjalide arvutitöötuse kogemustele. Multifunktsionaalse olonhoo-tekstide korpuse loomisel poleks koostajatel vaja välja valida ühte-kahte-kolme varianti, esitlemaks ühe või teise lauliku eepilise repertuaari spetsiifikat, motiive, vorme (igal juhul oleks see pingutus: osa kajastab harva tervikut, eriti kangelaseeposte puhul), sest uurijate käsutuses oleks konkreetset esitajalt jäädvustatud täiskorpus. See võimaldab sekunditega luua ühe või mitme teksti tavalisi ja pöördõnastikke (teisiseõnu konkreetse esitaja eepilise keele sõnastikke), võrrelda sõnavormide loendeid suvalise arvu tekstide puhul, selgitada välja sõnasagedused, analüüsida suvaliste sõnauhendite struktuuri, tuua nähtavale vormelid ja mitmed muud ühisosad jpm. Seda näitab nii minu enda kogemus šori kangelaseeposte tekstidega: kõigest kahe aastaga liitsin üksinda (töövälisel ajal) sellisesse korpusesse kümned mahukad eepilised tekstid. Olen saanud paralleelselt lõpptulemuse (audio- ja videosalvestuste litereerimine või käsikirjaliste jäädvustuste/autojäädvustuste kogu) ja standardiseeringu, teisiseõnu normaliseeritud kuju (vt corpora.iea.ras.ru).

Alustasin raamatu ülevaadet viitega, et olonhoo autentsete esituste kuulamine ja vaatamine Olonhoo teadusliku Uurimisinstituudi veebilehel on võimatu. Tahaks loota, et arhiivi loojad ei unusta, et olonhoo on mitte jäädvustajate vara (au ja kiitus neile!) ja mitte arhiivi vara, kus neid tekste hoitakse, ja isegi mitte esitajate vara, kes neid säilitasid ja (taas)lõid esitus- või salvestushetkel, vaid kogu inimkonna vara, mistõttu peaksid kõik salvestused esimesel võimalusel olema *online* kättesaadavad kõigile huvilistele ja eriti uurijatele. Mida enam on adekvaatseid helisalvestuste litereeringuid, mahakirjutatud tekstide tõlkeid teistesse keeltesse, analüütilisi kommentaare, seda enam võidab olonhoode uurimine, aga ka teadus tervikuna. See on banaalne, kuid väga aktuaalne mõte, mida toetab vene riiklike ja eriti akadeemiliste arhiivide ja nende “säilitajatega” suhtlemise kogemus.

Viimane remark. Võiksin pikalt kiita raamatut ning jätkata märkuste ja ettepanekute loeteluga. Tahaksin muljed loetust summeerida soovitusena seda raamatut lugeda. See on kasulik Siberi rahvaste keele, folkloori ja etnograafia uurijatele, samas kahtlemata huvitav kõigile suulise rahvapärimuse huvilistele.

Dmitri Funk

Tõlkinud Mare Kõiva

Kommentaariid

- ¹ Teostatud projekti “Inimene muutub maailmas. Identiteedi ja sotsiaalse adapteerumise probleemid minevikus ja kaasajal” (Человек в меняющемся мире. Проблемы идентичности и социальной адаптации в истории и современности, Vene Föderatsiooni riiklik grant П 220 № 14.В25.31.0009) raames.
- ² Kahekõitelise teose makett pdf-formaadis. Raamatu täielikke ilmutisandmeid vt Govorov 2010.
- ³ Audio- ja videosalvestuste kättesaadavust kontrolliti brauseritega Internet-Explorer ja Mozilla Firefox.
- ⁴ Teksti avaldamisprintsipi tutvustab V. V. Illarionovi sissejuhatav artikkel (Illarionov 2011: 38).
- ⁵ Jäädvustus on kolmel helikassetil. Litereeritud jakuudi tekstile on lisatud täpsed viited uue kasseti alguse ja poole kohta (esimene ja teine), mis edaspidi (litereeringut täpsustades) võivad teiste uurijate tööd hõlbustada.
- ⁶ Kindlasti on selliseid tekste palju rohkem. Vt nt UNESCO vaimse ja materiaalse kultuuri šedöövrite reklaamvoldikus väljakuulutatud olonhoo nimestikku (Olonhoo 2006: 13).

