



Mäetagused 57





Ratasristid Vormsi surnuual.

*Malta rist Lüganuse ja ratasrist Viru-Nigula kirikuaias.
Ristidest loe alates lk 29.*



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

Mäetagused

57

Hüperajakiri

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

Toimetajad

Mare Kõiva & Andres Kuperjanov

Tartu 2014

Toimetajad: Mare Kõiva & Andres Kuperjanov
Tegevtoimetaja: Asta Niinemets
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 ja uurimisgrandi IUT22-5 toetusel. Ajakirja valmimist toetab riiklik uurimistoetus IUT22-5, võrguversioon valmib riikliku programmi “Eesti keel ja kultuurimälu II” projekti EKKM14-344 toetusel.



EESTI KULTUURKAPITAL

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/MT2014.57

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

Sisukord

Kaastööst	5
Nõukogude aeg elulugudes – ‘katkestus’ või ‘järjepidevus’ <i>Tiiu Jaago</i>	7
Tekstid 16. ja 17. sajandi ratas- ja Malta ristidel <i>Pille Arnek</i>	29
Eestikeelsed kalanimetused: teaduslikud <i>versus</i> rahvapärased <i>Mari Kendla</i>	53
Paremäärmuslik sõnavabadus eesti rahvusradikaalide veebisuhtluses <i>Mari-Liis Madisson, Andreas Ventsel</i>	69
Talsipühade sanditamised ja maskid bessermanide tänapäevases kalendrikombestikus <i>Jelena Popova</i>	91
Imetegija Stepan: püha Permi Stefani kuju komi legendides <i>Pavel Limerov</i>	115
Laul jutustab lauljast. Ülevaade Lügänuse lauliku Mai Alasi regilauluvarast <i>Ruth Mirov</i>	131
UUDISED	
Presidendi rahvaluulepreemia ja rahvaluule kogumistöö 2013. aastal <i>Astrid Tuisk</i>	151

Reklaamiteemaline konverents Leedus	
<i>Anneli Baran</i>	155
Tiina Sepp kaitses doktoriväitekirja palverännust ja palveränduritest	
<i>Madis Arukask</i>	157
Rahvusvaheline karikatuurikonverents Tartus	
<i>Liisi Laineste</i>	158
Kroonika	159
	TUTVUSTUS
<hr/>	
Muinasjutud järelemõtlemiseks	
<i>Kärri Toomeos-Orglaan</i>	167

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, soovitatavalt ingliskeelne resüme.
- Teadus- ja rakendusartiklitele tuleb lisada kuni 700 tähemärgi pikkune lühikokkuvõte (teesid) ja 2–7 märksõna tähestikulises järjekorras.
- Märkused ja kommentaarid lisada allviidetena.
- Kirjandusele viidake tekstis järgmiselt: (Wright 1995: 3–5) ehk sulud algavad – autor – aastaarv – koolon – tühik – lehekülje või -kõlgede numbrid – sulud lõpevad.
- Kirjanduse nimestikus esitage otseselt tsiteeritud ja viidatud teosed.

- Kirjanduse nimestik tuleb vormistada järgmiste näidete eeskujul, veebilehekülje viitele lisada viimase kontrollimise kuupäev:

Boll, Franz 1919. *Stern Glaube und Sterndeutung: Die Geschichte und das Wesen der Astrologie*. Leipzig & Berlin: Teubner.

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

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

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

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

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

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

Toimetus

Nõukogude aeg elulugudes – 'katkestus' või 'järjepidevus'¹

Tiiu Jaago

Teesid: Artikli ajendiks oli soov kaasa mõelda eesti elulugude uurimises esile tulnud vastakale seisukohale: kas 20. sajandi lõpul jutustatud elulood esindavad 20. sajandi ajaloo sündmuste tõlgendamisel pigem katkestuse või järjepidevuse kontseptsiooni. Analüüs tugineb 18 eluloole *Eesti elulugude* kogust ja kahele avaldatud tekstile, milles kujutatakse elu stalinlikes vangilaagrites. Vaidlustamata seniseid tulemusi on artiklis jõutud järeldusele, et lugudes kujutatult lähtub pigem humaansuse kui kultuurilise järjepidevuse ja katkestuse teemast. Viimane on seega pigem uurijapositionist lähtuv teksti tõlgendamise võimalus. Ilmneb katkestuse ja järjepidevuse omavaheline vältimatu seotus (mitte ühe või teise eelistamine).

Märksõnad: elulugu, kultuurikatkestus, kultuuri järjepidevus, nõukogude aeg, pärimusliku ajaloo uurimine, stalinlikud vangilaagrid

1980. aastate lõpul ja 1990. aastatel jutustatud elulugude põhjal tehtud uurimustes tuleb esile nii katkestuse kui ka järjepidevuse teema. Etnoloog Ene Kõresaar analüüsib 1920.–1930. aastatel sündinute elulugusid ja jõuab järeldusele, et keskseimaks mineviku mõtestamise kategooriaks eestlaste narratiivses mälus on katkestus. “Selgitamaks nõukogudejärgse siirde eripära ja tulemusi Eesti ühiskonnas problematiseeritakse katkestuse domineerimist ja järjepidevuse puudumist poliitilises, ühiskondlikus, kultuurilises, kogemuslikus jne plaanis” (Kõresaar 2005: 69). Ühtlasi viitab ta katkestuse kontseptsiooni olulisusele nii eesti kultuuri kui ka ajaloo kirjeldamisel üldisemalt (*ibid.*: 70). Vaidlustamata seda seisukohta võib 20. sajandi lõpul jutustatud nõukogude aja lugusid mõista ka järjepidevuse võtmes. Järjepidevust võib osalt näha teemades (näiteks koduga seonduv), osalt ka selles, kuidas kohandatakse traditsioonilisi suhtumisviise uute olukordadega (Jaago 2003; 2006; 2011: 108; Kalmre 2007). See on ärgitanud lähemalt vaatlema katkestuse ja järjepidevuse omavahelist seotust “katkestuse” põhjustanud 1940. aastate kujutamisel.²

Valisin vaatluseks ajavahemikus 1989–1998 jutustatud elulood, mis kajastavad stalinlike vangilaagrite teemat. Valik erineb teadlikult eelmainitud uurija-lähtepunktist: vastavalt kas valitsev diskursus jutustamise ajal või elulugu kui terviklik jutustus. Siinse käsitluse eesmärk ei ole leida fakte, mis kinnitaksid järjepidevust või katkestust autobiograafilises minevikutõlgenduses. Eesmärk on ühe teema autobiograafiliste esituste võrdleva analüüsi kaudu jälgida katkestuse ja järjepidevuse omavahelist seost. Vangilaagrikogemus lähtub ühelt poolt arreteeritu argielu ja tema senise identiteedi katkestusest, mida markeerib kindel sündmus kui piir endise ja uue olukorra vahel, see on arreteerimise ja süüdimõistmise fakt. Teiselt poolt tuli uueski olukorras jätkata varasemat, leida järjepidevus nii argipäevas kui ka mina-pildis.

Vangilaagrilood võimaldavad vaadelda piire ja katkestust, aga ka piiride ületamist ja järjepidevust äärmuslikes tingimustes. Ühelt poolt on tegemist mina-jutustuse poliitilise raamiga: vangistus tulenes otseselt stalinlikust režiimist, haakudes seega katkestuse kontseptsiooniga, millest lähtus Ene Kõresaar. Teisalt tuleb neis lugudes esile üldinimlik vaatepunkt, mis viitab kultuurilise käitumise järjepidevusele.

Allikad

Analüüsiaines pärineb Eesti Kirjandusmuuseumi kultuuriloolises arhiivis talletatavast elulugude kogust, mis sai alguse 1989. aastal (EKLA f 350). Elulugude kirjutamine intensiivistus oluliselt pärast Ühenduse Eesti Elulood loomist 1996. aastal (Hinrikus 2003: 179). Enamasti on need kirjalikuna jutustatud lood, vähemal määral suuliste intervjuude lindilt mahakirjutatud versioonid (neis tekstides võivad sisalduda uurija küsimused). Kirjandusteadlane Tiina Kirss iseloomustab neid lugusid kui hübriidset kirjandusliiki, millel on seoseid nii memuaarkirjanduse, ilukirjanduse kui ka suulise isikuloolise jutustusega (Kirss 2003: 217). Folkloristina käsitlen neid tekste kui teemajutustusi. Teemajutustuse mõiste tuleneb uurimisainese kogumise sellisest viisist, kus arhiiviteksti on kirjutanud arhiivi vabatahtlik kaastöötaja uurijate loodud teemaatiliste küsitluslehtede ja kirjutamisjuhendite alusel. See kogumisviis on nii Eesti kui ka Soome folkloristikas tavaline ja sellist arhiiviteksti loomisviisi nimetatakse teemakirjutamiseks (Apo 1995: 173–174; Pöysä 2006).³

Käesolevalt on Eesti elulugude kogus ligi 3000 jutustust. Stalinlike vangilaagrite kirjeldusi sisaldavad lood leidsin sellest kogumist märksõnaotsingu abil. Nii välja sõelatud 86 eluloost valisin need, kus stalinlike vangilaagrite teema oli eluloo üldises kontekstis jutustuse fookuses, võimaldades selle teema

ulatases teha tekstianalüüsi. Moodustus kaks valimit: üheksa lugu varasemast (1989. aastast) ja teised üheksa hilisemast perioodist (1997. ja 1998. aastast, millest üks oli jutustatud küll 1995. aastal, ent Kirjandusmuuseumi saadetud 1998. aastal). Et lood jaotusid kahte perioodi, on mõneti ootuspärane, kui arvestada lugude laekumise üldist intensiivsust (millele viitasin eelnevalt). Kui märkasin lugude sellist intervalli, eeldasin, et jutustamisaja üheksa-aastane vahe peegeldub ka jutustustes. Esimesed lood pärinesid nõukogude aja lõpust, mil stalinlike vangilaagrite teema oli just äsja saanud avalikuks aruteluteemaks. 1998. aastaks võinuks see teema avalikus suhtlusruumis olla mõneti ammandunud. Ka potentsiaalsete jutustajate sünniaasta ja sellest tuleneva elukäigu ning elukogemuse tõttu võinuks oodata muutusi teemaesituses.⁴ Lugude analüüsi käigus selgus, et vangilaagri-esitustes põhimõttelist erinevust ei ole, mistõttu alljärgnev lugude analüüs on liigendatud lähtudes teemadest, mitte jutustamisperioodidest.⁵

Kirjandusmuuseumis talletatavatele käsikirjalistele elulugudele lisaks olen kasutanud kahte publitseeritud teemakohast teksti. Üks neist on 1988. aastal Eesti raadios kõlanud intervjuu publikatsioon (Kultas 1991). Teine on Läänemaa kohalikus ajalehes aastail 1988 ja 1989 avaldatud mälestused vangilaagrist, mälestuste käsikiri valmis ajavahemikus 1962–1965 ja oli seni tallel perearhiivis (Uustalu 1988–1989). Mõningaid küsimusi, mis mul vangilaagrite teemaga seoses tekkisid, olen esitanud kahele endisele vangile. Ka neid intervjuusid (MK: Läänemaa) olen alljärgnevas kasutanud.

Uurimisviisi teoreetilised lähtekohad

Elulugude analüüsis lähtun pärimusliku ajaloo uurimisviisist, mis rahvusvaheliselt asetub folkloristliku taustaga suulise ajaloo (*oral history*) ja eluloo (*life history*) uurimiskonteksti. Tõsi, kui 1970.–1980. aastatel eristusid ajaloost lähtuv suulise ajaloo (*oral history*) ja folkloristlikule jutu-uurimisele tuginev eluloo (*life story*) uurimine teineteisest märkimisväärselt (vt Titon 1980), siis interdistsiplinaarses uurimiskontekstis 1990. aastatest alates on need valdkonnad üsna põimunud. Suulise ajaloo uurijad arvestavad folkloristidele sarnaselt üha enam ajaloost jutustamise narratiivsete ja kommunikatiivsete aspektidega (vt nt Portelli 1997; Welzer 2000; Thomson 2007, 2012). Folkloristid tegelevad aga üha enam uurija osalusega tekstiloomes (vt nt Apo 1995: 173–186; Knuuttila 2010; Tuisk 2010: 164). Ilmneb ka, et minevikust jutustamist uurivad (nii eesti kui ka soome) folkloristid kasutavad rahvusvahelises suhtluses *oral history* mõistet, hoolimata sellest, et omakeelsed terminid (nt eesti keeles *pärimuslik*

ajalugu, soome keeles *muistitieto*) ei kattu ingliskeelse *oral history* mõistega ja hoolimata sellest, et ei tugineta Ameerika Ühendriikides institutsionaliseerunud *oral history* uurimistraditsioonile⁶ (vrd Peltonen 2006; Jaago & Kõresaar 2009; Heimo 2010: 37–67). Folkloristlikes suulise ajaloo ehk eesti kontekstis pärimusliku ajaloo uurimustes oli 1990. aastatel esiplaanil rahvapärase ajaloopildi väljaselgitamine, mis on aluseks ka siinses artiklis vangilaagri teema piiritlemisel. Hiljem on üha enam tegeldud ajaloopiltide omavaheliste seostega, sest ka “rahvapärane ajaloopilt” ei ole seesmiselt ühtne. See asjaolu on uurijaid üha enam suunanud küsima ajaloost jutustamise erijoonte ja meenutusprotsessi dünaamilisuse kohta, näiteks milline on jutustuse retoorikatasand ehk kuidas jutustaja argumenteerib oma arusaamist minevikust; mis ajendab jutustajat just sel viisil oma lugu esitama; kuidas ta oma tõlgenduse suhestab teiste, sh vastakate tõlgendustega samast sündmusest või olukorrast; milliseid skeeme kasutab konfliktide, tegelaste ja olukordade kirjeldamisel (vt nt Jaago 2009; Heimo 2010: 65, 251–255). Siin analüüsitavates lugudes ei ilmne stalinliku vangilaagri konfliktseid tõlgendusi. Küll aga tuleb esile vangilaagri kujutamise spetsiifika nii teemavalikutes kui ka kujundkeele erijoontes.

Folkloristlik eluloo-uurimine rajaneb distsipliini-ajalooliselt ühelt poolt jutustajate-laulikute uurimisel (vt Titon 1980; Eestis nt Viidalepp 2004 [1965]: 83), teiselt poolt jutustaja (elu)kogemust kajastavate lugude uurimisel, mis on seotud mõistega “memoraat”, “isikukogemusjutt” (*personal experience narrative*) jms (Allison 1997). Aruteluaineks on olnud rahvaluule piiritlemine üldises vestlusvoos: kas käsitleda vestlust, elulugu, teemajutustust vms ebaühtlase struktuuriga teksti ühtse tervikliku žanrina või eristada selles struktuurilt samalaadseid osi nagu laulud, anekdoodid jms. Igal juhul on oluliseks peetud jutustaja kultuurilise tausta ja tema identiteedi kajastust lugudes (Titon 1980: 290; Pöysä 2006: 231–238). Tänapäevastes (kontekstikesksetes) folkloristlikes eluloo-uurimustes tuleb sihipäraselt esile jutu loomise ja esitamise kultuuriliste (traditsiooniliste) võtete olulisus ning auditooriumi mõju jutustamisele (vt nt Kaivola-Bregenhøj & Klein & Palmenfelt 2006). Lähtutakse arusaamast, et loo esitus tugineb nii teadmistele (millest kõneldakse) kui ka situatsioonilisele kontekstile (kus, kellele ja miks jutustatakse). Rahva-epika uurijad kasutavad mentaalse teksti (*mental text*) mõistet – see on esituseelselt teatud viisil korrastatud lähtematerjal, millele esitus tugineb. Mentaalne tekst ei eelda esituseks valmis oleva teksti olemasolu, mida taas ja taas esitada saab. Esitus lähtub jutustajale teada olevatest tekstuaalsetest elementidest ning esituse üldreeglite tundmisest, mis on tema peas süsteemsel viisil korrastatud (Honko 1996: 4; 1998: 92–99). Mentaalse teksti idee on piisavalt paindlik, et kohandada seda tõsielu jutustamise uurimisele: ka siin ei saa eeldada valmis

lugude taas ja taas esitamist, vaid olemasoleva teadmise kasutamist igal üksikül esitusjuhul. Mentaalne tekst selgitab ka sama teema korduva esitamisega seotud varieeruvust.

Siin artiklis vaadeldavad arhiivi saadetud kirjalikud eluloojutustused on sellisena loodud 1980. aastate lõpul ja 1990. aastatel. Jutustamise ajalise tausta tõttu kuuluvad need perioodi, mil algas nõukogude repressioonide avalik ja mitmetasandiline läbiarutamine Eesti ühiskonnas. Seda perioodi iseloomustab spetsiifiline suhtumine nõukogude repressioonidesse. Ühtlasi sisaldavad need lood ka varasemaid jutustamisi, mil üldine-avalik suhtumine nõukogude võimu ettevõtmistesse oli teistsugune kui jutustamisajal. Nii võib neis eluloojutustustes näha vangistuse läbielamise ja tõlgendustega seotud protsessi, mitte omaaegse tõsiasi – vanglaperioodi – mälus kinnistunud ja sõnas vormunud kujutist.

Alljärgnevas tekstianalüüsis lähtun teemade ja esitusviiside (kujundivalikute) kordumisest erinevate jutustajate lugudes. Kordumine võimaldab analüüsida kogemuse ja sellest jutustamise ühtsust: kuigi need on mina-jutustused, peegeldub tekstilistes kordumistes see, millest lähtub ‘meie rahva’ ajaloopilt. Teemad jaotasin kaheks: kesksed (millest kõneldakse põhjalikult ja mitmetasandiliselt) ning äärealale kuuluvateks (mida pigem mainitakse, lisamata lugejale ainst pikemaks arutlemiseks). Kujundivalik (retoorikatasand) loob pinnase tõlgendusele: kuidas jutustaja oma kogemust esitab ja mille kaudu ta lugejat veenab. Nii kesksed teemad kui ka teksti kujundilised juhivad auditoriumi tähelepanu inimsuse (inimõiguste) teemale. Käsitluse lõpul tulen veel kord tagasi jutustamiskonteksti juurde.

Vangilaager eluloos – kesksed teemad

Laagrilugude kandvaks teljeks on kolme märksõna omavaheline seotus: toit – töö – surm. Selle kaudu antakse teada, kuidas neis äärmuslikes tingimustes ellu jäadi. Näiteks järgmises tekstikatkes viitab jutustaja strateegiatele, mida laagritingimustes tuli arvestada: näljast hoolimata tuli jälgida, et toidu nimel ei töötataks üle normi, sest see võis maksta elu. Selle teadmise sõnastamise vorm – vangil kolm käsku – viitab kristlikust kultuurist pärit eeskujule.

Kogu töö laagris baseeruski täielikult ühel eesmärgil: toitu välja teenida. Sa pidid andma maksimumi, et saada ettenähtud miinimum toitu. Noh, laagriinimeste seas oli välja kujunenud omad üteldused selle kohta. Õeldi niimoodi, et vangil olevat kolm käsku. Esimene käsk oli: tee seda homme,

mida sa pead tegema täna! Teine käsk: söö täna seda, mida sa võid süüa homme! Ja kolmas käsk: võta alati sealt, kus midagi ripakil on! Nende kolme käsu järgi siis elati. Need olid õnnetud inimesed, kes norme hakkasid ületama, et saada preemiaportsu – premljudat. Oli teada, et varem või hiljem saavad nad ületootamise tagajärjel haiglasse ja sealt – kuidas kellegi organism vastu peab – juba kas siis matmispaigale või tagasi laagrisse, et siis alata järgmist etappi (Kultas 1991: 64).

Tähelepanuväärne eeltoodud tsitaadis on ka see, et vangi kolm käsku satub vastuollu kristliku käitumishormiga. Seda saab tõlgendada kui piiri jutustaja kahe argipraktika ja kahe identiteedi vahel. Ja ühtlasi ilmneb, kuidas piir katkestuse ja järjepidevuse vahel neid ka ühendab.

Vangistuste algusaja kirjeldused peegeldavad šokki ja arusaamatust toimunu üle. See väljendub eriti toidukirjeldustes, näiteks “loomapeedi ja kapsa pealsetest supilaga ja natuke hirssi vedelat pudru” või “mäletan, oli jõululaupäev, anti meile maonahkadest suppi, roheline sitakord oli pääl, olin küll näljane, aga seda suppi ma küll ei saanud süüa” (EKLA f 350, 19: 11; EKLA f 350, 419: 34). Hilisemast laagriperioodist kirjeldatakse pigem toidunormide suurust ja teadmisi, kuidas süüa näljaolukorras. Vangistusaja hilisemaid perioode kirjeldataksegi üha enam alalhoidlikkuse kaudu: tuli ju vastu pidada vähemalt viis, enamasti kümme aastat, millele lisandus asumisperiood (on tüüpiline, et vanglast vabanemine muutis küll elu täielikult, ent erinevad kitsendused, näiteks keeld Eestisse tagasi tulla vms keetsid edasi).

Laagrikirjelduste ajarütmi eluloojutustuses hakkavad kujundama laagrisisesed sündmused: kus töötati (metsas, kaevandustes, ehitusel, kergemat tööd saadi näiteks haiglates või mingi eriala valdamist nõudvates töökohtades), kuidas ja millal vabaneti täidest vm satikatest, haiglasolekud, toiduolude paranemine, esimesed kirjad kodustelt jms. Omaette alateema moodustavad teekonnakirjeldused. Teekonnad keetsid nädalaid äärmuslikes tingimustes ja teadmatuses, kuhu neid viiakse. Võib mõista, et teekondi taluti eriti halvasti.

Kaasvange nimetatakse märkimisväärselt sageli rahvuste järgi, kuid üldiselt teiste lugusid (saatusi) ei tutvustata. Enda suhete korraldumine kaasvangidega on aga samas nii vangistuse kui ka laagrielu kirjeldustes kesksel kohal. Omaette lood moodustuvad poliitiliste ja kriminaalvangide vahelistest suhetest – nii konfliktidest kui ka kokkulepetest ja ühistegevusest. Tegelasest eristuvad veel abistajad, keda nimetatakse lihtsalt *hea inimene*, kui teda isiklikult ei tunta. Abistajad ehk *head inimesed* on kõik need, kes kuidagi on aidanud jutustajat. Näiteks on vang saanud teate pereliikmete küüditamisest tänu tundmatule *heale inimesele*, kes pani posti küüdirongilt salaja välja visatud kirja, mis siis

omakorda koju jäänud lähedaste kaudu vangilaagris olnud jutustajani jõudis. Või on *heal inimesel* õnnestunud jutustajat pikemat aega haiglas hoida, mis andis võimaluse ellu jääda. Või on *hea inimene* saanud korraldada jutustajast vangile parema töö – taas sellise, mis päästis jutustaja elu. Nn vastas-tegelased (ülekuulajad, vangivalvurid) sama palju tähelepanu ei pälvi – need tegelased ei joonistu välja konkreetsete inimestena, pigem on nad umbisikulised ja anonüümsed võimu esindajad. Näiteks ülekuulamisolukorra kirjeldustes ei joonistata välja ülekuulajat, vaid sellest tegelasest saab aimu tegevuse kaudu: “mulle esitati süüdistus...” (EKLA f 350, 36); “õudne, mis see oli! [...] Oi-oi-oi. Naistel murti sõrmi ja käsi... . Õudne” (EKLA f 350, 135); “mind ei mõnitatud ega tarvitatud mu kallal vägivalda. Seevastu mu õde peksti ja piinati kohutavalt, kui ka tema mehe pärast ülekuulamistel käis. Ta oli üle keha siniseid laike täis” (EKLA f 350, 444).

Teemade ja jutustamisviisi analüüsist tuleb esile loo süvatasandit kandev telg: jutustajad esitavad end olevat väljaspool tsivilisatsiooni, väljaspool inimlikku kohtlemist. Selle näiteks on juba eelpool tsiteeritud lõik, kus ühelt poolt vihjati kristliku maailma käskudele (“õeldi niimoodi, et vangil olevat kolm käsku”) ja teiselt poolt selle kohandamisele laagrieluga (keeld täita suurema toiduportsjoni nimel kehtivat töönormi). Tsivilisatsiooni piire markeerivad jutustajad ka selliste teemadega nagu nime puudumine (vangidel olid numbrid), kriminaal- ja poliitvangide segalaagrid, lõppematu hoolimatus nii töökorraldatuses kui ka meditsiinis. “Midagi inimlikku asja kohta seal rääkida ei oska,” võtab kokku laagrielu argipäeva üks jutustaja (MK: Läänemaa, E. M. 2007).

Vastukaaluks esitatakse tegevusi, mille kaudu vangid püüdsid meenutada inimlikku keskkonda, väärtustades laulmist, sportimist, pühade pidamist. Laulmine oli ehk üks esmaseid vastureaktsioone toimunule, kohe pärast vangistust. Näiteks kirjeldab üks naine, kuidas ta esimesel vangistusõhtul, pärast seda, kui teda oli löödud ja söimatud ja siis üksi jäetud, hakkas laulma.

Keegi mind keelama ei tulnud ja tolleaegsed laulud kodust, isamaast ja armastusest pidid kostma kõikjale julgeoleku ruumidesse ja teistesse boksidesse (EKLA f 350, 444).

Siia kuuluvad ka kirjeldused, milles avaldub vang-identiteedist vabanemise tarve. Näiteks kirjeldab üks mees numbritest loobumise võimalust pärast Stalini surma:

Esimene asi, mida tegime, harutasime oma numbrid ära, meil, poliitvangidel olid numbrid mütsi ees, pükste peal ja seljal. Minu number oli E2-454, seda numbrit ma kandsin mitu aastat (EKLA f 350, 419).

Mitmed jutustajad viitavad Stalini surma järgsetele streikidele ja nii saavutatud olulistele muutustele laagris, sh numbrite asemel taas nimede kasutuselevõtt (nagu on kirjeldatud eeltoodud tsitaadis). Oluliste muutuste seas laagrielus nimetatakse märkimisväärselt sageli ka leivaga seonduvat: kui varem saadi töönormi täitmisest sõltuvat leivaportsjoni (mainitakse 250–1200 grammi päevas, sõltuvalt töö iseloomust ja töönormi täitmisest), siis nüüd võis sööklas söögiaegadel leiba vabalt võtta.

Kuna surma teema on laagrieluga vältimatult seotud, kirjeldatakse nii surmist kui ka laipadega toimimist, aga ka vangide püüdlemist matmise poole. Surmateema seob laagrielu ebainimlikkust inimlikkusega: ühelt poolt ülekohutune surm vägivaldse võimu meelevallas, teiselt poolt kaasvangide püüd matta ja mälestada kaaslasi oma kultuurinormidele vastavalt.

Kujundkeel

Tsivilisatsioonist kõrvalejäämise teema avatakse loomakujundi kaudu: seda esineb silmatorkavalt palju ja mitmekesisuses seoses, alustades “loomavagunitest”, mis on läbiv märksõna neis jutustustes, lõpetades matmiskirjeldustega: “hiljem aeti aga surnud auku kirstuta nagu lõpnud loomad” (EKLA f 350, 36). Ühes loos esineb kujundlik mõiste “koerapunkt passis” (Kultas 1991: 88). Olen küsinud mitmelt vangis olnud inimeselt, mida “koerapunkt passis” täpselt tähendab. On selge nii viidatud loost kui ka selgitustest, et neil inimestel, kel oli “koerapunkt passis”, ei olnud õigust elada Nõukogude Liidu teatud piirkondades (pealinnades, piiriäärsetel aladel vms). Kuid milles see avaldus – passi löödud templis, numbrates? Üks endine vang eeldas, et see peab olema vihje passi välja andnud asutusele – see institutsioon oli endistel vangidel teistest erinev (MK: Läänemaa, J. P. 2008).

Ent veel loomakujundeid. Vangid pandi istuma vihma kätte: “olime läbi-märjad kui vagunitesse aeti kui loomi” (EKLA f 350, 151). Vangidele anti suppi kaussidest, “millest nagu koer pead lakkuma”, kuna lusikaid vangidel ei tohtinud olla (EKLA f 350, 220). Üks jutustaja kirjeldab end pärast haiglas kosumist, kui ta kaalus nelikümmend üheksa kilo ja oli “nagu kevadine oinas” (EKLA f 350, 151). Jutustaja, kes vedas vangina metsast puid välja, selgitab: “veoloomadeks” olime ise” (Uustalu 1988–1989: 110).

Loomakujundid on seotud vangi kohtlemisega. Loomakujundiga situatsioonid seostuvad nii toidu kui ka ilmastikuga, nii loomade tegevuse kui ka sellega, kuidas loomi koheldakse. Neid kohtab nii enese-, teise- kui ka objektikirjel-

dustes. Märkimisväärne on see, et loomakujundid asetuvad neis kirjeldustes tähendusväljale, kus tutvustatakse võimu (anonüümse jõu) suhtumist vangis.

Eelkirjeldatud teemad esindavad nukker-tõsist, kohati nukker-ironilist kirjeldamisviisi. Elulugusid lugedes mõjus see mulle traagilisena, kuid loobusin seda sõna kasutamast, kui olin küsinud kunagiselt vangistatult, mida vangistatud ise tajusid traagilisena. Ilmnes, et traagilisus seostus vahetult surmaga, aga mitte olmega, olgugi ebainimliku olmega (MK: Läänemaa, E. M. 2007). Paralleelselt nukker-tõsise tooniga kasutatakse tasakaalustavat ironilist kõnepruuki. Järgmine näide on peitekõnest, mis haakub sellesama inimlikust maailmast väljajätmise teemaga ja mille märksõnaks on “kultuur”:

Olin aasta ja kaks kuud sellest suurest kultuurist ilma jäänud, mis meile oli tulnud. Olin ainult kiviseinu vahtinud kogu see aeg. Nüüd oli mulgi võimalik selle kultuurse maaga tuttavaks saada. (EKLA f 350, 145.)⁷

Jutustaja vastandab oma kultuuri mõiste *nõukogude* kultuuri mõistele, kus ühelt poolt esitati võimupoolne seisukoht, et Nõukogude ajal toodi Eestisse kultuur (“sellest kultuurist, mis meile oli tulnud”; võimalus vangilaagris Venemaal “selle kultuurse maaga tuttavaks saada”), teiselt poolt tähendab see aga vaikimisi *oma* (eesti) kultuuri hävitamist, mida ta jutustamise ajal tajub.⁸ Tema kirjelduses on “kultuur” vastasmärgiliselt kahetähenduslik: nõukogude võimu “kultuur” vastandub jutustaja enda kultuuri-mõistele.

Vangilaagri lugude temaatilised äärealad

Äärealale kuuluvateks teemadeks neis lugudes on peresuhetega seonduv. Sellest valdkonnast kirjeldatakse kodust saadud toidu- ja riidepakkide tähtsust ja kirjades saadud teateid kodustest. Ka neis (kuigi vähestes) näidetes asetub rõhk vangistuse ebainimlikkusele. Näiteks kirjeldab üks jutustaja enda isaks-saamist: alles kolmandal vangistusaastal sai ta kodustelt esimese kirja, milles oli ka teade, et tema tütar oli sündinud mõni kuu pärast tema arreteerimist (seega ligi kolm aastat tagasi) (EKLA f 350, 151). Jutustaja võib tagasivaatavalt ja elukogemust analüüsivalt põhjendada ebaõnne oma pereelus laagriaastatega (nt EKLA f 350, 145). Väga harva aga kõneldakse peresuhete keerulisusest vahetult pärast vabanemist. Selline näide, kus mees kirjeldab naasmist koju, on erandlik:

Olin ära olnud 12 pikka aastat pea kogu aeg näljas. Lapsed olid suureks kasvanud ja ei tundnud mind ära, ainult piltide järgi, mis asumisel olles olin saatnud, taipasid, et olen isa. (EKLA f 350, 19.)

Miks on perega seonduv vangistusega seotud lugudes äärealateema? On selge, et kohtumine pärast kaheteistkümne-aastast lahusolekut pereliikmetega, eriti lastega, kes olid isa äraviimise ajal väga väikesed või koolieelikud, ja tagasituleku ajal noorukid, kes olid käinud nõukogude koolis – see ei olnud kerge, ja perepärimusest tean, et peresuhete taasloomine võis uues olukorras olla valuline. Enamasti jääb see teema neis elulugudes kõrvale. Või täpsemalt: kui seda teemat puudutatakse, siis erinevalt vanglakirjeldustest ei vii jutustaja lugejat tagasi sellesse aega ja olukorda, vaid esitab pereellu puutuva lähtuvalt jutustamisaja olukorrast. Eeldatavasti on see nii vähemalt kahel põhjusel. Esmalt: need lood on poliitilise saatuse lood – *meie* lood –, ja mitte jutustaja siseilma avamised avalikkusele. Teiseks on lähisuhetega seotud probleemid jutustamise ajaks ühel või teisel moel lahenenud, samal ajal kui nõukogude vangilaagrite teema oli avalikkuses läbi arutamata. Need lood peegeldavad jutustaja enda ja poliitilise ajaloo seoste mõtestamise lugu ega võrsu enesearengu või peresuhete klaarimise vajadusest.

Elulugude kontekst

Siin vaadeldavaid elulugusid võib mõista kui 'poliitiliste saatuste' lugusid, seda nii jutustuslikus kui ka ajaloolises kontekstis. Alljärgnevalt peatun mõlemal kontekstil.

1980. aastate lõpul ja 1990. aastatel jutustatud Nõukogude vangla argielu esitatakse enesekeskselt kui hakkamasaamise lugu (kirjeldatakse konkreetseid kitsikust tekitanud olukordi ja seda, kuidas neist üle saadi). Oma lugusid ei ole saanud võrrelda teiste lugudega sel määral, et need kirjeldused üksteist mõjutades oleksid jõudnud kuidagi ühtseks avalikuks looks sulanduda. Elulugudes keskendutakse sündmustele, aga mitte olmele vm vanglateskkonna kirjeldustele. Viimasega seonduvat esitatakse niivõrd, kuivõrd see on oluline sündmuste kirjeldamiseks. Selles mõttes erineb elulugude vangilaagri kujutamise kirjeldusest, mida pakub Aleksandr Solženitsõn raamatus *Üks päev Ivan Denissovitsi elus*, mis ilmus eesti keeles 1963. aastal. Samas on aga Solženitsõni vangilaagri argipäeva kirjeldusele lähedane siin ühe allikana kasutatud Jüri Uustalu vangilaagri argielu kirjeldus, mis pärineb samuti 1960. aastatest nagu Solženitsõni raamatu tõlge (Uustalu 1988–1989). Pole põhjust eeldada, et 1980.–1990. aastate jutustajad Solženitsõni raamatut ei tundnud. Selleks oli see raamat teemakäsitluse poolest liiga haruldane, aga eesti kogukonnas piisavalt "nähtav" ja kättesaadav. Ometi ei varjutanud see kirjeldusviis jutustajate endi läbielamiste kirjeldamise vajadust. See ajendab järeltama, et

keskkonna üksikasjad taanduvad mälust kiiremini kui hakkamasaamisega seotud tuumlood.

20. sajandi lõpus kirjutatud elulugudes erinevad ka Nõukogude vangilaagri ja Saksa koonduslaagri kirjeldused. Viimases kasutatakse olme ja vangla territooriumi kirjeldamisel kujundlikke üldistusi, näiteks: “Tuhat pead tõuseb puukottadelt, tuhat skeletti vajub alla kääksuvatelt naridelt” (EKLA f 350, 405). Nõukogude vangilaagrite analoogilised argielukirjeldused esitatakse mina-vaatepunktist ja mitte umbisikuliselt või metonüümselt – “tuhat pead”. Siin vaadeldavate lugude häälestuses on esil küsimus: mis ikkagi üldiselt toimus, ja see esitatakse “meie” (eesti rahva) vaatenurgast. Saksa vangilaagris olnud naise lugu seda ei peegelda: need teemad on nõukogude ajal avalikkuses juba läbi arutatud, tema on oma loo juba üldises – ühiskonna hoiakuid esindavas kontekstis üles leidnud. Ta kirjeldab näiteks laagriga seotud hilisemaid kompensatoorseid sündmusi 1960. aastatest, mida ei leidu Stalini-aegsete vangilaagrite lugudes. Ka on vangilaagriga seonduv tema eluloos tunduvalt marginaalsem kui nõukogude repressioone kajastavates lugudes. Ühe või teise poole vangilaagrite teema erinevat osatähtsust sajandilõpu ühiskonnas kinnitab omakorda tõik, et vaadeldavas elulugude kogumis (EKLA f 350) on raskuse nõukogude repressioonidega seotud lugudel, samal ajal kui Saksa okupatsiooniga seotud repressioone kajastavaid lugusid näiksegi selles kogus olevat ainult üks. Mõneti on see põhjendatav ka ohvrite arvuga. Orienteeruvalt on nõukogude esimesel aastal (1940–1941) repressseeritud umbes 15 000, Saksa okupatsiooni aastail (1941–1944) umbes 10 000 ja nõukogude võimu järgnevatel aastatel 1944. aastast umbes 30 000 (Rahi-Tamm 2005: 41). Suuremalt jaolt põhjendub see siiski poliitilise raamiga: nõukogude repressioonide teema oli ühiskonnas läbi rääkimata, ühtlasi oli läbi arutamata ka repressseeritud inimese ja avalikkuse vaheline seos.

Kas ühe inimese loo ja ühiskonna vahelise seose olemasolu 1990. aastate elulugudes on märkimisväärne ja oluline? Lugenud Eesti elulugude kogu tekste, pean ma neid poliitiliste saatuste lugudeks. Milles see avaldub ja kas see on midagi, mis iseloomustab vaid neid tekste? Proovin oma vaadet põhjendada. Kui siin vaadeldud elulugude jutustajad kõnelevad oma esivanematest, kes elasid 19. sajandil, siis neid iseloomustatakse raske füüsilise töö, looduslähedase ja aeglaselt kulgeva elustiili kaudu. 20. sajandil elavaid suguvõsaliikmeid ja oma enda lugu iseloomustatakse aga poliitiliste sündmuste kontekstis. Eluloos ilmneb see järgmiselt: ühelt poolt kirjeldab jutustaja harmoonilist lapsepõlve kodukülas, kus tehti tööd ja harrastati muusikat, tunti nii Piiblit kui ka rahvatarkust. Vahetult enne nõukogude võimu tulekut on ta jõudnud noorukiikka: jutustaja kirjeldab oma tee otsimist kas ameti valikul, edasiõppimisel või pere loomisel.

Ühes eluloos näiteks on jutustaja lasterikkast perest ja et elus hakkama saada, sai ta hariduse: “Õppima hakkasin ma rõivaste konstrueerimist ja modelleerimist.” Nõukogude võimu taaskehtestamisest alates 1944. aasta sügisest ei olnud enam miski endine. Rõivaste konstrueerimist õppinud jutustaja annab muutunud olukorra teada esmalt piltidena punaarmeeelaste reostatud koolimajast. Edasi tuleb juba isa ja peagi ka ta enda arreteerimine (EKLA f 350, 444). Just selline jutustuste struktuur on aluseks ka Ene Kõresaare uurimuses katkestuse kontseptsioonile.

20. sajandi poliitilistele sündmustele keskendumisele oma eluloo jutustamisel viitavad teisedki autorid (vrd nt Portelli 1997: IX; Kaivola-Bregenhøj 2007: 187). Uuriija võib lähtuda ka vastupidisest vaatest. Näiteks Läti sotsioloog Baiba Bela-Krūmiņa on analüüsinud apoliitiliste naiste elulugusid, et leida, kuidas nende inimeste jutustustes avaneb 20. sajandi Läti poliitiline ajalugu (Bela-Krūmiņa 2001). Näib, et 20. sajandi Euroopa eripära seisneb selles, et inimeste elud sõltusid sõjast ja pöördelistest poliitilistest sündmustest enam kui millestki muust, ja see on ka lähiajalugu silmas pidades usutav. Kuid mil määral mõjutab keskendumist poliitilistele sündmustele elu jutustamise aeg (20. sajandi lõpp)?

Nõukogude aeg: jutustatud sündmuste aeg, jutustamise aeg

1980. aastate lõpul ja 1990. aastatel jutustatud elulugudes tähistatakse 1940. aastal alanud nõukogude ajajärgu ühe etapi lõppu Stalini surmaga 1953. aastal (nagu ka eelpool mainitud, avaldus see laagrielus streikides, vanginumbrite asemel taas isikunimede kasutamises, leiva kättesaadavuses jms). Kuid kuna Nõukogude võim kehtis Eestis pärast Stalini surma veel 38 aastat, asetuvad vangistused eesti elulugudes Nõukogude aja konteksti tervikuna. Piir vangist vabanemise ja end vabana tundmise vahel võib olla üsna hajuv: endisi vange represseeriti jätkuvalt; inimesed, keda ei vangistatud, olid otsesemalt või kaudsemalt seotud repressioonidega. Üks oluline muutus, mis 1980. aastate lõpul aset leidis, oli omaaegsete poliitiliste süüdistuste riiklik läbivaatamine, millele järgnes ulatuslik rehabiliteerimise laine. Ka see võib olla tõukeks selle teema läbi rääkimisele Eesti ühiskonnas. Inimeste pöördumistes riigivõimu poole peegeldub terve nõukogude aja kestnud leppimatus ja mõistmatus. Järgnev tekstinäide pärineb seni vaadeldud lugudega võrreldes teist laadi allikast. See on 1987. aastal riigivõimu esindavale institutsioonile (Eesti NSV Siseministeriumile) esitatud avaldus naiselt, kelle mees oli hukkunud vangilaagris:

1945. aasta 21. märtsil arreteeriti minu mees [T.J.: abikaasa nimi], sündinud minu praeguses elukohas 1897. a. 16. mail. Olen 87 aasta vana. Pärast mehe arreteerimist elan üksinda 42 aastat. Koos teadmatusega: milles süüdistati minu meest, missugune karistus määrati, kus ja millal ta suri, mis oli tema surma põhjus? Elasin mehega koos 20 aastat, ning tean, et ta polnud milleski süüdi – kogu elu oli ainult töö ja töö.

Palun selgitada ja vastata küsimustele, mis vaevavad mind aastaid. Selgus annaks rahu ja surma, mida ma ootan. (ERAF. 130SM-1-12640: 122.)

Kuigi tegemist on ametliku dokumendi, mitte jutustusega, on selleski tekstis nähtav narratiivne mõõde. Sündmuste aeg (1945) ja avalduse esitamise aeg (1987) ei reastu lihtsalt lineaarsesse kronoloogiasse, vaid need aastad viitavad mitmele omavahel seotud loole: mehe arreteerimine; naise elu pärast mehe arreteerimist; tavainimese ja võimu omavaheline suhe sel ajavahemikul. Liiksaks on siin viide ka dialoogile nende lugude vahel: “Palun selgitada ja vastata küsimustele, mis vaevavad mind aastaid.” Ühtlasi ristuvad siin inimeste individuaalsed ajalood (“pärast mehe surma elan üksinda”; “kus ja millal ta suri, mis oli tema surma põhjus”) üldajaloo sündmustega (mehe arreteerimise tingis Teise maailmasõja lõpus Eesti ala jäämine Nõukogude võimu alla). Eesti liitmine Nõukogude Liidu koosseisu 1940. aastal tõi kaasa ulatusliku poliitiliste arreteerimiste laine kulminatsiooniga 1945. aastal. Kuna kohut mõisteti tagasiulatavalt Vene NFSV seaduste järgi, tekitas see nii riiklikul kui ka rahva arusaamade tasandil konflikti: Eesti Vabariigis (1918–1940) kehtisid teised seadused kui samal ajal Nõukogude Venemaal. Nõukogude võimu kohtupraktikast nähtub, et uus võim ei tunnistanud Eesti riiklikku iseseisvust kahe maailmasõja vahelisel perioodil ning sel ajal Eesti alal toimunud ajaloosündmuse käsitati Nõukogude Vene huvidest lähtuvalt. See tähendas näiteks seda, et Eesti iseseisvuse eest võitlejad Vabadussõjas (1918–1920), aga ka lihtsalt Eesti riigiametnikud loeti uue võimu poolt 1940. aastatel vältimatult Nõukogude riigi vaenlasteks (mida nimetati ka “kodumaa reetmine”). Süüdistuste raskuskeskme langemine nn kodumaa reetmisele⁹ ei olnud vastuvõetav süüdimõistetutele endile, seda enam, et kodumaa mõiste oli süüdistajatel ja süüdistatutel erinev. Allsiteeritud näites kirjutab kooliõpetaja ja avaliku elu tegelane Läänemaal oma kohtuotsusest 14. märtsist 1945:

Seal süüdistati mind tegudes, mis olin teinud alates 1919. aastast peale kuni arreteerimiseni [1944]. Mulle pandi süüks isegi minu kuulumist Eesti Sotsialistlikku Tööliste Parteisse. Samuti peeti kuriteoks minu

osavõttu maatöoliste organisatsioonist Kullamaal. [---] Paragrahv, millele kohtuotsus tugines, selgus mulle hiljem. See oli meile mehhaaniliselt [T. J.: Nõukogude Venemaalt Eestisse] üle toodud kriminaalkodeksi paragrahv 58, mis kõneles isamaa reetmisest ja võimaldas kohandada isegi surmanuhtluse. Milles seisis minu isamaa reetmine? [---] Kas vigade kritiseerimine oli laim? Või isamaa reetmine? (Uustalu 1988–1989: 79.)¹⁰

Arusaamatus, hämming ja leppimatus tõid kaasa vastupanu. Vastupanu mõjul pidid Nõukogude võimuorganid pidevalt tegelema konfliktiga võimu ja rahva arusaamade vahel ning korrigeerima oma süüdistusi (Poliitilised arreteerimised... 1996: A4). Ka eespool tsiteeritud avaldusest nõukogude aja lõpul saab alguse ametlike vastuste ja uute järelepärimiste voor. Naine on oma järgnevates nõudmistes üsna kategooriline: “ma ei palunud [venekeelse kohtuotsuse] tõlget vaid minu mehele esitatud süüdistuse läbivaatamist ja sellele vastust eesti keeles.” Ta saavutaski kohtuasja ülevaatamise Eesti NSV Prokuratuuris ja mehe rehabiliteerimise septembris 1988. (ERAF. 130SM-1-12640: 129). Siinses artiklis vaadeldavad elulood on jutustatud ajal, mil eelkirjeldatud näitele analoogilised olukorrad hakkasid saavutama haripunkti. Nagu eelöeldust nähtub, seostub 1980.–1990. aastate jutustamine ühelt poolt kaua aega kestnud arusaamatuse ja hämminguga, teiselt poolt ka leppimatuse ja järelepärimisega – mis toimus ja miks. Selline kontekst kujundas olukorra, kus mina-lood jutustati meie-looks.

“Minu” ja “meie” lugu

Arhiivi saadetud või arhiivi jaoks salvestatud elulood kujutavad endast vahekohta isikliku ja avaliku teabevälja vahel. See toob kaasa teatud raamide valimise oma eluloo jutustamisel, ja see näikse olevat “meie” lugu. Järgnev näide pärineb intervjuust aastast 1989, küsiteljaks Rutt Hinrikus Eesti Kirjandusmuuseumist. Jutustaja on 1922. aastal Lõuna-Eestis sündinud mees. Intervjuu koondub mehe vangistamisloole 1944. aastal ja sellele, kuidas vangistus mõjutas tema elukäiku nõukogude ajal. Intervjuu lõpus küsib Rutt Hinrikus: “Mis Te oleksite tahtnud teha, kui venelasi ja sõda poleks tulnud?” Mees vastab, “**me** oleksime olnud miljonärid”: mitte “mina” ja tema enda isiklik elukäik, nagu eeldanuks küsimus, vaid “meie” ja Eesti olukord Nõukogude võimu tingimustes, nähtuna jutustaja vaatenurgast. Ta jätkab nn katkestuse looga:

Kui nemad [T. J.: nõukogude võim, rahvapärases kõnepruugis, nagu ka esitatud küsimuses, “venelased”] ei oleks tulnud üldse segama meid.

Vanasti, kui vanaisad olid, siis ei olnud talusid mitte ühtegi peale sõja [T. J.: pärast Esimest maailmasõda 1918. aastal]. Ehitati üles kõik majad ja ... kõik. Nüüd lõhuti jälle ära vahepeal [---] lõhuti ära ja hakka jälle uuesti... (EKLA f 350, 135.)¹¹

Oma rahva vaatepunktist esitatav autobiograafia on arhiivide (uurijate) ja eluloojutustajate koostöö tulemus. Kõnesolevad elulood on suuremas osas saadud vastustena kogumisvõistluste üleskutsetele. Uurijate väljapakutud eluloo-teemad aga ei sünni juhuslikult. Ka siin saab rääkida koostöö osapoolte vastastikusest aktiivsusest: ebahuvitavad või valesti sõnastatud teemad ei inspireeri jutustajaid neile vastama. Ajalooteemad on tekitanud küllalt aktiivset vastukaja: ühele teemale on 200–300 vastajat, kusjuures spetsiifilisematel ja vähemkõneldavatel teemadel kirjutajaid on alla saja.¹² Selliselt kujunenud tekstikorpuse ühe eripärana nimetab Jyrki Pöysä selle ulatuslikkust ja esinduslikkust: lugude jutustajad ei ole omavahel tuttavad, nad ei ole milleski omavahel kokku leppinud ega kõnesolevaid teemasid omavahel läbi arutanud. Ka ei mõjuta nende loodud tekste uurija otsesed küsimused. Nad kirjutavad nii, nagu tunnevad, mõtlevad ja oskavad. Uurija töölauale laekub seetõttu aga läbilõige ühest või teisest teemast: tekstides hakkavad domineerima või korduma teatud aspektid, stiilid ja hoiakud (Pöysä 2006: 239). Et varem (nõukogude ajal) neid teemasid avalikkuses ei arutatud, see tuleneb ühelt poolt muidugi ka poliitilistest põhjustest. Näiteks 1950. aastatel sündinute elulugudest nähtub, et kui nende lähedased olidki nõukogude võimuga vastuollu sattunud ja sel põhjusel vangistatud, siis vanemad lastega sellest ei rääkinud. Vaikimine tagas lastele turvalisuse, sh ka kaitse manipuleerimiste eest (Jaago 2003: 103). Elulugusid teatrietenduste algmaterjalina kasutav lavastaja Merle Karusoo selgitab ajakirja *Kultuur ja Elu* lugejatele, et tema vaate kohaselt ei pruukinud inimesed nõukogude ajal päriselt mõista, mis toimus. Ta viitab lapsepõlves kuulnud Astrahanis naistelaagris olnud tädi juttudele, millest selgus, et isegi vangis olnud inimesed:

[---] mõtlesid niimoodi, et mina tean, et mina ei ole süüdi, aga ju ikka need teised on süüdi, miks nad muidu kinni on võetud? Et viga on tehtud minuga, aga seda, et viga on tehtud kõigiga või õigemini, et polegi mingisugust viga, et see ongi eesmärk, niimoodi peabki olema – seda ei suutnud inimesed uskuda (Karusoo 2004).

Ilmneb, et nõukogude vangilaagrite teema mitmetasandilisusest (psühholoogiline, moraalne, juriidiline, poliitiline, inimõiguslik jms) oli nõukogude aja lõpul enamik tasandeid puudutamata. Vaadeldavad elulood pakkusid ühe võimaluse arutleda ühiskonna tasandil selle üle, mis toimus. Lugudes hakkas korduma

humaansuse teema: stalinliku vangilaagri tõlgendust ühendab neis jutustus-tes tsivilisatsioonist ja kultuurist väljatõukamise kogemus. Analüüsitasandil võib seda tõesti käsitleda kui katkestuse ja järjepidevuse omavahelist seotust.

Kokkuvõte

Aastail 1989–1998 jutustatud elulugudes esitati stalinlike vangilaagrite teema kui osa oma rahva loost – enda vangisatust ei peetud sel ajal (enam) marginaalseks ega juhuslikuks. Vaatluse fookuses oli jutustamisajast tulenev teemaesitus: teemavalikud, kujundkeel. Analüüsi eesmärgiks oli katkestuse ja järjepidevuse omavaheliste seoste selgitamine.

Vangilaagri elu kujutamisel seostub katkestus otseselt sellega, kuidas jutustaja end vangina tsivilisatsiooni (kultuuri) suhtes positsioneerib – ta on väljaspool tsivilisatsiooni, väljaspool oma kultuuriruumi või ka – “midagi inimlikku” seal ei olnud. Piiri märkimiseks katkestuse sõnastamisel kasutatakse loomakujundeid: neid esineb mitmekesisises seoses ja paljude olukordade kirjeldustes. Üldplaanis koonduvad need märksõnade toit, töö ja surm ümber, mis ühtlasi kujundasid laagri argipäeva. Just siit võib leida ka järjepidevuse. Järjepidevus paigutub aladele, kust leiti vastumürk tsivilisatsioonist väljaviimisele. Neis kirjeldustes tuleb esile näiteks laulmise ja pühade pidamise tähendus; eneseväarikus, kui loobuti jõululaupäeval pakutud ebainimlikust toidust; omastega kontakti otsimine; võõra abistaja roll ehk *hea inimese* kujutamine oma lugudes. Järjepidevus seostub ühelt poolt koduse sfääriga, mida tunti enne vangistust. Lauldi neid laule, mida kodust teati. Peeti neid pühi, mis olid olulised koduperioodilgi. Lahkunud kaasvange püüti matta nii, nagu see oli kohane *oma* kultuuris. Teiselt poolt seostub järjepidevus üldinimlikkuse teemaga: hea inimese roll; püüd vastu seista ebainimlikule olukorrale; kristlikule kultuurile viitavad kujundid. Ka tegelaste kujutamisel ilmneb narratiivne katkestus: piir vangistatute ja vangistajate kujutamise vahel. Esimesel juhul tegutsevad nad minategelasega koos, teisel juhul jäävad nad inimestena välja joonistamata – nende olemasolu tuleb välja tegevustes (nt mulle **esitati** süüdistus).

Vanglalugude põhjal ei saa päriselt rääkida kas katkestusest või järjepidevusest: lugudes endis ei ole see kontseptsioon sõnastuslikult esil. Pigem on lugudes endis keskne humaansuse teema. Analüüsitasandil on aga katkestus seotud järjepidevusega: üks tuleneb teisest, need kontseptsioonid on mõistetavad teineteise kaudu. Katkestus ja järjepidevus saavad analüüsis “nähtavaks” nende vahele paigutuva piiri abil: kui tuntakse puudust toidust, siis ühtlasi eeldab see kogemust normaalsest toidust; kui väärtustatakse *hea inimese* rolli

neis ebainimlikes situatsioonides, siis eeldab see kogemust, mis jäänuks tege-mata, kui *hea inimene* poleks sekkunud.

Kui vaadata katkestuse ja järjepidevuse ilmnemist jutustamise kontekstis, esindab katkestust vangistuse kaasa toonud poliitiline murrang (nõukogude võimu kehtestamine). Nõukogude võimu kehtestamist neis lugudes saab vaadelda kui katkestust loovate sündmuste aktiivset käivitajat. Ent ka siin on katkestus mõistetav järjepidevuse kaudu: katkestus mitte ei murdnud läbi ajaloolist või kultuurilist loomulikku arengut, vaid tõi esile selle, milles järjepi-devus seisneb. Just järjepidevusest tulenesid hämming, vastupanu, küsimused juhtunu kohta. Siin vaadeldud tekstid asetuvad jutustamisaja tõttu järjepide-vust taastavasse ja loovasse konteksti, kus katkestus võimendab järjepidevuse vajadust ja tähendust.

Kommentaariid

- ¹ Artikkel on seotud kahe projektiga: SA131578 ja IUT2-43.
- ² Eesti (eestluse) järjepidevuse ning katkestuse teemat on kriitiliselt käsitletud ka eesti kirjandusteaduse ja ajaloo uurimise kontekstis (vt Pilv 2008; Tamm 2012).
- ³ Olen varem analüüsinud arhiivi saadetud käsikirjaliste elulugude žanrimääratluste erinevusi, mis tulenevad teadusvaldkonnast (kirjandus- ja rahvaluuleteadus, sotsio-loogia, etnoloogia), samuti uurijate koostatud üleskutse mõjust arhiiviteksti žanri kujunemisele (Jaago 2008: 101–104; Jaago 2011: 95–97).
- ⁴ Jutustajate sünniaeg jääb vahemikku 1905–1925. Nooremate, s.o 1920. aastatel sün-dinud jutustajate osakaal on 1997.–1998. aasta lugude autorite seas küll suurem (varasemas valimis vastavalt kaks, hilisemas viis jutustajat), kuid jutustustes see eristus ei peegeldu. Laagrist kõnelejad on suuremas osas mehed (18 loost on 14 meeste ja 4 naiste jutustatud).
- ⁵ Siin vaadeldavad 1980. aastate lõpul ja 1990. aastate lõpul jutustatud elulood eri-nevad selle poolest, kuidas jutustajad suhestavad end päevapoliitikaga: nõukogude aja lõpul jutustatud lugudes sõnastatakse nii mure eesti kultuuri hävimise pärast kui ka nõukogude võimu kadumise ootus, mida hilisemates lugudes enam ei ole. See aspekt tuleb esile, kui vangilaagriteema esitustelt koondada tähelepanu jutustamis-aega puudutavatele tekstilõikudele, mida ma siinses artiklis ei käsitle.
- ⁶ *Oral history* uurimise instutsionaliseerumist seostatakse Allan Nevinsi (New Yor-gi Columbia Ülikool) 1948. aastal alustatud uurimisprojektiga (Thomson 2007: 51). Samas ei eitata rahvapärase ajaloopildi uurimist kui ajalooteaduste ja folkloristika kokkupuuteala, mis ei kattu üheselt *oral history* uurimisega (vt nt Burke 2004).
- ⁷ Vrd iroonilisi väljendeid veel: “otse püssimehe **kaitse** all [---] loomavagunitesse”; ““Millal Siberisse läksid?”. – “Eks ikka 14. juunil 1941. a. **priiküüdiga**” (EKLA f 350, 36).

- ⁸ Sama loo lõpus märgib jutustaja: “Eile oli 18. jaanuar 1989. aasta, nii kaugel on asi, et Ülemnõukogu peab selleks kokku tulema, et lubataks Eestimaal eesti keelt rääkida!” (EKLA f 350, 145).
- ⁹ Kriminaalkoodeks § 58, mida enamasti poliitiliste karistuste puhul nõukogude võimu poolt rakendati, tähendas: kontrrevolutsioonilised kuriteod; kodumaa reetmine (vt poliitiliste arreteerimiste ja paragrahvide kohta lähemalt: *Poliitilised arreteerimised...* 1996: B4-B5; D3).
- ¹⁰ Vrd vangistatu arutelu sama paragrahvi (kodumaa reetmine) üle: ta ei ole Eestit kunagi reetnud ja muud kodumaad tal ei olegi (EKLA f 350, 780).
- ¹¹ Vrd “kõik, mis võtta andis, oli ära võetud” (Kultas 1991: 41); “tehti tühjaks kahe sugupõlve töö” (EKLA f 350, 220).
- ¹² Vt eluloovõistlustele laekunud lugude arvu nt Kõresaar 2005: 24.

