

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

Mäetagused

80

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

Toimetaja

Mare Kõiva

EKM Teaduskirjastus

Tartu 2021

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

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

Trükitud Eesti Kultuurkapitali toetusel. Väljaande valmimine on seotud Euroopa Liidu Euroopa Regionaalarengu Fondiga (Eesti-uuringute Tippkeskus) ja projektiga EKM 8-2/20/3.



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

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

ISSN 1406–992X

doi:10.7592/MT2021.80

© Eesti Kirjandusmuuseum
MTÜ Eesti Folkloori Instituut
Autorid

Kaas Andres Kuperjanov

Vastab Creative Commons BY-NC-ND 4.0 tingimustele

Sisukord

Maailma esimesed inimesed – Valgevene ja Eesti etioloogiad	
<i>Alena Boganeva, Mare Kõiva</i>	5
Käsitused kasvatuses eesti vanasõnades ja kasvatus- teaduses	
<i>Bianka Makoid, Airi Liimets</i>	31
Eesti- ja Liivimaa libahundipärinus rahvapärase ontoloogia muutumise peegeldajana	
<i>Merili Metsvahi</i>	71
Väike-Abhaasia suured piiriküsimused	
<i>Aivar Jürgenson</i>	89
Karakteritega suhestumine, netimisogüünia ja representatsioonide materiaalsus	
<i>Siim Sorokin</i>	119
Uni ja unenäod udmurdi kultuuris	
<i>Nikolai Anisimov, Eva Toulouze</i>	155
Kuningas Hattušili I testament	
<i>Siim Mõttus</i>	185
	IN MEMORIAM
<hr/>	
Leonard Norman Primiano	
<i>Mare Kõiva</i>	199

Folkloristika aastapreemia pälvis Asta Õim <i>Piret Voolaid</i>	201
Eesti Kirjandusmuuseumi juhtivteadur Mare Kõiva nimetati Euroopa akadeemikuks <i>Piret Voolaid</i>	202
Kroonika	204
Kaastööst	215

Maailma esimesed inimesed – Valgevene ja Eesti etioloogiad

Alena Boganeva

Valgevene Rahvusliku Teaduste Akadeemia
Kultuuri, Keele ja Kirjanduse Uurimise Instituudi
etnolingvistika ja folkloristika sektori juhataja
elboganeva@gmail.com

Mare Kõiva

Eesti Kirjandusmuuseumi folkloristika osakonna juhtivteadur
mare.koiva@folklore.ee

Teesid: Valgevene ja Eesti müütilistes narratiivides, eriti etioloogiates, on palju sarnaseid motive ja tegelasi, hoolimata sellest, et eestlased ja valgevenelased kuuluvad erinevatesse keelkondadesse ja nende asualal pole ühiseid piire. Kokkulangevused motiivides on seejuures sedavõrd täielikud ja väljendusrikkad, sh maailma esimeste inimestega seotud etioloogiates, et meile näib, et neid on raske tüpologia või universaalidega selgitada.

Kuna Eesti ja Valgevene rahvaluule seoseid ei ole peaaegu uuritud¹ (nagu ka nende kahe rahva ajaloolisi kontakte), on meie artikli siht osutada valitud näidete põhjal sarnasustele Eesti ja Valgevene motiivides käepäraste slaavi ja soome-ugri paralleelide kontekstis ning tutvustada etioloogiaid küüntest naha, inimeste korduva loomise, naise loomise jm etioloogiate näitel.

Märksõnad: Aadam, Eeva, etioloogia, parapiibel, piiblimõjuline folkloor

Etioloogiad jutustavad maailma loomisest ja hukust, erinevate olendite, inimese ja loomaliikide, rituaalide, riikide, keelte jm tekkimisest. Neid jutustati muistendi- ja muinasjutuvormis või esitati eepiliste lauludena. Folkloristikas määratletakse neid seletus- ja tekkelugude kategooriasse, millest osa on lähedased piiblile ja mõjutatud laiemast piiblikirjanduse, sh apogruüfide kogumist. Etioloogiliste legendide stiilivahemik ulatub tõsistest jutustustest humoristlike ja jämekoomiliste päritolulugudeni, kõrgstiilist tavakeele allstiilideni (vrd Belova & Kabakova 2014: 9), nende juurde kuuluvad esitajate arutlused, didaktilised, moraalkoodeksile osutavad üldistused ja kooda – lugu, jutustust lõpetav osa.

Piiblifolkloori uurimine ulatub 19. sajandisse, kuid tähtsamad klassifikatsioonid ja liigikirjeldused pärinevad 20. sajandist. Hermann Gunkeli (1987 [1917]) märgiline uurimus “Muinasjutud Vanas Testamendis” (*Das Märchen im Alten Testament*) tõi esile piiblis kirjeldatud aladel elanud rahvaste folkloori ja

piibli ühisjooni. Folkloori pidas Gunkel pühakirja mõjutajaks, mille tõttu sisaldab pühakiri Euroopa ja Aasia rahvastele omaseid teemasid ja sisuelemente. Piiblis leiduva folklooriga tegeles tohtu koondatud ainekogu põhjal ka antropoloog ja usundi-uurija James Frazer (1918), kelle teos “Folkloor vanas Testamendis” (*Folk-lore in Old Testament*) kujunes tähtsaks allikaks ka hilisematele õpetlastele. Piiblis leidub erinevaid folklooriliike: hümnid, palved, loitsud ja rituaalid, itkud ja armastusluule, eepika, muistendid, müüdid ja genealoogiad, historiograafilised tekstid, rahvapärased normid ja käsud – loetelu ei ole ammendav ja kõik liigid ei ole saanud ka võrdses mahus tähelepanu. 20. sajandi alguse käsitlused leidsid 1960. aastatel jätkamist. Euroopa ja Põhja-Ameerika folkloristide huvitasid rohkem üldteoreetilised küsimused ja narratiivsed vormid, mõistetavalt on ainekogu käsitlemisel olnud tegevad peale folkloristide ka teiste erialade õpetlased: antropoloogid, kirjandusteadlased, lingvistid ja filosoofid.² Vana ja Uue Testamendi folkloori peajooni analüüsinud folkloristide kirjatööd olid olulisel kohal ka käesoleva artikli teoreetilise aluse loomisel (vt Alan Dundes (1999); Dan Ben-Amos (2009 [1972]); Galit Hasan-Rokem (1990); lingvist Dell Hymes; Patricia E. Kirkpatrick (1988); James Rogers (2010 [1884]); aga ka Susan Niditch (2018)).

1990. aastatest alates on etioloogiad olnud fookusteema ka Ida- ja Kesk-Euroopa folkloristikas (nt Nagy 1990; Belova & Kabakova 2014; Badalanova Geller 2008, 2011, 2017; Boganeva 2010). Nende autorite käsitlused ja kommenteeritud tekstivalimikud olid abiks mõlema rahva paralleelide leidmisel.³

Arutlustihe on olnud piibli kirjakohtade vahekord muinasjuttude ja muistenditega, samuti müütide, muistendite ja (kristlike) legendide vormikirevus piibli-aladel (Sparks 2005; Hoffmeier & Wenham & Sparks 2015), esimeste inimeste etioloogiate variaablus kerkib esile ka meie materjali hulgast. Dan Ben-Amose (2009: 134) formuleering sedastab: “Žanridel on normatiivne võime, mille abil nad piiritlevad antud vormile ja koosinemiseks sobivad selged teemad, struktuurid ja stiilid. Ka on neil eristav võime. Žanride lähemad tunnused märgivad piire folkloorsete väljenduste tõlgendamise vahel, määrates uskumise, huumori või meelelahutuse suhte jutustatud või lauldud teatesse.” Siiski loobusime žanrikategooria järgimisest, sest võime oma materjalis näha sujuvaid üleminekuid jutuliikide vahel ja olukordasid, kus uskumise ega huumori vahel pole võimalik vahet teha.

Etioloogiad on tüübi tasandil korrastatud rahvajutukataloogidesse alates Oskar Dänhardti “Loodusmuistendite” I–IV kogumikest (1907–1917) Antti Aarne soome (1912) ja eesti (1918), Oskar Looritsa (1926a) liivi jutukataloogini. Vaatamata 1963. aastal Rahvusvahelise Rahvajuttude Uurimise Seltsi erikomisjoni otsusele (Tagung 1964) alustada etniliste muistendikataloogide

koostamist, on muistendite ja etioloogiate erikataloogide valmimine viibinud materjali keerukuse ja teisalt allikate vähese läbitöötamise tõttu.

Viimastesse kümnenditesse kuulub uus lähenemine, mis vaatleb piiblil ja piiblikirjandusel põhinevat jutustamist omalaadse ala- või vaheliigina, millel on suulise ja kirjaliku narratiivsuse tunnuseid. Esiialgu ei ole suudetud uut alaliiki rahuldavalt piiritleda ja terminitega katta, liigikirjeldusi on vähe ja ka tekstide fikseeringuid pole palju. Üldmääratlustes on viidatud, et need tekstid on osa vernakulaarsest piiblist ja tegemist on folkloori ja piiblikirjanduse ühise piirialaga, kus jutustatakse üsna täpselt ümber piiblisündmusi ja kirjakohtasid. Nagu tõdeb Florentina Badalanova Geller (2017) ei peetud tekste tihti üleskirjutamise vääriliseks ja see üldistus kehtib täiel määral ka mõlema rahva varasema traditsiooni kohta. Meie vaatlusalused alad kujutavad endast ka huvitavat piiri õigeusu, protestantismi ja katoliikluse vahel ning mõlema rahva juures levis suurem osa motiive ja usundilisi narratiive kõigis kogukondades vähemalt vernakulaarse suhtlemise tasandil.

Andmed etioloogiliste kogude kohta Eestis ja Valgevenes

Meie käsitletavad etioloogiad piirduvad 19. kuni 21. sajandi üleskirjutustega ja vaatlevad ühe temaatilise rühma valitud motiive. Piiblil põhinevad rahvapärased etioloogiad esindavad mõlemal rahval muinasjutužanriga võrreldes väiksemat ja vähem uuritud tekstikorpust.

Maailma loomise ja esimeste inimeste teema on esindatud Oskar Looritsa “Liivi rahva usundi” I–III köites (1926–1928) ja IV–V köites (2000) (vt Loorits 1926b: 126; 1928: 181; 2000: 144, 146, 151–152), aga Eesti tekste leidub hilisemas teoses “Eesti rahvausundi peajooned” (*Grundzüge des estnischen Volksglaubens*, 1949–1951). Tähtsamad jutumotiivid on loetletud Antti Aarne “Eesti muinasjuttude ja muistendite kataloogis” (*Estnische Märchen- und Sagenvarianten*, FFC 25, Aarne 1918: 139–153, AaS 10–26⁴) ja Oskar Looritsa koostatud “Liivi muinasjuttude ja muistendite kataloogis” (*Livische Märchen und Sagenvarianten*, FF C 66, Loorits 1926a).

Eesti folkloristid on põhjalikumalt tegelenud lühivormidega, vaadeldud on nt Piibli-vanasõnade ja ütluste levikut, mõistatusi ja loitse (nt Krikmann 1999; Kõiva 2020). Arvo Krikmanni (1986) ärgitas teoreetiline küsimus autentsusest ja kopeerimisest ning piiblitõlgete mõjust kohalikule vanasõnade korpusele. Tema arvates olid piiblile sarnanevad tekstid tingimata laenud trükisest, muud levimisvormid jäid tagaplaanile. Veel varasemasse aega kuuluvad Oskar

Looritsa tähelepanekud piiblisündmuste ja -tegelastega seotud temaatiliste mõistatuste esinemusest eesti folklooris (Loorits 1935).

Eesti Kirjandusmuuseumi rahvaluule arhiivi kartoteegi tekstiviiteid ja muid otsinguid aluseks võttes on sisestatud käsikirjadest üle tuhande lehekülje etioloogiaid. 227 teksti käesoleva valimi jaoks saadi Skriptooriumist (digitaalne arhiiv ja ressurs folkloristika osakonna digiteeringute töötlemiseks, valdavalt enamikku etioloogiatega ei ole trükistes avaldatud). Nendes tekstides eristuvad selgelt esimeste inimeste loomise teemad, Aadama ja Eeva elu Eedeni aias enne ja pärast pattulangemist (selle kohta vt allpool). Jutustuste juurde kuuluvad kommentaarid on eraldi uurimisteema ja jäetud suuremas osas kõrvale.

19. sajandi lõpus ja 20. sajandi alguses viidi Valgevene territooriumil ja selle piirialadel läbi mitmeid uuringuid, mille tulemusena ilmusid fundamentaalsed rahvaluuletekstide kogumikud, sealhulgas rahvaproosa teosed, milles nii piibellike kui rahvapäraste etioloogiliste legendide osa on märkimisväärne (Dobrovolski 1891; Romanov 1891; Shein 1893; Federowski 1897; Seržputovski 1911, 1930; Pietkiewicz 1938 jne). Nõukogude ajal, alates 1930. aastatest olid legendid (aga ka usundilised narratiivid ja mis tahes muud usundi ja üleloomulikkusega seotud žanrid, sh imemuinasjutud, lood imetegudest, lood jumala abist ja karistusest) kogu idaslaavi aladel ja ka “sotsialismileeri” riikides religioossuse tõttu uurimishuvide äärealadel. Siiski on Valgevenes 20. sajandi lõpust tänapäevani läbi viidud sihipäraseid väliuuringuid, mille tulemusena on kogutud ulatuslik legendiliste ja mütoloogiliste narratiivide kogu. Valgevene tänapäevased rahvaluulematerjalid, sealhulgas legendid esimestest inimestest, leidsid kajastamist sellistes väljaannetes nagu “Legendid ja pärimused” (Grinblat & Gurski 1983; 2005), “Valgevene rahvapiibel tänapäevastes ülestähendustes” (Boganeva 2010), suulisele Piiblile ja etioloogilistele legendidele pühendatud peatükid kümneköitelises sarjas “Valgevenelaste traditsiooniline kunstiline kultuur” (TMKB 2004: 719–724, 752–761; 2006 (2): 348–399; 2009 (2): 373–439; 2011 (2): 384–454; 2013 (2): 526–611), “Polotski etnograafiline kogumik” (Lobach 2011 (1): 25–26) jt. Valgevene folkloori- ja etnolingvistilise atlase⁵ elektroonilises andmebaasis on 3580 müütilist ja usundilist narratiivi, millest 163 teksti on legendid esimestest inimestest. Käesoleva artikli jaoks kasutasime kõiki erinevate perioodide käsikirjasid, digiteeringuid ja trükiseid.

Etioloogiate tajumine traditsioonikandjate poolt – kas tõde või väljamõeldis

Jutustajad ja kirjasaatjad määratlevad suulisi piibliteemalisi tekste ja süžeesid kui endisaegse elu kirjeldusi, viidates samaaegselt suulisele traditsioonile ja kirjalikule allikale – Piiblile ja Jumala seadusele. Näiteks rahvaluulekoguja küsimusele, kes on Aadam ja Eeva, vastas valgevene informant:

Адам, па Бібліі пішацца, свяшчэннік. А Ева – Міколы Чудатворца маці

Piibli järgi on Aadam preester. Ja Eva on Mikola Imetegija ema (Boganeva 2010: 32).

Nagu näitavad aastatel 1995–2019 tehtud tänapäevased uuringud, võivad Valgevene traditsiooni kandjad nimetada etioloogiaid “pajatus”, “tähendamissõnad”, “muinasjutt” või “kõnekäänd”, andmata neile nimetustele mingit täpset žanrimääratlust. Kuid isegi etioloogilisi legende muinasjuttudeks või pajatusteks nimetades arvavad informandid kõige sagedamini, et neis kirjeldatakse tõestijuhtunud sündmusi, mis toimusid mingil ebamäärasel kaugel ajal. Näiteks tänapäeval haruldase sugude erinevuste põhjustest kõneleva jutu etioloogilise versiooni alguses kinnitab informant kohe:

*See, lapsuke, on tõsi. See on tõsi. Nii algas valgus, laps, see on tõsi. See pole muinasjutt, ei. See on tõsi, kullake, nii see kõik on.*⁶ (TMKB 2011: 389–390).

Selline kinnitus ei hooli asjaolust, et etioloogiatel sooliste erinevuste kohta on peaaegu alati humoristlik alatoon. See tähendab, et etioloogilistel legendidel on tänapäevaste informantide tajus kahetine staatus: ühest küljest ei suhtuta neisse nüüd enam täie tõsidusega. Need on teosed, mis on aksioloogiliselt “madalamad”, võrreldes näiteks pühakirjaga (kuigi need suulises käibes sageli omavahel segunevad), teisest küljest on need traditsiooni kaudu legitimeeritud tekstid, mis selgitavad maailma nähtusi, manitsevad, ja on seega jutuvestjate jaoks hädavajalikud.

Eesti etioloogiaid pandi aktiivselt kirja 19. sajandi algusest 20. sajandi 40. aastateni ja tänapäeval on need valdavalt hoiul rahvaluule arhiivi kogudes. Arhiivikirjetes jutustaja suhtumine loo toesusse üldjuhul ei kajastu, kuid isegi kui etioloogial on humoorikas kõla, on sellel eelkõige selgitav kavatsus, millest annavad tunnistust ühtede ja samade süžeede kirjapanekud erinevatelt jutuvestjatelt Eesti erinevates piirkondades.⁷

Mõned sagedasemad motiivid esimestest inimestest Eesti ja Valgevene traditsioonides

Süžeed esimestest inimestest, nende pattulangemisest ja selle tagajärgedest on üks populaarsemaid ja kõige eriplaanilisemaid Eesti ja Valgevene vernakulaarseid piiblilugusid. Aadama ja Eeva nimega seotud süžeedes on paljudel Euroopa rahvastel (aga ka juutidel) kolm üksteisele järgnevat osa, mis Piibli originaalist oluliselt erinevad: 1) süžeed esimeste inimeste loomisest; 2) süžeed pattulangemisest ja nii esimeste inimeste olemuse kui ka maailmakorra muutumisest; 3) süžeed, mis kõnelevad Aadama ja Eeva elust pärast paradiisist väljakihutamist (selle kohta vt Kaspina 2000). Igas konkreetses tekstis võivad need osad nii üksteisele järgneda, moodustades ühtse jutustuse, aga võivad ka eksisteerida paralleelselt ja üksteisest sõltumatult.

Artikli piiratud mahu tõttu võtame arvesse ainult valitud eesti ja valgevene motiive, mis kuuluvad esimeste inimeste süžee neisse kolme ossa ja pöörame tähelepanu peaausjalikult paralleelidele meie traditsioonides.⁸

Esimeste inimeste loomise teema Eesti ja Valgevene rahvalikes piiblinarratiivides on esitatud Piibli originaalile lähedaste ümberjutustustena, aga ka folkloorsete tekstidena, millel peale teema ja tegelaste peaaegu puudub seos Piibliga. Eesti ja Valgevene legendides kohtab inimeste loomise kohta dualistlike motiive, kus kurat osaleb inimeste loomises. Nende tekstide sisu on Piiblist kaugel ja sellised dualistlike motiividega tekstid on levinud kogu maailmas (vt StTh-MIFL A2; Berezkin B 01; ATU 773)⁹.

Tekstid kahest loojast

Petserimaalt pärit tekst inimese loomise kohta kajastab ettekujutust kahest loojast.

Ku' Jummal inemise tekk valmist ar', syss tä pand tuu sauõtsõ kujo kuio-ma. Esi läts hinge perrä. Pand huss mano vahi pääle. Halv tiiäi midä hussilõ lubasi, nigu huss lask ar mano. Sülel' inemise ar' nigu ei teeägi. Tull Jummal mano, pühk, pühk, õks jõua-as kyikõ ar' pühki. Kandlitsoppõ jäi veel tuud sülge. Muido mi olnu ka' nii puhta nigu elläi. Olnu-us kuu-rõivit es midägi (ERA II 194, 475 (11) < Setu, Petseri v, Risjova k – Ello Kirss < Tat'o Kallaste, snd 1875 (1938)).

Teises loos avab koer värava paradiisiaeda, kurat siseneb ja koer lubab inimestel süta keelatud puu vilju.

Valgevenelastel leidub sarnaseid legende 19. sajandi lõpu kirjapanekutes. Jumal loob inimese ja lahkub, pannes teda valvama koera, kes esialgses variandis oli karvutu ja kartis külma. Kurat laseb koeral külmetada, puhub tema suunas külma õhku ja lubab anda talle kasuka vastutasuks vaba pääsu eest inimese juurde. Koer laseb kuradi sisse ja too sülitab inimese peale. Kui Jumal tagasi tuleb, soovib kurat tal inimese pahupidi pöörata, et kõik räpane ja sellega koos ka haigused sissepoole jääksid. Jumal teebki nii (Dobrovolski 1891: 230–231).¹⁰ Valgevenelaste igapäevases käibes seda legendi enam ei kohta, kuna dualistlike motiividega tekstid ongi tänapäeval üliharuldased.

Inimese loomise etioloogiates on analoogseid motiive (saatan sülitab inimese peale, kuradi süljepritsmetest tekivad haigused, Jumal pöörab inimese pahupidi) ka venelastel (Belova & Kabakova 2014: 228, nr 354; VESiL 2019: 15–16), ukrainlastel (Bulašev 1992: 91–92, 104; Dragomanov 1876: 1, nr 1) ja bulgaarlastel (Badalanova Geller 2017: 338–341, nr 138). Taolisi motiive leiab slaavi apokrüüfist “Kuidas Jumal lõi Aadama” (Pöpin 1862: 12–13).¹¹ Ainult et nimetatud apokrüüfis ei sülitata kurat inimese peale, vaid togib teda kaugelt kepiga, kuna koer ei lase kuradi inimese juurde. Sellest tulenevalt puudub apokrüüfis ka koera karistamise motiiv.

Tekstid esimeste inimeste nimede ja inimeste teistkordse loomise kohta

Liivlastel leidub inimese loomise kohta algupärane dualistlik legend, mille toome ära täismahus.

Ükskord jumal mõtelnud, et oleks vaja teha naine ja mees. Jumal võtnud kaks savitompu ja ütelnud: “Saagu Adam ja saagu Eeva!” Jumal ise läind minema ja mõtelnud, las nad tulgu toime. Kuid kurat vaadand põõsastes ja kuulatand, mis jumal ütleb. Ta kuulnud, et jumal ütleb “dam”, kuid mis “dam”, seda ta pole kuulnud. Niipea kui jumal saand põõsastesse, kohe kurat põõsaist välja ja savitompude juurde ja ütelnud: “Saagu dam-dom (= sandarm) ja saagu Eeva!” Ja niipea kui ta need sõnad ära ütelnud, kohe olnud ka jumal põõsaist väljas ja joosnud kuradi juurde. Niipea kui kurat seda näind, kohe ta hakand jooksuma kuipalju vaid suutnud, kuni ta saand ära põgeneda jumala eest maa alla nende kahega – sandarmi ja Eevaga. Kuid otsekohe, kui kurat joosnud maa alla, jumal olnud kah juures ja saand Eeval pääst ühe tüki savi välja kiskuda. Ja nii ta teind otsekohe sellest savist ühe mehe üles, teise naise.

Kuid tal pole tulnud enam nõnda suur, kui ta esiteks tahtnud teha: jumalal pole enam savi olnud. Nõnda ta teind, kui suur tal välja tuleb, ja sellepärast me oleme ka praegu sellised vähemad kui enne – kui kurat ei varastanuks ära neid esimesi inimesi! Jumalal olnud vähe tegemisasju; sellepärast ta teind, mis sääl ainult olnud: pää pääl on juuksed ja reite vahel kah – ükskõik, kas mees või naine (Loorits 2000: 146–147; Loorits 1926a: US 16 + 25).

Tekst on humoristliku ja isegi mõnevõrra satiirilise kõlaga, mis puudutab muu hulgas nime valesti kuulmist: kurat ei kuulanud lõpuni, mis nimed Jumal inimestele pani ja olles nende toorikutega põgenenud, nimetas nad sandarmiks ja Eevaks. “Sandarmi” jõudis ta seejuures maa sisse peita, Eeva peast aga teeb Jumal uue paari inimesi. Seega sisaldab tekst veel ka koomilist kirjeldust politsei aukraadi päritolust.¹² Nimesid Aadam ja Eeva kasutatakse humoorikalt ära ka vene legendis: äsja loodud mees osutab Eevale ja hüüatab üllatunult: “Eeva!” Eeva aga pilgutab talle silma ja lubab: “A, dam!” Karistuseks nimetab Jumal nad nende nimedega (Belova & Kabakova 2014: 242–243).¹³

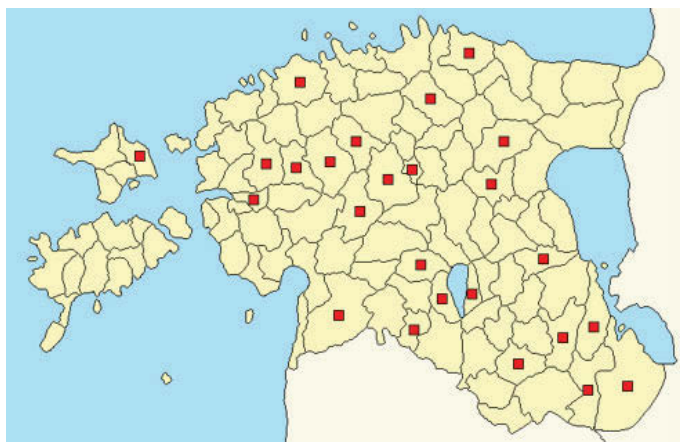
Mis puudutab inimeste teistkordset loomist, siis selle motiiviga leidub paralleele slaavi, läänemeresoome ja ka juudi traditsioonides. Juudi rabinistlikes allikates võib kohata mainimisi, et Eeva loodi mitu korda. *Ja Aadam ütles: “See on nüüd luu minu luust ja ja liha minu lihast” (1Mo 2:23).* Seda salmi on kommenteeritud järgmiselt: “Esimene kord Aadam nägi kõiki naise loomise üksikasju: veri ja soolikad ning pörkus vastikusega tagasi. Siis loodi Hava teist korda sel ajal, kui Aadam magas, ja näitas teda Aadamale juba valmis kujul ja Aadam jäi rahule” (Bereshith Rabba 18: 4). Mõlemal vaatlusalusel rahval luuakse inimest mitu korda, sest esimesed inimesed loetakse praagiks.

Sabast loodud naine

Eesti ja Valgevene rahvaluulest leiab versioone, milles naine loodi koera, aga ka Aadama, ahvi, kuradi sabast (vt ATU 798).

Kui Jumal oli tahtnud hakata looma naist, siis oli võtnud Aadama luu. Oli lõiganud suure noaga tüki välja. Läänud natuke eemale. Koer tulnud ja varastanud luu. Jumal hakand koera taga ajama, aga koer olnud väle jooksuma. Jumal pole kuidagi koera kätte saand. Viimaks saand koera sabast kinni. Lõigand noaga selle ära. Ja loond sellest naise. Koer läks kondiga oma teed (ERA II 1, 382 (75) < Tartu 1 – Paul Ariste < Oskar Gnaderteich (1927)).

Eestis on see versioon naise loomisest väga populaarne (vt kaarti 1).



Kaart 1. Laialt levinud motiivi – koera sabast loodud Eeva – levik Eestis. Kaart M. Kõiva.

Erinevates eesti versioonides tulenevad kirjeldatud sündmusest kõikvõimalikud lisaseletused naise olemuse kohta: naine kõigi oma omadustega on teist tüüpi olemus; naised kuulavad ainult poolt meeste juttu ja vaidlevad sageli; naised on eputised ja flirtijad (keerutavad mehi nagu koer saba); naistel, nagu koertelgi, on palju kirpe; naised, nagu koeradki, liiguvad kiiresti ja kipuvad hammustama jne.

Lätis Daugavpils rajoonis kirja pandud valgevene legendis (see versioon on kõige lähemal antud eestikeelsele versioonile ja loomulikult lähedane liivi variandile) võtab Jumal Aadamalt ribi, paneb kuivama, koer kahmab ribi hambu ja jookseb minema. Inglid ajavad koera taga kuni kõige noorem saab koeral viimaks sabast kinni, rebib selle küljest, toob Jumalale ja ütleb: “Ei ole just selline nagu vaja, aga üldiselt sarnaneb naisele, sest tal on luud, liha ja vill.” Jutustaja lõpetab loo järgmise lausega: “Vaata siis, kuidas naine tehti sabast!” (Läti, Sahharovi arhiiv. Latviešu folkloras krātuve).

Lääne-Valgevenes pandi 19. sajandi lõpus kirja järgmine versioon: Jumal lõi Aadama alguses ilma sabata; pärast hakkas jumal mõtlema, et tegi halvasti, sest kõigil – loomadelt ja inimestel – peab olema oma saba. Ta uinutas Aadama, lõikas talle saba ja asetas selle ta kõrvale maapinnale, et teha sellest naine Eeva. Nii et naised on loodud meeste sabast (Federowski 1897: 201). Ühes Valgevene variandis räägitakse, et kui Eeva Aadama sabast välja kasvas, olid nad veel mõnda aega sellega abil üheks tervikuks ühendatud, kuni saatan Eeva kiusatusse viis.¹⁴ Ka siin on paralleele juudi traditsiooniga. Midrash Bereishit

Rabbahis kirjeldatakse naise loomist kui tema lahutamist Aadama seljast, mis tähendab, et algselt oli inimene androgüünne olend. “Kuni Adam magas, eraldas Hashem Aadama selja külge kinnitatud naiskeha ja asendas temalt sel moel ära võetud osa ihuga. Selline tõlgendus tuleb värsireast (Tehillim 139: 4) *Ahor vakedem cartani* – “Tagant ja eest (s.t topeltolendina) oled sa mu loonud (Rashi, Ketubot)” (Bereishit Rabbah). Tasub märkida, et Talmudis tähendab sõna “ribi” ka sõna “saba”, millest võiski selline variant tulla (Kaspina 2001).

Seda süžeed on korduvalt registreeritud kõikjal idaslaavlaste juures (vt VESiL 2019: 415–418) ja süžee publikatsioone on olemas Soomes, Prantsusmaal, Portugalis ja Ladina-Ameerikas (ATU 798).



Foto 1. Aadam ja Eeva. Maasilinna maalinna varemest leitud kujud on hoiul Saaremaal Kuressaare lossis. Aadma ja Eeva sugu pole kujudel kuigi täpselt määratletud. Mare Kõiva foto 2018.

Piibli ümberjutustused ja makrosüžeed

Eesti ja Valgevene traditsioonides on esimeste inimeste Aadama ja Eevaga seotud tekstid tihti Piibli teksti ümberjutustused (Mo 1-3). Mõnel juhul on tekst piiblifragmendi põhisisu edasiandev kopeeriv ümberjutustus. Kuid rahvaluuletraditsioonide seisukohast on Piibli originaal liiga lakooniline ja vajab üksikasju, täpsustusi, selgitusi jms.¹⁵

Vaatleme näitena järgmist eestikeelset teksti, milles ühinevad esimesi inimesi käsitleva makroloog kõik kolm osa: nende loomine, pattulangemine ja elu pärast pattulangemist.

Jummal edimält lõi Aadama, pand teda paradiise elamä. Näit, et täl ütsindä nigo kurb elo. Pand sis magama, võtt kurapoolidsõ küleлуу, murd otsa maaha ja tekk tuust tälle Eeva.

Nüüd and sis näile luba kõikõ süvvä, ainult sis üttest puust kiild, et siis söögui. Ja nüüd elleväl ihokatõt vaja es olõ, iho oll nigu küüds, ta om mälehtüsmärgist jäänü. Linnä keske muu sisse es saa. Huss võtt vanahalva suuhtõ ja vei aida. Sis timä säält hussi suust kõnõlas: “Mis tii pelgät. Ta Jummal kadõdõsõ pärast kiild. Ku ti tast süüide saat tii ka niisama targast ku timä.” Es kärsihe Eeva, võtta vaja pruuve. Võtt sis üte pruumõ ja and ka Aadamalõ. Nüüd sis jäivähe ihoalastõ, naas häbü ja lätsivä puhmu sisse. Naksivä sis puu lehist häbehüste kotsese palmit-sõma lehekesist põllo, muido oll nigu ilodo olla. Jummal tull ja hõikas. “Adam koh sa olt.” Tuu ei tihka hellü tetä! Hõikas tõõsõ kõrra, sis tege helü vasta. “Tulõ vällä!” ütles – “Mi sai tullä.” – “Misläbi sis sa lätsidõ üle keelo?” Adam ütles, et mis sa annidõ abilitse ma ka es saa muido.

Küsse sis Eeva käest, et mis läbi sa võtide. Eeva ütles, et mullõ huss and, tuuperäst ma võti.

Sis võtt hussi, kaksas katske, viss merre ja pää jätt maa päüle. Ai sis nimä ka aiast vällä. Mehele ütles, et sullõ sa püha ka, a naistõrahvalõ sai pähhä ka, muido vällu ka piä saatma tahest. Last piat ilma tuuma suurõ valuga, koh saa sis naistõrahvas husse nägemä, sis piät pää rõuhkkma purust, koh sa sis tapus olõma säääl, sis ka matas.” Ai nimä paradiisist vällä muidoge ja pand Keerobedsõ ingle tulidsõ mõõgaga värehte pääle. Tuu parhillahe on säääl (ERA II 163, 82/4 (19) < Setumaa, Järvesuu v, Värska – Nikolai Ress < Aleksei Mägioja, 62 a (1937)).

Selles tekstis saame eristada süžeede kompleksi, mis ühendab orgaaniliselt nii piibellikke (tähistatud viidetega kirjakohtadele ja raamatutele) kui ka verna-kulaarseid, folkloorseid motiive.

- Jumal loob Eeva Aadama küljeluust (Mo 1:15–25);
- Enne pattulangemist oli esimeste inimeste keha küüntest (rahvalik motiiv);
- Kurat palub maal end suhu võtta ja suus paradiisiaeda toimetada (rahvalik motiiv);
- Kurat viis Eeva kiusatusse ja Eeva Aadama (Mo 3:1–6);
- Inimesed hakkavad oma alastust häbenema ja katavad keha lehtedega (Mo 3:7);
- Jumal jagab mao kaheks – üks osa jääb maa peale (madu), teise osa laseb ta merre (angerjas) (rahvalik motiiv);
- Naisel ei ole vaba aega, sest ta patustas esimesena (rahvalik motiiv);
- Naine toob lapsi ilmale valuga (Mo 3:16);
- Madu nähes peab naine tema pea lõmastama (Mo 3:15).

Makrolugu ühendab tervikuks mitmed motiivid, mis harilikult esinevad iseisivate narratiividena. Kuigi jutuvestmise situatsioonis esinesid makrolood ilmselt sagedasti, on üleskirjutustes valdavad üksikmotiivid.

Esimeste inimeste küüntest kehad

See, et esimeste inimeste kehad olid küüntest, sarvest või soomustest, on traditsiooniline motiiv eesti ja valgevene folklooris ja enamasti esineb see iseseisva jutuna. 19. sajandil on seda kirja pandud Valgevene idapoolsetes (Dobrovolski 1891: 236) ja läänepoolsetes piirkondades (Federowski 1897: 201). Seesama küüntest (sarvest) keha motiiv on omane mitte ainult Valgevene, vaid ka Ukraina, Põhja-Venemaa, Poola, Leedu ja Bulgaaria folkloorile (Bulašev 1992: 103; Belova 2004: 239–241; Zowczak 2013: 97; Badalanova Geller 2017: 369–371) ning paralleele sellega leiab juudi allikatest (Kaspina 2000: 125–126). Poola jutude põhjal saame üldistada, et küüntest keha on sile ja tugev (nagu olid savist voolitud inimesed nende loomise alguses) ning varjab naise ja mehe sootunnuseid (Zowczak 2013: 97). Kui küüntest keha aga pärast pattulangemist maha pudenes, tuli selle alt välja “patune ihu” – soolised erinevused. Paljudes valgevene tekstides rõhutatakse “patuse ihu” (suguelundite) tekkimist ja olemasolu just pärast pattulangemist. Paralleelne vaade esineb ka talmudi traditsioonis, kus ühelt poolt on tuntud idee Adamast kui algselt androgüünsest olendist, teiselt poolt, et esimesed inimesed olid aoseksuaalsed (Tokarev 1991: 395).

Esimeste inimeste küüntest kehadega on seotud uskumus, mida kohtab nii Valgevenes kui Eestis, et lõigatud küüsi ei tohi laiali loopida: pärast surma tuleb nende abil ronida kõrge mäe otsa Jumala juurde paradiisi või viimse-päevakohtu ette. See uskumus on laialt levinud paljude rahvaste seas – näiteks

leiame selle juutide, slaavlaste, baltlaste, skandinaavlaste hulgas (Bulašev 1992: 103; Levkijevskaja 2004: 427; Volodina 2018: 181–206).

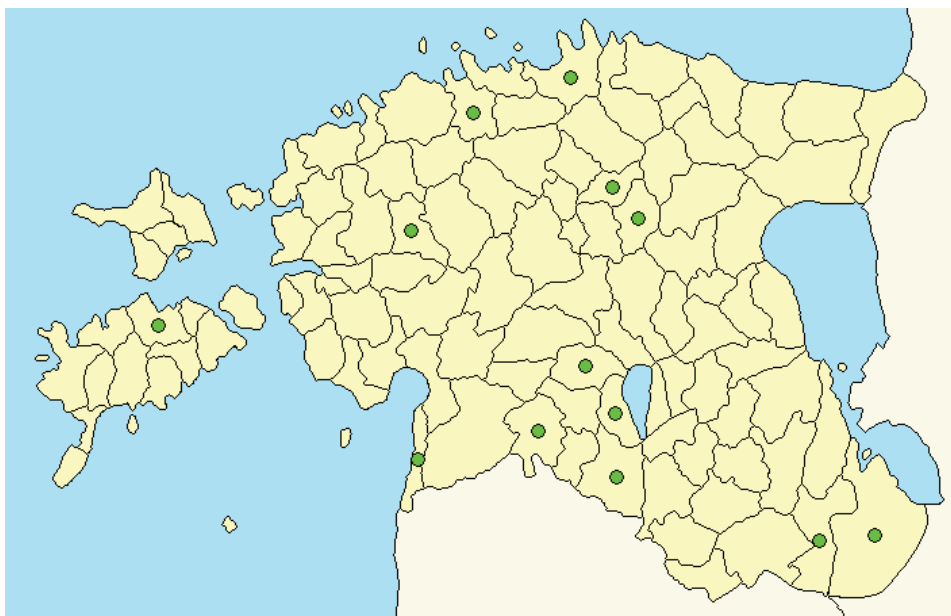
Motiiv küüntest keha kohta on Valgevenes populaarne Ülem- ja Alam-Dnepri ja Ida Polesje piirkonnas, samuti Ponemanie ja Dvina aladel. 19. sajandil pandi Lääne-Valgevenes kirja uskumus, et kui inimene pillub eluajal oma küüned laiali, ei pääse tema hing pärast surma ei taevasse ega põrgusse, vaid jääb karistuseks¹⁶ toonekure kujul maad mööda käima, kuni kogub äravisatud küüned kokku ja alles siis, kui kõik on koos, muutub inimeseks ja läheb taevasse.

Kes pillub löigatud küüned maha, selle hing ei lähe pärast surma taevasse ega põrgusse, vaid kõnnib jumala tahtel toonekurena ringi kuni on kõik löigatud küüned kokku kogunud (Federowski 1897: 221).

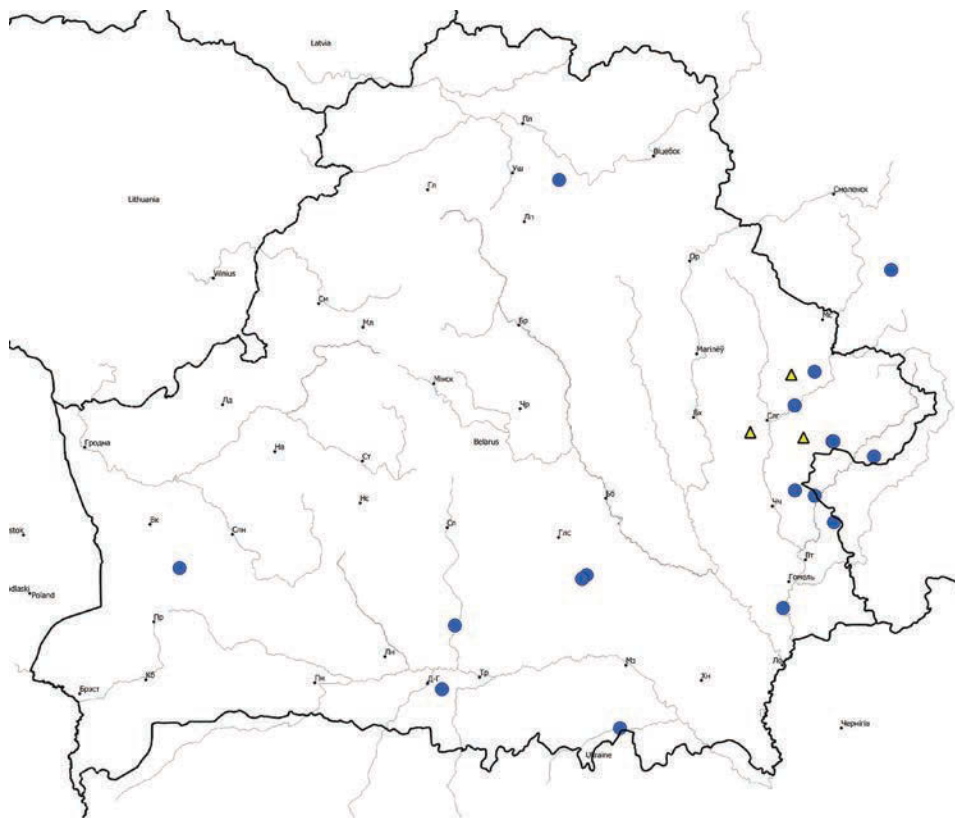
Kui kurg on kõik küüned kokku kogunud, muudetakse ta uuesti inimeseks ja ta saab taevasse, sest tema karistus on läbi. (Federowski 1897: 185).