Kirjandus

Govorov, Dmitrii 2010. *Nepobedimyi Miul'dzhiu Bege = Myld'y Bəḡə*: olonkho: v 2 kn. / Dmitrii Govorov. Nats. organizats. kom. Resp. Sakha (Iakutiia) po podgot. i provedeniiu desiatiletiia olonkho, Ros. akad. nauk, Sib. otd-nie, In-t gumanitar. issled. i problem malochisl. narodov Severa, M-vo obrazovaniia i nauki Ros. Federatsii, Sev.-Vost. feder. un-t im. M. K. Ammosova. Iakutsk: Bichik.

Illarionov, Vasilii 2011. Epicheskii repertuar verkhoianskoi skazitel'nitsy D. A. Tomskoi. Tomaskaia, Dar'ia. *Ychyei Yed'ygyieen, Kuhaḡan Khod'ugur = Iuchiugei Iudiugiuien, Kusagan Khodzhugur*. Iakutsk: IGI i PMNS SO RAN Tomaskaia, lk 5–39.

Olonhoo 2006 = Iakutskii geroicheskii epos Olonkho – Shedevr Ustnogo i Nematerial'nogo Kul'turnogo Naslediia Chelovechestva. 25. noiabria 2005 goda (Shtab-kvartira IuNESKO, g. Parizh) / Institut gumanitarnykh issledovaniï AK Respubliki Sakha (Iakutiia); Respublikanskaia obshchestvennaia organizatsiia “Assotsiatsiia Olonkho”. Iakutsk.

Tomaskaia, Dar'ia 2011. *Ychyei Yed'ygyieen, Kuhaḡan Khod'ugur = Iuchiugei Iudiugiuien, Kusagan Khodzhugur*. In-t gumanitar. issled. i problem malochisl. narodov Severa SO RAN. Sev.-Vost. federal. un-t im. M.K. Ammosova. In-t “Olonkho”. Arkt. gos. in-t iskusstv i kul'tury. Iakutsk: IGI i PMNS SO RAN.

Doktoriväitekiri Korea šamanismist

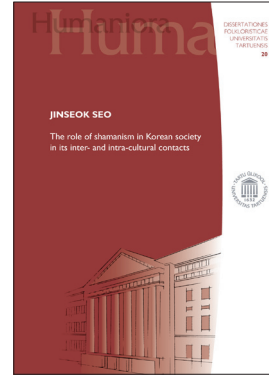
Jinseok Seo. *The role of shamanism in Korean society in its inter- and intra-cultural contacts*. Dissertationes folkloristicae Universitatis Tartuensis 20. Tartu: University of Tartu Press 2013. 201 lk.

6. juunil 2013. aastal kaitses Jinseok Seo Tartu Ülikoolis doktoriväitekirja *The role of shamanism in Korean society in its inter- and intra-cultural contacts*, juhendaja Ülo Valk, oponendid Mihály Hoppál, (Ungari Teaduste Akadeemia Etnoloogia Instituut) ja Aado Lintrop (Eesti Kirjandusmuuseum Eesti Rahvaluule Arhiiv). Doktoriväitekiri koosneb neljast eraldiseisvast artiklist, mis on ilmunud akadeemilistes ajakirjades Eestis, Lõuna-Koreas, Leedus ja Ungaris alates 2007. aastast, ja neile lisatud pikemast sissejuhatavast osast.

Šamanismi ja teiste traditsiooniliste usundite tugevad sidemed on Koreast loonud ainulaadse kuvandi, samas pole selge, kuidas pealetungiv lääne kultuur šamanismi kujundab. Väitekirjas sisalduvates artiklites käsitletud peamised teemad on kangelaslikkuse tunnusjooned ja naiskangelastest peategelased Korea mütoloogias (Korea šamanistliku pärandi kajastumine mütoloogias), vaimulike atribuutide sekulariseerimise protsess ja etnosümbolism, Korea šamanismi pärimuslik roll katalüsaatorina Korea kultuuri erinevate osade segunemisel väljastpoolt tulevate kultuurimõjudega ja Korea šamanismi uus potentsiaal tänapäeva kultuuritööstuses. Šamanismi vaadeldakse mitte pelgalt relikitse kultuuripärandina, vaid ka kui kaasaegset majanduslikku ressursi.

On selge, et esimese artikli kirjutamise ajal polnud dissertandil tulevast väitekirja tervikuna veel silme ees. Seepärast pole artiklis “Naiskangelased korea müütides” šamanismi teema võibolla nii esile tõstetud, kui võiks olla. Tegelikult puudutab ka teine artikkel, 2012. aastal ilmunud “The transition of sanctity into the secularity. The comparative analysis of function as the carrier of ethno-symbolism: Korean jangseung and the Lithuanian traditional wooden cross” väitekirja teemat vaid riivamisi, sest autor ei oletagi Korea tootemisammaste ja Leedu puuristide puhul muid seoseid, kui ainult mõnevõrra sarnasest poliitilisest olukorrast tingitud kasutuskontekst. Ülejäänud artiklid on väitekirja teemaga otseselt seotud ja asjakohased.