Allikad

EKLA f 350 – Eesti elulugude kogu, Eesti Kirjandusmuuseumi Eesti Kultuurilooline Arhiiv

ERAF.130SM – Eesti NSV Riikliku Julgeolekukomitee lõpetatud uurimistoimikute kollektsioon, Riigiarhiiv

MK: Läänemaa – Autori kogutud pärimusliku ajaloo materjalid, Tartu Ülikooli eesti ja võrdleva rahvaluule osakond

Kirjandus

Allison, Randal S. 1997. Personal Experience Narrative. Green, Thomas A. (toim). *Folklore. An Encyclopedia of Beliefs, Customs, Tales, Music, and Art* II. Santa-Barbara & California & Denver & Colorado, Oxford: ABC-Clio, lk 635–637.

Apo, Satu 1995. *Naisen väki*. Tutkimuksia suomalaisten kansanomaisesta kulttuurista ja ajattelusta. Helsinki: Hanki ja jää.

Bela-Krūmiņa, Baiba 2001. Tavaliselt mahavaikitud. Muutuv maailm apoliitilises eluloos. Jaago, Tiiu (toim). *Pärimuslik ajalugu*. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, lk 132–136.

Burke, Peter 2004. History and Folklore: A Historiographical Survey. *Folklore* 115 (2), lk 133–139 (doi: 10.1080/0015587042000231237).

Heimo, Anne 2010. *Kapina Sammatissa. Vuoden 1918 paikalliset tulkinnat osana historian yhteiskunnallisen rakentamisen prosessia*. Summary: Rebellion in Sammatti. Local Interpretations of the 1918 Finnish Civil War as Part of the Social Process of History Making. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

- Hinrikus, Rutt 2003. Eesti elulugude kogu ja selle uurimise perspektiive. Krikmann, Arvo & Olesk, Sirje (toim). *Võim ja kultuur*. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum ja Eesti kultuuriloo ja folkloristika keskus, lk 171–213 (http://www.folklore.ee/~kriku/TRANSPORT/RAAMAT_EKM.pdf – 7. aprill 2014).
- Honko, Lauri 1996. Epics along the Silk Roads: Mental Text, Performance and Written Codification. *Oral Tradition* 11 (1), lk 1–17 (http://journal.oraltradition.org/issues/11i/honko_intro – 7. aprill 2014).
- Honko, Lauri 1998. *Textualising the Siri Epics*. FF Communications 264. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Jaago, Tiiu 2003. Popular Narrative, Cultural Continuity and Changing Political Regimes. *Journal of Indian Folkloristics* V (1/2), lk 97–108.
- Jaago, Tiiu 2006. Individuaalsed valikud ja sotsialiseerumine eluloojutustuste põhjal. *Mäetagused* 33, lk 83–100 (<http://www.folklore.ee/tagused/nr33/jaago.pdf> – 7. aprill 2014; doi: 10.7592/MT2006.33.jaago).
- Jaago, Tiiu 2008. Ruumi kujutamine eluloos: küsimus tõsielujutustuste žanrist. Jaago, Tiiu (koost & toim) & Kõresaar, Ene (toim). *Ruumi loomine. Artikleid maastiku kujutamisesest tekstides*. Studia Ethnologica and Folkloristica Tartuensia 11. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, lk 99–119.
- Jaago, Tiiu 2009. Valge hobuse kivi lugu. Üdrumal 22. veebruaril 1918. aastal toimunud lahing pärimusliku ajaloo vaatevinklist. Paras, Ülla (toim). *Läänemaa Muuseumi toimetised XII*. Haapsalu: Läänemaa Muuseum, lk 116–144.
- Jaago, Tiiu 2011. Maastik arhiivitekstides: lähiümbruse kujutamise žanrilised aspektid. Runnel, Pille & Aljas, Agnes & Kaalep, Tuuli & Sikka, Toivo (toim). *Eesti Rahva Muuseumi Aastaraamat* 54. Tartu: Eesti Rahva Muuseum, lk 92–113.
- Jaago, Tiiu & Ene Kõresaar 2009. Pärimusliku ajaloo uurimine Eesti ja naabermaade koostööruumis. *Mäetagused* 43, lk 7–18 (<http://www.folklore.ee/tagused/nr43/sissejuhatus.pdf> – 7. aprill 2014; doi: 10.7592/MT2009.43.sissejuhatus).
- Kaivola-Bregenhøj, Annikki 2007. Historia purkautuu kertomuksiksi. Naiset kertovat sodasta. Stark, Eija & Stark, Laura. *Kansanomainen ajattelu*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 1106. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, lk 185–216.
- Kaivola-Bregenhøj, Annikki & Klein, Barbo & Palmenfelt, Ulf (toim) 2006. *Narrating, Doing, Experiencing*. Nordic Folkloristic Perspectives. Studia Fennica: Folkloristica 16. Helsinki: Finnish Literature Society.
- Kalmre, Eda 2007. *Hirm ja võõraviha sõjajärgses Tartus. Pärimuslooline uurimus kannibalistlikest kuulujuttudest*. Tartu: EKM Teaduskirjastus.
- Karusoo, Merle 2004. K&E intervjuu: Merle Karusoo: “Ajalugu ongi elulugude summa”. *Kultuur ja Elu* 3, lk 86–88 (http://kultuur.elu.ee/ke477_karusoo.htm#top – 7. aprill 2014).
- Kirss, Tiina 2003. Kolm eesti naist elulugudes. Krikmann, Arvo & Olesk, Sirje (toim). *Võim ja kultuur*. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, Eesti Kultuuriloo ja folkloristika keskus, lk 215–245 (http://www.folklore.ee/~kriku/TRANSPORT/RAAMAT_EKM.pdf – 7. aprill 2014).

- Knuuttila, Seppo 2010. Tutkija luo kohteensa (ja vastaa siitä). Tutkimusainestojen muodostaminen. Pöysä, Jyrki & Järviluoma, Helmi & Vakimo, Sinikka (toim). *Vaeltavat metodit*. Kultaneito VIII. Joensuu: Suomen Kansantietouden Tutkijain Seura, lk 19–42.
- Kultas, Nikolai 1991 = Lauri, Lembit (koost). *Kirjutamata memuaare* 5. Nikolai Kultase elujutustus. Tallinn: Perioodika.
- Kõresaar, Ene 2005. *Elu ideoloogiad: kollektiivne mälu ja autobiograafiline minevikutõlgendus eestlaste elulugudes*. Eesti Rahva Muuseumi sari 6. Tartu: Eesti Rahva Muuseum.
- Peltonen, Ulla-Maija 2006. Muistieto folkloristiikassa. Fingerroos, Outi & Haanpää, Riina & Heimo, Anne & Peltonen, Ulla-Maija (toim). *Muistitietotutkimus. Metodologisia kysymyksiä*. Tietolipas 214. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, lk 93–119.
- Pily, Aare 2008. “Sa oled mul teine”: teisesusest eesti kultuuri eneseanalüüsis. Undusk, Rein (toim). *Rahvuskultuur ja tema teised*. Tallinn: Underi ja Tuglase Kirjanduskeskus, lk 67–92.
- Poliitilised arreteerimised... 1996 = Õispuu, Leo (toim). *Poliitilised arreteerimised Eestis 1940–1988 (§ 58)*. Kõide 1. Represseeritud isikute registrid (RIR) 1. raamat. Political Arrests in Estonia 1940–1988 (§ 58). Vol. 1. Repressed Persons Records (RPR) Book 1. Tallinn: Eesti Represseeritute Registri Büroo.
- Portelli, Alessandro 1997. *The Battle of Valle Giulia. Oral History and the Art of Dialogue*. Madison, London: The University of Wisconsin Press.
- Pöysä, Jyrki 2006. Kilpakirjoitukset muistitietotutkimuksessa. Fingerroos, Outi & Haanpää, Riina & Heimo, Anne & Peltonen, Ulla-Maija (toim). *Muistitietotutkimus. Metodologisia kysymyksiä*. Tietolipas 214. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, lk 221–244.
- Rahi-Tamm, Aigi 2005. Inimkaotused. Salo, Vello (toim). *Valge Raamat Eesti rahva kaotustest okupatsioonide läbi 1940–1991*. Tallinn: Eesti Entsüklopeediakirjastus, lk 23–42.
- Tamm, Marek 2012. *Monumentaalne ajalugu*. Esseid Eesti ajalookultuurist. Loomingu Raamatukogu 28–30. Tallinn: Kultuurileht.
- Thomson, Alistair 2007. Four Paradigm Transformations in Oral History. *The Oral History Review* 34 (1), lk 49–70 (doi: 10.1525/ohr.2007.34.1.49).
- Thomson, Alistair 2012. Life Stories and Historical Analysis. Gunn, Simon & Faire, Lucy (toim). *Research Methods for History*. Edinburgh: Edinburgh University Press, lk 101–117.
- Titon, Jeff Todd 1980. The Life Story. *The Journal of American Folklore* 93 (369), lk 276–292.
- Tuisk, Astrid 2010. Kolme rahva anekdooidid lastepärimuses: viisteist aastat hiljem. Kalmre, Eda (toim). *Tulnukad ja internetilapsed. Uurimusi laste- ja noortekultuurist*. Tänapäeva Folkloorist 8. Tartu: EKM Teaduskirjastus, lk 163–186.
- Uustalu, Jüri 1988–1989. Kremliis, kongis ja Suures Siberis. *Läänlane*, 30.08.1988–11.03.1989.

Viidalepp, Richard 2004 [1965]. *Eesti rahvajuttude laadist, funktsioonist ja jutustajatest*. Sator 4. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi rahvausundi tööruhm (<http://www.folklore.ee/rl/pubte/ee/sator/sator4/sator4.pdf> – 7. aprill 2014).

Welzer, Harald 2000. Das Interview als Artefakt. Zur Kritik der Zeitzeugenforschung. *BIOS. Zeitschrift für Biographieforschung, Oral History und Lebensverlaufsanalysen* 1 (13), lk 51–63.

Summary

The Soviet Period in Life Narratives: ‘Rupture’ or ‘Continuity’

Tiiu Jaago

Keywords: cultural continuity, cultural rupture, life writing, oral history, Soviet period, Stalinist prison camps

The article springs from the discussion on the depiction of Estonian history in autobiographical writing, in which researchers have pointed out either the cultural continuity or cultural rupture. The author deals with ‘rupture’ and ‘continuity’ as interrelated, mutually conditioning phenomena, asking how this relation is disclosed in life writing.

For research the author selected autobiographies narrated in the period from 1989 to 1998 from the life writing collection of the Estonian Cultural History Archives. The 18 analysed stories depict life in Stalinist prison camps. It is assumed that in the life narratives that are concerned with prison experiences, the cultural, everyday and political disruptions are particularly clearly outlined.

The thematic analysis of the stories reveals that narrators concentrate on prison experiences related to food, work and death. The axis supporting the narratives comes to the fore through linguistic images: the narrators, former prisoners of the Stalinist camps, perceive themselves as being outside the borders of civilisation, deprived of human treatment. It is significant that the stories do not present much information about the development of the authors’ relationships with their families after the prison camp. How the prison camp period influenced later personal lives was told by only one of the authors of the studied narratives. The stories were narrated at the end of the Soviet period (during Perestroika), or in Estonia after the restitution of independence. By that time, approximately 40 years had passed since the events, and aspects of personal life had been solved and discussed. On the public level, an open discussion on these topics started namely at the end of the 1980s. Then, at the end of the Soviet period, also the rehabilitation of the repressed people started, opening a dialogue between the individual and the state institutions on the topic of repression. The studied life stories also belong to this period: it was the period when *my* story became *our nation’s* story.

Ruptures in these stories are primarily associated with political upheavals, which also broke the expected sequence of personal life events. Yet, at the same time, the

rupture did not interrupt the historical or cultural process, but rather, by describing self-image and situations, brought out the aspect more meaningfully. As a result of the analysis of the texts, the author came to the conclusion that in these stories the topic of humanity rather than the problem of political and cultural rupture and continuity is in the foreground.

Tekstid 16. ja 17. sajandi ratas- ja Malta ristidel

Pille Arnek

Teesid: Vanimad osaliselt tänini säilinud eestlaste nimesid kandvad hauatähised on valdavalt Põhja-Eesti kirikuaedades asuvad 16. sajandi lõpu ja 17. sajandi kivist ratasristid. Tegemist on hästi viimistletud meistritöödega, millelt võib leida tekstikatkeid eesti kirjakeele arenguloo vanemast perioodist. Kasutussageduselt on ratasristid pigem erandlikud tähistetüübid, mida ei saanud endale lubada kaugeltki iga talupoeg. Kellele need ristid kuulusid? Kust selline komme siamaile jõudis? Mida neile tähistele kirjutati ning milline oli meistrite kirjaoskus? Millist lisainfot annavad tähistele kirjutatud tekstid eesti keele ajaloo uurimisele? Püüan neile küsimustele vastata, lähenedes uurimisainesele interdistsiplinaarselt. Ratasristide kasutamise põhjalikumaks mõistmiseks tuleb liiks keeleliste aspektidele arvestada ka nende kunstiajaloolist, etnograafilist ja usundiloolist tausta.

Märksõnad: epitaafid, hauatähised, keeleajalugu, ratasristid, 17. sajand

Varaseimad säilinud hauatähised Eestis on Saaremaal ja Lääne-Eesti kirikuaedades asuvad trapetsiaalsed hauaplaadid. Neist vanimad pärinevad 13. sajandi lõpust ja 14. sajandi algusest (Üprus 1987: 68), osa uurijaid peavad neid veelgi varasemaks (Loit 2004). Trapetsiaalsed hauaplaadid paistavad silma erineva sümbolika poolest. Sümbolid trapetsiaalsel hauaplaadidel sarnanevad mitmel juhul Ojamaal kasutatud sümbolitega (Loit 2004). Muuhulgas esineb päikeseristi (rõngas- ehk ratasristi), mis oli siinmail sümbolina tuntud juba varasel rauaajal, kuid mille kasutamine keskmisel rauaajal vähenes (Kõuts & Valk 1998: 16) ja nooremal rauaajal kadus sootuks. Ratasristi sümbol tuli uuesti kasutusse seoses trapetsiaalsete hauaplaatide levikuga, see oli üks sagedamini kasutatud sümboleid neil plaatidel. Trapetsikujuliste hauakivide mittekristlik sümbolika viitab tihedatele seostele muinasajaga (Valk 1994: 28), osavalt on põimitud paganlikud sümbolid ristiusu sümbolite ja kommetega (Markus 2003: 109). Ratasristi kasutamine sümbolina keskajal mõneks ajaks jälle vähenes, kuid mitte kauaks. 16. sajandi alguses hakati linnahoonete pea-

sissekäikude kaunistamiseks massiliselt kasutama etikukive, sagedamini just rõngasetikuvormi, mis on väga lähedane rõngasristile (Üprus 1987: 125–126). Võimalik, et etikukivid andsid teatud määral tõuke ratasristide aktiivseks kasutuselevõtuks hauatähisena, sest samast sajandist pärinevad ka esimesed kirikuaedades asuvad ratasristid, 17. sajandist pärineb neid juba hulgaliselt. Samas tuleb kahtlemata arvestada naaberalade mõju, kus ratasristid jõudsid haudadele mõnevõrra varem.

Helmi Üprus (1971: 17) kirjutab, et Tallinna Toomkiriku juurest on leitud üks ratasristi tükk, mis võib pärineda 15. ja 16. sajandi vahetusest. Vanim kindlalt dateeritud rõngasrist on Pavel Wedde 1521. aastast pärinev huarist Narvas (Odres 1974: 297), mille oli raiunud tõenäoliselt üks Tallinna meistritest (Üprus 1987: 126). Vanimad teadaolevad eestlaste nimesid kandvad kalmutähised pärinevad Kultuurimälestiste Riikliku Registri (www.register.muinas.ee) andmetel 1593. ja 1598. aastast. Tegemist on valdavalt vabade talupoegade ja mõisatöötajate hauatähistega. Harvem kuuluvad kivist ratasristid mitte-eestlastele.



Foto 1. Tekstita ratasrist Palamuse kirikuaias. Pille Arneki foto 2014.

Seega jõudsid esimesed eestlaste nimed kivist ratasristidele 16. sajandi lõpus. Kas ka varasematel puuristidel mingeid tekste peal oli, ei ole teada. Huvitav on aga asjaolu, et sisu poolest ei sarnane need tekstid sakslaste tähistega. Osa riste kannab kontrastselt primitiivset kirjapilti, millest võib järeldada, et kirja on kohapeal peale raiunud teine mees (Odres 1983). Kindlasti erinevad ratasristide tekstid täielikult kirikutes sees olevate hauaplaatide tekstidest, kus sakslased ise kasutasid ajastukohaselt tihti ladina keelt. Eestlaste tähised on lakoonilisemad, täpseid kuupäevi on kirjas harva. Sagedamini on mainitud päritolu ja elukutse. Ka on eestlaste tähised enamasti perekonnatähised. Sakslaste tähised on valdavalt pandud üksikisikule. Need sisaldavad täpseid kuupäevi. Esineb ka pöördumisi lugeja poole (nt *Paluge tema hinge eest*) ja piiblisalme, mida maarahva tähistelt ei leia.

Varasemad uurijad ja allikad

Ratasristid on kunstimälestisena kaitse all ja kajastatud Kultuurimälestiste Riiklikus Registris. Neid on müüritud kirikuseintesse – nii on toimitud näiteks kiriku laiendamisel ette jäänud ristidega. Kultuurimälestiste registris on kirjeldatud paraku ainult säilinud tähiseid. Ratasristide teemat on puudutatud erinevates artiklites ja kogumikes seoses hauatähiste ja matmiskommetega üldisemalt, aga ka kunstiajaloo seisukohalt. Mahuka töö on teinud etnoloog Lembit Odres, kes on koostanud ülevaate kõigist Eestis leiduvatest rõngasristidest ja neil olevatest tekstidest. Tema käsikirjalised materjalid on kättesaadavad Muinsuskaitsearhiivis, samuti Tallinna Ülikooli Akadeemilise Raamatukogu Baltika kogus pealkirja all “Eesti rõngasristid: uurimustöö kokkuvõte” (1983). Mitmesuguseid väiksema mahuga inventeerimismaterjale leiab erinevatest arhiividest. Vaimulik Ado Kõögardal on Keila kirikuaia tähiseid üsna põhjalikult kirjeldanud raamatus *Keila kihelkonnaloost* (1924). Kunstiajaloolane Helmi Üprus (1987) puudutab ratasristide teemat seoses etikukivide kasutamisega hauatähistena. Nõnda on ratasristide teemat käsitletud rohkemal või vähemal määral mitmel pool erinevad autorid ja uurijad (nt Mai Lumiste, Hendrik Olvi jt), kuid põhjalikumad kokkuvõtted ratasristide tekstidest senini puuduvad. Läti ratasristidest on Andris Caune (2008) kirjutanud raamatu *Rinķa krusti Latvijā*, kus ta muuhulgas mainib, et kui rääkida naaberriikidest, leidub enim ratasriste just Eestis. Samas möönab ta, et kättesaadav kirjandus naaberriikide (sh Eesti) ratasristide kohta on ebapiisav või puudulik.

Ratasristi kujutis on olnud laialdaselt kasutusel ning seetõttu on raske kindlaks teha täpseid mõjutusi ja levikusuundi. Mälestuskivina või hauatähisena on ratasrist olnud kasutusel kõigis meie naabermaades, aga ka kaugemal



Foto 2. Kivirist Maarja-Magdaleena kirikuaias. Pille Arneki foto 2014.

Kesk- ja Põhja-Euroopas. Skåne rõngasristi kujutisega kivid Rootsis võivad pärineda 12.–13. sajandist (Caune 2008: 66). Rootsis leiab väljatahutud ratasristi hauatähisena näiteks Stockholmis Skanseni kalmistul, Soomes Helsingi Läänekalmistul (Odres 1983: 5–6). Lembit Odres (1983) kirjeldab mõningaid kivist ratasriste Moskvas, Irboskas ja Novgorodis. Novgorodi ümbruses on mitmete kirikute seintesse müüritud väiksemaid ratasriste. Novgorodi kremli muuseumide eksponaatide hulgast leiab kivist ratasriste, mis on dateeritud 14.–15. sajandisse. Lätist on Andris Caune (2008: 158) sõnul teada umbes 30 peamiselt 15.–16. sajandist pärinevat ratasristi, kuid säilinud on neist vaid 14. Leedus selline traditsioon puudub (Caune 2008; Odres 1983). Lisaks naaberriikidele tuleb arvestada Saksamaa mõju, kus samuti leidub samatüübilisi ratasriste. Vanemate kivist ratasristide arv ja levik Eesti aladel võrreldes naaberriikidega on aga kindlasti tähelepanuväärne.

Odres (1983) kirjeldab oma materjalides 135 ratas- ja Malta risti, neist 12 on tema uurimuse koostamise hetkeks juba hävinud ning 35st on säilinud vaid fragmendid. Tänapäevaks on olukord veelgi muutunud. Tekstiga tähiseid 16.–17. sajandist on teada 73, mõni neist ei ole küll säilinud, kuid need on teada pärimusest või varasematest allikatest. Päris täielik Odrese loetelu ei ole – tema materjalidest puudub näiteks Haljala kirikuaias asuv rõngasrist, samuti Maarja-Magdaleena ja Alatskivi kirikuaedade kiviristid. Üksikud kirjeldatud ratasristid on hilisemad (18. sajandist). Põhjasõda ja katkuaastad andsid tugeva hoobi kiviristide kasutamisele maarahva seas. Seetõttu 18. sajandist eestlaste nimesid kandvaid ratasriste ega ka muid hauatähiseid peaaegu ei leiagi. 19. sajandil tuli ratasrist uuesti hoogsamalt kasutusse, kuid nüüd juba sepisristina. 18. sajandi lõpus ja 19. sajandi alguses kasutati endisi etikukive hauatähistena, mis oma kujult meenutasid samuti ratasristi. Mitmed sellised asusid näiteks Tallinna Kalamaja kalmistul (Üprus 1971: 8), neist viis on eksponeeritud Dominiiklaste kloostri Katariina kirikus, üks ristikujuliseks tahatud etikukivi seisab aga De la Gardie kaubamajas Viru tn 13/15. Ilumäe kalmistul asub tänini samuti üks etikukivist ümberkujundatud ratasrist. Helmi Üpruse (1987) sõnul kuulub Ilumäe tähis vanimate etikukivide hulka. Vanimateks peab ta avatud õiekarikaga ehk nn roosiga kivisid. Etikukividest ümberkujundatud (ratas)ristid moodustavad eraldi grupi ja neid ei saa liigitada järgnevalt kirjeldatud ratasristi tüüpide järgi.

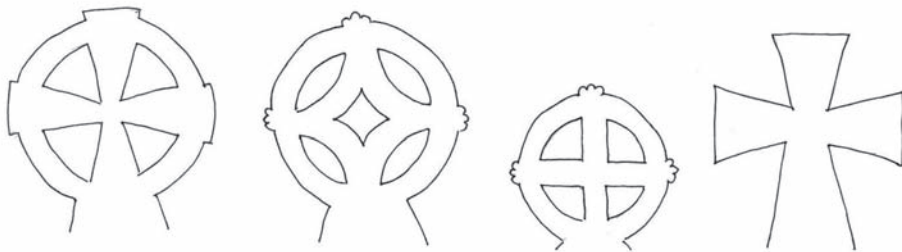
Ristitüübid

Eestis on erinevatel andmetel säilinud umbes 75 kivist ratasristi, mis pärinevad peamiselt 17. sajandist. Nende hulka ei ole arvatud rannarootslaste tähiseid Vormsi kalmistul ja mujal. Rannarootslased kasutasid ratasristi hauatähisena aktiivselt mõnevõrra hiljem, 18. ja 19. sajandil, ning nende tähised erinesid oma suuruselt ja kujult. Rannarootslaste ristid on eestlaste endi kasutatud rõngasristidest väiksemad. Kujult on tegu ladina ristiga, mida ümbritseb rõngas (vt joonis 1). Risti otsad võivad ulatuda ringist välja või olla kaunistatud näsadega, risti jalg võib olla erineva kujuga.

Lembit Odres (1974: 298–300) eristab kahte peamist maarahva seas kasutusel olnud rõngasristi tüüpi (vt joonis 1). Esimene neist on nn Malta rist rõngaga, kus risti harud moodustavad neli ava. Mari Loit (2004) nimetab trapetsiaalsetel hauaplaatidel sellist sümbolit ratasmaltaks. Teine tüüp on kaartest moodustunud rõngaga ümbritsetud rombi-taoline rist, kus viies ava jääb keskele. Odrese (1974: 300) sõnul võib kaartest moodustunud risti pidada kohalikuks eesti ratasristi tüübiks, sest seda ei esine sellisel kujul varasemal perioodil ega ka

Rootsi ja Läti ratasristide traditsioonis. Sümbolina on kaarrombiga rist tuntud küll juba muinasajast, kuid selle ümber puudus ring. Loit (2004) kirjutab, et kaarrombiga risti võib leida mitmetelt trapetsiaalselt hauaplaatidelt, kuid keskajal häabus selle sümboli kasutamine tasapisi. Alatiseks see siiski ei kadunud, vaid tuli 17. sajandil uuesti kasutusele kivist ratasristide ühe vormina. Seega näib mõlemal ratasristi tüübil (rõngaga Malta ristil ja kaarrombiga ristil) olevat seos trapetsiaalsete hauaplaatidega. Mõlema sümboli kasutamine taandus keskajal pärast trapetsiaalsete hauaplaatide aktiivse kasutusaja lõppu ja elavnes uuesti seoses maarahva kombega tähistada haudu kivist ratasristidega. Kuigi, nagu öeldud, lisandus kaarrombiga ristile nüüd ring, mis varem puudus, tavapärase rõngasrist tuli kasutusele endisel kujul. Ratasristide detailid ja kaunistused võivad mõnevõrra erineda või hoopis puududa – sagedasemaks kaunistuseks on nn näsad risti otstes.

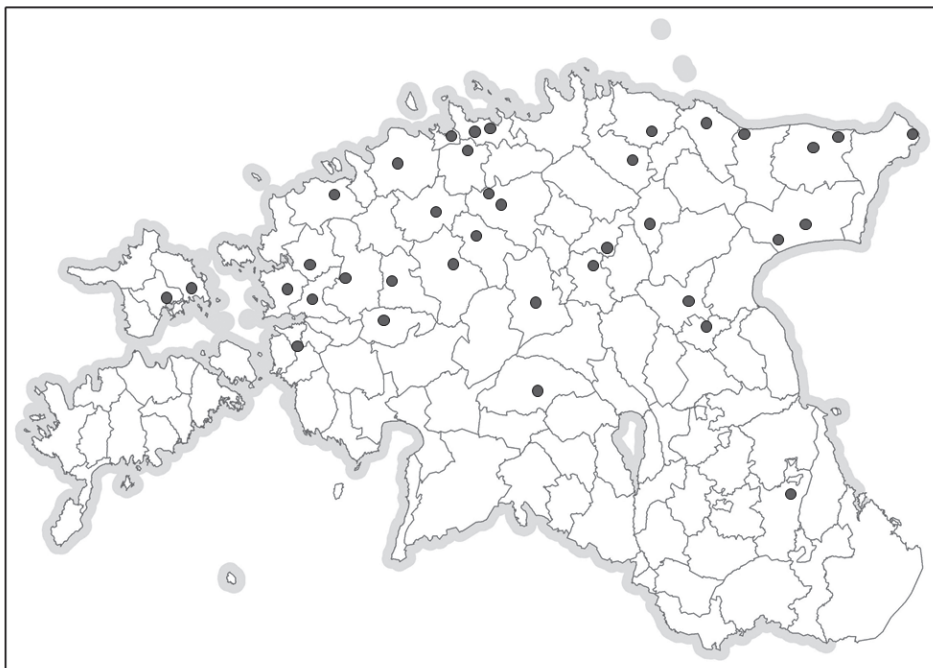
Samaaegselt ratasristidega kasutati 17. sajandil hauatähisena ka tavapärasemaid kivist, mille haarad otstest laienesid – nn malta ristid. Erinevates allikates kasutatakse terminit 'Malta rist' (nt Loit 2004; Mäesalu 2010; Odres 1983), kuigi vormi järgi on sagedamini tegu pigem käppristiga (vt Kõuts & Valk 1998: 12). Lembit Odres on oma materjalides koos rõngasristidega kirjeldanud vähemalt 19 Malta risti, neist kümnelt on tekst või tekstikatke. Paraku ei ole ta osade tähistate juures selgelt välja toonud, kas tegu on ratas- või Malta ristiga, seetõttu analüüsin neid ristiküübeid koos.



Joonis 1. Ristiküübid: Malta rist rõngaga; rombi-taoline rist rõngaga; rannarootslastele omane rõngasrist – ladina rist rõngaga; laienevate harudega nn Malta rist.

Levikuala

Ratasristid on levinud üsna ühtlaselt kõikjal Põhja-Eesti murdealadel. Erandina ei leia neid Saaremaalt ja Pärnu ümbrusest. Lõuna-Eestis hauatähistena kasutatud ratasriste teada ei ole. Põlva kirikuseina on küll müüritud üks ratasrist ja üks Malta rist, kuid nende päritolu ei ole teada, nagu seegi, kas neid riste on kunagi kasutatud hauatähistena.



Joonis 2. 16. ja 17. sajandi Malta ja ratasristidega kirikuaiad.

Järgnevalt on loetletud kirikuaiad, kus Odrese (1983) materjalide järgi 16. ja 17. sajandi ratas- ja Malta ristid asuvad või on teadaolevalt asunud (mõned kirikuseintesse müüritult). Materjali paremaks liigendamiseks on jaotus tehtud murdealade järgi, kuna kihelkond on selleks liiga väike asustusüksus, tänapäevased maakonnad aga ei kajasta toonast olukorda. Murdealade jaotus on tehtud toetudes Jüri Viikbergilt saadud informatsioonile ning täiendatud

raamatu *Eesti murded ja kohanimed* (Pajusalu & Hennoste et al. 2009) abil. Valdavalt on tegu kihelkonnakirikute ja kirikuaedadega, väiksemate kalmistute ja abikirikute juurde on sulgudes lisatud kihelkond:

Kirderanniku murderühm

Jõelähtme kirikuaed

Viru-Nigula kirikuaed

Lüganuse kirikuaed

Jõhvi kirik

Narva

Pühajõe kabeliaed (Jõhvi kihelkond)

Põhjaeesti murded

Pühalepa kirikuaed

Käina kiriku varemed

Lääne-Nigula kirikuaed

Karuse kirikuaed

Martna kirikuaed

Märjamaa kirikuaed

Kullamaa kirikuaed

Vigala

Ridala kirikuaed

Keila kirikuaed

Hageri kirikuaed

Haljala kirikuaed

Juuru kirikuaed

Järva-Jaani kirikuaed

Järva-Peetri kirikuaed

Jüri kirikuaed

Kadrina kirikuaed

Kose kirikuaed

Laiuse kirikuaed

Palamuse kirikuaed

Rapla kirikuaed

Risti kirikuaed

Saha kabeliaed

Suure-Jaani kirikuaed

Tallinn

Tuhala kalmistu (Kose kihelkond)
Türi kirikuaed
Vilivalla kalmistu (Risti kihelkond)
Väike-Maarja kirikuaed

Iisaku kalmistu
Tudulinna (Iisaku kihelkond)

Lõunaesti murded

Põlva kirik

Teadaolevate ratas- ja Malta ristide arv võib ühel kalmistul ulatuda kaheteistkümneni, sagedamini on ühes kirikuaias siiski kuni neli risti. Viis ja enam risti on teada seitsmest kirikuaiast: Juuru, Karuse, Keila, Lüganuse, Märjamaa, Rapla ja Viru-Nigula (joonis 5). Tähiste tegelikku koguarvu ei ole võimalik enam hinnata.



Foto 3. Ratasristid Viru-Nigula kirikuaias. Pille Arneki foto 2014.

Tekstid ratasristidel

Järgnevalt heidame pilgu, mida ja kuidas neile 16. ja 17. sajandi tähistele kirjutati. Analüüsimisel kasutan neid 73 tähist, millel olevad tekstid on teada arhiiviallikate vahendusel – lisaks Lembit Odrese materjalidele kasutasin analüüsitavate tekstide täpsustamiseks ja parandamiseks Eesti Ajaloomuuseumi kogudes leiduvaid Hendrik Olvi ja Tallinna Linnaarhiivis olevaid Mai Lumiste ja Rasmus Kangropooli jooniseid, märkmeid ja fotosid. Nagu juba öeldud, on tegemist vabade talupoegade või mõisatöötajate (kupjad jt) hauatähistega, välja arvatud mõned erandid, millest samuti juttu tuleb. Tekstid on saksa- ja eesti-, harvem ladinakeelsed. Kohati on raske eristada, kas hauakirja on püütud kirjutada eesti või saksa keeles või on keeli segistatud (nt mõni käändelõpp vms). Aastaarvu juurde on peaaegu alati märgitud ladinakeelne *anno*. Tekst on enamasti risti ühel küljel, kahepoolse tekstiga riste on teada kaks.

31 tähisel on kirjas vaid isiku- ja kohanimed ning aastaarv, mistõttu keel jääb määramata. Lisaks veel mõned ebaselge tekstiga tähised. Mõnel juhul on kivist pind tähtede eristamiseks liialt kulunud, kuid esineb ka selliseid tekste, kus kirjutatu on loetav, ent jääb ikkagi raskesti mõistetavaks. Näiteks üks Tudulinna ratasrist kannab kirja *MKNAK MKNAK MKNAK MKNAK ANNO 1671*. Üheksa teksti võib määrata eesti keeles kirjutatuks, kaks (või kolm) tähist on ladinakeelsed ning 30 teksti on saksakeelsed. Pikemad tekstid tähendavad seda, et lisaks hauakirja kirjutajale pidi olema inimesi, kes oskasid seda lugeda.

Vanimad eestlase nimesid kandvad tähised

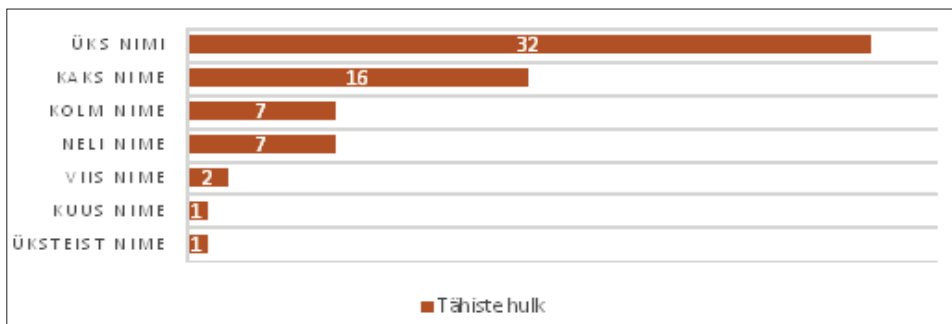
Vanim teadaolev eestlase nime kandev kivist asus Järva-Jaani kirikuaias ja sellel oli tekst *159(3) DEN IVNIVS IST ÖNNIS NVR MICK IN GOT INSLAPEN*. Lembit Odrese (1983) kirjelduse järgi leiti risti fragmendid kirikuaiast: risti haar oli pandud käimla trepiastmeks ning jalg seisis surnukuuri seina ääres. Tekstile pakkus ta kaks tähendust – *õnnis noor Mick* või *Tõnnis Nurmick*. Vahed sõna(osa)de vahel võisid mõnikord olla juhuslikes kohtades või sõna poolituskohas, seda on näha ka hilisemates tekstides. Seega ei saa ainult sõnavahed teksti tähenduse mõistmisel juhiseks olla. Teisalt on võimalik, et saksakeelse teksti sisse sattus mõni eestikeelne sõna – seda tuleb ette teistelgi tähistel, kuigi mitte sageli. Tänapäevaks on risti fragmendid hävinud või kaduma läinud.

Ajaliselt järgmine on Suure-Jaani kirikuaias asunud tähis tekstiga *ANNE: R ATTCEP 1589*. Ka siin on poolituskoht ebaharilikus kohas. Tekstist allpool on Kultuurimälestiste Riikliku Registri andmeil oletatavasti ametitunnusena kivisse raiutud pesukurika kujutis. Anne Rattcepa nimi tuleneb registri and-

meil tõenäoliselt talunimest (Rattamaa), mis omakorda viitab sellele, et talu meespere hulgas on olnud rattameister. Anne Rattcepa tähisega on seotud mitmesugused legendid. Tekst ristil on küll napp, aga tähelepanuväärne mitmes mõttes. See on teadaolevalt ainus maarahva seast pärit naisele püstitatud tähis kogu 16. ja 17. sajandi jooksul. Mõnel ratasristil on küll peremehe nime järel mainitud viimase ema või naist, kuid eraldi tähist naisele rohkem ei kohta. Ratasristid on pigem perekonnatähised, see tähendab, et enam kui pooltel ristidel on kirjas mitme inimese nimi. Anne Rattcep on saanud aga isikliku kiviristi. Ning viimaks on niisama harv, et toonasel talurahva seisusest inimesel oli üldse perekonnanimi. Tähis on viidud kirikusse sisse.

Isikunimed

Kõige olulisemaks infoüksuseks oli inimese eesnimi ehk ristinimi. Tänapäeval tundub see enesestmõistetav, kuid nime märkimine kalmudel on aja jooksul olnud erinev. Võrdluseks: suurel hulgal 19. sajandi esimese poole maarahva hauatähistest võis nimi üldse puududa ja kirjas oli üksnes aastaarv. Ratasristide hulgas on samuti palju tekstita tähiseid. Odres on maininud vähemalt 23 Malta ja ratasristi, millel tekst puudus täiesti. Nende koguarvu on aga raske hinnata, sest kui on säilinud või on kirjeldatud ainult risti fragmente, ei saa kindlalt väita, kas tähisel oli tekst või mitte. Nende ratasristide hulgas, millel on mingigi tekst peal, on nimetuid kolm (so kirjas ainult aastaarv), lisaks on neli ebaselget teksti, kus ei ole tuvastatav, kas tegu on nime või mõne muu sõnaga. 32 tähisel 73-st on kirjas ühe inimese nimi ning ülejäänud 34 tähisel on kaks või enam nime.



Joonis 3. Nimede arv tähistel.

Ainult üht nime kandvad tähised ei ole üldjuhul siiski üksikisiku tähised, vaid kuuluvad perekonnale ja järglastele. Seda on mõnikord eraldi mainitud, näiteks *OHWESTE JURIE KIKE KEYA TOTTER TEMMA KAHEX(A).. AP.. OH.. ANNO 1669*. Ristil on perepea nimi, kuid see tähistab ka tema kaheksa lapse matmispaika. Või saksakeelne kiri *PEPO REIN SEIN WIB VND SEINE ERBEN AN 1677*, kus kirjas on üks nimi, kuid mainitud on ka naist ja järglasi. 30 tähisel ehk 41% on kirjas kaks kuni neli nime. Viie ja enama nimega tähiseid kohtab harva, kuid selle üks põhjuseid on asjaolu, et kiviristi pind seab oma piirangu teksti pikkusele. Pikk nimekiri ei mahuks tähisele lihtsalt ära. Kõige markantsem näide on Iisaku kirikuaiast, kus ühel tähisel on üles loetletud ühe suguvõsa üksteist meest ja nende omavahelised sugulussuhted: *IWAHN PEPO POÜCK LUCKA PEPO POÜCK PETER PEPO POÜCK IAHN PEPO POÜCK PEP LUCKA POÜCK MICHEL LVCKA POÜCK PETER POÜCK MÜTER IWANA POÜCK PETER IWANA POÜCK PEP IANE POÜCK WAHSELL ANNO 1669*. Tekstist nähtub, et vanaisa Pepol (Peep) on olnud neli poega – Iwan, Lucka, Peter ja Iahn (so Jaan), kelle pojad omakorda on üles loetud.

Kõigil tähistel kokku on mainitud 140 erinevat isikunime, neist vaid 13 on naisenimed. Naisi on mainitud seoses perepeaga (naine, tütar või ema). Ainus erand selles osas on Anne Rattcepa juhtum: tema on saanud isikliku tähise. Kui tegemist on loeteluga, siis on esikohal mehe nimi. Üks tähis äratav selles osas veel tähelepanu – Türi ratasristil on tekst *WANA EWA IAHN VND SEINE E(RB)EN HANS MATZ*. Tõenäoliselt on siin tegemist siiski ema nimest saadud lisanimega – *Wana Ewa*. Tähis ise on püstitatud Jaanile ja tema järglastele. Selline lisanimi on küll harv, aga siiski mõnel pool esinev. Nii on ka seletatav, miks on eestikeelne sõna *wana* sattunud saksakeelsesse hauakirja.

Kõige sagedamini kasutatavad eesnimed on Jurgen (esines 14 korda), Hans (11x), Tönnis (9x), Ihan (9x), Iack (8x). Need viis levinumat nime moodustavad 2/3 kõigist eesnimedest. Sealjuures nimede kirja pildi varieeruvus on väga suur. Näiteks nime Jurgen on kirjutatud seitsmel moel ja kohati on keeruline tuvastada, kas tegu on ikka sama nimega. Mõned näited nimede variatsioonidest:

Jurgen: Jergen, Gergen, Ivrgen, Ivрге, Irgen, Jurgen, Jören

Jaan: Jaen, Ian, Iahn

Juhan: Ihan, Johan, Iohan

Sageli korduvad eesnimed nõuavad enda kõrvale lisanime. Vaid neljal tähisel oli kirjas üksnes ristinimi (*Peter, Mikk*) ja lisanimi puudus. Kui tähisel on mainitud lapsi/järglasi, siis nende juures võib üksiknimesid olla rohkem, sest isanimi või talunimi on eespool juba mainitud. Lisanimedeks võivad olla:

1. Isanimi (ühel juhul ka emanimi): *David Peter, Pepo Rein, Andrese Mart, Wana Ewa Iahn*. Selliseid täiendeid esines kokku kuuel ristil üheksa nimega. Lisaks sellised tähised, kus on välja toodud, et tegemist on kellegi pojaga (nt *Iwan Pepo poück*).
2. Talu-/küla- vms kohanimi: *Mosekull Pette* 'Mõisaküla', *Meepere Matz* 'Mäepere Mats', *Tvirre Laur* 'Türi Laur'. Need on kõige levinumad lisa-nimed (28 tähist 56 nimega), samas ka kõige raskemini eristatavad – kas tegu on ikka kohanimega või hoopis isanimega (mõnel juhul) vms täiendiga.
3. Perekonnanimi, mis paikneb ristinime järel: *Tönnis Nurmick, Peter Rautsep, Hans Iohanson, Nicolaus Meaz*. Need on enamasti ühele inimesele püstitatud tähised, vaid kahel tähisel oli kaks isikunime. Kokku on selliseid tähiseid 13, millel omakorda 15 nime.

Eestlaste perekonnanimede panek toimus Liivimaa kubermangus aastail 1823–1826 ning Eestimaa kubermangus 1835 (Tiik 1987: 84–85). Kuid perenimi võis vabadel talupoegadel ja mõisatöötajatel olla juba ka varem. Kõnekas on see, et perenimega tähised on üldjuhul üksikisiku tähised – ilmselt olid nad oma eluajal saavutanud parema sotsiaalse staatuse, mis kajastub nii nimes kui ka hauatähises.

Daatumid

Nime kõrval teine oluline infoüksus on aastaarv. Enamasti on aastaarvu ees ladinakeelne *ANNO* või lühendid samast sõnast *AO / A / AN*. Seda kasutatakse nii saksa- kui ka eestikeelsetes tekstides, kusjuures sõnu *aasta* või *jahre* ei kasutata aastaarvu märkimisel kordagi. Sünnikuupäeva ega -aastat ei olnud toona kombeks märkida – sünnidaatumid puuduvad lisaks Malta ja ratasristidele ka kirikutes asuvatel kõrgeastisest inimeste hauaplaatidel. Muid hauatähisetüpe 17. sajandist teada ei olegi.

Sünniaja märkimise komme muutus eestlaste seas valdavaks alles 19. sajandi teisel poolel. Täpne surmakuupäev on märgitud kümnele saksakeelsele tähisele. Mõnel juhul on mainitud tähise püstitamise aasta. See omakorda külvab segadust – võimalik, et nii mõnelgi teisel tähisel pole kirjas surmaaasta, vaid hoopis tähise püstitamise aasta. Kiviristi tegemine oli kallis ja aeganõudev töö ning pole võimatu, et rist toodi hauale hiljem. Kuidas muidu seletada asjaolu, et enam kui pooletele tähistele on korruga raiutud mitme inimese nimi – kõrgkirja puhul ei ole võimalik nimesid hiljem juurde kirju-

tada, süvendkirjaga selline võimalus küll jääb, kuid kogu teksti samaaegsele raiumisele viitab lisaks nimede paigutusele seegi, et aastaarv on ainult kõige viimase nime järel. Üksikutel tähistel on lisaks nimeliselt kirjas, kes on selle ratasristi lasknud panna.

Neljal saksakeelsel tähisel on mainitud inimese vanust ja seda eri vanuses inimeste puhul (alates 14aastasest kuni kuuekümnesteni). Vanuse märkimine oli levinud üsna laialdaselt kuni 19. sajandi keskpaigani, mil vanust hakkas asendama täpne sünniaeg. Pirita kloostri kalmistu 19. sajandi kiviristidel on vanuse märkimine valdav. Näiteid leiab teistelki (peamiselt maapiirkondade) kalmistutelt, kus saksakeelsete (baltisakslaste) tähiste eeskuju on tagasihoidlikum. Lääne-Nigula kirikuaiast pärineb tekst: *PILLE IACK SEIN WEIB EDDA PILLE HANS PILLE MARDT VNDT ALLE SEINE SOHNS NNO 1675 JAHRT 67* (tõlkes: Pille Jaak tema naine Eda Pille Hans Pille Mart ja kõik tema pojad anno 1675 vana 67). Märgitud on perepea vanus ning oletatavasti tema surma-aasta. Aastaarvu asukoht vanuse ees näib viitavat sellele, et tegu ei ole risti püstitamise aastaga. Teiste pereliikmete daatumid on jäänud märkimata,

nagu kõigil teistelgi tähistel. Ratasrist tähistab matmis- ja mälestuspaika, kas aga kõik pereliikmed sinna maetud on, ei ole teada. Näib, et kivist ratasristid ei ole pelgalt hauatähised, vaid pigem kogu perekonna staatuse ja väarikuse sümbolid. Nii ei olnud ka oluline kõikide pereliikmete täpseid daatumeid kirja panna.



Foto 4. Ratasrist Viru-Nigula kirikuaias. Pille Arneki foto 2014.

Sugulussuhted

Pereliikmete täpseid surmaastaid ei ole mainitud, kuid sageli on mainitud nende seos perepeaga (ristil esimesena mainitud inimesega), so sugulussuhted: *poück / boig / boyk, tyttar, nain* (saksakeelsetel sageli *erben*). Eestikeelsetel tähistel on kõige sagedamini mainitud poega, ühel korral tütart, naist ja lapsi üldisemalt. Saksakeelsetel on samuti kõige sagedamini mainitud poega/poegi (9x), pärijad või lapsi (9x), naist (6x), ühel korral ka tütart, venda, ema või isa. Ühel tähisel on eraldi märgitud, et tegemist on seadusliku pojaga.

Teksti ülesehitus

Kirikutes olevatel hauaplaatidel on tekst esitatud jutustavate lausetena. Näiteks ühe Narvas asunud ladinakeelse teksti sisu on tõlkes järgmine:

Aastal 16(43?) 21. novembril uinus Issandas magama kõrgest-sündinud, kõrgeauline ja hästitoiminud Claes Eeriku poeg Blatsman, proviant- ja rentmeister Narva ja Jaanlinna üle. Jumal olgu ta hingele armuline (Sild 1928: 8).

Ratasristidel on kasutatud erineva struktuuriga tekste. Kõige sagedamini on kirjas üksnes mõned faktid – nimi ja/või surma-aasta; küla, talu või mõisa nimi. Selliseid tähiseid on kokku 32, ehk 42% kõigist analüüsitud tähistest, nt (A)RLA PETER NIGOLAS KULTSARVELT S ANNO 1629. Üheksal saksakeelsel ja kolmel eestikeelsel tähisel (kokku 16%) on lisaks eelnevale infole lisatud andmed sugulussuhete kohta, kuid sidusat lauset moodustatud ei ole ja andmed on üles tähendatud fraasidena: SERKE SIBBE IAK IAKO BOIG IRGEN IRGE BOIG MADDI AO 1695 või PEPO REIN SEIN WIB VND SEINE ERBEN AN 1677. Mõlemad tekstid pärinevad Lüganuselt.

Vähemal määral esineb elliptilisi lauseid, kus on selgelt tajutav, et mõni oluline lauseliige on puudu. Elliptilisteks võib lugeda seitset teksti (10%), kõik saksakeelsed. Võimalikuks põhjuseks on ebapiisav saksa keele oskus või puudulik keeletaju. Teisalt oli oluline teksti sisu edasiandmine ja vormilisele küljele ei pruugitudki väga suurt tähelepanu pöörata, seda enam, et toonane kirjakeel oli väga varieeruv, nt *DIESE STEIN SIMO MARTINSON V. ODORIS* (Jõhvi). Viimase grupi moodustavad 17 saksakeelset ja kolm eestikeelset teksti (kokku 27% kõigist tekstidest), mis on esitatud jutustavate lausetena ja sarnanevad ülesehituse poolest kõige rohkem kirikutes asuvate hauaplaatide tekstidele. Sobiva saksakeelse näite leiab Vilivalla kalmistu kivistilt: *HIER LIEGT BEGRABEN MAT3I MVSTIVS SEN WEIB* (naise nimi on ümber



Foto 5. Malta rist Lüganuse kirikuaias. Pille Arneki foto 2014.

raiutud) *VND ALLE SEINE KINDER ANNO 1654 DEN 28 FEB*. Sellised tekstid algavad või lõpevad mõne nendinguga (sulgudes on märgitud esinemissagedus):

eestikeelsetel: *siin maggab / magkap* (2x);

saksakeelsetel: *siin on / siia on maetud* (3x);

see kivi kuulub / selle kivi on teinud ...(7x);

... (kellele) on see rist pandud / ... oma on see rist (1x);

magab (õndsalt) Jumalas (2x); *Jumal kutsus tema hinge*.

Kolm tähist ei kuulu nime järgi kindlasti eestlastele, need kõik on saksakeel-
sed. Ka eestlaste nimed on tihti saksapärased ning mõne nimekandja päritolu
jääb selgusetuks. Ühel selgelt võõrapärasest nime kandval tähisel on lõpulauseks
olgu Jumal talle armuline ning teisel on teksti lõpus *amen*. Piiblitekstit vms

salmid puuduvad ratasristidel täiesti, vaid viiel tähisel on mainitud Jumalat, neist kaks on võõramaist nime kandvatel ristidel. Ka kaks eestlase nimega teksti ei kuulu tegelikult 17. sajandisse – üks neist on juba eespool mainitud vanim ratasrist aastast 1593 ning teine pärineb 18. sajandi algusest Väike-Maarja kirikuaiaist ning kannab kirja *GOTT SEI DER SEELEN GNEDIG ANN 1718 DEN 19 ANGNSTY (?) WISTLAST MICHKLE MATIS* (tõlkes: Jumal kutsus tema hinge a 1719 19. augustil Wislast Michkle Matis). Kahel eestikeelsel tähisel on mainitud maetu vagadust. Teadaolevate tekstinäidete põhjal selgub, et 17. sajandil maarahvale püstitatud ratasristidel leiab otseselt kristliku maailmapildiga seotud märksõnu vaid üksikjuhtudel, kuigi ratasristid ise asusid kirikuaedades.

Päritolu

Erisugust lisateavet maetu kohta leidub samuti pigem üksikjuhtudel. Sage-damini on mainitud päritolu küla, talu või mõisa nimi, mis on tihti esitatud lisanimena ristinime ees. Kohanimede tuvastamine on omaette teema, mis vajaks eraldi põhjalikku süvenemist. Erinevad autorid/uurijad on mõningaid võimalikke tähendusi pakkunud, nt *TVIRRE* – Türi; *IETZE* – Jõetse küla; *MEAZ* – Mäeots; *RINGOTTO* – Ringuta küla; *KODDA ASSEME* – Kodasma küla jne. Harvem esineb päritolukoht lauses/fraasis sellises positsioonis, kus on vajalik kasutada käändelõppu. Ühel Viru-Nigula saksakeelsel tähisel on sel moel teksti sisse sattunud eestikeelne käändelõpp: *LALLE IACK PADA KVLAST A o 1653 LALLE REIN LALLE HIN LALLE SIEM LALLE IAHN LALLE IVRGE HORET DIS STEIN*. Samasugune pisiviga leidub veel ühel saksakeelsel tähisel.

Elukutse, iseloomujooned jm lisainfo

Elukutset on mainitud harva. Ühel eestikeelsel tähisel on kirjas *KUBJAS*, saksakeelsetel: *kubjas*, kõrtsmik, mölder ning lisaks *FREIBAWR* (vabatalupoeg). Inimest iseloomustavaid seiku mainitakse eestikeelsetel tekstidel kahel korral, mis tähendab, et need hauakirjad on pigem erandlikud. Juuru kirikuaia ratasristil on tekst *ANNO 1687 SIIN MAGGAB PAIA IOST X AVW S WANNA MEES KES ELLAS WAGGASTE HIHCJ SVRI SKKOS* (tänapäevases vormis: Siin magab Paia Joost üks aus vana mees, kes elas vagalt ning suri usku/usus). Ühelt Keila ratasristilt võib lugeda *SIGN MAGKAP TAMME HANS YKS KINDEL AUS MEHS KES ELLAS AU SEHS TAMME JOHAN VSKAHS NINC SURRIS VSKO TAMME HANS TAMME TOMAS TAMME MARI* (so Siin ma-

gab Tamme Hans, üks kindel aus mees, kes elas au sees. Tamme Johan uskus ning suri usku, Tamme Hans, Tamme Tomas, Tamme Mari). Mõlemal juhul on kirjeldus seotud maetu vagaduse ja usuga. Need kaks teksti on kirjutatud laduses eesti keeles ja seetõttu võib oletada, et tekstikirjutaja emakeeleks oli samuti eesti keel.

Saksakeelsetel maarahva tähistel on kahel korral maetu nime ees märke 'vana' (nt *ALTEN IRGEN* so vana Jürgen). See on seotud pigem põlvkonna määratlemisega, mitte otseselt vanuse rõhutamisega. Vaid ühel tähisel on isiklikum ja emotsionaalsem väljend *LIEBE VATER* (kallile isale). Tähelepanu äratavad kolme võõrapärase nimega mehe hauakirjad, mis sõnakasutuse poolest eristuvad maarahva tähistest. Neist kahel on märke *SELIG / SELICHE* (õnnis, õnnistatud/õndsalt) ja ühel iseloomustavad sõnad *ELDEN UND MAN(N)* (õilis/üllas ja mehine). Viimane on iseloomulik kõrgemast seisusest inimeste hauakirjadele.

Vägivaldsed surmad

Surma põhjuseid mainitakse ristikirjades harva. 17. sajandil ega ka hiljem pole hauakirjades kordagi mainitud mingit surma põhjustanud haigust. 19. sajandist on teada tähiseid, kus on lühidalt kirjeldatud õnnetusjuhtumeid. Ratasristidelt leiab surma põhjuse vaid vägivaldsete surmade korral. Selliseid tekste on kokku teada neli, neist kaks kohalikku päritolu meeste ristidelt ja kaks võõramaalaste tähistelt. Kõik tekstid on saksa keeles, küllap on keelevalikul määravaks lugejate sihtrühm:

- *DIESER STEINGEHORET ALBRECHT BERENTSON GEWESENE KRVGER ALHEIMDORFEN (SEI) NEN ERBEN WELCHER AO 1675 D 24 SEP TAGES DÖRF (F) ELDE MIT EINER AXTERSCHLAGEN WARD D 22 OCTO SELIG GESTORBEN DESSEN SEELEN GOT GNEDIG*

[See kivi kuulub Albrecht Berentsonile, kes oli Alheimdorfs kõrtsmikuku. Tema järglaste jaoks. A 1675 24. sep. päeval külapõllul kirvega maha löödi, 22. oktoobril õndsalt suri. Tema hingele olgu Jumal armuline]

- *ANNO 90 DEN 4 FEBRUARIST DER RUSSE IM DAS SCHWEDISCHE IAGER GEVALEN UND HAT DEN EDLEN UND MAN(N) HAFTEN VASILI RASLA(DIN) ERSEHLAGEN*

[90. aastal 4. veebruaril on venelane Rootsi laagri kallale tunginud ja õilsa ning mehise Rasladini maha löönud]

- *WASSAMA HANS MOLLER THOMAS WASSAMA MOLLER IST ERSCHLAGEN A1638*

[Wasama Ants Moller Toomas Wasama Moller on maha löödud a 1638]

- *ANNO 1611 DEN 1 DECEMBER WORT SOSO TONNIS GESCATTEN*

[Aastal 1611 1. detsembril sai Soso Tonnis maha lastud]

Viimase ratasristi kohta kirjutab Jaan Jung (1910), et üks Poola soldat olevat selle Tõnise püssiga maha lasknud, kui see parajasti kirikust välja astunud. Johan Naha Harjumaa käsikirjast leiab pisut teise variandi (Odres 1983): poolakad olevat läbi kõrtsi akna lasknud ühe mehe maha. Sellele olla pandud see ratasrist.

Kuidas kirjutati!

Osa tekste on oskuslikult kivisse raiutud ja nende kirjutajaks võis olla tähise valmistanud meister, teine osa on aga kohmakamad ja vähem viimistletud ning need võis tähisele kirjutada kohapeal mõni külamees. Enamasti on hauakirjad kirjutatud läbivate suurtähtedega. Tekstid ratasristidel on suhteliselt lühikesed – fraasist paari-lauseliste kirjadeni. Mitmel juhul on laused elliptilised, so puudub mõni oluline lauseliige (sagedamini tegusõna). Seetõttu saab eelkõige jälgida ortograafiat, vähem morfoloogiat ja süntaksi. Isiku- ja kohanime analüüsimisel ei ole oluline, kas ülejäänud tekst on kirjutatud eesti või saksa keeles, sest nimed on kirjutatud tõenäoliselt ikka harjumuspärasel moel – kui seda saab üldse harjumuseks nimetada, sest kirjakeelt läks toona maal elaval eestlasel harva tarvis (nt *AO 1667 DEN 5 APRI REBASE HANS KVBIAS ZV HAG ...*). Samale nähtusele viitavad veel kaks saksakeelset hauakirja, kus kohanimele on lisatud eesti keele käändelõpp või kus on kirjas eestikeelne täiend 'küla'. Ühel saksakeelsel tähisel on kuunimele lisatud eesti keele käändelõpp ja seda samal tähisel kahel korral (*ANNO 1624 DEN 17 NOWEMBRIS IST KASSOMEHS HANS [...] VND IHREN ERBEN ZV DEN 4 NOVEMBRIS*).