Eesti usundis keelatakse löigatud küüntel laialiloopimist, sest neist teeb kurat endale nähtamatuks muutva kübara.

Motiivide levikut Valgevenes ja Eestis vt kaartidelt 2 ja 3.



Kaart 2. Esimeste inimeste küüntest kehad (motiivi levik Eestis). Kaart M. Kõiva.



Kaart 3. Esimeste inimeste küüntest kehad ja küünte laiali loopimise keeld (motiivide levik Valgevenes). Kaart T. Avilin.

● – küüntest kehad

△ – küüsi ei tohi laiali loopida, sest nende abil tuleb pärast surma ronida mäe otsa

Mao, angerja ja vingerja motiivid

Eesti motiiv “Kurat palub maal end suhu võtta ja suus paradiisiaeda toimetada” on algupärane, st slaavi traditsioonides ei ole sellele analooge. See motiiv on üksikasjalik kujundlik illustratsioon universaalsele kontseptsioonile, milles ahvatleja madu samastatakse kuradiga.

Motiivi mao kaheks jagamisest – üks osa jääb maale (madu), teine ujub meres ja muutub angerjaks – kohtab Eesti etioloogiates kõige erinevates variatsioonides, kus Jumal/Jeesus/Mooses mao erinevatel põhjustel pooleks raiub (vt Etioloogiad 2021).

Mõnes eesti ja nt lutsi etioloogias tekivad madu ja angerjas ühe kõie kahest otsast: ühe otsa äratab kurat ellu, temast saab madu, kes kuradit salvab, teise

otsa äratab ellu Jumal, see muutub angerjaks, kes ei tee loojale häda isegi siis, kui too ta kätte võtab (ERA II 162, 9/11 (1) < Lutsi – P. Voolaine (1935)).

Leedu legendis toppis angerjas oma kehaga kinni augu paadis, milles sõitis Jeesus ja sellest ajast alates võivad inimesed teda toiduks tarvitada, kuigi ta sarnaneb maoga (Belova & Kabakova 2014: 148–149).

Valgevenes on angerjas haruldane kala ja seetõttu valgevenelastel angerja kohta legende pole, aga on vingerjast – mao või väikese angerja sarnasest mageveekalast. Valgevenelastel on vingerja päritolu kohta kaks versiooni: 1) vingerjaks muutub nael, mille mustlane Kristuse ristilöömiselt varastas ja jökke viskas (Boganeva 2010: 119–120); 2) Kristuse ristilöömisel anti talle nastikuid süüa. Kristus muutis need nastikud vingerjateks ja ütles, et nüüd kõlbavad need inimestel süüa.



Foto 2. Aadam ulatab Eevale õuna. 13. sajandil rajatud Kaarma kiriku altari tiivad; hoiul Saaremaal Kuressaare lossis. Mare Kõiva foto 2018.

Ma olen ainus, kes vingerjast [jutte] kuulis. Ma kuulsin, mida meie inimesed rääkisid. Isegi mu ema, kui nad töid meie kala, ja vingerjas saagi hulka sattus: “See on uss!” – Vingerjas on uss. Kui teda [Kristust] risti löödi ja teda piinati igat moodi, siis anti Kristusele usse, anti toiduks usse. Tema lähedal olid inimesed – tema inimesed. Ja ta ütles, pöördus nende poole ja ütles: “Sööge, ärge kartke!” Ja ta andis ussile kaks tagumist otsa, ühte ja teise otsa, ja oligi kõik. Tal pole sellist kala saba, vaid ta on tõeline uss.

“Sööge, ärge kartke. Kes sööb, see usub minusse.”

Seda ma kuulsin. Ja ütles: “Lihtsalt lõigake pea otsast, sest pea hammustab. Lõika pea ära ja söö ülejäänut, ära karda.” Vaat seda kuulsin ussi kohta.¹⁷

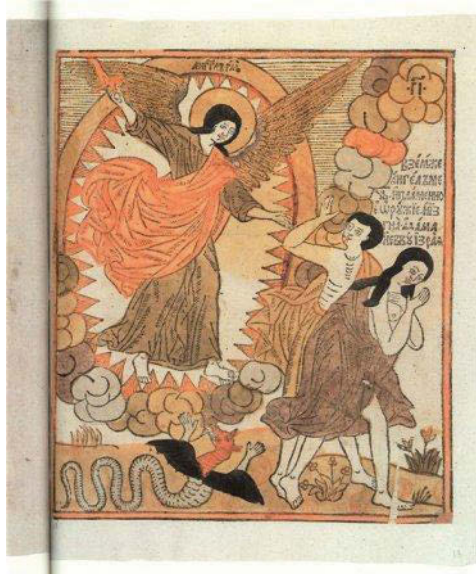
Nagu märgata võib, sarnaneb vingerja päritolu käsitleva legendi teine versioon Eesti etioloogiaga angerjast: vingerja saamislugu on sarnane angerja saamislooga – üks tekib nastikust, teine maost ja mõlemad jäävad sarnanema oma eellasega.

Miks on naistel alati tööd

Motiiv, et naisel ei ole kunagi vaba aega, sest ta patustas esimesena, on ühtviisi levinud nii Eesti kui ka Valgevene pärimuses. Valgevenelaste seas kohtab aga sagedamini etioloogiat, mis on seotud mitte esimeste inimeste, vaid rändava Jumalaga. Kui Jumal maa peal ringi rändas, palus ta naisel endale teed näidata, kuid naine rügas tööd ega sirutanud selgagi, vaid näitas jalaga, kuhu suunas minna. Mees aga katkestas töö ja viis Jumala õigele teotsale. Sest ajast peale on naistel alati tööd. Tänapäevastes kirjapanekutes on sellest süžeeest arvukalt versioone, mis on avaldatud Valgevene raamatusarjas “Valgevenelaste traditsiooniline kunstiline kultuur” (TMKB 2006 (2): 370–372; 2009: 434–435; 2011: 445–447; 2013: 605–607). Sellest legendist leidub ka eestlastel variante. Setu variant kõlab valgevene tekstiga sarnaselt, kuid legendis määrab Kristus laisale mehele virga naise, et nad “saaksid ilmas ära elada”:

Krystus käve maad pit'e, kat'stõis'küme sulast ol'l täl muidogi üt'eh. Lääväq tiid pit'e, tüt'rik säl'lülde maah tii veereh. Krystus küs'se tiid, timä näüdas' jalagaq. Midägi tuust, lät'siq müüüdä arq. Lääväq palakõsõ maad, tsura äestäs tii veereh. Küsüse tuu käest tiid jalq. Tuu jät't hobõsõ saisma, vei Krystusõ tuu teeharo pääle, kohe tä küs'se. Sulasõq üt'liq, kost taalõ tsuralõ hüvvä mör'sjat saa, taalõ vaia hüvvä mör'sjat. Krystus üt'el, taa ol'gi timä mör'sja, taa saagi täl'le mör'sjast, kiä säl'lülde maah ol'l.

Foto 3. 17. sajandil Dubrovo linnas elanud valgevene puulõigete meistri Vassili Koreni poolt pärnapuust tahvlile lõigatud Moosese raamatu ja Apokalüpsise motiivid. Vassili Koreni piibel oli tähtis kirjaoskamatu liht-rahva jaoks. A. Boganeva kogu.



Nimäq saavaq syss ilmah ar elläq, ku üt's laisk, tōñõ virk (ERA II 286, 168/9 (146) < Setu, Petseri v, Säpina k – Ello Kirss < Anastasia Kuus, snd 1860 (1940)).

Ka Eestis kohtab motiivi naise häbematust vastusest rändava Jumala tervitu-sele, millest saadik ei lõpe naistel töö kunagi otsa. Veel üks eesti versioon naiste pidevast tööst on seotud asjaoluga, et naine ei ava Kristusele väravat, kui too Jeruusalemma tuleb (vrd ka ülalnimetatud motiiviga naise põhjendamatust palvest endale ka pühapäevaks tööd saada).

Esimeste inimeste surm

Setudel on tekst Aadama surmast, mis on mõjutatud raamatuallikast.

Ku Eeva Adamiga elli ja jo vana' olli', syss Essä ütäl perrele, et ku teil vanamees koolõs ar', syss ülge mullõ ka'. Kooli ar', ni' teed kuis nä' sai tälle ütlemä, a ar' käve ütlemah. And kol' teräkeist taivast, et ku ar' matat, külbke noo' kääpähe. Nimäq nii teiq ka'. Kasvi ulli-illos' puu, kolmõ-haroline. Tuu saigi Jeesusõlõ ristist.

Kasvi väega ilosast, ni' kuningas võt't, niq las'k kerigu pingi tetä. Kuningas lätt hommogu pinki pühendämä, a vapanaasele näüdäs üüse ünõh, et mine, istu pingi pääle. Sa olt õndsamb ku kuningas. Timä nii

tekk ka'. Kuningas lätt, ni' näge ar'ki alt paja, et vanainemine pingi pääl istus. Põlg pingi ar, ni' hiit' kerikust vällä. Rahvas käve sääl hinnäst ravitsõmah. Kuningas käsk hiitä mõtsa ar'. Rahvas käve õks sinnä. Ni' säält saigi Jeesusõlõ rist. Ku tuu kuningas põlgnu-us ar', ni' saanuki-is (ERA II 194, 479/80 (16) < Setu, Petseri v, Risjova k – Ello Kirss < Tat'õ Kallaste, snd 1875 (1938)).

Selles tekstis on ilmne vihje apokrüüfile “Ristipuust”, mille autorlus omistati pühamehele Pühale Gregoriusele (ehk Grigori Dvojeslovile) ning on tuntud serbia, bulgaaria ja vene allikate põhjal, mida eristavad keelelised iseärasused (vt apokrüüfi kohta Fedorova 2012: 89–107).

Valgevenelastel ja poolakatel on tuntud kuningas Saalomonist kõnelevate legendide sarjas jutustused prohvetnaisest Sibyllast (Sebiliya), kes keeldus kõndimast üle jõe või oja mööda puust purret, öeldes, et selle purde puust tehakse Kristuse rist (Boganeva 2015: 57–64). Valgevenes on seda süžeed registreeritud harva, samas kui Poolas on see laialt levinud (Zowczak 2013: 201).

Eestikeelsesse teksti ilmub algupärane kujund pingist, mis samastub üle jõe viiva purde kujundiga, nimetu kuningas aga kuningas Saalomoniga, kes figureerib tavaliselt prohvetnaise Sibylla (Sebiliya) kohta käivates legenditsüklikes.

Kokkuvõtteks

Käsitlesime ainult mõnda eestlaste ja valgevenelaste motiivi esimeste inimeste kohta ning selgitasime välja rea nii ühiseid kui ka lokaalseid algupäraseid motiive. Mõistetavalt on tegemist väikese osaga kogu ainekust. Esialgelt tundub, et setu pärimuses leidub vasteid slaavi õigeusu traditsioonile ja Põhja-Venemaal levinud tekstidele. Laiemalt Euroopa traditsioonis tuttavad motiivid on levinud sisuliselt kogu Eestis, küsimus on pigem üleskirjutuste arvus. Isegi üksikute motiivide vaatlusel on nähtavad laialt levinud universaalsed tüübid. On ilmne, et jutustaja võis tervikuks liita rea lühemaid süžeid, millest osa on Piiblil põhinevad ja teine osa rahvapärased universaalsed arendused, mis ilmnes seto ja valgevene üleskirjutustest. Väga ilmne on sama motiivi või teema esinemine erinevates rahvaluuleliikides, igal neist on oma liigilised normatiivsed reeglid, kuid nad toetuvad samale alusmotiivile või kirjakohtadele.

Eestlastele ja valgevenelastele ühiste etioloogiliste motiivide näidete varal, näiteks “Miks naisel on alati tööd”, tuleb selgesti välja etioloogiliste süžeede piibliteemadega kohandumise mehhanism. Teatud etioloogiad võivad piiblisüžeede ruumis suhteliselt vabalt liikuda ja luua uusi seoseid, rikkumata ühe või teise etioloogia sisemist loogikat ja loomata sellest tulenevat uut teksti.

Ei saa kuidagi jätta kõrvale seoseid erinevate tekstitüüpide ja kunstiiliikidega – usundilised jutud on Piibli kõrval saanud mõjutusi suulisest folkloorist ja trükistest, aga neid on mõjutanud ka visuaalsed kunstid, mis on omaette suurem teema ja millele vihjavad ka artikli illustratsioonid.

Valgevene ja Eesti rahvaluulelisi sidemeid on seni äärmiselt vähe uuritud. Edasised uuringud võimaldavad kindlaks teha mitte ainult ühised ja erinevad motiivid eestlaste ja valgevenelaste mütoloogias ja folklooris, vaid perspektiivis uurida üksikasjalikumalt kultuurilisi ja transkultuurilisi ühisjooni. Samuti vaa-delda hüpoteesi balti ja soome-ugri substraadist valgevenelaste etnogeneesis.

Tänuavaldus

Uurimistööd toetas EU Regionaalarengu Fond (Eesti-uuringute Tippkeskus, TK-145) ja EKM uurimisprojekt “Folkloori usundilised ja narratiivsed aspektid” (EKM 8-2/20/3, EKKD65).

Kommentaariid

- ¹ Slaavi ja soome-ugri muistendite võrdlemisele on pühendatud O. Belova artikkel, milles soome-ugri muistendeid käsitletakse peamiselt komi rahva materjalide põhjal (Belova 2007: 229–241). Lisaks on vene keeles olemas veel terve hulk komi müütidele ja legendidele pühendatud raamatuid ja artikleid (Limerov 2005, 2012; Šarapov 1996; Smirnova & Tšuvjurov 2002; Kuznetsov 2018 jt).
- ² Vt folkloristide uurimissuundade kohta lähemalt Ziolkowski 2017; Niditch 2018.
- ³ Eesti etioloogiate suurem kataloog on töös, ka selle artikli alusmaterjal hõlmab laiemat teemade hulka ja on leitav kataloogis Eesti etioloogiad (alusmaterjalid www.folklore.ee/etioloogiad).
- ⁴ AaS – Antti Aarne kataloogi muistenditüüpide nimetuse lühend (Aarne 1918).
- ⁵ Valgevene kultuuri, keele ja kirjanduse uurimiskeskus RTA, J. Kolase ja J. Kupala nim keeleteaduse instituut, etnolingvistika ja folkloristika osakond.
- ⁶ E. Boganeva ja T. Varfolomejeva salvestised 2007. aastast 1939. aastal sündinud Larissa Guleitšikult, Kamenka k, Uzdenski raj, Minski obl.
- ⁷ Näiteks on Eesti arhiivis korduvad kirjapanekud legendist, kuidas naine pühapäevaks tööd sai. Vanatüdruk palus Jumalalt pühapäevaks tööd. Jumal soovitas tal palvetada, naine aga vastas, et ka siis jääb liiga palju aega üle. Siis raputas Jumal talle pähe peotäie tuhka, mis muutus täideks – nüüd on naisel ka pühapäeval tööd (H I 4,724 (6) < Otepää – J. Vuks (1879); ERA II 54, 224/5 (247) < Tartu-Maarja, Kavastu k).
- ⁸ Kuna eesti etioloogiaid esimeste inimeste kohta peaaegu ei ole avaldatud, toome ära mõned tekstid tervikuna, osa tekste on antud ümberjutustustena.

- ⁹ Slaavlastel on dualistlike legendide kohta on avaldatud laialdaselt kirjandust. Ülevaadet dualistlike legendide uuringute kohta vt: Kuznetsova 1998; Belova 2004: 44–57; Belova & Petruhhin 2009: 312–323; Badalanova 2008: 235–242; 2011: 134–136; Badalanova Geller 2017: 23 jt).
- ¹⁰ Legendi on kirja pannud M. Federowski 19. sajandi lõpus Lääne-Valgevenes (Federowski 1887: 200, nr 780).
- ¹¹ Rumjantsevi 17. sajandi kogumikust.
- ¹² Arvestades, et sandarmikorpuste aktiivne tegevus Venemaal ja teistes Euroopa riikides algas 19. sajandil, võib teha järelduse, et läänemeresoome aladel olid 19. sajand ja 20. sajandi algus veel etioloogiate aktiivse kujunemise aeg.
- ¹³ A, dam – seksuaalse konnotatsiooniga keelemäng, vene keelest tõlkides: *Jah, annan!* Legendi üleskirjutus pärineb 19. sajandi lõpust Novgorodi kubermangu Tšerepovetsi kreisist (praegune Vologda oblast) (Belova & Kabakova 2014: 427). Eesti legendide ja mütoloogiliste tekstide paralleele leiab sageli just Venemaa põhjapoolsete piirkondade legendides ja müütides.
- ¹⁴ Vt Seržputovski 2009: 62.
- ¹⁵ Piibli ümberjutustuste kohta vt (Boganeva 2010: 4–13; 2014: 116–125).
- ¹⁶ Pakuta – kehaline või hingeline piin, siin – karistus, katoliiklastest valgevenelased ja poolakad nimetasid pakutaks sageli patukahetsust, moraalset parandusabinõu.
- ¹⁷ E. Boganeva, N. Petrovi ja N. Savina salvestis 2014. aastast Marina Romanenkolt (sünd 1922) Žuraveli k, Mogiljovi obl.

Arhiiviallikad

Skriptoorium, digitaalne etioloogiate kogu, mis sisaldab digiteeringuid EKM Eesti Rahvaluule Arhiivist

Käsikirjad Eesti Kirjandusmuuseumi Eesti Rahvaluule Arhiivi (ERA) kogust (1927–1945)

H – Jakob Hurda käsikirjaline rahvaluulekogu

Valgevene RTA Valgevene Kultuuri, Keele ja Kirjanduse Uurimise Keskus

BFELA – Valgevene folkloori ja etnolingvistika andmebaas

Kirjandus

Aarne, Antti 1918. *Estnische Märchen- und Sagenvarianten. Verzeichnis der zu den Hurt'schen Handschriftsammlungen gehörenden Aufzeichnungen*. FF Communications 25. Hamina: Suomalaisen Tiedeakatemia Kustantama.

ATU = Uther, Hans Jörg. *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography* 2004. Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson by Hans-Jörg Uther. 1–3. FF Communications 284. Helsinki: Finnish Literature Society.

Badalanova, Florentina 2008. The Bible in the Making: Slavonic Creation Stories. Geller, Markham & Schipper, Mineke (toim). *Imagining Creation*. Leiden & Boston: Brill, lk 161–365 (doi: 10.1163/ej.9789004157651.i-424.37).

Badalanova Geller, Florentina 2011. The Sea of Tiberias: Between Apocryphal Literature and Oral Tradition. Di Tommaso, Lorenzo & Böttrich, Christfried (toim). *The Old Testament Apocrypha in the Slavonic Tradition: Continuity and Diversity*. Tübingen: Mohr Siebeck Gmb, lk 13–157.

Badalanova Geller, Florentina 2017. *Kniga sushchaia v ustakh. Fol'klornaia Bibliia bessarabskikh i tavrisheskikh bolgar*. Moskva: Russkii fond sodeistviia obrazovaniuu i nauke.

Belova, Olga 2004. “*Narodnaia Bibliia*”: *Vostochnoslavianskie etiologicheskie legendy*. Moskva: Indrik.

Belova, Olga 2007. Bibleiskie legendy v kul'ture slavianskikh i finno-ugorskikh narodov. *Slavianskii al'manakh*, lk 229–241.

Belova, Olga & Kabakova, Galina 2014. *U istokov mira. Russkie etiologicheskie skazki i legendy*. Moskva: Forum; Neolit.

Belova, Olga & Petruhhin, Vladimir 2009 = Belova, Olga & Petrukhin, Vladimir. “Vremia tvoreniia”: Dualisticheskaia kosmogoniia v svete fol'klornoj tekstologii. Belova, Olga (vast toim). *Istoriia – mif – fol'klor v evreiskoi i slavianskoi kul'turnoi traditsii*. Sbornik statei. Moskva: Probel, lk 313–323.

Ben-Amos, Dan 1972. Toward a Definition of Folklore in Context. Paredes, Américo & Bauman, Richard (toim). *Toward New Perspectives in Folklore*. Austin: University of Texas Press, lk 3–15.

Ben-Amos, Dan 2009. Žanrikontseptsioonid folklooris. Ben-Amos, Dan. *Kommunikatsioon ja folkloor*. Sator 9. Tartu: EKM Teaduskirjastus, lk 117–138.

Berezkin, Juri & Duvakin, Evgenii 2020. *Tematicheskaiia klassifikatsiia i raspredelenie fol'klorno-mifologicheskikh motivov po arealam. Analiticheskii katalog* (<http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/> – 28. juuni 2021).

Bereshit Rabba 2020. Kak v Erev Shabat byl sozdan Adam i pomeshchen v Gan Eden. *Midrash rasskazyvaet* (<http://jhist.org/traditions/midrash003.htm> – 28. juuni 2021).

BNB = Boganeva, Elena 2010. *Belaruskaiia “narodnaia Bibliia” ŷ suchasnykh zapisakh*. Minsk: Belaruski dziarzhajny ŷniversitet kul'tury i mastatstvaŷ.

Boganeva, Alena 2014. Bibleiskiia vusnyia narodnyia perakazy: raznavidnasti, tematyka, mekhanizmy fal'klaryzatsyi. Valodzina, Tatstsiana (peatnim). *Belaruskii fal'klor. Materyialy i dasledavanni*. Zbor. navuk. prats. 1. Minsk: Belarus. navuka, lk 126–137 (<https://ethno.by/artykuly/1416454092> – 28. juuni 2021).

Boganeva, Alena 2015. Sebilija jak persanazh belaruskai “narodnai Bibli” i zvjazanyia z ei narodnabileiskia matyvy. Asoba zbiral'nika ŷ zahavanni nemateryial'nai kul'turnai spadchyny: da 200-goddzja z dnja naraddzhennia O. Kol'berga. *Materyialy Mizhнародnaga kruglaga stala*; 25–27 chervenia 2014 g. Minsk-Pinsk. Minsk: Hursik, lk 57–65.

- Bulašev, Georgi 1992 = Bulashev, Georgi. *Ukraïns'kii narod u svoïkh legendakh, religiïnikh pogliadakh ta viruvanniakh. Kosmogonichni ukr. narodni pogliadi ta viruvannia*. Kiïv: Dovira.
- Dobrovolski, Vladimir 1891 = Dobvol'skii, Vladimir. *Smolenskii etnograficheskii sbornik*. I. Sankt-Petersburg: Tipografia E. Evdokimova.
- Dragomanov, Mihhail 1876 = Dragomanov, Mikhail. *Malorusskie narodnye predaniia i rasskazy*. Kiev: M. P. Fritz.
- Dundes, Alan 1999. *Holy Writ as Oral Lit: The Bible as Folklore*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Federowski, Michał 1897. *Lud białoruski na Rusi Litewskiej. Materiały do etnografii słowiańskiej zgromadzone w latach 1877–1905*. W 8 t. T.1: *Wiara, wierzenia i przesady ludu z okolic Wołkowyska, Stonima, Lidy i Sokółki*. Kraków: Wydawnictwo Komisji Antropologicznej Akademii Umiejętności.
- Fedorova, I. V. 2012. Apokryfy i istoricheskie predaniia v russkoi palomnicheskoi literature XII–XIX vekov: 1. Apokryfy o Krestnom dreve. *Russkaia literatura*. Istoriko-literaturnyi zhurnal 3, lk 88–106 (<http://lib2.pushkinskijdom.ru/Media/Default/PDF/RusLiteratura/%D0%A0%D0%9B%202012%20n3.pdf> – 29. juuni 2021).
- Frazer, James G., Sir 1918. *Folk-lore in the Old Testament: Studies in Comparative Religion and Law*. 3 vols. London: Macmillan.
- Grynblat, G. & Gurski, A. 1983. *Legendy i padanni*. Minsk: Navuka i tekhnika.
- Grynblat, G. & Gurski, A. 2005. *Legendy i padanni*. 2. väljaanne. Minsk: Belaruskaja navuka.
- Gunkel, Hermann 1987 [1917]. *Das Märchen im Alten Testament*. Frankfurt am Main: Athenäum [Tübingen: J. C. B. Mohr].
- Hasan-Rokem, Galit 1990. And God Created the Proverb... Inter-generic and Inter-textual Aspects of Biblical Paremiology or the longest way to the Shortest Text. Niditch, Susan (toim). *Text and Tradition – The Hebrew Bible and Folklore*. Atlanta: Society of Biblical Literature Semeia Studies, lk 107–119.
- Hoffmeier, James K. & Wenham, Gordon J. & Sparks, Kenton L. 2015. *Genesis: History, Fiction, or Neither? Three views on the Bible's Earliest Chapters*. Zondervan Academic.
- Kaspina, Maria 2000. Vospriiatie siuzheta o grekhopadenii Adama i Evy v evreiskoi i slavianskoi traditsii. Belova, Olga (vast toim). *Kontsept grekha v slavianskoi i evreiskoi kul'turnoi traditsii*. Sbornik statei. Sefer. Akademicheskaja seriia. Vypusk 5, lk 116–129.
- Kaspina, Maria 2001. *Siuzhety ob Adame i Eve v svete istoricheskoi poetikiu Na materiale drevnei i srednevekovoi evreiskoi i slavianskoi knizhnosti*. Moskva: Russian State Humanities University.
- Kirkpatrick, Patricia G. 1988. The Old Testament and Folklore Study. *Journal for the Study of the Old Testament*, suppl. ser. 62. Sheffield: JSOT Press.
- Krikmann, Arvo 1986. *Fraseoloogiline aines eesti vanimates grammatikates ja sõnastikes*. Tallinn: Valgus.

- Krikmann, Arvo 1999. *Eesti lühivormide allikaloost*. Tartu: EKM (www.folklore.ee/~kriku/ALLIK – 15. juuli 2021).
- Kuznetsov, Nikolai 2018. Sotvorenje zemli v komi mifologii. Kõiva, Mare & Volodina, Tatjana (toim). *Missiia vypolnima. Perspektivy izucheniia fol'klora*. Tartu: ELM Scholarly Press. Tartu: ELM Scholarly Press, lk 169–180 (doi: 10.7592/Sator.2018.19).
- Kuznetsova, Vera 1998. *Dualisticheskie legendy o sotvorenii mira v vostochnoslavijskoi fol'klornoj traditsii*. Novosibirsk: Izd-vo SO RAN.
- Kõiva, Mare 2020. Molitva i zagovor. Bibleiskie motivy i kharatery v zagovorax. Volodina, Tatjana & Kõiva, Mare (toim). *Fol'klor i fol'kloristika. Vzgliad iz Belarusi i Estonii*. Missiia vypolnima 2. Minsk: Belarusskaia navuka, lk 12–48.
- Levkievskaja, Elena 2005. *Mify russkogo naroda*. Moskva: OOO Izdatel'stvo Astrel' AST (<https://www.booksite.ru/fulltext/myt/hsr/uss/kih/index.htm> – 30. juuni 2021).
- Limerov, Pavel 2005. *Sotvorenje mira. Mifologija naroda komi*. Syktyvkar: Komi neböğ ledzanin.
- Limerov, Pavel 2012. *Boüdüp. Kogda-to. Mify, legendy, predaniya komi naroda*. Syktyvkar: OOO Izdatel'stvo Kola.
- Lobach, Uladzimir 2011. *Polatski etnagrafichny zbornik I–II*. 2. väljalase. Navapolack: PDU.
- Loorits, Oskar 1926a. *Livische Märchen und Sagenvarianten*. FF Communications 66. Hamina: SKS.
- Loorits, Oskar 1926b. *Liivi rahva usund I. Mit einem Referat: Der Volksglaube der Liven*. Tartu: Tartu Ülikool.
- Loorits, Oskar 1928. *Liivi rahva usund II. Mit einem Referat: Der Volksglaube der Liven*. Tartu: Tartu Ülikool.
- Loorist, Oskar 1935. *Pharaos Heer in der Volksüberlieferung*. Tartu: Tartu ülikool.
- Loorits, Oskar 1949. *Grundzüge des estnischen Volksglaubens* 1. Skrifter Utgivna av Kungl. Gustav Adolfs Akademien för Folklivsforskning 18: 1. Lund: Carl Blom.
- Loorits, Oskar 1951. *Grundzüge des estnischen Volksglaubens* 2. Skrifter Utgivna av Kungl. Gustav Adolfs Akademien för Folklivsforskning 18: 2. Lund: Carl Blom.
- Loorits, Oskar 1957. *Grundzüge des estnischen Volksglaubens* 3. Skrifter Utgivna av Kungl. Gustav Adolfs Akademien för Folklivsforskning 18:3. Lund: Carl Blom.
- Loorits, Oskar 2000. *Liivi rahva usund IV–V*. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum.
- Nagy, Ilona 1990. The Catalogue of the Hungarian Aetiological Legends. Janos Puzstay (toim) *Specimina Sibirica III*. Gedenkschrift für Irén N. Sebestyén (1890–1978). Quinqueecclesiae: Universitas Quinqueecclesiae, lk 149–157.
- Niditch, Susan 2018. Folklore and the Hebrew Bible: Interdisciplinary Engagement and New Directions. *Humanities* 7 (1) (doi: 10.3390/h7010006).
- PEZ 2011 = Lobach, Vladzimir. *Polatski etnografični zbornik*. 2. väljalase. narodnaia proza belarusau Pazdvinnia. Navapolatsk: PDU.

Pietkiewicz, Czesław 1938. *Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego: materiały etnograficzne*. Warszawa: TNW.

Põpin, Aleksandr 1962. *Pamiatniki starinnoi russkoi literatury, izdavaemye grafom Grigoriem Kushelevym-Bezborodko*. Minsk: Tipografia P. A. Kuliš.

Rogers, James 1884. *Bible Folk-lore: A Study in Comparative Mythology*. London: Kegan Paul, Trench.

Romanov, Evdokim 1891. *Belorusskii sbornik. Skazki kosmogonicheskie i kul'turnye 4*. Vitebsk: G. A. Malkin.

Seržputovski, Aleksandr 1911 = Serzhputovskii, Aleksandr. *Skazki i rasskazy belorusov-poleshukov (materialy k izucheniiu tvorchestva belorusov i ih govora)*. Sankt Petersburg: Izd. russkogo iazyka i slovesnosti imperatorskoi AN.

Seržputouski, Aleksandr 1930 = Serzhputovskii, Aleksandr. *Prymhi i zababony belarusau-paleshukou*. Minsk: Galoulitbel.

Seržputouski, Aleksandr 1998 = Serzhputovskii, Aleksandr. *Prymhi i zababony belarusau-paleshukou*. Minsk: Universitetskae.

Shein, Pavel 1893. *Materialy dlia izucheniiia byta i iazyka russkogo naseleniia Severo-Zapadnogo kraia 2*. St. Petersburg: The Imperial Academy of Sciences.

Smirnova, Olga & Tšuvjurov, Aleksandr 2002 = Smirnova, Olga & Chuvjurov, Aleksandr. *Khristianskie legendy v traditsionnoi kul'ture komi. Zhivaia starina 3*, lk 14–16.

Sparks, Kenton L. 2005. *Ancient Texts for the Study of the Hebrew Bible: A Guide to the Background Literature*. Peabody, MA: Hendrickson, Baker Academic.

StTh-MIFL = Thompson, Stith 1955–1958. *Motif-Index of Folk-Literature. A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books and Local Legends*. Bloomington: Indiana University Press.

Šarapov, Valeri 1996 = Sharapov, Valeri. *Khristianskie siuzhety v fol'klоре komi staroobriadtsev Srednei Pechory. Khristianizatsiia Komi kraia i ee rol' v razvitii gosudarstvennosti i kul'tury 2*. Syktyvkar: Komi nauchnyi centr RAN, lk 310–320.

Ziolkowski, Eric 2017. Introduction. Ziolkowski, Eric (toim). *The Bible in Folklore Worldwide. A Handbook of Biblical Reception in Jewish, European Christian, and Islamic Folklores*. Berlin & Boston: de Gruyter, lk 1–42.

Zowczak, Magdalena 2013. *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*. Torun: Wydawnictwo naukowe uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

Tehillim 139 = Complete Jewish Bible. Tehillim – Psalms – Chapter 139. https://www.chabad.org/library/bible_cdo/aid/16360/jewish/Chapter-139.htm.

Tokarev, Sergei 1991. *Dvupolnye suschestva*. Tokarev, Sergei (toim). *Mify narodov mira*. Entsiklopediia I–II. Moskva: Sovetskaia entsiklopediia.

TMKB 2004 = Varfalameeva, Tamara & Boganeva, Elena & Kozenka, Nikolai (koost) 2004. *Tradycyinaia mastatskaia kul'tura belarusaŭ 2*. Vicebskae Padzvinne. 2. Minsk: Belaruskaja Navuka.

TMKB 2006 (2) = Boganeva, Elena 2006. *Tradytsyinaia mastatskaia kul'tura belarusaŭ*. 2. Grodzensk. Minsk: Vyshaia Shkola.

TMKB 2009 = Boganeva, Elena 2009. *Tradytsyinaia mastatskaia kul'tura belarusaŭ*. 2. Brest. Minsk: Vyshaia Shkola.

TMKB 2011 = Boganeva, Elena 2011. *Tradytsyinaia mastatskaia kul'tura belarusaŭ*. 5. Tsentral'naia Belarus. Minsk: Vyshaia Shkola.

TMKB 2013 = Boganeva, Elena 2013. *Tradytsyinaia mastatskaia kul'tura belarusaŭ* 6. Gomel. Minsk: Vyshaia Shkola.

VESiL 2019 = Belova, Olga & Gura, Aleksandr & Kabakova, Galina & Tolstaia, Svetlana. Vostochnoslavianskiie etiologicheskie skazki i legendy. *Entsiklopedicheski slovar'*. Moskva: Neolit.

Volodina, Tatjana 2018. Frazeologija i magicheskie praktiki v kontekste antropo- i kosmogonicheskikh legend (belorusskaia tradicia na evropeiskom fone). Kõiva, Mare & Volodina, Tatjana (toim). *Missiia vypolnima. Perspektivy izucheniiia fol'klora*. Sator 19. Tartu: Nauchnoe Izdatelstvo ELM, lk 181–206 (doi: 10.7592.Sator.2018.19.07).

Summary

The first people in the world: Belarusian and Estonian aetiologies

Alena Boganeva

Head of the Department of the Ethnolinguistics and Folklore
Center for Belarusian Culture, Language and Literature Research
National Academy of Sciences, Belarus
elboganeva@gmail.com

Mare Kõiva

Leading Research Fellow
Department of Folkloristics, Estonian Literary Museum
mare.koiva@folklore.ee

Keywords: Adam, aetiology, bible-influenced folklore, Eve, parable

Belarusian and Estonian mythological and legendary narratives, especially aetiologies, share a number of similar motifs and characters, despite the fact that Estonian and Belarusian belong to different language families and share no common borders. However, some matches in the motifs are so complete and expressive that they, we believe, cannot be explained by typology or universals. Since the topic of ties between Estonian-Belarusian folklore is relatively unexplored, along with their historical contacts, the aim of this article is to point out the similarities in the motifs of Estonian and Belarusian legends regarding the first people in the context of Slavic and Finno-Ugric legends, as

well as to represent some of the original Estonian and Belarusian aetiologies. The motives under examination are the recreation of humans, the skin of the nails, creation of a woman, the death of the first people, the motifs of the snake, eel, and weather loach, the cross of Christ, and others.

Alena Boganeva on etnolingvistika ja folkloristika osakonna juhataja Valgevene Rahvusliku Teaduste Akadeemia Valgevene Kultuuri, Keele ja Kirjanduse Uurimise Keskuses. Tema peamised uurimisvaldkonnad on piibli- ja parapiibli narratiivid, mütoloogia, rahvajutud, rahvaluule tüpologia ja liigiküsimused, etnokonfessionaalsete suhete etnolingvistiline aspekt. Ta on monograafiate ja arvukate artiklite autor. 2014. aastal pälvis ta Valgevene Vabariigi presidendi kultuuri, kunsti ja teaduse alase eripreemia.

Alena Boganeva is Head of the Department of the Ethnolinguistics and Folklore of the Centre for Belarusian Culture, Language and Literature Research at the National Academy of Sciences of Belarus. She explores biblical and parabiblical narratives, mythology and folk narratives, the typology of genres, ethno-confessional relations in ethno-linguistic aspect. She has authored monographs and numerous articles. In 2014 she received a special award of the President of the Republic of Belarus in the field of culture, art and science.

elboganeva@gmail.com

Mare Kõiva on Eesti Kirjandusmuuseumi folkloristika osakonna juhtivteadur ja Eesti-uuringute Tippkeskuse juht, *Academia Europaea* akadeemik. Ta on mitmete monograafiate ja artiklikogumike toimetaja, arvukate artiklite autor, Tema peamised välitööde alad on Bulgaaria ja Eesti. Peamised uurimisalad on usundi-uuringud, usundilised narratiivid, mütoloogia, loitsud ja targad, rituaalne aasta, etnoastronoomia ja IT humanitaarias.

Mare Kõiva is a Leading Research Fellow at the Estonian Literary Museum. She is Head of the Centre of Excellence in Estonian Studies, and member of *Academia Europaea*, and has edited several monographs and article collections and authored numerous articles. Her main fieldwork sites are Estonia and Bulgaria. Her main research areas cover religiosity, new religious movements, belief narratives, mythology, charms and sages, ritual year, ethnoastronomy, and IT in humanities.

mare.koiva@folklore.ee

Käsitused kasvatuses eesti vanasõnades ja kasvatusteaduses

Bianka Makoid

Peipsiääre vallavalitsuse haridus- ja kultuuriosakonna juhataja,
haridus- ja noorsootöö spetsialist
bianka.makoid@peipsivald.ee

Airi Liimets

Tallinna Ülikooli kasvatusfilosoofia külalisprofessor
airi_liimets@yahoo.de

Teesid: Käesolevas artiklis oleme seadnud endale eesmärgiks välja selgitada, kui võrd haakuvad eesti vanasõnades peituvad käsitused kasvatuses vastava kasvatusteadusliku mõttega Eestis. Vanasõnu käsitleme kui argiteaduslike kasvatuskäsituste allikaid. Empiirilisel uuritud 655 eesti vanasõna. Uurimismeetodiks on kvalitatiivsesse uurimisviisi kuuluv sisuanalüüs. Analüüsi tulemusena on vanasõnade sisus eristatud neli kasvatusmõtlemist väljendavat põhikategooriat (kasvatus ja kasvatamine, kasvatatav ja kasvaja, kasvataja, kasvatusmeetodid) ning 13 nende allkategoriat. Vanasõnade ja eesti vastava kasvatusteadusliku mõtte võrdlemisel selgub, et vanasõnade sisu haakub eelkõige biheivioristlikust mõtlemiskontekstist pärinevate kasvatuskäsitustega. Kõneldakse vanema ja lapse kasvatussuhtest, kus lapsel on allutatud positsioon. Kasvatust on valdavalt mõistetud kui lapse arengu juhtimist, kusjuures pojad on perekonnas eelistatumas seisundis. Ülekaalus on lapsevanemate võimu toetavad kasvatusmeetodid, sh kehaline karistamine.

Märksõnad: argiteadusliku ja teadusliku võrdlus, Eesti, kasvatusteaduslik mõte, kvalitatiivne sisuanalüüs, käsitused kasvatuses, vanasõnad

Sissejuhatus

Kasvatus kui fenomen ja konstrukt on loomult ajastu- ja kultuurispetsiifiline. See tähendab, et kasvatus pole sisult ja vormilt muutumatu ei fenomenina sotsiaal-kultuurilises tegelikkuses ega ka konstruktina mõtlemises. Samas on kasvatuses teatud tähendused ja sisud väga "elujõulised", muutunud lausa stereotüüpiseerunud normideks, mis kanduvad märkamatu edasi põlvest põlve. Lapsevanemad saavad oma teadmised selle kohta, kuidas kasvatada, eelkõige tahtmatult igapäeva elu käigus kodusest kasvatuskultuurist, oma vanematelt ning vanavanematelt. Näiteks kasvatusteadlane Jüri Orn (1998: 16) nimetabki

selliste implitsiitsete teadmiste päritolukontekstina kodust kasvatuskultuuri. Ka professionaalne kasvatusteadlane ei mõtle kodus oma lapsi kasvatades enamasti õpitud kasvatusteaduslikele teooriatele, vaid toimib ja kasvatab nii, nagu ta on kogenud, kuidas on elus kunagi igapäevaselt kasvatatud teda en-nast. Kasvatusteaduse filosoofi Airi Liimetsa (2009: 386) järgi võib käsitused kasvatu-sest jaotada laias laastus kolme rühma: a) argiteadvuslikud, b) teaduslikud, c) filosoofilised. Käesolevas artiklis tulevad nimetatutest vaatluse alla esimesed kaks. Selle peamiseks põhjuseks on empiirilise uurimistöö tulemusel selgunu, et vanasõnades ei sisaldu filosoofilistele kasvatusel mõeldud iseloomulikke tähendusi.