Sissejuhatava osa kokkuvõttes esitab dissertant oma seisukoha, mille järgi on Korea šamanism olemuselt kahetine – ühelt poolt üldine käitumiskoodeks ja kombestik ning teiselt poolt religioosne õpetus. Arvan, et mitmed selle töö probleemid tulenevad just šamanismi tõlgendamisest religioonina. Ma ei taha väita, et šamanismi ei või pidada religiooniks, kuid tahan rõhutada, et nii tehes tuleb mängumaa täpselt piirata, ehk siis analüüsile toetudes välja tuua just šamanismile omased religioonikomponendid. Kui seda ei tehta, on võimalik kogu antud kultuuri religioosset aspekti pidada kas šamanismiks või selle otsesteks mõjudeks, mis kahtlemata pole õige, kuna võimaldab näha šamanistlikku algupära ka neis fenomenides, mis tegelikult pole šamanismile ainuomased. Just see on juhtunud Jinseok Seo väitekirjas ja just sellise laialivalguse



vältimiseks on suurem osa teadlasi eelistanud vaadelda šamanismi pigem üleloomulise sfääriga suhtlemise tehnikate kogumina, millega võivad liituda eri usundite õpetused.

Terminoloogias. Mitmel pool on kasutatud sõna *vernacular* ilma laiendita. Minu teada on nii tavaks öelda vaid keele kohta, ehk siis *the Korean vernacular* peaks tähendama korea rahvakeelt või mingit muud keele vormi, mis vastandub kirjakeelele. Aga kui öeldakse: “In Korean vernacular the lyrical epic is very closely related with the descriptive or narrative minyo...” (lk 48), siis tundub jutt olevat millestki muust, kui rahvapärastest žanrinimedest vaid lingvistilisel tasandil. Parema arusaamise huvides oleks tulnud seal ja mujalgi täpsustada, kas mõeldakse vaid keelt või laiemalt kultuuri.

Töö sissejuhatavas osas tsiteerib Jinseok Seo mitmeid autoreid, kes väidavad, et Korea šamanismi ei ühenda Siberi omaga mitte miski. Siiski julgen selles kahelda, eriti ajaloolisi fakte silmas pidades. Nimelt olid Korea poolsaare kesk- ja põhjaosas paiknenud Goguryeo kuningriigil (üks kolmest Korea kuningriigist, 37 eKr – 668 pKr) tihedad liitlassuhted põhjapoolsete tunguusi päritolu mohe hõimudega, džurtšenite (*jurchen*) ja mandžude esivanematega. Suhted olid nii tihedad, et pärast seda, kui Tangi-Silla liit vallutas Goguryeo, rajasid selle väejuhid koos mohedega Balhae, Bohai (korea ja vene traditsioonis Parhe, 698–926) riigi. See oli päris suur korea ja mohe segaasustusega riik Korea poolsaare põhjaosas Mandžuuria ja Primorje aladel. Mohede sugulashõimud džurčenid vallutasid 1115. aastal Liao kuningriigi Põhja-Hiinas (mis osaliselt kattus Bohaiga), luues Jini dünastia, mille hävitasid mongolid 1234. aastal. Ka selles riigis võis elada hulgaliselt korealasi. Ent tunguusi sugu hõimude potentsiaal polnud sellega ammandatud – 1644. aastal vallutasid džurtšenid Pekingi ja rajasid viimase hiina dünastia – Qingi. Edaspidi nimetasid nad ennast mandžudeks, aga oma šamanismi töid kaasa ning seda praktiseeriti hiina keisrikojas kuni dünastia lõpuni. Seepärast ei suuda ma uskuda, et tunguusi hõimude šamanism korealasi kuidagi ei mõjutanud.