Kirjavahemärke ratasristide tekstides üldjuhul ei kasutata, välja arvatud mõned koolonid sõnavahe märkimiseks. Poolitamine tähendas sõna katkestamist juhuslikus kohas, samas ruumipuudusel vms põhjusel võidakse kokku kirjutada suvalised sõnad. Poolitamisel jätkati sõna uult realt, kuid mingisugust kirjavahemärki sealjuures ei kasutatud. Tekst Lügenuselt:

SERKE

SIBBE

SIBBE IAK

IAKOBOIGIR
GEN:IRGEBO
IGMADDI
AO 1695

Sellel tähisel on kirjas nelja mehe nimed: Serke Sibbe (?), Sibbe poeg Jaak, Jaagu poeg Jürgen, Jürge poeg Maddi. Aastaarvud on kirjas araabia numbritega, vaid ühel tähisel on kasutatud Rooma numbreid. Toonasele ortograafiale on omane, et mitmeid tähti kirjutatakse ühtmoodi ja seda nii eesti- kui ka saksakeelsetel tähistel: U asemel V ja J asemel I (nt *RAVTSEP*, *MOSEKVLL*, *KVBIAS*, *IVRGEN*), harvem N asemel H ja G/K asemel C (nt *HIHCJ*, *NINC*, *CVRTNA*). Mõned tähed on aeg-ajalt kirjutatud peegelpildis – *N*, *S*, *E*, kusjuures *E* meenutab sel juhul pigem numbrit 3. Nimedes on mõnikord täishäälikuid ära jäetud (*Irgen* so *Jurgen*, *Ihan* so *Juhan*).

Raimo Raag (2008: 14) kirjutab, et vastne kirjakeel oli keeleliselt küllaltki kirju ja sõltus kirjapaneku(te) autori keelelisest taustast ja haridustasemest. Ratasristidelt on näha, et kohati on järgitud Stahli eeskuju/soovitusi, jälgitavad on ka mõned ajastuomased keelemuutused. Toetudes Heli Laanekase (2004: 17–25) välja toodud 16. ja 17. sajandi Põhja-Eesti kirjakeele iseärasustele, jäävad hauakirjades silma:

- 1) saksa ortograafiale omased võörtähed ja võörtähtühendid: *MICK*, *BVXSV* 'Buksu', *KAHEXA* 'kaheksa', *IETZE* 'Jõetse' jne;
- 2) *waggaste* – Stahli sõnatuletuse *st(e)*-liiteline viisiadverb (samas: 23);
- 3) *h* – pikendusmargina, nt *Iahn*, *sehs*. Samas võrdluseks võib eestikeelsetel tähistel leida selliseid sõnu, kus (üli)pikk vokaal on kirjutatud kahekordse tähega, nt *mees*;
- 4) Stahl kasutab saksa keele eeskujul sageli käändeid kaassõnade abil, hauakirjades esineb seda korra: *au sehs*;

Põhja-Eesti kirjakeele variantsus kajastab tollaseid muutusi eesti keeles (samas: 24). Mõningaid näiteid muutuste kohta leiab samuti hauakirjadelt, kus kohati on kasutatud vana, teisel jällegi muutunud vormi:

- 5) *auws* vrd *au* – v kadumine labiaalvokaali kõrval;
- 6) *magkap* vrd *maggab* – klusiilide nõrgenemine sõna sees ja lõpus, mis võib olla siinsete näidete puhul ka üksnes ebajärjekindlus.

Eestlaste hauakirjade hulk näib olevat võrdelises seoses eestikeelsete trükiste arvu kasvuga 17. sajandil ja ühtlasi lugemisoskuse edenemisega. Eesti kirjakeele tekkesajandist ehk 16. sajandist pärinevad kindlad andmed seitsme eestikeelse trükise ilmumise kohta (Raag 2008: 28), järgmisest sajandist on teada kaheksakümmend seitse trükist (samas: 35). Eestlaste nimedega hauatähiseid on 16. sajandist teada kaks. Järgmisel sajandil suurenes eestikeelsete trükiste arv tunduvalt, siiski nendib Raimo Raag, et need ei olnud mõeldud eestlastele, vaid saksa ja rootsi soost kirikuõpetajatele. Küll aga olid eestlastele mõeldud esimesed aabitsad ja 1686. aastal Riias ilmunud lõunaeestikeelne *Wastne Testament* (Raag 2008: 31). Seega pidi leiduma juba ka lugeda oskajaid. Uno Liivaku (1995: 20–21) oletab, et 16. sajandi esimesel poolel, Wanradt-Koelli katekismuse ilmumise ajal, võib eestlaste lugemisoskust hinnata ühele protsendile rahvaarvust, sajandi teisel poolel võis see olla kaks protsenti ning sajandi lõpuks kasvas veelgi. 17. sajandi alguses võis lugeda oskajaid eestlaste hulgas olla juba 10% ja enam ning nende osakaal suurenes järgneva sajandi jooksul märgatavalt (Laanekask 2004: 20). Ka eestlaste haudu hakkasid sel sajandil üha sagedamini tähistama kirjadega ratasristid, mis annavad tunnistust lugemisoskuse suurenemisest – poleks ju vajadust kirjutada teksti, kui seda ei osata lugeda.

Kokkuvõtteks on kivist ratasristid olnud hauatähistena perekonna väarikust ja identiteeti kandvad sümbolid, kus olulisel kohal on perepea nimi. Neid ei paigaldatud igauhele, tegemist on pigem erandlike jõukamatele talupoegadele ja mõisatöötajatele püstitatud tähistega. Ratasristid olid kasutusel Põhja-Eestis, kuid üksikuid tähiseid leidub ka lõuna pool. Valmistati neid piirkondades, kus paekivi oli kergesti kättesaadav. Suurte ja raskete ratasristide transport oli keerukas ning ilmselt tehti seda talvisel ajal. Need tähised on tähelepanuväärased nii kunstiajaloo, usundiloo kui ka kirjakeele ajaloo seisukohalt.

Arhiiviallikad

Harjumaa kihelkondade ratasristide joonised H. Olvi annotatsioonidega. Eesti Ajaloomuuseum, f 310, n 1, s 75.

H. Olvi koostatud nimestikud ja märkmed ratasristide kohta. Eesti Ajaloomuuseum, f 310, n 1, s 81.

Läänemaa kihelkondade ratasristide ja hauaplaatide joonised ja fotod H. Olvi annotatsioonidega. Eesti Ajaloomuuseum, f 310, n 1, s 77.

Odres, Lembit 1983. Eesti rõngasristid. Kd I – uurimistöö kokkuvõte. Muinsuskaitseameti arhiiv, f T-76, n 1, s 11383.

Odres, Lembit 1983. Eesti rõngasristid. Kd II – uurimistöö kokkuvõte. Muinsuskaitseameti arhiiv, f T-76, n 1, s 11384.

Rasmus Kangropooli ja Mai Lumiste isikuarhiiv. M. Lumiste. Raidkivikunst – kirjeldused hauaplaatidest, epitaafidest ja rõngasristidest. Tallinna Linnaarhiiv, f R-242, n 1, s 249.

Rasmus Kangropooli ja Mai Lumiste isikuarhiiv. Mai Lumiste kirjeldused Ida-Eesti ekspeditsioonil leitud esemetest – ikoonid, lühtrid, altarimaalid, rõngasristid jne. Tallinna Linnaarhiiv, f R-242, n 1, s 322.

Ratasristide fotosid Eesti kalmistutelt. Eesti Ajaloomuuseum, f 310, n 1, s 80.

Tallinna ja selle ümbruse (Pirita, Saha) ratasristide ja hauaplaatide joonised ja fotod H. Olvi annotatsioonidega. Eesti Ajaloomuuseum, f 310, n 1, s 76.

Tartu- ja Järvamaa kihelkondade ratasristide joonised ja foto H. Olvi annotatsioonidega. Eesti Ajaloomuuseum, f 310, n 1, s 79.

Virumaa kihelkondade ratasristide ja hauaplaatide joonised H. Olvi annotatsioonidega. Eesti Ajaloomuuseum, f 310, n 1, s 78.

Kirjandus

Caune, Andris 2008. *Riņķa krusti Latvijā*. Riga: Latvijas vestures instituta apgads.

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

Kultuurimälestiste Riiklik Register (<http://register.muinas.ee/?menuID=monument&mtab=general> – 11. juuni 2011).

Kõuts, Eerik & Valk, Heinz 1998. *Rist ja raud*. Põhja-Eesti külaseppade 18. ja 19. sajandil tehtud kalmuriste. Tallinn: SE & JS.

Köögardal, Ado 1924. *Keila kihelkonnaloost*. Tallinn: Tallinna Eesti Kirjastus-Ühisus.

Laanekask, Heli 2004. *Eesti kirjakeele kujunemine ja kujundamine 16.–19. sajandil*. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.

- Liivaku, Uno 1995. *Eesti raamatu lugu*. Tallinn: Monokkel.
- Loit, Mari 2004. *Trapetsiaalsed hauaplaadid Eestis*. Tallinn: Muinsuskaitseamet.
- Markus, Kersti 2003. Vanimad kristlikud hauatähised Eestis. Mägi, Marika (toim). *Eesti aastal 1200*. Tallinn: Argo, lk 107–124.
- Odres, Lembit 1974. Ühest vanemast kunstimälestiste liigist kalmistuil. Tarmisto, Vello (toim). *Harju rajoonis: kodu-uurijate seminar-kokkutulek 11.–14. juulini 1974*. Artiklite kogumik. Tallinn: Eesti NSV Teaduste Akadeemia Kodu-uurimise Komisjon & Eesti Geograafia Selts.
- Odres, Lembit 2000. Rõngasristid – Eesti toponüümia allikas. Eilart, Jaan (koost). *Raamatulooline Eesti. Kodumaa tundmise allikad*. Tartu, lk 99–101.
- Mäesalu, Ilme 2010. *Hauatähised. Ajalugu ja hooldus*. Tallinn: Muinsuskaitseamet (http://www.polva.ee/bw_client_files/polva_linn/public/img/File/kalmistu.pdf – 11. juuni 2014).
- Pajusalu, Hennoste *et. al.* 2009 = Pajusalu, Karl & Hennoste, Tiit & Niit, Ellen & Päll, Peeter & Viikberg, Jüri 2009. *Eesti murded ja kohanimed*. Tallinn: Eesti Keele Sihtasutus.
- Raag, Raimo 2008. *Talurahva keelest riigikeeleks*. Tartu: Atlex.
- Sild, Olaf 1928. *Mõningaid vanu hauakive meie maalt. Über einige alte Grabsteine in Estland* (Referat). Tartu: Mattiesen.
- Tiik, Leo 1987. Perekonnanimede panekust Eestimaa talurahvale 1835. aastal. *Keel ja Kirjandus* 2, lk 83–88.
- Valk, Heiki 1994. Kirikaiad ja külakalmistud. *Horisont* 7, lk 28–33.
- Üprus, Helmi 1971. *Tallinna etikukivid*. Tallinn: Valgus.
- Üprus, Helmi 1987. *Raidkivikunst Eestis XIII–XVII sajandini*. Tallinn: Kunst.

Summary

Wheel Crosses – 17th Century Grave Monuments in Northern Estonia

Pille Arnek

Keywords: epitaph, grave markers, language history, wheel crosses, 17th century

The earliest grave markers on the territory of Estonia are trapezium-shaped grave plates from the 13th-14th centuries – they show different symbols but usually no text. Gravestones in churches mostly date back to the 14th-17th centuries, but usually no Estonian names appear on them. The oldest partly preserved grave monuments bearing Estonian names are wheel crosses in churchyards in Northern Estonia, mainly originating from the late 16th century and 17th century. These are masterful monuments with fine finishing, bearing fragments of texts from the early period of written Estonian language. Regarding the frequency of their occurrence, wheel crosses are rather rare

grave monuments which could not have been afforded by just any peasant. The texts on them were in German or Estonian, also some in Latin. In addition to names and dates, the text include information about the family, their trade and parentage, village names and other facts. Texts on these crosses gives information how literate were the masters who made them. In order to understand wheel crosses more fully, their art historical, ethnographic and religious background must be considered in addition to their linguistic aspects.

Eestikeelsed kalanimetused: teaduslikud *versus* rahvapärased

Mari Kendla

Teesid: Artiklis käsitletakse eesti keeles esinevate kalanimede kujunemist, tuuakse esile kaladele nimeandmise põhimõtted nii rahvapärase kui ka teadusliku kategoriseerimise seisukohast ning kõrvutatakse neid printsiipidega, mille järgi on kalanimetusi klassifitseerinud teised rahvad. Praeguseks üldkehtivaid eesti kirjakeelseid kalanimesid hakati moodustama 1920. aastail seoses omakeelse teadusterminoloogia loomisega. Nimede valikul lähtuti sageli teiste keelte, eriti saksakeelse terminoloogia eeskujust. Eestikeelsed rahvalikud (murde) nimetused on saanud lokaalselt ja rahvapäraselt kategoriseerides, põhirõhk on olnud kaladele iseloomulikel tunnustel.

Märksõnad: eesti murded, etnoütloloogia, kalanimed, leksikoloogia

Sissejuhatus

Rahvuskeelsete kalanimetuste puhul saame rääkida kirjakeelsetest ehk teaduslikest nimetustest, mille on liikidele kinnitanud ihtüoloogid, ja rahvapärastest, mille on loonud rahvas, lähtudes oma maailmapildist ja seda väljendavast murdekeelest. Meie maailmapilt pole enam ammu kogemuslik-kaemuslik, vaid teaduslik, mida on kujundanud põhiliselt kooliharidus ja kommunikatsioon. Rahvalikud nimetused põhinevad rahva kogemustel ja elutarkusel.

Kui bioloogias on nime moodustamise aluseks süstemaatika, mis toetub teaduslikule taksonoomiale (perekond > sugukond > selts jne), siis rahvapäraste nimetuste puhul pole nende kindel vastavus teaduslikule taksoninimetusele oluline. See on kõnelejate eneste kogemustest ja loogikast lähtuv süsteem, mida nimetatakse ka rahvataksonomiaks (Cruse 1986). Et kalapüük on üks ürgsemaid elatusallikaid, on inimestel kujunenud kaladest põhjalikud teadmised. Traditsioonilised kalastusviisid põhinesid arusaamadel liikide harjumuste ja ökoloogia kohta, ka kalanimetuste rahvalik (ja rahvakeelne) süsteem toetub

nendele teadmistele ehk teisisõnu – nimeandmisel lähtutakse looduslikust reaalsusest.

Teaduslik nimetus ehk termin

Nagu teaduslik keelekasutus erineb igapäevasest, erineb ka teaduslik terminoloogia rahvapärasest nimesüsteemist. Terminid peavad vastama süstemaatika põhimõtetele. Igale kirjeldatud liigile antakse teaduslik nimetus, mis välistab võimaluse, et ühe ja sama nimega võiks tähistada mitut liiki. Nii saab igal kalaliigil olla ainult üks nimetus, mis on äratuntav ka rahvusvaheliselt, ja selleks on ladinakeelne nimetus. Ladinakeelsetele nimetustele on eri rahvad moodustanud omad rahvuskeelsed vasted. Need vasted on ühtlasi teaduslikud nimetused *resp.* terminid, kui on fikseeritud nende vastavus ladinakeelsetega, või on rahvapärased, kui seda pole tehtud või pole seda silmas peetudki (Kull & Koppel 1989: 186).

Rahvapärased nimetused

Rahvapärased nimetused, nagu öeldud, põhinevad rahva elutarkusel, nimepanemise alused kasvavad välja looduslikust reaalsusest. Nime on andnud inimesed oma elupaiga kaladele kas välimust, eluviisi, püügiaega, -kohta või midagi muud kalale iseloomulikku silmas pidades. Rahvalike nimetuste analüüsimisel võivad aga esile kerkida identiftseerimisprobleemid, millega on oma sõnastiku jaoks materjali kogudes silmitsi seisnud juba F. J. Wiedemann: "...ein Thier, besonders einen Fisch oder Vogel, würde ich, auch wenn es mir vorgewiesen wäre, doch in vielen Fällen nicht im Stande gewesen sein zu bestimmen."

Nimetuste ülekandumine ühelt liigilt teisele toimub teatavate tunnuste ühtivuse korral. Sarnane välimus, käitumine, värvus jne loovad tähendusnihetele soodsa pinnase. Näiteks kalanimetus *liivarull ~ liivatrull* märgib homonüümiana vähemalt viit kalaliiki. Emakala (*Zoarces viviparus*) kutsutakse saarte ja läänemurdes ka *lutsuks*. Nimetus *hink* märgib eesti murretes lutsu, emakala ja vingerjat, aga mitte hinku (*Cobitis taenia*) ennast. Nimede kattumist kohtab teisteski keeltes. Soome *kivikala* märgib nii trullingut, võldast, luukaritsat kui ka lepamaimu (eesti *kivikala* tarvitatakse samuti mitme liigi kohta), läti murretes on emakalal ja lutsul ühiseid nimetusi (nt *kuncis*). Üldnimetus *kala* tähistab muu hulgas tähtsamaid püügikalu. Saaremaal ja Hiiumaal on selleks räim (*räimes on kala, teistel kaladel on nimed – Jäm*), Häädemeestel vimb. Pärnu kalurite ja kalakaupmeeste rääkimisviisi kohaselt aga ei sobinud räime suhtes kasutada nimetust *kala*, see oli ikka ja alati ainult *räim*. Soomlased ni-

metavad *kalaks* räime ja lõhet, rootslastel märgib aga *fisk* turska kui ühte nende peamist püügiobjekti. Veel sagedasemad on juhtumid, et kalu on paikkonniti või kihelkonniti nimetatud paljude eri nimetustega. Ogalikul näiteks on üle 80 sünonüümi, mis aga võivad kattuda tema sugukonnakaaslase luukaritsa omadega (vrd ka nt soome *piikkikala* 'ogalik', 'luukarits'). Niisiis ei ole kalaliigi tuvastamine üksnes rahvapärase nimetuse põhjal kerge.

Etnobioloogia

Uurimisviisi, mis käsitleb inimese traditsioonilist suhtumist kaladesse ja teadmisi kalade kohta (sh nimetuste analüüsi), kutsutakse etnoihtuöloogiaks. Termini võttis teaduslikus kirjanduses kasutusele ameeriklane Warren T. Morrill 1967. aastal. Etnoihtuöloogia on üks osa humanitaar- ja loodusteaduste piirialal asuvast uurimislõigust, mida nimetatakse etnobiologiaks. Teadusharuna on etnobioloogia võrdlemisi noor, ent huvi selle ala vastu on rahvusvaheliselt kiiresti kasvanud.

Etnobioloogia uurib loomade ja taimede teadlikku tarvitamist toiduks, raviks ja tooraineks, aga samuti inimese ettekujutusi ning käsitusi loodusest. Esmakordselt kasutati mõistet etnobioloogia 1935. aastal, seejärel selgitas selle olemust täpsemalt Edward F. Castetter artiklis "The Domain of Ethnobiology" (1944). Märksa varem on esinenud termin etnobotanika, mille lasi 1895. aastal käiku Ameerika Ühendriikide botaanik ja etnoloog John William Harshberger. Siinkohal mainitagu esimest eesti etnobotanikut Gustav Vilbaste ja tema pärandit suurteose *Eesti taimenimetused* (1993) näol. Taimenimetuste uurimine on toonud esile nende nimetuste tekkimise eeldused. Kokkuvõtvalt võib öelda, et taimedele anti nimi nende iseloomulike tunnuste või kasutamise alusel. Taimenimed pole juhuslikud, enamikul on mingi kindel mõte, need peegeldavad sagedasti taime omadust, kasutamiseviisi, välimust, maitset jne (Vilbaste 1993: 59–60).

Tänu Gustav Vilbaste pärandile ja viljakale elutööle on Eestis sellel alal tehtud veel mitmeid uurimusi – eelkõige eestlaste ravimtaimede tundmise ja nende nimetuste kohta ning on koostatud historistlik eesti rahvameditsiini botaaniline andmebaas HERBA (Kalle & Sõukand 2011; Sõukand & Kalle 2008, <http://herba.folklore.ee>).

Etnobioloogia valdkonna käsitluses tuleb kindlasti mainida ka Mart Mägerit, kelle panust loodussõnavara uurijana ei ole võimalik üle hinnata. Tema tööd (kui välja tuua vaid mõned) annavad ülevaate lindude nimetamise printsiipidest (1961), *Eesti linnunimetused* (1967) on aga seni ainus kõiki murdeid hõlmav loodussõnavara uurimus, mis oma põhjalikkuses pakub huvi nii lingvistile kui

ka ornitoloogile. M. Mäger jõudis tegeleda ka kalanimetustega. Tema väljaande *Juhend ja nimestik kalanimetuste kogumiseks* (1973) eesmärgiks tol hetkel oli ärgitada inimesi kalanimetusi koguma ning nimede kohta kirja panema võimalikult palju ja täpset informatsiooni, ühtlasi andis see ülevaate juba olemasolevast materjalist. Seda väljaannet võib lugeda eesti kalanimetuste uurimise ja nimestiku väljaandmise eeltöök, ent ta on sellisenagi olnud aluseks peaaegu kõikidele hilisematele kala-teemalistele kirjutistele, kus on peetud vajalikuks rahvapäraseid nimetusi esitada. Kogu kalanimetusi puudutava informatsiooni koondas M. Mäger oma kalanimetuste kartoteeki, mis praegu asub Eesti Keele Instituudis. Tema materjalidele toetudes on juba ilmunud ka süsteemseid kalanimetuste uurimusi (Kendla 1997, 1999).

Uurimistemaatika ja materjal

Käesolev artikkel püüab avardada arusaamu rahvapäraste kalanimetuste nimeandmise põhimõtetest (kõrvutades neid ka teiste maade omadega), mistõttu peatutakse kalanimetuste problemaatikal üldisemalt. Et praegused kirjakeelsed nimetused võivad olla lähtunud rahvakeelest, vaadeldakse eesti kirjakeelsete nimetuste vastavust rahvakeelsetele. Rahvapärastel nimetustel on enamasti oma kindel levikuala ning paljud kirjakeelsed nimetused ei pruugi olla (kõikjal) rahvasuus kuigi tuntud. Sellest lähtuvalt peatutakse küsimusel, kas ja kuidas on rahvapärastel kalanimetustel kohta praeguses teaduslikus kalanimede nimestikus.

Artiklis kasutatud murdematerjal pärineb Eesti Keele instituudi murdesõnavara kartoteegist (EKI MK), mille hulka on arvatud ka Mart Mägeri kalanimetuste kartoteek (EKI MKK). See kajastab laias laastus aastate 1840–1940 keelekasutust. Eesti murretest on registreeritud umbes 1500 rahvapärast kalanimetust, mis on antud 73 kalaliigi kohta¹. See materjal annab võimaluse põhjalikuks etnoihtuoloogiliseks analüüsiks. Mida paremini on uuritud rahvakeelseid nimetusi ja kirjeldatud rahvapärast süstemaatikat, seda selgema tausta annab see tänapäeva keelekorraldajatele ja etümoloogidele. Et rahvapärased nimetused viitavad millelegi kalale iseloomulikule, on sellised nimed arusaadavamad, jäävad paremini meelde ning kannavad oma tähendussisu edasi.

Ülevaade kalanimetuste kujunemisest rahvapäraste nimetuste taustal

Eestikeelseid kalanimetusi on üles märgitud sellest ajast peale, kui tekkis eesti kirjasõna. Kalanimetusi leidub meie varastes keelekäsiraamatutes (Stahl 1637, Gutsclaff 1648, Göseken 1660, Hupel 1780/1818) ja Vestringi käsikirjas (u 1710–1730) nii palju, kui neid tol ajal tunti. Ühelegi nimetusele ei antud eesõigust, need olid üles märgitud sellisel kujul, nagu neid kohapeal tarvitati. Nii ilmneb Heinrich Stahli sõnastikus eeskätt Järva- ja Virumaa keel, Johann Gutsclaffil Lõuna-Eesti keelepruuk, Heinrich Gösekenil läänemurre jne. Selline lähenemine on igati mõistetav, kuna sõnastikud olid mõeldud eelkõige sakslastele endile maarahva keelest arusaamiseks. Kindlamate terminite järele tekkis vajadus hiljem seoses koolihariduse laiema levikuga. Esimene teaduslikum käsitlus kaladest leidub Juhan Kunderi õpikus *Looduse õpetus. I. raamat. Elajate riik* (1877). Kalu käsitlevas peatükis on ta seal kalade kirjeldamise kõrval otsinud kalaliikidele ka sobivaid eestikeelseid nimesid. Laias laastus võib öelda, et J. Kunder on pannud nimed pooltele Eestis elutsevatele kaladele, mitmed neist on tänapäeval saanud uue rahvuskeelse nimetuse, nt *eerus* > jõeforell, *kivinool* > vingerjas. Kõrgelt tuleb hinnata kõiki J. Kunderi loodusõpetuse-alaseid töid: tema panus loodusoskuskeele arengusse on tähelepanuväärne, ta on selle esimene teadlik ja süsteemne arendaja (Paatsi 2003: 95).

Esimene eesti kalaraamat *Kodumaa kalad* ilmus 1896. aastal Johann Gustav Spuhl-Rotalialt. See oli koostatud Saksamaal ja Venemaal ilmunud ihtüoloogiaalase kirjanduse eeskujul ning täiendatud kohalike andmetega. Kalade süstematiseerimisel on J. G. Spuhl-Rotalia lähtunud teaduslikust taksonoomiast, liigitades kalad süstemaatilisse hierarhiasse. Taksonite nimetused aga peegeldavad tal rahvapärast lähenemist – iga liigi kohta on autor esitanud kõik talle teadaolevad nimetused, lisaks on ta neid üritanud ka ise (peamiselt saksa keele eeskujul) luua. Nii näiteks esineb Spuhl-Rotalial kõrvuti *haug* ja *puri-kas*, *koger* ja *karus*, *koha* ja *sudak*, *lõhe* ja *laks*, *võldas* ja *kivitrull*, *kammeljas* ja *kivilest* (< sks *Steinbutt*), *nolgus* ja *mereskorpion* (< sks *Seescorpion*), rünt on aga esindatud koguni nelja nimetusega: *rünt*, *maidel*, *kivikala* ja *üirilane*. Mõnel juhul on see põhjendatav meie murdekeelega, sest piirkonniti tuntakse ühte kala eri nimetustega: näiteks läänepoolses Eestis valitseb *koha*, seevastu kogu Eesti idaosa on vallutanud venelaenuline *sudak*. Et J. G. Spuhl-Rotalia oli eelkõige rahvalalgustaja, kelle eesmärk oli tutvustada Eestis elutsevaid kalu, teenibki selline lähenemine kõige otsesemalt rahva huve, et võimalikult palju inimesi saaks aru, kellest jutt.

Üks nimi, mitu kala; üks kala, mitu nime

J. Kunder seevastu on oma loodusloo õpikus püüdnud kalade loendis esitada ladina nimetustele ühe eestikeelse vaste ning hiljem kalade kirjelduste juures toonud ka sünonüümid. Nii on tal *Gobio gobio* vasteks rahvapärane omasõna *kivikala* võõrapärase ründi asemel. Kivikala on eesti murretes üldse väga produktiivne nimetus, mis võib märkida vähemalt nelja kalaliiki (nt rünt, võldas, hink, lepamaim). Kala eluviise arvestades oleks ehk kõige õigustatum, kui seda nime kannaks võldas – tema elupaigaks on mõne suurema kivi servaalune, kus ta enamuse aastast istubki, tehes vaid öösiti lühikesi toidurändeid. Venelastel ongi võldase teaduslikuks nimetuseks *обыкновенный подкаменщик*, soomlastel *kivisimppu* (murretes ka *kivikala*, *kivinilkki*) ja rootslastel *stensimpa*. Spuhl-Rotalial on võldase paralleelnimeks *kivitrull*, ning lisaks kivikalale ja -trullile on meie võldase rahvapäraseid nimetusi *kivikana*, *kivinakker*, *kivipõnk*. Eesti etümoloogiasõnaraamat (EES) ütleb, et võldase puhul on tegu tundmatu päritolu tüvega (EES 616), kala ametlikku nimetust pole registreeritud ka eesti murretest. Olgu siinkohal öeldud, et eestikeelsete rahvapäraste liitsõnaliste kalanimetuste juures on suures ülekaalus just kivi-algulised nimetused, neid on rahvasuus moodustatud üle 50 (vt ka Kendla 2005). Ükski neist pole aga saanud mõne kala kirjakeelseks nimetuseks.

Leidub ka juhtumeid, kus *kivi-* ei ole alati kõige põhjendatum valik. Näiteks on J. Kunderil *Misgurnus fossilis*'e vasteks *kivinool*. Vingerja rahvapärase nimetusena esitab selle ka Spuhl-Rotalia ning tema järgi meie järgmiste kalaraamatute autor Heinrich Riikoja (*Kodumaa kalad* 1927; *Eesti NSV kalad* 1950) veel oma 1950. aasta väljaandes (Spuhl-Rotalial ja Riikojal esinevad kivinoole kõrval veel *kivinoolija* ja *kivijüraja*). Meie kõige põhjalikuma kalaraamatu *Eesti NSV kalade* (1984) autor Neeme Mikelsaar aga leiab, et kivi-algulised nimetused ei sobi mudas elava vingerja nimeks, ja ta on kõik need varasemates kalaraamatutes esinevad nimetused oma loendist välja jätnud. Kivi-nimetusi, mis märgiksid vingerjat, ei leidu ka Eesti Keele Instituudi murdesõnavara kartoteegis. Mudalembese kalana on vingerjas soome keeles *mutakala* ja saksa keeles *Schlammpeitzker*, ka meie rahvapäraseid vingerja nimetusi on *mudakala*, *mudamadu*, *mudasilm*.

Kivinool, vingerjas ja ilmakala

Nimetuse *kivinool* juures on aga põhjust peatuda pikemalt. Vanemas kirjakeeles esineb see Heinrich Gösekenil, kelle huviorbiidis oli ka loodussõnavara, ent eestikeelne nimetus väärilis ülesmärkimist eelkõige seetõttu, et tegu oli eesti

sõnaga: *kiwwi nohl* 'meerSchnecke *ostrea*'; 'Steinwurm'. Oma loodussõnade puhul on H. Göseken olnud korduvalt segaduses saksa, ladina ja eesti vastete seostamisel, ja ka kivinoole puhul jääb selgusetuks, mis looma ta on mõelnud. Gösekeni uusväljaandes on see tituleeritud kalaks: '(kala)' (Kingisepp jt 2010: 417), F. J. Wiedemanni sõnaraamatus on kivinoole vasteks trulling: *kivinool* 'Peizker (*Cobitis* L.)' (Wied 680). Rahvasuus on *kivinooleks*, *kivinooljaks*, ka *kivi-järäjaks*, *-jüräjaks* ja *-närijaks* kutsutud hinku (*Cobitis taenia*). Kõik kõnealused kalad: vingerjas, hink ja trulling (*Nemacheilus barbatulus*) kuuluvad hinklaste sugukonda, väliselt on omavahel sarnasemad hink ja trulling. Nii kohtame ka trullingul rahvapäraseid nimetusi *kivijäraja* ja *-jüräja*. Õigupoolest sobiksidki kivi-nimetused kõige paremini trullingule: ta on kiirevooluliste kivise põhjaga jõgede kala, kes suudab pugeda ka kivide alla. Sama meelt on soomlased ja inglased, kellel on trulling vastavalt *kivenuoliainen* ja *stone loach*, samas sakslaste *Steinbeisser* tähistab hinku. Huvitavad nimed on pannud kaladele lätlased. Nemad klassifitseerivad hingu kivinärijaks (*akmeņgrauzis*) ja trullingu habemega kivinärijaks (*bārdainais akmeņgrauzis*). Kui rääkida "habemest", siis zooloogilise terminoloogia järgi on mõlemal kalal ühepalju (3 paari) poiseid, aga trullingul on need pikemad. Ka meie rahvapärseid trullingu nimetusi on *pardavaar*, *parrakas*, *pardalõug*.

Kust tuleb aga nimetus *vingerjas*? Vingerjas on 15–18 cm pikkune pikliku kehaga kala. Usja liikumisviisi tõttu võiks tema nime seostada *vingerdama*-verbiga, ent kui vaadata vingerja rahvapäraseid nimetusi, võib pigem väita, et tegu on ühe häälitseja-kalaga, kes vingub, kidiseb, kiitsub ja k(r)äunub: *vigiseja*, *vigine*, *vingjas* ('*vingjase vinguve ku`vällä võets* Hls), *vingur* ('*vingurid vinguvad`jusku`iired kidisevad* Lüg), *vigijas* (*vigijat röögivad käreda eliga* TMr), *kidijas*, *kidiseja*, *kiids* (*kiidsu? umma? pikä? peenikese? kala, kui jalg pääle putuss, siss tege kiids-kiids-kiids* Rõu), *kiidsukala* (*kiidsukala, tyy mis hellü tege* Rõu), *käunam* ('*käunämäd, mustad peeniksed kalad, jusku ußs, karjub käun-käun* Kõp), *käunjas*, *kräunam*. Niisiis vingerjas pigem vingub kui vingerdab. Seoses mudaeluviisiga on vingerjal toimetulekuks välja kujunenud soolehingamine, ning selline "häälitsemine" on tingitud gaaside väljumisest sooltorust (Mikelsaar 1984: 251).

Siinkohal ei saa mainimata jätta veel ühte vingerja omapära: vingerjas tajub nii aeglast kui ka järske rõhumuutusi, mida võimaldab spetsiaalne ujupõie ehitus ja seetõttu on teda peetud akvaariumikalana "ilmastikuprohveta" (Mikelsaar 1984: 251). Nimelt tuleb kala õhurõhu langedes ehk vee hapnikusalduse langedes veepinnale õhku neelama. Nii et kui vingerjas ujub pinnale, on see märgiks, et vihmavari tuleks välja minnes ühes võtta. Inglise keelevaist ongi klassifitseerinud vingerja ilmakalaks – *weatherfish*.

Põhjamaades on aga ilmakaladeks (rootsi *k väderfiskar*) liigitatud mõnevõrra sarnased, nõelja kehakujuga kalad, kes riputati kuivatatult lakke tuulesuuna teadasaamiseks. Sellised kalad on merinõel (*Syngnathus typhle*), madunõel (*Nerophis ophidion*), suurtobias (*Hyperoplus lanceolatus*), väike tobias (*Ammodytes tobianus*), tuulehaug (*Belone belone*) ja raudkiisk (*Spinachia spinachia*), kes on veel huvitav selle poolest, et teda on klassifitseeritud ka kui *külmatõvekala* – nimelt soovitatud külmetamise korral raudkiisa tuhka sisse võtta (Mägeri kartoteek). Eestlased on need kalad kategoriseerinud *tuulekaladeks*. Kuusalus on merinõela kohta öeldud, et *sie `pandi lage rippuma, et sie näüt siis, kust puolt tuult tuleb, et siis `kieräb nenä `sinne `vastu tuuld*. Seotust tuulega näitavad veel mitmed nende kalade rahvapärased nimetused: *tuuleling, tuulenool, tuulenõel, tuulenäitaja, tuuleuss, tuuleving, tuuleviuk* (*Nie `tuule `viugud `näütäväd kohe, ku kuo tuod, kust puold tuul on, neh `kierdäväd nenä `tuule `puole rippujess Kuu*) jt. Soomlastel on aga tobiad suur ja väike tuulekala: *isotuulenkala* ja *pikkutuulenkala*. Komme kasutada ilmakalu kui rahvalikke baromeetreid püsis Põhjamaades kuni eelmise sajandi alguseni (Svanberg 2000: 26).

Rahvapärase nimeandmise teistest alustest

Eespool oli mitmeid näiteid, kuidas rahvas on kalu kategoriseerinud (ilmakalad, tuulekalad) ja mille järgi kalu nimetanud. Siinkohal saab peatuda veel mõnel põhimõttel. Näiteks **välimuse** järgi on tuulehaugi nimetatud *nokahaugiks, nokakalaks, pikanokakalaks* – liigi eripäraks on pikaks nokaks venitunud lõuad, millest alumine on pisut pikem. Sellest tulenevad ka soome *nokka-*, *sarvihauki*, *nokkala*, saksa *Hornhecht*, *Hornfisch*, rootsi *näbb-*, *horngädda*, *hornfisk*.

Kala välimus ongi põhilisemaid kalade eraldamise tunnuseid, mis on olnud üks peamisi nimeandmise aluseid. Enim on siin vanarahvast inspireerinud ogaliku (*Gasterosteus aculeatus*) või luukaritsa (*Pungitius pungitius*) kehal paiknevad ogad: *nagapoiss, ogajurka, ogapoiss, odapoiss, okkakala, okkarull, piigiline, piikmaim, piikselg* jne, ülekantud tähenduses ka *kassiperselõhkuja, perserookija*. Kui meie ogaliku järgi võib enam-vähem kala väljanägemist ette kujutada (üks ta üks ogadega kala peab olema), siis luukaritsa puhul on see juba keeruline. Ogaliku kehal on kolm tugevat seljaoga, luukaritsal paikneb seljauime ees 7–12 (tavaliselt 9–10) sissetõmmatavat oga, nii on kalade ametlikud nimetused teistes keeltes vastavalt soome *kolmipiikki*, vene *трехиглая колюшка*, saksa *Dreistachliger Stichling*, inglise *three-spined stickleback* ning soome *кутменпиikki*, vene *девятииглая колюшка*, inglise *nine-spined stickleback* ja läti *deviņadatu stagars*.

Kiisa nimetused *okaskala*, *harjakala*, *harjamees* viitavad kala teravale seljauimele, aga on oma luisuse tõttu tuntud ka kui *ämmatapja*. Angerjas on *siug*, *uss*, *veeuss*, *usskala* ning väikest angerjat on kutsutud *saapapaelaks*, ja seda mitte ainult välimuse tõttu, vaid Reigis teatakse, et väikese angerja nahka kasutatigi saapapaelaks: angerjal võeti nahk maha, pandi liiv sisse, kuivatati niimoodi ära ja pärast tehti rasvaga pehmeks.

Väga iseloomulikeks merivarblase (*Cyclopterus lumpus*) rahvapärasteks nimetusteks on *seitsmekandiline* ja *seitselg*: kui kala on muidu soomusteta, siis kummalgi pool keha on tal kolm horisontaalrida luutüükaid, lisaks üks rida selja keskjoonel, mis jätab mulje justkui seitsmest seljast. Haljalas on öeldud: *seitselg*, *veike must merekala*, *rasvane*, *kiedetä saapa määret* – selle omaduse järgi on aga Viru-Nigulas merivarblane liigitatud *rasvakalaks*. Sellised tähelepänekud loodusest enesest on andnud rootslastele merivarblase rahvuskeelseks vasteks *sjurygg* ja soomlastele *rasvakala*. Meie merivarblane pärineb aga vene keelest (vrd vn *морской воробей* 'merivarblane'), Wiedemanni sõnaraamatus on kala vasteks saksa keele eeskujul *merejänēs* 'Seehase, Lump (*Cyclopterus Lumpus* L.)' (Wied 147). Eesti Keele Instituudi murdekartoteegis ei ole teateid merejänese esinemisest eesti murretes, merivarblase nimetust tuntakse siiski Tõstamaal ja Saaremaal, kus on rohkem kasutusel nimetus *munder*, kuna kala vahetab kudemise ajal värvi. Merivarblast on nimetatud veel *kassikalaks*, kuna kõlbas anda üksnes kassile, ja *mündikalaks*, mis tuleneb sellest, et hädakaubakalana teiste kalade puudumisel maksti tema eest üks sent tükk.

Tõlkelaenulist päritolu on ka meie vinträime (*Alosa fallax fallax*) nimetus, mis lähtub vene *фунна*'st või saksa *Finte*'st. Värvuselt on vinträim tumeda selja ja hõbedaste külgedega kala, tema eritunnuseks on aga kuus kuni üheksa tumedat täppi külgedel, neist ka rahvapärased nimetused nagu *täpikala*, *tipuline*. Täppide järgi on vinträime nimetanud ka soomlased (*täpläsilli*).

1959. aastal kirjutas Vassili Kossatkin, et meie tippviidika (*Alburnoides bipunctatus*) nimetus on kunstlikult loodud ladinakeelsest sõnast *punctatus*. Kalal ei esine mingeid iseloomulikke tippe, kui nendeks tippudeks mitte pidada väikesi musti täpikesi kala küljejoonel, aga need täpid ei õigustavat tippviidika nimetust. Puht-eestiliseks, tõeliselt rahvapäraseks nimetuseks peab ta *kiviviidikat*, ning nendib samas, et kõige õigem oleks tippviidikat nimetada *põhjaviidikaks*, sest kala elutseb tavaliselt jõe põhjavees. (Kossatkin 1959: 250–251.) Rahvapäraseid nimetusi sel vähelevinud kalal kuigi palju ei ole, lisaks kiviviidikale veel *kose-* ja *sohiviidikas*, sest erinevalt tavalisest viidikast (*Alburnus alburnus*) eelistab tippviidikas kiirema vooluga kivise põhjaga jõgesid ning merevette ei satu ta üldse.

Salmo trutta trutta morpha *fario* kirjale (kala küljed, selg ja seljauim on kaetud punaste, pruunide ja mustade erinevas suuruses tähnidega) viitavad sellised rahvapärased nimetused nagu *kires*, *kirevkala* ja *tähnik*, mis on kala vasteks ka Spuhl-Rotalial. Praeguses ihtüoloogilises terminoloogias on kala nimetuseks *jöeforell* (< sks *Bachforelle*); seda nime aga rahvasuus ei tunta. Lisaks *jöeforelli* kirjale viitavatele nimetustele tuntakse Lõuna-Eestis kala *hörnäsena*. Nimetuse leiame ka varasemast kirjandusest: *hörn* 'eine Forelle' (Hupel 1818: 45); *hörn*, *hörnäs* 'Forelle (*Salmo Fario* L.)' (Wied 741). Kui *hörnäs* on meie rahvuskeelseks vasteks veel H. Riikoja *Kodumaa kalades*, siis *jöeforell* on saanud kala ametlikuks nimetuseks sama autori 1950. aasta väljaandes. Enam-vähem samasuguse muutuse on läbi teinud ka *meriforell* (*Salmo trutta trutta*), mis pärineb samuti saksa keelest (< sks *Meerforelle*) – nimetus on fikseeritud meie rahvuskeelseks vasteks H. Riikoja *Eesti NSV kalades*. Eesti murretes tuntakse kala *iherusena*, sõna esineb ka vanemas kirjakeeles ja Wiedemannil: *Eheris* 'Forelle' (Gutslaff 1648), *Ehheris* 'Forel (Erlitz)' (Göseken 1660: 505), *ihheris* d. 'Lachsforelle' (Hupel 1818: 52); *iherüs* (g) *iherüse* (d) (*eheros*, *eherus*) 'Lachsforelle (*Salmo Trutta* L.)' (Wied 112). Ent kalade varasemad nimetused *hörnäs* ja *iherus* elavad keeles edasi tänapäevalgi. Kui ma 2012. aastal küsitlesin inimesi rahvapäraste kalanimetuste kohta, oli üks noor Lõuna-Eestist pärit informant veendunud, et *hörnäs* ongi kala ametlik nimi, mitte murdenimi. Mõlemad rahvapärased nimetused esinevad ka õigekeelsussõnaraamatus (ÕS 2013: 217, 229).

Eelpool oli näiteid, kuidas kalad on saanud nimesid kirja järgi (nt *täpikala*, *kirevkala*). Kui peatuda veel kala välimusel, on üks oluline näitaja kala **värvus**. Mitmele kalaliigile on iseloomulik hõbedane läige, millest tulenevad nimetused *hõbekoger*, *hõbelatik*, *hõbelõhe* (vrd soome *hopealohi*), *hõbekala* ~ *hõbenool* 'räim', *hõbesalakas* 'viidikas'. Heledama värvusega kalu iseloomustatakse täiendsõnaga *valge*: *valgekala* 'merisiig', 'räim', 'viidikas', *valgesärg*, *valgeviidikas*. Kullaläikeliste külgedega roosärg on *kuldsärg*. Roosäрге peetakse Eestis üldse üheks ilusamaks kalaks tema erksate värvide tõttu: lisaks kullatoonistele külgedele ehivad teda üleni veripunased päraku- ja kõhuuim, ent punast esineb kõigil uimedel. Sellest tulenevalt on roosärg *punane särg*, *punaseuimesärg*, *punapüks* (vrd soome *punajalka*, *punapyrstö*, *punauimunen*, vene *краснопёрка*, saksa *Rotfeder*, *Rothauge*, rootsi *rödfena*, *rödmört*, taani *rødskalle*, inglise *red-eye*).

Väga määrav kategooria kalade puhul on nende **elupaik**. Valdavalt on sellised nimed liitsõnalised, kus täiendsõna viitab veekogule ning põhisõna kalale, nt *jõekirjak*, *jõehavi*, *merehunt* 'haug' (vrd soome *jokihauki*); *jõekiisk*, *merekiisk*; *järveahven*, *mereahven*; *järvekoger*, *tiigikoger* (vrd soome *järvikouri*);

järvekurat 'võldas'; *merehulgus* 'tursk', 'räim', 'heeringas' jne. Näidetest selgub muu hulgas, et rahvas eristab samu kalaliike selle järgi, millisest veekogust kala on püütud. Teaduslikust taksonoomiast võiks näitena tuua meritindi (*Osmerus eperlanus eperlanus*) ja peipsi tindi (*Osmerus eperlanus eperlanus morpha spirinchus*) ning merisiia (*Coregonus lavaretus lavaretus*) ja peipsi siia (*Coregonus lavaretus maraenoides*). Peipsi tinti peetakse meritindi mageveeliseks vormiks (*morpha*), peipsi siig on Peipsi järves väljakujunenud siiavorm. Rahvasuus ei eristata neid kalaliike elupaiga järgi, vaid räägitakse *tindist* ja *siia*st. Millisest liigist jutt käib, saab aimu üksnes selle järgi, kust nimetus on registreeritud: rannaalade inimesed tunnevad mereliike ja Peipsi ümbruse elanikud järvevorme. Tindikala on oma spetsiifilise **lõhna** tõttu rahvasuus kategoriseeritud *haisukotiks*, *hobuselihapoisiks*, *tallipoisiks* (saksakeelne tindi nimetus *Stint* võib lähtuda sõnast *stinken* 'haisema, lehkama', samuti inglise *smelt* 'meritint' < *smell* 'id.'). Siiakala on aga *saunakala*, sest siig viidi sauna nurganaisele kui väärtuslik kala.

Inimestele on kalade juures oluline nende **kudemis**- ehk siis ka optimaalne **püügiaeg** (varem püüti kalu nende kudemisajal). Need tähelepanekud on seotud otseselt looduses toimuvate muutustega, ja et kalu sel viisil liigitada, peavad inimesed täpselt teadma kalade ökoloogiat. Enim on kudemisjärke eristatud latikal (*Abramis brama*). *Särjelatik* koeb mai esimesel poolal koos särjega (samamoodi on seda kudemisjärku nimetanud soomlased, nende murretes esineb *särkiäislahna* 'kevad-suvel kudev latikas'). Sel ajal kudevad latikat on nimetatud ka *jürilatikaks*. *Toomelatik* koeb mai lõpus või juuni alguses. Võrtsjärve kalurid nimetavad toomelatikat veel *pärislatikaks* kui kõige arvukamat. Toomelatikaga samasse aega jääb *nigulalatik* 'suvistepühade paiku kudev latikas'. Öunapuude õitsemise aegne latikas on *urvandilatik*, *uibulatik* ja *õunapuuõie latik* ning rukki õitsemise aegu püütav latikas *rukkiõielatik(as)*. Hilisemad kudejad on *jaanilatik* ja *kesalatik*. Toomingate õitsemine on märgiks mitme kalaliigi kudemisaja saabumisest: *toomeviidik*, *toomevimb*, *toomingahaug*, *toomingaõieräim*. Toomingas on üldse rahvapärimestes väga tähtsal kohal. Tema õitsemisel ja viljumisel on oluline koht põllutööde orientiirina, aga ka saagi- ja ilmaennetes (Hiimäe & Tuisk 2010: 58).

Ülaltoodud on tüüpnäited rahvapärasest kategoriseerimisest, aga võib öelda, et amplituud on laiem. Kui rahvuskeelseks teaduslikuks taksoninimetuseks saab igal liigil olla üks fikseeritud nimi, siis rahvasuus lähtub kalade nimetamisest paljudest omadustest. Mainitagu veel kala **suurust**, kus tavaliselt on silmas peetud mõne liigi väikeseid isendeid, nt (ahvena) *kirp*, *moks*; (havi) *nolk*, *nilks*; (siia) *mann*, *muik*; (säina) *mürk*, *põnnak*, aga ka suuri: *hiigla hobulest* 'hiidlest', *käsivars* 'suur angerjas', *labakas* 'suur latikas'. Kalade väiksust võidakse väljen-

dada ka teise kalaga, kusjuures kõnealune kala võib olla nii täiend- kui põhisõna positsioonis, nt *särjahunas* ‘väike ahven’; *särjeviidikas*, *kilusärg* ‘väike särg’; *siiakilu* ‘väike siig’. **Püügikohale** viitavad *Tibrika hulgus* ‘Tibrikalt püütud räim’, *Salatsi tursk* ‘Salatsi madalikult püütud tursk’, **püügiviisile** *mutikiisk*, *mõrraahven*, *nooda-*, *rüsa-*, *võrguräim*, *õngeangerjas*. Nimetustes peegeldub seegi, mis **söödaga** nad püütud on, nt *lutsu-*, *ogarulli-*, *räimeangerjas*. Kalade puhul on oluliseks momendiks nende väärtus toidulaua, ent tähtsust omasid ka **söödakalad**, vrd *unnasärg* ‘unnasöödaks kasutatud särg’, *siiasööt* ‘väike mudilake’, *raudpea* ‘noor säinas’ (visa hingega kala, mistõttu sobib hästi õngesöödaks). Omamoodi kõnekas on seegi fakt, et põhilistele püügikaladele antud nimetuste hulk on võrreldav tähtsusetu võrkusattujatega, kes oma silmatorkava välimusega on nimeandjaid vaat et rohkemgi inspireerinud.

Lõpetuseks

Eestikeelsete loodusnimede loojaid on olnud palju, tegutsenud on taime- ja linnunimede komisjonid. H. Riikoja mainib oma kalaraamatute eessõnas, et ka neis esitatud eestikeelsed kalanimetused on fikseerinud vastav komisjon. N. Mikelsaar on eestikeelsete teaduslike nimede puhul toetunud 1972–1973 ihtüoloogide ja keeleteadlaste ühisnõupidamistel kokkulepitud nimetustele. Niisiis on eesti kalade praegu kehtivad rahvuskeelsed vasted fikseeritud 1984. aastal N. Mikelsaare teoses *Eesti NSV kalad*. Peab märkima, et meie kirjakeelsed nimetused ei toetu kuigivõrd rahvapärastele, isegi kui raamatu eessõna märgib, et “eestikeelsete nimede valikul tuleb eelistada rahvakeeles levinumat nime, s.o tugineda suupärasuse ja kergema äratundmise põhimõttele, jättes taksonoomiliste kategooriate fikseerimise ladinakeelsete nimetuste ülesandeks”. Määravaks on saanud ilmselt asjaolu, et kalanimetuste käsitlused on (alates H. Gösekenist) lähtunud eeskätt bioloogilisest süstemaatikast ja teiste maade eeskujust rahvuskeelsete nimetuste moodustamisel. Kirjakeelne terminoloogia taotleb üldtuntust ja üheselt fikseeritud sõnakuju, eesti rahvapärased kalanimetused on aga sageli piirkondlikud, kitsama levikuga ja nende üldtuntusest rääkida ei saa. Torkab silma, et isegi kui oleks olnud võimalust valida terminiks deskriptiivseid nimetusi kaladele iseloomulike tunnuste järgi, pole seda eelistatud – nt *trulling* (alamsaksa laen) pro *kivijäräja*, *merivarblane* (tõlkelaen vene keelest) pro *seitselg*, *rasvakala*. Paistab, et soomlased on omasõna sagedamini eelistanud (vrd *kivenuoliainen* ‘trulling’ või *rasvakala* ‘merivarblane’).

Linnu- ja taimenimetuste uurijad aga tõdevad, et taimede teaduslike nimetuste määramisel on olnud aluseks enam levinud rahvapärane nimetus (Kalle & Sõukand 2011: 77), linnunimetuste puhul on lähtunud samuti rahvalikest nimetustest ja peetud silmas üldisi aluseid: vormi, värvi, eluviisi, elupaika (Mäger 1967: 197).

Siiski saab ka kalanimetuste puhul rääkida juhtumist, kus teadusliku nimetuse aluseks on saanud rahvapärane. N. Mikelsaar väidab, et Spuhl-Rotalia poolt ladina keele eeskujul kunstlikult loodud liiperkala (*Liparis liparis*) peaks loovutama koha rahvakeelest võetud nimetusele *pullukala*, kuna kala imeb ennast püüniste pullude külge (vrd soome rahvuskeelset vastet *imukala*). Nii on varasem kala nimi liiperkala asendunud teaduslikus terminoloogias rahvapärase pullukalaga, selles nimes peegeldub kalale iseloomulik käitumismaneer.

Kõige loomulikumad nimetused ongi need, mille on loonud rahvas oma arusaamade järgi ja oma keele eripära kohaselt. Rahvapärane deskriptiivne süstemaatika lähtub printsiipidest, mis kalu kõige paremini iseloomustab. Võib öelda, et eesti rahvalike kalanimetuste süsteem on kujunenud põhiliselt oma leksika baasil, teaduslike nimede panekul on aga arvestatud rahvusvahelist konteksti ja tihti on lähtunud teiste keelte eeskujust (eriti saksa keele näol).

Kommentaar

¹ Aeg-ajalt satub meile eksikülalisi või on mõni liik töenduslikel eesmärkidel sisse toodud. Sellistel (nt *ameerika paalia*, *peled*, *pollak*) on koht eesti kalade süsteemis, aga vanarahvas neid ei tundnud ja seega pole neil ka rahvapäraseid nimetusi.

Allikad

EKI MK = Eesti Keele Instituudi murdesõnavara kartoteek

EKI MKK = Eesti Keele Instituudi Mart Mägeri kalanimetuste kartoteek

Kirjandus

Castetter, Edward F. 1944. The Domain of Ethnobiology. *The American Naturalist* 78, lk 158–170.

Cruse, D. Alan 1986. *Lexical Semantics*. Cambridge: Cambridge University Press.

EES = Metsmägi, Iris & Sedrik, Meeli & Soosaar, Sven-Erik (koost) 2012. *Eesti etimoloogiasõnaraamat*. Tallinn: Eesti Keele Sihtasutus.

Gutslaff, Johann 1648. *Observationes grammaticae circa linguam Esthonicam...* Dorpati Livonorum: Johannes Vogel.

Göseken, Heinrich 1660. *Manuductio ad Linguam Oesthonicam. Anführung Zur Öhstnischen Sprache*. Reval: Gedruckt und verlegt von Adolph Simon.

HERBA = Sõukand, Renata & Kalle, Raivo (koost) 2008. *Historistlik eesti rahvameditsiini botaaniline andmebaas* (<http://herba.folklore.ee> – 10. aprill 2014).

Hiiemäe, Mall & Tuisk, Astrid 2010. Toomingas rahvapärimestes. *Eesti Loodus* 5, lk 58–59 (http://www.eestiloodus.ee/artikkel3323_3277.html – 10. aprill 2014).

Hupel, August Wilhelm 1818. *Ehstnische Sprachlehre für die beyden Hauptdialekte, den revalschen und dörptschen, nebst einem vollständigen ehstnischen Wörterbuche. Zweyte durchgängig verbesserte und vermehrte Auflage*. Mitau: J. F. Steffenhagen und Sohn.

Kalle, Raivo & Sõukand, Renata 2011. Omanimetus või õige nimetus? Eestlaste ravimtaimetundmise alustest. *Akadeemia* 1, lk 62–81.

Kendla, Mari 1997. *Saare- ja Muhumaa kalanimetused*. Preprint. Tallinn: Eesti TA Eesti Keele Instituut.

Kendla, Mari 1999. *Lääne-Eesti kalanimetused*. Tallinn: Eesti Teaduste Akadeemia Eesti Keele Instituut.

Kendla, Mari 2005. Liitsõnalised kalanimetused eesti murretes. *Keel ja Kirjandus* 12, lk 978–983.

Kingisepp jt 2010 = Kingisepp, Valve-Liivi & Ress, Kristel & Tafenau, Kai. *Heinrich Gösekeni grammatika ja sõnastik 350*. Tartu: Tartu Ülikool.

Kossatkin, Vassili 1959. Tippviidikas – Eesti haruldane kala. Kumari, Eerik (toim). *Loodusuurijate Seltsi aastaraamat* 51 (1958). Tallinn: Valgus, lk 249–262.

Kull, Kalevi & Koppel, Andres 1989. Elusolendite rahvuskeelsest nimetamisest. *Eesti Loodusuurijate Seltsi aastaraamat* 71. Tallinn: Valgus, lk 184–193.

Kunder, Juhan 1877. *Looduse õpetus. I. raamat. Elajate riik*. Koolmeistritele ja koolidele kirja pannud Johann Kunder. Tartu: Schnakenburg.

Mikelsaar, Neeme 1984. *Eesti NSV kalad*. Käsiraamat-määraja. Tallinn: Valgus.

Morrill, Warren T. 1967. Ethnoichtyology of the Cha-Cha. *Ethnology* 6, lk 405–416.

Mäger, Mart 1961. Eesti linnunimetuste alused. *Emakeele Seltsi aastaraamat* VII. Tallinn: Eesti NSV Teaduste Akadeemia Emakeele Selts, lk 54–73.

Mäger, Mart 1967. *Eesti linnunimetused*. Tallinn: Eesti NSV Teaduste Akadeemia Keele ja Kirjanduse Instituut.

Mäger, Mart 1973. *Juhend ja nimestik kalanimetuste kogumiseks*. Tallinn: Eesti NSV Teaduste Akadeemia Emakeele Selts.

Paatsi, Vello 2003. *Eesti talurahva loodusteadusliku maailmapildi kujunemine rahvakooli kaudu (1803–1918)*. Tallinna Pedagoogikaülikooli Sotsiaalteaduste dissertatsioonid 5. Tallinn: TPÜ Kirjastus.

Riikoja, Heinrich 1927. *Kodumaa kalad*. Abiraamat kalade tundmaõppimiseks. Tartu: Loodus.

Riikoja, Heinrich 1950. *Eesti NSV kalad*. Abiraamat kalade määramiseks ja tundmaõppimiseks. Tallinn & Tartu: Eesti Riiklik Kirjastus.

Spuhl-Rotalia, Johann Gustav 1896. *Kodumaa kalad, Eesti-, Liivi- ja Kuramaa vetes ning Läänemeres elutsevate kalade looduseelugu, nende püüdmine kunstiliste abinõudega, kasvatamine, kunstlik sugutamine ja kalaliikide asutamine*. Viljandi: A. Peet.

Stahl, Heinrich 1637. *Anführung zu der Esthnischen Sprach, auff Wolgemeinten Rath, und Bittliches Ersuchen, publiciert von M. HENRICO Stahlen*. Revall, Druckts Chr. Reusner der älter, in Verlegung des Authoris. M.DC.XXXVII. Revall: H. Stahl.

Svanberg, Ingvar 2000. *Havsråttor, kuttluckor och rabboxar. Folking kunskap om fiskar i Norden*. Stockholm: Arena.

Sõukand, Renata & Kalle, Raivo (koost) 2008. *Historistlik eesti rahvameditsiini botaaline andmebaas (HERBA)* (<http://herba.folklore.ee> – 17. aprill 2014).