Uuritavaks materjaliks antud artiklis ongi eesti vanasõnad kui argitarkuse väljendused (vrd Krikmann 1997). Vanasõnade uurimises näeme võimalust mõista eespool nimetatud argiteadvuslikke, implitsiitseid käsitusi kasvatu-sest, mis seostuvad valdavalt koduse kasvatuskultuuriga. Vanasõnad ei kuulu aga ainult minevikku ja üsna suletud perekondlikku elusfääri. Mõjuvõimsate kõnekujunditena ringlevad need ka tänapäeval nii meie suulises kõnes kui kirjalikus argikeeles, neid kasutatakse meedias ja reklaamitööstuses. Kasvatusteaduslik mõtlemine ja inimeste argiarusaamad kasvatusel ei pruugi aga alati ühtida. Sellest tulenevalt on meie **eesmärk** välja selgitada, kuid võrd haakuvad eesti vanasõnades peituvad käsitused kasvatusel vastava kasvatu-seadusliku mõttega Eestis.

Hoolimata vanasõnade uurimise pikast traditsioonist Eestis on nende kä-sitlus kasvatusteaduslikust vaatenurgast jäänud senini üksnes üliõpilastööde tasemele. On uuritud vanasõnade kasutamist emakeele ja teise keele õpetamisel eri kooliastmetes (vt Kõiv 2011; Kask 2013; Cowan 2019). Vanasõnu on käsit-letud osana pärimuskultuurist alushariduse valdkonna väärtuskasvatuses (vt Mitt 2012; Aruste 2014), on uuritud laste suutlikkust mõista vanasõnu (Teras 2019). Kasvatuse tähenduste aspektist on vanasõnu uuritud teiste rahvaste vanasõnadele tuginedes (nt Palacios 1996; Volkov 1999), kuid Eestis põhjali-kumad vanasõnakäsitlused sellest aspektist senini puuduvad.

Endile seatud eesmärgini jõudmiseks käsitleme kõigepealt artikli esimeses osas lühidalt seda, mida kujutab endast vanasõna kui folkloorižanr ja argitarku-se väljendaja. Teises osas vaatleme empiirilisele uurimistööle tuginedes, kas ja kuidas on võimalik semantiliselt kategoriseerida ja piiritleda vanasõnu nende sisus peituvatest kasvatuslikest tähendustest lähtudes. Artikli kolmandas osas selgub, kuidas haakuvad omavahel käsitused kasvatusel eesti vanasõnades kui argiteadvuslik tarkus ja vastav teaduslik mõte eesti kasvatusteaduses. Antud võrdlust silmas pidades on kõigepealt lühidalt nimetatud eesti kasvatu-seaduses viimase ca 70 aasta vältel käibelolnud teaduslikud käsitused

kasvatuses, kuid artikli piiratud mahu tõttu on põhjalikumalt vaadeldud vaid neid teaduslikke mõtteid, mis haakuvad empiiriast koorunud sisudega. Vähesel määral leiab osutusi kasvatusteaduslikule mõtteloole juba artikli teises osas ehk vanasõnade empiirilise uurimise tulemuste esitluses.

1. Vanasõnad kui argiteadvuslike kasvatuskäsituste allikas

1.1. Vanasõna kui folkloorižanr

Argiteadvuses pikka aega püsinud arusaamad ja uskumused peituvad eeldatavasti juba rahvaluules (nt vanasõnades, kõnekäändudes jm), väljendades kontsentreeritud kujul argiteadmist (Liimets 1999: 23; Hirsjärvi & Huttunen 2005: 14, 125). Sirkka Hirsjärvi ja Jouko Huttunen (2005: 125) näiteks rõhutavad, et Soome kasvatustraditsioonis on vanasõnadel olnud alati oluline koht, sest nende tarkuseterade toel on ühiskonnas säilitatud traditsioone põlvest põlve. Sama võiks ju eeldada ka Eesti kasvatustraditsiooni kohta.

Näiteks Edda Kaimre ja Inger Kraav (1998: 131–139; Kaimre 2000: 6–10) on uurinud kolme põlvkonna arusaamu ja uskumusi kasvatuses, et saada ettekujutust kasvatustegelikkusest Eesti perekondades. Uuringust ilmnisid nii traditsioonilised kui ka ühiskonnas kaasaja arengutendentsidest tulenevad arusaamad. Põlvkondade vahel tekivad erimeelsused ranguse, moraali, isikuvabaduste piiramise ja karistamise osas. Vanavanemad aktsepteerivad kehalist karistamist kasvatusmeetodina näiteks põhjendusega, et *see laps läheb metsa, kes vitsa pole õigel ajal saanud*. Kasvatuspõhimõtetes on kõige vanemale põlvkonnale oluline ausus, kuulekus, autoritaarsus, kohustused, töö, õppimine; keskmine põlvkond rõhutab hea otsustusvõimelise inimese kasvatamist ja hea hariduse võimaldamist, häid suhteid; noorimad tähtsustavad sõbralikke suhteid, armastust ja turvalisust, iseseisvust ning individuaalsust. Näiteks vanema põlvkonna arvates hoolitseb hea ema kodu, toidu ja laste eest, on range ja nõudlik, töökas. Ideaalisa peab olema perepea, autoriteet ja eeskuju, hoolitsema majanduslikult oma pere eest ja tegelema ka lastega. Uurimuse tulemustes on nimetatud ka vanasõnu, mida kasvatuspõhimõtetega seostatakse. Uurijate arvates on see mõistetav, sest rahvatarkusi väljendavad vanasõnad ongi olnud rahvapedagoogika sisuks, nende tõdede varal lapsi kasvatatigi. Paljud vanasõnad on veel tänini kõigis sugupõlvedes kasutusel: nt *väiksed lapsed, väiksed mured, suured lapsed, suured mured; mis noorelt õpitud, see vanas eas meeles; virgad vanemad, viksud lapsed; laps räägib siis, kui kana pissib; mida armsam*

laps, seda valusam vits; käbi ei kuku kannust kaugele jne (Kaimre & Kraav 1998: 136–138). Seega mõtestatakse vanasõnade kui argitarkuse abil ka oma kasvatusarusaamu.

Folkloori nähakse kui teatud sotsiaalse rühma kultuurilise identiteedi kandjat ja sotsiaalse ühtekuuluvustunde loojat (Dundes 2002; Honko 1998). Clifford Geertz (2003: 99–113) selgitab argitarkuse olemust, tuginedes nn primitiivrahvaste uurimisele. Argi- ehk rahvatarkus põhineb tema järgi nii eelarvamustest kantud uskumustel kui ka hinnatud kogemustel, millega on elus hakkama saadud ja kuidas on lahendatud igapäevaseid probleeme. Sihiks on püüd muuta maailm selgepiirilisemaks, leida probleemidele lahendusi ning olla olukorra peremees. Argitarkusel on rahvalik-filosoofiline taust, mis manitseb mõistlikkusele, ettevaatlikkusele, arukusele jne. Elu mitmekesisusest, ebajärjekindlusest, vastuolulisusest tulenev argitarkus vormub epigrammideks, vanasõnadeks jne.

Etümoloogiliselt annavad rahvapärased terminid vanasõnade ja ka kõnekäändude kohta eri keeltes erinevaid tähendusvarjundeid: vana sõna, ütlus, räägitud sõna, korduv sõna või ütlus, igapäevane sõna, rahvatarkus, tark sõna jne. Seega kajastuvad juba rahvapärastes väljendites žanrile iseloomulikud tunnused (Krikmann 1997: 13–14). Rohketes vanasõna definitsioonides on esile tõstetud erinevaid tahke, eesmärgiga eristada vanasõna muudest lausungitest. Vanasõnauuriija Archer Taylori (1931: 3) arvates on vanasõna žanri lõplik määratlemine võimatu, kuid saab välja tuua mingi sõnulsetamatu kvaliteedi, mis eristab vanasõna teistest lausetest – need on rahva seas käibelolevad ütlused.

Eesti tuntuim parömioloog Arvo Krikmann (1997: 20, 52) on ka teiste vanasõnauuriijate definitsioone arvesse võttes tõstnud esile järgmised olulised tunnused: vanasõna on traditsiooniline, lühike, didaktilise sisu ja poeetilise vormiga, tabavalt ja kujundlikult sõnastatud üldistav väide, imperatiiv või hinnang – see on mingi seaduspärasuse või normi formuleering. Rahvusvaheliselt tunnustatud vanasõnade uuriija Wolfgang Mieder (2004: 3) toob esile järgmised vanasõna tunnused: vanasõna on rahva seas üldiselt tuntud lühike lausung, mis sisaldab tarkust, tõde, moraali ja traditsioonilisi vaateid kujundlikus sõnastuses ning meeldejäävas vormis.

Vanasõnade kui selliste juured ulatuvad antiikaega, olles esindatud piiblis, grammatikates, sõnaraamatutes, lugemikes, ajakirjanduses jm. Kõige varasemad trükis ilmunud eesti vanasõnad on pärit 17. sajandist. 1660. aastal ilmunud Heinrich Gösekeni grammatikas “Manuscriptio ad Linguam Oesthonicam” oli umbes 70 eestikeelset vanasõna. Järgnesid Anton Thor Helle ja August Wilhelm Hupeli grammatikad, milles vanasõnade osakaal oli juba märksa suurem (Hussar *et al.* 1984). 19. sajandil algas Eestis vanasõnade sihipärane kogumine, mille tulemusi kajastavad Eesti Kirjandusmuuseumi rahvaluulekogud. Tänapäevani kestva pikaajase kogumistöö tulemusena on muuseumi käsikirjalistes

rahvaluulekogudes üle 160 000 vanasõna (vt Normann 1955: 30–36; Hussar *et al.* 1984: 25–30). Võrreldes teiste folkloorižanridega on vanasõnade vastu olnud huvi suurem nende didaktilisuse ja retoorilisuse tõttu ning neid on palju kasutatud sõnaraamatutes ja koolikirjanduses. Kõige mahukamad vanasõnade trükised on käsikirjaliste materjalide, trükistes ilmunu ja vanasõnade koondkartoteegi põhjal aastail 1980–1988 koostatud akadeemiline väljaanne “Eesti vanasõnad I–V” ning rahvaväljaandena mõeldud 1984. aastal ilmunud “Vanasõnaraamat” (Hussar *et al.* 1984: 31–32).

Ühel vanasõnal võib olla palju eri variante ja sõnastusi, kuid ühe dominantse sõnastusvormi järgi on jagatud vanasõnad tüüpideks, s.t vormilt, sisult ja funktsioonilt piisavalt sarnaste tekstide kogumiks (akadeemilises väljaandes on kokku 15 140 tüüpi) (Krikmann 1997: 156). Krikmann (*ibid.*: 173–175) toob esile sada kõige tuntumat vanasõnatüüpi, mille kohta on arhiivis kõige enam üleskirjutisi. Edetabeli kuus esimest (välja jäetud on kalendaarsed vanasõnad) on järgmised:

1. Kelle jalg tatsub, selle suu matsub	360
2. Kes koera saba kergitab, kui koer ise	360
3. Varane pühib nokka, hiline saputab tiibu	310
4. Pill tuleb pika ilu peale	290
5. Suur tükk ajab suu lõhki	285
6. Käbi ei kuku kännust kaugele	285

Olgu öeldud, et nendest vanasõna *käbi ei kuku kännust kaugele* edastab otsest kasvatustlikku sõnumit, rõhutades eeskujul olulisust. Need edetabeli tipus olevad vanasõnad on tuntud ka teiste rahvaste seas. Soome vanasõnauuriija Matti Kuusi (Hussar *et al.* 1984: 7–10) on võrrelnud ja klassifitseerinud eri rahvaste vanasõnu ning leidnud seaduspära: rahvusvaheliselt tuntud vanasõnad on populaarsed ka iga üksiku rahva juures.

Arvo Krikmann (1997) on hinnanud arhiivis leiduvate tekstide autentsust. Vanasõnad, mille autentsus on kaheldav, on jäetud arvestusest välja. Seega on arhiivitekstide tegelik arv veelgi suurem, samuti tekib vanasõnu tänapäeval pidevalt juurde (vrd Granbom-Herranen *et al.* 2015; Voolaid 2020). Krikmann viitab Zipfi reeglile ehk Zipfi kõverale, mis näitab vanasõnade sagedusjaotuse universaalsust nii tüübi-, tekstihulkade kui ka geograafilise leviku lõikes. Zipfi kõvera järgi on kõige rohkem ühe tekstiga esindatud tüüpe (tüüpide arv 7245 ehk koguhulgast 57%), edasi ilmneb järsk vähenemine (1–5 variandiga 83%). Skaala teises otsas on üliproduktiivsed suurtüübid. Krikmann (1997: 187–193) näeb probleemi üheainsa kirjapanekuga tekstide puhul: kas see on kellegi improvisatsioon või oligi see väga kitsa levikuga vanasõna. Andmete kogumisel oma uurimistöö jaoks me vanasõnade tekstide arvu tüübis arvesse ei võtnud. Meie valimis leidub ka ühe tekstinäitega vanasõnu.

Vanasõnades avalduvat maailmapilti avab Arvo Krikmann (1997: 260–261) oma teoses “Sissevaateid folkloori lühivormidesse I”. Vanasõnu käsitleb ta rahvapärase filosoofia ilminguna, argise maailmavaate väljendusena, mis arvatavasti just suulise käibe tõttu sisaldab palju vasturääkivusi ja paradokse. Vanasõnad ei anna vastuseid tähtsatele filosoofilistele küsimustele, mis on maailm, mis on algus ja lõpp, mis on aeg ja ruum, kas jumal on olemas jne. Ilmselt seetõttu ei haakunud ka meie uuritud vanasõnade sisu filosoofiliste käsitustega kasvatuses. Vanasõna lähtub konkreetsest argisest elupraktikast. Vanasõna põhiülesanne on kujundada inimeste suhtumisi ja käitumist, suunata argielu. Vanasõnad kuuluvad retoorilis-folkloorse žanri hulka, neid kasutatakse igapäevases suhtluses, s.h pedagoogilises kõnes (Voolaid 2011; Granbom-Herranen 2012). Igasuguse kommunikatsiooni siht on alati mõjutada suhtluspartneri käitumist. Vanasõnade abil saab teha seda mitmel viisil: käskida, keelata, soovitada, hoiatada, esitada üldkehtivaid tõdemusi, millest saab välja lugeda hinnanguid ja tuletada ettekirjutusi (Krikmann 1997: 15–22). Risto Järv (1997) rõhutab Matti Kuusile ja Alan Dundesele toetudes vanasõna kui argiarvamuse autoriteetsust. Vanasõna kasutaja ei esita millegi kohta oma seisukohta, vaid edastab anonüümset traditsioonilist rahvapärimust, lisades sellega öeldule väärtust ja mõjuvust.

Eri rahvaste vanasõnades esinevad sarnased üldinimlikud teemad. Vanasõnades on oluline koht maaelul ja loodusel, aga kõige enam annavad vanasõnad siiski aimu suhetesfäärist ja kõlblusteadvusest. Vanasõnade juures võib eri rahvaste folklooris täheldada teatavat maailmatajumise ehk elutunnetuse ühtsust (Krikmann 1997: 262–263). Vanasõnad on nii üldarusaamadelt kui ka teemade poolest antropotsentristlikud. Kui tuua esile eri rahvaste vanasõnadele iseloomulik, võib öelda, et: 1) vanasõnade maailm on üsna kitsas; 2) esitatakse iseseisvaid seisukohti teoreetiliste õpetuste (nt filosoofia, eetika, religioon) mõjutusteta; 3) vanasõna annab maailmanägemisele egotsentristliku kvaliteedi, mis on alalhoidlik, konservatiivne, pessimistlik, peegeldades peamiselt vaese inimese tõekspidamisi; 4) vanasõnades peegelduvad üsna rasked sotsiaalsed ja majanduslikud olud (*ibid.*: 263). Vanasõna annab maailmaga suhtlemiseks lihtsad ja selged üldarusaamad: a) maailm on vaenulik ja elus on kaugelt rohkem halba kui head; b) inimene (eriti üksikisik) on selle kurjuse vastu jõuetu; c) töö ja vaev on paratamatud; d) kuidas sina teistega, nõnda teised sinuga (*ibid.*: 264). Nendest juhustest lähtuvalt saab vanasõnadest tuletada ka ellusuhtumise, kus taunitakse laiskust ja rumalust, peetakse vooruseks virkust ja tarkust, ettevaatlikkust; manitsetakse mõõdukusele ja alalhoidlikkusele, eelistatakse tervist ja tarkust varale jne. Vanasõnades kajastuvaid vastandlikke arusaamu saab seletada aga elu enda mitmekesisuse ja vastuolulisusega. Archer Taylori

(1931: 168–169) arvates on vanasõnade filosoofia üldnimlik ja nende eetika rajaneb kesktee põhimõttel, mis on markeeritud vasturääkivustega.

Enamik eesti vanasõnadest väljendab feodalismiaegse talupoja maailmanägemist, mõttelaadi ja kogemusi (Hussar *et al.* 1984: 12), ent käibelt pole nad päriselt kadunud. Wolfgang Mieder (2004) arvab, et väljasuremisohu vanasõnu ei ähvarda, nende kasutusala on endiselt lai nii suulises kõnes kui ka kirjalikes tekstides. Aja möödudes siiski osa vanasõnadest unustatakse. Taylor (1931: 33) on nimetanud vanasõnade käibelt kadumise põhjuseid: moraalireeglil pole enam tähtsust, metafooril puudub kogemustaust või sümbol on kaotanud oma tähenduse. Nii ongi vanasõnade repertuaar pidevas muutumises. Vanasõnad, mis tänapäeva inimest ei kõneta, kaovad kasutusest, asemele tulevad uued, mis peaksid kajastama paremini kaasaja kombeid ja arusaamu (Mieder 2004: 146–148). Vanasõna populaarsust tõestavad ka tänapäevases žanris esitatavad vanasõnaparoodiad (Baran 2010a). Seega väitega, et vanasõnad on iganenud ja unustatud rahvaluuležanr (Hussar *et al.* 1984: 10–11), ei saa nõustuda. Seda tõestavad ka teised tänapäevased folkloorialased uurimused (nt Voolaid 2011; 2020).

1.2. Varasemaid uuringuid kasvatuses seotud vanasõnadest

Vanasõnad on ka tänapäeva ühiskonnas oluline kasvatusvahend, eriti perekonnas, lasteaias ja koolis. Vanasõnade abil saab õpetada moraalseid väärtusi ja sotsiaalseid oskusi, anda edasi teadmisi inimesest ja maailmast laiemalt. Emakeele ja võõrkeele õpetamisel saab vanasõnade kaudu edastada kultuuri-traditsioone ja moraalijuhiseid (Mieder 2004: 146–148). Eestis on uuritud vanasõnade esinemust õpikutes ning kasutamist õppe- ja kasvatustöös koolis ning lasteaias (nt Kask 2013; Aruste 2014; Voolaid 2011). Lasteaiapärimuse kogumisest kokkuvõtet tehes tõdeb Piret Voolaid (2011), et õpetajad kasutavad vanasõnu väga laialdaselt, sisendades nende abil positiivseid väärtusi. Õpetajate kasutuses olevatest vanasõnadest olid kõige populaarsemad: *pill tuleb pika ilu peale; töö kiidab tegijat; tee tööd töö ajal, räägi juttu jutu ajal; enne mõtle, siis ütle; harjutamine teeb meistriks; kes kannatab, see kaua elab; kus viga näed laita, seal tule ja aita; targem annab järele.*

Soome kasvatusteadlase ja vanasõnauuriija Liisa Granbom-Herraneni (2012) väitel on ka Soome teadlased otsinud vanasõnadest vastuseid küsimustele, kuidas ja miks last kasvatati. Jesus Palacios (1996) on võrrelnud eri rahvaste vanasõnu ning ta nimetab viit kõigile rahvastele ühist teemat: pere ja laste tähtsus, laste iseloomujooned, pärilikkus, kogemuste osatähtsus, distsipliin

ja pingutus. Vanasõnades väljenduvad enamasti agraarühiskonna traditsioonilised arusaamad: autoritaarsus, kuulekus, distsipliin, karistamine, soolised stereotüübid, lapse kaasasündinud iseloomujooned jne.

Dumitru Stanciu (1986) on uurinud rumeenia vanasõnades kajastuvaid kasvatusprobleeme. Tema järgi tegelevad vanasõnad lapse arenguga: mis on lapsele kaasa sündinud, mis on kasvatusel ja õppimisel omandatav, milline aeg on õppimiseks kõige efektiivsem. Vanasõnad ütlevad, et vanematest sõltub väga palju, et nooruses omandatakse kõike kiiremini, et õppimine kestab kogu elu. Rahvatarkuses hinnatakse kõrgelt mõistust ja tarkust, mis kaalub üle materiaalsed väärtused. Vanasõnad näitavad ka õpetajatele, mida nad peaksid kasvatusaspektidest teadma. Õpetaja peab arvestama, et keegi pole täiuslik ning lapsed pole ühesugused. Vanasõnades on vähe positiivset motiveerimist, hoopis negatiivsed kogemused, ebaõnnestumised ja kannatused arvatakse olevat palju paremaks õppimise allikaks. Stanciu arvates saab nii põhjendada ka vanasõnades laialt levinud kehalise karistamise mõtet. Rahvatarkus on pragmaatiline, eesmärkide saavutamist peetakse olulisemaks kui selleks kasutatavaid vahendeid. Kasvatust mõistetakse just vanema ja lapse suhte kaudu, mis tähendab erinevat tüüpi kohustusi ja vastastikust mõjutamist. Laste karistamine ei näita pedagoogika puudumist, vaid vanemate kiindumust ja laste tuleviku eest hoolitsemist. Nagu käesolevast artiklist selgub, on paljuski samad teemad ja probleemid leitavad ka meie analüüsitud vanasõnadest.

Gennadi Volkov (1999: 62–78) analüüsib raamatus “Etnopedagoogika” vanasõnade ja teiste folkloorižanride pedagoogilist rolli elus. Vanasõnad kirjeldavad kasvatusliku mõjutamise vahendeid, annavad inimesele positiivseid või negatiivseid hinnanguid, kutsuvad üles eneseharimisele ja õppimisele. Vanasõnade kasvatuslikud ideed kajastavad Volkovi järgi järgmisi aspekte: laste pärilikkus ja sõltumine vanemate käitumisest, kasvatusmeetodid ja eesmärgid, töö- ja kõlbluskasvatus jm. Volkovi arvates näitavad vanasõnad, et iga inimene võib oma käitumist ja iseloomu parandada, tõusta alati veel ühe sammu võrra kõrgemale. Peamisena tuleb vanasõnades esile just moraalse kasvatusel ja kasvamise ülesanne. Volkovi arvates on vanasõnadesse sajandite jooksul kristalliseerunud üldsuse arvamus, antakse eetiline hinnang inimese käitumisele ja rahva elule üldiselt.

Palacios, Stanciu ja Volkov tõstavad vanasõnades esile sarnaseid kasvatuslikke aspekte, mida oleme meie täheldanud eesti vanasõnades tänu oma empiirilisele uurimistööle.

2. Vanasõnade empiiriline uurimine

2.1. Valim, uurimismetoodika ja analüüsiprotsessi kirjeldus

Vanasõnakogu Eesti Kirjandusmuuseumis on väga mahukas, aga produktiivselt ebahütlane. Kahetsusväärset on varasemate üleskirjutuste juures arhiivimaterjalides vähe kontekstilisi kirjeldusi, sest kogumisel ei peetud seda omal ajal oluliseks. Rohkem saab vanasõnade tõlgendamise ja kasutamise kohta teada alates 1960.–1970. aastatel kogutud andmetest. Varasema materjali juures esineb situatsiooniselgitusi ja teavet vanasõnade tähenduste kohta süstemaatiliselt ainult üksikutelt korrespondentidelt-kogujatelt. Samas saab vanasõnade puhul rääkida siiski kvalitatiivselt parimast korrastatud ja tüpologiseeritud arhiivimaterjalist, mille süstematiseerimist alustati Eesti Kirjandusmuuseumis 1960. aastatel. Loodud vanasõnade tüpoloogilise koondkartoteegi alusel on publitseeritud akadeemiline väljaanne “Eesti vanasõnad I–V” (Krikmann & Sarv 1980–1988) ning 1984. aasta rahvaväljaanne “Vanasõnaraamat” (Krikmann 1997: 5). Täna on vanasõnaväljaannete põhjal loodud elektrooniline andmebaas, mida täiendatakse arhiivandmetega (vanasõnatekstidele lisatakse detailsed andmed kogujate, kogumisaja ja arhiiviviidete kohta). Meie valim kajastab rahvaluulekogude andmestiku seisust enne 1980. aastaid, ka arvandmed tuginevad toonastele kogudele.

Valimisse andmete saamiseks kasutasime “Vanasõnaraamatut”, teost “Eesti vanasõnad I–V” (15 140 vanasõnatüüpi), e-andmebaasi “Eesti ütlused. Vanasõnad” (kokku 13 000 vanasõnatüüpi) ja Eesti Kirjandusmuuseumi parömioloogia töörühma rajatud paberkartoteeki (sisaldab peamiselt Eesti Rahvaluule Arhiivi kogudest, Keele ja Kirjanduse Instituudi murdekogust ja erinevatest trükistest pärinevaid vanasõnu, ühtekokku 160 000 teksti), kust sai lisamaterjalina selgitusi vanasõnade tõlgendamise ja kasutamise kohta.

Valimis on kokku 655 vanasõna, mis otseselt viitavad lapsele, kasvamisele, kasvatamisele ja lapsevanematele ning kasvatusmeetoditele. On aga ka vanasõnu, mis konkreetse eaga pole määratletud, kuid sisuliselt sobivad andmestikku. Uurimismaterjali pidi vanasõnade ääretu rohkuse tõttu piiritlema ja tegema valiku. Andmestikuna kasutasime vanasõnatüüpide normaalvorme. Töömahukuse tõttu ei vaadelnud me suurearvuliste vanasõnatüüpide variantide sõnastuses esineda võivaid uusi tähendusnüansse. Valimiks on kõik sobiva sisuga vanasõnad, vaatamata nende tekstide arvule. Nii on valimis vaid ühe variandiga, kuid ka väga produktiivseid vanasõnu (nt *vääna vitsa, kuni vits väändub* – 205 varianti). Enamik valitud vanasõnadest on siiski väikese variantide arvuga. Andmestikku valitud kõiki vanasõnu kategooriate kaupa liigendatuna ning ühe koondtabelina, kust oleks näha ka iga vanasõna tüubinumber ja

selle variantide arv, me käesolevale artiklile seatud mahu tõttu esitada ei saa (ka artikli lisana mitte). Valimi arvandmed pärinevad peamiselt e-andmebaasist. Arhiivis võib variantide arv olla suurem, sest e-andmebaasi lisati üksnes autentseks loetud vanasõnavariantide arvud ja uuemad matejalid seal samuti ei kajastu. Tänapäeval ei ole rahvaluule autentsus folkloristikas enam küsimuseks, kuid teaduskirjanduses on alati olnud probleemiks, milline ütlus on ikka vanasõna ja milline mitte (vrd Krikmann 1997; Granbom-Herranen 2012; Mieder 2004). Kuna valimi aluseks on arhiivimaterjalid, lähtusime arusaamast, et kõik raamatus, andmebaasis ja kartoteegis olevad lausungid on vanasõnad.

Meie uurimistöö kuulub hermeneutilis-fenomenoloogilisse mõttesuunda ning metodoloogiliselt esindab kvalitatiivset uurimisviisi raamesse kuuluvat sisuanalüüsi. Kvalitatiivset sisuanalüüsi (Laherand 2008; Lagerspetz 2017) rakendatakse tekstiandmete sisu subjektiivseks tõlgendamiseks süstemaatilise liigendamise- ja kodeerimisprotsessi ning teemade või mustrite kindlakstegemise abil. Materjali seesmise loogikani ning selles esinevate mustriteni jõutakse alles analüüsi käigus, saades tulemuseks kirjeldava struktuuri. Antud meetodi (Schreier 2012: 59–63) abil valitakse materjalist välja teatud põhiaspektid ja keskendutakse neile. Seega kodeerimisraamistiku põhikategooriad on aspektid, millele soovitakse analüüsis keskenduda. Uurijad ise otsustavad kodeerimisraamistiku struktuuri ja põhikategooriate üle.

Kvalitatiivse analüüsi ühikud olid laused ehk vanasõnad. Andmete analüüsimisel kasutasime induktiivset ja deduktiivset lähenemist kombineeritult. Kategooriad moodustasime andmestikust lähtuvalt, toetudes oma kasvatus-teaduslikele teadmistele. Analüüsi esimeses etapis lugesime andmed üle, kodeerisime ja jagasime tähenduste alusel gruppidesse. Seejärel määratlesime esmased kategooriad ja lugesime veel kord andmed üle, siis ühendasime mõned kategooriad üheks suuremaks põhikategooriaks. Vanasõnade kategoriseerimist raskendas nende kujundlik keel ja sellest tulenev mitmetähenduslikkus. Osade vanasõnade puhul pidi otsustama, millise kategooria alla see panna, sest ühes vanasõnas võivad olla ühendatud vastandlikud arusaamad. Mõned ebaselge tähendussisuga vanasõnad jäidki kategoriseerimisest välja. Analüüsi jaoks selgema süsteemi loomiseks koostasime ülevaatliku kategooriate skeemi (vt joonis 1).

Töö käigus kujunes välja neli põhikategooriat, milledest igauhel on ka allkategoriad. Esitatud näidetele on lisatud teadusliku väljaande (teose “Eesti vanasõnad I–V” = EV) tüübinumbrid. Välja on toodud ka mõnede vanasõnade tekstinäidete arv, kui see on esile tõstmiseks piisavalt suur või tõlgendamisel vajalik (rohkem kui 25 varianti). Rohkearvuliste vanasõnatüüpide tõlgendamisel oleme kasutanud ka arhiivist saadud kontekstinäiteid. Väikearvuliste vanasõnade puhul tavaliselt kontekst puudus. Valiidsuse tagamiseks lisasime kontekstinäidete juurde ka täpsed allikaviited (koht, isikunimi, aastaarv).

a) Allkategoria: Lapse eripära arvestav kasvatamine

Vanasõnades nenditakse, et laste kasvatamine on keeruline ja vaevanõudev tegevus.

Kui lapsele sõrm antakse, siis tahab ta tervet kätt (EV 5460).

Kui laps majas, peab üheksa silma ühe asemel olema (EV 5461).

Lapsõtegemine mte põlõ kun'ts, aga lapsõ kasvatamine ond kun'ts (EV 5581).

Kergem on põldu künda kui lapsi kasvatada (EV 9141).

Vanasõnade järgi nõuavad lapsed täit tähelepanu. Lapse soovidega tuleb arvestada ning ta tahtmisi täita, kuid hoiatatakse sellega piiri pidama. Samas peetakse kasvatust ka kunstiks. Osutatakse, et kasvatamisel võib kergesti midagi valesti minna ja halva kasvatuse tagajärgi on raske parandada.

Kasvata hagijast, kasvata kailaisandaks (EV 3441).

Kes nõest kasvatab, see käed kõrvetab (EV 7621).

Puu satas ika sinnä, kohe tahetas laske (EV 9109).

Vanasõnad annavad nõu, millal on õige aeg last kasvatada. Lapsel on õpetusest ja karistusest kasu, teda on veel võimalik mõjutada ja suunata. Kui õige aeg mööda lastakse, siis pole enam midagi teha.

Painuta noorelt poja selga (EV 8263).

Sis pessä' last, ko riste om pingi pääl; ko piuta om pingi pääl, sis inäp pesku-ui' (EV 8529).

Vääna vitsa, kui vits väändib (EV 14264, 205 varianti).

Õienda puud täna (EV 14546).

Vanasõna *vääna vitsa, kui vits väändib* suur tekstihulk tõestab teadmise – last tuleb maast madalast õpetada ja ka vajadusel karistada – laia levikut ja populaarsust. Kontekst näitab vanasõna mitut kasutusvõimalust. Ühelt poolt väljendab see kasvataja usku võimalusse kasvatuse teel lapse iseloomu ja käitumist suunata, probleeme ennetada, sõnakuulmatut last korrale kutsuda ning õigele teele juhatada: “Õigel aal piab lapse pahad teud ää keelma. Piab silma pial hoidma, et mitte hillas jääda. Pärast saa änam õpitud vigusid kua välla” (Hanila, I. Aavekukk, 1971). Teiselt poolt on vanasõna tarvitatud ka halva kasvatuse või hoopis õpetamata jätmise tagajärje retoorilise nentimisena: “Ütled inimese kohta, et kui vanass lähäb, mes sa viil vanale tiid. Kui nuur, siis suad opata” (Kodavere, A. Univere, 1939). Kui muidu on vanasõnades vits karistuse sünonüüm, siis siin on sel sõnal uus tähendus, väljendades last või noort inimest.

Arutleda võib selle üle, millist lapse kasvatusviisi siin silmas peetakse. Tegevustena esinevad *painutama*, *väänama* ja *õiendama* väljendavad pigem jõupositsioonilt sihipärast sekkumist, mis võib olla nii verbaalne kui ka

füüsiline. Vanasõna *sis pessä' last, ko riste om pingi pääl; ko piuta om pingi pääl, sis inäp pesku-ui'* osutab kehalisele karistamisele ka otseselt. Selle vanasõna kontekst näitab, et õigete kasvatusmeetodite valiku üle otsustamine on üsna ebamäärane: "Last võib siis veel peksta, kui ta magab süngis põigiti, kuid kui ta juba magab süngis pikuti, siis enam last peksta ei saa, siis ta on selleks liiga vana" (Krasnodari krai, J. Olev, 1969).

Kasvatamise vajalikkuse rõhutamise kõrval hoiatatakse vanasõnades liiga tugeva jõu ja sunni kasutamise eest.

Liig kõverdamine toob murdmist (EV 4908).

Kui looka liig kokku tõmmatakse, siis peab ta viimaks praksatama (EV 6024).

Enne paendub, pärast murdub (EV 8261).

Vanasõnad ei anna täpset juhust, kus on piir, milleni võib lapsevanem oma suunamisega minna. Küsimuseks jääb ka, kuidas peaks iseloomult erinevate lastega toimima. Vanasõnad ütlevad, et lapsele on vanemate suunamist ja mõjutamist tulevikus hakkamasaamiseks vaja.

Ei painduv puu naljalt murdu (EV 8260).

Kust üks hea puu tahab sünnitada, see annab ennast painutada (EV 9092).

Tallitsemäta hobu ei seisä tallin (EV 11495).

Kasvatus on eluaegne protsess, kus kasvatatav peaks jõudma järjepideva enese-kasvatuseni. See saab toimuda siis, kui laps selleks valmis on.

Lapsed on linnud: saavad suled selga, ongi läinud (EV 5487).

Vigaks siis lenda, kui suured suled seljas (EV 5747).

Kindlasti ei ole vanasõnades üheselt määratletud, mis see on, mida vanemad peaksid oma lastele eluks kaasa andma. Iga vanem teeb seda oma parema arusaamise ja äranägemise järgi. Vajadusel tuleb ka karistada, et last õigele teele juhatada, sest lapse kasvades võib kasvatamiseks ja karistamiseks juba hilja olla. Küsimuseks jääb, mis vanuseni lapse nn painutamist on lubatav teha. Rahvatarkus siin detailidesse ei lasku.

b) Allkategorია: Kasvatus kui õppimine

Kasvatus ja õpetus käivad käsikäes. Seal, kus on õpetus, on ka kasvatus (vrd H. Liimets 1998). Kui vanasõnades räägitakse kasvatuses väga palju kujundite kaudu, mille tähendus võib kontekstis muutuda, siis õpetusest on juttu palju otsesemalt.

Kõige mahukama rühma moodustavad vanasõnad, mis edastavad sõnumit, et just nooruses on õige aeg õppida. See mõte lähtub samast ideest lapse õigeaegse kasvatamise kohta.

Kuida sa noorelt kasvad, nenda sa vanalt jääd (EV 7479).

Kuidas nooruses küli, nõnda vanaduses vili (EV 7572).

Varsan õpid, vanan pead (EV 13858, 55 varianti).

Näidetest saab järeldada, et stereotüüpselt peetakse noorust parimaks omandamis- ja õppimisajaks. Paralleelselt rõhutavad vanasõnad ideed, et õppimine, areng ning kogemuste hankimine toimub kogu elu, ilma selleta ei saa.

Kui eläd, sis õpid (EV 555).

Inimene ei saa enne targas, kui kaits kanikud kokku kasvave (EV 2104).

Inimene õpib hällist kunni hauani (EV 2137).

Inime on kaheksakümmend aastat koolipoiss (EV 2142).

Õppimisel on eesmärk – see loob väärtust, uut kvaliteeti. Õppimise tulemust väljendatakse mitmel viisil: õppinud inimene on *tark, rikas, teab* ja *mõistab* rohkem. Vanasõnades väärtustatakse eriti tarkust. Sellele pööratakse tähelepanu mitmest aspektist.

Kes rohkem loeb, see rohkem teab (EV 6067).

See inimene on rikas, kes palju õppind (EV 9756).

Ei ükski sünni targaks (EV 11420, 25 varianti).

Kui tahad targaks saada, siis pead õppima (EV 11605).

Opi midäge, sis mõistat sina midäge (EV 14755).

Püüd tarkuse poole on inimesele loomuomane ja eeldab õppimist – keegi ei saa väita, et ta on valmis tark. Vanasõna *ei ükski sünni targaks* tähenduse kohta on arhiivis seletus: “Terve eluaa inimesed õpivad. Olgu tä mis asi tahes, ikka tuleb vaadata, õppi ja isi teha, siis saab targas ja võib teisi õpetada” (Hanila, I. Aavekukk, 1969). Oluline on, et õpetada saab siis, kui ise ollakse õppinud. Vanasõnad räägivad ka negatiivsetest teguritest, mis võivad õppimist takistada.

Ega lind pesan lendama ei õpi (EV 5876).

Ega tuul raamatut pähä ei too (EV 12216).

Kes õhkab õppides, see ei õpi elades (EV 14518).

Õppimist raskendavad tahtepuudus ja soovimatus pingutada. Vanasõnade järgi on kõige parem õpetaja elu ise. Vanemad annavad laste kasvatamisel oma panuse, kuid siis peaks noor iseseisvalt hakkama saama ja ise oma kogemused hankima.

Elukool on lai; kes selle läbi teeb, saab targaks (EV 594).

Ilmakool on kõige targemb (EV 2015).

Esa emaga ei ole ilm (EV 2181).

Vanasõnad annavad selge sõnumi, et kui vanemate õpetussõnu pole kuulda võetud, siis elu jagab õppetunnid ikka kätte. Hoiatuseks ja ähvarduseks on mitmeid vanasõnu, kus elu *hööveldab, peksab, löikab saena* jne. Sellised piltlikud väljendid peaksid hoiatama karmide ja kindlasti negatiivsete kogemuste eest, mida elu pakkuda võib.

Ilma vitsa pessäve valuste (EV 1960).

Ilm ei jäta kedagi hööveldämädä (EV 1961).

Küll ilm lutt, ilmasaag löikab (EV 1998).

Küll ilm õpetab (EV 2000, 75 varianti).

Vanasõna *küll ilm õpetab* seletus näitab, et elu õpetab noort kogenematut inimest: "Kui elluastuja on isemeelne, kergemeelne, saamatu, laisk jne, või teda selleks peetakse" (Rakvere, V. Sardma, 1976). Moraal on, et kodust antakse kasvatusena kaasa õiged põhimõtted, õpetusi järgimata võib elus raskeks minna. Samas annavad vanasõnad ka lootust, et eluõppetundides võib ka inimene ise muutuda.

Vanasõnad hoiatavad halbade õppetundide eest elus. Kuid rahvatarkus edastab ka sõnumit, et elu ongi see jätkuva õppimise koht, kust teadmisi saada ja kogemusi hankida. Mõttetarkused rõhutavad, et õppimisprotsessis ollakse ise aktiivne tegutseja ja enda kasvataja.