Ekstaasist ja transist. Autor kasutab oma šamanismi teoreetilise käsitlusena peamiselt Mircea Eliade tööd (originaal 1951, esimene ingliskeelne tõlge 1964), mis keskendus šamanismi käsitlemisel õpitud ja kontrollitud ekstaasitehnika esiletoomisele. Omas ajas oli töö teedrajav, kuid järgnenud 62 aasta jooksul on nii mõnedki Eliade seisukohad aktuaalsuse kaotanud. J. Seo tsiteerib küll Anna-Leena Siikalat, kelle ühes äratoodud tsitaadis esineb isegi teadvuse muutunud seisundi mõiste, kuid sellele ei pöörata mingit tähelepanu. Arvan, et teadvuse muutunud seisund (*altered state of consciousness*) sobib korea šamanismi ja šamanismi kohta paremini, kui transs ja ekstaas, sest see võimaldab võrrelda šamaani teadvuse seisundeid muude teadvuse seisunditega (näiteks kasvõi suulise eepika suurvormide esitajate omaga). Eliade kõrval esitatakse teiste korea uurijate seisukohti, mis osalt vaidlustavad seestumuse ja ekstaasi sobivuse korea šamanismi kirjeldamiseks sobilike mõistetena. Autori enda arvamus jääb siin, nagu mujalgi sissejuhatavas osas, üsna varjatuks. Ta esitab vaid oma välitööde vaatluse, kus seestumus (ja sellega kaasnev ekstaatiline seisund) oleks pidanud tabama ka (või eriti) rituaali tellijat (lk 18). Samas väidab dissertant neljandas publikatsioonis (rõhutused on A. L. poolt): “The delivery of messages from god, called *gongsu* in Korean, is another aspect of encounters with the gods. *Gongsu* refers to messages delivered by shamans **in a state of trance** during rituals. The messages can concern the welfare of the family or consist of a prophecy relating to a living person that deceased ancestors want to deliver

to their descendants; they are thus ultimately considered to be the words of the gods. To receive *gongsu* is one of the most important reasons to hold a shamanic ritual. Even though the formality of a ritual may be reduced, the *gongsu* cannot be omitted.” Selle lõigu kohaselt on transiseisundis vastu võetav sõnum šamaanirituaali kõige olulisem osa. Milleks siis sissejuhatuses kõik need transi esinemist kahtluse alla seadvad tsitaadid?

Töö mõningaseks puuduseks võib lugeda liiga vähe põhjendatud väiteid ühe või teise usundilise fenomeni šamanistliku päritolu kohta. Kuigi ma olen veendunud, et Koreas laialt levinud šamanism on mõjutanud inimeste hoiakuid ja religioosset käitumist isegi kristlikus kontekstis, ei leia ma sellele väitekirjast piisavalt kinnitust. Eksortsism, prohvetlus ja seestumus pole šamanismile ainuomased nähtused. Eksortsismi on läbi aegade praktiseerinud katoliku kirik, samuti on selle ajaloos palju prohvetlikke ennustusi, nägemusi jne. Kristlusega, eriti aga protestantlike vabakogudustega seotud rahvausus eksisteerivad need nähtused ka piirkondades, kus šamanismi ei tunta. Neli-pühilastest ei maksa siin rääkidagi, nende taotluslikud massilised vaimu pealetulekud, keeltes rääkimine jne on üldtuntud. Ka tuletan meelde kasvõi Elu Sõna koosolekuid viimase ärkamisaja Eestis, kus inimesed üksteise järel transsi langesid ja Ingerimaal 20. sajandi algul levinud levinud “hüppajate” (*hyppyseuralaiset*) liikumist. Selleks, et väita sedalaadi nähtuste otsest seost šamanismiga, on vaja väga põhjalikku ja detailidesse ulatuvat analüüsi.

Väitekirjale oleks kasuks tulnud mitmete käsitletud nähtuste vaatlemine mitte ainult korea kultuurikontekstis või võrrelduna Euroopaga, vaid laiemalt Euraasia kultuuride taustal. Samas ei saa seda piiratud mahu ja võimaluste tõttu ka ette heita.

Aado Lintrop

BOOK REVIEWS

Common features in the phraseology of European languages

Elisabeth Piirainen. *Widespread Idioms in Europe and Beyond. Toward a Lexicon of Common Figurative Units*. International Folkloristics Vol. 5. Editors Alan Dundes, Wolfgang Mieder. New York: Peter Lang 2012. 591 pp.

An overview of the book is given by Anneli Baran.

Supernatural beings in Slovenian folklore

Monika Kropej. *Supernatural Beings from Slovenian Myth and Folktales*. Ljubljana: Scientific Research Centre of the Slovenian Academy of Sciences and Arts 2012. 284 pp.

An introduction of the book by Reet Hiimäe.

Homo ludens – depicting virtual lives

Shaping Virtual Lives. Online Identities, Representations and Conducts. Editors Violetta Krawczyk-Wasilewska, Theo Meder, Andy Ross. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego 2012. 148 pp.

An introduction of the book by Eda Kalmre.