Vestring, Salomo Heinrich 1998. *Lexicon Esthonicum Germanicum*. Kaldjärv, Ellen (toim). Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum.

Vilbaste, Gustav 1993 = Ahven, Eeva & Ahven, Heino & Parmasto, Erast (toim). *Eesti taimenimetused = Nomina vernacula plantarum Estoniae*. Eesti TA Emakeele Seltsi Toimetised nr 20 (67). Tallinn: ETA Emakeele Selts.

Wied = Wiedemann, Ferdinand Johann 1973. *Eesti-saksa sõnaraamat. Estnisch-deutsches Wörterbuch*. Neljas, muutmata trükk teisest, Jakob Hurda redigeeritud väljaandest [1893]. Tallinn: Valgus.

ÕS 2013 = Maire Raadik (toim). Erelt, Tiit & Leemets, Tiina & Mäearu, Sirje & Raadik, Maire (koost). *Eesti õigekeelsussõnaraamat ÕS 2013*. Eesti Keele Instituut. Tallinn: Eesti Keele Sihtasutus.

Summary

Fish Names in Estonian: Scientific Versus Common

Mari Kendla

Keywords: Estonian dialects, ethnoichthyology, fish names, lexicology

The article gives an overview of the evolution of Estonian fish names, bringing to the fore the principles of naming fish from the point of view of both popular and scientific categorisation, and juxtaposing with the principles of classification of fish names by other peoples. The standard formal Estonian fish names started to be coined in the 1920s, when native-language terminology was created. Name-selection was often based on the example of other languages, especially German terminology. Estonian popular (dialect) names are based on local and popular categorisations, whereas the main emphasis is on the characteristic features of the fish.

Paremäärmuslik sõnavabadus eesti rahvusradikaalide veebisuhtluses¹

Mari-Liis Madisson, Andreas Ventsel

Teesid: Artikli fookuses on eesti paremäärmuslaste enesekirjelduste eripärad hüpermeedias. Tänapäevased paremäärmuslikud liikumised kombineerivad oma etnotsentristlike vaadete avalikuks legitimeerimiseks rahvusradikaalseid ideid üldaktsepteeritud (eelkõige liberaaldemokraatliku maailmavaatega seonduvate) tähistajatega, nt *vabadus*, *võrdsus*, *demokraatia*, *sõnavabadus* jne. Niisuguse pealtnäha kokkusobimatuid diskursusi koondava tähendusloome selgitamiseks toetume Roger Griffini *grupuskuli* kontseptsioonile, Ernesto Laclau diskursusteoreetilisele lähenemisele ja kultuurisemiootikale. Meie juhtumiuuring põhineb ACTA ratifitseerimise protsessi refleksioonil eesti paremäärmuslaste blogides. Võltsimisvastane kaubandusleping muutus 2012. aasta alguses eesti paremäärmuslaste enesekirjeldustes üheks oluliseks tuumtähistajaks.

Märksõnad: ACTA ratifitseerimine, enesemudel, Essexi koolkonna diskursusteooria, identiteediloo hüpermeedias, kultuurisemiootika, paremäärmuslus

Käesolev uurimus keskendub paremäärmuslikes veebikogukondades prevaalerivatele identiteediloo suundumustele. Tänapäevase paremäärmusliku kommunikatsiooni uurimisel tuleb silmas pidada, et tegemist on keeruka ja mitmekihilise uurimisobjektiga, mis ei eksisteeri valitsevatest diskursiivsetest trendidest ja hüpermeedia uudsetest tähistamisearasustest eraldi. Rahvuslust ja rassismiküsimusi uuriv sotsioloog Les Back on osutanud, et paremäärmuslust on sageli otstarbekas mõtestada kui voolavaid ideoloogiaid (ingl *liquid ideologies*). Voolavate ideoloogiate all peab ta silmas pealtnäha paradoksaalset suundumust, kus paremäärmuslased on hakanud integreerima dominantse, normaliseeritud diskursuse elemente (nt multikulturalismi diskursuse tuumtähistajaid) oma rassistlikes meediapraktikatesse, luues kummastavaid transformatsioone (Back 2002a). Sarnasele, iseäranis *online*-suhtluses esile kerkinud suundumusele on viidanud ka paljud teised autorid (Atton 2006; Cammaerts 2009; Campbell 2006; Sommer 2008; Taguieff 1999 jt).

Tänapäevane paremäärmuslus allub suures osas vernakulaarse veebi loogikale, kus toimub info pidev ümbermodelleerimine ja transformeerimine eri-

nevates kontekstides. Mitmed uurijad (Laas 2011; Landow 2006: 232; Soukup 2008: 14) on jõudnud järeldusele, et hüpermeedia vahendid lausa soodustavad autorite muutumist brikolöörideks, kes ehitavad oma tekstid juba olemasolevale materjalile, kusjuures loodud uudne tervik säilitab alati ka teatavad seosed oma osiste varasemate korrastustega. Niisugune brikollaaž võimaldab liikumist väga erinevate tekstisfääride vahel: uudsed tähistamisvõimalused lubavad ühendada fundamentaalselt erinevat informatsiooni ning ületada seega kõikvõimalikke klassikalisi žanripiire (Landow 2006: 60). Hübriidsesse tervikusse põimitakse sageli elemente nii n-ö ametlikust (nt riigiasutuste või ettevõtete koduleheküljed, ajaleheartiklid jne) kui ka amatöörlikust (nt ajaveebid, foorumipostitused ja sissekanded erinevatesse sotsiaalmeedia platvormidesse jne) infosfäärist, nii kunsti kui tarbetekstidest, nii individuaalsest kui kollektiivsest loomingust. Robert Glenn Howard on nimetanud niisugust hübriidset tekstiloomet tabavalt vernakulaarseks veebiks. Ta osutab, et tänapäevases *online*-kommunikatsioonis võib täheldada märkimisväärset folkloori võidukäiku, kuna nii visuaalsete kui ka verbaalsete tekstide omistamine konkreetsetele autoritele muutub üha problemaatilisemaks (Howard 2008: 203–204).

Siinse artikli peamine eesmärk on selgitada paremäärmuslaste vastandlikest väärtushinnangutest lähtuvaid identiteediloomeprotsesse, mis on kohandunud hüpermeedia tähistamise hübriidsete tingimustega. Seega ei ole meie eesmärk võrrelda paremäärmuslikku *online*-identifikatsiooni ning teiste peavoolu- või alternatiivmeedias levivaid enesekirjeldamise tavasid. Niisugune eesmärgipüstitus võiks leida rakendamist meie järgmistes uurimustes. Siinse artikli teoreetiline plaan sünteesib Tartu–Moskva koolkonna kultuurisemiootikast pärit *enesekirjelduse* ja *enesemudeli* kontseptsioone Essexi koolkonna hegemooniateooria ideedega. Meie uurimus toetub mitteesalevale vaatlusele, mida oleme teostanud eestikeelses paremäärmuslikus *online*-sfääris alates 2012. aasta algusest. Siinses artiklis keskendusime viie paremäärmusliku veebilehe diskursuse analüüsile. Les Backi järgi ühendab hüpermeedia vahendusel leviv diskursus suurt hulka subkultuurilisi liikumisi üleilmse arvutivõrgu kõige erinevamate osadest. Need liikumised on väga varieeruva profiiliga, kuid neile on iseloomulikud järgmised ühisjooned: 1) rassilise ja/või rahvusliku unikaalsuse retoorika; 2) rassilise ja/või rahvusliku ülimuslikkuse, üleoleku, erakordsuse idee; 3) suur repertuaar rassilise *teise* kontseptualiseerimiseks, 4) utoopilis-revolutsiooniline maailmavaade, mis seab eesmärgiks eksisteeriva korra kukutamise (Back 2002b: 632). Valisime eetilistel kaalutlustel analüüsimiseks veebileheküljed, mis vahendavad (eelpool toodud nelja tunnuse kaudu määratletavat) paremäärmuslikku sõnumit ning millele on avalik juurdepääs. Seetõttu jäid välja leheküljed, millele ligipääsemist on piiratud paroolide ja kasutajanimedega. Külastajate arvu, teemapüstituste kontsentreerituse ja tsi-

teeritavuse tõttu käsitlesime antud uurimuses eesti paremäärmusliku grupuskulaarse välja representatiivsete keskmelena järgmisi blogisid: Eesti Rahvuslik Blogi (rahvuslik.blogspot.com/), Rahvuslane (<http://rahvuslane.blogspot.com/>), Vabamõtletaja (<http://www.vabamotleja.info>)² ja NS Blog (<http://nsblogi.com/>)³ ning veebilehekülge BH Ruzzland (<http://bhr.balanss.ee/>), kuna siinkirjutajate arvates annavad need illustratiivse pildi eestikeelse grupuskulaarse välja tsentrist. Meie juhtumiuuring tugineb avalikkuses erakordset vastukaja leidnud ACTA (inglise keeles *Anti-Counterfeiting Trade Agreement*) ratifitseerimise protsessi refleksioonidele. Nimetatud lepingu sihiks on sõnastada rahvusvahelised normid, mis lubaksid reguleerida intellektuaalomandiga seonduvaid õigusi. Leping püüab kehtestada rahvusvahelisi standardeid autoriõiguse rikkujate karistamiseks, et võidelda võltsimise, piraatluse ja teiste intellektuaalse omandi vastu suunatud kuritegudega. ACTA ratifitseerimisprotsessi arutelu Riigikogus viis 2012. aasta talvel mitmete protestiaktsioonide ja meelevaheldusteni, mis päädisid Rahvakogu kokkukutsumisega. Sõna- ja infovabaduse teema kujunes pikaks ajaks eesti meedia üheks peateemaks: see mängis olulist rolli nii parlamendivaidlustes, avalikes sõnavõttudes kui ka paremäärmuslaste enesekirjeldustes.

Käesoleva uurimuse valimi piiritlemisel keskendusime peamiselt blogipostitustele (kokku 31), kus otseselt kõneldi ACTAst või selle sotsiaalsetest mõjudest. Need postitused ilmusid valdavalt 2012. aasta esimesel poolel, aga olid ka mõned erandid. Kõige ulatuslikumalt leidis ACTA temaatika käsitlemist blogis Rahvuslane (22 postitust), kus tsiteeriti ka mitmeid teistes blogides, foorumites ja päevalehtedes ilmunud artikleid. NS Blogist analüüsisime 4 ja Vabamõtletajast samuti 4 postitust, Rahvuslikust blogist aga 1 postitust. Analüüsitud paremäärmuslikud leheküljed erinevad oma profiilis suuresti: nii veebilehe ülesehituse poolest kui ka paremäärmusliku sõnumi intensiivsuse poolest. Näiteks on BH Ruzzland keskendunud valdavalt russofoobiale, samas Rahvuslane pühendub pigem rahvusriikide allakäiguga seotud teemadele ning Rahvuslik käsitleb valge rassi (eelkõige valge mehe) tagakiusamist. Siinkohal peab osutama analüüsitava valimi koostamisega seotud raskustele, sest paremäärmuslikest liikumistest ei ole lihtne rääkida. Äärmuslus kannab meie kultuuriruumis kahtlemata negatiivseid konnotatsioone ning millegi määratlemine ekstremismina kätkeb endas alati teatavat stigmatiseerimise ohtu. Teisalt eeldab millegi äärmuslikuks pidamine alati selle suhestamist n-ö tunnetusliku normiga, mistõttu sõltuvad väärtuslikuks peetavad nähtused otseselt sellest, millega neid kõrvutatakse. Eesti kontrakultuurilisele avalikkusele on meie analüüsitud blogid suhteliselt tuntud, mõningad seal avaldatud artiklid või nende fragmendid ringlevad aktiivselt kohalikus blogosfääris, sotsiaalmeedias jne. Kusjuures ka meie uuritud blogides esineb üksteise postituste ristviitamist,

aga ka otsest peavoolumeedias ilmunud uudis- ja arvamusaluste tsiteerimist. Paljuski just osutatud aspekti tõttu pole kõik blogides representeeritud tekstid eksplitsiitselt paremäärmslikud⁴, st neid ei pruugi otseselt iseloomustada nativism, ksenofoobia, rassism, anti-liberaaldemokraatlikkus ja tugeva riigivõimu idealiseerimine, mida peetakse tänapäevase paremäärmsluse n-ö klassikalisteks tunnusteks (vt Mudde 1996: 229; Mudde 2011b: 7). Samas on kõigi analüüsitud allikate üldine tonaalsus paremäärmslik, levinud ideedeks on näiteks põliseestluse hoidmise ja võõrmõjude eest kaitsmise vajadus; olemasoleva maailmakorra (sh Eesti võimustruktuuride) allumine sionistlikule/massoonlikule salarühmitusele; rasside ja kultuuride segunemise ohtlikkus; seksuaalvähemuste ja feminismi taunimisväärus. Teisalt osutab paremäärmsluse defineerimise raskustele ka käesoleva artikli probleemipüstitus – grupuskulte ideoloogiline enesekirjeldus lähtubki sageli vastuolulistest ideedest.

Artikli esimeses osas kirjeldame laiemalt paremäärmslike liikumiste enesekirjeldusi, andmaks ülevaadet seal levivatest ideoloogilistest seisukohtadest. Teises osas püüame konkreetset juhtumit analüüsides näidata, kuidas *EI ACTALE* kui tühi tähistaja hakkab kehastama diskursust, mis koondab endas kaht vastandlikku enesemudelit. Sellist, pealtnäha kokkusobimatuid enesemudeleid ühendavat kooslust võib tinglikult käsitleda *paremäärmsliku sõnavabadusena*. Ernesto Laclau diskursuseteoreetiline raamistik lubab selgitada, kuidas ehitub üles eripärane tähistamisprotsess, kus ühes tekstis eksisteerivad samaaegselt üksteisele vastanduvad rassistlikke ja demokraatlikke ideaale rõhutavad diskursused. Kultuurisemiootika *enesekirjelduse* ja *enesemudeli* kontseptsioonid püüavad aga heita valgust selle protsessi kontekstile ja diskursusesiseste elementide hierarhiale.

Grupuskulaarne paremäärmslus hüpermeedias

Nagu valdav osa inimestevahelisest infovahetusest, on ka paremäärmslik kommunikatsioon viimase paarikümne aasta jooksul üha enam kohandunud hüpermeedia võimalustega. Hüpermeedia vahendid on teinud võimalikuks uut tüüpi paremäärmsliku käitumise vormid (Back 2002b: 634). Kõige põhjalikumalt on tänapäevast paremäärmslust, mille peamiseks levikukeskkonnaks on internet, selgitanud Roger Griffini grupuskulikäsitus. On oluline märkida, et grupuskulaarne kommunikatsioon ei iseloomusta üksnes äärmusparempoolset suhtlemist, vaid on teatavate erinevustega omane kogu ekstremistlike kogukondade veebikommunikatsioonile. Griffini (2011: 53) järgi võib grupuskulteid määratleda kui tänapäevase äärmus-parempoolse poliitika kontekstis esile kerkinud väikseid poliitilisi (sageli metapoliitilisi, kuid peaaegu mitte kunagi

otseselt parteipoliitilisi) üksusi, mis on moodustatud taotlemaks revolutsioonilisi, ideoloogilisi, organisatsioonilisi ja aktivistlikke eesmärke, ning “mille lõppsihiks on ületada olemasoleva liberaaldemokraatliku süsteemi dekadents”. Paremäärmuslasi võlub tunne, et ilma toast lahkumata on nad aktiivse üleilmse virtuaalkogukonna liikmed (Griffin 2002: 6). Grupuskuleid ühendab üldjuhul veendumus, et maailma on allutamas salaja tegutsev kasuahne korrumppeerunud (paljudes tõlgendustes ka implitsiitselt kuritahtlikuna tajutud) eliit, kelle eesmärk on allutada kogu maailm oma üleilmsele autoritaarsele režiimile, mistõttu kaovad kõige muu püha ja väärtusliku hulgas ka rahvusriigid. Hübriidse paremäärmusliku võrgustiku erinevad sõlmekesed jagavad väga süstemaatilisel linke teistele ideoloogiliselt seotud grupuskulitele, aga ka ametlikele parempopulistlikele struktuuridele, nagu erakonnad, seltsid, klubid.

Grupuskulite enesekirjelduse tasand

Paremäärmusliku *online*-kommunikatsiooni ja sealsete väärtushierarhiate kujunemise loogikate selgitamiseks on oluline leida sobilik kirjelduskeel. Roland Barthes'i järgi on interdistsiplinaarsuse lätteks ennekõike vanade teaduskeelte jõuetus maailma mitmekesisuse seletamisel, mitte aga lihtne eripalgeliste distsipliinide liitmine (Barthes 1977: 155). Käesoleva artikli autorite arvates täiendab kultuurisemiootiline lähenemine tänapäevase paremäärmusluse analüüsimise vahendeid, pakkudes selle fenomeni uurimiseks ka korrastatud metakeele. Siinkohal on oluline Griffini sedastus, et *grupuskuli* mõiste kaudu saab avada tänapäevase, hüpermeedia keskkonnas aktiveerunud paremäärmusluse organiseerumis- ja kommunikatsiooni loogikat (Griffin 2002: 4). Pidades silmas sissejuhatuses püstitatud põhiküsimust – kuidas paremäärmuslikes grupuskulites vastandlikest väärtushinnangutest lähtuv enesekirjeldamine üles ehitub – kontseptualiseerime grupuskulit semiootilise üksusena, mille eneseteadvuse (ehk enesekirjelduse) metatasandil eraldavad erinevaid sfääre piirid. Enesekirjeldus on üks universaalsemaid semiootilisi operatsioone, mille käigus toimub oma spetsiifika teadvustamine ja enese vastandamine muudele, n-ö välistele sfääridele (Lotman 1999: 16). Seejuures tuleb rõhutada, et enesekirjelduse metatasandile tõusmine nõuab alati mingisse laiemasse kultuuriühitsusesse kuulumist. Ainult suurema terviku osana saab semiootiline üksus omandada enda suhtes välise vaatepunkti, mis võimaldab end ainulaadsena tajuda (Lotman 1999: 33). Nagu märgib Griffin, võivad grupuskulite füüsilised manifestatsioonid olla põhimõtteliselt erinevat laadi: veebilehed, ajakirjad (Griffin 2002: 4), aga ka paremäärmuslikke vaateid jagavate inimeste pörandaalused koosolekud. Niisuguseid hajusaid grupuskuleid konstitueerib teatav ideoloogiline samastumine ning sarnaste retooriliste mallide repertuaar,

mitte aga neid ümbritsev info-ja kommunikatsioonitehnoloogiline keskkond. Sünteesides Griffini tähelepanekuid kultuurisemiootika mõistetega, saame eksplitseerida konkreetsete paremradikaalsete sõlmekeste enesekirjeldusi, aga ka nende suhestamist teiste paremäärmuslike grupuskulitega ning *online*-sfääri kui tervikuga; kusjuures kõiki märgitud tasandeid iseloomustab vastastikune sõltuvus.

Enesekirjeldusprotsessid tagavad semiootiliste üksuste seesmise korrastatuse ja ühtluse, ning aktiivses vastastoimes perifeeria loomupärase ebaühtlusega loovad enesekirjeldusprotsessid dünaamikat (Lotman 1999: 18). Seega loob grupuskulite enesekirjeldus teatavad raamid, mis piiritlevad tänapäevase paremäärmusliku tähendusloome võimalikke horisonte. Samas: just piiride markeerimise käigus muude grupuskulitega, teiste alternatiiv- või peavoolumeedia esindajatega kogu kommunikatsiooniruumis kui tervikus, luuakse tingimused interaktsiooniks, ideede vahetuseks ning transformeerimiseks. Nii jagab suurem osa paremäärmusliku võrgustiku sõlmekeste ühiseid ideoloogilisi arusaamu. Griffin (2011: 69) on osutanud, et paremäärmuslikul grupuskulaarsel väljal tuntakse läbivalt hirmu näiteks kultuurilise homogeniseerumise ja massilise migratsiooni ees, kuid samas on paljud sõlmekesed rahvusliku taassünni ideoloogiat nii põhjalikult transformeerinud, et selle kese (mure rahvusliku allakäigu ja taassünni pärast) on peaaegu äratundmatu.

Pierre-André Taguieff (1999) toonitab, et tänapäevane paremäärmuslik diskursus on hakanud märkimisväärselt transformeeruma. Traditsiooniliste rassismi vormide diskrimineeriv loomus, mis hoiab alal rassilise domineerimise hierarhiat, taandub tänapäeval vähem ilmse diferentsiaalse rassismi ees, mille peamiseks mureks on oma identiteedi unikaalse ja puhtana hoidmine. Diferentsiaalse rassismi *idée fixe* on oma eripärade kujutamine kaduva ja ohustatuna, usutakse, et toimub rühmaidentiteedi kustutamine. Nihe hierarhiast diferentseerumisse väljendab muresid, mis seostuvad peamiselt oma identiteedi väljendamatus, kõrvutamatus ja võrreldamatusega. (Taguieff 1999: 210.) Sellise tendentsi ilmestamiseks võib eesti paremäärmuslikest blogidest tuua postituse, mis räägib Nizza Põhiõiguste Harta ohtlikkusest rahvuslusele ja moraaltundele, pikemalt keskendutakse 21. ja 22. artiklile:

Kultuuriline, usuline ja keeleline mitmekesisus käsib austada kultuurilist, religioosset ja keelelist erisust (mitmekesisust). Selle võrdsustamise kaudu avatakse tee multikultuursusele ja seega nende nii religioossete kui ka kultuuriliste identiteetide desintegratsioonile, mis peaksid kuuluma pigem kaitse alla (<http://rahvuslane.blogspot.com/2011/07/euroopa-liitvahend-relativismi.html>).

Selles tsitaadis apelleeritakse erinevate religioosete ja kultuuriliste identiteetide kaitsmise vajadusele. On tähelepanuväärne, et paremäärmuslik blogi mingis mõttes justkui tunnustab teiste identiteetide olemasolu ja säilitamise vajadust. Varasema *teise* hävitamise asemel püüeldakse nüüd enese säilitamise poole. Ennekõike rõhutatakse, et ollakse huvitatud unikaalse kultuurilise identiteedi kaitsmisest. Rassile ei pruugitagi otseselt vihjata, sellele võidakse valgust heita hoopis osutades religioonile, rahvusele, kultuurile, päritolule, stiilile, mis toimivad enam-vähem sünonüümidena (Gilroy 1992). Sageli räägivad paremäärmuslased oma pühast, kuid ohustatud rahvusest, mida on vaja vaenulike võõrmõjude eest päästa. Samas jäädakse tihti hätta *oma* ja *ohustatud* konstitueerivate tunnuste määratlemistel ning selleteemalistes selgitustes kaldutakse ennekõike essentsialistlikusse rahvuse käsitusse. Meie vaadeldud blogipostitustes tunti läbivalt muret sellepärast, et põliseestlus on kohutava kiirusega hääbumas. Peamiste ohuteguritena toodi välja eestlastele omase kristliku moraalitunde ja talupojatarkuse asendumine naiivse kõigesallimise ja rahaeetikaga; Eestimaa müümine välismaalastele; isamaa-armastuse süstemaatiline naeruvääristamine. Kujukaks näiteks oma identiteedi ohustatuse ning kaitsmise vajaduse tunnetamisest pakub järgmine postitus:

Euroopa rahvusriike ähvardab hädaoht. Meile, oma maa patriootidele, öeldakse, et me oleme kitsarinnalised. Meid süüdistatakse vihkamises. Meid ähvardatakse vanglate ja ümberkasvatamisega. Meist on tehtud 21. sajandi ketserid. Sellele vaatamata töötame me jääda iseendaks, sest rahvuslus on tuhat korda parem kui multikultuursus, sest meie maa ja rahvus on meile kallim kui raha ja võim, sest oma riigi teenimine, mitte sulandumine juurteta massi on meie jaoks tõeline vabadus, ja sest meie esivanemate pärandus teeb meid tugevamaks kui globalistide mesijutud. Ärgake, Baltimaad! Atmos tas Baltija! Bunda jau Baltija! (<http://rahvuslane.blogspot.com/2013/11/baltimaade-isamaalised-noored-euroopa.html>)

Seejuures väldivad paremäärmuslased sageli oma seoste markeerimist selget sotsiaalset stigmat kandvate ideoloogiatega (fašism, natsism) ning nende diskursus on motiveeritud eelkõige "lugupidavuse" esilekutsumisest (rõhutatakse kogukonda, identiteeti, samas separatismi-tungi rõhutavat ideestikku eriti ei eksplitseerita (Atton 2006: 576). Eesti paremäärmuslust käsitlevad uurimused on osutanud, et sinne rahvusradikaalne diskursus on viimastel aastatel olulisel määral mahenenud, näiteks on vähemaks jäänud otseseid üleskutseid vihakuritegudele, samuti ei ole enam väga levinud üldtuntud natsisümbolika kasutamine (KaPo 2012: 4; Siibak 2012).

Paremäärmuslased jagavad sageli vasakradikaalidega vaenlasi, kelleks võivad olla näiteks suhteliselt abstraktsed globaliseerumine, kapitalism, rahvusvahelised firmad, USA (vt Sommer 2008: 313–314). Samuti võib mõni paremäärmuslik liikumine toonitada keskkonnateadlikkust, mille kaudu kritiseeritakse tänapäeva läänemaailma progressikultust (Griffin 2008: 196). Tõsi, paremäärmuslased ei vastandu globaalsele kapitalismile üldjuhul mitte selle tekitatud majandusliku ebavõrduse ja vaesuse tõttu, vaid eelkõige seepärast, et tajutakse, et see ohustab etno-natsionalistliku homogeense ühiskonna ideaali ning seostub juutide poolt kehtestatud salajase uue maailmakorraga (Sommer 2008: 313–315). Teise konstrueerimisel rõhutatakse peamiselt multikulturalismist tulenevaid ohtusid. Valget rassi (ingl *Whiteness*) tajutakse ka globaalses mõttes ohustatuna, mistõttu tunnetatakse, et valged on *uus minoriteet* (Back 2002b: 638). Valge rassi diskrimineerimise ja programmilise hävitamise teema on läbiv ka meie uuritud blogides, vahel osutatakse, et vaenatakse ka neid, kes ei kuulu seksuaalvähemusse, näiteks kirjutatakse:

LOODE ÜLIKOOLI KANDIDAAT BLOKEERITI, SEST ON HETEROSEKSUAALNE VALGE MEES. Ta oli liiga normaalne, et neile meeldida. USAs on ammu pingutatud etnomasohhistide poolt, et hävitada valge rass kui selline. (<http://nsblogi.com/2013/05/19/absurdism-levib/>)

Nagu artikli alguses osutatud, iseloomustab Les Back (2002a, vt ka Atton 2006: 574–576) tänapäevast paremäärmuslust terminiga *voolavad ideoloogiad* (ingl *liquid ideologies*): see aitab selgitada eelpool kirjeldatud suundumust, kus üldaktsepteeritud diskursuse (nt osalusdemokraatia, sõnavabaduse, võrdõiguslikkuse jne) elemente assimileeritakse etnotsentristlikeks mediapraktikatesse, et viimastele legitimeeritust lisada. Nii kohandub paremradikaalne media näiteks multikulturalismi diskursuse keelega, laenates sealt tuummõisted, nagu *võrdsus*, *õigus*, *õigused* ning viib need ekvivalentsus-suhetesse natsionalistliku diskursuse elementidega, millega nad pealtnäha tunduvad täiesti kokkusobimatud.

***EI ACTA*le kui diskursust koondav tühi tähistaja**

Les Backi *voolavate ideoloogiate* põhimõte iseloomustab ka meie vaadeldud paremäärmuslikku veebisuhtlust, mis reflekteeris ACTA ratifitseerimise küsimuse üle Eestis. ACTA temaatika avamisel põimiti kokku nii demokraatia ja võrdõiguslikkuse sõnavara (*sõnavabadus*, *õigus*, *võrdsus* jne) kui ka rassismi ja ksenofoobiat tähistavad elemendid. Järgnevalt selgitame veebisuhtlust kultuurisemiootika ja Essexi koolkonna hegemooniateooriast lähtuvalt.

Sotsiaalse ja poliitilise reaalsuse küsimus taandub Laclau silmis diskursuse konstitueerimise küsimuseks. Laclau järgi tuleks hegemooniat mõtestada üksnes diskursuse pinnal: hegemooniline suhe pole midagi muud kui teatud tähenduste liigendus (Laclau 2006: 114). Selle tähistamisprotsessi spetsiifiliseks tunnuseks on samaväärsusloogika prevaleerimine erinevusloogika üle, retoorikatermineis vastab esimene metafoorilisele ja teine metonüümilisele artikulatsioonitüübile. Hegemooniline tähistamisloogika koondub ümber ühe konkreetse tähistaja, mida Laclau (1996) nimetab tühjaks tähistajaks. Viimane omandab tähistamissüsteemis ehk diskursuses domineeriva positsiooni, allutades enesele rohkemal või vähemal määral kõik muud diskursuse liikmed, lastes neil paista *samaväärsetena* ning õõnestades nende omavahelist erinevust (Laclau 2002). ACTA ratifitseerimisega seotud diskursuse juures kujunes niisuguseks keskseks domineerivaks tühjaks tähistajaks *EI ACTA*le. Leping, mille eksplitseeritud eesmärk oli peaaegjalikult intellektuaalsete omandisuhete reguleerimine, muutus suure osa protestijate (ja oluline on rõhutada, et paremäärmuslased moodustasid siin üksnes väikese osa) silmis juriidiliseks seadustikuks, mille ratifitseerimises nähti ohtu ennekõike sõnavabadusele ning sellest lähtuvalt ka kogu demokraatlikule ühiskonnakorraldusele. Antud suundumusest annab tunnistust järgmine postitus, milles osutatakse Eesti põhiseadusega kaitstavatele väärtustele ja ACTA põhimõttelisele vastuoksusele demokraatliku põhikorraga:

Nõustuda tuleb, et intellektuaalomand on ühiskonnas oluline ja vajab kaitset, kui samas ei tohiks seda seada ülemaks isiku põhiõigustest eraelu puutumatus, väljendusvabadusele ja andmekaitsele ning muudest õigustest, nagu süütuse presumpatsioon ja tõhus kohtulik kaitse. Seega leiame, et demokraatlikult ühiskonnale ebaomaselt läbiräägitud ACTA ei saa olla tänasel kujul sobiv meie õiguskorda, mistõttu palume kõigil anda enda hääl ACTA vastu ning koos võime suuta mõjutada ka Eesti riiki enda sõna ütlemisel. Anna allkiri siin: <http://petitsioon.ee/ei-acta-le>. (<http://rahvuslane.blogspot.com/search?q=acta>)

Antud postituse juures on oluline, et *EI ACTA*le koondab lisaks sõnavabaduse kadumise murele oma diskursusesse veel teisi tähistajaid, nagu *eraelu puutumatus*, *andmekaitse* jne. Selge, et need tähistajad osutavad oma partikulaarsuses erinevatele sisudele, kuid käesoleval juhul on nad ühe tähendusliku diskursuse liikmed, mida koondab ACTA-vastatus ja mille diskursusesiseseks dominandiks on kujunenud *oht sõnavabadusele*. Seejuures suunatakse grupuskulis lingile, mida kasutatakse Eestis avalike petitsioonide foorumina (www.petitsioon.ee), ning osutatakse suurimale Eesti päevalehele Postimees, mille teatel kanti Tallinnas ja Tartus järgmisi loosungeid:

“I love my country, but fear my government”, “No ACTA, no new world order”, “1984 – Orwell was only off a decade or two”, “ACTA – globaalne tsensuur”, “Stop ACTA – enne kui ruum otsa saab” ja Tartust teatas DELFI meelevaldajatest plakatitega: ““Stop ACTA!”, “ACTA=nuhkimine”, “ACTA on põhiseaduse vastane”, “ACTA on E-ühiskonna lõpp”, “ACTA võrdub Molotov-Ribbentropi pakt”, “Sure põrgus ACTA!”, jne (<http://rahvuslane.blogspot.com/search?q=acta>).

Sarnast tähistamisloogikat, mis seab samaväärsetena ritta erinevad tähistajad, näeme ka teiste postituste juures:

Nagu selgub, on teatud kontingendile lubatud esineda sotsiaalvõrgustikus poliitiliste vaadetega ja osadel mitte. Näiteid võib tuua suure lombi tagant (nt. president Obama selge reklaam- ja poliitpropaganda kasutaja) aga ka kodumaalt. On ju enamikel poliitilistel liikumistel ja institutsioonidel oma veebileht ja facebooki kasutaja. Reformierakond, Keskerakond, Eestimaa Rohelised, president Toomas Hendrik Ilves, Ei ACTA-le, Meeleavaldus valeliku ja ülbe poliitika vastu jne. Poliitiline aktiivsus teatud piirides ja eelnevalt heaks kiidetud liidrite juhtimisel on lubatud – aga mitte grammigi rohkem! (<http://www.vabamotleja.info/index.php/poliitika/73-facebook-keelustab-poliitiliselt-ebakorrektsed-pilte>)

Käesoleva postituse puhul märkame juba selgemalt paremäärmuslikule gruppukulaarsele kommunikatsioonile omast vastandumist poliitilisele ja majanduslikule eliidile, kusjuures ei puudu ka negatiivne suhtumine globaliseerumist signeerivasse Ameerikasse (*President Obama...*), aga ka Euroopa Liitu kui viimase vasalli (järgmises lõigus jutumärkides *eesrindlik Euroopa riik*). Poliitilist aktiivsust on siin mõistetud demokraatia ühe põhiväärtuse – sõnavabaduse – rõhutamise kaudu. Samas tajutakse, et eliit on sõnavabaduse monopoliseerinud ning tõkestab endale ebasoodsate vaadete levitamist: *teatud kontingendile lubatud esineda sotsiaalvõrgustikus poliitiliste vaadetega ja osadel mitte; poliitiline aktiivsus teatud piirides ja eelnevalt heaks kiidetud liidrite juhtimisel on lubatud*. Sõnavabaduse piiramise peamise eesmärgina nähakse asjaolu, et võimueliiti ohustab alternatiivsete (käesoleval juhul paremäärmuslike) häälte jõudmine laiema auditooriumini, kuna see võiks tekitada massirahutusi ning viia olemasoleva dekadentliku korra kukutamiseni. Usutakse, et aktiivsetele kodanikele, kes sõnavabaduse piirangutest teadlikult üle astuvad, toob see kaasa üsna karmid riigipoolsed (valitsejate läbi surutud) meetmed:

30. juulil saatis justiitsministeerium kooskõlastusringile eelnõu, mille kohaselt on võimalik karistada rahatrahviga või kuni kolme aastase vanglakaristusega inimest, kes tegeleb süstemaatiliselt või avalikku

rahu häirival viisil "vihakuritegevusega", s.o. nn vaenu õhutamine ka juhul, kui sellega ei põhjustata ohtu kellegi elule, tervisele või varale. Ei, see ei ole nali ja ei, ma ei parafraseeri George Orwelli raamatut "1984". Just säärane seadusemuudatus kavatakse läbi viia, et olla "eesrindlik Euroopa riik". (<http://www.vabamotleja.info/index.php/poliitika/74-paragrahv-151-ehk-suukorv-paehe>)

Teisalt on selge, et niisuguses tähistamisprotsessis hakkab iga partikulaarse tähistaja (ehk diskursusesse kuuluva elemendi) sisu tühjenema, sest nii *sõnavabadus, eraelu puutumatus, kodanike poliitiline aktiivsus* ning andmekaitsealane ja laiem juriidiline diskursus ei ole üksteisele taandatavad. Neil kõigil on üksikuna või teistesse diskursiivsetesse kontekstidesse asetatuna erinev tähendus. Samas, nagu rõhutab Laclau, saavutatakse paradoksaalsel moel sellise õnnestamise kaudu teatud ühtsus või läbipaistvus (süsteemsus): *EI ACTA*le funktsioneerib siin diskursust koondava ja kehastava tühja tähistajana. Selle tähistaja tühjenemine ilmneb järgmise loogika kaudu: olles tähistamissüsteemi (täenduslikku ja terviklikku diskursust) kehastaval positsioonil, tühjeneb see enim oma esialgsest sisust, milleks oli ennekõike juriidiline intellektuaalse omandi reglementatsioon. Alles nüüd hakkab ta kehastama teataval viisil selle diskursuse kõiki partikulaarseid tähistajaid, olles ühtlasi piiriks, mis eristab teda teistest diskursustest.

Oluline on rõhutada, et see ületamatu pinge erinevus-ja samaväärsusloogika vahel on iga diskursuse jaoks konstitutiivne, võimaldades tähendusliku diskursuse tekkimist. Samal ajal on see ka ebapüsiv, kuna iga diskursus on oma protsessuaalse loomuse ja teistele sarnastele diskursustele pidevate vastandumiste tõttu ajutine. See, milline tähistaja kogu diskursust konstitutiivselt kehastama hakkab, on kontekstispetsiifiline ja teataval määral ennustamatu. Tuleb silmas pidada, et diskursuse moodustamine ei tulene mingist metafüüsilisest alusest ega ette-antud struktuurist. Niisuguse tähendusliku ühtsuse loomine saab olla üksnes figuraalne või tropoloogiline konstruktsioon (Laclau 2006: 114).

E-Eesti kui enesemudel

Laclau järgi on liikumine ühest hegemoonilisest formatsioonist teise alati radikaalne murrang, n-ö loomine *ex nihilo*. Tema sõnul ei moodustata diskursust täiesti uutest elementidest, küll aga tuleb diskursuse nimi ehk tühi tähistaja, mille ümber uus tähenduslik diskursus konstrueeritakse, oma keskse rolli uuest loogikast lähtuvalt (Laclau 2005: 228). Siinkirjutajate arvates seab niisugune sattumuslikkuse rõhutamine teatavad piirangud konkreetsete poliitiliste si-

tuatsioonide analüüsimisele. Tundub, et saame seda käsitlust kultuurisemiootika abil täiendada, eriti otstarbekaks osutub siinpuhul *enesemudeli* mõiste. Enesemudel, nagu öeldud, funktsioneerib semiootilise süsteemi abstraktsel tasandil, “mille abil tuvastatakse kultuur selle unifikatsioonid, kunstlikult skematiseeritud, struktuurse ühtsuse tasemeni viidud kujul” (Lotman & Uspenski 2013a: 235).

Käesoleva teemaga seotult on oluline märkida, et tuleb eristada kahte tüüpi tekste. Enesemudel kuulub põhimõtteliselt teisele tasandile kui kommunikatsioonis ringlevad tekstid, mida selle enesemudeliga dešifreeritakse (Lotman 2010: 64). Seega, uurides grupuskulite enesekirjeldusi tuleb meil selgelt eristada kahte tasandit: a) *esmast tasandit* ehk paremäärmuslaste konkreetseid postitusi ja tekste, mida erinevates kommunikatsioonisituatsioonides toodetakse; ning b) *teisest ehk metatasandit*, mille kaudu grupuskulid ennast ja enda loodud tähenduslikke diskursusi või tekste refleksiivselt mõtestavad ja kirjeldavad, ehk seda, milline on nende ideaalpilt endast. Samas, nagu osutavad Lotman ja Uspenski, avaldab enesekirjeldamisvajadus, mis on seotud tarvidusega luua endast teatud etapil väärtuste- ja struktuuripõhine tervik, kultuurile kui kirjeldatavale fenomenile jõudsat mõju (Lotman & Uspenski 2013b: 241). Loomulikult on erinevatel kultuuri metakirjeldustel varieeruv potentsiaal muutuda objektkeele osaks ja seda transformeerida. See sõltub mitmetest ajaloolistest ja sotsiokultuurilistest teguritest. Pealegi saab enesekirjeldust eelnevast seisundist eristada üksnes teoreetiliselt, sest tegelikkuses mõjutavad need kaks seisundit teineteist vastastikku (Lotman & Uspenski 2013b: 241). Seega on oluline märkida, et keskendumine artiklis sellele, kuidas erinevate enesekirjelduslike metamudelite koosseksisteerimine toodab tekstide (ehk esmasel) tasandil pealtnäha paradoksaalseid ideoloogilisi kombinatsioone.

Eesti paremäärmuslaste enesekirjelduslikku metamudelit ei saa vaadelda lahus Eesti avalikus ruumis toodetavast e-diskursusest, mida võib iseloomustada kui näidet Dominic Boyeri kirjeldatud küberneetilis-informatsioonilisest epistemoloogiast, mis on omane *online*-meedia sisuloojate enesekirjeldustele. See väljendub eelkõige samastumises hüpermeedia põhitunnustega (mitte-hierarhilisus, dünaamilisus, detsentraliseeritus, interaktiivsus). Kusjuures osutatud kvaliteetidele omistatakse kõrge aksioloogiline väärtus, neid väljendatakse eelkõige puhkudel, mil soovitakse esile tuua oma meediapraktikate progressiivsust vastandatuna n-ö traditsioonilistele (Boyer 2010: 79–80). Interneti suhteline anonüümsus rassi, usutunnistuse, klassi, religiooni, soo, asukoha jne suhtes ning detsentraliseeritust ja interaktiivsust soodustav loomus on paljude silmis märk meediumi demokraatlikkusest. Dean Ballingeri järgi koondub selline küberdemokraatia diskursus valdavalt *kättesaadavuse* ja *interaktiivsuse* kui kahe müüdilise tuumtähistaja ümber. Kättesaadavus tähendab antud kontekstis,

et aktiivsetel kodanikel on tänu uuele informatsioonikeskkonnale võimalik ületada kõiksugu aja, raha, energia ja geograafilise asukoha seatud piiranguid ning osaleda ühiskondlike probleeme puudutavas arutelus. Interaktiivsus aga eelkõige seda, et hüpermeedia tingimused soodustavad ühiste huvidega inimeste organiseerumist (Ballinger 2011: 125–126). Seetõttu tähendustatakse internetti sageli alternatiivse avaliku sfäärina, kus aktiivsetel kodanikel on seninägematud võimalused organiseerumiseks ning ühiskondlikes aruteludes kaasaraäkimiseks.

Selline küberdemokraatia diskursus on saavutanud eestlaste identiteedi- loomes iseäranis olulise koha. Meile meeldib mõelda Eestist kui e-riigist, kus tänu nutikatele digilahendustele on välja kujunenud sild võimuinstitutsioonide ja rahva vahel. 2013. aasta kevadel kokku kutsutud ning väga laia kõnepinda leidnud Rahvakogu on selle kujukaks näiteks. Üldiselt kannab kõik interneti ja digilahendustega seonduv eestlaste silmis üliposiitivset laengut: selles nähakse lisaks demokraatia võimaluste avardumisele ka tulevikku suunatud, vabadust, progressi. Eestlastele meeldib end presenteerida kui riiki, mis on küll väike oma pindalalt ja rahvaarvult, ent paistab ometi maailmaareenil silma võimsa küberriigina. Oleme uhked, et tiigrihüppega üles kasvanud põlvkond on saanud tööeliseks ning rikastab kodumaad innovaatiliste IT-lahendustega (nt Skype). Meile meeldib end reklaamida e-Eestina: äärmiselt edumeelse ja edasipüüdliku riigina, kus isegi metsades levib internet. Tunneme uhkust selle üle, et saame e-hääletada ja digiretseptiga ravimeid osta, et just nimelt Eestis asub NATO küberkaitsekeskus jne. Niisiis on e-diskursus, mis kihab suurema või väiksema intensiivsusega kogu ülemaailmsel areenil, eestlaste meeltes ümbritsetud iseäranis tugeva väärtuslaenguga. Seetõttu on mõistetav ka ACTAga seonduv üldine pahameel, sest paljud nägid ACTAs oma identiteedi positiivsete ning tulevikku suunatud põhiväärtuste õonestajat.

Kahtlemata on sellisel küberneetilis-informatsioonilisel diskursusel oluline roll ka paremäärmuslike grupuskulite enesekirjelduslike mudelite sõnastamisel. Eesti paremäärmuslased näevad e-Eesti edulugu kui rahvuslikku uhkust, kui midagi, mis tõestab eestlaste erakordset innovatsioonimeelsust, töökust ja digilahenduste alast taibukust, mis tuleb kujukalt esile teiste rahvuste taustal (<http://rahvuslane.blogspot.com/2014/01/skype-kuberturbemeeskonnajargi-nuhiti.html>). Samuti mõtestavad paremäärmuslike blogide autorid end radikaalsete kodanikuajakirjanikena. Grupuskulite enesekirjeldustes kujutatakse end peavoolu meediale vastanduva alternatiivse kontrakultuurilise avalikkusena, kes on teostamas (tänu hüpermeedia vahenditele võimalikuks saanud infovabaduse) revolutsiooni, mille põhieesmärk on kõigutada riigiaparaadi huve teenivaid objektiivsuskaanoneid ning üldisemaid liberaaldemokraatlikke väärtusi. Oma tegevuse (blogipidamine, petitsioonide organiseerimine,

kommentaari kirjutamine jne) ja ideede (kõigil on õigus oma veendumusi sõnastada ja levitada) essentsiaalse demokraatlikkuse rõhutamine võimaldab nii paremäärmuslike rühmituste endi kui ka laiema üldsuse silmis legitimeerida hüpermeedia tingimustes aset leidvat ideedevahetust. Osutatud suundumus näitab, et tänapäevane paremäärmuslus ei eksisteeri omaette suletud sfäärina, vaid oma ideede ja väärtuste sõnastamisel ollakse pidevas interaktsioonis peavoolukultuuris domineerivate diskursustega. Enesekirjelduslik mudel funktsioneeribki kõige üldisemalt võttes konkreetse terviku, käeoleval juhtumil grupuskuli, tekstide enesetunnetuse ja -dešifreeringu koodina. Seetõttu ei ole põhjust imestada, et ühe blogi avalehel võib lugeda lõiku Eesti Vabariigi konstitutsioonist:

'Igaühel on õigus vabalt levitada ideid, arvamusi, veendumusi ja muud informatsiooni sõnas, trükkis, pildis või muul viisil. Seda õigust võib seadus piirata avaliku korra, kõlbluse, teiste inimeste õiguste ja vabaduste, tervise, au ning hea nime kaitseks. Seadus võib seda õigust piirata ka riigi ja kohalike omavalitsuste teenistujatel neile ameti tõttu teatavaks saanud riigi- või ärisaladuse või konfidentsiaalsena saadud informatsiooni ning teiste inimeste perekonna- ja eraelu kaitseks, samuti õigusemõistmise huvides. Tsensuuri ei ole.' Aga tegelikult?! (<http://rahvuslik.blogspot.com/>)

Eelpool toodud näidetest tuli välja, et paljuski kattub paremäärmuslaste võimudevastane kriitika laiema, n-ö uue põlvkonna kodanikuühiskonna retoorikast võrsunud kriitikaga. Grupuskulaarsetes enesekirjeldustes funktsioneerib struktureeriva koodina enesemudel, mis on koondunud väärtusmõistete (*sõnavabadus, eraelu puutumatus* jne) ümber. ACTA ratifitseerimist seostatakse nende väärtuste ohustamisega. Teisalt aga esinevad grupuskulaarses kommunikatsioonis koos nimetatud väärtustega ka nendega ilmselgelt vastuollu minevad tähistajad. Vaatame *EI ACTA*le ümber konstrueeritud paremäärmuslikku diskursust lähemalt.

Paremäärmuslik sõnavabadus

Viimati esitatud Eesti Vabariigi konstitutsioonist kopeeritud lõigu lõpus osutas küsilause "Aga tegelikult?" eliidi juhitud riigi näilisele demokraatiale ning probleemidele, mida niisugune silmakirjalikkus kaasa toob. Paremäärmusliku diskursuse vandenõuteoreetilisele tõlgendamisloogikale (vt ka järgmises lõigus

sõnakasutusi “paistab”, “üldiselt teada...”, “tõenäoliselt”) kohaselt usutakse, et sinne (Eesti) eliit on kõigest üks osa suuremast kuritegelikust jõust, mis koondab nii globaalset poliitilist, aga ka majanduseliiti, peavoolumeediat, mitmesuguseid vähemusrühmasid, salaühinguid jne. ACTA seostest üleeuroopalise konspiratsiooniga kõneleb ka järgmine postitus:

Nii, nüüd on siis asjad selged, Euroopa Komisjon (sisuliselt EL-u valitsus) võttis lihtsalt lühikese pausi. Pettes Euroopa rahvaid, et saadab asja Euroopa Kohtusse, kuid tegelikult seda ei teinud. [...] Paistab, kõrgametnikel on ACTA kehtestamisega nii kiire, et nad ei saanud endale lubada 1,5. aastast pausi, mille kestel kohus oleks asja arutanud. On ju üpris üldiselt teada, et Euroopa Liitu juhitakse huvigruppide ja mitmete salaühingute poolt. Tõenäoliselt oli avaldatud surve nii suur, et komisjon otsustas kohtu poole mitte pöörduda. Nüüd seisab aga ACTA vastastel aktivistidel ja inimestel üle Euroopa ees uus võitluslane. (<http://rahvuslane.blogspot.com/search?q=acta>)

Vastavalt päevakajaliste sündmuste muutumisele võib postitustes kohata erinevaid vaenlasi, kuid peamiselt osutatakse ikkagi Ameerika ja Euroopa Liidu korrumppeerunud eliidile ning ennekõike juutidele, kes väidetavalt sõnavabaduse piiramisest enim kasu saavad. Nii võime lugeda:

Praegu probleemiks tõusnud blasfeemiaseaduse juured on aastast 2001 – kui Euroopas võeti vastu Küberkuritegevuse konventsioon (ETS185, Eesti poolt ratifitseeritud 2003). IT-kuritegude kriminaliseerimiseks oli lihtsalt aeg küps, kuid teatud jõududele näis küberteema võluvitsana muude, kahtlasemate initsiatiivide läbisurumisel. Sama konventsiooni proisionistlikuks peetav Lisaprotokoll ETS189 üritab jõuga kehtestada ajaloolist tõde – kriminaliseerida Holokaustis kahtlemist. Küberkuritegevuse lisaprotokoll ETS189 üritas kaht olulist muudatust: et Tõde oleks väljastpoolt määratud ja et Tões kahtlemine oleks kriminaliseeritud, et ekspertide ja teadlaste asemel määraks süü ulatuse kannatanu “sokeerituse aste”. (<http://rahvuslane.blogspot.com/2012/11/anto-veldre-ood-blasfeemiaseaduse.html>)

On näha, et niisugusel demokraatia ohustajate väljaselgitamisel on loobutud rassilise üleoleku rõhutamisest. Ennekõike püütakse näidata ennast sõnavabaduse ja demokraatia kaitsjatena. Uuritud blogipostitustes nähti sõnavabadusega manipuleerivaid antagonistide ennekõike juutides (holokausti eitamise ebaseaduslikuks kuulutamine, Iisraeli pidev kujutamine dekadentliku uue maailmakorra võimupüramiidi tipus asuvana), kuid demokraatia vaenlaste hulka arvati kuuluvat ka mitmesuguste vähemusrühmade esindajad. Sotsiaal-

seid, majanduslikke ja etnilisi rühmi markeerivad tähistajad moodustavad omavahel diskursiivse samaväärsusahela, mille eesmärgiks on “ühiskonna suukorvistamine”. Nii joonistub eesti paremäärmuslaste kommunikatsioonis välja suhteliselt püsiv vaenlase kuju: siia kuulub küll kohalik eliit, keda tajutakse alluvat Euroopa ja ennekõike Ameerika eliidile. Nagu märgitud, kujutatakse maailmaeliidi tipus enamasti juute, kelle huviks olevat monopoliseerida holo-kausti-tõlgendust ning läbi suruda oma kasuahnet ja amoraalset poliitikat (vt järgmine lõik “Iisrael kasutab oma oponeerijate vaigistamiseks...”). ACTAt kujutatakse paremäärmuslaste blogipostitustes vandenõulaste sepistatud protsessi järjekordse, oma kuritahtlikke kavatsusi seadusandlusse raiuva etapina:

Brüsselist on saadetud määrus ja meil ei ole enam sõnaõigust – selle oleme loovutanud Euroopa Parlamendile (jah, meil on selles oma “esindus”). Lisaks paistab fassaadi tagant veel teinegi huvigrupp, kellel on reaalselt vaheneid poliitika mõjutamiseks. Iisraeli väljaanne Haaretz kirjutab: “Raport väidab, et need kes Euroopas juute ründavad, kasutavad oma tegude õigustamiseks Iisraeli ja tema poliitika-vastast kriitikat. Kas ei oleks mõeldav (loogiline), et Iisrael kasutab oma oponeerijate vaigistamiseks ja enese õigustamiseks “vihakuritegude” siltide loopimist? Muidugi mängivad rolli ka homoaktivistid ja feministid, aga nende osatähtsus Eesti poliitmaastikul on siiani veel liialt väike, et reaalselt poliitikakäiku mõjutada. (<http://www.vabamotleja.info/index.php/poliitika/74-paragrahv-151-ehk-suukorv-paehe>)

Niisuguse suukorvistamise reaalseid mõjusid kujutades konstrueeritakse juudi salaseltsi ja nende otseste või kaudsete abiliste (seksuaalvähemuste jt vähemusrühmade, moraali- ja rahvustundeta inimeste) huvidele alluv orwellik maailm:

[...] homoseksualismi pooldajad seevastu saavad oma agressiivset tänavareklaami rahulikult edasi pidada. Reklaamitavale Tõeseisukohale vastutötamine loetakse “avaliku rahu häirimiseks”, Lehtsaare ja Põderi blogid⁵ kõrvaldatakse internetist. Sinimägede kokkutulek jääb ära, sest vene sõjaveterani poeg on toimumise vaidlustanud Vaivara Sillakohtus. Auschwitzis hukkunute arvus kahtlemise eest deporteeritakse Saksamaale nagu Ernst Zündel⁶ ja määratakse 5 aastat vangistust. Huvitaval kombel vene Gulagist tohib endiselt rääkida. Gaasikambrite võimaliku konstruktsiooni ja tootlikkuse üle arutlemine on keelatud isegi teadustöodes. (<http://rahvuslane.blogspot.com/2012/11/anto-veldre-ood-blasfeemiaseaduse.html>)

Käesoleva näite puhul on tähelepanuväärne, et paremäärmusliku maailmavaate legitimeerimiseks kaasatakse positiivsesse enesekirjeldusse ka kristlik

väärtussüsteem, sest Lehtsaare ja Põderi blogidest, millele mitmed postitused osutavad, leiame homoseksuaalsuse vastaseid sissekandeid põhjendatuna just piibellikust interpreteeringust lähtuvalt:

Kas võib meid ees oodata aeg, mil vaimulik pannakse kolmeks aastaks vangi süsteemse viha õhutamise eest jumalateenistustel? On ju piibel homoseksuaalide suhtes üsna sallimatu! "Ära maga meesterahva juures nagu magatakse naisterahva juures, sest see on jäledus!" (<http://www.vabamotleja.info/index.php/poliitika/74-paragrahv-151-ehk-suukorv-paehe>).

Niisugune püsiv hierarhia (kohalik eliit, kes allub Euroopale, viimane aga on omakorda allutatud juutide ja Iisraeli poolt juhitud Ameerika poliitikale) osutab eesti paremäärmuslike grupuskulite kommunikatsiooni aluseks olevale ja seda teataval viisil konstitueerivale enesemudelile. Sarnast hierarhiat kohtame ka teiste postituste juures, mis pole analüüsitava ACTA juhtumiga otseselt seotud. Seega ei saa niisugust enesemudelit pidada radikaalselt sattumuslikuks: need tähistajad ise kuuluvad kindlapiirilistesse ja rahvuse alusel määratletud struktuuridesse.

See, millised tähistajad konkreetsetes diskursuses domineeriva positsiooni saavad, sõltub paljuski kontekstuaalsetest sündmustest, mis paremäärmuslikku tekstiloomet aktiveerivad. Näiteks Snowdeni ja PRISMi skandaali paremäärmuslikus retseptsioonis on *sõnavabadus* suuresti asendunud *eraelu puutumatus*ega. Ühes postituses märgitakse:

Tõelised vabaduse- ja rahvakangelased nagu Bradley Manning, Julian Assange ja Edward Snowden riskisid aga kõigega ning olid sunnitud tsivilisatsiooni eest täielikult pakku pugema, kuna Suur Vend ei tunne und ja on pea kõikjal. Totaalne kontroll inimeste üle hakkab aina enam ja enam päevavalgele jõudma. (<http://rahvuslane.blogspot.com/2013/10/telegrami-lugeja-avalik-kiri-eestile-v.html>)

Nii paremäärmuslaste postitused kui ka peavoolumeedia arvamused olid suuresti kantud murest privaatsuse kadumise ning kontrollimatu jälgimise ees, väga sageli mõtestati NSAga seonduvat Orwellilt laenatud kujundite kaudu.

Käesoleva juhtumi analüüsimisel joonistus diskursuse tasandil välja kaks abstraktset ja hierarhiliselt struktureeritud enesemudelit: a) enesemudel, mille dominandiks oli sõnavabadus ja b) enesemudel, mis tugines (peamiselt) juutide

poolt vaikima sunnitud natsionalismile. Osutatud enesemudelite puhul on tähelepanuväärne, et eraldi võetuna väljendasid nad üksteisele selgelt vastanduvaid väärtussüsteeme, kuid konkreetse diskursuse tasandil moodustasid teatava ühtsuse. Sellist vastandlike enesekirjelduslike tuumade sidumist võimaldas vastandumine ACTAle.

Eesti paremäärmuslikus veebisuhtluses väljendati oma ideoloogilisi seisukohti nii-öelda topeltsuunatuse kaudu: ühelt poolt rõhutati sõnavabadust, mida ACTA ohustas. Sõnavabaduse rõhutamine oli ennekõike vajalik selleks, et oma paremestremistlikke vaateid legitimeerida, tegemist oli n-ö väljapoole suunatud kommunikatsiooniga. Lotmani järgi tugineb igasugune kultuuriline kommunikatsioon kahele üksteist täiendavale mehhanismile, mida võib analüütilisel tasandil kirjeldada kui autokommunikatiivset *mina-mina* süsteemi ja kommunikatiivset *mina-tema* süsteemi. *Mina-tema* kommunikatsioonisüsteemis jääb edastatava informatsiooni hulk samaks, suureneb üksnes info teadjate hulk (adressant vahetab välja adressaadi), kuid teade ise ja kood, milles on antud teade üles ehitatud, jäävad samaks (Lotman 2010: 129). Grupuskulaarses kommunikatsioonis, kus keskendutakse peamiselt sõnavabaduse rõhutamisele, on tegemist n-ö väljapoole suunatud kommunikatsiooniga, mille eesmärgiks on oma seisukohtade edastamine ja ühisosa leidmine teiste alternatiivsete häältega. Seejuures püütakse sõnavabaduse abil tsenseerida ja elimineerida avalikkuse teisi hääli (nt feministid, homoseksuaalide ja rahvusvähemuste õiguste eest võitlejad), mis paremäärmuslike ideedega ei nõustu. Neis nähakse mitmekesisuse jõulisi mahasurujaid ning üheülbalise ja ebaloomuliku tolerant-
suse diskursuse propageerijaid.