II. PÕHIKATEGOORIA: Kasvataja

Kasvataja mõistet võib tõlgendada kitsamalt ja laiemalt. Kasvataja võib olla lapsele iga täiskasvanu, sh loomulikult õpetaja koolis, kuid ka kogukond ja ühiskond tervikuna.

a) Allkategoriat: Vanemate rollid

Vanemad on peamised lapse kasvatajad, kuulekuse ja sõnakuulmise nõudjad, vajadusel ka karistajad. Lapsele on vaja kasvamiseks mõlemat vanemat. Tavaliselt vanemaid võrreldakse, ilmnevad soolised iseloomumustrid: ema on leebem ja hellem, isa on karmim ning valjem. Isa karistus on siis ka mõjusam.

Emal lööb kui lõngakeraga, aga isa lööb kui raudhaamrega (EV 613).

Esä hirm ja ema arm, mõlembit om latsele vaja (EV 2184).

Isa sõna enam kui ema vits (EV 2204, 17 varianti).

Pole nali, kui isa meel on vali (EV 7370).

Isa sõna maksab rohkem, vahel piisabki vaid sõnast, mille mõju võib olla kardetavam ja tähtsamgi kui ema vitsakimp. Isa autoriteetsust tõestab vanasõna *isa sõna enam kui ema vits* seletus: "Isa kasvatusvahendid on mõjukamad kui

ema omad. Isa kardetse änam kui ema, ema oo ellem, ta vits põlena valus kui isa sõna” (Hanila, I. Aavekukk, 1969). Seega vanasõnad peegeldavad patriarhaalse ühiskonna võimusuhteid (vrd Vissel 2004) ja arusaamu. Räägitakse aga ema suurest, toetavast ja hädast väljaaitavast armastusest.

Ema armastus on keige suurem (EV 605).

Emä arm tõmbap merepõhjast vällä (EV 631).

Hää poig tasu esä vaiva är, imä vaiva iälki (EV 1032).

Ku latsõl isä ärä koolõs, sis kaos täl puul armu ärä, a kui imä ärä koolõs, sis kaos täüs arm ärä (EV 5471).

Parem ema arm kui isa leib (EV 8402).

Vanasõnad näitavad, et ema osa laste kasvatamisel on peetud tähtsamaks ja tema kaotust laste jaoks korvamatuks. Võiks järeldada, et ehk sellepärast on ka emaga seotud vanasõnu rohkem. Emad kasutasid ka vanasõnu kasvatussituatsioonis enam kui isad. Soome vanasõnade põhjal on Liisa Granbom-Herranen (2012) samuti järeldanud, et vanasõnu on kasutanud rohkem naised. Ka Oskar Loorits (1951: 30–35) on esile tõstnud soomeugrilaste kodukultuuri, kus perepeaks on arukas isa, aga südameks armastav ema, kes on iseseisvam ja laiemate ülesannetega kui naiste puhul tavaliseks peetakse.

Vanasõnade hulgas on eraldi teemarihm, kus vastandatakse oma ja võõrast, st peamiselt ema ja võõrasema. Kindlasti eelistatakse oma võõrale, vaatamata isegi probleemidele.

Paremb oma ema koorik kui võõraema võileib (EV 7994, 30 varianti).

Parem on oma ema vits kui võõraema võileib (EV 8022, 110 varianti).

Võõraemä tõrelamine om enamb ku oma emä pesmine (EV 14422).

Sellesse allkategoriasse kuuluvate tüüpide suur arv (andmestikus kokku 19 tüüpi) ja variantide rohkus võimaldab mitmeid ajastuomaseid tõlgendusi: ema ja kodu olid olulised; sageli oli emaks võõrasema (tulenes naiste suurest suremusest); lapsed pidid teenima võõraste juures; oma oli turvalisem, võõraga kaasnes ebakindlus ja oht. Vanasõna *parem on oma ema vits kui võõraema võileib* tõlgendajad hindavad tuttavat ja kodust, suunavad leppimisele: “Õeldakse selles mõttes, et oma ikka see kõige parem, olgu ta siis võileib või ka malk, aga olgu oma” (Jüri, E. Leek, 1982). Vanasõnad emast ja võõrasemast haakuvad muinasjuttude ja rahvalaulude vaeslapsetemaatikaga. Ka Arvo Krikmann (1997) on välja toonud vanasõnade seoseid regilauludega. Vanasõnad esitavad ka vanemate selget rollijaotust peres.

Isa on pere leiva tugi (EV 2199).

Kui isa ahju peal haigutab, külmetavad lapsed leelõukal (EV 2211).

Kõrge kiviaed on põllu hoidija, aga tubli naene on maja kaitsja (EV 3949).

Emä pilli järele tantsib pere (EV 620).

Vanemate rollid vastavad traditsioonilisele peremudelile (vrd Põld 1993; Kaimre & Kraav 1998): ema on hoolitseja ja aitaja, temast sõltub pere kliima, isa on autoriteet ja pere toitja. Vanasõnades esinevad vanemad nii erinevaid arusaamu edastava vastandpaarina kui ka teineteist täiendavate partneritena. Isa on küll autoriteetsem, aga vanasõnades kajastatu järgi kuulub kasvatastest juhthpositsioon pigem emale.

b) Allkateooria: Vanemate austamine

Vanasõnad suunavad vanemaid ja üldse eakaid inimesi austama ja nende nõuandeid kuulama.

Halli pead austa, kulupead kummarda (EV 807, 100 varianti).

Kes vanemaid ei austa, see õnne ei leia (EV 13631).

Vanemate kord on au saada (EV 13514).

Täiskasvanute autoriteedi tagavad suurem elutarkus ja -kogemus: “Halli pead austa, kulupead kummarda. Vanu inimesi kässitse austada, nendest tuleb lugu pidada, elu oo neid õpetan” (Hanila, I. Aavekukk, 1971). Ema ja isa austamise nõue tuleneb juba piibli kümnest käsust, selle järgimisel lubatakse ka head elukäiku. Vanasõnad hoiatavad vanematele vastuhaku eest, millele järgneda võivad äärmuslikud tagajärjed viitavad austuse tähtsusele.

Kes isa ehk ema lööb, selle käsi kasvab hauast välja (EV 2207, 25 varianti).

Kes laps vanemat lööb, selle käsi ei mädane hauas ära (EV 5456).

Kes oma vanemaid lööb, selle käsi ei käi ilmaski hästi (EV 7859).

Kuidas sina vanematele, nõnda so lapsed sinule (EV 13635).

Viimase näite põhjal võivad vanemate ja laste vahelised konfliktid kanduda ka järgmistele põlvkondadele. Ka tõlgenduse järgi olid need vanasõnad mõeldud just laste hirmutamiseks. Vanasõna *kes isa ehk ema lööb, selle käsi kasvab hauast välja* kasutuskontekst ütleb: “Selle jutuga hirmutati riikaid lapsi, kes tahtsid pissesest piast oma isa-ema lüüa” (Hanila, I. Aavekukk, 1971).

c) Allkateooria: Vanemad kui eeskujud

Vanasõnades juureldakse küsimuse üle, kui palju saavad vanemad oma lapsi üldse kasvata ja mis on lapsele juba sündides kaasa antud. Ütlustes vanemate mõjust oma laste käekäigule leidub mitmesuguseid ja ka lausa vastandlikke arusaamu. Väga suure tekstiarvuga vanasõnatüübid tõestavad, et lapsed käituvad ikka väga oma vanemate moodi.

Kuuse kannu pääle kõiv ei kunagi kasu (EV 4759, 25 varianti).

Käbi ei kuku kännust kaugele (EV 4910, 285 varianti).

Kuidas känd, nõnda võsu (EV 4934, 250 varianti).

Kuidas vana koer ees, nõnda kutsikad takka järele (EV 13342).

Vanasõnad edastavad sõnumit, et sõltuvalt vanematest ei tasu lastelt oodata enamasti või midagi teistsugust. Ka tänapäeval väga tuntud vanasõna *käbi ei kuku kännust kaugemale* seletus näitab, et peamiselt mõeldakse sellega lapse ja vanemate iseloomude sarnasust: “Sii mõteltse ikka isiloomu. Kui vanemad oo ihntsad või laisad, siis õpetavad oma lapsed kua neukstes. Aga kui vanemad on elde südamega, siis lapsed kasuvad kua neukstes” (Hanila, I. Aavekukk, 1969). Arvo Krikmanni (2002) väitel ei ole selle vanasõna tähendus neutraalne, vaid viitab pigem halvale vanemale ning millegagi hakkama saanud järeltulijale. Kokkuvõttes võib vanasõnade järgi vanemate mõju lapsele olla nii positiivne kui ka negatiivne, oma osa on nii pärilikkusel kui ka kasvatusel.

Taas ilmneb ka sooline eristamine: stereotüüpse ettekujutuse järgi mõjutab ema rohkem tütar ja isa poega, ning lapsed jälgivadki rohkem samasoolist vanemat.

Kuidas ema, nõnda tütar (EV 649, 40 varianti).

Kudas isa ees, nõnda poeg taga (EV 2208, 30 varianti).

Pojad on isa rees (EV 8930).

Varss opis vanast märäst, tütar imäst (EV 13861).

Arhiivikirjelduse järgi kaldub vanasõnade tähendus vanemate positiivselt eeskujult pigem halvale mõjule: “Kudas esä ehen, ninda poja perän,” üteldse, ku vanempe lastele halba esimärkki annave” (Halliste, H. Schulzenberg, 1997). Viimase näite *varss opis vanast märäst, tütar imäst* tähendust on seletatud: “Kui tüdar eksus samate nenda kui emä eel” (Kuusalu, S. Hirrend, 1939). Kui laps käitub halvasti, vaadatakse esmajärjekorras vanemate poole. Vanasõnad annavad aga ka vastupidise võimaluse: vanemate järgi ei saa lapse üle otsustada, tema elu ja käitumine võib kujuneda hoopis teistsuguseks.

Olgu isa sikk või ema kits, kui aga ise mees olen (EV 2217, 30 varianti).

Must kana munõ valgõ muna (EV 6945).

Virgad vanemad, laisad lapsed, laisad vanemad, virgad lapsed (EV 14225).

Vanasõnades on alati olemas võimalus, et laps võib olla oma vanematest erinev, nii positiivses kui ka negatiivses mõttes. Vanasõna *olgu isa sikk või ema kits, kui aga ise mees olen* edastab, et järeltulija saab olla oma vanematest parem ja edukam: “Selle pääle ei pea vaatama, mis vanemad olnud, kui keegi aga isi tubli mees on” (Halliste, J. Jung, dateerimata).

Vanemad peaksid olema eeskujuks, soovides lapsele parimat. Vanemad vastutavad uue põlvkonna kasvatusel. Küsimus aga jääb, kui palju saab last ikkagi mõjutada.

Ema pistab rinna suhu, aga ei pista meelt päha (EV 621, 95 varianti).

Ei laidete last, vaid latse kasvatajat (EV 5412).

Orasest ei tunta veel vilja (EV 8075).

Vanasõnaga *ema pistab rinna suhu, aga ei pista meelt päha* saavad vanemad end õigustada olukorras, kus laps ootuspäraselt ei käitu: “Lapse kohta, kes vanematele mielehärmi, tuska tieb, jusku vabandatakse vanemaid, kui laps on üleannetu” (Lüganuse, A. Källo, 1965). Vanemate järgi ei saa otsustada laste elu üle. Eeskujuks olemist kui üht kasvatusmeetodit peavad oluliseks ka kasvatusteadlased (nt Pöld 1993). Et vanemate roll laste kasvatamisel on väga oluline, seda tõestab ka eeskuju allkategoriasse kuuluvate vanasõnade suur arv (valimis kokku 79 tüüpi).

III. PÕHIKATEGOORIA: Kasvatatav ja kasvaja

Vanasõnad edastavad hoiakuid, kuidas on lapsesse aegade jooksul suhtutud. Lapse kujutamisel tulevad esile tema positsioon peres, hinnangud hea ja paha lapse kohta ning laste soolised erisused.

a) Allkategorია: Lapse positsioon perekonnas

Laste olemasolu peres peeti tähtsaks eelkõige pragmaatilisel põhjusel, sest lastes nähti abi talutööde juures (Vissel 2004). Lapse saamist ja emaks olemist peetakse vanasõnades naise elu loomulikuks osaks.

Lat's um tarõ ilo, pörss um muro ilo (EV 5562).

Mees nägusam, kui piip suus; naine nägusam, kui laps süles (EV 6587, 20 varianti).

Oige inimene tuob lapse ilmale (EV 14551).

Laps on vanasõnades sageli allutatud seisundis, ta peab kärke täitma, tema mõtteid ja tundeid peetakse ebaolulisteks. Laps peab kõigega leppima, pahatihti karistamisel põhjust nagu polekski.

Kesse lapse pilli järele tantsib (EV 5457).

Laps nutab, kui pestakse, pärast magab magusamast (EV 5524).

Parem nutku laps ku vanem (EV 7606).

Oma lapsega võib keik teha – lüe ehk lükka (EV 7921).

Lapse madalamat positsiooni näitavad ka mõtted, et lapsed erilist hoolt ja tähelepanu ei vajagi.

Kessi kitsi peräst kuhja luu vai latse peräst soola tuu (EV 3895).

Lapse häda ja koera häda oleva üks ja seesama (EV 5491).

Lapse nahk ja koera nahk (EV 5505).

Viimastes näidetes võrreldakse last kujundlikult koeraga, pigem siis kutsikaga, kes on veel noor ja rumal. Lapse eest hoolitsemiseks on piltlikult niisama vähe vaja kui koera jaoks. Vanemate ja lapse suhe ei põhine vanasõnades võrdsetel alustel. Lapsel pole sõnaõigust, teda ei kuulata, tema arvamusega ei arvestata. Vanasõnad annavad selge sõnumi, et laps olgu lihtsalt vait.

Las vana koer haugub üksi, mis kutsik sekka haugub (EV 4150).

Laps räägib siis, kui kana kuseb (EV 5531, 40 varianti).

Vanasõnu on kasutatud keelamiseks: lapsed ärgu sekkugu täiskasvanute jutusse, kuulaku vanemaid ja ärgu vastu hakaku. Vanasõna *laps räägib siis, kui kana kuseb* on pruugitud näiteks olukorras: “Kui vanemad inimesed räägivad ja lapsed tahavad vahele rääkida, siis keelab isa ehk ema neid järgmiste sõnadega” (Haljala, J. A. Reepärg, 1938). Kasvatusteadlase Maria Tilga (2000) arvates väljendab vanasõna *laps räägib siis, kui kana kuseb* selles kontekstis hoopis sallimatust tühja jutu ajamise vastu. Nii saab laste vaikima sundimisele läheneda ka hoopis teise nurga alt.

Omaette rühma moodustavad nn *muna* ja *kana* vahekorda väljendavad vanasõnad. Selguse mõttes esitame kõik võimalikud variandid.

Kana on targem kui muna (EV 3132).

Koor on ikka targem kui muna (EV 4345).

Ega muna kana ei õpeta (EV 6891).

Muna on targem kui kana (EV 6901, 105 varianti).

Muna pole targem kui kana (EV 6902).

Muna õpetab kana (EV 6903, 20 varianti).

Vanasõnu võib mõista kui laste ja vanemate vastastikust kasvatamist ning õpetamist. Kontekstikirjelduste järgi selgubki vanasõna *muna on targem kui kana* ambivalentsus: “Muna tahab targem olla kui kana, laps tahab vanemast targem olla” (Iisaku, E. Maasik, 1987); “Üteldakse, kui mõni laps mõnda enam mõistab, kui ema või teine vana inimene” (Saarde, J. Söggel, 1937). Kuigi vanasõna järgi saab vaadata lapsi kui eelkäijatest targemaid järeltulijaid, on kasutuse järgi rõhk olnud ikkagi iroonilisel tõlgendusel (Järv 2019). Lapse tahtesse olla targem, iseseisvam ja oma arvamusega suhtutakse pigem pilkavalt ning seda peetakse n-ö ninatarkuseks. Õpetajateks jäävad ikkagi lapsevanemad, lapse ja vanema võrdset suhet siin ilmsiks ei tule.

Samas tunnistavad vanasõnad, et lapse jutus võib tõetera sees olla. Stereotüüpelt peetakse lapsi ausamateks ja siiramateks.

Ega lapse suu ei valeta (EV 5443).

Latse and om armas, latse sõna om valus (EV 5544).

Kokkuvõtteks: laste olemasolu peres on peetud tähtsaks, kuid vanasõnakorpuse järgi otsustades on nad madalamal positsioonil. Teisiti öeldes: rahvatarkust on kasutatud olukordades, kus on tarvis nende madalamat positsiooni esile tuua. Lapsed on veel “rohelistes” ja kogematused, neid peab juhatama ja juh-tima õigele rajale. Lapse mõtted ja tunded pole need, mida peaks kuulama ja millega peaks arvestama.

b) Allkateooria: Hea ja halb laps

Vanasõnadest ilmneb selge vastandus: hea laps ja paha laps. Heal lapsel on palju eeliseid: teda pannakse tähele, ta tekitab vähem muret, tema soovetäidetakse, ta ei pea kartma vitsasaamist.

Hea laps mõistab sõrme näitust, paha lapsele ei aita pekminegi (EV 932).

Hea laps on vanama abi (EV 934).

Hiad last nähasse igal pool, paha ei pane keegi tähele (EV 985).

Paha laps ei saa paludeski, hea saab ilma küsimata (EV 8224).

Vähe on selgitatud, mida heas lapses täpsemalt esile tõstetakse. Näidetest on näha, et hea laps on sõnakuulelik ja abivalmis. Hea laps saab ise hakkama, ei valmista vanematele muret ega tekita tüli ja toob vanematele kuulsust. Halva lapsega on vanematel rohkem muret. Paha laps on näiteks sõnakuulmatu ja kuri.

Hää laits võtt poole tööd, kuri laits puha töö ära (EV 1008).

Kuri laps on vanema vits (EV 4620).

Sõnakuulmata laps on vanematele kirstunaelaks (EV 11146).

Probleemse lapsega on rohkem vaeva, mida tõestab ka vanasõna *sõnakuulmata laps on vanematele kirstunaelaks* seletus: “Nad on oma vanematele ristiks kaelas” (Viljandi, J. Kala, 1949). Küsimusele, millest on lapse ebasoovitav käitumine tingitud ja mis roll on selles vanemate kasvatusel, vanasõnad ei vasta. Paremaks peetakse last, kellega ei ole probleeme. Iga vanema jaoks võivad olla lapse headuse hindamisel aga erinevad kriteeriumid.

c) Allkateooria: Soolised erisused

Poisse eelistatakse tüdrukutele. Arvestades varanduse pärimist ja panust majapidamisse talurahvakultuuris, on see ka mõistetav.

Poig õks om esä abi, a tütar om esä üsätse varas (EV 8927).

Poig õks paremb ku tütar, olkõ' vai kolmõst paigast niitsega kinni köited (EV 8928).

Tütarlapsed laotavad maja, aga pojad koguvad (EV 12776).

Üleannetu poiss ja pahur siga – need teevad alati pahandust (EV 15105).

Vanasõnadest selgub vanemate arusaam, et lastest peaks ka kasu olema. Poja panust hinnatakse rohkem, isegi kui tal on mingi puudus. Tütrest kasu ei nähta, lahkudes viib varagi vähemaks (tuli ju toonaste tavade kohaselt anda abielluvale tütrele kaasavara, teha kingitusi peigmehe suguvõsale). Poja kasvatamisel võib ka olla probleeme, kui ta on näiteks sõnakuulmatu. Valitseb aga arusaam, et tüdrukute kasvatamine peaks olema rangem.

Tütär hoia vitsahirmul nagu märävarsa (EV 12771).

Tütärt tundsi tüvega, poiga lasõ ladvaga (EV 12773).

Vanasõnad annavad tüdrukute kohta ka märksa enam iseloomustust ja juhtnööre. Väljanägemisest enam hinnatakse tütarlaste töökust, tegutsemist eelistatakse rääkimisele.

Muu puu muhaku, lepa leht lehaku, tütarlats olke vai (EV 9096).

Tüdrukud ei küsi, olgu ta sunt ehk sant (EV 12602).

Tütär ike tüüinime, et ep õle iluperäne (EV 12751).

Tütarlaps tööta on nagu teekäija ilma vööta (EV 12785).

“Emal oli selline ütlus: “Muu puu muheleva, siis lepapuu leheleb.” Meid oli neli tüdär ja meid kasvatades ütles ta ikka, et tütarlaps peab olema nagu lepapuu, nii tasane ja kombeline” (Otepää, A. Väljaots, 1982). Vanasõna *muu puu muhaku, lepa leht lehaku, tütarlats olke vai* konteksti põhjal võib järeldada, et emad oma tütreid vanasõnade suuniste järgi ja abil kasvasidki. Töökal tütarlapsel oli hea võimalus mehele saada. Veel 20. sajandi alguses oli abiellumine igati normikohane käitumine. Meheleminemise ja naisevõtmise teema on ka vanasõnades laialt ja mitmekesiselt kajastatud. Omaette aspekt on üldine suhtumine naissoosse. Väljendatakse mõtet, et õige tüdruk on pigem vait kui räägib, küsib või avaldab arvamust. Seega peetakse tüdrukuid/naisi justkui rumalamateks, keda ei maksa kuulata, sest nad ei tea midagi ega saa aru. Samas võivad need tüdrukute kasvatamise vanasõnad püüda ennetada stereotüüpset ettekujutust naistest kui lobisevatest, uudishimulikest ja sõnakatest olenditest. Ka eesti fraseologismides on Anneli Baran (2010b: 97–98) täheldanud, et ülemäärane jutukus on iseloomustanud just naisterahvaid. Seetõttu ilmselt hinnataksegi tüdrukute juures tagasihoidlikkust ja leplikkust.

Kokkuvõtteks võib öelda, et püüd tüdrukuid kindlamatesse raamidesse suruda on arvatavasti tinginud ka vastavaid nõudmisi dikteerivate vanasõnade suurema hulga. Samad tendentsid seoses soolise aspektiga on ilmnunud ka fraseoloogia uurimisel (vrd Baran 2010b: 102).

d) Allkategoria: Kasvav inimene

Siia gruppi on koondatud vanasõnad, mis väljendavad inimeseks olemise ja kasvamisega seotut üldisemalt. Rahvatarkus nendib stereotüüpset tõde, et kõik inimesed on erinevad.

Igäihel on oma head ja vead (EV 1079, 25 varianti).

Pole kõik inimesed ühe vitsaga löödud (EV 2175).

Igal linnul oma laul (EV 5896, 120 varianti).

Iga inimest tuleks võtta sellisena, nagu ta on. Vanasõnad nendivad mustvalgelt, et on nii halbu kui ka häid inimesi. Vanasõnale *igal linnul oma laul* võib huvitaval kombel paralleeli leida Martin Heideggeri filosoofiast (vrd Liimets & Koit 2018: 36–41), kus inimest on võrreldud lauluga, mis peaks väljendama igäihe eripärast teed keelelis-rütmilise maailma kaudu iseendaks saamiseni.

Vanasõnad edastavad arusaamist, et inimese põhiloomust muuta ei saa. Kuna ollakse võimetelt erinevad, siis pole ka saavutused võrdsel tasemel.

Ei pea ennast laiemale laotama, kui inimene on (EV 5291).

Ei või ükski oma münti ümber värvida (EV 7109).

Kõik tiivad äi kannal ühekõrgusele (EV 12003).

Kuigi vanasõnad räägivad ka eluaegsest õppimisest ja kasvamisest, väidab argitarkus siiski, et areng saab toimuda vaid teatud piirides ning inimene jääb oma olemuselt ikka samaks. Paljutki olevat inimeses ette määratud. Selle idee laia levikut tõestab ka vanasõnatüüpide suur arv. Tõdetakse ka, et see, kes juba noorelt on halb ja kuri, on seda ka vanemas eas. Selgitusi ei leidu, miks ja kuidas inimesed halvaks muutuvad.

Koerale jäävad ike koera hambad (EV 4061).

Kellest konks peab saama, sii on noorelt kõver (EV 4301).

Kellest okas peab saama, see on varakult terav (EV 7792).

Kogu arenguprotsessis olevat olulisim, et inimene õpiks eelkõige ennast tundma. See on ideaal, mille poole elus pürgida.

Igamees on ise oma kõige lähem ligimene (EV 1912).

Igäiks on oma olemise tegija (EV 1925).

Õpi iseennast tundma (EV 14760).

IV. PÕHIKATEGOORIA: Kasvatusmeetodid

Kasvatuse eesmärkide saavutamiseks on erinevaid kasvatusmeetodeid: eeskujude, käsud, keelud, karistamine ja kiitmine (vrd Põld 1993).

a) Allkategoria: Kehaline karistamine

Karistamise all mõeldakse kas füüsilist või verbaalset toimimist. Ülekaalus on arusaam, et lapse kehaline karistamine on vajalik, või hea on ka, kui *arm ja hirm* on koos. Vähe on vanasõnu, mis füüsilist karistamist ei poolda, pigem on see tavaline kui erakordne tegevus. Lapsele vitsa andmine ja üldse kehaline karistamine käib igapäevase elu juurde.

Ega siis hing hukka ei lähe, kui ihu harida saab (EV 1277, 25 varianti).

Liha ei kõlba soolata ja lats ilma vitsata (EV 5806).

Vili ei kasva vihmata ja lats ilma vitsata (EV 14191).

Vitsaga peksmine last ei tapa (EV 14258).

Vanasõnalisest argitarkusest saab järeldada, et karistamisel tõsiseid tagajärgi pole olnud, midagi halba see ei tee, pigem toob kasu. Antud tegevuse õigustuseks saab kasutada vanasõna *ega siis hing hukka ei lähe, kui ihu harida saab*: “Peksul on kasvatuslik tähtsus. Üteldi laste karistamisel kui ka siis, kui mees mõnikord peksis naist” (Jõhvi, E. Mets, 1961). Vanemate positsioonilt kehalist karistamist millekski eriliseks ei peeta, pigem pisendatakse olukord vähetähtsaks.

Vanasõnad annavad karistajale aga nõu, et vihaga ei tohiks vitsa kasutada ja pärast karistamist ei peaks kahetsema.

Vihaga peksad – viha külvad, heaga peksad – head külvad (EV 14019).

Kui last karistad, siis ära kahetse perra (EV 5465).

Ka kasvatusteadlane Peeter Pöld (1993) on väljendanud sama mõtet, et karistus peaks olema läbimõeldud, et laps saaks aru, mille eest teda on karistatud. Kogu vanasõnade andmestik annab aga vähe infot lapse käitumise või omaduste kohta, mis on nõudnud karistamist. Põhjus võib olla, et laps on sõnakuulmatu, jonnakas, üleannetu, ei kuula keelamist ega sõnalist noomimist.

Kes koerust teeb, see kolki saab (EV 4197, 70 varianti).

Paha lastele ja ülekohtustelle on Jumal kaseoksad loonud (EV 8225).

Kes head ei kuule, peab kurja kuulma (EV 1084).

Kes vanemate sõna ei taha kuulda, peab vasikanahka kuulma (EV 13632).

Vanasõna *kes koerust teeb, see kolki saab* tähendust on selgitatud: “Koer saab kolki, aga seda said varemalt lapsedki, kes ei kuulunud sõna, tegid üleannetust, s.t koerust” (Pärnu, S. Karu, 1966). Kontekstikirjeldus annab ühese seletuse, et üleastumisele järgnes kohe karistus. Samas peab arvestama, et need vanasõnad võisid olla pigem laste hirmutamiseks ja korrale kutsumiseks kui vanemate tegevuse õigustamiseks. Karistamisega loodetakse ka negatiivse

kaudu jõuda positiivse tulemuseni. Et see muudab lapse paremaks ja võib teda päästa kõige halvemast. Karistamine väljendab sel juhul armastust, hoolimist ja vastutustunnet seoses oma järeltulijaga.

Tarkus läheb tagapoolt sisse (EV 11676).

Vits kasutas hää latse (EV 14261).

Vits om viha rohi (EV 14262).

Vitsahoobi kisuva latse hinge põrgust vällä (EV 14267).

Mida armsam laps, seda kibedam vits (EV 367, 175 varianti).

Kes hirmuta kasvab, see auta elab (EV 1296, 30 varianti).

Kui latse pessä-äi', sis latsõh pesvä eis (EV 5470).

Kes oma last armastab, see teda ka karistab (EV 7856).

Vanasõna *kes hirmuta kasvab, see auta elab* saab tõlgendada mitmeti. “Kui sõnakuulmatule lapsele vitsa anti, siis öeldi: “Kis hirmuta kasvab, sii auta elab”” (EV 1296, Tori, L. Rohtla, 1985); “Kes oma last mitte karistuse all ei kasvata, see saab temast eluajal häbi” (EV 1296, Halliste, J. Jung, dateerimata). Vana-sõnaga saavad vanemad põhjendada nii oma tegevust kui ka viidata halva kasvatuses tagajärgedele.

Vanasõnas *kes oma last armastab, see teda ka karistab* üksteist justkui välistavaid tegevusi põhjendatakse järgmiselt: “On päris õigesti öeldud, kui selle üle natuke järele mõelda. Liigne hellitus, lasta lapsi teha kõik, mis neile meeldib, on mõnedki lapsed, noorukid ära rikkunud. Vanasõna näitab, et vanemad peavad lapsi õpetama piiri pidama oma tegevuses ja väljendusis” (Pärnu, S. Karu, 1970). Siin on karistusel arvatavasti laiem tähendus, mis ei piirdu üksnes füüsilise karistusega. Vanasõna kontekstikirjeldus näitab, et karistus on vahend laste keelamiseks, korrale kutsumiseks ja piiride seadmiseks. Karistamata jätmine tähendaks halba kasvatust, laps oleks siis hellitatud ja kohe ka rikutud.

Analüüsi tulemusena saab väita, et laste kehaline karistamine oli tava-pärane kasvatusviis. Kui räägitakse kasvatamisest, siis mõeldaksegi tihti kohe karistamist. Ka Matthias Johann Eiseni “Eesti vanasõnade” (1993: 43–44) väljaandes on üheks pealkirjaks “Kasvatus, karistus”. Ene Vainik (2016: 162) toob välja, et arusaam laste karistamise vajalikkusest “on olnud meie esivanemate kaljukindel pedagoogiline printsiip”. Traditsioonilisele ühiskonnale omane “õiglase vanema” ja “üleannetu lapse” suhet saab üle kanda ka teistele sotsiaalsetele jm suhetele. Nii on allumine ja hirmutunne “kinnistunud juba meie geneetilisse koodi ja käitumismustritesse, rääkimata siis keelest ja kultuurist”.

b) Allkategoria: Kehalise karistuse eitamine

Arhiivmaterjalides on olemas vanasõnad, mis ei soovita last füüsiliselt karistada või on üldse selle vastu, kuid selliste vanasõnatüüpide ja tekstinäidete hulk on tunduvalt väiksem kui karistusteemaliste näidete hulk. Vanasõnades siiski usutakse et sõnal on mõnikord suurem mõju kui füüsilisel sekkumisel. Verbaalselt saab noomida, ähvardada, solvata ja nii võib rohkemgi haiget teha kui füüsiliselt.

Lahke sõna aitab rohkemb kui vits (EV 5286).

Parem suutäis hääga ku keretäis pahaga (EV 10960).

Sõna on valusamb kui vits (EV 11129).

Sõnahoobid on vahest valusamad kui käehoobid (EV 11144).

Vanasõnad edastavad, et hea lapse korralekutsumiseks piisab märkusest või noomitusest. Kui heaga ei saa, siis pole ka füüsilisest karistamisest kasu, inimene paremaks sellest ei muutu, pigem võib isegi olukord halvemaks minna.

Aru ei saa persest pähä panna (EV 397).

Hea laps mõistab sõrme näitust, paha lapsele ei aita peksminegi (EV 932).

Peks ei paranda inimest (EV 8524).

Vilets vitsul peksetakse, õnnis suul õpetakse (EV 14178, 60 varianti).

Vanasõnakontekst tõestab sõna mõju eeliseid: “Vanaema kaitses meid, ütles alati emale: “Kuule, tütar, ütlen sulle – vilets vitsal peksetakse, õnnis suule õpetakse”” (Anna, E. Kõiva, 1965). Osad vanasõnad edastavad sõnumit, et oma laps on ikka kõige armsam, ja kui on ainus, siis teda säästetakse karistusest. Head last polegi vaja karistada.

Hea laps kasvab vitsata (EV 928).

Kes ainust last raatsib lüüa (EV 5455).

Oma laits om iki kõege armsamb (EV 7919).

Tihti väljendavad vanasõnad vastandlikke arusaamu, mis annavad õigustuse mitmesugustele käitumisviisidele. Sealjuures annavad lisainformatsiooni vanasõna variantide suur maht ja lai levik. Selle põhjal on kasvatusmeetodina kehalisel karistamisel selge ülekaal.

c) Allkategoria: Hirm ja arm kasvatuses

Selle kategooria alla kuuluvad vanasõnad, mis sisaldavad otsest vastandust: hirm ja arm ehk rahvakeeles ka piits ja präänik. Kasvatamisel leitakse olevat vajalikud mõlemad. Peaks olema nii armastust, headust kui ka karmust ja karistamist. Üks võib tingida teise.

Arm ja hirm on mõlemad õigel ajal hädad (EV 351).

Hirm armuga omma velitse (EV 1287).

Kus ei ole hirmu, sääl ei ole armu (EV1298).

Lapsele anna hirmu ja armu (EV 5438).

Viimase vanasõna juurde antud selgitust saab laiendada kõigile näidetele: “Laste kasvatamisel peab neile armastust ja karistust jagama” (Emmaste, J. Kõmmus, 1968). Hirmu ja armu mõju ei hinnata alati võrdselt, see sõltub olukorrast, millist viisi kasulikumaks peetakse. Vanasõnades esitatakse ka teistsuguseid vastandusi kasvatusviiside väljendamiseks.

Laits saab laadelt saia ja peran laadet pessa (EV 5478).

Noore hobusele ja lapsele anna süüa ja peksta (EV 7491).

Vits hüäh käeh, kulatsk kurah käeh kasvada last (EV 14260).

Rahvatarkuses peitub ka võimalus, et vahel on üks kasvatusviis parem kui teine. Selge eelistuse saab siis positiivne mõjutamine. Negatiivseid meetodeid kasutatakse vaid äärmuslikel juhtudel.

Arm aitab enam kui hirm (EV 349, 30 varianti).

Ennem armuga, pärast hirmuga (EV 358).

Enam saab heaga kui kurjaga (EV 893).

Hirm aitab enam kui arm (EV 1286).

Veendumust sõna ja armastuse jõusse väljendab ka vanasõna *arm aitab enam kui hirm* tõlgendus: “Ja sõna ja armastusega saab paremini last kasvatada kui hirmutamise. Vanadel oo samma lugu kua” (Hanila, I. Aavekukk, 1971). Samas ei puudu vanasõnades vastupidine mõte (vrd Järv 2019), et karistamisest on rohkem kasu kui heast sõnast. Mõned vanasõnad väljendavad laste erinevat kohtlemist, s.t kõigile ei jagata karistust ühtemoodi.

Anna üheksale hirmu, kümnes kuuleb armu (EV 14828).

Üte omma hirmulatse, / töösõ armulatse, kolmanda kur'a ole-ei kinkki latse (EV 15054).

Õeldu haakub kasvatusteadlase Peeter Põllu (1993) nn hirmutusteooriaga, et ühe lapse karistamine distsiplineerib teisi lapsi. Keeleteadlane Ene Vainik (2016: 157–158) on toonud välja sõna *hirm* vananenud tähenduse – s.t karistus, ihunuhtlus, peks, millest tuleneb ka väljend *vitsahirmu andma*. Seega kui sõna *hirm* võiks assotsieeruda ka ähvardamise, sundimise ja samuti märkuse, noomitusega, siis tegelik tähendus väljendab ikkagi füüsilist karistamist. Vainik nendib, et regilauludes seostub *hirm* karistuse tähenduses just koduga.

Vastandsõna *arm* on tõlgendatav halastusena. Vainiku (*ibid.*: 174–176) väitel vanarahvas ei tundnudki sõna *armastus*. Regilauludes esinevad vormid *arm* ja *armud*, kus *armud* esineb vastastikuse kiindumus- ja armastustunde tähenduses ja *arm* väljendab hierarhilist suhet, st “ülalt alla” osutatavat kaitset, soosingut ning halastust.

d) Allkategoria: Kiitus ja laitus

Enamik kiitmist ja laitmist väljendavatest vanasõnadest ei ole otseselt sihitud lastele, vaid kasutatavad kõigi inimeste kohta. Kasvatusteadlased (vrd Põld 1993; Tuulik 2001) on seisukohal, et lapsi peaks kiitma mõõdukalt ja läbimõeldult. Laste puhul räägitakse positiivse tunnustamise asemel pigem hellitamisest. Vanasõnad laste hellitamist ei poolda, tuues sellega seoses mitmeid põhjendusi.

Hellitad last, siis kasvatad karu (EV 1215).

Ära hellita poega, pärast nutad tema käes (EV 1218).

Hull kiidab orja tööd, laisk kiidab lapse tööd (EV 1564, 30 varianti).

Laps ja loll tahavad kiita ja kass tahab silitada (EV 5514).

Ei palja paiga kasvata sa poisslapsi üht (EV 8250).

Eeltoodud näidetest nähtub, et hellitatud laps võib hoopis hukka minna. Ekstra hoiatatakse poiste nn nunnutamise eest. Lapse kiitmist isegi naeruvääristatakse, s.t lapse soovi kiita saada ei tohiks tõsiselt võtta või üle tähtsustada. Kahtluse alla seatakse, kas laps suudabki midagi kiitmisväärset teha või korda saata. Vanasõnadest võib välja lugeda soovitusi, et kiidetavat inimest peaks hästi tundma: kui ta on end heast küljest näidanud, pingutanud ning vaeva näinud, siis on ta ka kiituse välja teeninud.

Ei tohi kedagi enne kiita, kui külimit soola üheskoos on ära söödud (EV 3719).

Laisal palju laitjaid, virgal palju kiitjaid (EV 5333).

Linda kitetas laulust, inimest kombist (EV 5934).

Ikki töö ja teu järgi tuleb kiita, mitte pilli ja piu järgi (EV 12441).

Kasini kiitmine võib tuleneda ka ebausust, et enneaegne rõõm võib peagi asendada ebaõnnega, parem olla kõiges pigem mõõdukas ja alalhoidlik. Kui hästi tehtud töö toob tunnustust ja näitab positiivselt ka selle töö tegijat, siis eraldi kiitmine oleks juba üleaarne.

Hea asi kiidab iseennast (EV 410).

Töö kiidab tegijat (EV 12515, 100 varianti).

Vanasõna *töö kiidab tegijat* variantide hulgas tunnustatakse ka *meistrit*: “Tüü kitt meistret. Töö järele tuntakse ära hää ja tubli töömees” (Otepää, A. Kroon, 1938). Viimane vanasõna pärineb piiblist, kuid on ka tänapäeval väga tuntud. Kiitmise ülesanne on motiveerida ja julgustada.

Ettevaatlikkusele manitsetakse inimeste puhul, kes võivad teisi kiita omakasu silmas pidades.

Mida enam kassi silitad, seda kõrgemale ta saba tõstab (EV 3400, 60 varianti).

Mida rohkem kassi söödetas, seda hooletumb elu om rottel (EV 3401).

Kiida lolli, loll jookseb nahast välja (EV 3730).

Vanasõnad kinnitavad tõdemust, et ühelt poolt paneb kiitus inimest endast rohkem andma ja end ületamagi, teisalt antakse mõista, et tuleks ikka ettevaatlik olla, sest keegi võib lihtsameelset oma huvides ära kasutada.

Kiitusele vastandatakse laitust. Mõnedes vanasõnades esinevad need mõisted koos. Ka sellises klassikalises vastanduses on mitmed tähendusnüansid võimalikud. See on igati subjektiivne otsus, mida kiita või laita.

Keegi pole nõnda hea, kui kiidetakse, ega ükski nõnda paha, kui laidetakse (EV 1149).

Paremp kitta ku laita (EV 3739).

Parem targa laitus kui lolli kiitus (EV 11611).

Mida üks kiidab, seda teine laidab (EV 14893).

Üht kiidetakse sita sisse, teist laidetakse ausa töö juures (EV 14948).

Arvo Krikmann (1997: 278–279) väidab, et “just hüperboolsed hinnangud osutuvad tihti vääradeks”. Üldkokkuvõttes võib analüüsi tulemusel öelda, et kiitmisega ei soovitata liialdada, enne tunnustamist tuleks oma otsust kaaluda. Üldise tendentsi kohaselt vanasõnades kiitmist ei pooldata. Väidetavalt ka tänapäeval kiidetakse nii kodus kui koolis lapsi liiga vähe (vrd Pärismaa 2018). Kõige efektiivsemaks kasvatusmeetodiks on peetud karistamist, sh kehalist karistamist. Seega on vanasõnades esindatud pigem negatiivsed kasvatusviisid, nagu ka varasemates vanasõnauurimustes (nt Stanciu 1986) on täheldatud.