Modern olonkho: On the problems of preservation and publication of epic texts

Tomskaia, D. A. *Iuchiugei Iudiugiuien, Kusagan Khodzbugur*. [Sidorov, E. S. (transl); Illarionov, V. V. & Nikiforova, V. S. (comp); Sheikin, I. I. & Alekseev, N.A. (red).] In-t gumanitar. issled. i problem malochisl. narodov Severa SO RAN. Sev.-Vost. federal. un-t im. M.K. Ammosova. In-t "Olonkho". Arkt. gos. in-t iskusstv i kul'tury. Iakutsk: IGI i PMNS SO RAN 2011. 376 pp.

An introduction by Dmitri Funk.

A dissertation about shamanism in Korea

Jinseok Seo. *The role of shamanism in Korean society in its inter- and intra-cultural contacts*. Dissertationes folkloristicae Universitatis Tartuensis 20. Tartu: University of Tartu Press 2013. 201 lk.

An overview by Aado Lintrop.

Autoritest

Marju Kõivupuu – Tallinna Ülikooli Eesti Humanitaarinstituudi maastiku ja kultuuri keskuse vanemteadur. Folkloristliku uurimistöo lätted on 1980. aastate lõpust otseselt või kaudselt seotud Hargla kihelkonnaga, puudutagu see siis rahvameditsiini (monograafia *Võrumaa rahvaarstid: noor ja vana Suri Võrumaalt*), surmakultuuri, sh matuskombestiku ja ristipuude (*Hinged puhkavad puudes*, Huma 2009) uurimist.

kpuu@tlu.ee

Reet Hiemäe – Eesti Kirjandusmuuseumi teadur, kellelt on ilmunud mitmeid rahvausundi- ja -juttude teemalisi artikleid, raamatud katkupärimusest ja kaitsemaagiast, hetkel on käsil doktoritöö psühholoogilistest kaitsemehhanismidest usundilises pärimuses. Muuhulgas on ta tõlkinud üle kahekümne raamatu ja tegelenud sotsiaalhoolekande edendamisega.

reet@folklore.ee

Ülle Sillasoo – on lõpetanud Tartu Ülikooli bioloogia-geograafiateaduskonna botaanika ja üldbioloogia erialal ning kaitsnud doktoriväitekirja “Plant depictions in late medieval religious art in southern Central Europe: an archaeobotanical approach” Kesk-Euroopa Ülikooli keskaja uuringute osakonnas Budapestis. Ta on töötanud arheobotaanikuna Eesti Muinsuskaitse Seltsi arheoloogiarühmas Agu, taimeökoloogina Tallinna Ülikooli ökoloogia instituudis ja maastiku-uurijana Tallinna Ülikooli Eesti humanitaarinstituudis.

sillasoo@tlu.ee

Tiina Tuulik – Eesti Kunstiakadeemia muinsuskaitse ja restaureerimisosakonna doktorant, igapäevaelus arhitekt ja maastikuarhitekt. Peamised uurimissuunad on seotud kalmistute kujunemise ja tulevikusuundadega, omandatud teadmisi on kasutanud kalmistute projekteerimisel.

tiina.tuulik@artun.ee

Tuija Hovi – Soome Akadeemia järel doktorantuuri teadur ning *Åbo Akademi* võrdleva usundiloo teaduskonna uurimisrühma “Post-secular culture and a changing religious landscape in Finland” liige. Tema peamised huvivaldkonnad on religiooni kogemuslik dimensioon ja religiooni kultuuriline kohandumine ning uurimisfookuseks on nelipühilik-karismaatiline kristlus ja eelkõige selle globaalne uuskarismaatiline liikumine.

tuhovi@abo.fi

SIEF 2013 ESTI KIRJANDUSMUUSEUMIS



SIEF raames folkloristika osakonna poolt korraldatud religioonietnoloogia ja rituaalse aasta tööruhmade koosolekud ning seerias Sator 12. raamatuna ilmunud "In Search of the Self" esitus. Esinevad Irina Sedakova, Mare Kõiva, Larisa Fialkova ja Maria Jelenevskaja. Alar Madissoni fotod.





Hargla püha pedajas. Hargla kandist loe alates lk. 7

Marju Kõivupuu

✿ Pärimus maastikul, maastik pärimuses: Hargla kihelkonna näitel (7) ✿ Pärimuslikud kohamääratlused ja liikuvate ohuallikate kaardistamine usundilistes juttudes (29) ✿ Taevavõtmed ja kristusekäed – taimed lõunapoolse Kesk-Euroopa reformatsiooniaelses kunstis (53) ✿ Üks Eesti ajalooline kalmistu täna – Rakvere linnakalmistu (75) ✿ Kliinilised teenused jutluste asemel (93) ✿

ISSN 1406 - 992X



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