Samas toimub ka sissepoole suunatud kommunikatsioon, mida on mõttekas käsitleda lähtuvalt Lotmani *autokommunikatiivse süsteemi* kontseptsioonist. *Mina-mina* kommunikatsioonis ehk autokommunikatsioonis toimub informatsiooni kvalitatiivne muutus, mis viib lõpuks sellesama *mina* ümberkujundamiseni: “[...] andes teadet edasi iseendale, kujundab ta oma olemust sisemiselt ümber, kuivõrd isiksuse olemust võib tõlgendada sotsiaalselt tähenduslike koodide individuaalse valikuna, see valik aga siinkohal kommunikatsiooniakti käigus muutub” (Lotman 2010: 130). “Funktsionaalselt kasutatakse teksti mitte teate, vaid koodina siis, kui ta ei lisa juba olemasolevatele uusi teadmisi, vaid transformeerib teksti loonud isiksuse enesemõtestamist ning tõlgib juba olemasoleva teate uude tähenduste süsteemi” (Lotman 2010: 141). Põhimõtteliselt on paremäärmusliku sissepoole suunatud autokommunikatsiooni näol tegemist analoogse situatsiooniga, kus toimub info modelleerimine läbi enesemudeli-filtri. Tähenduslikuna tajutud infokildude erinevad variandid osutavad tegelikult ühele ja samale invariandile: juutide juhitud eliidi vandenõule, mille eesmärk on õnnestada rahvusriike, sealhulgas Eestit. Uus info, mis niisuguse

autokommunikatsiooni käigus ilmneb, süvendab ja laiendab selle vandenõu tajumise ulatust ja kõikvõimsust. Käesoleval juhul selgub paremäärmuslaste blogipostitustest, et ka kohalikke ACTA ratifitseerimiskõnelusi juhivad samad kuritahtlikud kosmopoliitsed jõud, mis on maailma juba pikemat aega oma dekadentlikul kursil hoidnud. Näiteks nähakse samade jõudude tegevust nii maailmasõdade puhkemise kui ka rahvusriike õhnestavate organisatsioonide, nagu EL ja NATO, loomise taga. Info kvalitatiivne muutus saab võimalikuks, kuna lisandub uus (antud juhul juriidilis-õiguslik) kood ning “lähtesõnum kooderitakse ümber selle struktuuriühikutesse ning sellele antakse u u e sõnumi jooned” (Lotman 2010: 129). Enesemudelist pärinev seosteraamistik, mis organiseerib paremäärmuslaste kõige erinevamaid tõlgendusi, leiab tänu uue koodi lisandumisele n-ö taas kord tõestust, ning seetõttu on neil juutide juhitud uues maailmakorras järjest vähem põhjust kahelda.

Kokkuvõte

Analüüsisime käesolevas artiklis eesti paremäärmuslaste paradoksaalset tähendusloomet, mis seob ühes diskursuses kokku pealtnäha vastandlikesse registritesse kuuluvad tähistajad. ACTA-vastaseid postitusi uurides kohtasime samas tähenduslikus tervikus nii sõnavabadust kui ka rassismi ja ksenofoobiat markeerivaid tähistajaid. Selgitasime sellist loogikat lähtuvalt kultuurisemiootika *enesemudeli* ja Essexi koolkonna *tühja tähistaja* kontseptsioonist. *EI ACTA-le* funktsioneeris tühja tähistajana, mis koondas vastandlikke tähistajaid ning enesemudeleid ühtsesse diskursusesse, mida identifitseerivaid piire ta seejärel kehastama hakkas. *Enesemudel* võimaldas selgitada, miks on mõnel tähistajal suurem potentsiaal saada diskursuse dominandiks. Siinkohal on oluline tähele panna, et enesekirjelduste aluseks olev “metakeel pole laenu list päritolu, vaid üks süsteemi enda keeleklassidest” (Lotman 2006: 219). See tähendab, et metakeeles esitatud enesemudel peab olema orgaaniliselt seotud kirjeldatavaga. Meile tundub, et eesti paremäärmuslikus tähendusloomes on teatud diskursust koondavad nimed – tühjad tähistajad – tõenäolisemad kui teised, kusjuures nad funktsioneerivad enesemudeli metatasandil koodina. *EI ACTA*le ümber koondunud diskursus tugines sõnavabadust rõhutavale enesemudelile, mis kattus paljuski avalikus diskursuses prevaleeriva e-Eesti enesemudeliga. *Sõnavabadus* lõi ACTA paremäärmuslikus retseptsioonis diskursusesisese hierarhia sinna kuuluvate samaväärsuselementide (*sõnavabadus, eraelu puutumatus, kodanike poliitiline aktiivsus* jne) vahel ning võimaldas neid siduda rahvusradikaalse enesemudeli ja selle tähistajatega (vaenulikkus seksuaalvähemuste jt vähemusrühmade, iseäranis juutide vastu), kelles nähti maailmapoliitika salajasi niiditõmbajaid ja otseseid sõnavabaduse ohustajaid.

Kommentaariid

- ¹ Artikli valmimist toetas Euroopa Liit Euroopa Regionaalarengu Fondi kaudu (Kultuuriteooria Tippkeskus) ja IUT2-44 “Enesekirjeldusmehhanismide semiootiline modelleerimine: teooria ja rakendused”.
- ² See blogi pole enam vabalt kättesaadav, aga sama autor on loonud uue blogi aadressil <http://toomaskask.blogspot.com/>.
- ³ Ka see blogi pole enam alates 2013. aasta suvest avalikult kättesaadav, postituste vaatamiseks peab end külastajaks registreerima.
- ⁴ Püüame igati vältida oma uurimismaterjali suhtes negatiivsete moraalsete otsuste langetamist ja kasutame terminit *paremäärmuslus* juhtumitel, kui materjal laseb ennast klassifitseerida eksplitseeritud paremäärmusluse tunnustele tuginedes. Nõustume Cas Mudde'iga (2011a: 79–83), et Teise maailmasõja järgses maailmas on paljude paremäärmuslust käsitlevate uurimuste probleemiks see, et uuritavat ideoloogiat ja selle kandjaid kiputakse nägema kui ühemõtteliselt halba sotsiokultuurilist patoloogiat; mis tõttu jäävad märkamata tänapäevase paremäärmusluse seesmine heterogeensus ja dünaamika.
- ⁵ Tõnu Lehtsaar on psühholoog ja Tartu Ülikooli praktilise usuteaduse professor. On esinenud avalikkuses homoseksuaalsust taunivate seisukohtadega. Andres Pöder on Eesti Evangeelse Luterliku Kiriku peapiiskop.
- ⁶ Ernst Zündel on tuntud saksa päritolu holokausti eitaja, kes deporteeriti selle eest Kanadast Saksamaale, kus talle määrati 2007. aastal 5 aasta pikkune vanglakaristus.

Kirjandus

- Atton, Chris 2006. Far-right media on the internet: culture, discourse and power. *New media & Society* 8/4, lk 573–587 (doi: 10.1177/1461444806065653).
- Back, Les 2002a. When Hate Speaks the Language of Love. Ettekanne konverentsil *Social Movement Studies Conference, London School of Economics*. Aprill 2002.
- Back, Les 2002b. Aryans reading Adorno: cyber-culture and twenty-firstcentury racism. *Ethnic and Racial Studies* 25/4, lk 628–651 (doi: 10.1080/01419870220136664).
- Ballinger, Dean 2011. *Conspiratoria: the Internet and the Logic of Conspiracy Theory*. The University of Waikato, the department of Screen and Media Studies. Doctoral thesis.
- Barthes, Roland 1977 [1971]. From Work to Text. *Image-Music-Text*. New York: Hill and Wang, lk 155–164.
- Boyer, Dominic 2010. Digital Expertise in Online Journalism (and Anthropology). *Anthropological Quarterly* 83, lk 73–96 (http://www.anth.rice.edu/uploadedFiles/People/Faculty_and_Staff_Profiles/Boyer_Documents/Digital%20Expertise%281%29.pdf – 17. aprill 2014).
- Campbell, Alex 2006. The search for authenticity: An exploration of an online skinhead newsgroup. *New media & Society* 8/2, lk 269–294 (doi: 10.1177/1461444806059875).
- Cammaerts, Bart 2009. Radical pluralism and free speech in online public spaces. The case of North Belgian extreme right discourses. *International Journal of Cultural Studies* 12/6, lk 555–575 (doi: 10.1177/1367877909342479).

- Gilroy, Paul 1992. The End of Antiracism. Donald, James & Rattansi. Ali (toim). *Race, Culture and Difference*. Thousand Oaks, CA, London & New Delhi: Sage, lk 49–61.
- Griffin, Roger 2002. The incredible shrinking ism: the survival of fascism in the post-fascist era. *Patterns of Prejudice* 36/3, lk 3–8 (doi: 10.1080/003132202128811457).
- Griffin, Roger 2008. Fascism's New Faces (And New Facelness) in the 'post-fascist' Epoch. Feldman, Matthew (toim). *A fascist century. Essays*. New York: Palgrave, lk 181–202.
- Griffin, Roger 2011. Limaseenest risoomini: sissejuhatatus grupuskulaarsesse parempoolsusse. *Vikerkaar* 9, lk 53–72 (http://www.vikerkaar.ee/index1.php?page=Arhiiv&a_act=article&a_number=5328 – 17. aprill 2014).
- Howard, Robert Glenn 2008. Electronic Hybridity: The Persistent Processes of the Vernacular Web. *Journal of American Folklore* 121, lk 192–218 (doi: 10.2307/20487596).
- KaPo 2012 = Puusepp, Harrys (koost). *Kaitsepolitsei aastaraamat*. Tallinn: Uniprint.
- Laas, Oliver 2011. Protseduurne retoorika ja kinkivad brikolöörid. *Vikerkaar* 4–5 (http://www.vikerkaar.ee/?page=Arhiiv&a_act=article&a_number=5260 – 17. aprill 2014).
- Laclau, Ernesto 1996. Why do empty signifiers matter to politics? Laclau, Ernesto (toim). *Emancipation(s)*. London & New York: Verso, lk 36–46.
- Laclau, Ernesto 2002. Miks on tühjad tähistajad poliitikas olulised. *Akadeemia* 6, lk 1180–1203.
- Laclau, Ernesto 2005. *On Populist Reason*. London & New York: Verso (<http://doublesession.net/indexhibitv070e/files/laclau-on-populist-reason.pdf> – 21. aprill 2014).
- Laclau, Ernesto 2006. Ideology and post-Marxism. *Journal of Political Ideologies* 11(2), lk 103–114 (doi: 10.1080/13569310600687882).
- Landow, P. George 2006. *Hypertext 3.0: Critical Theory and New Media in an Era of Globalization*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Lotman, Juri 1999. *Semiosfäärist*. Tallinn: Vagabund.
- Lotman, Juri 2006 [1978]. Semiootilise süsteemi dünaamiline mudel. *Kultuurisemiootika*. Tallinn: Olion, lk 214–233.
- Lotman, Juri 2010 [1970]. 'Kultuuri õpetamise' probleem kui tüpoloogiline karakteristik. Salupere, Silvi (toim). *Kultuuritüpoloogiast*. Tartu: University Press, lk 60–80.
- Lotman, Juri & Uspenski, Boriss 2013a [1971]. Kultuuri semiootilisest mehhanismist. *Vene kultuuri jõujooni. Valik artikleid*. Tartu: Ilmamaa, lk 207–239.
- Lotman, Juri & Uspenski, Boriss 2013b [1977]. Duaalsete mudelite rollist vene kultuuri dünaamikas XVIII sajandi lõpuni. *Vene kultuuri jõujooni. Valik artikleid*. Tartu: Ilmamaa, lk 240–294.
- Mudde, Cas 1996. The War of Words: Defining The Extreme Right Party. *West European Politics* 19/2, lk 225–248 (doi: 10.1080/01402389608425132).
- Mudde, Cas 2011a. Populistlik paremradikaalsus: patoloogiline normaalsus. *Vikerkaar* 9, lk 78–88 (http://www.vikerkaar.ee/index1.php?page=Arhiiv&a_act=article&a_number=5329 – 21. aprill 2014).
- Mudde, Cas 2011b. Who's Afraid of the European Radical Right? *Dissent* 58/4, lk 7–11 (doi: 10.1353/dss.2011.0090).

Siibak, Andra 2012. Changes in the user practices: the case of extreme nationalist users of SNS Rate. *Social Media: Risks and Opportunities in Military Applications*. Tallinn: The Research and Technology Organisation of NATO.

Sommer, Bernd 2008. Anti-capitalism in the name of ethno-nationalism: ideological shifts on the German extreme right. *Patterns of Prejudice* 42/ 3, lk 305–316 (doi: 10.1080/00313220802204046).

Soukup, Charles 2008. 9/11 Conspiracy Theories on the World Wide Web: Digital Rhetoric and Alternative Epistemology. *Journal of Literacy and Technology* 9/3, lk 2–25 (http://www.literacyandtechnology.org/volume9_3/jlt_v9_3_soukup.pdf – 21. aprill 2014).

Taguieff, Pierre-André 1999. The New Cultural Racism in France. Bulmer, Martin & Solomos, John (toim). *Racism*. Oxford: Oxford University Press, lk 206–213.

Summary

Extreme Right Freedom of Speech in Estonian Radical Nationalists' Online Communication

Mari-Liis Madisson, Andreas Ventsel

Keywords: cultural semiotics, Essex School of discourse theory, extreme right, identification in hypermedia, ratification of ACTA, self-model

The article focuses on the processes of identification in hypermedia, trying to explicate the strategies of self-description that prevail on the websites of the activists of the Estonian extreme rights. The extreme right movements tend to use generally accepted discourses for the purpose of legitimising their own ethnocentric media practices. Extreme nationalist ideas form equivalences with concepts from the discourse of multiculturalism ('justice', 'freedom', 'democracy', 'freedom of speech'), though at first sight they are incompatible. To explain this paradoxical situation, the authors employ the concepts of the hegemonic logic of signification and the empty signifier, as elaborated by Laclau, as well as the theoretical framework of cultural semiotics. The case-study is based on the extraordinarily forceful public feedback that followed the discussions about ACTA ratification in Estonia. 'Information-freedom' became an ambiguous core signifier: it played an important part in public discussions, but it also had a central role in the self-descriptions of Estonian radical nationalists. *NO ACTA* functioned in this case as an empty signifier, which united into a discursive whole these contradictory signifiers and self-models. The concept of a self-model is useful for explaining why some signifiers have a greater potential to become discursive dominants. It seems that in Estonian extreme-right meaning creation there are certain relations of equivalence between signifiers that are more likely to aggregate the discourse than the others, and these depend on the abstract level of the self-model.

Talsipühade sanditamised ja maskid bessermanide tänapäevases kalendrikombestikus

Jelena Popova

Teesid: Artikkel käsitleb bessermanide tänapäevast talsipühade kombestikku ja maske. Jälgitakse maskeerimistavade muutumist ja kombetalituste tähtsust tänapäeva külakeskkonnas. Tähelepanu all on mütoloogilised ettekujutused talsivaimudest, ruumi ja ajaga seotud piirangud ja eelistused pühade ajal, maskeerimise eripärad ja maskid, rituaalne köök ja etikett. Viimastel aastatel on kombestik ja selle elemendid hakanud juurduma tänapäevasesse pühadekultuuri, kuid siin on täheldatav mõningate protsesside paralleelne areng: arhailisi elemente ja nende arengut mõjutab aktiivselt nüüdiskultuur.

Märksõnad: bessermanid, maskeerimine, rituaalne söömaeg ja toidud, talsipühade kombestik, traditsioonid ja uuendused

Bessermanid (*бесер, бесерман / Besermians, Besermans*) on Venemaa väike-rahvas, kes elab kompaktselt Udmurdimaa loodeosas. Nad räägivad udmurdi keele bessermani murret. Levinud on vene keel, aga väikestes bessermani-tatari segaasundustes ka tatari keel. Usutunnistuselt on bessermanid õigeusklikud. Venemaa 2002. aasta rahvaloenduse andmeil on bessermane 3122 (Rahvuslik koosseis 2004: 9). Viimaste aastate uuringud lubavad rääkida etnose koosseisus kahest rühmast – junda-gordino (selle rühma vanade asualade Junda ja Gordino (udm Gurjakar) asunduse järgi) rühmast, kuhu kuuluvad bessermanid Tšeptsa (udm Tšuptši) jõe keskjooksul (praeguse Udmurtia Balezino ja Glazovi (udm Glaz) rajoon); ja Lekma (udm Ljukmō), mis ühendab Tšeptsa vasakkalda lisajõgede Lekma (udm Ljukmō), Lema (udm Ljumō) ja Uböti (udm Ūböt) asunduste elanikke (Jukamenskoje (udm Jukamen) ja Jari (udm Jar) rajoon). Nende rühmituste formeerumisel ilmnesid väikesed kohalikud eripärad kõnelemisviisis, pärandmuusikas ja kombestikus, sealhulgas ka talsipühade tsükli ja maskides. Mõningane spetsiifika on seotud nii nende rühmade eripäradega kui ka kombestikuelementide transformeerumise ja konserveerumise eri astmetega. Artiklis kasutatavad materjalid on autor kogunud bessermanide asualadel sooritatud

välitööde käigus. Peamise meetodina kasutati andmekogumisel intervjuusid, kombestiku jälgimist ja kombetalitustel osalemist. Teadusuuringuga kaasnes fotode tegemine ja videosalvestus.

Bessermanide kalendrikombestik kujutab endast tänapäeval nii pika aja jooksul tekkinud traditsiooniliste elementide kui ka viimastel aastakümnetel ilmnenud tendentside sulamit. Isegi kalendrikombestiku oluliste muutuste foonil määravad traditsioonilised ettekujutused endiselt mitmeid nähtusi tänapäeva kultuuris ja maailmavaates. See puudutab kõige tähtsamate aastalõikude markeeringut, sealhulgas suvist ja talvist pööripäeva, talsipühade maskeerimist, maske ja kombestiku struktuuri.

Aasta struktuur ja mütoloogilised kujutelmad talsivaimudest

Vaadates kõige olulisemaid uuendusi, on vaja anda üldjoontes traditsiooniline kontekst, millel kombestik ja ettekujutused põhinevad ja säilivad tänapäeva külaolustikus. Rahvamütoloogia ja ettekujutused aasta struktuurist määravad allesjäänud ajalis-ruumilised keelud, köögi, soovid, kombestiku elemendid ja selle ümber kujunenud küla jõudeaja veetmise tänapäevased vormid. Maskeerimise terminoloogia, kombestiku semantika ja selle ruumilis-ajalised parameetrid võimaldavad selgitada välja, mil määral on traditsioonilised mütoloogilised ettekujutused tänapäeva kultuuris ja maailmavaates säilinud, kahe poolaasta (sügistalvise ja kevadsuvis) vastastikuse sideme rahvapärase tõlgenduse, kalendritsüklite vahetumise ja aasta uuenemise, mis moodustavad rituaalse tegevuse aluse. Kombestik toetub endiselt ettekujutustele erilistest vaimudest *vožo* (udm *вожо*), kes mütoloogiliste seisukohtade kohaselt kaks korda aastas “ilmuvad inimeste sekka”. Esimest korda pööras oma ekspeditsioonil sellisele kalendrijaotusele ja “talistetele kaks korda aastas”, bessermanide eriliste “talsivaimude” olemasolule tähelepanu tuntud vene etnograaf Dmitri Zelenin (Zelenin 1910). Ettekujutus kahest poolaastast ja talistepühade kombestikust leidsid kajastamist ka bessermanide traditsioonilise kalendri uurimustes (Popova 2004).

Talsikombestikku ja -maske uurides on vaja enne ära näidata selle arusaamaringi kõige olulisemad karakteristikud. Suvist ja talvist pööripäeva, tavandit, maskeerimises osalejaid ja vaimu tähistatakse ühtmoodi: *vožo* (*вожо*). See termin ja analoogilised ettekujutused esinevad ka mõnedel udmurtide rühmadel.¹ Bessermanide arvates *vožo* vaimud “tulevad mööda jõge, kui rukis kõrsub”, “ilmuvad rukki õitsemise ajal”, asuvad veekogude läheduses, külvatud põldudel, aga talvel tulevad uuesti tagasi ja lähevad tagasi “alla

mööda jõge”: “Õeldi, et vožo läheb vee alla. Nad on nagu inimesed. Suvel vožo on teatud aja, kuid see ei ole nii range aeg nagu talvel” (AVM 1999, Z. Žuravljova, Gordino (udm Gurjakar) küla). Suvel peetakse nende aktiivseks ajaks keskpäeva, talvel hämarat aega ja ööd. Kõige lähemaid paralleele võib täheldada udmurtide, eelkõige bessermanide lähinaabrite, põhja-udmurtide religioonilis-mütoloogilistes arusaamades ja kalendrikombestikus (Vladökin 1994: 243; Gluhhova 2009: 46).

Kombestiku detailide, kasutatavate maskide, ruumilis-ajaliste keeldude ja eelistuste ning rituaalsete toitude mõistmist soodustavad ettekujutused *vožo* vaimude endi kohta. Tänapäevani säilinud ja käibivate igas žanris tekstide kohaselt esinevad nad antropomorfsetel kujul ning on suutelised ümber kehastuma: “valget värvi, maja või samba kõrgune inimene”, “oli suur ja äkki muutus inimese kasvu”, “nagu inimesed”, “ülени valges”. Neil on isegi etniline kuuluvus: udmurdid, venelased, bessermanid. Materjalides kajastub ettekujutus nende suhetest teispoelse maailmaga, uppunutega, lahkunud esivanemate hingedega, mis väljendub ajuti lausa otsestes analoogiates. Bessermanide seas levinud ettekujutustele leidub analoogiaid jõulukommetes ja teistes kultuurides. Maskeerijate seost esivanemate kultusega on korduvalt käsitletud teaduskirjanduses, sealhulgas slaavi ainestiku põhjal (Vinogradova 1982: 147; Vinogradova & Plotnikova 2009: 457; Ivleva 1994: 65; Tšernõhh 2007: 68–69).

Tänapäeval bessermanidelt üleskirjutatud tekstides esinevad püsivad süžeed, mis tõendavad *vožo* võimekust ümber kehastuda ja ilmuda aasta kõige olulisematel üleminekuaegadel:

Vožodest ei tohi halvasti rääkida. Nad näevad välja nagu inimesed. Nende seas on noori ja vanu. Vožod on surnud inimesed. Bessermanid bessermanide riietes, udmurdid udmurtide riietuses. Saabaste ja viiskudega käivad. Nendele tuleb alati meelega valmistada. Nad on kõige kallimad – kuldseid külalised. Kõike kuulevad (AVM 1995: M. V. Sabrekova, Šamardani (tat IIIЭмәрдән) küla, Jukamenskoje (udm Jukamen) rajoon).

Vožod sarnanevad inimestele. Neid on nähtud. Nad ilmuvad inimestele ainult vožo ajal (AVM 1999, A. P. Žuravljova, Junda küla, Balezino rajoon).

... ja siin ilmusid vožod: peenikesed sääred valgete sokkide ja mustade sukkadega. Lähevad ja räägivad omavahel (AVM 1999, Z. I. Žuravljova, Gordino (udm Gurjakar) küla, Balezino rajoon).

Sedalaadi tekstid muutuvad aktuaalseks talistete aegu ja kõige suuremat variatiivsust võib täheldada vanema põlvkonna jutustustes. Noortel ja lastel on jutud fragmentaarsed ning nende sisu seisneb tavaliselt vanematelt kuulnud

tekstide kordamises, võrastelt kuulnud või oma “vožo vaimudega kohtumise” kogemuslugude ümberjutustamises. Nende “kohtumistena” tõlgendatakse tänapäeval mõnikord selliseid ebatavalisi nähtusi nagu helid või müra talsiajal, eksimised teed otsides, vankri või auto ootamatu seismajäämine, hämaruses mitteiluruumides või saunas saabunud surm või õnnetus. Teel olija hukkumise, pimeduses või öösel tee kaotamise ja haiguse põhjusena nähti sel aastaajal kehtinud ruumilis-ajaliste keeldude rikkumist. Tänapäeval osalevad paljud kombetalituses, süvenemata selle mütoloogilisse konteksti, pidades kõike traditsiooniks ja pühade meelelahutuseks. Täheldatav on aga pärimuskandjate seisukohalt erineva säilimis- ja olulisuse astmega pärimuse samaaegne käibimine, sealhulgas kehtestatud käitumisharjumiste järgimine, ruumiliste ja ajaliste keeldude, kombetalituses osalemise reeglitega arvestamine, rituaalsete toitude valmistamine. Paljusid talvistepüha maskeerimise elemente, mida varem täideti kogu külaga (rituaalne söömaaeg ühes tares, *vožo* vaimude kollektiivsed “saatmised”), viiakse nüüd läbi enamasti pereringis.

Talvistepühade ja *vožo* vaimudega seotud kombestikul oli maaviljeluse seisukohalt suur tähtsus. Ka tänapäeval on talvise maskeerimise atribuutides ja maskides, ruumilis-ajalistes piirangutes, soovides ja rituaalses toidus täheldatav agraarne alatoon. Kõige eredamaks ja sisutihedamaks tegevuseks on jäänud maskeeritute ringkäik külas.

Ettekujutus “suvistest” ja “talvistest *vožodest*” ei ole aktuaalsust kaotanud, nad on vastastikused, määravad talistetsükli tänapäevased kombetalitused ja markeerivad neid kahte perioodi aastas. Suvise pööripäeva aega kutsutakse *gužem šor* (*гужам шор*) ‘suve keskpaik’ või *gužem vožo* (*гужам вожо*) ‘suvine *vožo*’, *gerber* (*гербер*) ‘aeg pärast atra’, ja sellel ajal ei ole selgeid piire. See algab juuni keskpaiku (umbes suvise pööripäeva paiku) ja kestab peetripäevani (12. juuli ukj), mitmes külas 14. augustini – meepühani (esimene Kristuse äraseletamise püha). Varem korraldati sel ajal kevadsuvise tsükli olulisi kombetalitusi: ohverdamised ja ilusa ilma palumised, pidulik söömaaeg ja võiga palvetamine põllul, naiste, oma patronüümilise ringi esindajate, aasta ainus külaskäik kultusehitisse (Popova 2004: 108–133). Suvise pööripäevaga olid seotud ranged ruumilis-ajalised keelud, mille rikkumine võis kaasa tuua ebasoodsa ilma, mõjutada saaki. Keskpäevast päikeseloojanguni ei tohtinud jões pesu loputada, ujuda, võtta metallnõusse vett, minna rukkipoollule, lärmata veekogu ääres, kasutada musti nõusid:

Gerberi ajal ei tohi lõuna ajal pesu pesta. Võib alles pärast keskpäeva kella kolme-nelja ajal. Kui seda reeglit rikkuda, peksab rahe põllul vilja maha (AVM 2000, D. I. Malõh, Žuvami küla, Jukamenskoje rajoon).

Kui rukis kõrsus, ei tohi jões pesu loputada. Ilm läheb hukka. Müristab. Välku lööb (AVM 2000, M. V. Sabrekova, Šamardani küla, Jukamenskoje rajoon).

Keskpäeval ei minda majast välja, ei tooda allikalt vett, ei pesta pesu – äike tuleb (AVM 2000, F. J. Šmeleva, Tölösi küla, Jukamenskoje rajoon).

Lahtistest veekogudest võeti vanasti suve sel perioodil vett ainult kasetohust anumaga või puuämbritega, hiljem, kui kasutusele tulid juba plekkämbrid, hoiti neid spetsiaalselt veevõtuks. Reeglid minetasid aktuaalsuse pärast tsükli lõppu (eeliapäevast või meepühast alates), kui “aasta pöördus juba sügisese”. See oli põlluharijale oluline aeg. Viljasaak sõltus paljudest asjaoludest, ja mütoloogiline teadvus markeeris ohu mahavõtmiseks kõiki võimalikke ohte (põud, torm, paduvihm, äike ja järsk külmenemine), mis võivad suvel tulla. Vanema põlvkonna esindajad meenutasid, et veel 1930.–1940. aastatel jälgis nendest reeglitest kinnipidamist spetsiaalne inimene, kelle hooleks oli küla suvine tuleohutus. Tal oli õigus eksinuid ka avalikult karistada. Ettekujutus suvisest tsüklist on tänapäeval säilinud mitmetes tekstides ja terminoloogias, harvemini reeglitena, millest osa inimestest endiselt kinni peab. Suve ja aasta selle ajaga seotud kombestik on juba kadunud. Suvisel pööripäevaga seotud keelud ja reeglid, mida siin tutvustatud, on levinud paljudel rahvastel, kuid üldine mütoloogiline taust on kõige lähedasem udmurtidele (Vladõkina 1998: 84; Gluhhova 1999: 117; Pletneva 1999: 245–249).

Talvine periood langeb kokku talistete tsükliga ja seda nimetatakse *tualte vožo* (*тыялтэ вожо, tol vožo / tolalte vožo*). See kestab 6.–18. jaanarini, mõnes asunduses 6.–19. jaanuarini² ning 13.–18. jaanuarini,³ st algab jõululaupäeval (ühel kohalikul rahvarühmal vana uusaasta), ja lõpeb “vožo ärasaatmise” talitusega 18. jaanuaril kolmekuningapäeva eelõhtul (mõnes külas kolmekuningapäeval). Erinevad tähtajad on seotud mõningaste piirkondlike erisustega ja kujunesid välja traditsioonilise kalendri raames, kuid pole tänaseni aktuaalsust kaotanud.

Talistete ajaga olid seotud ruumilis-ajalised keelud, mille rikkumine võis mõjutada viljasaaki või tuua kaasa inimese haiguse või lausa hukkumise. Näiteks katkestati vanasti viljapeks, et *vožo* vaimud ei rikuks suvekülvi või et neile kogemata mitte viga teha, oletades, et nad viibivad nähtamatuna kõikjal; keelatud oli labida või rauast esemetega treppi puhastada, et “neid mitte riivata”; kolmekuningapäevani peatati pesupesemine, ei loputatud pesu jääaugus ega allikal (Popova 2004). Püüti mitte astuda söe peale, kartes, et kaera tabab nõgihaigus (Zelenin 1910: 117). Samal põhjusel ei puhastatud ahjulõõre ega võetud tuhka välja. Vaatamata traditsiooni transformatsioonile püütakse jär-

gida pesupesemise ning sauna ja tühjade ruumide küllastamise keeldu õhtuti ning hoiduda hämaras teelolekust.

Erinevalt suvisest tsüklist on talvine tsükkel ka tänapäeval keerulise kombestikuga. Muidugi käibivad tänapäeval paljud ettekujutused hajusas vormis, säilitades mõningase terviklikkuse vanema põlvkonna inimeste juttudes, kuid just nemad määravad säilinud kombestiku struktuuri ja mõningad elemendid.

Maskid

Rituaalsete toitude valmistamine ja ettevalmistus maskeeritute külaskäiguks algab mõnes külas jõululaupäeval (6. jaanuar).⁴ Päeval küpsetatakse leiba hapendamata taignast pirukaid (sotšni), õhtupoole meisterdatakse kostüüme ja maske. Õhtuks köetakse saun, mis öeldakse olevat “määratud *vožo* vaimudele”, keda võetakse vastu kui kaugeid külalisi “lugupidamise ja suurte auavaldustega”. Saunas käivad sel päeval kõik pereliikmed. Seda päeva kutsutakse *vožo* (*вожо*), *sotšen’* (*сочень*), *sotšelnik* nunal (*сочельник нунал*, jõululaupäev), aga 7. jaanuari juba *rožvo* (*рожво*) jõulupäevaks. Selle päeva eredaim sündmus on igas vanuses ja koosseisus maskeeritute külaskäigud. Mõnes asunduses on neid üks või kaks-kolm, mõnes viis või koguni rohkem rühma. See sõltub traditsiooni säilimise määrast konkreetses külas, elanike aktiivsusest ja rahvaarvust. Tavaliselt käiakse väikeste seltskondadena, mis moodustatakse vanuse (lapsed, teismelised, noored ja täiskasvanud), sõprus- või naabrussuhete alusel, mõnikord käiakse ka üksinda.

Ringkäigud algavad hämaruses kella kuue paiku ning kestavad õhtul kella kaheksa-üheksani, kuid mitte kauem. Järgitakse olulist reeglit, kus on jälgitav paaris- ja paaritu arvu semantiline tähendus, mis on minetanud oma olulisuse selle kombestiku teistes elementides. Näiteks osaletakse ringkäigus paaritu arv päevi – üks või kolm, mõned järgivad endiselt kommet külastada üksnes paaritud arvu maju:

Kindlasti tuleb sisse astuda kolme majja, mitte vähem. Kui nii teha, siis lähevad kõik haigused mööda. Meil vanad käivad praegu ka, aga kindlasti kolmes majas (AVM 1990, V. M. Tšibõševa, Junda küla, Balezino rajoon; AVM 2010, Junda küla).

Kombetalituses osalemist peetakse endiselt hea viljasaagi, tervise ja majandusliku edu aluseks:

Kui maskeerituid majja ei lase, hakkab koduloomadel ja inimestel halb (AVM 1995, M. V. Sabrekova, Šamardani küla, Jukamenskoje rajoon).

Eraldi peatume maskidel tänapäeva kombestikus. Iga päev eeldab spetsiaal-seid maske, nende valmistamise viis ja järjekord on oma põhiolemuselt jäänud traditsiooniliseks. Ühes asunduste rühmas käiakse esimesel päeval “hirmsate/kurjade *vožodena*” (mõnikord kutsutakse seda maski karuks), pahupidi pööratud kasuka või karusnahkse mantliga, mütsiga, nagu kaetakse musta riide või marliga, kuhu on lõigatud augud silmade ja suu kohale. Riidest maski asendavad mõnikord ülestõstetud krae ja sügavale silmle tõmmatud müts. Maskeeritute kohustuslikud atribuudid on sau/kepp ja kott/seljakott/kilekott annetuste korjamiseks. Sel päeval kasutatakse ainult musta värvi (tumedaid) karusnahkseid esemeid (tulupeid, kasukaid) või joppe/palituud. Esimest päeva peetakse kõige olulisemaks ja jõulutsükli alguseks, aga vožo vaimud ja neid kehastavad maskid “nõuavad erilist lugupidamist ja austust”.

Teisel päeval käiakse maskidega, mida teatakse ilusa *vožona* (*чебер вожо*) – traditsioonilises värvimata lõuendist riietuses, st valdav on valge värv. Kolmandal päeval kasutavad maskeerimises osalejad maskide valmistamiseks ja riietuses punast värvi esemeid ja riideid. Varem oli see traditsiooniline bessermani riietus, valmistatud kodusel teel punasest ja bordoovärvi lõuendist ja kirjust (triibulisest või ruudulisest) riidest. Vahel harva tehti zoomorfseid maske, peamiselt hane- ja hobusemaski. Praegu neid maske ei esine. Tänapäeval käiakse külades ringi peamiselt esimesel päeval – 6. jaanuaril – ja kõikjal on käibel hirmsa *vožo* mask (väljapoole pööratud karvaga kasukas) koos kohustusliku sau ja kotiga.

Neis külades, kus on säilinud kolme-päevase külaskäigu traditsioon, kasutatakse traditsioonilist riietust või kohandatakse tänapäevast vastavalt värvile (valge, punane, must). Märkigem, et maskeerimine on tänapäeval üks komme (välja arvatud folkloorirühmade esinemised), mil veel kasutatakse traditsioonilist riietust ja selle elemente.

Mõnevõrra teine on maskide järgnevus bessermanidel, kes elavad Tšeptsa ülemjooksul ja sealsete harujõgede ääres (Gordino ja Junda küla), kus maskeerimine algab hiljem – 13. jaanuaril. Sel päeval tulevad maskeeritud esimest korda välja ning nad kannavad valgeid riideid ja peakatteid (müts/rätik) ning maskid on tehtud valgest riidest. Teisel päeval, 14. jaanuaril käivad “ilusad *vožod*” punast värvi maskides, riietuses ja peakatetes. Maskide tegemiseks kasutatakse suvalisi sobivat värvi rõivaid (kleidid, mantlid), mässivad enda ümber kangatükke, linu, salle, rätikuid, kardinaid ja laudlinu. Lisaks kohustuslikule sauale ja kotile tõmbavad paljud vööle rihma või rāti, rõhutades sellega riietuse arhailisust. Selles küladerühmas ilmuvad “ohtlikud/kurjad *vožod*”⁵ mitte esimesel, vaid alles kolmandal päeval – 15. jaanuaril. Nende maskid on vastavad: ümberpööratud kasukad ja tulupid, tumedad mütsid. Riietus ja näomaskid (riidest sidemed) on tumedast kangast, musta värvi. Kõikvõimalikke sotsiaal-

olmelisi või etnilisi tüüpe (mustlased, sõdurid, kerjused) kujutavaid maske bessermanidel ei esinenud, kuid 19. sajandil ja 20. sajandi alguses hakkasid need levima udmurtide seas (Gluhhova 1999: 120) ning olid populaarsed bessermanide naabruses vene asundustes. Kommet kasutada maskide valmistamiseks vanu ja katkisi riideid ning kujutada sante bessermanidel ei esinenud ja seda ei kiidetud heaks. See on seotud mütoloogilise ettekujutusega *vožodest*, keda peeti mõjukateks vaimudeks ning samastati inimeste ja lahkunud esivanematega. Maskeerimisel kasutatavad maskid pidid rõhutama, et talsivaimud ja nendeks kehastunud ringkäigus osalejad on “teise maailma” asukad. Seda rõhutas ka nende tavatu käitumine, mis ei ole omane “selle maailma” asukatele.

Maskeeritute käitumine kajastab talistepühade tsükli sümboolikat, maskide ümberkehastumise ja *vožodega* samastumise ideed. See oluline mütoloogiline kontekst on jälgitav ka tänapäeva kombestik. Maskeeritute maailm on vaikiv maailm, napolisõnaline, ilmetu. Maskeeritud ei räägi, ei näita nägu ja püüavad jääda tundmatuks. Maski taga olevat inimest ei tohi ära tunda, maski ei tohi püüda maha võtta või selle taha piiluda:

Pererahvas tegi näo, et nad ei tunne, isegi kui nad ära tundsid. Kutsuti teiste nimedega, aga vožod püüdsid neid rohkem segadusse ajada (AVM 1990, V. M. Urasinov, Junda küla Balezino rajoon);

Nägu püütakse kinni katta, et ära ei tuntaks. Kaetakse kätega, peakattega, rätiga (AVM 1990, T. J. Kalinina, Junda Balezino rajoon);

Maskeeritud tantsivad. Näod on kaetud. Käivad vaikides, laule ei laula. Ainult koputavad keppidega ja trambivad jalgu (AVM 1991, J. J. Zjankina, Turtšino küla, Jukamenskoje rajoon);

Maskeeritute maske kergitada ja maha võtta ei tohi. See toob halba. Nad on nagu surnud inimesed. Vanaema rääkis nii ega lubanud maskeerituid ära tunda (AVM 2010, Žuvami küla, Jukamenskoje rajoon).

Tõkestatakse iga katset maski jõuga maha võtta või ära tunda, kes selle taga peitub. Mask on talsiajal samastatud vaimudega.

Majja astudes koputavad maskeeritud keppidega vastu põrandat, püüavad keppidega pererahvast puudutada, trambivad või tantsivad (jäljendavad tantsimist), käivad üksteise järel ringis:

Astuvad tuppa, teevad ringi, tantsivad ja koputavad keppiga põrandale. Pererahvas ütleb: “Jätke järele, jätke järele! Mida on, sellega kostitame” (AVM 1990. T. J. Kalinina, Junda küla Balezino rajoon).



Maskeeritute ringkäik külas “koledate / kurjade vožode” maskides. Žuvami küla, Jukamenskoje rajoon, Udmurdi Vabariik. Jelena Popova foto 2010.



Maskeeritud “hirmsa vožo” maskidega, käes kotid ja kepid. Žuvami küla, Jukamenskoje rajoon, Udmurdi Vabariik. Jelena Popova foto 2011.



Riidedest näokate – maski kohustuslik element. Žuvami küla, Jukamenskoje rajoon, Udmurdi Vabariik. Jelena Popova foto 2010.

Maskeerimine, peale vaikimise, eeldab müra (kepiga koputamine, kõva trampimine, lõõtsamäng). Need tegevused ei ole igapäevasele käitumisele omased, eriti ruumides, kuid need on lubatud maskeerunutele. Väljaspool elamuid, külatänaval liiguvad maskeeritute rühmad tavaliselt häälekalt, mõnikord saadab neid üks maskeeritu lõõtsaga. Kui moosekanti ei ole, kasutavad teismelised ja lapsed tänapäeval rahvalikke tantsulugusid, mis on salvestatud magnetofonile või isegi mobiiltelefoni (AVM 2010, Junda küla, Balezino rajoon). Üldiselt kajastab käitumine tervikuna, tänaval liikumise iseloom ja käitumine tares maskeeritute ja nende kehastuses *vožo* vaimude mitmetimõistetavat, mõnikord vaenulikku olemust inimeste maailma suhtes.



Valgesse rietatud laste ringkäik külas talistepühade esimesel päeval. "Ilusate" vozode maskid. Junda küla Balezino rajoon, Udmurdi Vabariik. Ühisekspeditsioon Venemaa Riikliku Humanitaarülikooliga (Moskva). Jelena Popova foto 2010.



Talsipühade ringkäigus osalenud lapsed kolmandal päeval "hirmsa vožo" maskidega. Junda küla Balezino rajoon, Udmurdi Vabariik. Ühisekspeditsioon Venemaa Riikliku Humanitaarülikooliga (Moskva). Jelena Popova foto 2010.

Talistete ennustamine: traditsioonid ja uuendused

Varem korraldas noorsugu talšiajal istumisi, täiskasvanud kogunesid üksteise poole. Tavaliselt sel ajal neil kogunemistel käsitööd ei tehtud ja neid peeti pühaks. Talsiõhtu veetmise tavaline vorm oli muinasjuttude ja lugude rääkimine, mõistatamine. Bessermanid kutsusid mõistatusi *vožo kal* (вожо кал) 'vožo sõna' või 'vožo aja sõna'. Neid mõistatusi tohtis mõistatada ainult talistete ajal.

Talistete ajal, sealhulgas istjatel ka ennustati, kuid talsiennustused algasid alles 13. jaanuari õhtul. Tuleb märkida, et see ei olnud bessermanide seas levinud nähtus. Paljud vanema põlvkonna esindajad märkisid, et talistete ajal ei ennustatud üldse või ennustati vähe, ennustamise mooduseid oli vähe. Enamasti püüti ära arvata viljasaaki, kevadsuvise hooaja ilma, eelseisvat saatust (pulmi, sõjaväeteenistust, kauget teed, haigust või matuseid).

Tänapäeval on jälgitavad teised nähtused, ennustamine kuulub kaasaja kultuuri (eriti tüdrukute seas) ja seda võetakse talšiaja koostisosana. Paljud moodused on üle võetud teistest traditsioonidest, kirjasõnast, internetist, mõnikord praktiseeritakse oma kultuuri levinuimaid mooduseid. Kui varem oli ennustamine seotud eelseisva viljasaagiga, väeteenistuse, mehelemineku või naisevõtuga, siis tänapäeval on ülekaalus meelelahutusliku loomuga ennustamine "isikliku elu" küsimustes. Kasutatakse ka traditsioonilisi mooduseid. Näiteks pannakse padja alla kamm ja määratakse leitud juuksekarva järgi, milline on tulevane peigmees või pruut. Sama sihiga minnakse lauta ja püütakse lammast, selle värv määrab tulevase abikaasa omadused. Püüdes määrata tuleva aasta ilma ja viljasaaki külmutatakse lusikas veega. Kui jää tõuseb kummi, on see hea märk. Vanema põlvkonna inimesed käivad vahel harva aidas hääli kuulamas. Kui kuuldub kukkuvat viljatera heli, loetakse see tuleva aasta suhtes heaks endeks, luua sahin töötab ikaldust ja rasket aastat.

Peamiselt kuulmisaistingutel (hallutsinatsioonidel) põhinevaid traditsioonilisi ennustamisi põllul, jõe ääres või tänaval peetakse ohtlikuks ettevõtmiseks ja neid püütakse tänapäeval vältida. Seda võib seletada traditsiooni kadumisega, hirmuga rikkuda ruumilisi ja ajalisi keelde, aasta selle aja käitumisreegleid. Osaliselt on see seotud ka mütoloogiliste ettekujutuste säilitamisega, aga selle tagajärjel hirmuga rikkuda rituaalse käitumise kehtivaid keelde ja norme.

Rituaalsed toidud

Talsiaja ja maskeerimise peamiseks toidusümboliks on endiselt spetsiaalne küpsetis *kvartjanj* (кварнянь), mida valmistatakse 6. jaanuari päeval. Roa nimetus tuleneb sõnadest *kvart* (квар) 'leht', *njanj* (нянь) 'leib' ja seda tõlgi-

takse 'leib lehe kujul', ent välistatud pole ka teistsugune etümoloogia – “lehel küpsetatud leib”. Seda rooga valmistatakse hapendamata taigast, segades rukkijahu (meie päevil ka nisujahu) soola ja veega. Varem lisati taigasse eraldi jahvatamata teri, läbipraetud herneid, kanepi- ja linaseemneid. Viimastel aastatel pannakse jahusse mõnikord harva läbipraetud või hoopis vastupidi leotatud herneid. Tainas rullitakse peeneks vorstiks, millest lõigatakse väikesed tükid, mis seejärel rullitakse õhukesteks 15–20 cm läbimõõduga liistakuteks ja küpsetatakse vene ahjus, kuid mitte lahtisel tulel. Valmis küpsetis määratakse või või taimerasvaga, lamba- või hanerasvaga. Seda rooga valmistatakse teiste küpsetiste, nagu leib või pirukad, kõrval.

Sotšnisid peetakse talsiaja kohustuslikuks roaks, nendega kostitatakse maskeerituid. Viimastel aastatel on nende kõrval hakatud jagama ka muid küpsetisi, ostetud maiustusi – küpsised, praänikud, kommid:

Neile [maskeeritutele] varem maiustusi ei jagatud. Anti sotšneid. Küpsetati kanepiga. Kui küpsetati ka pirukaid [šangi – lahtised pirukad] ja leiba, anti ka pirukaid (AVM 1996, A. D. Sabrekova, Glazovi linn).

Täiskasvanuid kostitatakse mõnikord lisaks leivale ka alkoholiga.



Talsiaja küpsetis – sotšni hapendamata taigast. Žuvami küla, Jukamenskoje rajoon, Udmurdi Vabariik. Jelena Popova foto 2010.



Talsipühade ringkäigus osalenud lapsed jagavad esimesel ringkäigu päeval kogutud kingitusi. Junda küla Balezino rajoon, Udmurdi Vabariik. Ühisekspeditsioon Venemaa Riikliku Humanitaarülikooliga (Moskva). Jelena Popova foto 2010.



Laste ühine söömaaeg pärast külas ringikäimist. Junda küla Balezino rajoon, Udmurdi Vabariik. Ühisekspeditsioon Venemaa Riikliku Humanitaarülikooliga (Moskva). Jelena Popova foto 2010.

Sotšnite ja leiva valmistamist ning nendega kostitamist peetakse maaviljeluse edu aluseks, hea viljasaagi ja õnne tagatiseks. Seda toetavad ka maskeeritute ja pererahva vastastikused soovid:

Sel päeval küpsetati sotšniseid [сочни] ja jagati neid, mõned andsid komme, präänikuid ja leiba. Vožo tänab neid: "Aitäh. Las vili kasvab" (AVM 1996, A. D. Sabrekov, Glazovi linn).

Paraku on nende väljaütlemiste semantiline väli viimasel ajal ahenenud. Räägitakse karja juurdekasvust, aiaviljade saagist, heaolust ja tervisest:

Kõike head teile. Mitte kunagi põdeda. Et kogu aeg oleks kodus edu. Et pension oleks tulevikus hea. Et raha oleks palju. Et kari kasvaks suureks. Et lapsed kasvaksid suureks.

Et oleks armastus, soojus ja rõõm. Palju raha (AVM 2010, Junda küla, Balezino rajoon).

Varem populaarseid vilja- ja linasaagi soove võib kohata üha harvem, sest neid kultuure tänapäeva kodumajapidamistes enam ei kasvatata. Kui sellised soovid ka kõlavad, siis üksnes selleks, et rõhutada traditsiooni arhailisust ja toetada maskeerijate mängu. Täheledatavad on ka sisulised uuendused, näiteks tänapäeval aktuaalsed soovid "välja teenida suur pension", "saada suuremat palka", "lastel ja lastelastel hästi õppida", "rohkem lapsi peresse", "leida tööd" (AVM 2010, Junda küla, Balezino rajoon).

Omaküla elanikelt saadud leib ja kostitused loetakse olevat maskeeritute endi viljasaagi ja heaolu tagatis, osa toiduainetest söödetakse loomadele. Kui maskeeritud käivad rühmiti, jagatakse saadud külakost omavahel ära. Näiteks Junda külas kogunevad lapsed pärast ringkäiku külas järgemööda (kolm õhtut) ühe maskeerimises osalenu koju, kus vanemad katavad kogu seltskonnale peolaua. Pärast ühist pidusööki jagavad lapsed omavahel saadud kosti (AVM 2010, Junda küla, Balezino rajoon). Üldjoontes koorub välja kostituste ja soovide semantika – üks olulisemaid ja püsivamaid jooni, mis iseloomustab mitte üksnes tänapäeva kombe agraarset suunda, vaid märgib ka praeguse aja erijooni.

Talsiaja vaimude *vožode* "ärasaatmise" kombestik

Talsipühade aeg lõpeb spetsiaalse söömaaja ja *vožo* "ärasaatmisega" *vožo keljan* (вожо келян), supiga *vožo šod* (вожо шод, 'supp *vožole*') või supiga *vožo ärasaatmise puhul* (вожо келян шод), mis korraldatakse kolmekuningapäeval. Piduliku söömaaja ja toitude valmistamise peamine eesmärk on saata austuse ja kostitustega ära talsivaimud "kui tähtsad ja auväärased külalised", lõpetada

see oluline kalendritsükkel. Kolmekuningapäeva (*Крещенья*) nimetatakse ka *vožo* ärasaatmise päevaks, jää peal seismiseks. Viimane termin tuleneb bessermanide kombest pühitseda pühakojas vett ja looduslikke veekogusid, mida suures osas käsitleti talsivaimudega hüvastijätmise aktina.

Talsivaimude ärasaatmise kombestik on oluline koht kohalikel jõgedel ning asustuse paiknemisel allikate ja jõesuudmete, alam- ja ülemjooksude suhtes. Alguses saadeti vaime ära asulates, mis asusid jõgede ülemjooksul, seejärel "*vožod* laskusid" alamjooksule. Näiteks kui jõe ülemjooksul elavatel bessermanidel oli kombeks *vožoga* hüvastijätt 18. jaanuaril, peeti alamjooksul söömaaega ja korraldati ärasaatmisrituaal alles järgmisel päeval. Sellepärast ei tohtinud ööl vastu 19. jaanuari olla väljas ja lärmata jõe ääres rituaali juba korraldanud külast allavoolu asuvates külates. Need keelud olid seotud ettekujutusega, et jõe ülemjooksul "saadeti *vožod* ära ning nad jätkavad teed ja külastavad allavoolu asuvaid külasid". Siin on säilinud jõe ülem- ja alamjooksu semantiline tähendus:

Vožod lähuvad talvel ja suvel jõkke. Talvel kolmekuningapäeval (AVM 1999, A. I. Bijanova, Korotai küla, Glazovo rajoon).

Möldrid avasid varem tamme spetsiaalselt selleks, et *vožod* saaksid takistamatult ära minna, samal põhjusel keelati allavoolu jõge ületada või selle läheduses asuda:

Öeldakse, et vožod tulevad jõejääd alt. Räägiti, et kellegi külaelanikest olevat endaga jää alla viinud (AVM 1991, V. M. Sabrekov, Šamardani küla, Jukamenskoje rajoon).

"*Vožode* ärasaatmist" korraldati perekondliku söömaaaja ja seejärel kõigi majapidamiste ühise pidusöögiga. See komme oli alles veel 20. sajandi keskel. Tänapäeval on söömaaeg ja kogu rituaal suures osas taandunud pereringi. Küla ühiseks lauakatmiseks koguti varem tangu ja liha, mida väikeses koguses tõi iga perekond. See oli ühise rituaalse roa valmistamise tähtis tingimus. Igaüks "osales" sel moel toidu valmistamises ja putru valmistati kõigi külaelanike nimel. Toitu tehti ja pidulaud korraldati spetsiaalses tares – *vožode* ärasaatmise majas (*вожо корка*), majas, kus saadetakse *vožosid* (*вожо кэлян корка*), mis asus küla lõpus kõige lähemal taliviljapõllule. Peamine rituaalne roog oli lihapuljongis (soovitavalt hanepuljong) keedetud odratangu puder. Putru keedeti sel õhtul ka igas peres. Alguses istuti laua taga pereringis, külastati sugulasi, võeti ise külalisi vastu.

Pärast koduse ringi kombetäitmist ja *vožodega* hüvasti jätmist kogunesid iga majapidamise esindajad majja, kus toimus ühine söömaaeg ja ärasaatmine. Rituaalse peolaua ja ärasaatmise etikett oli sama nagu oli olnud koduses ringis. Alguses paluti laua äärde talsivaimud *vožod* ja prooviti ohvriputru. Seejärel

suunduti osa toidu ja jookidega ühe või mitme vankriga (ekipaaže pidi olema paaritu arv) küla taha “vožo vaime ära saatma”:

Vožosid saadetakse nagu külalisi, kellukestega. Õhtul viiakse nad külast välja (AVM 1990, N. K. Nevostrujeva, Žuvami küla, Jukamenskoje rajoon).

Kogu etikett, jututeemad ning kombetalituse ja söömaaja osaliste käitumine rõhutasid, et “talsivaimud on kohal nagu külalised”, “neid saadetakse ära kostituste ja austusega”. Nende poole pöörduakse väljendustega “kallid”, “kuld-
sed”, “austatud” külalised. Sellist häälestust hoitakse ka nüüdisajal selle päeva perekondlikel laua ääres istumistel, see oli täheldatav ka neil söömaegadel, kus mul õnnestus osaleda välitööde käigus. Osa neist korraldati pereringis (AVM 1994, Šamardani küla), teised koduste ja kollektiivsete söömaegadena ja ärasaatmiskombestikuga (AVM 2010, Junda küla, Balezino rajoon). Selle päeva õhtuks keedetakse igas peres endiselt lihapuljongiga putru, millel on oma nimi – “vožode ärasaatmise puder”. Mõnes külas oli eriline kostitamise viis, mida võib praegugi kohata vanemate inimeste seas. Näiteks keerati puder traditsioonilistesse pliinidesse niimoodi, et selle välimus meenutaks rege, millega *vožod* “ära sõitsid” (AVM 1999, Korotai, Böldzemšuri, Gordino küla). Sel päeval köetakse jälle sauna, et “*vožod* enne teeasumist peseksid ja läheksid ära heaga”.

Tänapäeval täidetakse kommet üksnes pereringis. Hämaruse saabudes kaetakse laud, kuhu pannakse eraldi taldrik pudruga, kali või muu jook, pannakse lusikas: “vaat, *vožod* hakkavad sööma”, “*vožod* on külas”, “nad on meiega laua taga”. Pere vanim liige jätab nendega hüvasti, pöördudes nende poole kõigi kohalolijate nimel: “Saadame *vožosid*. Te ei jäta meid igaveseks. Suvel tulete tagasi” (AVM 1994, K. I. Karavajeva, Šamardani küla, Jukamenskoje rajoon). Päris õhtusöögi alguses lähevad mitu inimest (neid peab olema paaritu arv) eesotsas pere vanima inimesega ohverduspudru taldrikuga, joogi ja leivaga “*vožosid* saatma”. Nad lähevad jõe poole, kus panevad kaldale, spetsiaalselt raiutud jääauku või põllul lumele (mõned endast vasakule) toidupalukesi, leiba ja kallavad jooki (AVM 1994, Šamardani küla; AVM 2009, Jukamenskoje rajoonis Ježevo (udm Jožgurt) asula, Ust-Lemi küla; Jari rajoonis Vortsa küla; AVM 2010, Junda küla). Mõnes külas on säilinud komme süüdata jõe jääl või kaldal kolm peergu või õletuust. Mõnikord torgatakse peerud lihtsalt lumme seal, kuhu jäetakse rituaalset toitu: väljaspool küla jõe suunal (Šamardani küla). Mitmes asulas piirduakse tänapäeval üksnes pudrukeetmisega, pereringi söömaajaga, mille jooksul jäetakse *vožo* vaimudega hüvasti, kuid ei saadeta neid enam küla taha.

Kombetalitust saatvad tekstid koosnevad lühivormelitest: “Minge heaga. Andke head elujõudu. Las vili kasvab hästi” (AVM 1996, A. D. Sabrekova);

“Minge heaga. *Vožosid* saadame. Las nad annavad meile aasta head elu” (AVM 1991, J. J. Zjankina, Turtšino küla, Jukamenskoje rajoon). Eriline tähendus jõulukombestiku soovides ja tegevustes on endiselt üleminekut, uuenemist ja uue aastatsükli algust märkival semantikal.

Pärast perekondlikku söömaaega korraldatakse tänapäeval mõnes asulas ühislaud klubis, kust kõik suunduvad koos laulude ja lõõtsamuusikaga jõe äärde talsivaime “ära saatma”. See kõik kujutab endast aastaid kestvat katkematut traditsiooni, ühte ühiskondlikku piduliku jõudehetke kultuuriilmingut, mitte lavalist rekonstruktsiooni (Vortsa küla). Mul oli võimalus osaleda ka sellises ärasaatmiskombestikus, mis toimus kitsas ringis perekondliku einena (Šamardani ja Žuvami küla), kus laual oli puder, leib, kali ja tee, millele järgnes hüvastijätt *vožodega* jõe ääres; teisalt osalesin ühiskondlikus ärasaatmises, mille olid korraldanud klubi- ja muuseumitöötajad (Junda küla). Viimasel juhul on komme säilitanud kõik kohustuslikud elemendid ja selle taassünd küla peokultuuri osana on saanud teoks tänu vanemale põlvkonnale, kes on saanud osa veel elavast kultuurist ning teavad üsna hästi traditsioonilise kombestiku struktuuri (AVM 2010, Junda küla). Nii osalejad kui ka korraldajad suhtusid sündmusse äärmise tõsidusega. See puudutas tekste, rituaalseid toite, osalejate liikumist ja tegevust asula sakraalsel maastikul (põld, jõgi). Kombetalituses osalejad palusid *vožo* vaimudelt andestust, kui ei ole teadmatusest, nooruse tõttu või kogenud vanarahva puudumisel osanud arvestada traditsiooni kõigi detailidega. Tuleb märkida, et selline palve on kombestiku väga hea tundmise juureski paljude tekstide oluline eripära, mis väljendab külalislahkuse ja rituaalse etiketi osana viisakust.

Tänapäevane *vožode* ärasaatmise kombestik sisaldab osaliste väljasõitu reel lõõtsa saatel lähima jõe äärde. Selle järel korraldatakse kogu rituaalne tegevus ja “hüvastijätt” jõe kaldal. Alguses raiuti siin jäässe auk, jäeti *vožo* vaimudega hüvasti, poetati jääauku lusikatäis putru, veidi leiba, kallati sinna jookke, kusjuures kõik juuresolijad proovisid ka igast roast natuke. Hüvastijätku tekst, mis *vožode* poole pöördudes ette kanti, oli traditsiooniliste vormelitega improvisatsioon. Tekst kantakse ette jõe ja jääaugu poole pöördunult:

Andke head. Minge oma maailma. Andke meile kõike head. Jätke siia kõik hea. Las halb läheb meist kõrvalt mööda. Talisteid ja vožo [vaim] tuleb meil tulevikus jälle vastu võtta ja võõrustada. Samasuguste kaetud laudadega, hea tujuga, heade inimestega ja tervisega. Las vili võrsub ja kari kasvab. Las kõik läheb hästi. Viige kõik paha endaga kaasa. Hea jätke meile. Tuleval aastal tulge uuesti heaga. Tooge üksnes head elu. Las vili võrsub ja kari sünnib. Olgu kõik hästi (AVM 2010, Junda küla).