3. Vanasõnade argitarkuse haakumised eesti kasvatusteadusliku mõttega

Artikli mahu piiratuse tõttu pole siin võimalik hakata vaatlema kõiki eesti kasvatusteaduses ringvel olnud käsitusi kasvatuses. Osutame üksnes vanasõnade sisust koorunud kasvatuses tähenduste haakumistele vastava eesti kasvatusteadusliku mõttega.

Airi Liimets (2009: 386–389) on analüüside tulemusena nimetanud viimase ca 70 aasta jooksul eesti kasvatuses enamlevinud kasvatus teaduslike määratlustena järgmisi: 1) kasvatus kui interaktsioon; 2) kasvatus kui arengu juhtimine; 3) kasvatus kui elutegevuse organiseerimine ehk elustiili kujundamine; 4) kasvatus kui arenguks tingimuste loomine; 5) kasvatus kui identiteedi loomine; 6) kasvatus kui inimese struktuur; 7) kasvatus kui väärtustamine. Neist kaks esimest käsitust on tekkinud biheivioristlikus mõtlemiskontekstis ning olid eesti kasvatuses eriti arvestatavad 1950. aastatest kuni 1980. aastate keskpaigani, kuid kasvatuspraktikas ja koolitegelikkuses on need tajutavad tänapäevani, on kõige levinumad, piiritlevad mõtlemist, arusaamu ning suunavad käitumist. Seitsmes käsitus on n-ö aegadeülene, nimetatutest ülejäänud ehk kognitiivlikku mõtlemisviisi esindavad määratlused hakkasid eesti kasvatuses eriti levima alates 1980. aastate keskpaigast. Nagu vanasõnade analüüsist järeldada võib, haakub neis peituv argitarkus kõige enam biheivioristlike käsitustega kasvatuses kui interaktsioonist ja arengu juhtimisest.

Nagu ilmnes vanasõnadest, peab ka teaduslik määratlus *kasvatus kui interaktsioon* silmas, et kasvatus on protsess, milles on kaks osapoolt: kasvataja ja kasvatatav. Kasvatus on seega määratletav kasvatussuhte kaudu (nt Liimets 2009; Kuurme 2003: 10; Kraav 2003: 27). Heino Liimetsa (1974) järgi muutub interaktsioon tõeliselt vastastikuseks alles kasvatajapoolse mõjutuse vastuvõtmise kõrgeimal – sisemise omaksvõtmise ehk interiorisatsiooni – tasandil. Sellest madalamatel tasanditel – s.t mõjutusega nõustumise või sellega väliselt samastumise korral – on tegemist kasvataja võimupositsioonilt toimuva mõjutamisega, kus kasvatatav on passiivne, allutatav ja käskudele kuuletuv. Antud sisu iseloomustab biheivioristlikku mõtlemist kasvatuses, mida võisime täheldada ka vanasõnades. Ent Johannes Käis (2018: 23) on juba 20. sajandi algul väitnud, et kasvatusprotsessis peaks kasvataja suutma välise mõjutamise kaudu kutsuda esile sisemist arengut.

Biheivioristlike tõekspidamistega haakub ka vanasõnadest ilmnenu vajadus arvestada kasvatamisel lapse eripära, mis peamiselt tähendas kasvatuses õigeaegsust – s.t et üksnes lapseas ja nooruses saab inimest millekski sundida ja kasutada selleks jõudu. Osutati ka negatiivsetele tagajärgedele, kui seda ei tee, ning väideti, et elu annab siis nagnii oma õppetunnid. Kasvatamist ja õppimist/õpetamist vaadeldakse nii vanasõnades kui ka biheivioristlikus kasvatuses peaaegu sünonüümidenä, käsitades mõlemat kui arengu juhtimist inimesest väljastpoolt. Ka eesti kasvatuses on nt Heino Liimets (1985, 1998) palju kirjutanud kasvatavast õpetamisest, mis tema meelest seostub aga eelkõige õppija eneseteadvuse, mina-pildi, enesehinnangu ja mina-ideaali arenguga õppetöös ning tingimuste loomisega nende kvaliteetide kujunemiseks.

Arengu juhtimise, kasvatamise ja õpetamise hädavajaliku tingimusena käsitatakse eriti biheivioristlikus mõtlemisviisis teatud kasvatus- ja õpetamismetodite kasutamist. Ka vanasõnades on see keskseks teemaks, kusjuures meetoditena on esiplaanil karistamine (s.h kehaline), käskimine, keelamine, laitmine, hirmu tekitamine; ning väga vähesel määral ka kiitmine ja n-ö armu jagamine.

Eesti kasvatusteadlastest on karistamist kui sellist käsitletud kõige rohkem Peeter Pöld (1993) 20. sajandi esimesel poolel, 21. sajandi algul aga Maie Tuulik (2001), kes on seejuures täielikult toetunud Põllu seisukohtadele. Karistamisega seoses saab eristada mitmeid teooriaid ja seisukohti. Karistus võib olla vaadeldav kui lepitus- ja tasumisabinõu, mis korvab õigusrikkuja tekitatud valu ja halva. Kahju korvamisega saab ühiskonda lepitada ja karistatule tähendab see võimalust oma südametunnistust kergendada. Kindlustusteooria esmane eesmärk on teha õigusrikkuja ühiskonnale kahjutuks, võtta võimalus pahategu korrata. Hirmutusteooria siht on anda teistele teada tagajärgedest, mida toob kaasa hukkamõistetav tegu. Kõige pedagoogilisem on parandusteooria, mis taotleb teatavaid tagajärgi karistatava enda juures. Karistus peaks andma süüalusele teadmise, et ta on teinud ülekohut, ning kutsuma temas esile häbi ja kahetsuse (Pöld 1993: 98–101; Tuulik 2001: 123–124). Peeter Põllu (*ibid.*: 96–97) arvates vajab laps käsked ja keelde, et õppida tundma ümbritsevaid piire, samas peaksid need kaasa aitama lapse arengule ja iseseisvumisele. Keelamisest parem olevat takistada, käskimisest parem juhtida. Et karistus annaks soovitud tulemuse, peaks arvestama järgmist (Pöld 1993: 113–117; Tuulik 2001: 125): 1) karistatav peaks aru saama, mille eest teda karistatakse; 2) karistajale peaks olema selge, kas süütegu oli juhuslik või korduv tegevus; 3) karistusviisi valimisel tuleks arvestada individuaalsete asjaoludega, kuidas karistatav tajub karistuse suurust; 4) karistust peetakse ebaõiglaseks, kui karistaja ja karistatava vahel ei ole usalduslikku ja vastastikku austavat suhet; 5) karistus peaks tulenema karistatava teost loomuliku tagajärjena; 6) karistust ei tohiks pikalt edasi lükata, karistada tuleks viha ja ärrituseta ning pärast järelemõtlemist; 7) kui karistus on andnud tulemusi, siis peaks kohe järgnema andeksandmine ja unustamine.

Peeter Pöld (1993: 107–110) nimetab kuut võimalikku karistusvormi: loomulik karistus, rahakaristus, toidukaristus, aukaristus, vabaduskaristus, kehaline karistus. Rahakaristust saab rakendada koolis, aga kui vanemad peavad midagi kinni maksma, siis on see pigem karistuseks nendele. Toidukaristus pärineb keskajast ja lähtub askeetlusest, mida saab kasutada toidu rikkujate puhul. Aukaristuse vormideks on näiteks süüalusele terava pilgu heitmine, sõnaline laitus, tavapärasest teistsuguste tingimuste määramine jne. Vabaduskaristus tähendab, et piiratakse lapse vaba aega ja ruumi näiteks karistustööde tegemise, kindlas ruumis olemise vms abil. Põllu väitel on aastasadu

mõeldud karistusena just kehalist karistamist (vitsa, kepi, piitsa abil). Kuni kümneaastaste laste puhul võivad sellest abi olla, kui karistus ei tekita viha ega kangekaelsust. Kui laps on vanematega lähedastes suhetes, siis ei saa ka karistus neile halba mõju avaldada. Kehaline karistus on kiire viis sundida last pöörama tähelepanu soovitavale eesmärgile.

Kuna pole kindel, kas karistus täidab oma eesmärgi, siis leidub palju ka karistamise vastaseid. Peeter Põld (1993: 101–103) viitab Jean-Jacques Rousseau'le, kes esimesena eitas karistamist, kuna see võib süvendada inimeses hoopis pahesid. Ta pooldas tegudest enestest tulenevat loomulikku karistust, mille puhul laps kannatab vaid oma teo selgete tagajärgede pärast. Rousseau taunis kasvatamisel selliseid sõnu nagu *sõna kuulma, käskima, kohus* ja *kohustus*. Karistus olevat võõra tahte peale surumine, mis põhineb hirmul, seetõttu ei saavat see avaldada positiivset mõju. Kehalise karistuse vastased väidavad, et ihunuhtlus teeb tuimaks, võib mõjuda tervisele halvasti ning toimida alan-davalt nii peksjale kui pekstavale.

Kasvatusmeetodid peaksid võimaldama liikumist taotletava eesmärgini. Nõnda väidetakse nii eesti kasvatusteaduses kui ka vanasõnades. Johannes Käis (2018: 24) rõhutab, et kasvatus kaudu omandatakse oma rahva kultuur, keel, kombed. Kasvatus loob identiteeti ja aitab sotsialiseeruda (vrd nt Põld 1993; H. Liimets 1998; Orn 1998; Kraav 2003). Jüri Orn (1998: 13–14) ütlebki, et kasvatus ei saa mõista üksnes kasvataja ja kasvandiku vahelise interakt-sioonina, vaid kasvatus on laiemalt käsitatav kui toimiv sotsiaalne tegelikkus. Heino Liimetsa (1998: 16–18) järgi leiab kasvatus ühiskonnas aset kolmel ta-sandil: 1) sotsiaal-pedagoogiline tase, kus toimub vastava ühiskonna sotsiaalse struktuuri ja kultuuri taastootmine ja edasiarendamine; 2) organisatsioonilis-pedagoogiline tase, kus toimub kasvatusüsteemi interaktsioon inimgruppidega; 3) psühholoogilis-pedagoogiline tase, kus toimub otsene kasvataja ja kasvata-tava interaktsioon. Jüri Orni (1998: 10) kombel võib öelda, et igal nimetatud tasemel kujuneb inimese väärtuseline suhe teda ümbritsevasse ja iseendasse, midagi väärtustub inimese jaoks. Seega esineb kasvatus kui väärtustamine.

See, et kasvatus vahendab ja taastoodab ühiskonnas kehtivaid väärtusi ja norme, tuleb selgelt ilmsiks ka eesti vanasõnades. Peeter Põld (1993: 20–40, 146–149) esitab tema arvates olulisimad püüeldavad väärtused hierarhia-na: 1) vitaalsed, 2) tehnilis-majanduslikud, 3) tunnetuslikud, 4) esteetilised, 5) õiguslikud, 6) eetilised, 7) usulised väärtused. Religioossetest väärtustest saavad oma tähenduse ka eetilised väärtused. Usulised väärtused annavad inimesele väidetavalt julguse, kindluse, teadmise, et maksab elada ja elul on tähendus. Kristliku eetika õpetamisega saab süvendada kõlbelisi arusaamu ja voorusi ning tugevdada häid harjumusi, mistõttu ongi tõstetud kõrgeimale

kohale usulised väärtused. Kindlatest väärtustest ja moraalinouetest lähtuvate harjumuste kujundamist peabki Pöld (*ibid.*: 81–90) kasvatuses väga oluliseks, kuna need tagavad stabiilsuse ja traditsioonid. Alustama peaks sealjuures väikestest asjadest ja otsima igapäevasest elust sobivaid võimalusi tahte kasvatamiseks. Maie Tuuliku (2001: 134–145) arvates ei võimalda tänapäevane väärtuste paljusus ja ambivalentsus pakkuda lapsele kasvamiseks selget ja ühest väärtuste hierarhiat.

Väärtuste kandjaks peaks Peeter Põllu (1993: 65–80) järgi eelkõige kasvatuses olema keegi autoriteetne isik kui eeskuju, ehkki autoriteedile rajanevas kasvatuses näeb Pöld ka puudusi. See nivelleerib individuaalsust, soodustab passiivsust ning väärtuste kiveinimist, ei arenda kriitikameelt. Soome kasvatusteadlased Sirkka Hirsjärvi ja Jouko Huttunen (2005: 53) väidavad, et autoriteedile rajatud suhted määravad kellegi kõrgema ja madalama staatuse ning vastavalt võimu kasutajad ja sellele allujud.

Sellised suhted vanemate ja laste vahel ning kasvatuses tulid ilmsiks ka vanasõnadest. Seda võiski eeldada, sest vanasõnade maailm väljendab feodaalaja Eestile iseloomulikku talupere struktuuri (vrd Vissel 2004: 8–10). Lastel oli tollal vanuse tõttu taluperes madal sotsiaalne staatus. Ühiskondlik staatus sõltus ka soost. Talupojaühiskonnas oli mees perekonna pea ja toitja, Soolisest tööjaotusest tulenevalt kasvas lapsi peamiselt naine ja tegi seda muude tööde kõrvalt. Lapsed kasvasid vanemate kõrval, neid rakendati varakult talutöodes. Lastes kasvatati ausust, tagasihoidlikkust, virkust, hoolsust, töökust. Eelis oli poegadel: neile anti rohkem haridust ning nemad jäid tallu. Ka Peeter Pöld (1993) on rõhutanud vanemate kui kasvatajate juures nende soost tingitud erinevusi ning on autoriteetsuse seostanud eelkõige isaga. Seega pidi kasvatus vanasõnade päritolukontekstis taastootma stereotüüpselt traditsioonilist rollijaotust perekonnas, mis oli iseloomulik patriarhaalsele ühiskonnale. Maailmapilt oli väärtuseliselt normatiivne ning liigendunud musta ja valge vastandumise põhimõttel, sisaldades kindlaid tõdesid selle kohta, missugune on hea ja missugune halb laps. Heaks peeti last, kes nõustus oma vanemate kasvatusviisidega ning austas vanemaid. “Austamine on alati vähema suhe suuremasse, aukartus ohjeldab. Neid, keda austatakse, võetakse ka eeskujuks,” väidab Maie Tuulik (2001: 33). Tuuliku arvates peaks sellistest kindlatest suhete hierarhilisust väärtustavatest tõekspidamistest lähtuma ka tänapäeval.

Vanasõnades peituv argitarkus ning vastav argiteaduslik maailm haakub ning kajab eesti kasvatusteaduses vastu eelkõige kahe autori ideedes ja töödes. Need on Peeter Pöld ja Maie Tuulik, kes esindavad normatiivset kristlik-konservatiivset vaadet kasvatusesele, mis teaduses haakub eelkõige biheivioristliku mõtlemisviisiga, kus kasvatatav on käsitatav passiivse objektina võimule ja

autoriteedile rajanevas kasvatussuhtes. Teemaatilisel (kasvatussuhe kui fenomen, lapse areng ja selle mõjutamine, kasvatav õpetamine ja elukestev õppimine, kasvatustegevuse erinevad tasandid, ema ja isa rollid kasvatuses, kasvatamine eeskuju abil, soolisus kui fenomen kasvatuses, kasvatuseesmärgid ja -meetodid) seostuvad vanasõnad loomulikult ka teiste eesti kasvatusteadlaste – eelkõige Johannes Käis, Heino Liimets, Airi Liimets, Jüri Orn, Inger Kraav, Tiit Kuurme – mõtete ja töödega, kuid sisulistes rõhuasetustes puuduvad nendel väärtuseliselt normatiivne ning biheivioristlik maailmamõistmine. Teaduses esindatakse kognitivistlik-konstruktivistlikku ja humanistlikku ning hermeneutilis-fenomenoloogilist mõtlemist.

Vanasõnadest ilmnenuid fenomenid ja teatud normatiivne mõtlemisviis on kasvatuspraktikast väga visad kaduma (nt soorollide traditsiooniline käsitlus jm) ka tänapäeval, samuti biheivioristlik mõtlemisviis üldse, mida toetab tänapäevane neoliberalistlik ideoloogia. Rahvaluuleteadlaste (nt Järv 2019) arvates pakuvad vanasõnad teatud valiku rahvatarkusest, mille seast igauks võib kasutada seda mõtet, mida õigeks peab. Kasvatuses ootavad vanemad ja õpetajad probleemidele sageli paraku ühte ja nn õiget lahendust, vastust. Üht ja "õiget" ei leia aga ei kasvatusteadusest ega paku sellist tõde ka vanasõnad. Nii saab tänapäevalgi vanasõnadele loovalt läheneda. Seega ei ole vanasõna üksnes "vana" või lausa ajalukku kuuluv folkloorižanr. Ka tänapäeval leitakse vanasõnadest üldnimlikke universaalseid tõdesid ja luuakse tõlgendusi, mis sobivad nüüdisinimese elumaailma.

Kirjandus

Aruste, Sandra 2014. *Lasteiaõpetajate hinnangud väärtuskasvatusemetoodikale Väärtuskasvatus Tarkuse Hoidise abil*. Bakalaureusetöö. Tartu: Tartu Ülikool (<https://dspace.ut.ee/handle/10062/42160> – 1. juuni 2021).

Baran, Anneli 2010a. Fraseologismide rollist Eesti koolinoorte keelekasutuses 2007. aasta koolipärimuse kogumisvõistluse põhjal. Kalmre, Eda (toim). *Tulnukad ja internetilapsed*. Uurimusi laste- ja noortekultuurist. Tänapäeva folkloorist 8. Tartu: EKM Teaduskirjastus, lk 95–124.

Baran, Anneli 2010b. Sooline aspekt eesti fraseoloogias. *Ariadne Lõng* 1–2, lk 94–105.

Cowan, Karin 2019. *Inglise keele õpetajate arvamused vanasõnade õpetamise kohta III kooliastmes*: Magistritöö. Tartu: Tartu Ülikool (<https://dspace.ut.ee/handle/10062/64985> – 1. juuni 2021).

Dundes, Alan 2002. *Kes on rahvas? Valik ideid folkloristikast*. Tallinn: Varrak.

Eisen, Matthias Johann 1993. *Eesti vanasõnad*. Tallinn: Perioodika.

Geertz, Clifford 2003. *Omakandi tarkus. Esseid tõlgendavast antropoloogiast*. Tallinn: Varrak.

Granbom-Herranen, Liisa 2012. Vanasõnad pedagoogilises kõnes. *Mäetagused* 51, lk 81–100 (doi: 10.7592/MT2012.51.granbom-herranen).

Granbom-Herranen, Liisa & Babič, Saša & Voolaid, Piret 2015. Proverbial Expressions in Newspapers: Comparative Study in Estonia, Finland and Slovenia. *Traditiones: zbornik Instituta za slovensko narodopisje in Glasbenonarodopisnega inštituta ZRC SAZU = Acta Instituti ethnographiae et Instituti ethnomusicologiae Slovenorum* 44 (3), lk 5–32 (doi: 10.3986/Traditio2014440301).

Hirsjärvi, Sirkka & Huttunen, Jouko 2005. *Sissejuhatus kasvatusteadusse*. Tallinn: AS Medicina.

Honko, Lauri 1998. Folklooriprotsess. *Mäetagused* 6, lk 56–84 (doi: 10.7592/MT1998.06.honko).

Hussar, Annika & Krikmann, Arvo & Sarv, Ingrid 1984. *Vanasõnaraamat*. Tallinn: Eesti Raamat.

Järv, Risto 1997. Tarbetarkusest argiarvamuseni, vahel vanasõnaks välja? Hiemäe, Mall & Oras, Janika (toim). *Maa ja ilm*. Pro Folkloristica V. Tartu: Eesti Kirjandusmuseum, lk 26–42 (<http://www.folklore.ee/era/nt/PF5/5Jarv.htm> – 1. juuni 2021).

Järv, Risto 2019. Muna on / ei ole targem kui kana: Vastuolulised vanasõnad. *Keel ja Kirjandus* 8–9, lk 722–727 (<https://dea.digar.ee/cgi-bin/dea?a=d&d=AKkeeljakirjandus201908.2.24> – 1. juuni 2021).

Kaimre, Edda & Kraav, Inger 1998. Kolme põlvkonna kasvatuslikest uskumustest. Mikk, Jaan & Kraav, Inger & Pedastsaar, Tiia (toim). *Kodu ja kool muutumas ajas*. Artiklite kogumik. Tartu: Tartu Ülikooli pedagoogika osakond, lk 131–139.

Kaimre, Edda 2000. Millest lähtume laste kasvatamisel. Kraav, Inger (toim). *Kodu Eesti ühiskonnas ja kultuuris*. Tartu: Perekasvatuse Instituut & TÜ pedagoogika osakond, lk 6–11.

Kask, Kätlin 2013. *Folkloori lühivormid 5. ja 6. klassi emakeele ja kirjanduse õppe-materjalides*. Magistritöö. Tartu: Tartu Ülikool.

Kraav, Inger 2003. Lapse heaolu ja lapsevanema ootused ühiskonnale. Kraav, Inger (toim). *Kodukasvatus ja ühiskond*. Tartu: Perekasvatuse Instituut, lk 12–35.

Krikmann, Arvo 1997. *Sissevaateid folkloori lühivormidesse I. Põhimõisteid, žanrisuhteid, üldprobleeme*. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.

Krikmann, Arvo 2002. *Ütluste semantikast*. Tartu: Tartu Kirjandusmuuseum (<http://www.folklore.ee/~kriku/RETSEM/> – 1. juuni 2021).

Krikmann, Arvo & Sarv, Ingrid (toim) 1980–1988. *Eesti vanasõnad I–V*. Tallinn: Tallinna Pedagoogikaülikooli kirjastus.

Kuurme, Tiiu 2003. *Kasvatuse võim ja võimetus*. Valitud esseed kasvatuses. Tallinn: Tallinna Pedagoogikaülikooli kirjastus.

- Kõiv, Helene 2011. *Vanasõnade kasutamine inglise keele kui võõrkeele osaoskuste õpetamisel ja väärtustest kõnelemisel II kooliastmes*. Bakalaureusetöö. Tartu: Tartu Ülikool (<https://dspace.ut.ee/handle/10062/18014> – 1. juuni 2021).
- Käis, Johannes 2018. *Õpetuse alused ja teed*. Üldine didaktika. Tartu: Studium.
- Lagerspetz, Mikko 2017. *Ühiskonna uurimise meetodid*. Sissejuhatus ja väljajuhatus. Tallinn: TLÜ Kirjastus.
- Laherand, Meri-Liis 2008. *Kvalitatiivne uurimisviis*. Tallinn: Meri-Liis Laherand.
- Liimets, Airi 1999. Käsitused kasvatuses eesti kasvatusteaduslikus mõtlemises. Utno, Leili (koost). *IV Välis-Eesti kongress 29.–30. juunil 1999. aastal Tallinnas: Ettekannete kokkuvõtted*. Tallinn: Välis-Eesti Ühing, lk 23–24.
- Liimets, Airi 2009. (Muusika)kasvatus kui inimese ja olemise diferents. Liimets, Airi (koost ja toim). *Muusikalise kontegeliikkuse ühendused identiteedi ja diferentsiga*. Tallinn: Tallinna Ülikool, lk 385–396.
- Liimets, Airi & Koit, Marit 2018. Miks kuulata muusikat ja vaikust? *Mäetagused* 72, lk 23–48 (DOI: 10.7592/MT2018.72.liimets_koit).
- Liimets, Heino (koost ja toim) 1974. *Pedagoogika õpik ülikoolidele* (käskiri). Tartu: Tartu Riiklik Ülikool.
- Liimets, Heino 1985. Noore õpetaja didaktilised probleemid. Virkus, Rein (koost). *Noorele õpetajale* [Klassi sotsiaalsühholoogia, õpetajapsühholoogia, didaktikast ja õpilaste tervisekasvatusest]. Tallinn: Valgus, lk 8–46.
- Liimets, Heino 1998. *Kuidas õppeprotsess kasvatab?* Liimets, Airi (toim) & Laherand, Meri-Liis (tõlkinud). Tallinn: Tallinna Pedagoogikaülikooli Kirjastus.
- Loorits, Oskar 1951. *Eestluse elujõud*. Stockholm: Törvik.
- Mieder, Wolfgang 2004. *Proverbs: A Handbook*. London: Greenwood Press.
- Mitt, Merike 2012. *Väärtuskasvatus Tarkuste Hoidise abil. Eesti rahvapärimusel põhinev metoodika lasteaedadele, algkoolidele ja lapsevanematele*. Tartu: MTÜ Väärtuskoolitus.
- Normann, Erna (koost) 1955. *Valimik eesti vanasõnu*. Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus.
- Orn, Jüri 1998. Meie kasvatustegelikkuse väärtusest. Kuurme, Tiiu & Laherand, Meri-Liis (toim). *Õpetaja ja õpilane kasvatustegelikkuses*. Tallinn: Tallinna Pedagoogikaülikool, lk 9–43.
- Palacios, Jesús López 1996. Proverbs as a Images of Children and Childrearing. Hwang, C. Philip & Lamb, Michael E. & Sigel, Irving E. (toim). *Images of Childhood*. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, lk 75–98.
- Pöld, Peeter 1993. *Üldine kasvatusõpetus*. Tartu: Tartu Ülikool.
- Pärismaa, Sirje 2018. Kas kiitus ongi vaid lollide lõks? *Õpetajate Leht* 8.06.2018 (<https://opleht.ee/2018/06/kas-kiitus-ongi-vaid-lollide-loks/> – 2. juuni 2021).
- Schreier, Margrit 2012. *Qualitative Content Analysis in Practice*. London: Sage.

- Stanciu, Dumitru 1986. The Proverbs and the Problems of Education. *Proverbium* 3, lk 153–178.
- Taylor, Archer 1931. *The Proverb*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Teras, Ene 2019. *Hoolivuse- ja sõpruse-teemaliste vanasõnade mõistmine 6–7-aastastel lastel*. Magistritöö. Tartu: Tartu Ülikool (<https://dspace.ut.ee/handle/10062/65150> – 2. juuni 2021).
- Tilk, Maria 2000. Kodukeel. Kraav, Inger (toim). *Kodu Eesti ühiskonnas ja kultuuris*. Tartu: Perekasvatuse Instituut & TÜ pedagoogika osakond, lk 93–102.
- Tuulik, Maie 2001. *Kasvatuseõpetus*. Tallinn: Riiklik Eksami- ja Kvalifikatsioonikeskus.
- Vainik, Ene 2016. *Eesti tunded. Sõnaportreed*. Tallinn: Eesti Keele Sihtasutus.
- Vissel, Anu 2004. *Lastepärimus muutvas ühiskonnas*. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum.
- Volkov, Gennadi = Volkov, Genadi N. 1999. *Etnopedagogika*. Moskva: Izdatel'skii tseentr Akademiia.
- Voolaid, Piret 2011. Üle-eestilise lasteaiapärimuse kogumisvõistluse lühikokkuvõte. Eesti Kirjandusmuuseumi folkloristika osakonna kodulehekül *folklore.ee* (<http://folklore.ee/kp/1p/v6it.htm> – 2. juuni 2021).
- Voolaid, Piret 2020. Parema üks nädal liiga kaua kui üks päev liiga vähe ehk Vanasõnad kui sõnumi edastamise võimsad vahendid ametlikus ja rohujuuretasandi kriisisuhtluses. *Sirp* 8. mai, lk 18–19 (<https://www.sirp.ee/s1-artiklid/c21-teadus/parem-üks-nadal-liiga-kaua-kui-üks-päev-liiga-vähe-ehk/> – 2. juuni 2021).

Summary

Conceptions of education in Estonian proverbs and educational science

Bianka Makoid

Head of the Department of Education and Culture
Education and Youth Work Specialist
Peipsiääre Rural Municipality Government
bianka.makoid@peipsivald.ee

Airi Liimets

Visiting Professor of Philosophy of Education
School of Educational Sciences, Tallinn University
airi_liimets@yahoo.de

Keywords: conceptions of education, Estonia, proverbs, qualitative content analysis, educational thought, comparison of everyday conscious and scientific

In this article, we have set ourselves a goal to identify how the conceptions of education contained in Estonian proverbs coincide with the corresponding educational thought in Estonia. We have empirically studied 655 Estonian proverbs that directly refer to a child, growing up, upbringing and parents as well as the methods of education. In the empirical research, we look at whether and how it is possible to semantically categorize and define proverbs based on the educational meanings in their content. To have a clearer system for analysis, we created a comprehensive scheme of categories. The four main categories with subcategories formed during the work.

As can be concluded from the analysis of proverbs, the everyday wisdom that lies in them mostly coincides with behaviouristic conceptions of education as interaction and development management. According to educational scientist Heino Liimets, the interaction becomes truly mutual, but only at the highest level of acceptance of the educator's influence – internal acceptance or interiorization. At lower levels, i.e., only agreeing to or external identification of influence, this is an influence from the educator's position of power where the educable is passive, subordinate, and obeys commands. This content is characterized by behaviouristic thinking in educational science and can also be observed in proverbs.

Behaviouristic beliefs also address the need of the proverbs to take into account the peculiarity of a child in their upbringing, which mainly mean the timeliness of education, i.e., a person can be forced into something only in childhood and youth. Upbringing, education, and learning/teaching are considered practically as synonyms in proverbs and behaviouristic educational science, both being regarded as the management of development from outside a human being.

The use of certain educational methods, upbringing, and teaching methods is considered an essential condition for the management of development, education, and teaching, especially in behaviouristic thinking in science. It is a central theme also in proverbs where punishment (incl. physical), ordering, forbidding, disapproving, and causing fear are at the forefront as methods, and praising and "sharing mercy" can be found only to a very limited extent.

To speak about Estonian educational scientists, Peeter Põld dealt with the topic of punishment mainly in the first half of the 20th century and Maie Tuulik at the beginning of the 21st century; the latter, however, has completely relied on the ideas of Põld. J. Käis emphasises that the culture, language, and customs of one's nation are obtained by means of education. Education creates identity and helps socialize. Thus, education occurs as a valuation.

The fact that education mediates and reproduces the values and norms valid in society is also clearly evident in Estonian proverbs. In the opinion of Maie Tuulik, modern diversity and ambivalence of values do not allow one clear hierarchy of values to be offered to a child to grow up. According to Põld, the bearer of values should primarily be someone authoritative as an example of education, although Põld himself also sees shortcomings of education based on authority. It levels individuality, promotes passivity and creates conventional values; it does not develop a sense of criticism. The relationships built on authority determine the higher and lower status of someone and, accordingly, the users of and subordinates to the power.

Such relationships between parents and children as well as in education appear also in proverbs, which is expected because the world of proverbs expresses the structure of a peasant family characteristic of feudal Estonia. Due to their age, children had a low social status in the family at that time. Social status also depended on the gender. In peasant society, man was the head and provider for the family. Sons had an advantage over daughters: they were given more education and they stayed at the farm. Põld has also associated authority primarily with the father. Thus, education had to reproduce the stereotypically traditional division of roles in a family, which was characteristic of the patriarchal society. The worldview was value-based and normative and divided according to the principle of black and white, containing firm truths about who is a good and who is a bad child. A child who agreed to the upbringing of his/her parents and who respected the parents was considered good. According to Tuulik, such firm beliefs that value the hierarchical nature of relationships should be based on also today.

Thus, everyday wisdom and corresponding everyday conscious world found in proverbs is present and reflected in Estonian educational science, especially in the ideas and works of two authors. These are Peeter Põld and Maie Tuulik, who represent a normative Christian-conservative view of upbringing and education, which in science is primarily related to the behaviouristic way of thinking, in which the educable is regarded as a passive object in a relationship of education based on power and authority. Thematically, of course, proverbs are also associated with the thoughts and works of other Estonian educational scientists – in particular, J. Käis, H. Liimets, A. Liimets, J. Orn, and I. Kraav, but in substantive emphasis these scientists represent a cognitive-constructivist, humanistic and hermeneutic-phenomenological way of thinking.

Bianka Makoid on Peipsiääre vallavalitsuse haridus- ja kultuuriosakonna juhataja, haridus- ja noorsootöö spetsialist; kasvatusteaduste magister (2020, Tallinna Ülikool).

Bianka Makoid (MA in Educational Science, Tallinn University 2020) is Head of the Department of Education and Culture of Peipsiääre Rural Municipality Government and Education and Youth Work Specialist.

bianka.makoid@peipsivald.ee

Airi Liimets on Tallinna Ülikooli kasvatusfilosoofia külalisprofessor; Eesti Muusika- ja Teatriakadeemia doktorikooli ja lavakunstkooli külalisprofessor; kasvatusteaduse doktor (Dr. paed) kasvatusfilosoofia alal (2004, Heidelbergi Pedagoogikaukool). Peamised uurimisvaldkonnad: filosoofiline ja pedagoogiline antropoloogia, kasvatusfilosoofia, noorsootsioloogia, üldkasvatusteadus.

Airi Liimets (PhD in philosophy of education, Heidelberg University of Education 2004) is visiting professor of philosophy of education at Tallinn University and visiting professor at the doctoral school and at the school of drama at the Estonian Academy of Music and Theatre. Her main fields of research involve philosophical and pedagogical anthropology, philosophy of education, sociology of youth, and general educational science.

airi_liimets@yahoo.de

Eesti- ja Liivimaa libahundipärimus rahvapärase ontoloogia muutumise peegeldajana

Merili Metsvahi

Tartu Ülikooli kultuuriteaduste instituudi
eesti ja võrdleva rahvaluule osakonna kaasprofessor
merili.metsvahi@ut.ee

Teesid: Artikkel käsitleb eesti libahundipärimust. 16. ja 17. sajandi nõia-
protsesside ajajärgul Eesti- ja Liivimaal levinud libahundiuskumusi võrreldakse
nendega, mis leiduvad 19. ja 20. sajandi rahvajuttudes. Selgub, et need kaks
ajalist pärimuskihti erinevad teineteisest rahvapärase maailmanägemise teise-
nemise tõttu vahepealsetel sajanditel. 16. ja 17. sajandil oli talupoegade seas
valdav animistlik maailmanägemine, mille järgi inimene ja loom, hing ja keha
ning organism ja tema keskkond olid teineteisega seotud tihedamalt ja teisel
viisil kui nad on seda tänapäeva inimese maailmatunnetuses. 19. ja 20. sajandi
pärimuses kajastuvad kategooriad on lähedased tänapäeva inimese dualistlikule
maailmanägemisele.

Märksõnad: Eesti- ja Liivimaa, eesti rahvajutud, libahunt, neoanimism, nõia-
protsessid, rahvapärane maailmanägemine, rahvausund

Sissejuhatus

Käesolevas artiklis võrdlen omavahel kahest eri perioodist pärit libahundi-
uskumuste allikaid. Esimene periood hõlmab 16. ja 17. sajandit ning teine
19. ja 20. sajandit. Esimese perioodi alla kuulub nõiakohtuprotokollides lei-
dud informatsioon, aga kuna seda pole säilinud kuigi suurel hulgal, kaasan
ka reisiraamatutes ja teistes tolle aja kirjalikes trükiallikes leiduva teabe
Liivi- ja Eestimaa libahuntide kohta. Nii näiteks kirjutas Sebastian Münster
oma maailmakirjelduse “Cosmographia” 1550. aastal ilmunud kordustrukis
liivimaalaste võimest end hundiks muuta. Teise perioodi käsitlemisel piirdun
Eesti Rahvaluule Arhiivis (ERA) leiduva libahundipärimusega, mõistes selle
all nii libahuntide kohta käivaid usundilisi teateid, libahundimuistendeid kui
ka -muinasjutte. Libahundimuinasjuttude üleskirjutamise aeg hõlmab um-
bes poolttest sajandit alates 19. sajandi algusest ning libahundimuistendid ja
usundilised teated on fikseeritud 19. sajandi lõpust 20. sajandi lõpuni. Et Eesti
Rahvaluule Arhiivi käsikirjalisi tekste libahuntide kohta on kokku arvestatav

hulk – peaaegu 1400 – ei ole ma selle perioodi allikate hulka kaasanud tolle perioodi trükiallikates leiduvat teavet libahuntide kohta.

Teine eristus, mille teen esimest ja teist ajajärku käsitledes, on geograafiline. Varasema perioodi puhul kasutan lisaks eestikeelse elanikkonna libahundipärimusele mõnevõrra ka lätikeelse elanikkonna pärimust alalt, mis jäi poliitiliselt samasse piirkonda – Liivimaale. Põhjenduseks on allikate nappus esimesest perioodist ning mitmed põnevad motiivid lätikeelse ala materjalis, aga ka asjaolu, et lätikeelse elanikkonna uskumusi kajastavad allikad on rikkalikumad, ent sisu poolest paljuski siiski võrreldavad eestlaste seast pärit ainetikuga. Teise perioodi puhul piirdun ainult ERA eestikeelse materjaliga, mida leidub rohkesti.

Lühikäsitluses pole võimalik keskenduda mõlemale: anda ammendav ülevaade ühte või teise perioodi kuuluvast materjalist ning mõtestada muutusi, mis nende kahe perioodi libahundipärimust võrreldes silma torkavad. Kuna materjali tutvustamisele olen pühendunud mõningates varasemates kirjutistes (Metsvahi 1999; Metsvahi 2019; Metsvahi 2011; Metsvahi 2001a; Metsvahi 2001b; Metsvahi 2000), annan eespool materjalist väga põgusa ja valikulise ülevaate ning sean seekordseks põhieesmärgiks hoopis muutuste mõtestamise. Selgitan, kuidas ja mis põhjustel muutus libahundipärimus eelmodernse aja vahetudes modernse vastu¹.

Alustan mitte varasema, vaid hoopis hilisema perioodi libahundipärimuse tutvustamisest, refereerides selleks küll ainult ühte seni trükis avaldamata teksti, mis mõistagi ei ava kaugeltki kõiki libahundipärimuse nüansse. Seejärel liigun kõige varasema perioodi libahundipärimuse käsitlemise juurde. Kuna nähtuste, mõistete või kategooriate teke on nende mõistmises väga paljudes valdkondades võtmetähtsusega, tasub peatuda libahundipärimuse algusajal veidi põhjalikumalt. See annab ainet juurdlemaks, kuidas selline maailmamõistmise kategooria nagu libahunt välja sai kujuneda. Artikli teises pooles selgitan, millisel rahvapärasel ontoloogial põhineb libahundiusk ning kuidas ja millised muutused toimusid libahundi kujutelma mõtestamises aegade jooksul, kui vanapärane ja animistlik rahvapärane ontoloogia vahetus modernsema vastu.

19. ja 20. sajandi libahundipärimus

1888. aastal saatis Jaan Loskit Viljandimaalt Puhja kihelkonnast rahvaluule suurkogujale Jakob Hurdale loo sellest, kuidas Armi talu sulane Mats hundistus ja hiljem tagasi inimeseks muutus. Lühidalt oli lugu järgmine. Üsna külmal talvepäeval käisid Korvi küla mehed linnas vooris. Tagasiteel olid nad jõudnud

umbes versta maad läbi suure metsa tulla, kui Mats nägi paremal pool teed männi all midagi kummalist. Ta läks maha ja nägi, et tegemist on hundinahaga. Mats mõtles, et on õnnega koos, sest saab selle pärast mõisahärrale maha müüa. Visanud naha üle õla, et seda ree peale panna, lippas ta vooi tagasi. Ent seal selgus, et nahk on Matsi selja külge kinni jäänud. Mats muutus hundiks ning see hobune, kes tema ree ees oli, hakkas hunti märgates lõhkuma. Ka teised voorilised nägid nüüd hunti Matsi ree peal ning asusid teda hurjutama, hunt aga jäi paigale. Siis hakkasid voorilised hunti vemmaldega nüpeldama ning hunt põgenes metsa. Mõned imestasid, kuhu Mats jäänud on, ent kui üks nende seast ütles, et küllap söi hunt Matsi ära, ei esitatud enam küsimusi. Voorilised viisid Matsi hobuse Armi peremehele ise ära. Kolme järgneva kuu jooksul käis üks hunt alailma küla kariloomi noolimas, ent koerad ajasid ta minema. Nädal enne jüripäeva, kui Armi talupere õhtusööki sööma asus, avanes järsku uks ning sisse astus võõras mees, kes kinnitas, et ta on nende sulane Mats. Tal oli kõht väga tühi ning ta tuli otsekohe sööma, kui pererahvas ta lauda kutsus. Matsi hääl oli muutunud jämedaks ja värisevaks ning nagu rikutud ja hirmus. Kui temalt aru päriti, kus ta kõik need kolm kuud on olnud, rääkis ta sellest, kuidas ta oli sunnitud hundiks muutuma ja hundi tegusid tegema. Talle oli suur nälg kallale tulnud ning ta oleks tahtnud mõne lambatalle, vasika või seapõrsa murda, aga koerad takistasid. Inimeseks tagasi sai ta nii, et kui ta ühte varssa kinni üritas püüda, jooksis see ümber kivi. Ümber kivi ringi joostes kukkus ta maha, mispeale kadus hundinahk ühtäkki ta seljast ära ning ta muutus tagasi inimeseks. (H I 2, 509/11 (1) < Puhja khk, Suure-Konguta – Jaan Loskit (1888).)