Seejärel süüdati jääaugu juures õlekimp ja sooritati jõel *vožode* “ärasaatmise” tseremoonia.



Vožode ärasaatmine jõe ääres. Junda küla Balezino rajoon, Udmurdi Vabariik. Jelena Popova foto 2010.



Rituaalsed toidud, mis on mõeldud talsivaimude (vožode) ärasaatmiseks jõe ääres. Junda küla Balezino rajoon, Udmurdi Vabariik. Ühisekspeditsioon Venemaa Riikliku Humanitaarülikooliga (Moskva). Jelena Popova foto 2010.

Järgnes tegevus põllul, kuhu suundus protsessioon. Ent vahetult osales tseremoonias piiratud arv inimesi. Siin jäeti toiduained (puder, munad, leib) maapinnale ja kaeti lumega ning pöörduti juba maa peremehe *Muzjemkuzjo* (*Музьемкюзэ*) poole, mida rõhutas omakorda tekst:

Las annab meile elus kõike head. Las tuleb hea viljasaak ja kari las kasvab. Las lapsed kasvavad hästi. Las pered elavad üksmeeles. Las inimesed elada üksmeeles. Las kõik läheb hästi. Kõigile tervist. Et me elaksime kauem sõbralikus peres rahuliku taeva all. Sõbralikus rahvaste peres. Las võtab [maa peremees] vastu, las võtab (AVM 2010, Junda).

Sellest kombest osavõtnute (kolm naist) teatel osalesid selles tseremoonias varem ainult vanurid, kes siirdusid põllule paarituurvilise seltskonnana.

Meie päevil naastakse pärast vajalikke toiminguid jõe ääres ja põllul külla, kus korraldatakse ühissöömaaeg klubis või küla muuseumis. On tähelepanuväärne, et samas külas on säilinud “*vožode* ärasaatmise” komme ka pereringis. Õhtul pimeduse saabudes, kuid mitte hiljem kui kell kaheksa või üheksa, pärast seda, kui tares on kaetud laud, läheb keegi pererahvast (täiskasvanud pereliige) jõe äärde ja jätab kaldale või jääauku leiva, pudru ja joogid. Selliselt *vožo* vaimu järgmise kalendritsüklini ära saates viib ta kombetalituse lõpule. Arvatakse, et sellest ajast alates lahkuvad *vožod* lõplikult külast ja sellest maailmast.

Nagu näeme, on *vožodega* seotud talsikombestik vaatamata rahvakalendri muutumisele säilitanud ka tänapäeval agraarse suuna ja ettekujutused, esivanemate kultuse austamise, teispoelse maailma vastastikuse tegevusega, maskeerumise, maskide ja rituaalse köögi abil ümberkehastumise ideega. Selles on jälgitav aasta jagunemine kaheks oluliseks perioodiks ja nende vastastikune mõju. See on üks väheseid kombeid, mis on säilinud hoolimata kalendri ja selle struktuuri ning traditsiooniliste ettekujutuste vahetumisele. Viimastel aastatel on täheldatav kombestiku ja selle elementide juurdumine tänapäevasesse pühadekultuuri. Kuid siin on täheldatav mõningate protsesside paralleelne areng: arhailiste elementide olemasolu ja loomulik areng, nüüdiskultuuri aktiivne mõju. Kombestiku järgimine on vaadeldav traditsiooni järjepidevusena ja seda peetakse tänapäevase etnilise kultuuri oluliseks koostisosaks.

Tõlkinud Asta Niinemets

Kommentaariid

- ¹ Terminid *vožo* / *vožojaskon* (вожо/вожояськон) esinevad udmurtide põhjapoolsel tel asualadel ja tähendavad, nagu bessermanidelgi, maskeerimisega, suvist ja talvist pööripäeva, talsivaime. Kõigi terminite tüvi on *vožo*. Selle etümoloogia teoreetilisi küsimusi ja probleeme on korduvalt käsitletud udmurdi etnograafias ja folkloristikas (Vladõkin 1994: 226–230; Vladõkina 1998: 84; Pletneva 1999: 245–249; Gluhhova 2009: 45–48). 19. sajandi alguse teadlased kasutasid seda terminit korduvalt. Osa arvas, et see pärineb tüvest *vož* (вож) ‘roheline, noor’ ja seostas selle varem austatud vaimu/jumalusega, oletades, et “jumaluse nimi on säilinud üksnes aja tähistusena – *vožo dõr* (вожо дыр) (Pervuhhin 1888, 1: 58). Põhjapoolsed udmurdid teavad ajavahemikku 20. juunist 1. juulini ja 25. detsembrist 6. jaanuarini roheline ajana (*vožo dõr*) (Gavrilov 1880: 159). See arvati pärinevat sõnast “roheline”, mis on omandanud tähenduse “rõõpased vaimud”, kes aktiveeruvad kaks korda aastas – suvel rukki õitsemise ajal *invožo dõr* (инвожо дыр) ja talvel talsipühade ajal *vožo dõr* (вожо дыр) (Vereštšagin 1998, 3, 1: 233). Lähedase etümoloogia omistas terminile ka vene etnograaf Dmitri Zelenin: “*Vožo* on vaim, kes tundub ebausklikule bessermanile justkui talsiaja peremehena [---] talsiaega nimetavad nad oma keeles “rohelisteks ajaks” (Zelenin 1910: 117). Nüüdisaegsetes käsitlustes arvatakse termin *vožo* pärinevat ühispermikeelsest sõnast *veža* ‘püha, õnnistatud, pühitsetud’, aga ajavahemik *vežadõr*, *vožodõr* (вежадыр, вожодыр) tähendas algselt keelatud, tabulist aega, mil ei tohtinud teha teatud töid (Lõtkin & Guljajev 1999: 50; Perevoztšikova 1982: 9).
- ² See traditsioon on kujunenud Tšeptsa (Vjatka harujõgi) keskjooksu lisajõgede Lekma, Lema ja Ubõti äärsetes kompaktses asundustes ning praeguse Udmurdi Vabariigi Jukamenskoje ja Jari rajoonis.
- ³ 13.–18. jaanuarini maskeerimine on kombeks Tšeptsa ülemjooksu lisajõgede külades (Junda, Gordino, Gurzi, Kuregovo (udm Kureggurt), Bõdzemšur) – tänapäeva Udmurdi Vabariigi Balezino rajoonis. Selle traditsioon on säilinud tänaseks olemast lakanud perspektiivituks tunnistanud küladest lähedastesse udmurdi või bessermani küladesse ümberasunute seas. Sellised tähistamise ajad kehtivad ka mõnes selle piirkonna põhjaudmurtide külas.
- ⁴ Seda traditsiooni on täheldatud Udmurdi Vabariigi Jukamenskoje ja Jari rajooni bessermanide puhul.
- ⁵ Maskeeritute ja *vožo* vaimude jagunemisel “ohtlikeks/kurjadeks” ja “ilusateks” sõltuvalt talsiaja päevadest (esimene/viimane talsivaimude käimise päev, nendega kohtumine või hüvastijätt) leidub paralleele ka teistes kultuurides. Näiteks on see lähedane vene ja üldslaavi traditsioonile, kus on täheldatav maskeeritute jagunemine sõltuvalt talsiajast koledateks, ilusateks ja pühadeks.

Allikad

AVM = autori välitõõmaterjalid autori valduses.

Kirjandus

Gavrilov, Boris 1880. *Proizvedeniia narodnoi slovesnosti, obriady i pover'ia votiakov Kazanskoi i Viatskoi gubernii*. Kazan'.

Gluhhova, Galina 1999. Rites de passages Udmurtskogo obriadovogo kalendara. Tarakanov, I. V. & Kel'makov V. K. (koost). *Problemy udmurtskoi i finno-ugorskoi filologii: Mezhvuzovskii sbornik nauchnykh trudov*. Izhevsk: Izdatel'stvo Udmurtskogo universiteta, lk 117–124.

Gluhhova, Galina 2001. Riazhen'e: mir zvuchashchii i bezmolvnyi. Vladõkina, Tatjana (vast toim). *Finno-ugorskaia fol'kloristika na poroge novogo tysiacheletia*. Izhevsk: Udmurtskii institut istorii, iazyka i literatury Ural'skogo otdeleniia Rossiiskoi akademii nauk, lk 46–54.

Gluhhova, Galina 2009. Terminologiiia udmurtskogo riazhen'ia. *Traditsionnaia kul'tura v izmeniaiushchemsia mire: Materialy XVIII Mezhdunarodnoi shkoly molodogo fol'klorista "Traditsionnaia kul'tura v izmeniaiushchemsia mire" i seminara "Permistika: iazyk i stil' fol'klora"* (Izhevsk, 19–21 iunija, 12–13, 15 noiabria 2009 g.). Izhevsk: Udmurtskii institut istorii, iazyka i literatury Ural'skogo otdeleniia Rossiiskoi akademii nauk, lk 45–48.

Zelenin, Dmitrii 1910. Gde prazdnuiut sviatki dvazhdy v godu? *Priroda i liudi* 8, lk 117.

Ivleva, L[arisa] 1994. *Riazhen'e v russkoi traditsionnoi kul'ture*. Sankt-Peterburg: Rossiiskii institut istorii iskusstva.

Korepova, Klara E 2009. *Russkie kalendarnye obriady i prazdniki Nizhegorodskogo Povolzh'ia*. Sankt-Peterburg: Tropa Troianova.

Lõtkin, Vassili & Guljajev, Jevgeni 1999. *Kratkii etimologicheskii slovar' komi iazyka*. Syktyvkar: Komi knizhnoe izdatel'stvo.

Perevoztšikova, Tatjana 1982. Ob udmurtskoi narodnoi zagadke. Perevoztšikova, Tatjana (koost). *Zagadki=Madis'kones*. Izhevsk: Udmurtiia.

Pervuhhin, Nikolai 1888. *Eskizy predanii i byta inorodtsev Glazovskogo uezda*. Drevniaia religiiia votiakov po ee sledam v sovremennykh predaniiakh. Eskiz I. Viatka: Izdatel'stvo Gubernskogo Statisticheskogo komiteta.

Pletneva, Irina 1999. K semantike udmurtskogo vozho. Tarakanov, I. V. & Kel'makov V. K. (koost). *Problemy udmurtskoi i finno-ugorskoi filologii: Mezhvuzovskii sbornik nauchnykh trudov*. Izhevsk: Izdatel'stvo Udmurtskogo universiteta, lk 245–249.

Popova, Jelena 2004. *Kalendarnye obriady besermian*. Izhevsk: Udmurtskii institut istorii, iazyka i literatury Ural'skogo otdeleniia Rossiiskoi akademii nauk.

Rahvuslik koosseis 2004 = Natsional'nyi sostav 2004 – *Natsional'nyi sostav i vladenie iazykami, grazhdanstvo*. Moskva: IITs "Statistika Rossii" (Itogi Vserossiiskoi perepisi naseleniia 2002 g.: 14 köites. Federeral'naia sluzhba gosudarstvennoi statistiki). 4. kd, 1. rmt. Tabel 1.

Tšernõhh, Aleksandr 2007. *Russkii narodnyi kalendar' v Prikam'e. Prazdniki i obriady kontsa XIX sere diny XX v. Ch. 2 Zima*. Perm': Pushka.

Vereštšagin, Grigorii 1998. Starye obychai i verovaniia votiakov Glazovskogo uezda. Vereštšagin, Grigorii. *Sobranie sochinenii* 3. köide 1. raamat. Izhevsk: Udmurtskii institut istorii, iazyka i literatury Ural'skogo otdeleniia Rossiiskoi akademii nauk, lk 206–239.

Vinogradova, Ljudmila 1982. *Zimniaia kalendarnaia poeziia zapadnykh i vostochnykh slavian: Genezis i tipologiia koliadovaniia*. Moskva: Izdatel'stvo Nauka.

Vinogradova, Ljudmila & Plotnikova, Anna 2009. Rozhdestvo. Tolstoi, Nikolai (toim). *Slavianskie drevnosti: etnolingvisticheskie slovar' 4: P (Pereprava cherez reku) – S (Sito)*. Moskva: Mezhdunarodnye otnosheniia, lk 454–460.

Vladõkin, Vladimir 1994. *Religiozno-mifologicheskaia kartina mira udmurtov*. Izhevsk: Udmurtiia.

Vladõkin, Vladimir & Perevoztšikova, Tatjana 1990. *Godovoi obriadovyi tsikl udmurtskoi obshchiny "buskel"* (Materialy k narodnomu kalendariu). Spetsifika zhanrov udmurtskogo fol'klora. Izhevsk: Udmurtskii institut istorii, iazyka i literatury Ural'skogo otdeleniia Rossiiskoi akademii nauk, lk 44–95.

Vladõkina, Tatjana 1998. *Udmurtskii fol'klor: problemy zhanrovoi evoliutsii i sistematiki*. Izhevsk: Udmurtskii institut istorii, iazyka i literatury Ural'skogo otdeleniia Rossiiskoi akademii nauk.

Summary

Mumming and Masking at Christmas in Bessermens' Calendar Customs of Today

Jelena Popova

Keywords: Bessermens, customs related to *talsipühad*, masking, ritual feasts and foods, traditions and innovations

The article gives an overview of the current customs and masking in the ethnic group of Bessermens at *talsipühad* (old name for Christmas). The author discusses the changes that have taken place in masking traditions as well as the importance of rituals in today's village community. Attention is focused on mythological images of *talsi* spirits, restrictions related to space and time, preferences during holidays, peculiarities of masking, ritual cuisine and etiquette. In recent years the traditional customs and their elements have started to take root in today's holiday culture; yet, a parallel development of some processes can be observed here: modern culture actively influences the archaic elements and their evolution.

Imetegija Stepan: püha Permi Stefani kuju komi legendides

Pavel Limerov

Teesid: Artiklis võrreldakse Epifanius Targa kirjutatud püha Permi Stefani elulugu komi rahvapärimisest tuntud imetegija Stepiani lugudega. Uuritakse, milliseid mõjutusi on saanud permi (komi) kultuur Permi Stefani vahendusel vene kultuurist ja kuidas on rahvapärimuse legendid seotud komide ristiusustamisega ja jälgitakse, kuidas põimuvad selgelt kristliku taustaga pühakulood rahvasuust tuntud lugudega imetegijast, prohvetist ja isegi nõiast. Sama tegelaskuju kaks versiooni, kusjuures folkloorsel tegelasel ei ole oma kirjandusliku teisikuga just palju ühisjooni. Folkloor keskendab tähelepanu Stefani imelistele omadustele: tema võimele parvetada mööda jõe kivil, ennustada, muuta maastikku, kuid eelkõige tema võlujõule. Ometi on kõik rahvasuus levinud legendid seotud ka komide ristiusustamisega, nad kõik kirjeldavad esmaristimise sündmusi, komi rahva kristliku religioossuse algusaegu ning seetõttu ei tekita mingit kahtlust nende tähtsus komi rahva religioossuse seisukohalt.

Märksõnad: Epifanius Tark, imetegija Stepan, komi legendid, Permi Stefan, rahvapärimus, ristiusustamine

Epifanius Targa kirjutatud eluloo ülesanne oli luua püha Permi Stefani ideaalkuju, mis oleks valgustusliku tähenduse seisukohalt võrdne slaavi esmaõpetajate Kirilli ja Mefodi ning isegi esimeste apostlitega. Teksti süžeeline ülesehitus ja eluloo stiililine korrastatus on täielikult selle ülesande teenistuses. Seejuures on eluloos kirjeldatud sündmustel suur ajalooline usaldusväärsus, sest biograaf oli oma teose peategelasega isiklikult tuttav. Olemas on ka teine Stefani kuju – see, mille lõi komi rahva loominguline geniaalsus. Püha Stefani kuju olemasolu selle ühiskonna folklooris, mille Stefan ise oli ristiusustanud, annab tunnistust sügavale kultuuri integreerunud Stefani kontseptsioonist. See kinnitab, et permi (komi) traditsioon sai Stefani vahendusel mõjutusi vene kultuurist, astudes sellega dialoogi, ning “oma” folkloorse Stefani (Stepani) kuju sai vastuseks vene pühakutraditsioonile. See oli väga ootamatu vaste, sest Stefani folkloorsel kujul on oma kirjandusliku teisikuga vähe ühist.

Selle kuju teistsugusus puudutab eelkõige semantilist sisu. Kui Epifaniuse Stepan on Permi apostel, valgustaja, kultuurikangelane, kes koordineerib pa-

rameetreid permi rahva uueks eluks, siis folkloorne Stefan (Stepan) on imetegija, prohvet ja isegi, kui soovite, nõid – nii nimetatakse teda mitmes tekstis. Rahvapärinus ei näe Stefani intellektuaalset ja vaimset ettevalmistust, tema eruditsiooni jumalasõna vallas, ei näe kirjaoskust, mille Stefan permi (komi) rahvale lõi ega raamatuid, mis Stefan permi (komi) keelde tõlkis – ühesõnaga ei näe midagi, mis väärís esiletoomist Epifanius Targa meelest. Seevastu keskendab folkloor tähelepanu Stefani imelistele omadustele: tema võimele parvetada kivist parvel, ennustada, muuta maastikku, kuid eelkõige Stefani võlujõule. Folklooris ei ole oluline selle jõu olemus, on see jumalik või nõiduslik. Sel puhul kerkib küsimus, milline on kirjanduslike mälestusmärkide roll Permi Stefani folkloorse kuju formeerumisel.

Kirjandusliku tegelase juured

On ilmne, et esimesed legendaarsed süžeed Permi Stefanist loodi Permi piiskopkonnas ja need kuulusid kohaliku kirikupärimusse. Need moodustused hagiograafilise paiga vahetu mõju all, kuid kaasasid endasse ka kohalikke legendimotiive. Kokkuvõttes koostati nende süžeede põhjal “Jutustus Permi Stefanist” (1996: 61–70),¹ mille mõnel episoodil leidub paralleele võrdlemisi hiljuti talletatud folkloorsetes tekstides. Permi Stefani kuju on *Jutustuses* sootuks teistsugune kui pühakulugudes. See on imetegija, kelle tahtel jäävad pimedaks teda rünnanud paganad, kes võib viie leivaga toita tuhat paganat ja kes raiub maha tohtusuuure paganliku puu – “vallatu” kase (“прокудливую” березу). Just imetegijana satub Stefani kuju rahvaluulesse ja omandab siin lisatähendusi. Selle kuju semantiline diapason on võrdlemisi avar, hõlmates samaaegselt Venemaal üldiselt pühakutele ja pühadusele omaseks peetud jooni püha Stefani teatud omadustes ning tähendusi, mis on seotud komide paganlike ettekujutustega, nii et erinevates tekstides esineb Stefan pühaku või maagina, aga mõnikord nii ühe kui teise korruga. Ühe või teise tähenduse valik sõltub kohaliku pärimuse eelistustest, kuid valdav on maagiliste võimetega Stefani kuju. Tänapäevases esituses jäädvustatakse legende Stefanist peamiselt Võtšegda (komi Ežva) keskjooksul, eriti selle lisajõel Võmil (komi Jemva), kus kunagi asus püha Permi Stefani piiskopkond. Kuid arvestades märksa varasemaid üleskirjutusi, oli selline pärimus märksa laiema levikuga (vt Doronin 1949: 111–116; Vetoškina 1981; KLP 1984: 25–26; Gribova 1991; Materjalid II: 110–111), Permi Stefanist rääkivate suuliste narratiivide levik ületas tunduvalt tema misjonitegevuse geograafilisi piire, mis annab tunnistust tema kuju olulisusest komide religioossuse seisukohalt, kuid ka tema populaarsusest rahvapärinuses.

Eriliseks uurimisobjektiks said Permi Stefanist kõnelevad folkloorsed tekstid alles 20. sajandi lõpus (selle kohta vt Limerov 2008: 109). Tuleb märkida, et peaaegu kõik autorid liigitavad Stepanist kõnelevad tekstid ajalooliseks pärimuseks, mis tegelikult ei ole päris õige. Asi on selles, et Stepáni, tšuudide ristija prototüübiks on mitte lihtsalt ajalooline isik, vaid püha Permi Stefan – religioosne tegelane, pühak, kelle kangelaslikkust on Vene õigeusklik kirik pidanud pühaks ja võrdseks apostlite tegevusega. Vastavalt läbib Stepáni pühaduse teema eksplitsiitselt või implitsiitselt kõiki temast räägitavaid suulisi tekste. Oluline on tunnistada ka nende tekstide religioosset koostisosa: nad kõik kirjeldavad esmaristamise sündmusi, komi rahva ristiusustamise algusaegu ning seetõttu ei tekita mingit kahtlust nende tähtsus komi rahva religioossuse seisukohalt. Seetõttu on kõige loogilisem liigitada Stepanist kõnelevad tekstid legendide žanrisse, seda enam, et ilmselgelt kuuluvad nad legendide hulka ka Vladimir Proppi omaaegse määratluse kohaselt: “Rahvaliku legendi tunnuseks on tema side kristlusega. Rahvalik legend on rahva seas tekkinud kunstipärane proosajutustus, mille sisu on otseselt või kaudselt seotud valdava religiooniga” (Propp 1998: 271). Legendide hulka liigitame kõik tekstid Stepanist, eraldamata nende seast toponüümilisi pärimusi või jutustusi nõidadest, samuti tekste tšuudist, millel samuti on kokkupuuteid kristianiseerimisega. Seejuures tuleb arvestada, et teistes folklooritraditsioonides võivad sama tüüpi tekstid liigituda pärimuse hulka, kuid vaid seetõttu, et neil ei ole vastavas traditsioonis religioosset kandvust. Legendi kajastatavaks tegelikkuseks² on rahva religioossus, mis määrab ka kuju iseloomu, selle kujutamise vahendid ja rahvakultuuri kommunikatsioonisüsteemis funktsioneeriva teksti peamised parameetrid.

Legendid Permi Stefanist

Legendid Permi Stefanist võib jagada nelja temaatilisse rühma. Esimesse kuuluvad legendid tšuudidest, tšuudi ristimise ja enesematmise, tšuudi põgenemise, tšuuditari hukkumise ja tšuudi aarete motiividega. Teise rühma kuuluvad legendid Stefani (tekstides Stepáni) rännakutest mööda jõge kivil ujumisega, asulatele nimeandmisega, paganate sõimamisega pimedaltsündinuteks, oravasööjateks, pühamehe ennustustega. Kolmandasse rühma tuleb liigitada legendid võmilaste ristimisest motiividega paganate pimestamisest, mäe rajamisest, püha kase raiumisest. Lõpuks neljanda rühma moodustavad tekstid Stepáni kahevõitlusest paganliku nõid-tuuniga. Üldjuhul moodustuvad süžeed temaatilise rühma piires motiivide ühendamise ja kombineerimise tulemusel, moodustades mitmeid süžeelisi modifikatsioone. Kõigi rühmade tuumiksüžeeks on Stepáni ristiusustamisalane tegevus, mis kutsub esile paganate

vastureaktsiooni. Et Stepani tegevuse markeriks on kõiki teemarühmi ühendav kivil parvetamise / kohalesaabumise motiiv, laieneb narratiivi süžee sellele esimese, teise ja neljanda rühma motiivide liitmise arvel. Kolmanda rühma motiivid esinevad üldjuhul teise rühma legendide koosseisus või siis iseseisvate narratiividena. Siiski tuleb märkida, et isegi Stepani parvetamise ühismotiivi olemasolul ei seostu esimese, teise ja neljanda rühma motiivid omavahel, säilitades teatud temaatilise identiteedi. See tähendab, et teise ja kolmanda rühma motiivid võivad moodustada süžeelisi makrostruktuure, mis mitte kunagi ei lõpe tšuudi enesematmise või Stepani võidu motiiviga kahevõitluses tuuniga. Samuti ei tunne tšuudi temaatika paganlike kangelaste nimesid, tšuud on passiivne ja nimetu, ta ei tunnista kristlust, sellepärast ei esine selle teemarühma narratiivides motiive kristliku semantikaga pimedusest, kahevõitlusest või paganlike pühaasjade purustamisest. Mis puudutab neljanda teemarühma legende, siis leidub motiivide ja tegelaste osas paralleele komi pärimusega tuunidest, eelkristlikest vägimeestest, kellel olid nõiavõimed ja üleloomulik jõud. Kõigi rühmade legende ühendab toponüümiline motiiv, mis seob legendi süžee konkreetse maastikuobjekti ja kindla ajaloolise ephhiga.

Legendid tšuudist

Esimese rühma legendid ühendavad tekste, mille peategelane on tšuudid – rahvas, kes võitleb kristlusega liitumise vastu. Kuid terminil *tšuud* on iseenesest märksa laiem kasutus ja see esineb mitte ainult folklooris, vaid ka kirjalikes allikates. Nimetus *tšuud* on ennekõike tuntud varasel keskajal slaavlaste ja germaanlaste, aga hiljem novgorodlaste ja rostovlaste-suzdallaste naabriteks olnud soomeugri rahvaste kirjalikest kroonikatest. Peale selle leidub tšuudide kohta suulisi narratiive, mille levikuala katab suurt osa Kirde-Euroopast ja Siberist. Üldjuhul liigituvad need tekstid pärimuse hulka. N. Krinitšnaja vaatleb tšuudiga seotud süžeesid piirkonna pärimuse laiemas kontekstis ning see võimaldab tal kasutada võrdlevaks analüüsiks mitte üksnes Põhja-Euroopa vaid ka Põhja-Siberi rahvaste folkloori, mille tüpoloogiliselt lähedases pärimuses ei kasutata terminit *tšuud*. Analüüsides kõigiti tšuudi kuju, tuleb teadlane järeldusele, et selle tekkimisele on olulist mõju avaldanud universaalsed mütoloogilised ettekujutused piirkonna põliselanikest, kellele on omistatud selliseid mütoloogilisi tunnuseid nagu kääbuslikkus, gigantism, zoomorfsus, terratomorfsus jne. Nende tunnuste seostamine tšuudi kujuga, s.t põhjapiirkondade vene-eelse elanikkonnaga, tekitab pärimuse jutustajates omamoodi võõrandusefekti põlisrahvast – tšuudidest, mistõttu tšuud esineb vene pärimuses alati vaenlasena. Sellega seoses toob uurija esile põlisrahvaste ja juurdetulijate vaenu motiivi, mis on aluseks pärimusele vene asukaid ründavast valgesilmsest tšuudist. Teine

motiiv – põlisrahvaste kadumine teatud kindlast kohast – koosneb kahest osast: tšuudi enesematmine ja tšuudi väljastõrjumine antud territooriumilt. Nende motiividega seostub ka motiiv põlisrahva jäetud jälgedest, märgistamiseks enda viibimist ühes või teises kohas (Krinitšnaja 1987: 77–97).

Permi- ja sürjakomide suulisi tekste tšuidist uurisid Ljubov Gribova (1975) ja Juri Rotšev (1985). L. Gribova klassifitseeris tšuidist kõnelevad tekstid peategelase semantilise iseloomustuse alusel: 1) tšuid – Kama-äärsele permikomi iidsele asurkonnale täiesti võõras; 2) tšuid – kristluse-eelne komi asurkond; 3) tšuidid – komi vägilased; 4) tšuidid – põgenenud röövlid; 5) tšuidid – lahkusulised; 6) tšuidid – veidrikud (Gribova 1975). Gribova arvates on tšuidid feodalismi-eelse aja, kristluse-eelsed komid. Selle pärimuse teke on seotud muutustega, keskaja komide kultuuri ja majanduselu “hüppega”, mis on osaliselt seotud muudatustega põllumajandustootmises ja kristliku religiooni tulekuga paganliku religiooni asemele. J. Rotševi klassifikatsiooni aluseks on peamiste süžeealiste motiivide väljatoomine: tšuidide enesematmine, põgenevad tšuidid, sõdivad tšuidid ja demoniseeritud tšuidid ning nende motiivide levikuareaalid (Rotšev 1985: 7). Juri Rotševi arvates tegi pärimus tšuididest läbi kolm arengustaadiumi. Esimene seostub mingi komide-eelse asurkonnaga, kellega kohtumisest on säilinud ähmased mälestused pärimuses sõjakast tšuidist. Teine staadium on seotud ristiusustamise sündmustega, mille mälestused on formeerunud pärimuseks tšuidide enesematmisest ja põgenemisest. Kolmandas staadiumis sulanduvad tšuididega seotud pärimusjutud järkjärgult pärimusega röövlitest, juttudeks, kus tšuid omandab alama mütoloogia tegelaste omadused. Rotšev toetub oma artiklis N. Krinitšnaja varasemale uurimusele “Pärimus piirkonna põlisasukatest”, mille alusel oli koostatud tema klassifikatsioon (Krinitšnaja 1981).

Tšuididest kõnelevate vene ja komi pärimusjuttude põhimotiivide ilmse sarnasuse kõrval leidub oluline erinevus, mis seisneb komide etnilises samastuses folkloorse tšuidiga. See motiiv leiab märkimist nii L. Gribova kui ka paljude hilisemate välitööde materjalides, kus koguja küsimusele tšuidide päritolu kohta vastati üldjuhul, et nad on samasugused komid. Sageli lisati täpsustuseks, et praegused komid kuuluvad õigeusklike kristlaste sekka, tšuide seostati aga paganatega, kes ei tunnistanud Permi Stefani. See asjaolu sai ka põhjuseks, miks tšuidid võõrdusid praegustest komidest, mille kohta Gribova ütles: “kui võrrelda rahvalikku ettekujutust tšuididest ja permikomide endi minevikku, erinevused kaovad, peale selle, et tšuidid olid uskmatud, aga permikomid olid “alati” kristlased” (Gribova 1975: 98). Kõige selgema väljenduse sai see motiiv nn iidsetes peietes, kombes mälestada tšuide nende matmiskohtades (*чуд зyas*), kus tšuide mälestatakse esivanematena, kuid sealjuures tunnetatakse teatud võõrandumist nendest kui paganatest.

Sel moel on komi tekstide põhiteemaks tšuudide kristianiseerimine, mis annab alust liigitada need tekstid legendide žanrisse. Selle poolest erinevad komide suulised jutud tšuudidest vene analoogilisest pärimusest. Samal ajal tuleb nende legendide mõtestatud motiiviks tunnistada paganlike tšuudide ümbernimetamine komideks: ristimise vastu võtnud paganlikest tšuudidest saavad komid, samal ajal ristimata inimesed jäävad tšuudideks ja matavad ennast aukudesse või lahkuvad sellelt territooriumilt. Tšuudilegendide peamised motiivid (tšuudide enesematmine ja migratsioon) sarnanevad täielikult vene omadega, erinevus on selles, et vene tekstides kaasneb nende motiividega sageli vägivald tšuudide kallal. Tšuude sunnivad enesematmisele või oma eluasemetest põgenema uusasukad – novgorodlased (venelased), komi pärimuses ei sunni tšuude keegi, keegi ei võta ära nende maad, tšuud matab ennast või lahku oma kodupaikadest, põgenedes kristianiseerimise eest.

Komi tekstides annab sageli enesematmise või põgenemise signaali Stepani saabumine. Näiteks: et mitte lasta Stepani Bogorodskisse (komi Viser), tõkestab kohalik tšuud jõe kividega, seab kõrgele kaldale sisse vahiposti, kes süütab Stepani lähenemisel suure signaallõkke. Seepeale suunduvad paganad perekondadega muldonni ja, raiudes läbi tugisambad, kukutavad katused enda peale, mattes ennast elusalt (KLP 1984: 21). Stepan ei astu tšuudidega isegi vahetusse kontakti, tšuude sunnib tegutsema pigem kuuldu tema lähenemisest. Tšuudide hukkumise kohad, mida komid nimetavad tšuudi aukudeks, on tähistatud kohalikus topograafias. Neid kohti peetakse “pahaks”, sest siin võivad tšuudid ennast ühel või teisel kujul inimestele ilmutada. Oletatakse, et tšuud “karistab” inimesi, kes teda ei mälesta. Tšuudide mälestuspäevaks peavad permikomid laupäeva pärast rohelist (suviseid) talsipühi.³ “Mõned tšapsid ennast ise, esimesed inimesed. Läksid aukudesse, raiusid toestuse. Kolm aastat elasid seal. Kevadpühade ajal ilmusid munad ja linnud (toit). Nii nad elasid, ning ükskord tulid välja ja rääkisid endast. Sellepärast neid mälestatakse” (Gribova 1991: 64).

Enesematmise motiivi kõrval eristub üldjuhul ka tšuudide nende territooriumilt väljatõrjumise motiiv (Krinitšnaja 1981: 91). Tšuudide lahkumise asjaolusid kajastavaid iseseisvaid süžeesid ei ole, pigem võib rääkida toponüümilisest motiivist, mis seletab mõningate kohanimedega päritolu tšuudide tegevusega. Näiteks on toponüümidega tähistatud tšuudide endised elupaigad või enesematmise kohad. Tšuudide tegevusega seostatakse “iidsete inimeste tee” (*Важ үөз туй*) päritolu (KLP 1984: 20). Võtšegda (Ežva) ülemjooksul on Tšuudijärv (*Чудин ть*), kus hukkus osa põhja poole suundunud tšuude, teine osa olevat hukkunud Tšuudineemel (*Чудин лыа*): Višera (komi Viser) jõel on mitmed toponüümid seotud nimetu tšuuditari põgenemise ja hukkumisega. Põgenedes kaotab ta oma asju, ja need annavad nime mitmele ojale, järvele ja

jõe. Saapajökke (*Canöza*) olevat tšuuditar poetanud oma saapa, Mädanenud Kasuka (*Cicb nasy*) järve aga viskas kasuka jne. Lõpuks uppus ta ise Nivšera jökke (KLP 1984: 9).

Legende hukkunud tšuuditarist, kes upub jökke (teine variant – poob ennast üles) on talletatud Mezeni (komi Mozõn) ja Vaška (komi Vu) jõe ääres, kus neidu (tšuudi vürstitar) kujutatakse kui viimast elusolevat tšuudi, kes ennast matab. Ta ujub mööda Mezeni jõge ja õmbleb itkedes rebasenahast kasukat, õmblemise lõpetanud, viskub ta Mezeni voogudesse. Seda kohta kutsutakse Rebasehauaks. Vaška jõel seostub sarnane süžee Permi Stefani (Stepani) nimega (KRM 2005: 182). Võtšegda (Ežva) ülemjooksul on täheldatav selle motiivi inversioon, siin pole hukkunud tütarlaps tšuud, vaid kristlane, äsjaristitu Uljana (Uljašev 1997: 11). Legendi kohaselt oli Uljana üks esimesi, kelle Stepan Võtšegda (Ežva) ülemjooksul ristis. Petšora tuun Kõska (teine versioon: röövlid) paneb põlema kabeli ja võtab Uljana kinni. Et mitte saada pagana (röövlite) saagiks, viskub Uljana üle paadi parda ja upub. Seda kohta nimetatakse Uljanovskiks, Stepan ehitab hiljem selle koha lähedusse kloostri, mida nimetatakse Uljanovo kloostriks. Lisaks saab Stepan tuun Kõska Petšora jõel kätte ja tapab ta, ehitab sellele kohale kiriku ja kloostri (KRM 2005: 167–168). Niisugused on peamised tšuudidest kõnelevad tekstid.

Kivil parvetamine

Teise teemarühma legendid Stepani kivil parvetamise motiiviga kuuluvad kõige levinumate hulka Võmi (Jemva) ja Võtšegda (Ežva) jõe piirkonnas. Iseenesest on Stepani kivil parvetamise (kohalejõudmise) motiiv eriti oluline pühaku rahvaliku iseloomustuse seisukohalt. Paigutatuna teksti algusse annab see ettekujutuse Stepanist kui ebatavalisest rändajast, kellel on imevõimed. Kivil parvetamise ime olemuse määratlevad jutustajad kristliku religioossuse seisukohalt, Stepani sakraalsest autoriteedist annab tunnistust tema võime suhelda Kolmainsuse kolmanda hüpostaasiga – Püha Vaimuga: “Permi Stepan, tema parvetas Püha Vaimuga, niisama lihtsalt ju kivile ei istu”, “Parvetas siin kivist parvel. Püha jõuga parvetas, ei uppunud kivist parv” (KRM 2005: 166).

Parvetamise legendaarses versioonis ei mainita pühaku lähtepunkti, tekstis ilmub Stepan justkui eikusagilt, parvetab ühe või teise asula elanike vaateväljas kivil. Saabumine uude asulasse hargneb iseseisvaks sündmustikuks, mis selgitab toponüümi päritolu. Need sündmustikud võivad konkreetse asula piires käibida iseseisvalt, kuid neil on tendents kontamineeruda, moodustades keerulisi jutukonstruksioone, kus parvetamise motiiv rullub samalaadseid tekste ühendavaks läbivaks süžeeks:

Permi Stepan parvetas mööda Vömi [Jemva] kivil. Räägitakse, et ta parvetas kõikjal, Seregovo all ja igal pool: "Seregovosse [Seregov], siia tuleb soolates, alati jagub leiba ja soola." Jorõsdini [Jörõsdin] all parvetab: "Siin on alati paadid ja plangud. Igavesti tuleb neil paate ehitada." Läbi Ibi sõidab: "Las siin," ütleb, "magatakse alati." Ibi omad ju magavadki, mõnikord kaua, suits hakkas neil alati hilja tõusma (ahje hakati hilja kütma). Bereznikis [Joktšoi] olid kased, nii ta ütleski: "Las siin olla alati kased." Nüüd ei olegi kaskede eest kusagile pääsu. Ust-Võmis [Jemdinis] peatus, ehitas siia kiriku. Permi Stepan, tema parvetas Püha Vaimuga, niisama lihtsalt ju kivi peale ei istu. Mägi, kus praegu on kirik, on tehtud mägi. Kive ja mulda tassiti särgisabas. Stepan käskis selle mäe teha (KRM 2005: 166).

Narratiivi loogika kohaselt võivad sellised jutukonstruksioonid sisaldada kui tahes palju tüübilt lähedasi Stepani nimega seotud jutustusi. Näiteks A. Pašõnkova jutustus, mis on üles kirjutatud 1981. aastal, koosneb 11 episoodist, mis kujutavad endast iseseisvaid süžeelisi moodustisi (KRM 2005: 170–175). Süžeedmoodustavaks aluseks on Stepani kivil parvetamise motiiv, mis liidab episoode ühtse tekstilise ruumi piires.

Ust-Võmi ristiusustamine

Kangelase teekond viib maailma keskmest raskesti ligipääsetavasse perifeeriasse ja vastavalt tema liikumisele seostuvad ruumi täitvad või moodustavad objektid keskuse kõrgema sakraalse väärtusega. Selles seisnebki subjekti teekonna mõte, kes ka ise vastavalt eesmärgi saavutamisele omandab üha kõrgema sotsiaal-mütoloogilise staatuse (Toporov 1983: 258). Stepani teekonna algus jääb justkui tekstide piirest väljapoole, kuid teekonna lõpp on hästi teada – see on Ust-Võm (Jemdin), mida tekstid määratlevad paganausu peamise keskusena. Teekonna algust ja lõppu eristavad mitte üksnes geograafiline ruum, vaid ka vastandpoolused *oma* ja *võõras*, samuti religioonilis-ideoloogilised poolused *kristlik* ja *paganlik*. See tähendab, et Stepani kogu teekond kulgeb tema ja ta missiooni suhtes vaenulikus paganlikus, metsikus ruumis, mida ta peab kõigepealt kultuuristama ja kristianiseerima. Ja Stepan ristib jõe ääres elavaid tšuuude:

Suur-Permi Stepan parvetas kivist parvel, kõiki õnnistas, ristis tšuuude ristiuskku (KRM 2005: 167–168).

Stepani teekonna sihiks on Ust-Võm, kus asuvad peamised paganlikud sümboolid, mis tuleb hävitada. Kuid Stepani ülesanne ei ole üksnes nende hävitamine,

ta on kutsutud ka muutma paganlikku perifeeriat kogu piirkonna kristliku elu keskuseks.

Võmi tekstides saabub Stepan kivil parvetades jõe ülemjooksult, tema teekonda saadab asustatud punktide nimetamine, kusjuures see motiiv ulatub üle võmi pärimuse piiride ning seda võib eri variatsioonides kohata Võtšegda (Ežva) kogu ulatuses, kaasa arvatud Sõssola (Sõktõv). Üldse moodustub nimeandmise motiiv süžee narratiivides, mis selgitavad paljude Võtšegda (Ežva) basseini kohanimedid, ja kuulub selliselt toponüümiliste motiivide hulka, mille aluseks on muukeelsete või vene toponüümide rahvalik etümoloogia (Krinitšnaja 1987: 75).

Rahvapärimus omistab Stepanile paljude oluliste geograafiliste nimetuste autorsuse, vaatamata sellele, et asustatud punktid ise rajati tema ajaloolisest missioonist tunduvalt hiljem. Vastavalt hiljutisele legendi üleskirjutusele olevat Võtšegda (Ežva) alamjooksul asuv Gami küla saanud nime justkui sellest, et kui Stepan kogus kiriku ehitamiseks gamlasi, olevat nad hakanud käratsema, ja ristija nimetas küla Šumilinõi Gamiks (Materjalid II: 109). Paistab, et rahvaetümoloogia seletab kohanime teist ja olulisemat poolt esimese osa venekeelse tähenduse kaudu, kuigi komi sõna “gam” tulenemine komikeelsetest sõnast “kam” – “lindude mänguplats, küla lindude mänguplatsil” ei tekita lingvistides mingit kahtlust (Turkin 1986: 26; vt ka Afanasjev 1996: 53). Ajalooliste dokumentide kohaselt rajati Nosimi küla Võtšegda (Ežva) ülemjooksul 1638. aastal (Žerebtsov 2001: 336). Legend paigutab küla Permi Stefani aega ja selgitab kohanime päritolu asjaoluga, et tollal olid asunduse vastas suured ahangud, ja Stepan oli sunnitud kandma asju üle nende mööda kallast, sellest ka – *nosim* (kanname) – justkui Stefani öeldud. Folkloorne etümoloogia, mis seob kohanime Permi Stefani nimega, asendab asula rajamise ajaloolise aja mütoloogilise ajaga, kus Stepan täidab kui mitte demiurgi, siis maailma ümberkorraldaja rolli. Stefani saabumiseks on asula justkui olemas, ja Stepan annab sellele mingitele saabumishetkeks tekkinud asjaoludele tuginedes uue nime, kusjuures vana nimi kaob.

Sageli saadab kohanime ümbervormistamist Stefani ennustus asula tuleviku kohta. Näiteks kui Stepan ütles, et Tuglimist saab kauplemise koht, aga Seregovos “on alati leib ja sool” (KRM 2005: 167), siis tegelikult on Tuglimis korraldatud mitmeid iga-aastasi laatu (Materjalid II: 110), aga Seregovos tagas soola olemasolu soolatööstus. Gami elanikke, kes salaja kummardasid ebajumalaid, nimetas Stepan “pimedaks” rahvaks: “Las Gam jääda alatiseks pimedaks!” Nagu märkis M. Mihhailov, “lasub see prohveti ennustus raske ikkena Gami elanike kohal. Gami sürjalased on pimedavõitu ja lühinägelikud, teised sürjalased peavad neid “pimedaltsündinuiks”” (Materjalid II: 108). Karistamise tingis Stefani keeld kasutada toiduks orava- ja hobuseliha.⁴ Seda keeldu rikkunud Koški (komi Kosj) küla elanikud määrab Stepan igavesest

ajast igavesti oravaliha sööma, ja neile on antud hüüdnimi “oravaid söövad koškilased”, Gami küla elanikke, kes kasutasid toiduks hobuseliha, nimetas Stepan “gami raudjasööjateks” (Fedotov 2001: 109).

Kolmanda teemarühma legendide peamotiivideks on paganate karistamine pimedusega, püha kase maharaiumine ja künka rajamine kiriku ehitamiseks, moodustasid nähtavasti kohaliku kirikupärimuse fondi, mille alusel koostati *Jutustus Permi Stefanist* (edaspidi *Jutustus*), mille tõi teaduslikku käsitluse Andrei Vlassov (*Jutustus*: 61–70). *Jutustus* kujutab endast iseseisvat lugu pühaku kahest kangelasteost. Esimene kangelastegu on ründavate paganate karistamine pimedusega, mida tugevdab neljakordne kordus, kusjuures perm-laste pimedusega karistamise motiivile järgneb nende vaimse valgustatuse ja Paastumaarja kiriku (tserkov Blagoveštšeniija) ehitamise motiiv. Pühaku teine kangelastegu oli paganliku palvela lõhkumine ja püha kasepuu raiumine. Kokkuvõttes kordavad suuliste legendide tekstid *Jutustuse* põhikontuure, kuigi jutustajad kasutavad artiklis vaadeldavaid motiive üksteisest eraldi iseseisvate süžeealiste ühikutena kontaminatsioonis teiste süžeealiste motiividega. Näiteks P. Doronini teksti kõige esimeses üleskirjutuses on pimedusega karistamise motiiv iseseisva süžee aluseks:

Võmilased kavatsesid korduvalt tappa kuulutajat Stepani. Kord tulid tema juurde suure salgaga, võtsid kinni, tahtsid sealsamas ära tappa. Stepan kutsus appi Jumalat, et too karistaks ründajaid sõnakuulmatuse eest pimedusega. Pealetunginud võmilased jäid sealsamas kõik pimedaks ja hakkasid Stepanilt andeks paluma, anudes anda neile tagasi nägemine, lubades tulevikus talle kõiges alluda ja mitte kasutada tema vastu vägivaldat. Stepan lubas anda neile nägemise tagasi, kui võmlased rajavad Arhangeliski mäe vastu teise samasuguse mäe ja ehitavad sinna kiriku. Pimedaina kandsid võmilased korvides ja kamaluga künkale mulda, kuni moodustus Stepanovskaja mägi [Stepani mägi], ja ehtasid sinna kiriku. Alles pärast seda andis Stepan neile nägemise tagasi.

Kõige järgi otsustades kujutab tekst endast üleskirjutust mälu järgi mõni aeg pärast jutustamist, sellepärast on ta sellistele puhkudele omaselt skemaatiline, kuid kõige selle juures säilitab tekst raamatulikud parameetrid. See puudutab eelkõige Jumala poole abipalvega pöördumise motiivi, mis ei ole omane Stepani folkloorsele kujule, kes lahendab oma probleeme iseseisvalt.

Jutustamise käigus võivad mõlemad motiivid ühineda järgnevalt, teineteist täiendades, sageli lülituvad legendi jutustavasse struktuuri uued süžeeelised elemendid, tänu millele ilmuvad teksti täiendavad faabulamotiveeringud. Mainitud tekstis, mille on A. Pasõnkova üles kirjutanud 1981. aastal, areneb süžee episoodide jutustamisse Ljali (komi Ljai) külale nime andmise ja Koški (Kosj) küla elanike needmise motiivide arvel, peale selle esineb justkui süžeeväline

algus informatsioonina tšuudide enesematmisest, mis leidis aset enne Stepani kiviparve jõudmist Võmi. Pühaku Võmi jõudmise lisamotiiviks on jutustaja teadaanne Knjaž-Pogosti külas (komi Viz) elava vürsti inimsöömise kohta. Stepan raiub nädal aega kirvega suurt kaske, mis kasvab paganate kultuspaiga keskel. Sellele vastuseks saadab vürst 600 sõdalast tapma Stepant, aga koos temaga ka pühakuid Pitirimi, Gerassimit ja Joonast. Stepant rünnanud paganad jäävad pimedaks ja Stepan käsib neil rajada mägi, mida nad teevadki, kandes pimedaina mulda pihus ja korvidega. Pärast seda annab Stepan neile nägemise tagasi ja ehitab mäele Peangel Miikaeli kiriku. Stepan ja Joonas parvetavad kiviparvel Korjažmani. Vürsti käsul püüdsid 40 sõdurit Joonase Sidori jõel kinni, tapsid ta ja piinasid Ust-Võmis 40 inimest. Vürsti inimsöömise teema saab arenduse tema ja püha Georgi [Jüri] kahevõitluse episoodis. Tuleb märkida, et isegi *Jutustuse* põhilisi süžeeilisi kontuure korrates leidub mäe rajamise ja paganate pimedusega karistamise motiividel paralleele nii Venemaa põhjaosa folklooris kui ka hagiograafias (selle kohta vt Sokolova 1984: 135; Krinitšnaja 1991 nr 120, 124, 126, 129: 284–293; Barsov 1869: 22–23, 28–29; Frojanov 2007: 99).

Kahevõitlus tuuniga

Neljanda teemarühma legendide süžee aluseks on Stepant kohtumine nõiaga (tuuniga), kes on kindla paiga patroon. Nende vahel toimub kahevõitlus, mis näeb välja nagu sari maagilisi aktsioone mõlemalt poolt, võitlus lõpeb Stepant võiduga, nõid hukkub. Peategelast, kelle ümber koondub kahevõitluse motiiviga legendide tsükkel, nimetatakse tekstides tuuniks. Nähtavasti nimetati eelkristlikul ajal *tuunideks* šamaane, igal juhul meenutavad nende tegelaste teod paljuski šamaane: nad suudavad paigutada veealusesse maailma, mõjutada loodusstiihiad, muutuda loomadeks ja kaladeks, nad on haavamatud ja peaaegu surematud. Need on võimsad inimesed paganlike nimedega – Ošlapei, Meleika, Paljaika, Kört-Aika, Köska, mis annab tunnistust nende suhetest paganliku maailma ideoloogiaga. Et tõestada oma usu ülimuslikkust, on Stepan sunnitud astuma nendega kahevõitlusse. Kuid omadused, mida ta selles võitluses ilmutab, on pigem maagi kui pühaku omadused.

Võitluse algatab tuun, aga Stepan võtab kasutusele vastumeetmed: Ošlapei saadab pühaku paadi kallale suured lained, Stepan lausub loitsu, ja lained vaibuvad. Võitluses Tödori küla tuuni Paljaikaga kõnnib Stepan mööda vett, nõid ujub vee all; Stepan ütleb loitsu, tuun hakkab lämbuma ja tõstab pea veest välja. Püha Stepan lööb veest välja tulevat nõida ristiga vastu pead ja sunnib uuesti vee alla sukelduma. Tuun Meleika pruulib Mezeni (komi Mozõn) kaldal õlut, kui paadis mööda sõitev Stepan lausub loitsu: “Virre, seisa, virre, ära jookse!” Tuun vastab: “Kui virre, seisa, siis ka paat, seisa!” – ja Stepant

paat tardub keset jõge paigale. Vahetanud esimesed loitsud, astuvad vastaselt võitlusse kaldal. Meleika kisendab looma moodi, pillub Stepani nooltega, Stepan lausub loitsu, ja nooled ei tee talle viga. Meleika sukeldub õllevirdega tõrde, ja kobrutama hakkav virre voolab tõrrest välja ja uputab ümbruse. Stepan lausub selle peale vastuloitsu, ja aurust kõrvetatud Meleika jookseb jõe äärde. Kortkerosi (komi Körtkerös) küla tuun Kört Aika ja Petšora nõid Kõska veavad üle jõe rauast keti, et parvetavat Stepani mitte läbi lasta. Pühak lööb ketti ristiga, kett katkeb. Relvast haavamatu raudse kehaga Kört Aika läheb Stepaniga vastakuti, kuid too lööb teda ristiga vastu pead ja tuun kukub surmalt maha. Haavatud nõid sureb hirmsates piinades, Stepan soovib lõigata läbi Meleika vöö, annab soovitusel lüüa relva vastu nõiutud Kõskat tagantkääd kirvega, tulistada vibuga erilisel moel Ošlapeid. Tuunide hukkamise kohad saavad olulisteks toponüümideks. Ošlapei surmapaiga järgi nimetatakse Ošlapei küla, Kört Aika hukkamiskohale on rajatud Kortkerosi küla (komi Körtkerös), Kõska hukkamiskohale ehitab Stepan kiriku ja kloostrit.

Teine süžeealine motiiv on esindatud komi folklooris levinud versioonis kahe nõia, paadimehe ja õllemeistri maagilisest võitlusest, kes kordamööda panevad seisma virde keemise ja paadi liikumise.

Palju aastaid tagasi elas Poma (Foma). Ka praegu on veel Udora küla taga lagendik Pomavidz (Foma aas) ja mägi Pomakeros (Foma mägi). Kui ta ei oleks seal elanud, poleks ju nii nimetatud. Vaat nii, kunagi elas siin Poma. Aga Võtšegdal, tuleb välja, elas toona Kortaika (raudne taat, vägilane). Ja vaat Poma sõitis paadiga Võtšegdale, ei tea, mis eesmärgil, võibolla selleks, et mõõta temaga teadjavõimeid. Sõidab, aga Kortaika keedab midagi. Poma ütleb: "Virre, seisa!" Aga Kortaika vastab: "Paat, seisa!" Ja seisma jäid nii virre kui ka paat (Ankudinova & Filippova 2005: 82).

Paadimehe ja õllemeistri kahekõne – repliigid, mida tegelased lausuvad – on ilmselgelt maagilise jõuga ja nende eesmärk on selgitada välja, kumb on tugevam nõid. Dialoog peetakse vene keeles, samal ajal kui muu tekst jutustatakse komi keeles. Selline jutustamise vorm on tingitud sellest, et antud kontekstis mõistetakse vene keelt maagilisena: kahevõitluse siht on võidelda mitte üksnes nõiajõus, vaid ka nõiakeele tundmises, loitsukeeles. Tulemuseks on patiseis, sest selgub, et mõlemad nõiad oskavad keelt ja loitsude jõud on võrdne: virre jääb seisma ja paat peatub, aga nõiad tunnistavad teineteise võrdset jõudu ja võtavad oma loitsud maha.

Arvatavasti oli Stefani kui maagi, nõia kuju äsjaristitud komi rahva poolpaganlikule mentaalsusele palju lähem kui pühakukuju, lähedasem tänu vastavusele valitsevatele mütoloogilistele ettekujutustele ning arusaadavam isegi kristluse võidutsemise aspektist paganliku religiooni üle, kui võrd see selgi-

tab viimase kaotust Stefani maagilise jõuga, mitte tema pühakuomadustega. Seetõttu on seaduspärane, et koostades ristiusustamisest uusi tekste peaosas Permi Stefaniga, kasutab traditsioon vanu süžeesid nõidade võitlusest. Sellise narratiivi süžee on võrdlemisi lihtne: kaks nõida vaidlevad, kes neist on tugevam, ja et seda välja selgitada, esitavad teineteisele väljakutse. Kahevõitluse mõte on selles, et vastased ütlevad vaheldumisi loitse: teineteise vastu, teatud esemetele või loodusobjektidele; kaotab see, kelle loitsud osutuvad nõrgemaks. Traditsioon paigutab ühe nõia asemele Permi Stefani, ja sel juhul on tema vastasel paganliku maagi omadused, see tähendab, et nõidade võitlusest saab religioonide võitlus. Samasugune süžeealine areng oli teada ka Epifanius Targale, kes tõi esile Permi Stefani ja Permimaa peanõia Pami vahel religioonide ülimuslikkuse nimel peetava kahevõitluse eraldi peatükis nõidade vaidlusest. Epifanius leiab selle kahevõitluse paralleele varakristlikust kirjandusest – püha Pauluse konfliktist nõid Elimaga (Elimas) ning püha Peetruse kokkupõrkest nõid Siimoniga (Simon Magus) (Epifanius 1995: 111). Nähtavasti oleks lihtsustamine näha süžeealiste kokkupõrgete formaalses sarnasuses literatuurse süžee transformatsiooni folkloorses keskkonnas või vaadelda Stefani ja Pami vastasseisu folkloorse nõidade kahevõitluse autoritöötlusena. Nii ühel kui ka teisel juhul võib leida väiteid, mis kinnitab emba-kumba versioonidest. Arvatavasti on pühaku ja nõia kahevõitluse literatuurne ja folkloorne süžee formeerunud teineteisest sõltumatult, kuigi süžeede formaalne lähedus lubab oletada ka mõlema versiooni puhul mingi universaalse mütoloogilise prototeksti olemasolu.

Kokkuvõtteks

Komide kristianiseerimine 14. sajandi lõpus pani alguse vene kristliku kirjaliku traditsiooni ja komi paganliku suulise traditsiooni dialoogile. Selles osalemine tähendas vene poolele paganliku rahva kiriklikku päästmist ja Moskva poliitilist kindlustamist Permi tohututel aladel. Permi (komi) poolele dikteerisid dialoogis osalemise eelkõige poliitilised põhjused. Jättes kõrvale kiriklikud ja poliitilised aspektid, tuleb tunnistada, et dialoog sai võimalikuks üksnes seetõttu, et välja oli töötatud vastav mõisteline aparatuur, mis võimaldas dialoogi osalistel teineteist mõista. Alguse pani sellele Permi Stefani filoloogiline tegevus, just tema tõlkis permi keelde kristliku religiooni peamised põhimõtted ja mõisted. Stefani missiooni keerukus seisnes mitte üksnes kristlike tekstide õiges tõlkimises teise keelde, vaid ka selles, et see tõlge eeldas kõigepealt kristlike kujude tähendusvastete loomist mittekristlikule traditsioonile, mis polnud selleks üldse valmis. Et võtta vastu ja omandada täiesti uusi arusaamu, lõi Permi pool nendele mõistetele oma sümboolikat kasutades oma mõistelised vasted. Kahe traditsiooni kokkupuutepunkti tähistavaks võtmekujuks sai Permi Stefan. Oma

arusaama ja Permi poole vastuvõtmist väljendas vene traditsioon Stefani pühakuloos (*Жумуе*), mis on ühtaegu Stefani elulookirjeldus ja tema Permimaal käimise lugu. Kaua aega kehtis permilaste (komide) kohta ettekujutus, mille oli loonud Epifanius Targa loominguline geenius, kuid kõige olulisem – selle oli vastu võtnud Venemaa. Permi traditsioon väljendab Stefani ja temaga seotud sündmuste mõistmist kristianiseerimise kohta loodud folkloorsetes tekstides, ja selles interpretatsioonis võtab Perm Venemaa vastu. Dialoog kristliku Venemaa ja paganliku Permi vahel sai sellega võimalikuks, ning Venemaa tegi oma esimese sammu Euraasiasse.

Tõlkinud Asta Niinemets

Kommentaariid

- ¹ *Jutustuse* süžeed kasutas arhimandriit Makarios (1992: 8–25), samuti teised 19. sajandi autorid. Teisest küljest teadis M. N. Mihhailov ka kirikuringkondade legendi teisi versioone. Vt Mihhailov 1851: 30–31, 52–53, 78–81 jne.
- ² Vrd V. Proppi väiteid selle kohta et “žanrispetsiifika seisneb selles, millist tegelikkust ta kajastab, milliste vahenditega seda tegelikkust kajastatakse, milline on sellele antud hinnang, milliseid suhtumisi tema suhtes väljendatakse ja kuidas seda tehakse” (Propp 1998: 337).
- ³ Huvitav, et raamatus *Komi mütoloogia* on semikuks nimetatud just suvistepühade eelne mälestamispäev – toimetaja märkus.
- ⁴ Keeld kasutada toiduks hobuse- ja oravaliha pärineb 14. sajandi kanoonilisest õigusest, kus toiduks keelatud loomade seas on nimetatud ka oravat ja hobust. Keelu rikkujaid ähvardas armulauast ilmajätmine neljaks aastaks (vt Fedotov 2001: 169).