Kirjeldatud jutt ei ole tüüpiline libahundimuistend, vaid süžee poolest ainulaadne jutt ERAs. See on pikem ja mõnevõrra poeetilisem kui üks harilik libahundimuistend. Ometi leidub selles kirjanduslike lisandustega idiosünkraatilises jutustuses mitmeid eesti libahundimuistenditele tavalisi jooni ja motiive, nagu hundiks muutumine hundinaha abil (tavaliselt küll ei jää nahk ise selga kinni, vaid tõmmatakse ise meelega selga või siis visatakse teisele selga mõne pahatahtliku inimese poolt; vt nt Metsvahi 2011: 197–198, 200) ning inimesest hundiks muutumise viis kolm korda ümber kivi ringi käies (selle motiivi leviku sageduse kohta vt Metsvahi 1999: 119).

Kuigi enamik lugusid inimese hundiks muutumisest kolm ringi ümber kivi, puu või põõsa tehes kuulub ERAs meelelahutusmuistendite² hulka, oli isegi veel 20. sajandi pärimuses mõnevõrra säilinud uskumus või pigem kahtlus, et kolm ringi ümber kivi käies võib inimesega midagi hirmuäratavat juhtuda – ta võib hundiks muutuda. 1963. aastal rääkis Anna Tali endisest Tori kihelkonnast rahvaluulekogujale Ellen Liivile, et kuigi ta hundiksmuutumise loitsu ei teadnud, ei julgenud ta kunagi kolm korda ümber oma kodu juures oleva suure kivi joosta, sest “viimati juhtubki midagi” (RKM II 156, 324/5, 84 < Tori 1963).

Ka hundiks muutumine metsas ja hundiks muudetu tung otsekohe metsa joosta ning motiiv kellegi hundiks muudetu või vastu tahtmist hundiks saanu raskustest toidu kättesaamisel on 19. ja 20. sajandil Eestist üles tähendatud libahundimuistendites tavalised.

Esimesed kirjalikud teated Liivimaa libahundiusu kohta

Eesti rahvaluule kõige varasemasse kihistusse kuuluvad oletatavasti regilaulud. Tõsiasi, et regilauludes libahundi mõistet ega tegelaskuju ei esine, annab aimu sellest, et libahundi kujutelm ei saa olla väga vana. Ka keskaegsetes Eesti- ja Liivimaa eluolu käsitlevates kroonikates ei mainita libahunti kordagi (Vähi 2011: 253). Väga põhjalikult Liivimaa libahundipärimumust käsitlenud teadlase Hermann von Bruiningki järgi pole veel aastate 1546–1561 kohtumaterjalideski mitte ühtegi vihjet libahuntidele (Bruiningk 1924: 183).

Tegelikult on kohtuasju, milles süüalusele omistati hundiks muutumise võime, olnud juba ka 16. sajandi esimesel poolel, ent nende protokolle pole säilinud. Ajast veidi enne 1560. aastat on teada kahest Riias toimunud kohtuprotsessist, millel kõlas libahundiks käimise süüdistus (Anderson 1924: 153). Samuti on toonase kõige põhjalikuma saksakeelse maailmakirjelduse Sebastian Münsteri “Cosmographia” 1550. aastal ilmunud kordustrukis kirjas, et paljud liivimaalased on kohtu ees tunnistanud, et nad suudavad end huntideks muuta³ (Metsvahi 2015a: 206). “Cosmographia” esimeses trükis, mis avaldati aastal 1544 ja mis oli kõige esimene saksa haritlase maailmakirjeldus, ei maini Münster libahunte kordagi, ent aastatel 1547–1548 oli külastanud Liivimaad Hessenite teadlane ning Münsteri kirjeldus põhineb tema vahendatud informatsioonil. Seega lähtusid lood inimese hundiks muutumise võimest Liivimaalt, mitte Saksamaalt.

Ka 1560. aastal kirjapandud ning esmapilgul välismaalt pärinevana näiva teate algkodu on lähemal vaatlusel Liivimaa. Nimelt kirjutas Philip Melanchtoni väimees Caspar Peucer juhtumist Liivimaal, mis tõendab, et inimesed suudavad ennast hundiks muuta:

On üks tõestisündinud lugu teatud talupojast libahundist, kes õhtustas oma linnafoogtiga Riia linna lähedal. Purju jäänuna jäi ta lõpuks magama ja kukkus kõrgemast seisusest isikute juuresolekul pingilt põrandale. Foogt oli tark mees, kes sai kohe aru, et see mees on libahunt. Ta palus oma teenritel ära minna ja pani siis talumehe voodisse. Järgmisel päeval leiti karjamaalt hobune, kes oli keskelt lõhki lõigatud. Foogt süüdistas

meest, kes oli eelmisel õhtul kokku kukkunud ja sel hommikul üles tõusnud. Ta vangistati ja üle kuulatuna tunnistas kohe oma süü. Ta väitis, et oli ühte liblika kujul ringi lennanud nõida taga ajanud (libahundid nimelt uhkeldavad sellega, et nende töö on nõidu tõrjuda), et ohu eest kaitsta. Juhuse tahtel oli nõid peitnud end hobuse alla. Libahunt hiilis lähemale, sirp käes, ja lõi siis jõuliselt, aga kavatsetust napilt mööda, ning tulemuseks oli see ootamatu sündmuste käik, ta lõi kogemata hobuse kaheks. Sellised on demonite omavahelised mängud, mida nad mängivad hoolimata suurest kahjust, mis inimsoole selle läbi osaks saab. (Minu tõlge ingliskeelsest tõlkest Ginzburg & Lincoln 2020: 201–202, mis on tõlgitud ladina keelest⁴, ladinakeelset originaali vt Ginzburg & Lincoln 2020: 202 või Bruiningk 1924: 180.)

Raamat, millest see lõik pärineb, oli pealkirjastatud “Commentarius de praecipuis generibus divinationum” ning see ilmus Wittenbergis. Peucer oli kõrgelt haritud mees, kelle sõnades polnud põhjust kahelda, seda enam, et ta ise libahundi teema sissejuhatuseks kirjutas, et kui ta varem pidas inimese võimet muutuda hundiks väljamõeldud naeruväärsuseks, siis pärast Liivimaalt kuuldot on ta oma seisukohta muutnud. Lisaks konkreetsest hundistumisvõimega mehest pajatavale loole jagas Peucer ka üldisemat informatsiooni Liivimaa libahuntide kohta. Ta teatas, et on usaldusväärsest allikast kuulnud, mis toimub Liivimaal ja selle naaberaladel igal aastal kaksteist päeva pärast jõule. Nimelt koguneb siis kokku mitu tuhat libahunti ning nende eesotsas on lonkava jalaga poiss. Libahundid ründavad kõiki kariloomi, kes nende teele satuvad, ja rebivad nad hammastega lõhki. (Bruiningk 1924: 176; Ginzburg & Lincoln 2020: 197–198.)

Sama lugu, mille edastas Peucer, on kirja pandud ka Augustin Lercheimeri raamatus “Christlich bedencken und erinnerung von zauberey” (1597), milles on juttu ühest teisest vangistatud talupojast, kes suutis ennast hundiks muuta, aga ka näiteks üle jõe lennata (Bruiningk 1924: 179). Lercheimeri pseudonüümi taga peitis ennast Melanchtoni endine õpilane ja Riia ladinakooli rektor Hermann Wilken (Witekind), kes oli kirjavahetuses Melanchtonile Liivimaa libahuntide kohta teavet edastanud. Seega oli too “usaldusväärne isik”, kes Caspar Peucerile Liivimaa libahuntidese kohta teavet jagas, mitte mõni liivimaalane, vaid hoopis Matrin Lutheri sõber Melanchton (Bruiningk 1924: 177–179). Selles teates leiab kinnitust, et juba 16. sajandi keskpaiku kutsuti libahunte kohtu ette, sest Wilkeni versioon eespool esitatud libahundiloost lõpeb järgmiselt:

See mees tunnistas, et ta ei ole midagi teinud, vaid pigem nägi seda unes... See noormees magas kogu öö kambris, ihu ja hingega; sellepärast ei saanud ta käia väljas nürmel, kus need sündmused aset leidsid. Kurat

tegi seda ja sundis ta nii jõuliselt uinuma ja unenäku, et ta uskus ja tunnistas selle enda tööks. Selle eest põletati ta. (Minu tõlge inglise keelest, Ginzburg & Lincoln 2020: 202.)

1555. aastal kirjutas Liivimaal väga levinud usust libahuntidesse Olaus Magnus oma teoses “Historia de gentibus septentrionalibus”. Ta käsitleb teemat üsna põhjalikult, tuues ära ka mitu tõestisündinud lugu hundistumisvõimelistest talupoegadest. Üks Olaus Magnuse vahendatud lugu kõneleb aadlimehest, kes on pikal reisel suurt metsa läbides sunnitud peavarju puudusel koos saatjaskonnaga metsas ööbima. Kuna kõigil on kõhud tühjad, pakub kaasas olev talupoeg välja, et võib hankida seltskonnale liha, palub kõigil vait olla, kui nad peaks vahepeal midagi erakordset nägema, muudab ennast siis hundiks ja toobki söögiks lamba (Olaus Magnus 1845: 102–103).

Kuna põhjapoolsete rahvaste elu kirjeldusi oli tollal ülivähe, sai Olaus Magnuse teos väga tuntuks. Tema eeskujul ei jätnud peaaegu ükski varase uusaja Baltikumi kirjeldaja mainimata siinsete kohalike elanike hundistumisvõimet (Donecker 2010). Saksa ajaloolane Stefan Donecker on näinud seda sotsiopolitilise võttena, mis aitas Euroopas kujundada ettekujutust siinsetest põliselanikest. On teada, et paljud siinsetest elanikest ei olnud kristlust oma südames omaks võtnud ning järgisid rahvapärast usundit, mis põimis katoliiklikke ja eelkristlikke elemente. (Lust & Kung *et al.* 2011: 179–181) Hundiks muundumise võime omistamine sellistele barbaarsetele ja metsikutele inimestele Euroopa vähetuntud perifeerias osutas nende “paganlikkusele”, andes märku, et neid on vaja tsiviliseerida⁵ ja ristiusu tõdede juurde juhatada. Samas muutis loomtransformatsiooni võime põliselanikud kardetavaks ning andis välismaailmale märku, et nad võivad oma üleloomulike võimetega ametlikku võimu ohustada (vt Donecker 2012: 313).

Käesoleva artikli seisukohalt pole oluline siiski mitte libahundi kujutelma seostamine põliselanikega kui sotsiopolitiline samm välismaailma tarvis, vaid see, kas ja kuidas kohalikud elanikud uskusid inimese võimesse hundiks muutada ning kuidas see kujutelm teiseses sajandite vältel.

Nõiaprotsessid libahundi kujutelma maaletoojana

Eestimaalt ja Liivimaa sellest osast, mis jääb praeguse Eesti territooriumile, on säilinud umbes 150 nõiakohtuprotokollit. Valdav osa neist pärineb 17. sajandist ning ainult üksikud 16. sajandist (Madar 1987: 126). Neist 18 protsessil süüdistati külainimeste seast pärit naisi (18 naist) ja mehi (13 meest) libahundina

kahjustamises (Madar 1987: 138). Muu Euroopa nõiakohtuprotsesside andmetega võrreldes on see suhtarv üsna suur (Metsvahi 2000: 17).

Inimese võime hundiks muutuda, et loomi ja inimesi rünnata, hakkas kuuluma nõiaprotsesside süüdistuste hulka Šveitsis, Prantsusmaal, Madalmaades ja Püha Rooma riigi teatud piirkondades alates 15. sajandist (Plukovski 2015: 83). Liivi- ja Eestimaa kohtutesse jõudis libahundiusk ilmselt 16. sajandil ning siinsete süüaluste tunnistuste järgi puudutas see loomade, mitte inimeste ründamist (Metsvahi 2015a: 219). Vaatamata sellele, et kohtualune võib piinamise tagajärjel omaks võtta identiteedi, mis läheb vastuollu tema tavapärase identiteediga (Henningsen 1980: 21), on vähetõenäoline, et ta tunnistaks midagi sellist, millele tema kultuuriruumis mingisugust tähendust ei omistatud. Seega võib kindlalt väita, et libahundiusk baseerus rahvapärasel loomtransformatsiooni kujutelmal, mis põimus demonoloogilise õpetusega. Uskumuse rahvapärast päritolu kinnitab asjaolu, et libahundiusk säilis ka sel ajajärgul, mil kohtutes 1686. aasta lõpust alates piinamise meetodit enam ei kasutatud (vt Metsvahi 2001c: 101).

Rahvapärasel maailmamõistmises oli inimese ja looma suhte iseloom üsnagi teistsugune kui kristliku mõtte omaks võtnud kõrgkihtide seas. Kui mõjukas antiikaja filosoof Aristoteles oli inimest käsitanud veel osana loodusest, siis kristlikus maailmanägemises eraldus inimene loodusest, tõustes sellest väljapoole ning ühtaegu selle üle. Sarnaselt inimesele seisab ka maailma looja Jumal loodusest lahus ning looduse ilugi hinnatakse mitte loodusest endast lähtuvalt, vaid Jumala kaudu (Descola 2014: 66).

Kahte täiesti eraldi kategooriat “loodus” ja “inimkond” hakati Euroopas eristama alles alates 17. sajandist (Descola 2014: 69) ning eesti talurahva seas sellest tõenäoliselt veel mitu sajandit hiljem. Ent isegi selle dualistliku eristuse eeletapp – arusaam Looja ja looduse eraldatusest ja inimese eeldatavast positsioonist loodusest väljaspool – polnud 16.–17. sajandiks veel talurahva sekka jõudnud.

Ka demonoloogide ja haritlaste seas ei olnud loomtransformatsiooni küsimuses selgust. Nõiausu käsiraamatu “Malleus Maleficarum” (1487) loomtransformatsioonile pühendatud peatükist selgub, et nii talurahva pärimusest kui ka antiikaja lugudest demonoloogidele tuttavad lood inimese muutumisest loomaks osutusid probleemseks (Spencer & Institoris 1923: 63). Filosoof Jean Bodin peab oma 1580. aastal Pariisis ilmunud raamatus “Deonomanie des sorciers” moondumislugusid tõeks (Bodin 1591: 118–129; vt ka Vähi 2006: 105–107). Arst Johann Wier näiteks püüdis aga juba 1564. aastal oma raamatus “De praestigiis daemonum” taandada kuradinägemused ajupingetega ja meeoluga seotud häiretele (Schenda 1961: 46–47). Enamjaolt väidetigi, et tõelist muutumist

toimuda ei saa, sest see oleks Jumala ampluaa, libahundi puhul on tegemist kuradi põhjustatud silmapettega (Lercheim 1585: 26–27).

Arvatavasti olid 16. ja 17. sajandil üsna paljud nende seast, keda süüdistati libahundiks käimises, nõidadeks⁶ või maagideks peetud isikud. Nimelt on nõiaprotsesside uurijad kindlaks teinud, et Eesti- ja Liivimaa nõiaprotsessidel sattus nõiasüüdistusega kohtusse üsna palju professionaalseid maage: ravitsejaid, lausujaid ja õnnistajaid (Madar 1987: 135). Ka kõige kuulsam Liivimaal tegutsenud libahunt Thiess, kes väitis end olevat kogukonna hüvanguks tegutseva hea libahundi (vt Ginzburg & Lincoln 2020; Blecourt 2007; Metsvahi 2000; Metsvahi 2021b), oli ravitseja ja vilja õnnistaja.

Nõiaprotsessidega külvati rahva sekka hirmu nõidade ja libahuntide ees, kes tulevat hävitada, kuna nad tegevat koostööd saatanaga. Üks osa talurahvast läks paanikaga kaasa ning üritas kasutada nõiakohut külasiseste konfliktide lahendamiseks. Ometigi annavad Thiesi ja mitmete teiste süüaluste kohtu ees antud tunnistused alust arvata, et eksisteeris ka vastukultuur, mille raames olid nõiad inimeste abistajad ning libahundid tavainimesest võimekamad ja avarama maailmatunnetusega isikud. Vastukultuuri mõiste kaudu on võimalik aru saada, miks kohtualune Alit (vt alapeatükist “Loomtransformatsioon 16. ja 17. sajandi ning 19. ja 20 sajandi libahundipärimuses”), surm silme ees terendamas, naeris kohtunikele näkku ning kohtualune Thiess väitis, et kirikuõpetaja on liiga noor mõistmaks, kuidas asjad maailmas tegelikult käivad.

Ontoloogia, millele libahundiusk toetub

Nagu eespool juba osutatud, viiks tänapäevasesest maailmanägemisest lähtumine 16. ja 17. sajandi libahundikujutelma analüüsil ummikteele. Seega püüan siinkohal eeltoodust veidi põhjalikumalt analüüsida erinevusi toonase ja tänapäeva inimese maailma kategoriseerimise viisides, alustades eelmodernse talurahva maailmanägemisviisi põhialuste selgitamisest.

Kosmoses paiknevate entiteetide – nagu inimesed, loomad ja taimed – omadused ei sõltu seesuguse vaateviisi järgi mitte nende eeldatavast olemusest, vaid pigem kohast, mille nad hõlmavad omavahelistes suhetes (Descola 2014: 10). Nende entiteetide identiteet ega vorm ei ole ette paika pandud, vaid need on paindlikud ja sõltuvad tingimustest (Descola 2014: 23) – see erineb täiesti meie maailmanägemisest, milles identiteete ja vorme peetakse püsivateks. Sel moel lähenedes ei ole organism mitte elus asi, vaid kindla elus olemise viisi materiaalne kehastus (Ingold 2000: 89). Maailm ei ole aga mitte representatsioon, vaid pigem keha laiendus (vt Descola 2014: 283). Kuna elada tähendab olla asetatud suhetesse, mis kutsuvad esile mitmesuguseid vorme, seisab teadvus

näiteks Põhja-Ameerika krii-indiaanlaste jaoks elu esirinnas, olemata midagi sellist, mille peaks lisama orgaanilisele elule. Krii mõiste “elu” sõnasõnaline tõlge on ‘pidev sünd’ (Ingold 2000: 51). Et inimenegi sünnib, kasvab ja sureb, sööb, kaitseb ennast ja sigib samamoodi nagu loomad, ei erine inimese ja looma koht maailmas põhimõtteliselt. Nii loom kui ka inimene on lihtsalt ühed võimalikud paigad, milles ilmneb avar omavaheliste suhete väli (Ingold 1994: 2).

Kui analüüsida, kuidas on inimesed ajaloo jooksul oma institutsioone mõistnud ja mõtestanud, selgub, et väga harva on eristatud sotsiaalset sfääri kui midagi kõigest muust eristuvat ja ainuüksi inimtegevusega seostuvat (Descola 2014: 247; näiteid abielu ja kosjade mõistmisest vt nt Metsvahi 2015b; Metsvahi 2021a). Väite võib keerata ka teisipidi: see, mida meie nimetame “looduseks”, oli tihedalt lõimitud sotsiaalse elu sfääri (Descola 2014: 235). Alles üsna hiljuti – Eestis 19. sajandil ja kohati isegi veel 20. sajandi esimesel poolelgi – ei mõeldud, nagu tuleks inimesi ja mitteinimesi kohelda täiesti erinevatel alustel⁷ (vt Descola 2014: 248).

Keskkonnaga suhestuvad ühevõrra nii inimesed kui ka loomad (Ingold 1994: 14) ning tähendustavad seda igaüks vastavalt oma kogemusele. Valdavas osas inimkonna ajaloost on käinud keskkonnaga suhestumine selles tegutsemise kaudu (Ingold 2000: 42). Alles suhteliselt hilisel ajal on hakanud prevaleerima käsitus, et ülimumlik keskkonnale tähenduse andja on inimteadvus. See on paradoksaalses vastuolus teise tänapäeva teadusliku tõega, et inimene on evolutsiooniprotsessi tulemus, ahvist järgmine arenguaste (vt Ingold 2000: 108). See, et loomauurijatele on loomade teadvuse uurimine osutunud uurimisvaldkonnana väga kõvaks pähkliks, on pannud nad selle uurimisest loobuma ning kinnitama, et loomadel ei ole teadvust (Vilka 2002: 288).

Et eri teadusvaldkondade esindajad tegutsevad üldiselt üksiteisest distantseeritult, ei ole see loomade kohta käiv tõdemus pannud uurijaid lahti ütleva dualistlikust lähenemisest inimese puhul, mil kõneldakse Descartes'i vaimus endiselt kehast ja teadvusest eraldi, pidades keha justkui masinaks ning teadvust seda liigutavaks jõuks⁸ (vt ka Descola 2014: 62).

Hundi austamine

Loodusliku keskkonna ja sotsiaalse elu loomulikust lõimingust ning inimese ja looma paratamatust kokkukuuluvusest kõneleb ka eesti talurahva seas suhteliselt hilise ajani püsinud hundi austamise komme, mis kinnitab eespool esitatud väidet distantseeritud suhtumisest kirikukristluse. Kuna hunt on kristlikus maailmas üldiselt negatiivsete karakteristikutega loom (vt Plukovski 2015: 92), on hundi austamise tava säilimine väga tähelepanuväärne.

Veel 18. ja 19. sajandil ei olnud eestlased nõus hunte tapma – olgugi et selle eest lubati neile rahalist tasu –, sest pidasid teda sedavõrd austusväärseks loomaks (Metsvahi 2015a: 216). Respektist hundi vastu kõneleb ka see, et ühegi teise metslooma kohta ei leidu eesti pärimuses nii palju rahvajutte kui hundi kohta ning et ühelgi teisel loomal ei ole eesti keeles nii palju peitenimetusi kui hundil (Kõiva 2019: 194; vt ka Hiiemäe 2019: 44). Usuti, et hunt peab saama (kariloomade seast) oma jao, et ta liiga palju kariloomi maha ei murraks (vt nt Loorits 2001: 141; Rootsi 2005: 433). Mõnikord jäeti koguni mõni noorloom metsa hundile, et ta oleks rahul ja karjast rohkem ei murraks (Loorits 2001: 140). Veel 1977. aastal rääkis lõunaestlane Rudolf Sordla: “Kui mingi loom, näiteks lammas ära tappeti, siis pidi esimene kaelalüli ehk -jakk metsa hundi jaoks visatama. [...] Seda kutsuti hundi jagu ja ise seda ei söödud” (RKM II 328, 244 < Võnnu khk, R. Sordla 1977; Rootsi 2005: 433–434). Austavat suhtumist hundisse väljendas ka komme, et kui hunt inimesele vastu juhtus tulema, tuli teda austusväärsetlõõnetada (Rootsi 2005: 434–435).

Kui hunt oli looma maha murdnud, ei süüdistatud hunti, vaid öeldi, et ta oli “mets rikkund” (Loorits 2001: 13). Soomes, kus on läbi aegade elanud rohkem karusid kui hunte ning ka folklooris on karu sagedasem tegelaskuju kui hunt, tähendas “mets murdis lamba”, “mets võttis...” ja “mets rikkus...” hoopis looma mahamurdmist karu poolt (Nirvi 1944: 88; vt ka Rootsi 2005: 463). Kui Soomes ja Karjalas oli karu nimetamine tabu, siis Eestis oli seda hundi nimetamine. Usuti, et kui hunti nimepidi kutsuda, tuleb ta kohale: “Hundi nime ei tohi ikka nimetada, kui seda nimetad, siis tema ka tõeste tuleb ehk ka murrab. Seda võib veel enam öelda m e t s t u l e b ehk mets murdis jne” (E 26306 (4)); Nirvi 1944: 88).

Seega kasutati teatud kontekstides metsa ja hunti sünonüümsetena ning metsale ohvri toomine oli samatähenduslik hundile ohvri toomisega (Nirvi 1944: 88–89; vt ka Tarkka 1994: 59). Usuti, et hunt ei kahjustaks karja, kui inimesed metsale ega hundile halba ei teeks, ning mets oleks puhas ja püha, kui inimene oma suhet metsaga ära ei rikuks (Tarkka 1994: 60). Karjus pidi olema valvel, et enne hunti näha, kui hunt teda silmab, sest arvati, et kui hunt karjust esimesena näeb, võtab hunt talt hääle ära (Loorits 2001: 146, 229).

Loomtransformatsioon 16. ja 17. sajandi ning 19. ja 20. sajandi libahundipärimuses

Eelmodernsele eesti talupojale omase ontoloogia järgi on loomtransformatsioon seega midagi sootuks muud, kui me oma praeguse maailmanägemise põhjal eeldaksime. Kuna loodust ei mõistetud lahus muust olevast, ei eristanud

toonane inimene sotsiaalseid ja looduslikke kategooriaid (vt Descola 2014: 23–24). Animistlik *loodus* ja see, mis on *loodusest* ülem, olid asustatud sotsiaalsete kogukondadega, millega inimesed löid kõikide poolt jagatud normidega kooskõlas olevaid suhteid. Inimesed ja loomad said vahetada perspektiive, tunnusjooni ja mõnikord koguni kehasid. Just sel moel olid nad võimelised üksteisest aru saama (Descola 2014: 249).

1651. aasta Idavere (Haljala kihelkond) nõiaprotsessil rääkis 18aastane eesti noormees Hans, et ta on kaks aastat libahundina ringi liikunud ja väiksemaid loomi murdnud. Kohtunike küsimusele, kas ta tundis ennast hundiks olemise ajal mõistuse poolest inimese või loomana, vastas Hans, et loomana (Madar 1987: 138). Ei ole vaja ülearu palju tähelepanu pöörata sellele, et küsiti just *mõistuse* kohta. Samalaadse vastuse andis Hans ka siis, kui kohtunikud *hinge* kohta küsisid:

Kohtunikud tundsid huvi, kas ka Hansu keha võttis libahundiks jooksmisest osa või ainult tema hing⁹. Noormees kinnitas, et ta oli ise hundinahka pugunud ning näitas tõestuseks libahundina saadud koerahammustuse jälge jalal (Madar 1987: 138).

Hans ei erista *hinge*, mõistust ja keha üksteisest sel moel, nagu teeks seda meie või nagu küsimuses on eeldatud. Tema vastus peegeldab seda, mismoodi mõisteti loomtransformatsiooni eelmodernsel ajal – nimelt vahetusid hundiks käies inimese kavatsused looma omade vastu. Samamoodi vastaksid achuarid või kriid, kes on animistliku maailmanägemisega: kui nad omistavad mõnele asjale *hinge*, tähendab see, et sellel asjal on tahe, samamoodi nagu inimestel ja loomadel (Descola 2014: 188). Samasugust loomaomast tunnetust postuleerivat maailmanägemist väljendab ka 1615. aasta Harjumaa Kiviloo nõiaprotsessi süüalune ja hiljem oma elu tuleriidal lõpetanud Alit, kui ta vastab küsimusele, kas ta teab, kellele kuulusid loomad, kelle ta koos kahe teise nõiaga maha murdis, naerdes vastuküsimusega, et kas siis hunt kunagi enne loomade murdmist küsima läheb, kellele need kuuluvad (Ein Hexenprocess 1840: 342). Intentionaalsus ja kehalisus on sedalaadi maailmanägemise juures harva teineteisest lahutatud (Descola 2014: 207).

16. ja 17. sajandi ettekujutused libahundist eristuvadki 19. ja 20. sajandi omadest just seetõttu, et nende aluseks oli erinev ontoloogia. Et selle ontoloogia järgi käib keskkonnaga suhestumine nii inimese kui looma puhul selles tegutsemise kaudu, tähendab loomaks olemine ühemõtteliselt loomana tegutsemist. Teiseks ei ole selle ontoloogia järgi ei inimesel ega loomal teineteisest eristuvat olemust, liiatigi ei ole neil kummalgi üldse püsivat olemust.

Niisiis on inimese loomaks muutumine varasema perioodi pärimuses loomulik nähtus, mis laiendab inimese võimalusi keskkonnaga suhestuda – ning

sugugi mitte ainult demonoloogide poolt pealesurutud mõtteviisi kohaselt teistele entiteetidele kahju tehes, vaid ka rahvapärase mõtteviisi järgi kogukonna, kaaslaste või iseenda ellu uusi hüvesid luues. Meenutan, et vanemasse kihistusse kuuluvad kogukonnale head teha püüdes ja nõida taga ajades kogemata kombel hobuse tapnud Liivimaa talumees, talumees, kes hundi kujul aadlikulegi liha söögiks toob, ning Eestimaa naislibahunt, kes julgeb võimu esindavatele kohtunikele näkku naerdes kinnitada, et hunt teeb hundi tegusid ilma inimese kombel mõtlemata, kellele mahamurtavad loomad kuuluvad.

Libahundipärimuse uuemat kihistust esindava Armi talu sulase Matsi kohta käiva loo (vt alapeatükist “19. ja 20. sajandi libahundipärimus”) taustal olev maailmamõistmine on sootuks erinev. Uudishimulikule Matsile jäi hundinahk selga ning ta oli sunnitud muutuma hundiks vastu tahtmist. Hundina aga takistas teda ta algupärane inimolemus ning ta ei suutnud oma hundinälja kustutamiseks piisavalt palju loomi murda. Kui ta sai õnneliku juhuse läbi taas inimeseks, ei taastunud kõik ta inimlikud jooned, tema hääl ja välimus jäid alatiseks meenutama pealesunnitud hundiks olemise perioodi. Matsi transformatsioon oli modernsema rahvapärase ontoloogia seisukohast ebaloomulik.

Lõpetuseks

Moraalsuse omistamine ainuüksi inimesele, mis on tihedalt seotud kartesiaanliku dualismi ja kristlusega, kujutab endast inimkonna ajaloos suhteliselt hilist algupära nähtust. Animistliku ontoloogia järgi, mis oli omane Eesti- ja Liivimaa talurahvale nõiaprotsesside algusajal, polnud universaalseid loodusseadusi nii nagu need eksisteerivad meie maailmanägemises. Oleva füüsilisest mitmekesisusest tähtsam oli moraalse subjekti universaalsus, mis autoriseeris inimeste ja mitteinimeste suhted (Descola 2014: 199).

Nagu selgus, muutus artiklis vaadeldud kahe perioodi vahel uskumuste taustaks olev rahvapärane ontoloogia, mille tõttu ei suhtunud üleminekusse inimesest loomaks ja vastupidi enam nii endastmõistetavalt kui varem. Rahva sekka oli jõudnud 17. ja 18. sajandil ainuüksi õpetlaste seas levinud seisukoht, et inimesel on teadvus, aga loomal ei ole, ning loomaks olemine oli muutunud varasemast alaväärsemaks ja taunitavamaks.

Sellele taustsüsteemi kiirele vahetumisele oli kaasa aidanud ka demonoloogide edukus rahva seas nn üleloomulike võimetega isikute halbadeks nõidadeks tembeldamisel.¹⁰ Taustsüsteemi muutus tõi endaga kaasa ka animistliku keskkonnaga sümbioosis elamise tunde järk-järgulise vähenemise, nii et loodust austav suhtumine hüljati ja valdavaks sai üha negatiivsem hundi- ja metsastereotüüp.

Nii nagu mets ja hunt, nii oli ka isik, kes oli võimeline hundiks muutuma, määratud loobuma paljudest oma positiivsetest tunnusoostest. 19. ja 20. sajandi pärimusse oli jäänud küll veel jälgi võimekatest isikutest, kes olid suutelised oma kavatsuste ja tegutsemisareeni vahetamise nimel võtma looma kuju (vt nt Metsvahi 1999: 113–114, Metsvahi 2019: 145), aga üldiselt olid need isikud juba marginaliseeritud (vt nt Metsvahi 2019: 147–148).

Osa motiive, mida nõiaprotsesside ajajärgul oli seostatud libahuntidega, seostati (nõiaprotsesside ja muistendiüleskirjutuste) vahepealsel ning hilisemalgi ajajärgul hoopis inimtegelaskujudega, kes pole võimelised hundiks muutuma. 19.–20. sajandi allikatest on teada, et nõidadel (keda mõnikord kutsuti hambameesteks) oli võime hunte kariloomi murdma sundida või vastupidi – hunte kinni hoides karja kaitsta, seega suutsid nad hunte valitseda ja käskida (Loorits 2001: 8, 170–172). Samuti kasutas osa külakarja valvavaid karjuseid hundisõnadeks kutsutud loitse, mille abil sai metsa “kinni panna”, nii et hundid ei pääsenud enam metsast välja loomi murdma (Loorits 2001: 104).

Seega leidus veel 19. sajandi teisel poolelgi jäänukeid loodust austavast suhtumisest ning inimese ja looma vaheline kuristik polnud veel nii sügav ning arusaam keha ja hinge dualismist veel nii jäik nagu tänapäeval. Ometigi tuleb tunnistada, et sel ajal eristusid ühelt poolt inimene ja loom ning teiselt poolt mistahes organism ja tema elukeskkond siiski palju tugevamalt kui 16. ja 17. sajandil. Inimesel usuti olevat oma loomus või sisemaailm ning loomal oma. Seepärast ei võetud inimese loomaks muutumist enam loomulikuna ning inimese hundistumisega seostus palju võõrast ja negatiivset. Hundiks muutumise võime ei varustanud nüüd inimest maailma tajumise ühe lisavõimalusega ning uue kogemuste ja hüvede hankimise viisiga, vaid hoopis vaesestas tema inimolemust, mis usuti olevat looma omast nii mitmeski mõttes üle.

Tänuõnad

Artikli valmimist on toetanud Eesti Teadusagentuur (projekt PRG670).

Kommentaariid

¹ Moderniseerumisega kaasnenud majanduslikud, sotsiaalsed ja mentaalsed muutused, mis toimusid erilise hooga just 19. sajandi keskpaiku, lähendasid Baltimaid muule Euroopale ja euroopalikule arengumudelile. Ea Janseni arvates “mõjutas moderniseerumine Baltikumi rahvastikku tema transiitasendi ja ajaloolis-sotsiaalse arengu läänelike traditsioonide tõttu enam kui mõndagi teist [Vene impeeriumis elavat rahvarühma]” (Jansen 2007: 185).

- ² Meelelahutusmuistend on oma usundilise tähenduse kaotanud rahvajutt, mis on jäänud pärimusse püsima tänu elementidele, mida tõlgendatakse nüüd fantaasiarikaste ja põnevate (vt ka Metsvahi 2000: 50).
- ³ See Münsteri tsitaat on läinud eestikeelsesse käibesse kahjuks vale tõlkena, milles kohtu ees tunnistamist ei mainitagi: “Sel maal [---] on niisugune ebausku, nagu seda siin minevikus tihti tunti, et nad võivad huntideks moonduda, joosta ja kahjustada kõike, kuhu nad tulevad, ja seejärel muudavad nad end jälle inimesteks, ja niisuguseid hüütakse libahuntideks” (Laidre 2015: 19; täpselt sama tõlge – kui üks asesõna “nad” välja arvata – leidub ka Laugaste 1963: 26 ja Vähi 2010: 244–245). Õige tõlge on: “[...] on niisugune ebausku, nagu nad on kohtus sageli tunnistanud, et nad võivad huntideks moonduda [...]” (vt saksakeelset originaali Laugaste 1963: 24 ja tõlget inglise keelde Donecker 2012: 295).
- ⁴ Täna Kaarel Veskist, kes tõlget parandas. Täpsustusi tegin lisaks ka saksakeelse refereeringu järgi (vt Bruiningk 1924: 178–179).
- ⁵ Hunt ja metsa kasutasid võimud barbaarsuse võrdkujudena ka 18. sajandil. 1764. aastal kirjutas Vene impeeriumi valitseja Katariina II, kes lähtus Vene riigi kui terviku huvidest ega olnud huvitatud Balti provintside ulatuslikust autonoomiast, uuele kindralprokurörile: “[---] Nimetatud provintse [---] tuleb mõjustada muutuma venelikumaks ja et nad ei vahiks enam nagu hundid metsa poole” (Laur 2000: 208).
- ⁶ Eesti sõna “nõid” ei ole tänapäeva tavakeeleski jäägilt negatiivse tähendusega, nagu ta on seda paljudes teistes Euroopa keeltes. Nõia mõiste sisaldab endas ka targa ja ravitseja konnotatsioone ja etümoloogiliselt ongi sel sõnal olnud positiivne tähendusväli.
- ⁷ 1885. aastal pöördus eesti talumees Jaan Keerus Sürgavere kogukonnakohtu poole, et süüdistada Tõnis Viilupit tema toakoera jala vigastamises, nõudes hüvitiseks suure summa raha (sada rubla) ja väites, et tema koer “targem olnud kui inimene” (EAA.3541.1.13, 166/190, 114). Keeruline öelda, kas selles näites on tegemist vanapärase maailmamõistmise jäänukiga või uusaegse lemmikloomakultuse algetapiga. Minu arvamus kaldub esimese variandi kasuks.
- ⁸ Selline tõlgendus on viinud negatiivsete tagajärgedeni (ülearu tehnikastlik maailmapilt, geneetiliselt muundatud organismid, mitmesugused keskkonnaprobleemid, kaasa arvatud tugevate elektromagnetväljade tungimine kõikjale), mille kumuleerumist katastroofiks püütakse leevendada sellesama ontoloogia raames, kuigi ainuõige lahendus oleks sellest loobumine ning tagasipöördumine ontoloogia juurde, mis taastaks otsekontakti keskkonnaga, pannes inimteadvuse naasma kõrgelt organismide elu vaatleja ja kontrollija positsioonilt ta päris rolli (Ingoldi (2000: 19) sõnu kasutades) “eluprotsessi enda esirinnas”.
- ⁹ Väärib tähelepanu, et kohtunikud kasutavad oma küsimuses juba 17. sajandi keskel keha ja hinge vastandust. See näitab, et Eesti- ja Liivimaa vaimulikud käisid ühte jalga muu Euroopa toonaste teaduslik-religioosete mõttesuundadega.
- ¹⁰ Seejuures tuleb siiski mõnda, et demonoloogide katsed nõidu marginaliseerida edenesid visalt ning veel 17. sajandi lõpuski hoopis Liivimaa ravitseja ja libahunt Thiess kohtu ees sellega, et mõistab maailma toimimist kirikuõpetajast paremini: “ta mõistab seda paremini kui härra pastor, kes on veel noor” (sõnasõnaline tõlge kohtuprotokollist aastast 1691: “(...) er verstünde es beszer als der Hr. Pastor, der noch jung wehre (...)”, Bruiningk 1924: 215).

Käsikirjalised allikad

Eesti Rahvaluule Arhiiv Eesti Kirjandusmuuseumis:

E – Eiseni kogu

RKM – Eesti Riikliku Kirjandusmuuseumi kogu

Rahvusarhiiv:

EAA – Sürgavere vallakohtu (“kogukonnakohtu”) protokollid aastast 1885

Metsvahi, Merili 2000. *Thiesi võitlused: 1692.a. Liivimaa libahundiprotsessil kõlanud tunnistuste usundiline taust: magistritöö*. Tartu Ülikool, eesti ja võrdleva rahvaluule osakond.

Kirjandus

Anderson, Walter 1924. Uus töö Balti libahundiprotsesside kohta. *Ajalooline Ajakiri* 4, lk 151–154.

de Blécourt, Willem 2007. A Journey to Hell: Reconsidering the Livonian ‘Werewolf’. *Magic, Ritual and Witchcraft* 2, lk 49–67 (doi: 10.1353/mrw.0.0002).

Bruiningk, Hermann von 1924. Der Werwolf in Livland und das letzte im Wendischen Landgericht und Dörptschen Hofgericht i. J. 1692 deshalb stattgehabte Strafverfahren. *Mitteilungen aus der livländischen Geschichte* 22. Riga: Kymmell, lk 163–220.

Descola, Philippe 2014. *Beyond Nature and Culture*. Chicago & London: the University of Chicago Press.

Donecker, Stephan 2010. The Lion, the Witch and the Walrus. Images of the Sorcerous North in the 16th and 17th centuries. *Trans. Internet-Zeitschrift für Kulturwissenschaften* 17 (https://www.inst.at/trans/17Nr/4-5/4-5_donecker.htm – 11. jaanuar 2021).

Donecker, Stephan 2012. The Werewolves of Livonia: Lycanthropy and Shape-Changing in Scholarly Texts, 1550–1720. *Preternature: Critical and Historical Studies on the Preternatural* 2, lk 289–322 (doi: 10.5325/preternature.1.2.0289).

Ginzburg, Carlo & Lincoln, Bruce 2020. *Old Thiess, a Livonian Werewolf. A Classic Case in Comparative Perspective*. Chicago & London: the University of Chicago Press.

Henningsen, Gustav 1980. *The Witches Advocate. Basque Witchcraft and the Spanish Inquisition*. Reno: University of Nevada Press.

Ein Hexenprocess 1840. *Das Inland: Eine Wochenschrift für Liv-, Esth- und Curland's Geschichte, Geographie, Statistik und Litteratur* 22, lk 341–344.

Hiiemäe, Mall 2019. *Väike loomaraamat rahvapärimusest*. Tartu: EKM Teaduskirjastus.

Ingold, Tim (koost) 1994. *What is an Animal?* London: Routledge.

Ingold, Tim 2000. *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling & Skill*. London: Routledge.

Jansen, Ea 2007. *Eestlane muutvas ajas: seisusühiskonnast kodanikuühiskonda*. Tartu: Eesti Ajalooarhiiv.

Kõiva, Mare 2019. The Wolf: Human/Non-human Relations on the Basis of Etiologies and Verbal Communication. *Folklore: Electronic Journal of Folklore* 77, lk 181–198 (doi: 10.7592/FEJF2019.77.koiva).

Laidre, Margus 2015. *Domus belli. Põhjamaade Saja-aastane sõda Liivimaal 1554–1661*. Tallinn: Argo.

Laugaste, Eduard 1963. *Eesti rahvaluuleteaduse ajalugu. Valitud tekste ja pilte*. Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus.

Laur, Mati 2000. *Eesti ala valitsemine 18. sajandil (1710–1783)*. Tartu: Eesti Ajalooarhiiv.

Lercheimer, Augustin von Steinfeldten 1585. *Christlich bedencken und erinnerung von Zauberen / Woher / was / und wie vielfältig sie sei / wem sie schaden könne oder nicht: wie diesem laster zu wehren / und die / so damit behafft / zu bekehren / oder auch zu straffen sein*. Heidelberg.

Loorits, Oskar 2001. *Endis-Eesti elu-olu IV. Lugemispalu karjakaavataja elust*. Eesti Rahvaluule Arhiivi toimetused 18. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum.

Lust, Kersti & Küng, Enn & Tannberg, Tõnu & Tärna, Tõnis (koost) 2011. *Ajalooarhiivi varasalvest. Dokumente Eesti ajaloost Rootsi ja Vene ajal (17.–20. sajandi algul)*. Tartu: Eesti Ajalooarhiiv.

Madar, Maia 1987. Nõiaprotsessid Eestis XVI sajandist XIX sajandini. Kivimäe, J[üri] (koost). *Religiooni ja ateismi ajaloost Eestis*. Artiklite kogumik III. Tallinn: Eesti Raamat, lk 124–145.

Metsvahi, Merili 1999. Muundumised libahundimuistendeis. *Lohetapja*. Pro Folkloristica VI. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, lk 111–122 (<http://www.folklore.ee/rl/pubte/ee/NT/profo6/Metsvahi.htm> – 12. jaanuar 2021).

Metsvahi, Merili 2000. Muistend kui tegelikkus. *Maa-alused*. Pro Folkloristica VII. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, lk 44–59 (<http://www.folklore.ee/era/nt/PF7/7Metsvahi.htm> – 12. jaanuar 2021).

Metsvahi, Merili 2001a. Werwolfprozesse in Estland und Livland im 17. Jahrhundert. Zusammenstöße zwischen der Realität von Richtern und von Bauern. Beyer, Jürgen & Hiemäe, Reet. *Folklore als Tatsachenbericht. Vorträge der Tagung: 20.–24. September 2000, Dorpat*. Tartu: Sektion für Folkloristik des Estnischen Literaturmuseums, lk 175–184.

Metsvahi, Merili 2001b. Neiu hundiks. Libahundimuistendi “Teine puhkajatest murrab looma” analüüs. *Ariadne Lõng*. Nais- ja meesuuringute ajakiri 1/2, lk 39–51.

Metsvahi, Merili 2001c. Libahunt Thiesi võitlused. *Klaasmäel*. Pro Folkloristica VIII. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, lk 101–113 (www.folklore.ee/era/nt/PF8 – 12. jaanuar 2021).

Metsvahi, Merili 2011. Die Frau als Werwölfin (AT 409) in der estnischen Volkstradition. de Blecourt, Willem & Tuczay, Christa A. (koost). *Tierverwandlungen. Codierungen und Diskurse*. Tübingen: Francke Verlag, lk 193–219.

- Metsvahi, Merili 2015a. Estonian Werewolf History. de Blecourt, Willem (koost). *Werewolf Histories*. Palgrave Historical Studies in Witchcraft and Magic. Palgrave Macmillan, lk 206–227 (doi: 10.1007/978-1-137-52634-2_9).
- Metsvahi, Merili 2015b. Venna ja õe abielu tagajärjel tekkinud järve muistend. Perekonnaajaloolisi tõlgendusi. *Keel ja Kirjandus* 8/9, lk 573–588.
- Metsvahi, Merili 2019. “Ühel mehel käind naine undiks...” Saaremaalt kogutud libahundimuistenditest. *Paar sammukest XXVII*. Eesti Kirjandusmuuseumi aastaraamat 2010, lk 137–168 (doi: 10.7592/PS/27.metsvahi).
- Metsvahi, Merili 2021a. Die Ehe und das Verständnis von Ehe in der bäuerlichen Estlands and Livlands in 18. Jahrhundert. *Nordost-Archiv. Zeitschrift für Regionalgeschichte* 28, lk 162–214.
- Metsvahi, Merili 2021b. Libahunt Thiessi saladuse jäälil. Carlo Ginzburg, Bruce Lincoln. Old Thies, a Livonian Werewolf: A Classic Case in Comparative Perspective. Chicago-London: University of Chicago Press. *Akadeemia* 7, lk. 1304–1315.
- Nirvi, Ruben Erik 1944. *Sanankieltoja ja niihin liityviä kielienilmiöitä itämerensuomalaisissa kielissä: riista- ja kotieläintalous*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 223. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Olaus Magnus 1845. Des Olaus Magnus Bericht über die livländischen Werwölfe. Uebersetzt von Eduard Pabst. Über die Wuth der durch Zauberei in Wölfe verwandelten Menschen. *Archiv für die Geschichte Liv-, Esth- und Curlands* 4, lk 100–104.
- Pluskowski, Aleksander 2015. Before the Werewolf Trials: Contextualising Shape-Changers and Animal Identities in Medieval North-Western Europe. de Blecourt, Willem (koost). *Werewolf Histories*. Palgrave Historical Studies in Witchcraft and Magic. Palgrave Macmillan, lk 82–118 (doi: 10.1007/978-1-137-52634-2_4).
- Rootsi, Ilmar 2005. *Tuli susi soovikusta*. Tartu: Greif.
- Schenda, Rudolf 1961. *Die Französische Prodigienliteratur in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts*. München: Max Hueber Verlag.
- Sprenger, Jacob & Institoris, Henricus 1923. *Der Hexenhammer. Malleus Maleficarum II*, Berlin, Leipzig.
- Tarkka, Lotte 1994. Metsolan merkki – metsän olento ja kuva vienalaisrunostossa. Laaksonen, Pekka & Mettomäki, Sirkka-Liisa (toim). *Metsä ja metsänviljaa*. Kalevalaseuran vuosikirja 73. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, lk 56–102.
- Virkka, Leena 2002. Susi ympäristöetikon silmin. Ilomäki, Henni & Lauhakangas, Outi (toim). *Eläin ihmisen mielenmaisemassa*. SKS:n toimituksia 885. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, lk 278–297.
- Vähi, Tiina 2006. Libahundikujutelmade teoloogilis-demonoloogilised tõlgendused. *Usuteaduslik Ajakiri* 1, lk 93–122.
- Vähi, Tiina 2010. Libahundiuskumused arhailise õiguse ja moraali kontekstis. *Ajalooline Ajakiri* 1/2, lk 101–154.
- Vähi, Tiina 2011. Kirjalikud teated eesti libahundipärimuse kohta kuni 20. sajandi alguseni. *Õpetatud Eesti Seltsi aastaraamat 2010*. Tartu: Õpetatud Eesti Selts, lk 242–267.

Summary

Werewolf lore of Estonia and Livonia as reverberation of changes in folk ontology

Merili Metsvahi

Assistant Professor

Department of Estonian and Comparative Folklore, Institute of Cultural Research,
University of Tartu

merili.metsvahi@ut.ee

Keywords: Estonia and Livonia, Estonian folktale, folk belief, folk ontology, neo-animism, werewolf, witch trials

The article gives a short overview of the Estonian werewolf tradition in the 16th and 17th centuries and a glimpse into the 19th–20th-century werewolf beliefs. The image of werewolf of the earlier and later periods is compared. The differences between the images of these two periods are explained with the help of the approaches of Tim Ingold and Philipp Descola, which ground the changes in the worldview taking place together with the shift from the pre-modern society into modernity.

The mental world of the 16th–17th-century Estonian and Livonian peasant did not encompass the category of nature, and the borders between the human being and the animal on the one side and organism and environment on the other side were not so rigid as they are in today's people's comprehension of the world. The ability to change into a wolf was seen as an added possibility of acquiring new experiences and benefits. As the popular ontology had changed by the second half of the 19th century – the human mind was raised into the ultimate position and the animal was comprehended as being inferior – the transformation of a man into an animal, if it was seriously taken at all, seemed to be strange and unnatural.

Merili Metsvahi on Tartu Ülikooli eesti ja võrdleva rahvaluule osakonna kaasprofessor. Tema uurimisteemad hõlmavad eesti perekonnaajalugu ja naise positsiooni perekonnas 18. ja 19. sajandil, pulmakombestikku, eesti rahvausundit ja rahvajutte ning jutustamise uurimist.

Merili Metsvahi is Assistant Professor at the Department of Estonian and Comparative Folklore, University of Tartu. Her research interests include Estonian family history and the position of woman in the family in the 18th–19th centuries, wedding customs, Estonian folk belief and folktales and narrating.

merili.metsvahi@ut.ee

Väike-Abhaasia suured piiriküsimused

Baltisaksa maadeuurijate panus etnilisse argumentatsiooni

Aivar Jürgenson

Tallinna Ülikooli Humanitaarteaduste instituudi ajaloo, arheologia ja kunstiajaloo keskuse vanemteadur
aivarj@tlu.ee

Teesid: Tänapäeval elab rõhuv enamik Abhaasia eestlastest selle loodeosa kahe külas Salmes ja Sulevis. Piirkonna ajalooline nimetus on Džigetia, seda on nimetatud ka Väike-Abhaasiaks. Ajalooliselt ja etniliselt spetsiifilise Abhaasia regiooni eripärad põhjustavad tänasel päeval Abhaasia piirivaidlusi Venemaaga. Teemal on aga ka baltisaksa mõõde – 19. sajandi saksa, aga eelkõige baltisaksa uurijate tekste saab kasutada ja ka kasutatakse probleemidele lahenduste otsimisel. Artiklis antakse ülevaade 18. sajandi teise poole ja 19. sajandi alguse (balti-) saksa uurimisreisidest Kaukaasiasse, keskendudes eriti neile, mis puudutasid Loode-Kaukaasiat.

Märksõnad: Abhaasia, baltisaksa maadeuurijad, Kaukaasia sõda, kolonisatsioon, piirivaidlused

Sissejuhatus

Kui eesti külad 1880. aastatel Abhaasiasse rajati, polnud Abhaasiat poliitilise ega administratiivse üksusena olemas. Suhhumi ümbruse eesti külad Alam- ja Ülem-Linda ning Estonia kuulusid Kutaisi kubermangu, Psou jõgikonda rajatud Salme ja Sulevi aga Musta mere kubermangu. Piiri kahe kubermangu vahel nihutati mitmeid kordi, kuid tsaarivõimu kokkuvarisemise ajal 1917. aastal paiknes see Bzõbi jõel. Piir mõjutas ka eesti asunike kujunevat paikkondlikku identiteeti. Kuna Abhaasiat administratiivse üksusena ei eksisteerinud, ei tekkinud niipea ka mõistet “Abhaasia eestlased”¹. Abhaasia lõunapoolsete eesti asunduste elanikke Kutaisi kubermangu Suhhumi ringkonnas kutsuti “Suhhumi eestlasteks”, põhjapoolsete omasid Musta mere kubermangu Sotši ringkonnas “Sotši eestlasteks” (Wunk 1914: 7). Kui eestlased oleksid Abhaasias kanda kinnitanud 19. sajandi algul, oleks olnud põhjust nimetada Suhhumi eestlasi

Suur-Abhaasia eestlasteks, Salme ja Sulevi eestlasi aga Väike-Abhaasia eestlasteks. Sest just nii neid piirkondi tollal nimetati. Kuid eestlaste kolonisatsioon 19. sajandi alguse Abhaasias poleks olnud kuidagi võimalik – kolonisatsiooni Musta mere idarannikule organiseeris teatavasti tsaarivõim, seda sai tegema hakata aga alles pärast maa alistamist ja kohalike elanike minemakihutamist.

Pika ja verise Kaukaasia sõja (1817–1864) tagajärjel alistatud Loode-Kaukaasias märgiti maha uued piirid. Vene tsaaririigi territoriaaladministratiivne jaotus ei järginud üldiselt etnilisi piire. Ajutise Valitsuse perioodil loodi küll mõnes piirkonnas, sh Eestis, etnilisel alusel kubermange, kuid mitte kõikjal. Kas piir kahe Musta mere äärsel kubermangu vahel Bzõbi jõel järgis etnilisi piire?

Küsimuse saab esitada ka teravamalt toonis: kas piirkond Bzõbi jõest loodes on Abhaasia või mitte? See on olnud vaidluste teemaks julgelt üle saja aasta ja kipub taas üles kerkima ka tänasel päeval. Kui viimastel kümnenditel on läänemaaailm harjunud teadvustama Gruusia ja Venemaa vastasseisus Abhaasiat venemeelse puhvrina, siis artiklis tuuakse esile tänapäevased Venemaa ja Abhaasia vahelised pinged piiriküsimustes. Näidatakse, millist rolli mängib piiritemaatikas etniline argument. Huvitaval kombel kasutavad nii vene kui ka abhaasia autorid oma argumentatsioonis 18. ja 19. sajandi reisimeeste, maadeuurijate ja sõjaväelaste kirjutisi, mille autorid on olnud enamasti baltisakslased. Varasemaid allikaid tuleb abiks võtta sel lihtsalt põhjusel, et 1860. aastatel saadeti piirkonna elanikkond *in corpore* maalt välja. Maale ei jäänud kedagi, kellelt küsida nende etnilise kuuluvuse kohta. Käesoleva artikli eesmärk on näidata etniliste ja poliitiliste piiride kujunemist ja tähendust Abhaasia loodeosas. Antakse ülevaade 18. ja 19. sajandi uurimisreisidest piirkonda ja näidatakse, kuidas tollased uurimisandmed on emotsionaalsete diskussioonide objektiks ka tänapäeval.

Abhaasia loodepiirist kuni 19. sajandini

Abhaasia kuningriik laienes 8.–10. sajandini, st pärast Bütsantsi võimuperioodi lõppu, põhjas Kubanimaale. 11. sajandist kuni 13. sajandi esimese pooleni oli mõnede autorite väitel Abhaasia kuningriigi (mis tegelikult oli ühisriik idapoolse Gruusiaga, ametliku nimega Abhaaside ja Kartveelide Kuningriik), põhjapiiriks Kubani jõgi (Kvartšija 2019b: 395). 1240. aastal vallutasid kuningriigi mongolid, mis tõi kaasa ühtse riigi lagunemise. Järgnenud sajanditel, mil piirkonnas võimutsesid esmalt Kuldhord, seejärel merelt Abhaasiasse imbunud genualastest kolonisaatorid ja teatud perioodidel ka naaberrigi Mingreelia vürstid, nõrgenes Abhaasia keskvoim, mistõttu õnnestus riigi põhjapoolsetel

hõimudel saavutada sõltumatus (Inal-IPA 1995: 19). Teisalt kasutasid Abhaasia nõrkust ära ka põhja poolt peale suruvad adõgee hõimud, hõivates abhaasidega asustatud territooriume ja assimileerides seniseid asukaid (Tšatšhalia 2012: 98). Etniliste abhaaside asuala võis aga ka edaspidi ulatuda tänasest Abhaasia Vabariigi põhjapiirist palju kaugemale põhja poole.

Abhaaside ajaloolise etnilise piiri määratlemine pole lihtne. Näiteks kui tänapäeva autorid viitavad 16. sajandi saksa diplomaadile ja reisimehele Siegmund (Sigismund) von Herbersteinile, kes kirjutas, et Kubani jõe ääres elab rahvas nimega “aphgasi” (nt Tšatšhalia 2012: 98), siis ei tea me tegelikult, kas ta pidas silmas tänapäeva mõistes abhaase või laiemalt abhaasi-adõgee rahvaid. Või hoopis muistse Abhaasia kuningriigi järglasrahvaid. On kirjutatud, et etniliste abhaasidega asustatud territoorium ulatus veel vähemalt 17. sajandi esimesel veerandil Kodoši neemeni Tuapse lähistel (Argun 2012: 13), seega umbes 150 km tänasest Abhaasia-Vene piirist põhja poole. Rääkides abhaaside põhjapoolsest asualast, osundavad mõned autorid ka itaalia reisimehele Minai Medicile, kes veel 19. sajandi algul märkis üles abhaasi keele näiteid Anapa piirkonnas (Tšatšhalia 2012: 98), seega umbes 360 km tänasest Abhaasia-Vene piirist loode pool. Pole võimatu, et seal võis tollal olla abhaasi keele rääkijaid, võib-olla ka mõni abhaasi asula. Üksikuid abhaasi asulaid on paiknenud viimastel sajanditel küll kuni Sotši jõeni ja võimalik, et ka kaugemale põhja poole, nagu väidavad tänased abhaasi autorid (Tširikba 2012: 22), kuid täpset etnilist piiri on tänapäeval võimatu fikseerida. 18. ja 19. sajandi autorite kasutatud etnonüümid *abaza*, *abasa* või *abazi* võisid tähendada ka näiteks ubõhhe, kes on siirdeetnos abhaaside ja adõgeede vahel ja kes elasid 19. sajandil enne väljasaatmisi kahe jõe – Sotši (Sotšapsta) ja Šakbe – vahelisel alal. Kabardid on lugenud abazade hulka ka näiteks šapsuge, nimetades neid *abadze-thil* (tõlge: abazi rahvad) (Kvartšija 2019b: 402, vt ka Richmond 2008: 18). Üldtunnustatult loetakse šapsuge adõgee etniliseks rühmaks. Kui mõned autorid on laiendanud abhaaside asuala kaugemale kui see tegelikult oli, tuleneb see ilmselt terminoloogilisest segadusest.

Kui 18. ja 19. sajandi kaartidel tähistatakse Musta mere rannikuala toponüümiga *Abaza*, siis võib see tähistada hoopis suuremat ala kui tänane Abhaasia Vabariik või 19. sajandi alguse Abhaasia vürstiriik. Kohati eristatakse Suur-Abazat (pr *Grande Abaza*, sks *Grosse Abaza*, vn *Boljšaja Abaza*) Väike-Abazast (pr *Petite Abaza*, sks *Kleine Abaza*, vn *Malaja Abaza*): enamasti mõistetakse esimese all piirkonda Inguri jõest lõunas kuni Kubani jõeni põhjas, teine tähistab piirkonda tänapäeva Karatšai-Tšerkessias (Kvartšija 2019a: 222; 2019b: 404). *Abaza* oli seega termin, mis tähistas laiemalt abhaasi-adõgee rahvaste asuala ja kattis suures ulatuses muistse Abhaasi kuningriigi territooriumit.

Suur- ja Väike-Abhaasia

19. sajandi venekeelsetes allikates üldiselt eristatakse termineid *Абазы* ja *Абхазия* – viimane tähistab Abhaasia vürstiriiki selle poliitilistes piirides ja on vaid lõunapoolne osa *Абазы*'st. 19. sajandi alguses oli Abhaasia vürstiriigi piiriks lõunas Inguri jõgi, sinna olid Abhaasia vürstid selle nihutanud sõdades Mingreelia vürstiriigiga 17. sajandil. Loodes/põhjas paiknes Abhaasia vürstiriigi piir 19. sajandi alguses Bzõbi jõel, seega sadu kilomeetreid lõuna pool keskaegsest Abhaasia kuningriigi piirist ja umbes 35 km lõuna pool tänasest Abhaasia-Venemaa piirist. Abhaasia vürstiriiki nimetati ka Suur-Abhaasiaks. Territooriumi, mis jääb tollasest Abhaasia vürstiriigist põhja poole, lõunapiiriga Bzõbi jõel ja põhjapiiriga Sotšapsta (Sotši) jõel, nimetati Väike-Abhaasiaks (Atšugba 2012: 7; Inal-ipa 1995: 55).² Väike-Abhaasia oli asustatud sadzi ehk džigeti etnilise rühmaga (abhaasi keeles: *a-cáʒyaa*). *Džigetid* on eksonüüm, sadzidele kinnistunud gruusia ja vene allikate vahendusel (Inal-ipa 1995: 13).³ Seda asustanud rahva järgi nimetati Väike-Abhaasiat ka Sadzeniks, Sadzi Abhaasiaks või Džigetiaks (Atšugba 2012: 7; Inal-ipa 1995: 55; Bodenstedt 1849: 169, 170). Siinses artiklis eelistatakse toponüümi *Džigetia*, mida kasutatakse teaduskirjanduses teistest laialdasemalt.

Kes olid sadzid/džigetid? Kuna nad asustasid piirkonda, kuhu hiljem rajasid oma asundused ka eestlased, ja kuna ka tänastes piiridispuutides mängivad nad olulist rolli, olgu siinkohal esitatud väike ülevaade nende paiknemisest.

Sadzid jagunesid kogukondadeks, kellest 19. sajandi esimesel poolel, st enne venelaste vallutusi, oli võimsaim tsandripši kogukond asualaga Bzõbi ja Tsandripši ehk Hašupse jõgede vahel, kogukonna keskus oli Hašupsi kindlus. Kogukond sai nime Tsanba nime kandva vürstisoo järgi. Hašupse jõest Mzõmta jõeni laiusid getši kogukonna (vürst Getšba järgi) asualad. Just sellesse piirkonda tekkisid hiljem eestlaste külad Salme ja Sulevi ning rida teisi 19. sajandi kolonistide külasid. Enne seda olid Psou jõe orus getši džigetide külad Pat-hurha, Bagripš, Mikelripš, Kudžripš jt (Atšugba 2012: 9). Abhaasia autorid on välja toonud, et kuigi eestlaste rajatud Salme nimi on küll eestikeelne, kõlab see huvitaval kombel väga sarnaselt sadzi vürsti Salama nimega, kes valitses selles piirkonnas kuni väljasaatmisteni (Kvartšija 2019a: 78).

Tänapäeval Vene Föderatsiooni Krasnodari kraisis asuv Adleri linn sai laialt levinud rahvaetümoloogia järgi nime saksa sõnast Adler (sks *Adler* – kotkas). Tegelikult asustas seda piirkonda sadzide ardi kogukond (vürst Ardba järgi). Türklased nimetasid nende maade elanikkonda ardlar (Atšugba 2012: 10). Veel 1840. aastatel kasutati selle koha puhul nimevarianti *Ardiller* (Bodenstedt 1849: 194). Hašupse jõe ülemjooksul, Tšandripšist kõrgemal mägedes paiknes

väike hõša kogukond. Oli ka teisi väiksemaid sadzi/džigeti kogukondi, kuid neil pole põhjust siin peatuda.

Kõrgemal mägedes paiknesid sadzidele lähedased abhaasi kogukonnad, keda ei loeta sadzide/džigetide hulka kuuluvaiks: Hašupse ja Psou jõgede ülemjooksul Hõšast kõrgemal mägedes elunes aibga (*айбыга*) kogukond. Sellest piirkonnast tuleb edaspidi juttu ka seoses eesti asunikega. Mzõmta ülemjooksul kuni lumiste mägedeni asusid ahtšipsõ (*ахыпсы*) abhaasi kogukonna maa-alad, millel oli strateegiliselt oluline positsioon – sealt läks ühendustee läbi mäekuru ubõhhide ja edasi adõgeede asualadeni (Atšugba 2012: 10). Just nende maa-aladel paikneb tänapäeva Vene Föderatsiooni Krasnodari kraisse jääv Krasnaja Poljana ning eestlaste asundus Eesti Aiake.

Gruusia kroonikate andmeil oli Džigetia 15.–18. sajandini mitte üksnes etniline, vaid ka poliitiline mõiste – piirkond sõltus Abhaasiast, oli aegajalt selle osa, aegajalt aga iseseisev. Sagedased olid omavahelised trooniabelud, ühiselt võeti ette sõjaretki Guria ja Mingreelia vürstiriikide vastu. 16. sajandi keskel langes Džigetia (nagu ka ülejäänud Abhaasia) Türgi sultani võimu alla, mis tõi kaasa islamiseerumise, vähemalt ülikkonna seas ja ilmselt eelkõige merkantiilsetel eesmärkidel (Inal-ipa 1995: 24–25). Türgi ja Venemaa tegevus 19. sajandi algul nõrgestas Abhaasia võimu, kuid ka sel ajal oli Džigetia vähemalt nominaalselt sõltuv Abhaasia vürstist. Pärast 1810. aastat, mil Abhaasia vürstiriik muudeti Venemaa protektoraadiks, keeldusid džigetid Venemaale allumast. Kuni 1830. aastateni korraldasid džigetid ja mägedes elavad abhaasid korduvalt sõjaretki Abhaasia vürstiriigi territooriumile, mida mõned autorid tõlgendavad Abhaasia kodusõjana (Tšatšhalia 2012: 100; Kvartšija 2019b: 405). 1840. aastate algul sunniti džigetid alistuma ja nende territooriumil moodustati eraldi pristavipiirkond (*престави*) Kutaisi kubermangu koosseisus. Seejärel liideti pristavipiirkond Abhaasia vürstiriigiga (Tšatšhalia 2012: 101), ilmselt tänutäheks kollaboratsioonist Abhaasia vürsti Mihhail Šervašidze panusele džigetide alistamisel. Nii nihkus Abhaasia vürstiriigi piir loodes Mzõmta jõeni. Kuid juba 1847. aastal eraldati vürstiriigist loodepiirkond Bagripsta (Holodnaja) jõest Mzõmta jõeni, seega umbes pool Džigetiast, ja liideti Musta mere kubermanguga (Kvartšija 2019b: 405; Kvartšija 2019a: 34).

Kaukaasia sõja lõpufaasis ja pärast seda saadeti džigetid 1860. aastatel koos ubõhhide ja põhja pool elavate adõgee etniliste rühmadega oma asupaikadest välja. Piirkond tühjendati elanikkonnast. Arseni Vereštšagin, Musta mere ranniku koloniseerimise peamine ideoloog, kirjutas pärast seda, kui oli 1870. ja 1873. aastal teinud ringreisi Musta mere ringkonnas: “Ei Psou ega Mzõmta jõgikonnas ole juba hulk aastaid mingit elumärki” (Vereštšagin 1874: 66). Etniline puhastus lõi soodsa pinnase hilisemaks eestlaste jt kolonisatsiooniks, kuid

seab meid täna probleemi ette: kes olid džigetid? Küsimus pole huvipakkuv mitte üksnes ajaloolis-etnograafiliselt, vaid ka poliitiliselt: džigettide etniline kuuluvus annab tublisti sümboolset kapitali Vene-Abhaasia piiri üle peetavateks diskussioonideks. Tänapäeval jookseb Abhaasia-Venemaa piir teatavasti mööda Psou jõge, st suurem osa Džigetiast kuulub Abhaasiale.

Abhaasi autorite üldisel hinnangul olid džigetid abhaaside etniline grupp (Inal-ipa 1995: 49, 175; Atšugba 2012: 7–9; Tširikba 2012: 22), mis tähendab, et Abhaasia tänane etniline ja poliitiline piir suures osas kattuvad. Kui aga tegemist ei oleks etniliste abhaasidega, annaks see naaberriigile Venemaale sümboolset kapitali diskussiooniks tänase Abhaasia loodepiiri üle. Seetõttu ei maksa imestada, et just Vene autorid üritavad seada kahtluse alla džigettide kuulumist abhaaside hulka. Juba Nõukogude ajal nimetas Natalja Volkova džigette “lõuna-abasiinideks”⁴ (Volkova 1974: 65, 74), seega mitte-abhaasideks. Selge etnilise piiri abhaaside ja džigettide vahele tõmbab Ekaterina Arhipova (2014: 45, 72), väites varjamatult, et Abhaasia vürstiriigi piir Bzõbi jõel järgis etnilist piiri (Arhipova 2014: 59). Küsimus ei ole üksnes teaduslik või hüpoteetiline. Kui 2010. aastal moodustati Vene Föderatsiooni ja Abhaasia Vabariigi komisjonid kahe riigi omavahelise piiri fikseerimiseks, esitas Vene pool abhaasidele territoriaalseid pretensioone just vaatlusalusel territooriumil, tänapäeva Abhaasia Gagra rajooni aladel (Kvartšija 2019a: 239–240). Kuna džigetid küüditati 1860. aastate esimesel poolel, pole piirkonnas enam kedagi, kellelt nende kuuluvuse kohta küsida. Tugineda saab siin varasematele, 18. ja 19. sajandi esimese poole autoritele, peamiselt saksa/baltisaksa maadeuurijatele ja sõjaväelastele.

Esimesed (balti)saksa maadeuurijate reisid Loode-Kaukaasias

Varasemate sajandite kohta puuduvad allikad, mis kirjeldaksid täpselt Loode-Kaukaasia etnosi, nende paiknemist ja omavahelisi piire. Isegi veel 18. ja 19. sajandi kartograafiliste kirjelduste autorid ei suutnud eristada erinevaid abhaasi-adõgee rahvaid, nimetades neid koondnimetusega kas tšerkessideks (Atšugba 2012: 7) või abasadeks/abazadeks. Autorid, kes küll eristasid erinevaid rahvaid, kasutasid üksteisega vastuollu minevaid klassifikatsioone, need ei suutnud määratleda etnilisi ega hõimupiire. Kui lugeda 19. sajandi kirjutisi, kohtab seal sageli kurtmist Kaukaasia rahvaste segase paiknemise üle. 1840. aastatel Musta mere idarannikul rännanud Hannoverist pärit saksa õpetlane Friedrich Martin von Bodenstedt kaebas, et Kaukaasia rahvaste asualade ja nende dialektide piiritlemine on äärmiselt keeruline (Bodenstedt 1849: 186).

Bodenstedti kurtmine oli põhjendatud: 18. sajandi lõpus ja 19. sajandi algul oli ilmunud mitmeid teoseid, mis andsid ülevaate Kaukaasia rahvastest, kuid tulemused olid võrdlemisi erinevad.

Esimiseks olulisemaks Kaukaasia maa ja rahvaste kirjelduseks oli Johann Anton Güldenstädti teos “Reisen durch Rußland und im Caucasischen Gebürge”, mille esimene osa ilmus Peterburis 1787. aastal. Güldenstädt oli sündinud 1745. aastal Riias sealse Ülemkonsistooriumi sekretäri ja hilisema ülemkohtu assessori Anton Güldenstädti pojana. Tema ema Dorothea oli Pärnu linna-
pea Jacob von Virgini tütar. Johann Anton jäi varakult orvuks: 1758. aastal suri tema isa, kolm aastat hiljem, 1761. aastal ka ema. 1763. aastal asus ta õppima Berliini meditsiinikolleegiumis ja omandas 1767. aastal 22aastaselt doktorikraadi (Pallas 1787: VII). Samal aastal organiseeriti Peterburi Teaduste Akadeemia kompleksekspeditsioon, mastapne ettevõtmine, mis viis palju nimekaid teadlasi riigi erinevatesse piirkondadesse ja selle lähinaabrusse, ning kestis aastani 1774. Ekspeditsiooni üks initsiaatoritest oli keisrinna Katariina II, kes vajab tuge oma reformipüüdlustele ja soovis näidata end maailmale valgustatud monarhina. Ekspeditsioon jagunes kolmeks – Orenburgi, Astrahani ja astronoomiliseks ekspeditsiooniks (Schüler & Rohlfing 1998: 67). Esialgelt pidi Güldenstädt uurima Astrahani kubermangu, kuid plaanid muutusid ning tema ülesandeks sai reisida Kaukaasiasse. 1770. aasta jaanuaris jõudis Güldenstädt Tereki jõe äärde Põhja-Kaukaasias, sealt liikus ta edasi Kaukasuse idaossa ning 1771. aasta kevadel Osseetiasse. Suve veetis ta Kabardas, septembris ületas Kaukasuse peaaeheliku ja jõudis tänapäeva mõistes Gruusiasse. Tema saatjas- ja vastuvõtjaskond sel reisil oli muljetavaldav: nii Kaheetias kui ka Imereetias saatis Güldenstädti ringreisil kohalik vürst. 1773. aasta suvel reisis ta taas Kabardas ühe kohaliku üliku saatel (Pallas 1787: VIII–X). Reis oli pikk – alles 1775. aastal jõudis Güldenstädt tagasi Peterburgi, kus ta oli vahepeal nimetatud sealse Teaduste Akadeemia liikmeks ja loodusteaduse professoriks. Järgnenud aastad kulusid kirjatööle ja praktiseerimisele arstina (Pallas 1787: X–XV).



Johann Anton Güldenstädt (ru.wikipedia.org).

Peterburi Teaduste Akadeemia oli asutatud teatavasti 1724. aastal ning õige pea alustati suurejooneliste uurimisekspeditsioonidega riigi erinevatesse piirkondadesse. Kui esimeste ekspeditsioonide tulemusi varjati strateegilistel põhjustel kiivalt ning uurijatel keelati oma uurimistööde tulemusi avaldada, siis sajandi teisel poolel muutus olukord vastupidiseks. Nüüd hoolitseti selle eest, et ekspeditsioonide materjalid võimalikult kiiresti avalikkuse ette jõuaksid. Selle põhjuseks on peetud Katariina II soovi paista välja teaduse soosijana. Ekspeditsioonide tulemuste põhjal valminud publikatsioonid anti välja paljudes keeltes ja neid levitati Euroopas laialdaselt. Guldensstädti uurimisreisi tulemused küll viibisid ja lõpuks ei lasknud põdur tervis tal oma ekspeditsiooni tulemuste ilmumist näha – ta suri 1781. aastal vaid 36aastasena. Tema teose andis kuus aastat hiljem välja Peter Simon Pallas (Pallas 1787: XV), Peterburi Teaduste Akadeemia liige ja tollesama kompleksekspeditsiooni Orenburgi uurimisreisi juht.

Guldensstädt kirjeldab oma raamatus paljusid Kaukaasia rahvaid, ka neid, kelle asualadele ta ise ei jõudnud. Viimaste hulka kuuluvad ka abhaasid ja džigetid, kelle kohta sai ta informatsiooni ilmselt Mingreelias reisis. Guldensstädti tekst, mis puudutab Abhaasiat, on võrdlemisi segane ja annab tunnistust sellest, et põhjalikke teadmisi ta piirkonna kohta ei omandanud. Ta kasutab Mingreeliast põhjas asuva piirkonna kohta kaht erinevat terminit – *Abchas* ning *Abchasia*. Abchas piirneb tal lõunas Inguri (Enguri) jõega ja põhjas Kubani jõega (Guldensstädt 1787: 465). Sellest võib teha järelduse, et *Abchasi* all mõtles Guldensstädt laiemalt abhaasi-adõgee rahvaste asuala. Seda kinnitab ka tõik, et ta loeb piirkonna elanike *abazide* hulka ka ubõhhid. Oluline on Guldensstädti märge, kus ta *Abchasia* elanikena nimetab ka sadze (Guldensstädt 1787: 465).



Peter Simon Pallas (alchetron.com).

19. sajandi alguse vene autor Semjon Bronovski kirjutas maast nimega Abazgia, mis paikneb 300 versta ulatuses Musta mere rannikul – alates Sudžuk-Kale kindlusest kuni Inguri (*Enguri*) jõeni (Argun 2012: 13). Seega põhja suunas taas hoopis suurem piirkond kui Abhaasia vürstiriik. Pole võimatu, et Bronovski tugines samuti Guldensstädtile.

Seoses Guldenstädti raamatu väljaandmisega nimetatud Peter Simon Pallas avaldas hiljem aga ka enda reisimärkmete tugineva teose (Pallas 1803), mis keskendus tsaaririigi lõunapoolsetele piirkondadele. 1741. aastal Berliinis sündinud Pallas oli bioloog ja kaitsnud 1760. aastal parasitoloogiaalase doktoritöö Leidenis. Temast pidanuks saama arst, kuid siis lõppes Seitsmeaastane sõda, kuhu ta soovis arstina siirduda. Saksamaal ega Hollandis ta tööd ei leidnud ning 1767. aastal sõitis ta koos abikaasaga Peterburgi, kus temast sai peagi Peterburi Teaduste Akadeemia loodusteaduste professor (Wendland 1986: 8–9).

Kaukaasia puhul piirdub Pallase raamat märkmetega põhja pool Suur-Kaukasust elavate rahvaste kohta, kes ühel või teisel perioodil on Vene tsaari võimu tunnistanud. Pallas toetub omaenda nähtule, aga ka teiste reisimeeste kirjeldustele. Ta tunnistab Guldenstädti küll esimeseks autoriks, kes võttis vaevaks kirjeldada ja süstematiseerida Kaukaasia rahvaid, kuid ei jäta teda ka kritiseerimata: Guldenstädti teated nende rahvaste eluolu ja kommete kohta on Pallase sõnul väga puudulikud (Pallas 1803: 327). Tõsi ta ju on, kuid kui lugeda Pallase enda kirjeldusi, ilmneb, et need pole sugugi põhjalikumad. Ta piirdub märkmetega peamiselt Kubanimaa rahvastest. Tollele ajale iseloomulikult nimetab ta piirkonda *Abasaks*, eristades Suur- ja Väike-Abasat (*Kleine und Grosse Abasa*). Väikest Abasat piiritleb ta idas Kubani jõe lätetega ja läänes Musta merega. Piirkonna elanikud, keda ta nimetab *Abassen* (Pallas 1803: 328, 329), on tal nähtavasti mitte etnonüüm, vaid koondtermin. Abasid eristab Pallas abassiinidest (*Abassiner*) – need kaks rahvast sõdivad tema sõnul alatasa omavahel (Pallas 1803: 329). Pallase kasutatud “Abassiner” ei ole kindlasti sama tänapäeva abasiinidega, vaid pigem samuti koondtermin erinevate rahvaste tähistamiseks: ta kasutab seda mõistet nii Põhja-Kaukaasia elanike kui teisel pool Kaukasuse ahelikke elavate hõimude tähistamiseks. Viimased paigutab ta Suhhumi (Pallasel: Dioskurias) piirkonda (Pallas 1803: 335), mistõttu on need järelikult identifitseeritavad abhaasidena.

Suur-Abasat Pallas ei piiritle, kuid loetleb seal elavaid rahvaid, teiste seas ubõhhe ja šapsuge (Pallas 1803: 332), mainides samuti, et Suur-Abasa ulatub teisele poole Kaukasuse ahelikke (Pallas 1803: 335), seega tänapäeva Abhaasiasse. Rahvaid kirjeldades on Pallas selgelt tollaste stereotüüpide kütkes. Üks Urupi jõe ääres Põhja-Kaukaasias elav Suur-Abasa piiresse kuuluv rahvarühm (*Beschilbai*) pälvib Pallaselt lühikese iseloomustuse: nad elavad vaeselt ja on “sarnaselt kõikide oma naabritega suured röövlid” (Pallas 1803: 331). “Abassiinide” kohta teatab Pallas, et nad olevat juba muistsest ajast olnud röövihimuline rahvas. Edasi kirjutab ta “tšerkesside sõjakast rahvast”, kes on oma valdustest senised elanikud minema ajanud ja suure osa rahvast oma alamateks teinud. Siis aga võrdleb ta tšerkesse saksa rüütlitega, kes Preisi- ja Liivimaal veel suurema ebainimlikkusega silma paistsid (Pallas 1803: 335). Edasi nimetab Pallas

tšerkesse ilusamateks teistest tema poolt nähtud “harimata rahvastest” (Pallas 1803: 342) – niisiis on kohalikud rahvad sõjakad ja harimatud, kuigi mõned võivad olla ilusad. Pallase teose selles osas, mis puudutab Loode-Kaukaasia rahvaid, valitseb lisaks stereotüpiseerimisele suur terminoloogiline segadus. Erinevaid piirkonna etnoseid ta – mõned erandid välja arvatud – geograafiliselt ei määratle, ta kasutab üldtermineid läbiseigi konkreetsemate etnonüümidega ja on mitmes muuski mõttes pealiskaudsem kui näiteks tema poolt kritiseeritud Guldensstädt. Meid huvitavat Džigetiat ehk Väike-Abhaasiat ta ei mainigi. Juttu on küll Väike-Abasast, kuid nagu teame, oli see midagi muud.



Otto Moritz Ludwig von Engelhardt (geni.com).



Johann Jacob Friedrich Wilhelm Parrot (en.wikipedia.org).