Allikad

Venemaa Teaduste Akadeemia Uurali osakonna Komi teaduskeskuse teadusarhiiv.
Doronin, Pavel 1949 = Materjalid Komi piirkonna ajaloost. F 1, op 1, t 25, lk 111–116.
Gribova, Ljubov 1991 = Tšuud permikomi pärimuse ja uskumuste kohaselt (Permi oblastis kogutud etnograafiline materjal). F 11. op 1, t 54, lk 53.
Vetoškina, J. V. (Kozlova) 1981 = Komi ANSV Ust-Võmi ja Knjažpogosti rajoonis korraldatud folkloristliku ekspeditsiooni materjalid. F 5, op 2, t 279.

Kirjandus

Afanasjev, Anatoli 1996. *Toponimiia Respubliki Komi*. Syktyvkar: Komi knizhnoe izdatel'stvo.

Ankudinova, Marina & Filippova, Valentina 2005 (koost). *Istoricheskaia pamiat' v ustnykh predaniakh komi: Materialy*. Syktyvkar: Syktyvkarskii gosudarstvennyi universitet.

Barsov, Elpidifor 1869. Prepodobnye Obonezhskie pustynnozhiteli. *Pamiatnaia knizhka Olonetskoj gubernii za 1868–69 g.* Petrozavodsk.

Epifanius Tark 1995. *Sviatitel' Stefan Permskii: k 600-letiiu so dnia prestavleniia*. Sankt-Peterburg: Glagol.

Fedotov, Georgi 2001. *Russkaia religioznost'*. Chast' I. Khristianstvo Kievskoi Rusi. X–XIII vv. 10. Moskva: Martis.

Frojanov, Igor' 2007. *Zagadka kreshcheniia Rusi*. Drevneishaia istoriia Rusi. Moskva: Algoritm.

Gribova, Ljubov' 1975. *Permskii zverinyi stil' (problemy semantiki)*. Moskva: Nauka.

Jutustus... 1996 = Povest' o Stefane Permskom. Vlasov, Andrei (vast. toim). *Istoriia Permskoi eparkhii v pamiatnikakh pis'mennosti i ustnoi prozy*. Issledovaniia i materialy: k 600-letiiu so dnia prestavleniia Stefana Permskogo. Syktyvkar: Izd-vo Syktyvkarskogo gosudarstvennogo universiteta.

KLP 1984 = Rochev, Iurii (koost). *Komi legendy i predaniia = Komi iözkosta vazh vis't'ias*. Syktyvkar: Komi knizhnoe izdatel'stvo.

Krinitšnaja, Neonila 1981. Predaniia ob aborigenakh kraia. *Russkii fol'klor* 20. Fol'klor i istoricheskaia deistvitel'nost'. Leningrad: Nauka.

Krinitšnaja, Neonila 1987. *Russkaia narodnaia istoricheskaia proza: voprosy genezisa i struktury*. Leningrad: Nauka.

Krinitšnaja, Neonila 1991. *Predaniia Russkogo Severa*. Issledovaniia i teksty. Sankt-Peterburg: Nauka.

KRM 2005 = Limerov, Pavel 2005. *Mu puks'óm – Sotvorenie mira: mifologiiia naroda komi*. Sbornik ustnoi nesказochnoi prozy komi. Syktyvkar.

Limerov, Pavel 2007. *Obraz sv. Stefana Permskogo v v pis'mennoi i ustnoi traditsii naroda komi*. Moskva: Nauka. (http://www.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-88431-189-3/978-5-88431-189-3_19.pdf – 17. juuni 2014)

Makarior 1992 = Makarii, arkh. Skazanie o zhizni i trudakh sviatogo Stefana, episkopa Permskogo. Ivanov, Igor' & Sakov, A. & Sizov, Mikhail (koost). *Skazanie o Stefane Permskom*. Syktyvkar: Eskom, lk 8–25.

Materjalid II = Vlasov, A. N. (vast toim) 1996. *Istoriia Permskoi eparkhii v pamiatnikakh pis'mennosti i ustnoi prozy*. Syktyvkar: Izd-vo Syktyvkarskogo gosudarstvennogo universiteta.

Mihhailov, M. N. 1851. *Opisanie Ust'-Vyma*. Vologda.

Propp, Vladimir 1998. Legenda. Propp, Vladimir. *Poetika fol'klora*. Moskva: Labirint (http://vk.com/doc6752525_146205750?hash=c3eca80b046880442c&dl=f27c90312bee18bb32 – 17. juuni 2014).

Rotšev, Juri 1985. *Natsional'naia spetsifika komi predanii o chudi*. Seria preprintov "Nauchnye doklady"124. Syktyvkar: Izd-vo KFAN SSSR.

Sokolova, Vera 1984. Ob etnograficheskikh istokakh siuzhetov i obrazov predanii. Putilov, Boris (koost). *Fol'klor i etnografiia: U etnograficheskikh istokov fol'klornykh siuzhetov i obrazov*. Leningrad: Nauka, lk 132–137.

Žerebtsov, Igor 2001. *Naselennye punkty Respubliki Komi: Istoriko-demogr. sprav.* Moskva: Nauka.

Toporov, Vladimir 1983. Prostranstvo i tekst. Tsiv'ian, Tat'iana (vast. toim). *Tekst: semantika i struktura*. Moskva: Nauka, lk 227–284.

Turkin, Adol'f 1986. *Toponimicheskii slovar' Komi ASSR*. Syktyvkar: Komi knizhnoe izdatel'stvo.

Uljašev, Oleg 1997. *Obraz Stefana Permskogo v traditsionnykh predstavleniakh komi*. Seria preprintov "Nauchnyi doklad" 385. Syktyvkar: RAN UrO KNTs.

Summary

Miracle Maker Stephen: Image of St. Stephen of Perm in Komi Legends

Pavel Limerov

Keywords: Christianisation, Epiphanius the Wise, folklore, Komi legends, miracle maker Stephen, St. Stephen of Perm

The article compares the biography of St. Stephen of Perm, written by Epiphanius the Wise, with the stories about the miracle maker Stephen known in Komi folklore. The author explores the influences of Russian culture on Permian (Komi) culture by mediation of St. Stephen of Perm, and the association of folklore legends with the Christianisation of the Komi. The dialogue between the Russian Christian written tradition and the Komi pagan oral tradition, which was initiated by the Christianisation of the Komi at the end of the 14th century, was based on the philological activity of St. Stephen of Perm. It was him who translated into the Permian Komi language the main principles and concepts of Christian religion, which made the dialogue between Russian and Komi cultures possible. St. Stephen's mission was complicated because he not only had to provide an accurate translation of Christian texts into another language, but also had to find and create meaning equivalents for Christian images in non-Christian tradition. St. Stephen of Perm became a key figure denoting the contact point of Russian and Komi traditions. In Russian tradition the acceptance of the Permian side was expressed in St. Stephen's hagiology, which combines the biography of St. Stephen and the story of his journey to the Perm region. In Permian tradition St. Stephen and the events related to him are explained in folkloric texts about Christianisation.

Laul jutustab lauljast

Ülevaade Lüganuse lauliku Mai Alasi regilauluvarast

Ruth Mirov

Teesid: Regilaulude sariväljaande *Vana kannel IX* köide (Tartu 2009) sisaldab 1320 Lüganuse kihelkonnast kirja pandud lauluteksti. Esitajaid on olnud kaugelt üle paarisaja, aga ainsana on üle saja laulu esitanud Mai Alasi. Selline suur regilaulukogus üheltainsalt isikult, mis pealegi on kirja pandud alles 20. sajandi alguskümnenditel, tekitab soovi tema lauluvaraga veidi lähemalt tutvuda. Kõige asjakohasem tundub kirjeldada Mai Alasi regilaulutekste tüpoloogilisest aspektist. See annab võimaluse esile tuua tekstide motiivikoosluse ning loob mingi ettekujutuse rakendatud kunstilistest võtetest ja kujundikeelest. Nii saab regilauluteksti käsitleda ka luuleteosena.

Samuti ahvatles mõte, mida võiks laulurepertuaarist, selle sisust ja temaatikast välja lugeda esitaja isiku ja tema elu kohta. Osalt jäävad need arvamused muidugi oletuslikule pinnale, aga ehk aitavad nad veidi elavdada mälestust ühest tähelepanuväärivast laulikust.

Märksõnad: Mai Alasi, Lüganuse, regilaul

Laulude üleskirjutamisest

Valdav osa Mai Alasi regilauludest on kirja pandud 1904. aastal, kui Soome Kirjanduse Seltsi stipendiaadina käis Lüganusel rahvaluulet kogumas Tartu ülikooli tudeng Kristjan Haho.¹

Kolme päeva jooksul, 6., 7. ja 8. augustil, ongi Kristjan Haho küsitlenud ainult üht laulikut, Mai Alasit, kes tol ajal elas Lüganuse vaestemajas ja oli K. Haho andmetel 75aastane (Siseministeeriumi rahvastiku toimingute osakonnast saadud andmetel on Mai Alasi sündinud 17. veebruaril 1832. aastal). Kirja on pandud 107 regilauluteksti. Eesti Kirjandusmuuseumi Rahvaluule Arhiivis säilitatava kogu tähis on SKS, Haho.

Kümnekond aastat hiljem, 1915. aastal, käis Mai Alasi juures kogujatepaar Voldemar Rosenstrauch² ja Oskar Köster³. Tookordne kogumisaktsioon toimus Eesti Üliõpilaste Seltsi egiidi all.

1915. aasta kogumismatka andmestikus on Mai Alasi vanuseks märgitud 80 aastat ning laulude üleskirjutamise kohaks Erra vald (konkreetsemalt arvatavasti Erra küla). Teatavasti organiseeris EÜSi kogumistööd Oskar Kallas ja see oli suunatud viiaside üleskirjutamisele. Tollal Viru-Jaagupi kihelkonnas Kuivajõel koolmeistrina töötanud Oskar Köster on Mai Alasilt kirja pannud kolm regilauluviisi. Tekste on seekord kirjas 19 (siis veidi vähem kui viiendik võrreldes esimese korraga) ja need, nagu viisidki, leiduvad kogus EÜS XII.

Mai Alasi regivärsivara iseloomulikke jooni

Võttes aluseks praeguste teaduslike tekstipublikatsioonide liigituse, tuleb nentida, et enamik teemarühmi on Mai Alasi lauluvaramus esindatud. Palju on orjuslaule, laule pere- ja ühiskonnasuhetest, laulust ja laulikust, noortest ja abielust. Täiesti puuduvad aga kalendritähtpäevade laulud, isegi “Mardilaul” ja “Kadrilaul”, mille fragmente oli Lüganusel võimalik kirja panna veel eelmise sajandi 60. ja 70. aastatel. Päris hästi on esindatud aga teine kindla funktsiooniga laulude rühm – pulmalaulud.

1904. aastal üles kirjutatud 107 laulutekstist on nn puhtaid regilaulutüüpe, s.t tekst sisaldab põhiliselt ainult ühe laulutüübi tunnusmotiivi (-motiive), on 55. 52 kirjapandud regilaulu on liittekstid, koosnevad rohkem kui ühest selgete tunnusjoontega (kindla tuumosaga) laulutüübist. Seega on laulutüüpide esindatus Mai Alasi repertuaaris tegelikult suurem kui esmapilgul paistab. K. Haho poolt registreeritud tekstide hulgas on ainult mõned fragmendid ja juhuslikuma ilmega motiivikesed, ka sama sõnastusmotiivi kordumist kogu tekstikorpuse ulatuses esineb ainult paar korda. Kindlate, traditsioonis väljakujunenud tüpoloogiliste tunnusjoontega osiseid liittekstides õnnestus kokku lugeda 140. Lisades need 55-le nn puhtale tüübile, saame ligi paarsada regilaulu tüpoloogilist üksust, mis on juba väga suur kogus. Ka 1915. aastal üleskirjutatud regilauludest on osa selliseid, mida varem kogutu hulgas ei leidu ja see suurendab veelgi erinevate tüpoloogiliste üksuste arvu.

Tüpoloogia seisukohalt vaadates on Mai Alasi mõned laulutekstid nagu musternäidised, kus on esindatud ainult tüübikindel säsi (s.t motiiv, mis on aluseks laulutüübi määratlemisel). Sellele võib olla lisandunud mõni sisult sobiv motiivike, ka niisugune, mis on tavapärasem mõnes teises laulutüübis:

Palve sakstele

*Oi, oi, meie ilusa erra,
oi, meie punane proua,
õbenuppu nuored errad,
kuldapitsi preilikesed!*

*Tuiska üles tuoli pääle,
saaga üles saali pääle,
tuiska valda vaatamaie,
kuida valda vaivatasse,
pisuke si piinatasse,
ramutumi raisetasse!*

*Piilu keppi pihlakaine,
tudju keppi tuomikaine,
elgi keppi eiergaine
minu pienta pihta müöda,
uikuda õlada müöda,
vaise käevarta müöda!*

(VK IX: 320–321: SKS, Haho 1/2 < Lüganuse vaestemaja < Mai Alasi (1904).)

Näiteid tekstidest ja viited tekstidele (leheküljenumbriid) siin ja edaspidi pärinevad raamatust *Vana kannel IX: Lüganuse regilaulud* (Tartu 2009); kasutatud on ka selle väljaande tüübinimetusi. Tekstinäite puhul on lisaks raamatu leheküljele viide ka algallikale rahvaluulekogus.

Alljärgnevalt on loetletud veel mõningaid tüpoloogilises mõttes suhteliselt puhtaid tekste, mis koosnevad peamiselt tüübikindlast põhimotiivist (lisana võib olla mõni sisult sobiv motiivike): Veere, päev, saksa kiusuks (lk 215–216); Mis väetimal väsida! (lk 241); Kas on puder keedetud? (lk 244–245); Viibisin vilet ajama (lk 266); Et saaks saanid sõitma! (lk 269); Uni, mine külasse! (lk 279); Orja palk (lk 289); Teomehe nädal (lk 292); Kättemaks sakstele (lk 322–323); Vaene kodu (lk 328); Talupoeg toidab saksad, sandid (lk 334); Pole kodu vaeslapsel (lk 360); Peretütre ja vaeslapse kangas (lk 371); Külaliste roog (lk 372); Uurijale (lk 372–373); Kas tulnud Türgimaalt? (lk 373); Naiste taplus (lk 376); Imed võõras külas (lk 392); Heinamaa heliseb (lk 417); Laulan mere maaks (lk 417); Laulikule palka! (lk 421); Kiige katsumine (lk 429); Pisut sai emapiima (lk 469); Neid pole püssil püütav (lk 476); Võta naine neidudest! (lk 522); Sulasele naiseks (lk 527); Pruut poistest puhas (lk 567); Kas on kirstumaad? (lk 581); Meelepärane minia (lk 611); Minia meelevald (lk 617) jt.

Mai Alasi regilaulurepertuaar on valdavalt lüüriline. Traditsioonilisest lüroepikast on tervikliku, tüpoloogiliseltki puhta tekstina esindatud ainult “Ori taevas” (lk 210–211) ja “Põlvist pödema” (lk 175). “Venna sõjaloo” (lk 192, variant 5 ja 6) motiividele on liitunud nekrutilaulude motiive, aga võib öelda, et nii on samuti sündinud liigutav lugu. Motiivikooslus on järgmine: Kui mind sõtta sõlmiti + Püss pikk, raud raske + Venna sõjalugu (Ei ole sõjas naine armas + Sõjas meestepäid nagu mättaid + Meri jookseb meeste verd).

Kuid teistegi lüroepiliste laulutüüpide iseloomulikke motiive, näiteks “Suurest härjast”, “Tütarde tapjast”, “Viru sepast” jt, on seotud muude motiividega ja tulemuseks võib olla õnnestunud terviktekst. Kunstilises mõttes hea tekst on näiteks ka eepika-elementidega “Õel võõrsil” (lk 179–180):

Õel võõrsil

(Ei jõua sugu süöta + Õel võõrsil)

*Küll minu sugu söimasivad,
emalapsed laimasivad –
ei mina jõua sugu süöta,
sugu süöta, sugu juota,
sugu suurest pidada.
La` tien õue õlleõtrad,
väravaie viinarukkid,
tua taha tanguõtrad,
mäe pääle kasukaurad –
siis mina jõuan sugu süöta,
sugu süöta, sugu juota,
sugu suurest pidada,
venna lapsi lakutada,
õe lapsi õiendada.
Arvast lä`än õele võõrsi,
saan võõrsi sõsarullani –
tunni sõisasin tuassa,
tõise tunni tua tagana.
Ei õld kindast kiskujada
ega riidest riisujada,
pääst ei räti päästejada –
ise kisun kinnastesta
ja siis riisun riide`esta.
Akkas süiada küsima –
tuodi eilist ernelient,
tunaeilist tangulient,
muldusta kabustalient.
Sääl ju kilgid kimmerdasid,
lutikad sääl leivad lõõri.
Ei mina, sulga, süönud seda,
kallis, kastanud lusika.
Akkasin õelt küsima:
“Kuhu su aned auvad,*

*kuhu su kanad munevad,
kuhu sul lüpsab lauku lehma?”*

Õde varsti vasta`eli:

*“Jökke mu aned auvad,
liede mu kanad munevad,
verd viel lüpsab lauku lehma.”*

Mina muistin, kõhe kostin:

*“Tuoge mu obu orusta,
tuoge mu mära määalta,
linalakka liivakusta –
ma tahan kodoje menna,
kodo kurjus katsomista,
vaesus valatamista.”*

(VK IX: 179–180: SKS, Haho 12/5 < Lüganuse vaestemaja < Mai Alasi (1904).)

Lüroepikat on küll vähe, aga see-eest on palju liittekste (nagu juba öeldud – ligi pooled), millest mõned mõjuvad teema sidusa arendamise tõttu lausa loo jutustamisena. Tekib isegi tahtmine arvata, et neis tekstides ilmnebki tendents luua lugusid, ja selles on midagi Mai Alasile kui laulikule iseloomulikku. Tõenäosemalt siiski on tegu regilaulu tavapärase esitamisega, eriti just kogumise ja kirjapanemise olukorras: laulik laulab (dikteerib), mis meelde tuleb, üks laul tuletab meelde teise, enamasti sisult lähedase. Aga assotsiatsioone võib tekitada ka sama tegelane (neiu, noormees) või koguni sõnastuslik kujund. Mingi sõna või mõttesähvatus võib anda hoopis ootamatuid seoseid. Samas püüab laulik ikkagi edastada mõttestatud teksti, ka siis, kui alustatud laulu traditsioonilised värsid talle hetkel ei meenu. Ja siis otsib ta sobivat asendust. Lausa mehhaanilisi liiteid on Mai Alasil vaid üksikuid, neist kummalisim: “Memme vaev” + “Täid kaladeks” (lk 463). Aga, nagu öeldud, just selliste liitmotiivikeste näol ilmneb Mai Alasi lauluvaras jälgi vanemast lüroepikast, ka tekkelugudest. Ühtlasi annab see märku, et nooremas eas võis tema lauluvara olla veel suurem ja mitmekesisem.

Üldiselt on kontaminatsioonide puhul täheldatav kahesugune motiivide seostamise viis: 1) sama või lähedase teemaga motiivide loogiliselt sidus arendus, 2) lähedase või erineva teemaga motiivide üksteise otsa lükkimine, mõnel üksikjuhul koguni raskesti tabatav assotsiatsioonide jada.

Niisiis on mõnelgi paljumotiivilisel, sidusalt arendatud laulutekstil kujunenud mõtteline selgroog, nagu mingi süžee. Meie regilaulumaterjalis üldse on ju eepika ja lüürika piir hajuv. Ka traditsiooniliselt väljakujunenud sõnastusega, tüpoloogiliselt selgelt piiritletavate regilaulude hulgas on selliseid, mis tavapäraselt liigitatakse lüürika hulka, kuigi neis on eepika tunnusjooni – kasvõi

laulutüüp “Ema haul”. Mai Alasi mõni liittekst mõjub samuti süžeealise jutustusena. Näiteks variant laulutüübist “Petis peiu” (lk 532–533), kus kerglane, hooplev noormees saab lõpuks kaugelt toodud kehva naise: Petis peiu (Höbelipp õue peal) + Omast künnist pole kübaratki + Odav neiukaup + Siit ei saa naist + Tütarde tapja (Ei tule neid mulle) + Kaugelt toodud kehva naine + Põlvist pöde-ma (Loksub loogu võttes) – kokku 75 värssi. Tasub märgata, et tekstikoosluses on taas lüroepilise regilaulu – “Põlvist pödema” – motiive.

Näitena veel üks Mai Alasi pikem liittekst “Virus sepp” (lk 143): Öeldi mehi magatama + Ei taha tallipoissi + Ära müü möldrile + Neiu tahab talupojale + Virus sepp (Vend sepaks). Siia liidetud laulutüüp “Ära müü möldrile” annab peamise põhjenduse, miks neiu ka teisele ametmehele, sepale, minna ei taha, ja nii on üleminek lüroepilise “Virus sepa” motiividele mõistetav, kuid seos eelnevaga on siiski hüplik, mõttelt sidusat lugu ei kujune. Pigem on tegu motiivide tsükliga, mida seob tegelane ja teema – neiu ja abiellumisega seotud arutlused. Aga nähtavasti on laulikul endalgi kripeldama jäänud, et vajalik pole kohe meenunud ja mõttekäik on kuidagi lünklik ning ta on laulutüübi “Neiu tahab talupojale” ühe iseloomuliku motiivi “Talupoeg toidab saksad, sandid” esitanud kogujale veidi hiljem ja see on kirja pandud omaette tekstitervikuna.

Mõnda kontamineerunud teksti on rikkaliku koosseisu ja enam kui ühe domineeriva motiivi tõttu raske üheainsa tüübinimetusega määratledagi: “Ärge lööge vaeslast” (lk 357–358): Kuri kodu + Ei sünni suurte sekka + Ärge lööge vaeslast + Pole isa olnudki + Hiljuke + Ema ei lasknud laiselda + Marist saab marjatooja. Aga tüpologia-probleeme kõrvale jättes tuleb tõdeda, et kunstilises mõttes on tekkinud ilus terviktekst, ilmekalt kujundlik pilt kaitsetust vaeslapselt. Tekst on pikk (57 värssi), aga kirjeldava iseloomuga, eepilist alget märgata pole. Seda võib samuti käsitada kui motiivide jada või tsüklit, mida mõtteliselt seob tegelane – vaeslaps.

Teinekord võib küll märgata mitme laulutüübi iseloomulikke motiive, aga tekst on sealjuures kompaktne ja lühike. Nii näiteks on lesknaise abitust kirjeldatud väga mõttetihedalt, aga samuti kaunilt sõnastatult:

Mitu halba ilma peal

(Mitu halba ilma peal + Tuule arm + Tuule tuba)

*Ninda alba leskinaine –
kui alba agune aida,
vitsust väenetu verava,
õlgist säätu süngikene.
Ei mul tuomella tubada,
ei ellal eloaseta,
tuomel tuulevarjuka:*

*tuiseb tuuli – annab armu,
paistab päiva – pää silitab.
Tuul on mulle tua teinud,
sadu seinad sammeldanud,
vesi palgid vieretanud,
udu ukсед ette pannud.*

(VK IX: 382: SKS, Haho 20 < Lüganuse vaestemaja < Mai Alasi (1904).)

Liittekstid ongi omal kombel põnevad ning sageli on moodustunud sisukas, loogilise mõttearendusega tervik:

“Nekrutite võtmine” (lk 201): Nekrut redus + Nekrutite võtmine + Kroonu riided;

“Ori tahab süüa” (lk 298–299): Ori tahab süüa + Lõhe ootab lõhkujaid + Kui ema teaks, tooks süüa;

“Peretütar magab, orjatüdruk töö!” (lk 340–341): Peretütar kiidetav, orjatüdruk laidetav + Peretütar magab, orjatüdruk töö!;

“Neidu laimatakse” (lk 479–480): Neidu laimatakse + Kõnnib kõnede sees + Mida luban laimajalle + Ei hooli laitmiseist;

“Kisub riidu riietest” (lk 627): Joodiku hobune + Kisub riidu riietest;

“Kuri mees on kuue hukku” (lk 628): Paneks pakku palakad + Kuri mees on kuue hukku + Ei ole mehe meelt.

Nagu öeldud, pole alati kerge sellist sisult terviklikku, aga mitut eri laulutüüpi ilmekalt esindavat tsükli üheainsa tüübinimetuse alla paigutada.

Ööd tuleme, ööd läheme

(Ööd tuleme, ööd läheme + Kibe süüa võõra leiba + Käseb tules magada + Tee mulle tulised sukad + Põrgu mõis)

*Nüüd on sakste süümaaiga,
junkurie juomaaiga,
maamieste magadusaiga,
minu vaise käimaaiga.*

*Üöd tulema, üöd lähema,
päivä pitka tüöd tiema –
siiski ellad irmu alla,
valged vannete vahella,
kenad kurja keske`ella.
Ilus kasvab irmu alla,
valge vannete vahella,
kena kurja keske`ella.*

*Minu ella eidekene,
tulin` süia võõras leiba,
tulin` süia, raud on purra,
tuli leiva kuore alla,
sädemed sisu siessa,
vitsad viilaku vahella!*

*Minu ella eidekene,
raiu mul tulised sukad,
kibemised kengapaulad,
sädemised säärepaulad,
miska võib tules magada,
sädemissa säada sääri!*

*Veel on põrguski parembi,
kui on Aa mõisa`assa –
ei säääl lõuneta luota,
keskiõhtat kingitasse.
Ei õle küüris künniruuna
ega ääda ärjapaari –
iired ies on ikke`essa,
kassid kangivalja`assa,
rottad ruomide vahella.*

(VK IX: 294: SKS, Haho 2/4 < Lügänuše vaestemaja < Mai Alasi (1904).)

Nagu mitmel muulgi puhul, võib ka seda teksti lugedes kinnitada, et tegu on kauni ja tabavalt kujundliku loominguga. Motiivid võõra vastumeelsest “tuliseist leivast” ja oma ema kaitsvatest “tulistest sukkadest” viivad taas mõtte esivanemate erakordselt ergale luulemeelele. Ja küllap olid need läbi pika elu meeles püsinud värsid tähendusrikkad ka esitajale.

Võrdlevalt 1904. ja 1915. aastal kirja pandud regilaulutekstidest

Kümmekond aastat hiljem on kogujad V. Rosenstrauch ja O. Köster Mai Alasilt üles kirjutanud 19 teksti, neist 9 niisugust, mida võib nimetada puhtaks laulutüübiks, ja 10 on liittekstid. Nagu juba öeldud, on hulgas neidki laulutüüpe, mida K. Haho üleskirjutustes ei leidu, näiteks “Heinamaa heliseb” (lk 417), “Venna pill” (lk 452), “Vend tuleb tantsima” (lk 453) jt. Osa laulutüüpe on küll

juba Haho poolt üles märgitud, kuid enamasti esinevad nüüd uutes motiiviseostes ja mõneti varieerunud sõnastuses, mis näitab, et regivärsside loomistechnika oli Mai Alasil ikka veel veres: kui algne värss ei meenenud, oli ta kohe võimeline looma/leidma sobiva asendusvärsi või -motiivi.

Muidugi on lauliku mälu aastate jooksul halvenenud, tekste on vähe ja unustamisjärgi muustki näha. Aga on ka väga ilusaid tekste, näiteks “Vahelt vaene” (lk 519): Peretütar magab, vaeslaps töööl + Vahelt vaene. Ja nagu öeldud: varasemaga võrreldes on osa laulutüüpe nüüd liitunud hoopis teisi laulutüüpe esindavate motiividega ja nii on moodustanud isegi väljendusrikkamaid motiivikooslusi.

Ongi huvitav võrrelda mõnes laulutekstis olulise, määrava laulutüübi varasemaid ja hilisemaid seostumisi:

1904 “Tütarde tapja” (lk 167): Sulle laisk, mulle virk naine + Ei tunne toimekirja + Tütarde tapja (Toodi ilumina + Vii kangas vee rajale + Too tütred veest);

1915 “Tütarde tapja” (lk 167–168): Tütarde tapja (Toodi ilumina + Too tütred veest + Vii kangas vee rajale).

Hilisem tekst on kompaktsem, sisaldades ainult “Tütarde tapja” motiive, samas aga suuremate unustamisjälgedega: segi on läinud motiivide loogiline jada.

1904 “Venna sõjalugu” (lk 192): Püss pikk, raud raske + Venna sõjalugu (Ei ole sõjas naine armas + Sõjas meestepäid nagu mättaid + Meri jookseb meeste verd).

1915. aasta teksti motiivikooslus on sama, on ainult väikseid sõnastuslikke variatsioone ja paar värssi on ununud.

1904 “Väsinud lõikaja” (lk 240–241): Töö ei tüüta + Lõikame vihud vägevad + Väsinud lõikaja + Tulge appi.

1915 “Väsinud lõikaja” (lk 241): Lõpe lõigates + Väsinud lõikaja.

Siingi on hilisem tekst kompaktsem ja moodustunud ilusaks tervikuks.

1904 “Ema haul” (lk 348): Ema haul + Meri mind söötnud + Metsast mehele.

1915 “Ema haul” (lk 348) : Ema haul + Meri mind söötnud.

Taas on hilisem tekst kompaktsem, aga antud juhul on mõlemad kaunilt kujundlikud ja tervikliku mõttearendusega.

1904 “Veere, päev, saksa kiusuks” (lk 215–216): Veere, päev, saksa kiusuks + Peeti pimedani – ilus, kompaktne, võiks öelda, et ka tüpoloogiliselt puhas tekst, kuna lisaks põhimotiivile on vaid üks, mõtteliselt sobiv motiiv. 1915. aastal on aga tüübikindlale osale lisandunud hoopis tavapäratu lõpumotiiv, mis muudab sisulist rõhuasetust:

*Nõnda veere, päevikene,
kui mina emasta veerin,*

*armas veerin audujasta,
kallis veerin kandajasta,
ilus imetajasta.*

(VK IX: 216: EÜS XII 1473 (57) < Erra v. – Voldemar Rosenstrauch < Mai Alasi (1915).)

Siinkohal näitena ka laulutüübi “Ema haul” 1915. aasta variant. Selles tõuseb veelgi mõjuvamalt esile kujutus maailma üksi, justkui ainult looduse hoolde jäänud vaeslapsesest, kuigi varasemas variandis on kõnealust motiivi pikemalt arendatud.

Ema haul

(Ema haul + Meri mind söötanud)

*Õekesed hellakesed,
lähme jaanilla kiriku,
lähme eide aua pääle,
auduja südame pääle.
“Üles tuisse, eidekene,
astu üles, audujani,
kõnni üles, kuorijani,
tuisse mu elu elama,
tuisse mu pidu pidama,
tuisse vakka valmistama,
tuisse mu jägu jägama!”*

Eite muisti, kohe kosti:

*“Ei saa tõussa Tuonelasta –
silmil on sinine metsa,
kulmul on kulu punane,
jalul on jalakas kõrge,
pää pääl on pähkelmetsa.
Meri sinu süödab, meri sinu juodab,
kalad kangasta kuovad,
lõhed tievad lõuendida,
särjed sängiriide`eida.”*

(VK IX: 348: EÜS XII 1459/61 (48) < Erra vald – Voldemar Rosenstrauch, Oskar Köster < Mai Alasi (1915).)

Varem oli juttu, et lüroepilisi terviklaule on Mai Alasi repertuaaris vähe, rohkem on lüroepikast tuttavaid üksikmotiive. Ka motiiv “Meri mind söötanud” esineb koostisosana lüroepilises regilaulus “Tütarde tapja”.

Huvipakkuvad on laulutüübi “Kust laulud saadud” liitumised:

1915 “Küla jääb kuulama” (lk 401): Küla jääb kuulama + Kust laulud saadud.

1904 “Laulud tööõpitud” (lk 405): Arg laulik (Kardab kubjast kuulvat) + Kust laulud saadud + Laulud tööõpitud (Soos loogu võttes + Madu laulis mättas).

1904 “Laulud tööõpitud” (lk 406): Küla jääb kuulama + Kust laulud saadud + Laulud tööõpitud (Olin Olandi siussa).

1915 “Laulud tööõpitud” (lk 408): Küla jääb kuulama + Kust laulud saadud + Laulud tööõpitud (Viru vikati löölla) + Pulmades laulikuks saanud.

Nagu näeme, on motiivikooslus mõnevõrra erinev, rääkimata sõnastuslikest variatsioonidest, aga lõpptulemusena on kõik head, tervikliku mõttelearendusega tekstid.

Laulutüübil “Kust laulud saadud” ongi teatavasti kaks põhiredaktsiooni: “Laulud tööõpitud” ja “Pulmades laulikuks saanud” (neid on kasutatud ka tüübinimetuseks väljaandes *Vana kannel. IX. Lüganuse regilaulud*). Seda puhku on siis üks Mai Alasilt hiljem kirja pandud variant pikem, selles on liitunud mõlema redaktsiooni iseloomulik motiiv ja nii on tekkinud samuti ilus, tüpoloogiliseltki puhas tekst. Iseenesest tähelepanuväärne, et nüüd, üksteist aastat hiljem, on talle meenunud motiiv “Pulmades laulikuks saanud”, mis tõenäoliselt oli juba nooremas eas, regilaulu aktiivse kasutamise ajal, kuhugi mälusoppi salvestunud. Eriti väärib märkimist, et motiiv “Laulud tööõpitud” on igal esituskorral erinevas sõnastuses, kusjuures motiiv “Olin Olandi siussa” pärineb taas lüroepikast (laulutüüp “Hollandi sulane”).

Võrreldes 1904. ja 1915. aastal Mai Alasilt kirja pandud laulutekste, näeme, et varieeruvus on tõesti kaunis suur. Kui mõni tekst ongi võimalik samasse laulutüüpi liigitada, nagu eeltoodud näited, on tüüpi määrava põhimotiivi ümber eri aastatel koondunud ka hoopis erinevaid motiive. Sealjuures on Mai Alasil olnud sobivad motiivid mäluarhiivist võtta ka üsna kõrges vanuses. Ja neid sadu mälusse talletunud regilaulumotiive on ta võimeline seostama nii ja naa, looma uusi tervikuid. Enamasti ei ehita ta uusi tekstitervikuid üles üksikvärssidest, vaid suurematest üksustest – värsirühmadest (motiividest). Kui majaehitamisega võrrelda, siis mitte kividest, vaid plokkidest. Aga ka kivid on käepärast – vajadusel on ta võimeline sobiva üksikvärsi kas säilitatu hulgast välja tooma või koguni uue looma. Ja veel kord tuleb rõhutada, et terves 1904. aastal kirja pandud 107 regilaulu motiivikoosluses ühessamas sõnastuses motiivi kordumist peaaegu ei esine. See kõik kajastab Mai Alasi regilaulu-repertuaari rikkust, kuigi üldjoontes võttes on tema lauluvara muidugi isikupäraste unustamisjälgedega ja kõneleb ka kogu traditsiooni hääbumisest.

Teatavasti oli eelmise sajandi alguseks seal kandis regivärsiline laulutava aktiivsest kasutusest enam-vähem kadunud. Võimalik, et leidis laiemat kollek-

tiivset kasutamist veel mõnel erijuhtumil (pulmad vms). 1888. aastal Lüganusel kogumas käinud Oskar Kallas kurdab juba siis oma matkapäevikus, et noortel on teistsugused laulud ja nad halvustavad vana laulutava. Kindlasti oli regilaulu kiire hääbumine seotud 19. sajandi keskpaigast alates toimunud suurte ja kiirete muutustega kõigil elualadel. Arvestades aga Mai Alasi rikkalikku repertuaari, tuleb arvata, et tema nooruses, 19. sajandi algupoolel ja keskpaigas, oli regilaul ka idapoolsel Virumaal veel väga aktiivselt käibimas, muidu poleks nii suure repertuaari omandamine võimalik. Ja laulude kinnistumine mälus osutab, et laulukordi pidi elu jooksul ikka väga palju olema.

Mihkel Veske ja Mai Alasi

Lüganuse kihelkonna kõige vanemad regilaulu-kirjapanekud pärinevad aastast 1875. Need on teinud Mihkel Veske, kes käis mainitud aasta suvel ligi kolm kuud murdekeelt ja rahvaluulet kogumas Võru- ja Setumaal ning Virumaal, kus ta nii sel kui järgmisel aastal tegutses ka Lüganuse kihelkonnas. Sealsetest laulikuteist on nimeliselt juttu ainult Liisa Piispast 1875. aasta kogumismatka kajastustes. Voldemar Rosenstrauch on aga 1915. aastal oma kogumismatka kirjeldades (EÜS XII 1396–1403) maininud, et Mai Alasi mäletab veel hästi dr Mihkel Vesket, kes 40 aastat tagasi on tal kaks-kolm päeva laulda lasknud. Igatahes pidi Mihkel Veskel olema palju Lüganuse regilaulude üleskirjutusi, sest tal oli kavatsus järgmiseks välja anda just selle kihelkonna laulud. Mihkel Vesket huvitas eriti Lüganuse regilaulude keel, mis sisaldab palju vanapäraseid jooni ja ühisjooni soome keelega. 1886. aastal siirdus Mihkel Veske aga õppejõuks Kaasani ülikooli. Ja ta suri 1890, ainult 57aastasena. Nii jäi palju kavatsusi pooleli, ning kahjuks on tema kogutud rahvalauludki enamasti kaotsi läinud. Tema kahe-köiteline regilauluvalimik *Eesti rahvalaulud* (Tartu, 1879 ja 1883) sisaldab eessõna põhjal küll peamiselt Virumaa laulutekste, täpsemad viited aga puuduvad. Ka on ta tekste oma maitsele vastavaks kohendanud, isegi murdekeelt parema arusaadavuse huvides kirjakeelele lähendanud. Nii on trükitud regilauluvalimikust peaaegu võimatu mingeid alustekste välja selgitada. Õnneks on osa Veske käsikirjalist materjali säilinud selletõttu, et huvist Kalevala-aineliste laulude vastu saatis Soome Kirjanduse Selts 1883. aastal üliõpilase Kaarle Krohni Eesti rahvaluulekogudest vastavat materjali kopeerima. Nii on koopiadena olemas 1035 teksti, nende hulgas ka mõned Mihkel Veske kirjapanekud Lüganuselt (Mihkel Veske tegevuse kohta vt ka VK IX 2009: 60–64).

Käesoleva kirjutisega seoses pakub huvi võrrelda *Vana kandle* Lüganuse kihelkonna köites sisalduvaid Mihkel Veske üleskirjutusi Mai Alasilt kirjapan-

duga, lootuses välja selgitada, kas mõni Mihkel Veske regilaulutekstidest võib pärineda Mai Alasilt. Selgus esialgu üksainus laulutüüp – “Memme vaev jääb maksmata” (lk 463–464), milles on ühiseid motiive Veske variandil (Veske kad. 67 (44a) Püssi v. Lügánuse k. – Mihkel Veske 1875, K. Krohni ärakiri 1883) ja Kristjan Haho üleskirjutatud Mai Alasi variandil (SKS, Haho 41/3 <Lügánuse vaestemaja, 1904). Veske variant sisaldab tegelikult üheainsa motiivi – kuidas laps ka pingutaks, ema hoolt ja armastust ei suudaks ta iial tasuda:

Memme vaev jääb maksmata

*Ehk kõnnin üheksa üödä
ehk kõnnin üheksa päevä
nugide teride müödä,
niuluje nenide müödä,
katussie arja müödä;
ehk tuon puida põllellani,
südamiku süüliläni,
laastu laia rüppilani,
nõmmete magusi marju,
kobarate pohli küpsi –
siiski en maksa eide vaiva,
eide vaiva, ellä piimä,
auduja imetusvaiva,
käe-kui-vaiva vaalijalle,
sugu sõrme sirbijalle.
(VK IX: 463)*

K. Haho kirja pandud Mai Alasi variant on tunduvalt pikem ja algab hoopis laulutüübi “Nurganaine” tavapärase avamotiiviga, mis kirjeldab sünnitaja valu ja vaeva. Järgneb laulutüübile “Memme vaev” omane retooriline küsimus: “Millal maksan memme vaeva?” Sellele vastuseks on seesama motiiv, mis moodustab Veske teksti esimese poole. Mai Alasi 1904. aasta variandis tuleb siis kahetsus: kui ema alles elus oli, ei osatud teda küllalt hinnata, ning selle lõppu on paigutatud need värsid, mis moodustavad Veske variandis teise poole motiivist, et ema vaeva ei suuda laps millegagi tasuda. Seega on hilisemas tekstis Veske kirjapaneku terviklik sõnastusmotiiv nagu kaheks jagatud. Mai Alasi hilisema variandi motiivikooslus on siis järgmine:

“Memme vaev jääb maksmata” (lk 464): Nurganaine (Tuhat kord käis toated + Läks tema metsa hulkuma) + Memme vaev jääb maksmata (Ehk kõnnin nugade teri mööda + Ehk toon puid põllellani) + Eluajal ei maksnud ema midagi + Memme vaev jääb maksmata (Ehk toon magusaid marju).

Värss “Memme vaev jääb maksmata” kordub 1904. aasta variandis koguni kolm korda. Teksti pikkus on 55 värssi ja sellest umbes kolmandiku (19 värssi) moodustab sünnitaja vaevu kujutav algusmotiiv, mis aga sisuliselt sobib siia suurepäraselt.

Hoolimata erinevustest motiivikoosluses ja teksti struktuuris tuleb märkata, et nii Veske üleskirjutises kui ka K. Haho poolt registreeritud Mai Alasi hilisemas variandis motiivi “Memme vaev jääb maksmata” sõnastus tegelikult kattub. Nii võib küll oletada, et selle lauluteksti on Mihkel Veske Mai Alasilt kirja pannud ning vastavalt oma maitsele ja arusaamisele liitosed eemaldanud. Pealegi ei leidu Lüganuse regilaulumaterjali hulgas seda laulutüüpi mõne teise lauliku esitatuna.

Vana kandle Lüganuse köites on neli varianti laulutüübist “Nurganaine” (lk 638–642), need on Mihkel Veske kirjapanekud (see regilaul vaimustas teda, kuna samade värssidega on *Kalevipojas* kirjeldatud Linda sünnitusvaevu ja Veske arvas algul, et on leidnud tükikese algupärasest, rahva suus levinud eeposest). Lüganuse köite “Nurganaise” variant 2 (Veske 2, 91/2 – Mihkel Veske, 1876) vastab Mai Alasi eelkirjeldatud lauluteksti (tüübinimega “Memme vaev jääb maksmata”) algusosale, mis, nagu öeldud, tavapäraselt ongi “Nurganaise” algusmotiiv:

Nurganaine

*Ulkus naine uoleline,
liikus naine leinaline
tuassa tuletumassa,
saunassa laetumassa.
Tuhat kõrd käis tuatiedä,
sada kõrda saunatiedä,
kümme kõrda küögitedä.
Kuuved kapukad kulutas,
viied virsud vinguteli
sedä tiedä timpinidessä,
sedä maada marssidessa.
Läks sie metsä vaine naine,
läks tämä metsä ulkumaie,
tuska viemä tuomikaie,
ädä-risti remmelie,
valu suurta vahteraie.
Otsis puud puuvassenna,
ei saand puud puuvassenna.
Tuli metsästä kodoje,
tõi tämä tusad tullessasa,*

*ädäd-ristid rinnulasa,
puremised puusilasa,
valud suured vatsalasa.*

(VK IX: 639 Veske 2, 91/2 – Mihkel Veske (1876).)

Muidugi on võimalik, et Mai Alasi toona laulud selliselt esitas. Tõenäosem on siiski, et Mihkel Veske on Mai Alasi liitteksti jaganud kaheks (*Vana kandle* Lüganuse köites on Veske variandid esitatud tüübinimedega “Memme vaev jääb maksmata” ja “Nurganaine”).

Väljaarvatud kaks vähemolulist motiivi – “Kuuend kapukad kulutas” ja “Ottis puud poomiseks” – kattuvad Mihkel Veske teksti kõik värsid Mai Alasilt 1904. aastal üleskirjutatuga sõna-sõnalt, mis on regilaulu puhul üpris erakordne. Mainitud motiivikesed võisid ju Mai Alasi esituses omal ajal leiduda, aga usutavam on, et need lisas Mihkel Veske.

Tundub küll, et eeltoodud näidetega võiks pidada tõestatuks, et üks naistest, kellelt Mihkel Veske Lüganusel vanu laule üles kirjutas, oli Mai Alasi. Natuke ebamäärasust siiski jääb, ka selletõttu, et üks Veske tekstidest on dateeritud aastaga 1875, teine aastaga 1876. Erilist tähtsust sel aga pole, kuna dateering 1876 on oletuslik: Mihkel Veske on artiklis “Eesti rahvalaulud nurganaisest seletavate tähendustega” (Veske 1881: 23–48) vaid maininud, et ta need laulud sel aastal üles kirjutas.

Soome ja Karjala runomotiive Mai Alasi lauludes

On üldteada, et meil on Soome ja Karjala ning arusaadavalt siis ka Ingerimaaga palju ühist runovara. Siiski on huvitav märgata mõnda sealtmailt pärit runomotiivi meil siin hoopis teiseteemalistes lauludes. Nii on Soome ja Karjala keelealalt kirja pandud mitu kalevalavärsilist ballaadi, milles jutustatakse paarisuhetest, ja mis enamasti lõpevad ühe või mõlema osapoole surmaga. Sariväljaanne *Suomen kansan vanhat runot* sisaldab mainitud rahvusvaheliste keskaegsete ballaadide kümneid ja kümneid variante nimetustega “Ansiotyökosinta”, “Tuonelta kosinta”, “Ennen naidun naisen tappo”, “Iivana Kojosenpoika”, “Anteruksen runo” jms. Omavahel esineb neil runodel palju segunemisi, nii motiivide osas kui tegelaste nimedes. Siiski on iga ballaad omaette lugu, moodustunud on kindlad laulutüübid. Üks neist ballaadidest, kõige jõhkram ja küünilisem, on leidnud tee ka Lüganuse kihelkonda. See on runo “Iivana Kojosenpoika”, Lüganuse variandis tegelasel küll nime pole. *Vana kandle* Lüganuse köites leidub mainitud ballaad tüübinimega “Naise hukkaja” (lk 168–169). Teksti on kirja pannud ja Hurdale lähetanud Emilie Bachmann

1890. aastal. See on ainuke variant Lüganuselt ja paistab, et kogu Eestist. Tekst on kaunis räsitud, nagu mõned muudki lüroepikat esindavad regilaulutekstid, aga laulutüübile tunnuslikud dialoogid on täiesti olemas. Runost “Ivana Kojosenpoika” pärineb ja Lüganuse variandiski esineb naise vägisi rekke tõmbamise motiiv, mis on süžeearengus oluline. Mai Alasil on motiiv leidnud koha aga hoopis teisesisulises laulutekstis, milles võrreldakse head ja halba abielumeest – “Saanisõit hea ja paha mehega”:

[---]
*Kui lääb juodole külaje,
õluille muile maile,
tõise talo tarbe`elle –
ajab saani tua iesta,
saaniaisad akkunasta,
ise ütleb naiselese:
“Istu, iljane, regeje,
käi sina, konna, kaarikulle!”*

*Küll täma riputab riessa,
raputab ratta`alla;
tiele jätab tetre teki,
suoje jätab sulgipatja,
arule ane palaka.*

[---]

(VK 624–625: SKS, Haho 30/1 < Lüganuse vaestemaja < Mai Alasi (1904).)

Nii teeb halb ja hoolimatu mees. Hea mehe kohta käib sama sõnastusmotiiv vastupidisena – pöördub naise poole hellitavalt, ei raputa teda sõidu ajal ega kaota saaniriideid.

Mai Alasi lauluvaras leidub ka üks runost “Ansiotyö kosinta” pärinev motiiv. Selles tuleb meestegelasel neiu kosimiseks teha mitmesuguseid teenetöid, nagu seda esineb muinasjuttudes. Üks nõuetest on käia mööda nõelte ninasid ja nugade või kirveste terasid. Motiiv iseenesest on stereotüüpse iseloomuga, aga mainitud ballaadi on see lausa kinnistunud. Mai Alasi lauluvaras ilmestab kõnealune motiiv juba varem kõne all olnud regilaulu tüübinimega “Memme vaev jääb maksmata” (lk 464). Motiiv leidub ka sama laulutüübi Veske variandis, mis tõenäoselt on samuti kirja pandud Mai Alasilt. Laulutüüp näib olevat sellisena siinmail hästi juurdunud – koos “nõeltel käimise” motiiviga esineb seda ka Jõhvi kihelkonnas. Lüganuse kihelkonnas tuleb sama motiiv ette veel teemalt lähedase laulutüübi “Memme vaev” ühes variandis, mille on esitanud hoopis teine laulik (vt lk 462, variant 3).

Nagu Lüganuse keelemurre, milles leidub palju soome-pärasusi, kajastavad taolised vanade laulude ühised sõnastusmotiividki hõimurahvaste sajandeid kestnud kontakte. Mis aga Mai Alasisse puutub, kinnitab selliste võrdlemisi haruldaste motiivide leidumine tema lauluvaras veel kord, et see vara on rikkalikum ja väärtuslikum, kui algul paistab.

Mida ütleb laul laulikust?

Kui Kristjan Haho 1904. aastal laule üles kirjutas, elas Mai Alasi vaestemajas. See lubab arvata, et ta ka varasemas elus on pigem väheosaliste hulka kuulunud. Pealegi möödusid tema noorusaastad teoorjuse päevil. Mai Alasi orjus- ja murelaulud ongi omal kombel väga emotsionaalsed: enamasti on tüübikindlale põhiosale lisatud mingi väike motiiv, mis annab terviktekstile isikupärasema ja valulisema ilme.

Selline on ka tema variant laulutüübist “Rikka ja vaese juures abi palumas” (lk 331–332). Rikka juurest tühjade kätega tagasi pöördumist kirjeldavale motiivile järgneb ahastust väljendav motiiv, ja vähemalt kaks värssi (algussõnadega “ninda” ja “järi”) ei tundu traditsioonilisse regivärsivarasse kuuluvatena. Tekib mulje, et laulik on need ise loonud, ja lausa selsamal esitamise hetkel:

[---]

*Läksin kurtades kodoje.
Ninda itkesin tuassa,
järi päälla, põrmandalla.
Eidin itkulla magama,
mure`el mina vuode`eie,
kära`alla kätki`eie.*

[---]

(VK 331)

Edasi tuleb metafoorse sõnastusega motiiv, milles personifitseeritud “Hool” meenutab lesele, et lapsed on söömata. Sellele laulutüübile iseloomulikule motiivile – vaesest perest saadakse toiduaineid ja muud vajalikku, järgneb samuti sellesse laulutüüpi kuuluv ning üle kantud mõttega motiiv: personifitseeritud “Lein” ja “Hool” aitavad lesel toiduained koju kanda. Niisuguses kaunis sõnastuslikus kujus oli laul Lüganusel laiemalt tuntud – teise variandi on Jaagup Thomson 1894. aastal Püssi mõisas kirja pannud, ja selle variandi sobivaks lõpumotiiviks on “Tuule tuba”.

Mai Alasi variandi viimane motiiv on aga hoopis midagi muud ja mõjub nagu emotsionaalne puhang, oma mure ja alanduse otsesõnu väljapaiskamine, ja see ei ole nii kujundlik ega sõnastuselt lihvitud:

[--]

*Kuida sõrmil suida süödin,
näpil kanu kasvatasin!
Saavad sulad suuremasta,
kanad saavad kasvanesta –
ei mina pane rikka orjast.
En saand rikkalt leivapala
ega kõrgilt kõhutäita –
ikke panen kehva orjast.
Kuida sõrmil suida süödin,
näpil kanu kasvatasin!*

(VK 332: SKS, Haho 21/3 < Lüganuse vaestemaja < Mai Alasi (1904).)

Neid värse lugedes tundub lausa, nagu oleks tegu algetapiga regilaulu sünnis: laulik väljendab oma elamust, tundmust või sündmust, midagi, mis on teda sügavalt puudutanud, ja teeb seda üsna otsesõnu. Hiljem võib ta ise või mõni kuulaja-kaasalaulja esmasele väljapurskamisele kunstilisema kuju anda. Kahtlemata oli omaaegses ühiskonnas regilaulu üks funktsioone võimaldada sellist päris otsest ja isiklikku tunnete-elamuste mahalaadimist. Võib siis arvata, et see traditsioonis väljakujunenud, pärimuslik, mureliku ja ahastava lese laul on Mai Alasit isiklikult puudutanud. Ja nii võib palju aastaid hiljemgi traditsioonilise teksti taga näha elusat inimest.

Mai Alasit sobib nimetada hääbuva traditsiooni suureks laulikuks. Veel vanuigi, eelmise sajandi alguskümnenditel, mäletas ta kaugelt üle saja regilaulu, seega siis sadu motiive ja tuhandeid värse, ta oli võimeline neid nii ja teisiti kombineerima, vajadusel uusi värse looma, tema suhtumine on olnud loominguiline isegi rahvaluulekogujale laule meenutades. Võib siis öelda, et Mai Alasi regilaulutekstides peegeldub unustamine segunenult loovusega, neisse on salvestunud erksat vaimu.

Kommentaariid

¹ Kristjan Haho sündis 24. jaanuaril (5. veebruar) 1877. aastal Viru-Jaagupi kihelkonnas Tudulinna vallas Oonurme külas taluperemehe pojana. Narva gümnaasiumi lõpetas ta 1897. aastal ja astus samal aastal Tartu ülikooli usuteaduskonda. Samast aastast pärineb tema avaldus EÜSi astumiseks. 1900. aastal on vormistatud Kristjan Haho üleminek õigusteaduskonda. Õpingud on majanduslike raskuste tõttu korduvalt katkenud ja kestnud 1913. aastani. Kristjan Haho tegutses vannutatud advokaadina

Rakveres ja Tallinnas ning oli 1919. aastal rahukohtunik Tallinnas. Ka oli ta aktiivne poliitika- ja seltskonnaelus. Kristjan Haho suri 18. detsembril 1937 ja on maetud Rakvere kalmistule. Tema surma puhul *Virumaa Teatajas* (Maasik 1937, 28. dets, nr 150) ilmunud järelhüüdes on öeldud, et Kristjan Haho oli esimene ülikooliharidusega mees oma koduvallas ja terves ümbruskonnas; ka räägitakse tema isamaalisest tegevusest Eesti riigi ülesehitamisel. (Vt ka Eesti Ajaloo Arhiivi fondidest: EAA, f. 402, n. 1, s. 28136; EAA, f. 1767, n. 1, s. 22, 23, 30 ja 493.)

² Voldemar Rosenstrauch (1877–1919) on sündinud Tartumaal Laiuse kihelkonnas Kärdes möldri pojana. Õppis Väike-Maarja kihelkonnakoolis aastail 1888–1894. Hakkas 1893. aastast alates koguma rahvaluulet. Tema luuletusi, artikleid ja tõlkeid on avaldatud trükis. Töötas algul õpetajana, hiljem õppis viinameistriks, käies korduvalt välismaal end täiendamas. Viinameistrina töötas ta mitmel pool Venemaal (Orjol, Minsk, Ufaa; Tšernigovis oli ühtlasi mõisavalitsejaks). Puhkuse ajal käis Voldemar Rosenstrauch kodumaal rahvaluulet kogumas ega nõutanud selleks stipendiumi. 1919. aastal võeti ta enamlaste poolt pantvangiks ja lasti Rakke lähedal maha. Maetud on ta Laiuse kalmistule.

³ Oskar Köster (1890–1941) on sündinud Saaremaal Laimjala vallas. Lõpetas 1908. aastal Kaarma õpetajate seminari ja 1917. aastal Vilno sõjakooli; aastatel 1908–1923 töötas kooliõpetajana. 1914. ja 1915. aastal käis rahvaviise kogumas. Oskar Köster võttis osa nii Esimesest maailmasõjast kui ka Vabadussõjast. Aastatel 1926–1931 oli ta Eesti Vabariigi valitsuse mitmes koosseisus ametis ministrina, ka kuulus ta Riigikogu II–VI koosseisu. 1934. aastast oli kindlustusseltsi Talu ja Põllupidajate Ühispanga direktor. 1940. aastal arreteerisid Nõukogude okupatsioonivõimud Oskar Kösteri. Ta hukkus vangilaagris. (Vt ka *Eesti entsüklopeedia* 14. Tallinn, 2000, lk 212.)

Arhiiviallikad

Eesti Ajaloo Arhiiv:

EAA, f. 402, n. 1, s. 28136;

EAA, f. 1767, n. 1, s. 22, 23, 30 ja 493

Eesti Kirjandusmuuseum:

SKS, Haho = Soome Kirjanduse Seltsi rahvaluulekogu, säilitatakse Eesti Kirjandusmuuseumi Rahvaluule Arhiivis

EÜS XII = Eesti Üliõpilaste Seltsi rahvaluulekogu (1875–1917)

Veske = M. Veske rahvaluulekogu (1866–1885)

Kirjandus

EE 2000 = Oskar Köster. *Eesti Entsüklopeedia* 14. Tallinn: Eesti entsüklopeediakirjastus, lk 212.

Maasik, K. 1937. Kristjan Haho. In memoriam. *Virumaa Teataja* 150, 28. detsember, lk 2.

Veske, Mihkel 1881. Eesti rahvalaulud nurganaisest seletavate tähendustega. *Eesti Kirjameeste Seltsi aastaraamat IX*. Tartu: Eesti Kirjameeste Selts, lk 23–48.

VK IX 2009 = Mirov, Ruth & Tuvi, Edna (koost). *Vana kannel IX. Lüganuse regilaulud*. Monumenta Estoniae Antiquae I. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, folkloristika osakond, etnomusikoloogia osakond.

Summary

Song Tells about a Singer

Overview of the Runo Song Repertoire of Lüganuse Singer

Mai Alasi

Ruth Mirov

Keywords: Lüganuse, Mai Alasi, runo song

The 9th volume of *Vana kannel* (Old Zither), a serial publication of runo songs, comprises 1320 song lyrics collected and written down from Lüganuse parish. The number of presenters is over a couple of hundred, yet Mai Alasi is the only one whose repertoire includes over a hundred songs. Such a big number of runo songs from one person, written down as late as in the first decades of the 20th century, makes us wonder about her song repertoire. The most relevant approach seems to be the description of her runo song lyrics from a typological aspect. This enables us to point out the register of motifs in the texts and gives us an idea of the applied artistic methods and the language of images. This way we can treat the runo song lyrics as a piece of poetry.

The author was also interested to find out what kind of facts about the personality of the singer and her life her song repertoire, its content and themes reveal. The conclusions are certainly at least partly hypothetical, yet they might help us to revitalise the memory of a remarkable singer.

Presidendi rahvaluulepreemia ja rahvaluule kogumistöö 2013. aastal

28. veebruaril andis Eesti Vabariigi president Toomas Hendrik Ilves Eesti Kirjandusmuuseumis üle rahvaluule kogumispreemias. Tänukirjade ja meenetega tunnustati parimaid kogujaid ja lastemängude üleskirjutajaid ning kuulutati välja kodupärimuse kogumise võistlus.

2013. aasta möödus nii Eesti Rahvaluule Arhiivil kui ka paljudel rahvaluulekogujatel mängu-teemas. Pärandiaasta raames viidi läbi lastemängude kogumise võistlus, kuid koostöö rahvaluule kogujatega jätkus ka teistel teemadel.

Kutseliste folkloristide, üliõpilaste ja vabatahtlike kaastöötajate ühiste pingutuste tulemusena täienesid kogud jõudsalt. Rahvaluule arhiivi käsikirjakogu juurdekasv 2013. aastal oli 4017 lk (61 köidet, neist 24 digiköidet), helikogu kasvas 343 säiliku võrra (kokku 2691 pala), fotokogusse lisandus 3188 kaadrit ning 64 filmisäilikut. Rahvaluulearhiivi kogudest on praeguseks internetipõhises failirepositooriumis Kivike 20 613 säiliku kirjeldust ning 30 002 palakirjeldust; sellest kolmandik on lisatud mullu. Kättesaadavaks tehti Eesti Üliõpilaste Seltsi käsikirjakogu, peagi avatakse Kivikeses digitaalkujul terviklik RKM I käsikirjakogu.

Võrreldes Hurda aegadega on rahvaluule kogumine tänapäeval muutunud: praegu kirjutatakse rohkem üles oma kogemusi ja mälestusi, vähem teiste omi. Selles mõttes on tänavused preemiasaajad erandid – nad kõik on kogunud materjali ka teistelt.

Hillar Palamets on tuntud oma ainulaadse jutustamisoscuse poolest, me teame teda ajaloolase ja pedagoogina, kes on mitme raamatu ja raadiosarja autor, näiteks 18 aastat on ta teinud sarja “Ajaloostund”.

Arhiivi talletatud kirjutiste vahendusel võib näha veidi teistsugust Hillar Palametsa: Tallinnas ja Keilas kasvanud poiss, keda huvitasid lugemine ja sport, perekonnaisa, kolleeg ja sõber. Tal on jätkunud huvi, aega ja silma märgata rahvaluulet enda ümber. Alates 1991. aastast on Hillar Palamets peaaegu igal aastal astunud sisse meie muuseumi uksest, käes vihik, kaustik või ümbrikutäis korralikus kaunis käekirjas kirjutatud lehtedega. Ta on vahendanud enda ja oma pereringi traditsioone, tuues arhiivi perekonna salmikuid ning fotosid tähtpäevadest.

Hillar Palamets on osalenud arhiivi kogumisvõistlustel, sealjuures Soome lugude kirjutamise võistlusel 2009. aastal, naljalugude võistlusel 2012. aastal ning lastemängude kogumisel 2013. aastal.

Ado Seire on kogunud aastatel 1994–2012 küla- ja kohapärimust Eesti ühest vanemast külast, Karedalt Järvamaalt ja selle ümbruskonnast. Ta on teinud intervjuusid 34 inimesega, intervjuud on salvestatud 68 helikassetile. Osa materjalist on varustatud täpsete sisukirjeldustega, koha- ja isikunimedega registritega. Lindistused hõlmavad 31 Kareda küla talu ja Sinikamäe saunaküla ajalugu; Kareda küla põliseid suguvõsasi. Kõne alla tulevad mitmed sündmused, millest Kareda küla inimesed on osa võtnud ja mis veel praeguseni mälus püsivad: Vene-Jaapani sõda, Vabadussõda, Esimene ja Teine maailmasõda. Meenutatakse sõjasündmusi ka Kareda külas endas. Samuti tulevad intervjuudes jutuks Kareda külakooli ja vallamaja ajalugu; Esna, Kodasema, Öle, Öötla, Köisi mõisate ning Järva-Petri pastoraadi ja kiriku ajalugu.



Presidendi kogumispreemia laureaadid koos presidendiga. Vasakult Ado Seire, Hillar Palamets, Terje Puistaja, Toomas Hendrik Ilves. Alar Madissoni foto 2014.

Terje Puistaja puutub Eesti Rahvapärimuse Kooli folkloori- ja loominguõpetajana pärimusega kokku oma igapäevatoos. Folklooriga on seotud ka tema magistriõpingud, mille ühe tulemina laekusid muuseumile Mahu külas tehtud intervjuud. Terje Puistaja ajas juttu ühe pere kolme põlvkonna liikmetega. Sellest sai kokku perepärimuslik kogu, kus on juttu perekonnakombestikust: pulmadest, matustest, meenutatakse suguvõsa liikmeid ja külainimesi. Salvestustelt mahakirjutatud materjali on 415 lehekülge, ajaliselt on seda on 18 tundi. Kuigi mitmed lõputöödeks valmistuvad koguvad endale ainet, ei korrastata ega süstematiseerita seda nii põhjalikult, et see oleks ka teistele huvilistele kasutatav, nagu on teinud Terje Puistaja.

Samuti on Terje Puistaja kogunud lugusid inimestelt, kes on oma elus pidanud rajama midagi uut. Intervjueeritute hulgas on näiteks Mikk Sarv, Mall Hiimäe, Ingrid Rüütel, Ene Lukka, Malle Mutso jt.

Suur osa kaastöolistest on mulluse kaastöö saatnud lastemängude kogumise võistlusele, enamik aga jätkanud oma tavapärasest kogumistööd.

Kaie Humal on vahendanud Valma küla perede perekonnaalbumeid, kus perekonafotode kõrval tuleb ikka teemaks lähedalasuv Võrtsjärv ja kalapüük. Uue teemana on lisandunud nõukogude-aegsete miilitsate ametipärimus.

Anne Rebane on arhiivi vahendanud oma mälestusi vanaemast, vanaema teadmisi ravimtaimedest ja nendega ravimisest, kalendritähtpäevade pidamisest oma kodus. Kaasahaaravalt ja soojas toonis on ta kirjeldanud nende elu Lasnamäel, kui seal ei olnud veel uut linnaosa, olid vaid üksikud majad. Samuti on ta kinkinud arhiivile vanaema vihikukese üleskirjutatud mõistatustega.

Koidula Ameerikas (Jüri kihelkond, Kurna vald, Luige talu) on koostanud oma kodutalu, Luige talu ajaloo, käsitledes nii inimeste kui hoonete käekäiku.

Üllar Kurik on isiklikust huvist juba mitmete aastate jooksul kogunud fotosid pilimeestest ning jaganud neid ka rahvaluule arhiiviga. Sellel aastal lisandus 37 fotot.

Mitmed inimesed on arhiivile toonud oma lahkunud lähedastest mahajäänud pärandit. Selle eest tuleb vägagi tunnustada, sest muidu tõenäoliselt materjal häviks.

2013. aastal tegid arhiivile väärtusliku annetuse suurkoguja ja mitmekülgse isiksuse Vassili Kolga tütar Esperinda ja tütrepoeg Anti Meikar. Vassili Kolga (05.05.1899–25.11.1960) esinduslik, viimase sõja aastail kogutud Muhu lauluvara jõudis ERAsse juba 2001. aastal, perekonna valdusse jäid toona päevaraamatud (neist vanim alustatud 13aastasena 1913. aasta märtsis), mälestused, kirjad, fotod jm. Nüüd liidetakse ka need nimelise koguga EFA, Kolk.

Ehti Järv on üle andnud Hans Järve unenägude kogu, mis koosneb enda kogetud ja teistelt kuulnud 230 unenäo ülestähendusest.

Silvi Kolk tõi arhiivi rahvaluuleteadlase ja õppejõu Udo Kolgi artiklite ja ettekannete käsikirjad: kokku 8 käsikirja.

Kodu-uurimuslik käsikiri laekus Elvy Enniselt Tori kihelkonnast Vaskräama külast (kirjapanekud aastate jooksul kohatud inimestelt: pärimus, mälestused, kohalik ajalugu).

Eesti Muusika- ja Teatriakadeemia ja Tartu Ülikooli Viljandi Kultuuriakadeemia pärimusmuusika üliõpilased tegid 2013. aasta augustis õppe- ja kogumisretke Karjalasse. Arhiivi laekusid välitööpäevikud, aga ka video, fotosid ja salvestusi. Jäädvustati peamiselt rahvamuusika teemalisi intervjuusid lüüdkarjala pärimuseteadjatega, aga ka laule, tantse, tehti video ja rohkelt fotosid. Välitöid juhendasid Celia Roose, Liisi Laanemets, Žanna Pärtlas ja Janika Oras.

Tartu Ülikooli folkloristlike välitööde kursusel osalenud kümme tudengit ei käinud 2013. aastal mitte koos välitöödel, nagu tavaliselt, vaid igaüks kogus eraldi just talle meelepärast ainet, kirjutas ka osalusvaatluse päeviku. Nii on kirjeldatud 100aastaseks saanud vanatädi juubelipidu, põdlaküüdiga reisimise kogemusi, lõimumis- ehk tutvumispidu töökollektiivis, laste sünnipäevade pidamist mängumaal jne. Tudengeid juhendas Merili Metsvahi.

Erinevat ainet on kogunud veel Andres Kruusmaa (perekondlikud laulude salvestused Peetri kihelkonnast), Triin Äärismaa-Unt (fotod 2011. aastal läbiviidud rahvapärimuse kogumiselt Jõelähtme valla küladest), Antonina Teearu (fotod ja kodulooline aines Luga lähedasest eestlaste asundusest Antonovkast), Jaan Malin (anekdoote, kettkirju internetist), Kadi Sarv ja Kaido Kama (laulud, jutud ja anekdoodid pereliikmetelt). Lona Päll andis üle 2008. aastast pärit looduslike pühapaikade välitööde intervjuud Muhust,

Maria Rahasepp fotosid Setumaalt, Cätlin Jaago (parmupilliplaadi väljaandmise käigus tehtud telefoniintervjuud parmupillimängijate sugulastega) jne.

Suure osa laekumistest moodustasid kohapärimusega seotud helisalvestused ning digifotod Vilsandi ja Matsalu välitöödelt, Juuru Lau küla pärimus, üleandjaks rahvaluule arhiivi kohapärimuse töörühm, samuti Anu Korbi välitöömaterjalid Krasnojarski krai eestlaste juurde, Helen Kõmmuse videod Viljandi pärimusmuusika festivalilt jne.

Rahvaluulekogumisega seotust on eelmisel aastal lisandunud arhiivi poolt veel üks uuendus – nimelt valmis arhiivi kogumismoodul Kratt, kuhu saab sisestada oma kaastöid, samuti fotosid ja videofaile. Loodame, et see muudab rahvaluulekogujate elu hõlpsamaks, sisse logides on võimalik vaadata kõiki oma kaastöid, jätkata pooleli-jäänuid ja alustada uusi. Arhiivis kergendab kogumismoodul ainese arhiveerimistööd ning saatjatega suhtlemist. Praeguseks on Kratti lisandunud ning ootab vastajaid ka 2014. aasta kogumisvõistlus “Millest tunnen oma kodu? Lood meie kodudest”.

Kultuuripärandi aasta raames toimunud lastemängude kogumise võistlusele saatsid oma lapsepõlvemälestusi ning mängu 77 inimest kokku 650 leheküljel, lisaks kogunes fotosid, jooniseid, paberlauamänge, pabernukke jm.

Seekordsele mängukogumise võistlusele paluti saata nii mängukirjeldusi kui ka mälestusi lapsepõlvest. Võistluse eripäraks võib pidada mängude kirjeldamist oma mängukogemuse kaudu, kus eriti selgelt ilmneb ajastu mõju laste tegemistele.

Suur osa lastemängude kogumisest osavõtjaid on sündinud ajavahemikus 1930–1950, vanimad on 1913. aastal sündinud Anna Rinne ja 1922. aastal sündinud Juhan Lepasaar, Nii hõlmab nende kirjutatu enamasti sõjaaegseid ja -järgseid mängukogemusi. Kirjeldatud on nii talulaste mängu ja mänguasju kui ka linnades ja asulates kasvanud laste mängumaailma. Nooremad kirjutajad on sündinud 1980. aastatel, kõige noorem 2002. aastal.

Lastemängude kogumise võistluse žüriisse kuulusid Mall Hiiemäe, Risto Järv, Kadri Tamm, Astrid Tuisk ja Piret Voolaid (Eesti Kirjandusmuuseumist), Tiia Toomet (kirjanik, Tartu Mänguasjumuuseumi rajaja), Karin Konksi (Eesti Rahva Muuseumist), Heli Poolakese (Tartu Mänguasjumuuseumist).

Žürii otsusel tõsteti esile kaksteist parimat kirjutajat, kaksteist inimest otsustati ära märkida ning kaheksa inimest said oma töö eest eripreemia. Võistluse parimad (tähestikulises järjekorras) olid Virge Haidak, Kaleph Jõulu, Rosaali Karjam, Maret Lehto, Age-Li Liivak, Anne Nurgamaa, Anna Rinne, Andrus Roos, Anu Soon, Malle Timm, Heinz Valk ja Eha Võso; võistlusel märgiti ära (tähestikulises järjekorras) Tiit Birkan, Ado Jõks, Maila Jürgenson, Tiiu Kivi, Tea Kink, Leida Oeselg, Hillar Palamets, Ellen Paljak, Maria Peep, Anne Piibur, Ellen Randoja ja Pille Tamm, eripreemiatega tunnustati Urve Jürjetsit, Raivo Kaiki, Georg Karu, Juhan Lepasaart, Liina Kivastet, Lehte Orakat, Tuuli Reinsood ja Urve Varest.

Kogumisvõistluse läbiviimist toetasid Eesti Kultuurkapital ja Kultuuripärandi aasta, võitjatele panid auhinnad välja Ahhaa Keskus, Ludo lauamängupood, kirjastused Hea Lugu ja Koolibri.

2013. aastal anti välja ka Kristjan Toropi preemia, mida jagatakse Eesti Rahvuskultuuri Fondi Kristjan Toropi allfondi toel. Preemia määratakse tantsu- ja lõbustustega seotud pärimuse kogumise eest. Žürii, kuhu peale Risto Järve, Janika Orase ja Astrid Tuisu Eesti Rahvaluule Arhiivist kuulusid veel Tallinna Ülikooli koreograafia osakonna dotsent Angela Arraste ja Eesti Maaülikooli rahvatantsuansambli Tarbatu kunstiline

juht Jannus Randma otsustas jagada preemia kahe saaja vahel – Ingrid Rüütel ning Eesti Rahvatantsu ja Rahvamuusika Selts.

Ingrid Rüütel on tantsimist rohkelt jäädvustanud kogu oma folkloristitegevuse jook-sul. Esimesed filmid on pärit aastast 1961. Viimastel aastatel on ta organiseerinud salvestamise rahvusvahelise folkloorifestivali Baltica kavade ülevaatustel (2010, 2007), mitmes Kihnu pulmas (2006, 2007, 2009) ning aidanud korrastada ja üle andnud vara-semaid Kihnu-teemalisi salvestusi.

Eesti Rahvatantsu ja Rahvamuusika Selts koostöös Eesti Rahvaluule Arhiiviga viisid 2011. aastal ühistantsuaktsiooni *Teatetants* raames läbi rahvatantsurühmade pärimuse kogumise. Selle käigus laekus arhiivi 189 mälu-pulka, millel leidis 77,4 GB materjali, sealhulgas 13 628 fotot, 3219 digilehekülge üleskirjutusi, 271 video- ja 56 helifaili. Teatetantsu idee autor Kalev Järvela, projektijuht Eero Kiipli, korraldamisel aitasid ka maakondlikud toetusrühma liikmed.

Astrid Tuisk

Reklaamiteemaline konverents Leedus

10. ja 11. aprillil toimus Leedus, Vilniuse ülikooli Kaunase humanitaarteaduste osa-konnas konverents “Advertising quasi Art”, mille huviobjektiks oli reklaam. Konve-rentsi eemärk oli julgustada reklaamitegijaid ja reklaamiuurijaid omavahel kogemusi jagama. Peeti 20 ettekannet, peaaesjalikult olid esinejad Leedust. Kuna sihiseadeks oli interdistsiplinaarsus, esinesid väga erinevate erialade asjatundjad: lingvistid, semiooti-kud, kirjandusteadlased, sotsioloogid, antropoloogid, ajakirjanikud jt. Väljakuulutatud paneelid olid peakirjastatud reklaami suhestumise järgi teiste valdkondadega: keel, kirjandus, filosoofia, kultuur, mood, film, teater, muusika, kunst. Eraldi paneel korral-dati ka multimodaalsusest reklaamides ja eri kunstliikide sünteesist.

Korraldajatel on kavas jätkata edaspidi iga-aastaste konverentsidega. Loodetavasti kasvab üritus edaspidi märksa rahvusvahelisemaks, sest teadupärast ei tunnista rek-laamindus riigi- ega keele/kultuuripiire.

Konverentsil mainiti mitmel korral, et viimase 20 aastaga on see valdkond muutunud endistes nn raudse eesriide taga elanud riikides samasuguseks elu osaks nagu kõikjal üle maailma, ning leiti, et aeg oleks ka siinkandis hakata seda tõsisemalt uurima. Kusjuures uurima mitte end reklaamitööstusega vastandades ja seda peaaesjalikult kritiseerides, vaid analüüsides seda ühiskondlikult mõjusa vahendina ja otsides võimalusi koostöök-s. Konverentsi teine päev oli töötubade päralt, mille viisid läbi Leedu juhtivate reklaamibüroode esindajad.

Reklaami olulisust tänapäeva meediamõjulises kultuuris on ilmekalt näidanud ka Eesti koolinoorte seas korraldatud keele- ja folklooriuuringud. Reklaamidest pärinevad lööklaused ja killud on leidnud õpilaste sõnavaras kindla koha, mille on neile loovuta-nud kirjandusest pärit tsitaadid, mis moodustavad traditsioonilise osa kõikide keelte fraseoloogias.

Esitan siinkohal kokkuvõtte ainult mõnest silmapaistvamast esinemisest. Konverentsi avanud Saulius Keturakis tõi esile, et just postmodernistlik ajastu tõi endaga kaasa asjaolu, et isegi skeptikud sõandasid nõustuda ideega reklaamist kui kunstiliigist. Reklaamidiskursus on mitmemõõtmeline, hõlmates märgisüsteeme ja tsitaate/vihjeid, ning võimaldades filoloogidel kõnelda reklaami erinevatest nüanssidest, sõnas Keturakis, kes analüüsis toote ja kauplemise motiive leedu kirjanduses ja tõmbas paralleele piibli motiividega. Semiootik Gintautė Žemaitytė A. J. Greimase semiootika ja kirjandusteooria keskusest kutsus üles arutlema, kas reklaaminduse pakutavad stsenaariumid on nn õnneliku lõpuga (*happy end*) lood, mille eesmärk on meelelahutus ja lõbu; kas reklaam pakub kasvõi näilisi lahendusi või on tegemist pigem omamoodi sotsiaalse vanglaga, mis ahistab tarbijat. Liudmila Arcimavičienė Kaunase ülikooli anglistika osakonnast käsitles võrdlevalt Suurbritannia ja Leedu poliitilist reklaami. Ta tõi esile huvitava seiga, et britid kalduvad valima konkurentide suhtes vastandava ja süüdistava strateegia, leedu poliitikud aga reklaamivad iseennast, tegemata seda teiste arvel ehk rõhutamata teise poole negatiivseid jooni. Gintarė Kriauciūnaitė-Lazauskienė Mykolas Romerise ülikoolist (Vilnius) arutles religioossete motiivide kasutamise üle kommertsreklaamides ja vaimsuse tähtsusest tarbimisele keskendunud ühiskonnas. Nii mitmedki teised ettekandjad pöörasid tähelepanu reklaami eetilisele küljele, kuigi samas jäi õhku küsimus, kust tõmmata piir. Peaasjalikult näib see sõltuvat ajaloolis-kultuurilistest arusaamadest.

Kõrvuti juba tunnustatud teadlastega võimaldati konverentsil üles astuda ka tudengitel. Noored uurijad said tähelepanekuid jagada oma seksioonis. Iseäranis kerkis seal esile adaptatsiooni ja lokaliseerimise probleematika, eelkõige just rahvusvaheliste reklaamikampaaniate puhul.

Konverentsi teine päev oli praktikute päralt. Kolme juhtiva reklaamibüroo esindajad viisid läbi praktilise suunitlusega arutelusid, kus just tudengid said kaasa rääkida reklaami, avalike suhete ja meedia asjatundjate poolt välja pakutud mängulistes olukordades ning pakkuda omapoolseid *ad hoc* lahendusi. Tähelepanuväärselt on konverentsi korraldajad Kaunase ülikooli leedu filoloogia osakonnast – professor Saulė Juzelėnienė, dotsendid Skirmantė Šarkauskienė ja Rita Baranauskienė juba aastaid õpetanud eri astmete üliõpilastele (sh doktorantuuri tasemel) reklaamindust. Nende teeneks võib pidada asjaolu, et Baltikumi suurima reklaamituruga Leedus on reklaamiagentuurid saamas täiendust õppinud inimeste näol.

Kahtlemata on seesugune konverents tänuväärne ning loodetavasti saab see järgnevatel aastatel aina hoogu juurde ja muutub ka märksa rahvusvahelisemaks.

Anneli Baran

Tiina Sepp kaitses doktoriväitekirja palverännust ja palveränduritest

28. aprillil 2014. aastal kaitses Tiina Sepp Tartu Ülikoolis doktoriväitekirja *Pilgrims' Reflections on the Camino de Santiago and Glastonbury as Expressions of Vernacular Religion: Fieldworker's Perspective* (Palverändurite usundilised arusaamad Santiago de Compostele ja Glastonbury palverännakust: välitööpõhiseid käsitusi). Väitekirja koondab endasse neli aastatel 2007–2014 ilmunud välitööpõhist ingliskeelset artiklit kahest Euroopa olulisest palverännukohast – Camino de Santiagost Hispaanias ja Glastonburyst Inglismaal, varustatuna teoreetilise sissejuhatusega.

Artikliväitekirjale iseloomulikult saab siin jälgida autori seisukohtade ja uurimisprobleematika arengut aastate vältel. Töö on läbinisti refleksiivne, põhinedes pikemaajalistel välitöösessioonidel mõlemasse kohta. Teemast ja lähenemisviisist tulenevalt on töö stiil paljuski muljeline, lugedes võib tajuda antropoloogilist sisseelamist ja otsest kogemuslikkust. Niisiis on ka töös tegemist omamoodi teekonnaga, kus tuleb esile nii (tagasivaatavat) korduvuslikkust kui ka edenemist esialgsetest seisukohtadest. Töö teeb folkloristlikuks keskendumine jutustamisele ja selle kaudu esiletulevale palveränduri identiteedi konstrueerimisele erinevates kohtades ja kontekstides.

Lähtutud on Leonard Primiano vernakulaarse religiooni käsitlusest, millest tulenevalt on keskendutud inimeste usuliste praktikatele tegelikus elus, mitte religioonile kui institutsionaalsele õpetusele. Uurides rändajate personaalseid töökspidamisi oleks kirjelduskeeles saanud mõnevõrra selgemalt eristada vernakulaarsest personaalsusest paratamatult erinevat “üldreligioossust”, mis teemana ikka ja jälle sisse lipsab. Peatähelepanu on siiski erinevate esiletulevate diskursuste vaatlusel ja nende konkurentsil küsimuses, kes või milline on tõeline palverändur.

Autori algne seisukoht, et palveränduriks saadakse läbi Victor Turneri kontseptualiseeritud *communitas*'e – liminaalses seisundis esile tuleva osalejate kokkukuuluvustunde – kaudu, hiljem muutub. Selle põhjusena võib näha tõsiasja, et palveränd pole tänapäeva Euroopas enam otseselt samastatav näiteks keskaegsele “kuldajale” iseloomulikuga. Rangemalt katoliikliku või protestantliku kultuurikonteksti asemel on meil tänapäeval palju liberaalsem *new age*'lik taust, milles inimestel on vabadus ja voli konstrueerida oma töökspidamisi ja enesemääratlust vägagi laialt skaalal. Autoril ei jää siin üle muud, kui tõdeda, et palverändurina saab kaasajal määratleda end peaaegu igauks, kellele selline veendumus asjakohane näib. Loomulikult ei tähenda see vastavate määratlushierarhite puudumist välitöösituatsioonis, seda ennekõike Camino de Santiago marsruutidel osalejate puhul.

Väitekirja esimesed artiklid ja veendumused on välja kasvanud just Camino de Santiago välitöödest, millel autor on kokku osalenud (vähemalt) kaheksal korral, nii teekonna läbijana kui ka töötades vabatahtlikuna palverändurite ööbimiskohtades. Glastonbury uurimine lisandus hiljem võrdlusena, uurimaks seda, kuidas võidakse palveränduri identiteeti konstrueerida mujal. Autor võib tõdeda, et kuivõrd Glastonbury kujutab endast tänapäeval ajaloolise palverännusihtpunkti asemel üha enam kirjunevat *New Age*'i keskust, mis toob kokku väga eripalgelisi viljelejaid, on ka palveränduri kuju ja identiteet selle klassikalisel kujul seal juba pigem tõrjutud või kindlasti tagaplaanil. Seda peavad oma tegemistes arvestama ka kohalikud teenusepakkujad ja vaimsed liid-

rid, kes moodustasid tähtsa osa autori Glastonbury informantidest. Lugesdes tundus, et siin oluks asjakohasem vaadelda võrdluseks mõnd konservatiivsemat palverännukohta ja selle külastajaid, samas näib autorit huvitavat ennekõike just tänapäevane läänelik kultuuriruum ja selle asukad, millega on lihtsam samastuda.

Antud ainese pinnalt mõjubki kaasaegse palveränduri määratlus pigemini metafoori-
na ja tegevus ise otsekui rollimänguna – millele võiks edasistes uurimustes mõelda. Siiski on tegemist rikkaliku ja elava materjaliga, mille kogemuslik vahendamine õnnestub väga hästi. Väitekirja mõtteliste lisadena tuleks siinkohal nimetada ka Tiina Sepa poolt päeviku vormis kirjutatud kaht suurepärases stiilis raamatut *Peregrina päevik* (2007) ja *Kas jääte ööseks? Hospitalera päevik* (2009). Nende lisaks lugemine annab väitekirja vormis uurimusele juurde rikastavat ja täpsustavat taustainfot.

Madis Arukask

Rahvusvaheline karikatuurikonverents Tartus

7.–9. maini peeti kirjandusmuuseumis rahvusvahelist konverentsi “Constructing the Other through the prism of war: Contested images in Eastern Europe (1930s–1950s)”, korraldajatena tegid koostööd Eesti Kirjandusmuuseumi folkloristika osakond, Poola Teaduste Akadeemia Etnologia ja Antropoloogia Instituut (IAE PAN) ning Eesti Folkloori Instituut; toetasid Poola Vabariigi Suursaatkond Tallinnas, Eesti Kultuurkapital, British Council ja Eesti Rahvusarhiiv. Konverentsi eesmärk oli kokku tuua etnilise ja poliitilise “teise” uurimisega seotud interdistsiplinaarne teadlaskond. Arutleti stereotüüpide üle, mida levitas Teise maailmasõja aegne ja järgne visuaalne meedia. Vaatluse all olid eelkõige karikatuurid, aga ka fotod, filmid ja muu peamiselt Ida-Euroopa arhiividest kogutud pildiline materjal. Konverentsil esines 29 teadlast üheksast Euroopa riigist. Kolme päeva jooksul toimus üheksa temaatilist sessiooni ning kolm plenaarloengut. Plenaarloengutes käsitleti “teise” visualiseerimise teooriaid (prof Dagnoslaw Demski), võrreldi Briti ja Ida-Euroopa karikatuuritraditsiooni (prof Christie Davies) ja analüüsi Tartu linnakeskkonna kujutamist maailmasõja-aegsetel fotodel (dr Eda Kalmre).

Eesti Kirjandusmuuseumi saalis oli samal ajal vaadata Eesti Riigiarhiivi näitus “Teise maailmasõja aegsed naljad ja karikatuurid mõlemalt poolt rindejoont” (koostaja Margus Lääne Eesti Riigiarhiivist).

Konverentsi ettekannete põhjal on kavas välja anda artiklikogumik. Järgmine konverents korraldatakse 2015. aasta detsembris Bratislavas (Slovakkia).

Konverentsi kava ja teesid <http://folklore.ee/rl/fo/konve/ImagesIII/programme.html>.

Liisi Laineste

Kroonika

Akadeemilises Rahvaluule Seltsis

10. aprillil oli Akadeemilise Rahvaluule Seltsi kõnekoosoleku peaesineja Aado Lintrop ettekandega “Maa tekkimise püha jutt”. Vaatluse all oli üks vähestest loomislugude kategooriasse kuuluvatest mansi tekstidest, mis on meieni jõudnud nii terviklikul kujul. Autor analüüsis jutu struktuuri, tegelaskonda, edasiantavat maailmapilti, aga ka keelt ja poeetilisi väljendusvahendeid ning näitas tegelaskujude, paikade, tegevuste ja neid edastavate vormelite suhestumist ülejäänud obiugri folklooriga.

Ettekandekoosoleku teises osas tutvustasid Madis Arukask, Kanni Labi ja Vello Salo Eesti rahvalaulude antoloogiat *Ilomaile. Anthology of Estonian folksongs with translations and commentary* (koostaja Juhan Kurrik, täiendatud korduustrükk 2013, Tartu Ülikooli Kirjastus).

29. mai tähistas traditsiooniliselt aastakoosoleku aega ja ühtlasi ka hooaja lõppu. Sündmuse pidulikum pool oli pühendatud Eesti folkloristika aastapreemiale. Nagu varasemalgi aastail, pidas uurimusliku ettekande eelmise aasta laureaat Janika Oras: “Lauluga võitlemine eesti pulmades – vahendatud ja vahetud kogemused”.

2014. aasta Eesti folkloristika preemia nominendid olid Reet Hiiemäe, Eda Kalmre ja Piret Voolaid. Preemia pälvis Eesti Kirjandusmuuseumi folkloristika osakonna vanemteadur Eda Kalmre, kelle 2013. aasta olulisimaid töid oli rahvusvahelisele publikule suunatud monograafia kuulujuttudest Teise maailmasõja järgses Tartus (*The Human Sausage Factory. A Study of Post-War Rumour in Tartu*, kirjastus Rodopi), ning artiklid Münchhauseni-lugude seostest tänapäevaste loomapiinamist kajastavate meediatekstidega ja nn päritolumuistendite (lood tuntud välismaalaste Eesti päritolust) esilekerkimise sotsiaalsetest tagamaadest. Kõiki Eda Kalmre publikatsioone läbivad küsimused rahvajutu ja tõe suhetest, ametliku ajaloo ja indiviidi mälu erinevustest ning inimeste ja kollektiivide soovist kohandada minevikku üha uuesti olevikuga. Autor on väga mitmekülgse allikmaterjali sünteesinud põnevaks tervikuks, kus ühelt poolt tulevad esile iga allikaliigi eripärad, teisalt aga ka ehk esmapilgul märkamatuks jäävad seosed erinevate ajastute tekstide vahel.

Aastakoosoleku lõpus, pärast Akadeemilise Rahvaluule Seltsi juhatuse aruande esitamist ja kinnitamist, esitlesid Janika Oras ja Andreas Kalkun raamatut *Regilaulu kohanemine ja kohandajad* (Eesti Rahvaluule Arhiivi toimetused 31, toimetajad Janika Oras, Andreas Kalkun ja Mari Sarv).

13. ja 14. juunil võeti ette rattamatk Mehikoormasse. Teekonnal Veriorast Mehikoormasse tutvustas kõike vaatamisväärsset Urmas Kalla Võro Instituudist.

26. juunil koguneti Eesti Kirjandusmuuseumi saali ettekandekoosolekule, kus Guntis Smidchens Washingtoni ülikoolist tutvustas oma raamatu *The Power of Song. Nonviolent National Culture in the Baltic Singing Revolution* põhiseisukohti ettekandes “Laulvat revolutsiooni mäletades”. Esitleti teistki raamatut, nn esimese ärkamisaja aegseid regilaulu koondavat kogumikku *Aeg ärgata. Kakskümmend kaheksa eesti rahvalaulu. Kirja*

pannud Friedrich Reinhold Kreutzwald Järvamaalt Viisu külast 1828. aastal (koostaja Otilie Kõiva, toimetajad Janika Oras, Liina Saarlo ja Kadri Tamm).

Ell Vahtramäe

Eesti Rahvaluule Arhiivis

1. aprillil kõneles Jüri Metssalu Rapla Keskraamatukogu lasteõhtul muinasajast ja arheoloogiast.

7. aprillil esines Astrid Tuisk ETV saates “Jüri Üdi klubi”, räägiti naljadest ja naljategemisest.

7. aprillil pidas Jüri Metssalu loengu kohapärimuse uurimisest Tallinna Ülikooli antropoloogiaüliõpilastele.

10. aprillil esines Aado Lintrop Akadeemilise Rahvaluule Seltsi kõnekoosolekul ettekandega “Maa tekkimise püha jutt”.

16. aprillil pidas Helen Kõmmus Eesti Rahva Muuseumis ettekande ja juhtis vestlusringi Eesti Üliõpilaste Ehitusmaleva laulupärimusele pühendatud õhtul “Teerull, allveelaev ja teised EÜE laulud”. Ettekanne oli seotud Eesti Rahva Muuseumi näitusega “Kellu ja kitarriga. Eesti Üliõpilaste Ehitusmaleva töösuved”, mille helikujunduse koostas Helen Kõmmus Eesti Rahvaluule Arhiivi kogude põhjal.

23. ja 24. aprillil korraldasid Eesti Rahva Muuseum ja Eesti Rahvaluule Arhiiv noorte kultuuriuurijate konverentsi “Noorte hääled” (korraldajad Piret Koosa ja Jaanika Hunt); ERA töötajatest esines ettekandega “Meie? – Me pole enam väikesed! 40 aastat noorteadlaste konverentsi” Ave Goršič. Ettekandeid pidasid veel noored uurijad Tartu Ülikoolist, Tallinna Ülikoolist ja Peterburi Riiklikust Ülikoolist.

24. aprillil avati Tallinnas hotell Solo Sokos Hotel Estoria, mille igas numbritoas räägib “oma lugu” üks eesti organisatsioon. Kaks numbrituba tutvustavad Eesti Rahvaluule Arhiivi materjale – üks annab kiirpilgu eesti rahvaluulesse üldiselt, teine kohapärimusse.

17. mail kõneles Jüri Metssalu Roheliste rattaretkel Sipa pärna juures looduslikest pühapaikadest.

24. mail viis Jüri Metssalu Juuru kihelkonna Juuru, Purila, Seli ja Pirgu külas läbi pärimusmatka, mille käigus tutvustas vanu ja tänapäevaseid kohajutte ERA kogudest.

29. mail Akadeemilise Rahvaluule Seltsi hooaja lõpu koosolekul esitleti kogumikku *Regilaulu kohanemine ja kohandajad. ERA Toimetused 31* (toimetajad Janika Oras, Andreas Kalkun ja Mari Sarv). Janika Oras pidas ettekande “Lauluga võitlemine eesti pulmades – vahendatud ja vahetud kogemused”.

Mais ja juunis olid Mari-Ann Remmel ja Jüri Metssalu Muinsuskaitseameti tellimisel välitöödel Võru-, Viljandi- ja Järvamaa looduslikes pühapaikades, et määrata mälestiste piire.

4. juunil esines Taive Särg Eesti Folkloorinõukogu Koolituskeskuse päritud väärtuste ööpäeval Harjumaal Uuri külas ettekandega “Pärimusmuusika suundumused tänapäeval”.

4. juunil pidas Risto Järv loengu ja seminari imemuinasjuttudest Rahvakultuuri Kes- kuse suvelaagris “Muinasjutumaastikud” Harjumaal Salmistus.

5. juunil esines Kaisa Kulasalu Vilniuses konverentsil “International Conference of the Young Folklorists: The Informant in Folklore Studies” ettekandega “Class Struggles and Great Patriotic War: Collecting Folklore in Late Stalinist Estonia”.

10.–12. juunini osalesid Mari Sarv ja Kaisa Kulasalu Helsingis konverentsil “Open Repositories 2014” vaatmikuga “Virtual Cellar of the Estonian Literary Museum: The Challenges of the Open Access in the Digital Era”, mis käsitles kirjandusmuuseumi materjalide digitaalarhiivis avalikustamisega seotud juriidilisi ja eetilisi piiranguid.

16. juunil tehti Eesti Rahvaluule Arhiivi seminaril Järvamaale Paides, ajakeskuses Wittenstein kokkuvõtteid rahvaluulearhiivi poole aasta tööst, mis hõlmab teadustööd (eelkõige uurimisprojekti IUT22-4 raames), arhiivitööd (materjalide vastuvõtmine, säilitamine, digiteerimine, digitaalarhiivi arendamine), välitööd ja kogumisprojekte, andmebaasitööd (regilaulud, kohapärimus, muinasjutud) ning publitseerimis- ja popu- lariseerimistöid. Lisaks seminarile tutvuti ajakeskuse interaktiivse näitusega. Paides Järvamaa Muuseumis esitleti Eesti Rahvaluule Arhiivi ja Järvamaa muuseumi ning Ajakeskuse Wittenstein regilauluväljaannet *Aeg ärgata. Kakskümmend kaheksa eesti rahvalaulu. Kirja pannud Friedrich Reinhold Kreutzwald Järvamaalt Viisu külast 1828. aastal* (koostaja Ottilie Kõiva; toimetajad Janika Oras, Liina Saarlo ja Kadri Tamm). Väljasõidu lõpus käisid ERA töötajad Viisu külas.

22. juunil pidas Mall Hiimäe Kääpal Kalevipoja kojasaal seminaril “Vadja- lastest Kodavere murdeni” ettekande “Ühisjooni Peipsimaa kalendritavandis”.

26. juunil esitleti Akadeemilise Rahvaluule Seltsi kõnekoosolekul raamatut *Aeg ärgata. Kakskümmend kaheksa eesti rahvalaulu*.

27.–30. juunini osales Anu Korb korraldajana Viinistu kultuuri- ja konverentsikes- kuses BaltHerNet suvekoolis “Eesti kultuuripärand võõrsil. 6” ja pidas seal ettekande “Videomaterjalid ja filmid Siberi eestlastest Eesti Rahvaluule Arhiivi kogudes: mida ja kuidas eksponeerida”.

28. juunil pärimusmatk Jüri Metssalu juhtimisel Juuru kihelkonnas Järlepa, Jaluse, Mahtra ja Juuru külas.

28. juunil osales Mari-Ann Remmel Nabala-Paekna matkaraja avamisüritusel, ta oli kaasa löönud matkaraja infotahvlite koostamisel.

30. juunil kõneles Jüri Metssalu muististest ja pärimuspaikadest laulupeotule teekonnal Juuru vallas Atla, Juuru, Mahtra, Jaluse, Järlepa ja Pirgu külas.

Kaisa Kulasalu

Eesti Kirjandusmuuseumi folkloristika osakonnas

22. jaanuaril pidas Raivo Kalle Tartus Akadeemilise Põllumajandusseltsi ettekandeõhtul loengu “Eesti looduslikud toidutaimed ja nende kasutamise muutus”.

8. aprillil pidas Reet Hiimäe Tartus Philosophicumi ringauditooriumis koos Ülo Valguga meedia ja rahvapärимuse suhetest ettekande “Kui muistendist saab uudis...”, loeng toimus rahvusteaduste loengusarjas.

10. ja 11. aprillil osales Anneli Baran Kaunases Vilniuse ülikooli Kaunase humanitaariateaduskonna korraldatud rahvusvahelisel konverentsil “Ads quasi Art / Reklama quasi menas” ettekandega “The Use of Phraseological Expressions in Ads”.

21. aprillil Renata Sõukandi ja Raivo Kalle intervjuu looduslikest toidutaimedest Eesti Raadio teadussaates “Labor” (<http://teadus.err.ee/v/yhiskond/50430cc3-f5ec-49c8-bce3-7a092b6dfbcc>).

23. aprillil anti Arvo Krikmannile Eesti Teaduste Akadeemia üldkogu aastakoosolekul üle Paul Ariste nimeline medal, mis on iga nelja aasta tagant välja antav kõrgeim autasu sotsiaal- ja humanitaarteaduste alal. Arvo Krikmann on folkloristika osakonna vanemteadur ja Eesti Teaduste Akadeemia liige.

24. aprillil esines Arvo Krikmann Väike-Maarjas F. J. Wiedemanni keelepäeval ettekandega “Huumori mitmekesisusest”.

24. ja 27. aprillini osales Mare Kõiva Kaunases (Leedu) Ida- ja Kesk-Euroopa Religiooniuurimise Rahvusvahelise Seltsi ISORECEA (*International Study of Religion in Eastern and Central Europe Association*) 11. konverentsil “Religious Diversification worldwide and in Central and Eastern Europe” ettekandega “Making Sacred Places, 21st Century: Estonian Case”.

28. aprillil Renata Sõukandi ja Raivo Kalle intervjuu looduslikest toidutaimedest Vikerraadio saates “Ökoskoop” (http://vikerraadio.err.ee/helid?main_id=2256751).

7.–9. maini toimus Eesti Kirjandusmuuseumis Liisi Laineste korraldamisel rahvusvaheline konverents “Constructing the Other through the prism of war: Contested images in Eastern Europe (1930s–1950s)”.

Samal ajal oli Eesti Kirjandusmuuseumi saalis vaadata Eesti Riigiarhiivi näitus “Teise maailmasõja aegsed naljad ja karikatuurid mõlemalt poolt rindejoont” (koostaja Margus Lääne).

15. mail esines Piret Voolaid Pärnu Keskraamatukogu lasteosakonnas mõistatuste programmiga ja tutvustas erinevaid eesti mõistatuste alaliike.

15. mail pidas Reet Hiimäe Tsirguliina raamatukogus ürituse “Linnuristipäev Tsirguliina raamatukogus” raames ettekande “Kaitsemaagia ja ennustamine eesti rahvausundis”.

14.–18. maini osalesid Mare Kõiva ja Andres Kuperjanov Jaapanis Chibas Tokyo ülikooli korraldatud IUAESI (International Union of Anthropological and Ethnological

Sciences) ja JASCA (Japanese Society of Cultural Anthropology) kongressil “Future with/of Anthropologies”. Mare Kõiva ja Rahel Laura Vesik esinesid ettekandega “Making sacred places and convergence rituals”, Andres Kuperjanov esitas enda ja Liisa Vesiku ühisettekande “Tendencies of cyberpilgrimages in contemporary Bulgaria”.

25. mail viis Raivo Kalle Järvamaal Koigi mõisas korraldatud umbrohufestivalil läbi loengu ja koolituse “Eesti looduslikest toidutaimedest”.

25. mail viis Renata Sõukand Järvamaal Koigi mõisas korraldatud umbrohufestivalil läbi looduslikest taimeliikidest tehtud teede degusteerimise ja loengu.

29. mail anti Akadeemilise Rahvaluule Seltsi aastakoosolekul üle folkloristika aasta-preemia, mille pälvis folkloristika osakonna vanemteadur Eda Kalmre.

1.–7. juunini osales Renata Sõukand Bhutani Kuningriigis rahvusvahelise etnobioloogide ühingu (International Society of Ethnobiology) 14. kongressil ettekandega “How a plant is chosen for food: Reflections on the collection of wild plants for snacks in one’s childhood”.

3. juunil pidas Reet Hiiemäe Hamburgi ülikoolis folkloristika/etnoloogia üliõpilastele ettekande kohapärimusest ja mentaalsete maakaartide kasutamisest tänapäeva linnaruumis (“Imageneering Hamburg” raames).

2.–9. juunini osalesid Mare Kõiva ja Andres Kuperjanov Prahlas Rahvusvahelise Tänapäevamuistendite Uurimise Seltsi (International Society for Contemporary Legend Research, ISCLR) 32. aastakonverentsil, kus Mare Kõiva pidas ettekande “Clairvoyants in Estonian Television. Media Influences on Contemporary Narratives” ja Andres Kuperjanov ettekande “Contemporary Legends and Astral Lore”.

8. juunil kuulutati Prahlas Rahvusvahelise Tänapäevamuistendite Uurimise Seltsi (International Society for Contemporary Legend Research – ISCLR) 32. aastakonverentsil välja Brian McConnelli raamatupreemia. Selle pälvis Eesti Kirjandusmuuseumi vanemteadur Eda Kalmre monograafia *The Human Sausage Factory. A Study of Post-War Rumour in Tartu*. Raamat ilmus 2013. aastal Rodopi kirjastuses spetsiaalses Baltikumile pühendatud seerias “On the Boundary of Two Worlds: Identity, Freedom, and Moral Imagination in the Baltics”.

Tuntud Briti ajakirjaniku, paljude raamatute autori ja folkloristi John Brian McConnelli auks loodud raamatupreemiat antakse välja 2007. aastast ja see on mõeldud kaas-aegse rahvajutu uurimise edendamiseks. Preemia sai esimest korda Euroopast pärit teadlane, seni on tunnustuse osaliseks saanud põhiliselt Ameerika folkloristid.

11. juunil viis Raivo Kalle Jõgeval läbi sotsiaaltöötajate koolituse “Mürgiseid taimi meie ümber”.

12.–14. juunini osales Reet Hiiemäe Hamburgi ülikoolis rahvusvahelisel konverentsil “Digitalisierung. Theorien, Konzepte und Projekte in kulturellen Feldern”.

17. juunil viisid Renata Sõukand ja Raivo Kalle Jõgeval Kraaksupesa mängutoas väikelaste vanematele läbi õppetunnid mürgistest taimedest.

25.–28. juunini osalesid Karjalas Petroskois 5. Üle-Venemaalisel Fenno-ugristika konverentsil Mare Kõiva ettekandega “Uus vaade vetevaimudega seotud narratiividele ja mütoloogiale” ja Andres Kuperjanov ettekandega “Astraalne mütoloogia ja selle uurimine 19. ja 20. sajandil”.

29. juunist 5. juulini korraldasid Renata Sõukand ja Raivo Kalle maateaduste ja ökoloogia doktorikooli toetusel Saaremaal Ida-Euroopa esimese etnobioloogia suvekursuse “Etnobioloogilise uurimistöõ kavandamine ja läbiviimine” (<http://folklore.ee/ethnobia/>), osalesid 7 riigi üliõpilased. Koolitajateks olid viis tunnustatud entobioloogi: professorid Roy Ellen (Inglismaa), Andrea Pieroni (Itaalia), Manuel Pardo-de-Santayana (Hispaania), Lukasz Luczaj (Poola) ja Zsolt Molnar (Ungari).

Teisipäevaseminarid

29. aprillil andis Mare Kõiva ülevaate Kaunases 24.–27. aprillini korraldatud religioonide uurimise konverentsist, kus olid vaatluse all usundite suhted riiklike institutsioonidega ja usuelu kajastus meedias, religioosne sallivus ja diskrimineerimine, usulised vähemused, usukuuluvuse ja inimõiguste seosed, samuti vaimsuse mõiste.

Asta Niinemets

Tartu Ülikooli eesti ja võrdleva rahvaluule osakonnas

8. aprillil pidas rahvusteaduste professor Ülo Valk Philosophicum ringauditooriumis loengu “Kui muistendist saab uudis: usundilise pärimuse ja Eesti ajakirjanduse suhetest läbi aja”. Loengut täiendas TÜ folkloristika doktorandi, Eesti Kirjandusmuuseumi teaduri Reet Hiiemäe ettekanne globaalse ulatusega meediamõjulisest folkloorist. Ettekanne käsitles iidse usundi ja uue meedia keerulisi suhteid Kirde-India pärimuskontekstis.

15. aprillist 8. maini pidas külalisõppejõud Marion Bowman (The Open University, Suurbritannia) eesti ja võrdleva rahvaluule osakonnas ingliskeelse loengukursuse “Vernacular Religion and Alternative Spirituality: Space, Place and Experience” (Rahvausund ja uus vaimsus: ruum, koht ja kogemus).

29. aprillil tutvustati osalejate muljeid 12.–19. jaanuarini koostöös Jhärkhandi ülikooli hõimurahvaste folkloori, keele ja kirjanduse keskusega korraldatud folkloristika ja põlisrahvaste kultuuri talvekoolist Indias. Räägiti reisimuljeid, näidati pilte ning Madis Arukase filmimaterjali Brambe piirkonna hõimuküladest ja Rajrappa templist. Kohtumisele eelnes Ülo Valgu ettekanne “Jumalannale pühendatud templid Kirde-Indias” Eesti Akadeemilise Usundiloo Seltsi loengusarja raames.

6. mail pidas Christie Davies (University of Reading, Suurbritannia) TÜ eesti võrdleva rahvaluule osakonnas loengu “The Comparative and Historical Study of Jokes” (Naljade võrdlev ja ajalooline uurimine).

28. mail pidas Igor Volke TÜ eesti ja võrdleva rahvaluule osakonnas loengu “Mis on anomalistika?”.

Liilia Laaneman

Kaitstud doktoritöö

Tiina Sepp kaitses **28. aprillil** doktoriväitekirja “Pilgrims’ Reflections on the Camino de Santiago and Glastonbury as Expressions of Vernacular Religion: Fieldworker’s Perspective” (juhendaja professor Ülo Valk, oponentid Madis Arukask ja Marion Bowman (The Open University, Suurbritannia)).

Kaitstud magistritööd

Helleka Koppel kaitses **26. mail** magistritööd “Kodus ja võõrsil ning vahepeal – Eesti seljakotirändurid Austraalias” (juhendajad Art Leete ja Maarja Kaaristo, oponent Tiina Sepp).

Epp Tamm kaitses **26. mail** magistritööd “Suitsusaun kui vaimne kultuuripärand: kogukondlikud pärandiloome ja pärandikommunikatsiooni protsessid Võrumaal” (juhendaja Ester Bardone, oponent Helen Kästik).

Kaitstud bakalaureusetööd

Liina Salveste kaitses **4. juunil** bakalaureusetööd “Esemed jutustavad: grilli funktsioonidest hilisel nõukogude perioodil Mäetaguse valla näitel” (juhendaja Kirsti Jõesalu, oponent Anu Kannike).

Ode Alt kaitses **4. juunil** bakalaureusetööd “Eetri tarvitamine Eestis” (juhendaja Art Leete, oponent Andreas Kalkun).

Melissa Simone Toom kaitses **4. juunil** bakalaureusetööd “Vabatahtlike turism: motivatsioonid ja identiteediloome” (juhendaja Maarja Kaaristo, oponent Helleka Koppel).

Merlin Tiit kaitses **4. juunil** bakalaureusetööd “Sotsiaalsed suhted ja defitsiidi hankimise praktikad Eesti NSV-s Viru ärikate näitel” (juhendaja Kirsti Jõesalu, oponent Reet Ruusmann).

Triin Pöldver kaitses **4. juunil** bakalaureusetööd “Laste mängud ja mänguasjad 20. saj II poolel ja 21. saj alguses ning mängimine osana peresuhtlusest” (juhendajad Astrid Tuisk ja Ene Kõresaar, oponent Karin Konksi).

Maria Tappo kaitses **4. juunil** bakalaureusetööd “Tantra Eestis” (juhendaja Art Leete, oponent Katrin Alekand).

Paul Sild kaitses **4. juunil** bakalaureusetööd “Kodus muusika salvestamine subkultuurilise praktikana” (juhendaja Aimar Ventsel, oponent Keiu Telve).

NEWS IN BRIEF

President's Folklore Award and Folklore Collecting in 2013

An overview in English by Astrid Tuisk is available in Vol. 58 of *Folklore: Electronic Journal of Folklore*, at <http://www.folklore.ee/folklore/vol58/news.pdf>.

Advertising Conference in Lithuania

Anneli Baran speaks about the conference “Advertising quasi Art”, which took place at the Department of Humanities, University of Vilnius, Lithuania, on April 10–11, 2014.

Tiina Sepp Defended Her Doctoral Thesis on Pilgrims and Pilgrimage

On April 28, Tiina Sepp defended her doctoral thesis titled, *Pilgrims' Reflections on the Camino de Santiago and Glastonbury as Expressions of Vernacular Religion: Field-worker's Perspective*, at the University of Tartu. An overview is given by Madis Arukask.

International Caricature Conference in Tartu

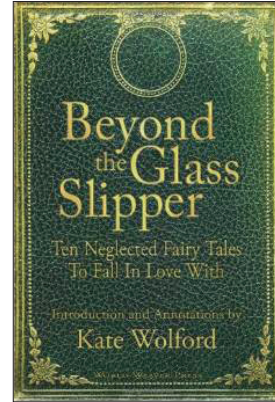
Liisi Laineste dwells upon the international conference “Constructing the Other through the Prism of War: Contested Images in Eastern Europe (1930s–1950s)”, which was organised in Tartu on May 7–9.

Calendar

A brief summary of the events of Estonian folklorists from April 2014 to July 2014.

Muinasjutud järelemõtlemiseks

Kate Wolford (Introduction and Annotations). *Beyond the Glass Slipper. Ten Neglected Fairy Tales To Fall In Love With.* Kalamazoo, Michigan: World Weaver Press. 2013. 158 lk.



Kate Wolfordi raamat on hea sissejuhatus neile, kes on avastamas enda jaoks muinasjuttude maailma, tahaksid sellest rohkem teada ja kaasa mõelda. Autori soov on lihtsal ja kergel toonil lugejat muinasjuttude juurde juhatada, andes parajalt asjalikke näpunäiteid selles maailmas orienteerumiseks ja õige teeotsa leidmiseks. Samas ei ole autori eesmärk lugejale oma arvamust peale suruda, vaid näidata, et võimalusi muinasjuttude tõlgendamiseks on palju ning kõik võimalused on võrdväärselt olulised.

Autor nimetab raamatu eessõnas ühe oma eesmärgi – tuua peidust välja ja taasavastada muinasjutte, mis on jäänud populaarsete muinasjuttude (Lumivalguke, Okasroosike, Rapunsel jt) varju. Selleks on ta välja otsinud kümme juttu, mis pärinevad 19. sajandi kuulsamatest muinasjutukogumikest (enamiku autoriteks on Andrew Lang, H. Cr. Andersen ja vennad Grimmid), kuid on hiljem unustatud.

Lugeja inspireerimiseks ja mõtlema ärgitamiseks toob autor iga loo alguses väikse sissejuhatus. Seal juhib ta tähelepanu neile aspektidele, millele ühe või teise loo puhul tasub tähelepanu pöörata. Autori silmis on oluline küsida, mis on nende lugude taga, miks üks või teine tegelane on just selline, miks ta käitub just nii, miks on jutus kasutatud selliseid elemente ja motiive jne. Erinevate küsimuste ja tähelepanekute abil annab autor võtme lugude lahti muukimiseks ning võimaluse puggeda nende vanade lugude sisse.

Tegemist ei ole teadusliku väljaandega, populariseerivas stiilis tutvustab autor muinasjutužanri laiemale publikule ning näitab, et muinasjutud ei ole üksnes lastekirjandusse kuuluv žanr, vaid siin jagub küllalt avastamisrõõmu täiskasvanutelegi.

Kärri Toomeos-Orglaan

BOOK REVIEW

Considering Fairy Tales

Kate Wolford (Introduction and Annotations). *Beyond the Glass Slipper. Ten Neglected Fairy Tales To Fall In Love With.* Kalamazoo, Michigan: World Weaver Press. 2013. 158 pp.

An introduction by Kärri Toomeos-Orglaan.

Autoritest

Tiiu Jaago – Tartu Ülikooli kultuuriteaduste ja kunstide instituudi rahvaluule dotsent. Peamisteks uurimisvaldkondadeks on pärimuslik ajalugu (perepärimus, suguvõsaajalood, pärimusliku ajaloo uurimisviis rahvusvahelises ja interdistsiplinaarses kontekstis), eesti vanem rahvalaul (kujundkeel, laulutraditsiooni sotsiaalajalooline taust). Viimastel aastatel on tegelnud folkloristlikust vaatepunktist lähtudes migratsiooni, mälu, kultuurikatkestuse ja järjepidevuse ning piiri kontseptsioonidega.

tiiu.jaago@ut.ee

Pille Arnek – Tallinna Ülikooli lingvistikadoktorant, on lõpetanud Tartu Ülikooli eripedagoogika erialal (2007), 2011. aastal kaitses Tallinna Ülikoolis filosoofiamagistri kraadi keeleteimetaja erialal (“Eestikeelsed tekstid 19. sajandi Põhja-Eesti kalmistutel”). Praegu Tallinna Ülikooli lingvistikadoktorant, jätkab vanemate hauatähiste tekstide uurimist.

pille.arnek@gmail.com

Mari Kendla – Eesti Keele Instituudi eesti murrete sõnaraamatu peatoimetaja. Tallinna Ülikooli doktorant, uurimistöö teema on eesti kalanimetused.

mari@eki.ee

Mari-Liis Madisson – Tartu Ülikoolis semiootika doktorant. Peamised uurimisteemad: kultuurisemiootika, poliitiline semiootika, identiteediloome eripärad hüpermeedias, tänapäevane paremäärmuslus, vandenõuteooriate semiootiline tähistamisloogika.

ml.madisson@gmail.com

Andreas Ventsel – Tartu Ülikooli semiootika osakonna vanemteadur. Peamised uurimisteemad: poliitilise semiootika, poliitiline kommunikatsioon, diskursuseanalüüs, identifikatsiooniprotsesside semiootiliste mehhanismide analüüs.

andreas.ventsel@gmail.com

Jelena Popova – udmurdi etnograaf, Venemaa Teaduste Akadeemia Uurali osakonna Udmurdi ajaloo keele ja kirjanduse instituudi vanemteadur.

elvpopova@yandex.ru, popova@ni.udm.ru

Pavel Limerov – komi folklorist ja etnograaf, Venemaa Teaduste Akadeemia Uurali osakonna keele, kirjanduse ja ajaloo instituudi juhtteadur. Huvialad: folkloristika, etnograafia, mütoлогия, rahvalik õigeusk, kirjandusteadus, vana vene kirjandus.

plimeroff@mail.ru

Ruth Mirov – folklorist; aastatel 1956–2001 töötanud Eesti Keele Instituudis ja Eesti Kirjandusmuuseumis. Uurimisvaldkond: regilaul (koostanud raamatu *Vana kannel IX: Lüganuse regilaulud*, Tartu 2009) ning kirjanduse ja rahvaluule suhted (avaldanud rea artikleid).

ruthmirov@hotmail.com

TALSIPÜHAD BESSERMANIDEL



*Voždest
loe alates
lk 91*



3X Jelena Popova



Ratasristid Uus-Meremaalt. Vanematest hauakirjadest ja ristitüüpidest Eestis loe alates lk. 29

✿ Nõukogude aeg elulugudes (7) ✿ Tekstid 16. ja 17. sajandi ratas- ja Malta ristidel (21) ✿ Eestikeelsed kalanimetused: teaduslikud *versus* rahvapärased (39) ✿ Paremäärmuslik sõnavabadus eesti rahvusradikaalide veebisuhtluses (61) ✿ Talsipühade sanditamised ja maskid bessermanide tänapäevases kalendrikombestikus (103) ✿ Imetegija Stepan: püha Permi Stefani kuju komi legendides (127) ✿ Laul jutustab lauljast. Ülevaade Lügä-nuse lauliku Mai Alasi regilauluvarast ✿

ISSN 1406 - 992X



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