1811. aastal siirdusid Kaukaasiasse uurimisreisile kaks Eesti taustaga meest. Üks neist, Otto Moritz Ludwig von Engelhardt, sündinud Järvemaal Viisu mõisas 1779. aastal tulevase Eestimaa rüütelkonna peamehe ja maanõuniku Gustav Friedrich von Engelhardti pojana, oli õppinud Tallinna Toomkoolis, hiljem isa soovil Leipzigin ja Göttingenis õigusteadust, kuigi juba varasemast ajast oli tal kirk pigem loodusteaduste vastu. 1800. aastal esindas ta Eestimaa aadlit Balti provintssidesse ülikooli rajamise komisjonis. Seejärel õppis ta Freiburgis Mäeakadeemias (Kruusmaa 2020: 5). Hiljem töötas ta Tartu Ülikoolis mineroloogiaprofessorina. Teine ekspeditsiooni liige, Johann Jacob Friedrich Wilhelm Parrot, oli sündinud (1791) Karlsruhe Saksamaal, kuid õppinud Tartu Ülikoolis, kus tema isa oli rektor. Hiljem sai Johann Jacob Friedrich Wilhelm Parrot tuntuks Ararati mäe tipus käimisega, mis on ka Eestis suurt tähelepanu pälvinud. Engelhardti ja Parroti ühise reisi eesmärgid olid peamiselt loodusteaduslikud, kuid nende hiljem avaldatud teoses sisaldub ka andmeid kohalike elanike, eelkõige vene kasakate kohta. Kui

Güldenstädt sai kasutada kohalike vürstide saatjaskondi, siis Engelhardt ja Parrot liikusid peamiselt mööda Kaukaasia liini kasakajaamu (staniitsasid) ja kasutasid liikumisel julgestuseks konvoisid, mistõttu nende kirjeldused põliselanikest on juhuslikumat laadi ja napimad (nt Engelhardt & Parrot 1815: 128) kui Güldenstädtil.

Tegelikult toimus enne Engelhardti ja Parroti reisi veel üks uurimisreis Kaukaasiasse, kuid selle tulemused ilmusid trükis pärast tartlaste reisi. Nimelt viibis ajavahemikus 1807–1809 Kaukaasias orientalist Heinrich Klaproth, kes oli saanud hariduse Halle Ülikoolis ja tegutsenud Berliinis, Weimaris ja Dresdenis. Tema Kaukaasia-ekspeditsioon toimus Peterburi Teaduste Akadeemia ülesandel ja viis teda 1807. aasta septembris Moskva ja Harkovi kaudu Tšerkasskisse, sealt Georgievskisse, tollasesse Kaukaasia kubermangu keskusesse, kus ta kogus andmeid tšerkesside kohta. Seejärel suundus ta Mosdokki, kogudes infot osseetide ja kistide kohta. Järgnes ringreis Kabardas ja Tereki jõe ääres, kust ta suundus tänapäeva mõistes Gruusiasse. Tiflissi jõudis Klaproth 1808. aasta jaanuaris. Gruusias reisis ta mööda Kahheetiat, st Ida-Gruusiat, ja jõudis ka lesgiinide aladele tänapäeva Aserbaidžaanis. Lääne-Gruusiasse ega Abhaasiasse Klaproth igatahes ei sattunud. Mägedes jõudis ta Tereki jõe lätete juurde ja õiendab sellega seoses oma teoses arveid Engelhardti ja Parrotiga väites, et just temale kuulub au Tereki lätete avastamise eest ja mitte neile *Tartu tudengitele (Dorpatsche Studirende)* (Klaproth 1812: VI–VII).



Heinrich Julius von Klaproth (de.wikipedia.org).

Nagu teame, ilmus Klapprothi teos pärast *Tartu tudengite* reisi, nii et viimased reisil olles Klapprothi avastustest teadlikud olla ei saanudki. Tagasi Peterburgi jõudis Klapproth plaanitud varem 1809. aasta jaanuaris – Teaduste Akadeemia kutsus ta tagasi, keelates ka reisikirja ja reisitulemuste avaldamise. Selle asjaolud on ebaselged, võimaliku põhjusena on pakutud Kaukaasia koloniaalsuhete liiga avameelset käsitlemist (vt Kruusmaa 2020: 21). Igatahes lahkus Klapproth teenistusest ja läks Saksamaale, kus ta oma kaheköitelise teose (Klapproth 1812, 1814) ka avaldas. Teose eessõnas põhjendab ta avaldamist Saksamaal sellega, et Venemaal välja antud teosed ei jõua laiema lugejaskonnani (Klapproth 1812: V). Võimalik, et see polnud päris siiras põhjendus.

Klapprothi teos on tollasest mõõdupuust lähtudes põhjalik. Ta kirjeldab nähtud rahvaste tavadid, religiooni, aga ka materiaalselt kultuuri ja esitab rohkesti keelenäiteid. Kuid nagu öeldud, meid huvitavasse Loode-Kaukaasiasse ta ei jõudnud, kuigi kirjeldab ka seal elavaid hõime. Kellele ta seejuures tugineb? Kontekstist nähtub, et ilmselt eelkõige reisil kohatud venelastele ja grusiinidele. Ta teab, kuidas venelased Kubani jõe taga elavaid rahvaid nimetavad, ta leiab, et nii venelastele kui mingreelidele oleks kasulik hallata (koloniseerida?) Musta mere rannikupiirkonda Poti ja Anapa vahel (Klapproth 1812: 482), seega vallutada sealsed rahvad. Teatavasti oli Mingreelia 19. sajandi esimeseks kümnendiks allutatud tsaaririigile ja sealt juhiti edaspidi Loode-Kaukaasia vallutamist. Grusiinide näpujälgi on näha Klapprothi väites, et Suhhum, gruusia keeles Tzchomi, on gruusia linn (Klapproth 1812: 478). Kuid Klapproth toetub oma teoses ka seni avaldatud kirjandusele. Näiteks kui ta teatab, et bešilbaid on suured röövlid (Klapproth 1812: 455), siis seda oleme kuulnud juba varem Pallaselt. Suurteks röövliteks nimetab ta ka abhaaside sugulasrahvast ubõhhe, kuid lisab, et nad kasvatavad häid viinamarju (Klapproth 1812: 463). Klapproth jaotab Loode-Kaukaasia rahvad tšerkessideks ja abassideks (*Abassen*), kirjeldades mõlema kategooria hõime eraldi. Mitmete Kubanimaa abasside kohta teab ta, et nad on suguluses Suhhum-Kale ümbruses elavate abassidega. Viimaste, st abhaaside kohta ta eraldi etnonüümi ei kasuta. Ta mainib vaid, et Suhhumi ümbruse abassidest pisut eemal mägedes elab rahvas nimega *Bsubbeh* (Klapproth 1812: 478). Ilmselt peab ta silmas abhaasi bzõbi rühma ja mitte nende naabruses elavaid džigette. Kuigi Klapprothi teos on põhjalik Põhja-Kaukaasia keskosa ja Ida-Gruusia osas, siis Loode-Kaukaasia kirjeldamisel toetub ta sekundaarallikatele ja on võrdlemisi pealiskaudne.

Ära võib siinkohal mainida ka Moritz von Kotzebue reisikirja “Teekond Pärsiasse”, mis kirjeldab autori reisi Venemaa saatkonna koosseisus Pärsia šahhi juurde 1816. aastal. Teose andis 1819. aastal Weimaris välja tema isa August von Kotzebue, kelle nime teatakse Eestis eelkõige seoses Tallinna teatrieluga ja Eestis kirjutatud romaanide ning näidenditega. Poeg Moritz osales aastail

1803–1806 koos kaks aastat vanema venna Ottoga Venemaa esimesel ümbermaailmapurjetamisel, mida juhtis Adam Johann von Krusenstern. 1807–1810 tegeles ta Eestimaa kubermangu kaardistamisega, hiljem tegutses selles valdas ka teistes tsaaririigi piirkondades. Ka pärast mainitud Pärsia-reisi jäi ta pikemaks ajaks seotuks Kaukaasiaga. Teostanud mitmel pool Gruusias astronoomilisi mõõtmisi, määrati ta 1822. aastal Kaukaasia Erikorpuse ülemkortermeistriks ja osales 1826. aastal sõjakäigul Pärsiasse (vt Benno 2018: 130–132).

Moritz von Kotzebue “Reis Pärsiasse” kirjeldab teekonda, mis viis läbi Põhja-Kaukaasia ja üle Kaukasuse ahelike kõigepealt Tiflissi ja sealt nädal hiljem Pärsiasse. Põhja-Kaukaasias reisisi sarnaselt Engelhardti ja Parroti reisiga läbi kasakajaamade, saatjateks mitu kasakat, keda jaamast jaama vahetati. Kuni Georgievskini sõideti umbes 60 kilomeetrit piki Kuma jõge. Kotzebue kirjutab teisel pool jõge elavatest “armastusväärsetest tšerkessidest, kabardiinidest jne, kes pidevalt tegelevad röövimisega [...] esimesel võimalusel röövivad nad asju ja inimesi ning rüüstavad seal, kus saavad”. Ta kirjutab pikemalt nende veritasukohustusest (nagu ka peaaegu kõik teised Kaukaasia ja selle rahvaste kirjelduste autorid) ja leiab: “Tänatud olgu saatus ja türklased, kes neile tihti katku saadavad, mis läbi seda umbrohtu siiski mingil määral välja roogitakse, muidu ei saaks selle rahvaga üldse hakkama.” Ta õigustab venelaste sõjaretki, mille käigus nad mägedesse tungivad ja mägilaste maju purustavad ning nende karja ära viivad (Kotzebue 2018: 16–17). Georgievskist Mozdokki liiguti piki Tereki jõge. Kotzebue sõnul (mis muidugi on andmed vene sõjaväelastelt ja kasakalt) muudavad selle lõigu ohtlikuks kabardid, kes “nimetavad end küll meie sõpradeks, aga ei suuda taltsutada oma röövimiskihku” (Kotzebue 2018: 21).

Edasi ületati Kaukasuse mäestik ja jõuti 10. oktoobril Tiflissi, kuhu jäädi üheks nädalaks. Kuid see oli Kotzebuele ilmselt piisav aeg selleks, et öelda midagi põhjapanevat ka grusiinide kohta. Ja see miski oli, et nad on laisad (Kotzebue 2018: 27, 33). Edasi viis teekond juba Pärsia poole ja kuna Loode-Kaukaasia rahvastest tema reisikirjas rohkem juttu ei tehta kui need varem esitatud üksikud põhjapanevat tõdemused tšerkesside kohta, pole siinkohal põhjust tema teosel pikemalt peatuda. Kotzebue paikapanevatest stereotüüpidest nõretav reisikiri sunnib kahvatuma ka Pallase teose vastavad lõigud ja väärrib siinkohal mainimist vaid konteksti süvendamise eesmärgil.

Igatahes võib öelda, et kuni Kaukaasia sõja alguseni (1817) jäi riialase Guldenstädti ülevaade peamiseks teaduslikuks tekstiks Kaukaasia loodeosa rahvaste kohta. Siis aga algas sõda, ja kui selle raskuskese kandus 1830. aastate algul Kaukaasia idaosast loodeossa, ei olnud vajadus piirkonda ja seda asustavaid rahvaid tundma õppida ühtäkki enam mitte niivõrd teaduslik, kui võrd eelkõige sõjalis-strateegiline.

Parun Theodor von Tornau ja tema luureretked Loode-Kaukaasias

Esimesed põhjalikumad kartograafilised andmed Loode-Kaukaasia kohta pärinevad baltisaksa (Kuramaa) juurtega keiserliku Venemaa ohvitserilt ja maa-kuulajalt parun Theodor von (venepäraselt Fjodor Fjodorovitš) Tornault (ka Turnau, Tornow). Just temale toetub suurem osa kaasaegsetest autoritest, kes kirjutavad etnilistest ja geograafilistest piiridest abhaaside ja džigettide vahel (näiteks Inal-ipa 1995: 50; Atšugba 2012: 7–9; Argun 2012: 13).

Theodor von Tornau sündis 1810. aastal Kuramaa paruni pojana Polotskis. Tema suguvõsa koosnes suures ulatuses sõjaväelastest: isa oli Vene armee ohvitser, kes Napoleoni vastu peetud sõjas sai 1813. aastal Dresdeni all haavata ja suri, vanaisa teenis Katariina II armees kindralina ja onu feldmarsalina. Theodor sai hariduse Tsarskoje Selo lütseumis Peterburi lähistel. Kui novembris 1830 puhkes Poolas Novembriülestõus, kutsus Theodori onu feldmarssal I. I. Dibitsch noormehe Poolasse, kus ta osales Varssavi vallutamisel (Dzidzaria 1976: 7; Kagan 2002: 97–98). Poola ülestõusu mahasurumises mängis üht olulisemat rolli Leedu korpuse komandör parun Georg Andreas (Grigori) von Rosen (B. T-v 1913: 393), ühe vanema ja tuntuma baltisaksa suguvõsa esindaja. Kui 1831. aastal sai Rosenist Kaukaasia Erikorpuse komandör ja Kaukaasia administratsiooni juht, kutsus ta oma teenistusse ka Tornau. Saabudes 1832. aastal Tiflissi, sai Tornau ülesandeks Kaukaasia loodepiirkonna uurimine ja kirjeldamine. Peab rõhutama, et sel tööolud olid eelkõige militaarsed eesmärgid. Selles osas erines Tornau nii oma kaasmaalastest Goldenstädtist kui ka teistest eelnimetatud saksa/baltisaksa uurijatest. Kui viimased olid teadlased, siis Tornau sõjaväelane, tema kirjeldused olid vajalikud eelkõige sõjaväele, ja nagu hiljem nähtus, osutusid need sõjaväele väga kasulikeks. Tänapäevases vene populaarteaduslikus kirjanduses on Tornaud nimetatud “Kaukaasia sõja aegseks Stirlitziks” (Nikolin 2005: 44).



Theodor von Tornau (de.wikipedia.org).

Kuid millised olid siis täpsemalt Tornau ülesanded Kaukaasias? Viimase Vene-Türgi sõja (1826–1828) järel 1829. aastal allkirjastatud Adrianopoli rahu- lepingu kohaselt oli Türgi ametlikult loobunud oma pretensioonidest Kaukaasia Musta mere rannikule. Sisuliselt kuulus kohalike rahvaste poolehoid aga jätkuvalt türklastele, kelle mõjuvõimu all oldi elatud mitusada aastat. Selleks, et türklaste mõju vähendada ja oma võimu tugevdada, otsustas tsaarivõim 1830. aastal rajada Abhaasia Musta mere ranniku-

le uusi kindlustusi. Selle ülesande täitjaks määrati baltisaksa kindral Carl (Karl Fjodorovitš) Hesse (Gesse), tollane Imereetia Vene administratsiooni juht. Vaenulikul maal kanda kinnitada polnud aga kerge. Abhaasiasse kavandati sõjakäiku, kuid selleks tuli esmalt saata piirkonda maakuulajad, kes teeksid kindlaks kohalike elanike hoiakud ja sidemed, omavahelised suhted ja kohalikud looduslikud olud. Iseäranis vajas Hesse informatsiooni ühendusteede kohta Abhaasiast üle mägede tšerkesside maadele ja Kubanisse. Sama 1830. aasta kevadel oligi komandeeritud saladuskatte all Abhaasiasse kindralstaabi porutšik parun I. K. von Asch (Dzidzaria 1976: 19, 22), taas kord saksa juurtega mees. Baltisaksa tausta pole tema puhul õnnestunud tuvastada. Asch jõudis Suhhumi aprillis 1830. Kogutud andmete põhjal koostas ta käsikirja “Abhaasia kirjeldus” (*Opisanie Abhazii*). Lisaks Aschile saadeti Abhaasiasse ka teisi luurajaid, kuid kõik viibisid seal lühiajaliselt ning nende märkmed olid ebatäpsed ja pealiskaudsed (Dzidzaria 1976: 23). Seega oli vaja kedagi, kes siirduks pikemaks ajaks mässulisse piirkonda ja suudaks seal infiltreeruda. Idee saata Abhaasiasse Tornau tuli Kaukaasia Erikorpuse komandörielt parun von Rosenilt, kes teda tundis ja usaldas. Tornau, noor ja ambitsioonikas sõjaväelane, pakkus end ka ise innukalt välja kui “ideelist luurajat”, kes on valmis “tooma end ohvriks riigi huvide eest”. Ise muidugi teades, et edu korral ootab teda tõus karjääriredelil (Dzidzaria 1976: 25). Tõsi, Tornau valdas tollal vaid mõne sõna tatari keelt, kuid ei ühtki kaukaasia keelt. Kuid kuna keelte paabel Kaukaasias oli suur, arvas ta, et alati tekib võimalus esitada end mõne rahva liikmena, mille keelt antud paigas ei osatud. Detsembris 1834 sõitis ta Tiflisist välja (Tornau 2008: 180). Jõudnud Abhaasiasse, õnnestuski tal õige pea saavutada usalduslikud suhted kohaliku üliku Aslan beiga ning tema kaudu jõuda ka teiste ülikuteni (Dzidzaria 1976: 28). Bamboris, mis oli tollal Vene administratsiooni keskus Abhaasias, tutvus ta Abhaasia vürsti Mihhailiga, kes oli võimule aidatud Vene relvade toel ja seetõttu paljude kohalike ülikute põlu all. Vürst ja Tornau jätsid üksteisele hea mulje. Tornau kirjutab, et vürst kinkis talle vintpüssi, mida ta sai hiljem pikka aega kasutada (Tornau 2008: 202).

Abhaasias viibides saatis Tornau pidevalt raporteid oma otsesele ülemusele Otto Hermann Christopher von der Howenile (venepäraselt Христофóр Христофóрович Ховен, 1795–1890), Kuramaa taustaga ohvitserile nagu Tornau isegi. Sõjaväe topograaf Howeni peamiseks erialaks olid strateegilised ühenduste. Enne Kaukaasiasse saabumist oli ta kaardistanud teid mitmel pool mujal olulistest piirkondades, sh Krimmis. Aastatel 1828–1830 oli ta olnud Teise armee peastaabis topograafide ülem ja 1833. aastal määratud Kaukaasia Erikorpuse staabiülemaks. Kaukaasiasse ei jäänud Howen küll kauaks – 1838. aastal määrati ta Siberi korpuse staabiülemaks, eelnevalt oli ta 1836. aastal edutatud kindralmajoriks (Veinberg 1901: 381–382). Tornau iseloomustas Howenit kui

üht ausamat ja meeldivamat inimesi, keda tal on olnud õnn elus kohata (Tornau 2008: 170) – sellest saame välja lugeda, et nende koostöö sujus hästi. Küllap jõudsid siis ka Tornau raportid kiiresti armee ülemjuhatuseni.

Igatahes hindas väejuhatas Tornau raporteid, mida ta saatis Abhaasiast Howenile, väga kõrgelt. Juba pärast esimest retke ülendati Tornau staabikapteni. Tema teine retk, mis algas septembris 1835, pidi esitama ülemjuhatusale andmeid Gagra kindluse ja Sotši jõe vahele jääva rannikupiirkonna kohta. Ohtlik oli olnud juba reis Abhaasiasse, kuid nüüdne reis, mis viis Tornau Abhaasia vürstiriigist põhja pool asuvate mässuliste hõimude maadele, kes ei tunnistanud venelaste võimu isegi nominaalselt, oli võrreldamatult ohtlikum. Tornau reisis inkognito varjunime Hassan all ja esitles end tšetšeenina. Oma kaaskonnaga, kelleks olid palgatud mehed Kaukaasia põliselanike seast, suheldi teiste kuuldes tatari keeles, mida Tornau teatavasti pisut oskas – lootuses, et teekonnal ei kohata ühtki tatari keele valdajat. Vene keelt kasutati vaid omavahel (Tornau 1868: 4–7). Eriti usalduslikud suhted kujunesid Tornaul selle reisi vältel ekspeditsiooni liikme Tembulat Karamurzini, nogai vürstisuguvõsa liikmega, kes oli venelaste teenistusse astunud peamiselt ühel kaalutlusel – sooviga saavutada oma Saraatovi kubermangu küüditatud kogukonnakaaslastele amnestia (Dzidzaria 1976: 50). Pärast edukat teist reisi, mis suuresti tänu mägilastest kaaskonnale kulges suuremate ohuolukordadeta, avaldas Tornau Kaukaasia Erikorpuse komandörile parun von Rosenile Karamurzini palve: korraldatagu Karamurzini kogukonnale amnestia ja võimalus Saraatovi kubermangust kodusse pöörduda. Rosen küll tõrkus, kuid viimaks soostus tsaarile palvekirja esitama, mille tsaar ka rahuldus (Dzidzaria 1976: 50).

Esimese ja teise reisi tulemused esitas Tornau novembris 1835 kolmeosalises ettekandes “Musta mere rannikulõigu kirjeldus Bsiba [Bzõbi] jõest Sashe [Sotši] jõeni”, “Musta mere rannikut mööda kulgeva tee kirjeldus Gagra kindlusest kuni Sashe [Sotši] jõe suudmeni” ning “Üle Kaukasuse mägede ja piki Musta mere rannikut kulgeva kindustuste liini üksikasjalik kirjeldus Sotšist kuni Bzyba jõeni septembris 1835”. Need olid põhiliselt militaar-topograafilised andmed (Kagan 2002: 102).

Neist kirjeldustest huvitus tsaar Nikolai I isiklikult ja soovis, et just Tornau oleks edaspidi see, kes koguks luureandmeid Kaukaasia liini paremas servas Lääne-Kaukaasias. Kolmanda uurimisretke ülesande saigi Tornau 1836. aastal enam mitte Kaukaasia Erikorpuse komandörikt kindral von Rosenilt, vaid isiklikult tsaarilt – uurida rannikuala Sotši (Tornaul: *Ssotscha*) jõest põhja pool kuni Gelendžiki asulani (Tornau 1868: 44–47), seega peamiselt adõgeede ja ubõhhidega asustatud ala, kus tol perioodil osutati venelastele kõige ägedamat vastupanu. Mais 1836 lahkus Tornau Tiflisist ja sõitis Mineralnõje Vodõsse, kus veetis terve suve – peamiselt selleks, et kasvatada endale habe,

mis aitaks paremini kohalike hulka sulanduda. Augustis siirdus ta Kaukaasia liini paremas servas paiknenud venelaste kindlusse Protšnõi Okop. Sealt pidid teda edasi saatma lojaalsed kabardid kuni Musta mere rannikuni (Tornau 1868: 49). Kuid nagu peagi selgus, polnud saatjad kuigi lojaalsed – varsti pärast Protšnõi Okopist teeasumist salka rünnati, Tornau kisti hobuse seljast maha ja talt võeti ära relvad. Samuti 700 rubla raha, kuld kell ja hobuse sadul. Olukord tundus kriitiline, Tornau jõudis mõelda, et kahju oleks lahkuda elust 26aastasena... Kuid nagu selgus, ei soovinud mägilased teda tappa, vaid neid kannustas lootus lunarahale (Tornau 1868: 68, 70).

Nii algas Tornau vangistus kabardide juures, mis kestis üle kahe aasta. Kuna ta polnud röövijatele vastu hakanud, käituti temaga esialgu hästi. Tornau oli n-ö “mittevabatahtlik külaline” – lahkuda tal ei lubatud, kuid talle kohaldati mägilaste külalislahkuse seadust. See tähendas, et kui keegi on üle maja lävepaku astunud, tuleb teda kohelda külalisena ja talle vajadusel ka kaitset pakkuda. Kuid nagu tänapäevalgi ei soostu riigivõim kergekäeliselt terroristidele pantvangide eest lunaraha maksma, nii ka tookord. Selle asemel asusid tsaarivõimud Tornaud otsima ja piirkonda läbi kammima (Tornau 1868: 75jj). Tsaarivõimud tegid ettepaneku vabastada Tornau vastu üks venelaste käes vangis viibiv mägilane, kuid sellest Tornau röövijad keeldusid ning toimetasid ta teise auuli. Seal sai ta lähemalt tuttavaks kohalike elanike kommetega, nende lapsed õpetasid Tornaule isegi nende keelt (Tornau 1868: 113jj). Mais 1837 tegi Tornau esimese põgenemiskatse. Neli ööd rändas ta, süües rohtu ja lehti, kuni tabati ja toodi lähimasse auuli. Kuna tema uued vangistajad kartsid senise “omaniku” kättemaksu, andsid nad ta tolele välja (Tornau 1868: 135jj). Seekord pandi Tornau jalaahelatesse. Taas õnnestus tal põgeneda ja taas toodi ta tagasi. Lisaks senistele jalakettidele pandi talle nüüd ahel ka ümber kaela. Niimoodi veetis Tornau järgmised kolm kuud. Lõpuks aitas Tornau sõber Tembulat Karamurzin ta põgenema, kui ta “peremees” oli lahinguretkel venelaste vastu (Tornau 1868: 185jj). Mehed ratsutasid kahekesi Voznessenski kindlusse, sealt edasi kasakate saatel Kubanisse. Stavropolis kohtus Tornau vana tuttava kindral Paul Gustav Grabbega, keda ta nimetas oma esimeseks õpetajaks sõjanduses (Tornau 1868: 234). Grabbe, kelle baltisakslasest ema Justina Regina Häuser oli muide pärit Tartust ja kes tänu sellele kuulus ka Eestimaa rüütelkonda, oli äsja nimetatud Kaukaasia liini komandöriks (Vojennaja... 1912: 438–439).

Tornau vangistus oli kestnud ühtekokku kaks aastat ja kaks kuud (1836–1838). Kui tsaar kuulis Tornau vabanemisest, kutsus ta tema Peterburisse, et kuulda ta vangistuse-muljeid otseallikast. Tornau sõitiski läbi Moskva Peterburisse. Moskvast toimus südamlilik kohtumine parun von Roseniga, kes oli vahepeal Kaukaasiast lahkunud. Peterburis leidis aset esinduslik tsaari

vastuvõtt ja Tornaule omistati Püha Vladimiri ordeni neljas järk ja kapteni auaste (Tornau 1868: 235). Tornau kurtis tsaar Nikolaile Musta mere liini nõrkust ja rääkis vajadusest suurendada selle mehitatust. Ta avaldas arvamust, et ükski sealne kindlus ei pea vastu suurtükitlele merelt. Nikolai kuulas ta ära, kuid ei võtnud sisuliselt midagi ette. Järgnenud sündmused, eriti Krimmi sõda näitasid, et Tornaual oli olnud õigus (Makarova 2008: 9).

Vaatamata vintsutustele Kaukaasia vangistuses lahenes kõik kokkuvõttes hästi. Kuigi võiks arvata, et Tornau sinnakanti enam tagasi ei kippunud, oli ta juba 1840. aastal uuesti Musta mere idarannikul ning osales mais ja juunis sealsetes sõjalistes operatsioonides, ühtlasi ka ühe uue vene kindluse rajamisel. Hiljem, 1843. aastal saadeti Tornau teenistusülesannetes Dagestani (Kagan 2002: 111).

Esimest korda ilmusid Tornau mälestused 1864. aastal ajakirjas *Russkii Vestnik* (*Русский Вестник*), hiljem ka eraldi raamatutena, sh tõlgetena. Autor paistab silma hea sulejooksuga, tema tekst sisaldab hulgaliselt biograafilisi seiku ja põnevaid arutlusi. Silmas tuleb muidugi pidada, et mälestused on retrospektiivsed, kirjutatud elukogenud mehe poolt paarkümmend aastat hiljem ja kaugel sõjakärast. Nimelt oli Tornau 1856. aastal, kaheksa aastat enne Kaukaasia sõja lõppu, asunud tööle Viinis tsaaririigi saatkonna sõjaväeatašeenal (Kagan 2002: 114).

Tornau mälestused sisaldavad hulgaliselt etnograafilisi tähelepanekuid, neis kirjeldatakse kohalike rahvaste elu-olu, rõivastust, elamuid, elatusalasisid, tavasid. Oma teisel reisil viibis ta pikemalt abhaaside ahtšipsõ kogukonna asulas Mzõmta jõe ääres – sealsamas, kuhu eesti väljarändajad pool sajandit hiljem 1886. aastal oma Eesti Aiakese asunduse rajasid, mistõttu võiksid Tornau kirjeldused piirkonnast (Tornau 1868: 8–13) huvi pakkuda ka Kaukaasia eesti asunduste ajaloo seisukohalt.

Tornau raportites ja mälestustes on juttu piirkonna paljudest rahvastest. Kirjutades erinevate rahvaste etnilistest ja geograafilistest piiridest, märgib ta, kui hädas oli ta tollaste topograafiliste kaartidega – kohalike rahvaste paiknemise osas olid need vigu täis. Vead tulenesid tema sõnul sellest, et paljudesse piirkondadesse polnud uurijad veel sattunud ja kui sattusidki, ei osatud kohalikke keeli. Põliselanikud ei osanud aga vene keelt. Nii ajasidki varasemad autorid segamini hõimud ja rahvad, nimetades neid ilma igasuguse korrata kord nii, kord naa (Tornau 2008: 267). Aga seda nägime juba 18. sajandi lõpu ja 19. sajandi alguse kirjutiste ülevaatest.

Kuid nüüd meid peamiselt huvitava teema juurde. Kui vaadata, mida kirjutab Tornau džigettide ja abhaaside paiknemisest ja omavahelisest piirist, tuleb rõhutada, et tema teadmised olid üsna põhjalikud – kui senised autorid olid džigettidest kas üldse mööda läinud või kirjutanud neist üldistavalt, siis

Tornau eristab ka nende erinevaid kogukondi (Tornau 1839: 109) ja täiesti arusaadav, sest ta viibis neis paigus pikemat aega. Ta eristab džigette abhaasidest geograafiliselt – nendevaheliseks piiriks nimetab ta Bzõbi jõge. Samas nimetab ta abhaase ja džigette hõimukaaslasteks (*odnoplemennõje*) (Tornau 2008: 205). Ta kirjutab abhaaside ja džigettide keelelisest lähedusest – nad mõistavad üksteise kõnet (Tornau 1835: 119). Ühes 1832. aastal koostatud raportis kasutab Tornau Inguri ja Sashe [Sotši] jõgede vahel (seega Abhaasia vürstiriik koos Džigetiaga) elava rahvastiku tähistamiseks mõistet “abasiini hõim” (*племя абазин*). Tornau märgib, et neil on ühine keel, mis erineb tšerkesside keelest (Tornau 1839: 109). Selle kirjelduse järgi pole siis abhaasid ja džigetid isegi mitte hõimukaaslased, vaid üks ja seesama rahvas ühise keelega.

Nagu juba öeldud, peetakse Tornau kirjalikke aruandeid piirkonna geograafia ja elanikkonna kohta tolle aja kõige täpsemateks ja seega olulisemateks, neile viitavad nii Vene kui ka Abhaasia autorid. Kuid nagu neist Tornau tsitaatidest näeme, võib neid mõista teatava nüansierinevusega: džigetid olid abhaasidega sama rahvas või neile väga lähedane rahvas, nad rääkisid nendega sama keelt või väga lähedast murret. Seega omast kohast on õigus Abhaasia autoril Shalva Inal-ipal, kui ta Tornaule tuginedes vaidleb tuliselt vastu neile, kes sadze/džigette abhaaside hulka ei arva (Inal-ipa 1995: 55). Kuid päriselt ei saa valeks pidada ka vene autori Ekaterina Arhipova väidet, kui ta Tornaule tuginedes järeldab, et Abhaasia etniline ja poliitiline piir jooksis tol ajal mööda Bzõbi jõge (Arhipova 2014: 45). Poliitiliselt oli asi selge: Džigetia oli tollal tõesti Abhaasia vürstiriigist sõltumatu. Arhipova väide abhaaside ja džigettide etnilisest erinevusest on aga pigem poliitiliselt motiveeritud.

Abhaasi autorid kasutavad oma väidete kinnituseks ka Tornau-järgseid autoreid. Näiteks 1840. aastatel Musta mere rannikuliinil tegutsenud kindral Grigori Ivanovitš Filipsoni teateid, et sadzid räägivad “puhast abhaasi keelt” (tsit Atšugba 2012: 8). Ka saksa õpetlane Friedrich Martin von Bodenstedt, kes 1840. aastatel piirkonnas rändas, kirjutab: “Abhaasia ja Džigetia elanikud nimetavad end oma ühises keeles apsuadeks ja oma maad, mis asub rannikul, Apsneks” (Bodenstedt 1849: 196). Bodenstedti võib usaldada – kui ta 1840. aastatel neis paigus reisis, peatus ta ka Adleri (Ardilleri) kindluses, mille komandandiks oli tollal Vene armees majori auastmesse jõudnud džigeti päritolu Svan-bei, nooruses venelaste kätte vangi sattunud ja Peterburis sõjaväelase hariduse saanud mees. Just temalt sai Bodenstedt informatsiooni džigettide kohta (Bodenstedt 1849: 194).

18. sajandi lõpu ja 19. sajandi esimese poole autorite tähelepanekud on niisiis olulised, kui tahame teada, kes olid Väike-Abhaasia elanikud džigetid etniliselt. Piirkonnast saadeti nad 1860. aastatel välja Osmani impeeriumisse. Tänapäeval on nende kogukonnad osalt säilinud Türgis, aga ka Gruusia Adžaarias,

Jordaania ja Süüria, mis väljasaatmise ajal jäid Osmani impeeriumi piiresse (Inal-ipa 2015: 105; Tšatšhalia 2012: 102).

Türgis Adapazarõ linna (Sakaria vilajett) lähistel asub üle tosina küla, mille elanikud peavad end tänase päevani sadzi abhaasideks. Abhaasia keeleteadlased on korraldanud mitmeid ekspeditsioone oma Türgis elavate suguvendade juurde. Küsimusele, kelleks sealsed elanikud end peavad, vastatakse, et apsuadeks. Vahel ka täpsustatakse: me oleme sadzi abhaasid. Selle kohta, et sadzid tunnevad ühtekuuluvust abhaasidega, annab tunnistust ka tõik, et Gruusia-Abhaasia sõjas 1992–1993 võitles mõnikümmend välis-sadzi/džigetti abhaaside poolel.

Krasnaja Poljana (abhaasi k *Kbaada*, *Gbaada*) aladelt küüditatud ahtšipsõ-abhaasid Türgis elavad mägede vahel Bõtška külas. Küla asukoht sarnaneb Krasnaja Poljanaga Mzõmta jõe kaldal. Nimelt otsisid oma kodupaigast võõrsile kihutatud abhaasid kaua kohta oma uuele kodule ja valisid paiga, mis maastiku poolest meenutab nende kodupaika Kaukaasias. Ka nende küüditatute järglased peavad end apsuadeks ja mitte abasiinideks. Seda on oluline rõhutada, sest Venemaal leidub teadlasi, kes üritavad väita, justkui oleksid Krasnaja Poljana piirkonnas ja mujal Mzõmta ja Psou jõgede ülemjooksul elanud 19. sajandil enne küüditamisi abasiinid (Argun 2012: 18–19; Tšatšhalia 2012: 102). Probleem on seega sarnane džigeti-küsimusega: piirialade rahvaste etniline kuuluvus ei lahendaks ilmselt piiriprobleeme, kuid annaks vaidluspooltele sümbolset kapitali ja moraalset tuge oma seisukohtade kaitsmiseks. Niisiis on tänapäeva abhaasi teadlaste ekspeditsioonidel Türgisse puhtteaduslike eesmärkide kõrval ka poliitilised sihid.

Abhaasia-Venemaa piirivaidlused kaasajal: Aibga

Poliitiline mõõde on sel teemal kindlasti. Nimelt kui pärast 2008. aasta Vene-Gruusia sõda tunnustas Vene Föderatsioon Abhaasia Vabariigi iseseisvust, algas peagi Vene poole initsiatiivil töö Vene-Abhaasia piiri fikseerimiseks. Nagu eespool mainitud, moodustati 2010. aastal vastavad komisjonid. Need tunnustasid üksteise territoriaalset terviklikkust ja piiride puutumatumust, sh kehtivat piiri Psou jõel, mille vasakkaldal asub ka eestlaste Salme küla. Kuid juba teisel komisjonide kohtumisel esitas Vene pool abhaasidele territoriaalseid nõudmisi. Väideti, et Abhaasiaga liideti Nõukogude ajal ebaseaduslikult Vene Föderatsioonile kuuluv piirkond Gagra rajoonis 160 ruutkilomeetri ulatuses. Probleemi juured on varasemates kümnendites. Nägime eespool, et 19. sajandil kuulus Džigetia vaid lühikest aega Abhaasia vürstiriigi koosseisu. 1847. aastal liideti Bagripsta jõest põhja poole jääv osa Džigetiast Musta mere kubermanguga,

1904. aastal liideti Musta mere kubermanguga ka ülejäänud Džigetia. Kodusõja ajal hõivas Abhaasia territooriumi Gruusia Demokraatliku Vabariigi armee ja 1920. aasta Moskva rahuleping Gruusia ja Nõukogude Venemaa vahel nihutas piiri Psou jõe ja Abhaasia (tegelikult muidugi seda okupeeriv Gruusia) sai tagasi suurema osa Džigetia. Kui aga Punaarmee vallutas 1921. aasta keval Abhaasia, moodustati sellest Abhaasia NSV, kuid taas, nagu 1847. aastal, lõigati selle küljest ära piirkond põhja pool Bagripsta jõge ja liideti Pilenkovo valla nime all Vene SFNV Sotši rajooniga.

Niisiis jätkus Džigetia-saaga ka nõukogude ajal. Suures osas kattus Pilenkovo valla territoorium ajaloolise džigettide Tsandripši kogukonna maadega. Valla see osa, mis jäi Psou ülemjooksule, oli 19. sajandil olnud abhaasi aibga kogukonna valdus (Kvartšija 2019a: 35, 239, 246). Pilenkovo valla piireesse jäid ka eestlaste Salme ja Sulevi, st needki läksid Abhaasia NSV koosseisust Vene SFNV koosseisu. Abhaasia NSV juhtkond esitas korduvaid proteste ja 31. detsembril 1928 otsustas Ülevenemaalise Kesktäitevkomitee presiidium anda Pilenkovo piirkonna neli külanõukogu tagasi Abhaasiale. Ka eestlaste Salme ja Sulevi läksid nüüd uuesti Abhaasia koosseisu. Viienda, Aibga külanõukogu, staatus jäi aga ebaselgeks. Nimelt asub Aibga piirijõe Psou mõlemal kaldal. Ametlikult jäeti Aibga tervenisti Vene SFNV koosseisu, otsust põhjendati asula vene elanikkonnaga ning selle majanduslike ja kultuuriliste vajadustega. Kuid abhaasi teadlased ja poliitikud väidavad tänapäeval, et see otsus oli õigustühine, kuna võeti vastu Abhaasia NSV ja Gruusia NSV nõusolekuta. Ühepoolne piiri muutmine oli aga vastuolus Nõukogude Liidu 1924. aasta konstitutsiooniga. Abhaasia pool argumenteerib ka sellega, et paljudel nõukogudeaegsetel kaartidel on Aibga Abhaasia osa (Kvartšija 2019a: 246, 272, 273).

Kogu nõukogude aja vältel jäi piiriprobleem Aibgas sisuliselt lahendamata, piirkonna maid kasutasid nii Abhaasia Gagra rajooni kui ka Vene NFSV Adleri rajooni majandid. Kuna tegemist polnud riigi välispiiriga, ei tekitanud see liigseid probleeme. Pärast Nõukogude Liidu kokkuvarisemist ja Gruusia-Abhaasia sõda, mille tagajärjel Abhaasia faktiliselt iseseisvus, on aga pinged teravnenud. Abhaasia pool hakkas takistama Vene põllumajandusettevõtjate tegevust, kes majandasid Psou vasakkaldal ilma Abhaasia poole loata. Vene pool takistas omakorda Abhaasia sõidukite liikumist Aibgasse teelõigul, mis seitsme kilomeetri ulatuses jooksis Vene Föderatsiooni territooriumil. Abhaasia ehitas seepeale ühendustee oma territooriumile. Väidetavalt vene ettevõtjate initsiatiivil, kes olid toimetanud Psou vasakkaldale jäävas Aibga osas, algas Vene ajakirjanduses kampaania, et veenda lugejat selle territooriumi kuulumises Venemaale. Abhaasia peab vasakkallast aga jätkuvalt enda territooriumiks (Kvartšija 2019a: 278–282).

Aigba on tegelikult väike asula. 2011. aasta andmetel elas Aibgas 29 Vene Föderatsiooni kodanikku, kes olid sisse kirjutatud Krasnodari krai Adleri rajooni Nižne-Šilovskoje asulasse. Viimane asub Salme küla vastas teispool Psou jõge. Aigba küla, kus puudub elekter, kool jm infrastruktuur, tekitab pingeid jätkuvalt (Kvartšija 2019a: 180–184, 2019b: 242).

Meie jaoks teeb Aigba huvitavaks eelkõige asjaolu, et külal on seos ka eestlastega. Vene koloniaalvõimud tegid juba 1868. aastal otsuse rajada tänase Aigba kohale vene küla. Nagu kirjutab piirkonna ajalugu uurinud abhaasi ajaloolane Valeri Kvartšija, algas asustustegevus aga alles 1888. aastal, kui saabusid asunikud Valgevene aladelt (Kvartšija 2019a: 241). Eestlasi ta ei maini, kuid leidub andmeid, mille kohaselt olid esimesed asunikud hoopis eestlased. Punase Lagedalt pärit eestlane August Ingerman (Ingermaa) on Aibgad nimetanud eesti-vene segakülaks, mida eestlased kutsusid ka Nahipiks (August Ingerman, Minu mälestusi Ritsa järvest – EAM 284.1.40, l 4). Ingermani andmeil elas Aibgas kümme eesti peret (Ingermaa s.a.: 17), kuid pole teada, missugusest perioodist jutt käib. Johannes Kirkmann, Punase Lageda eesti kooliõpetaja kirjutas 1912. aastal, et tollal elas Aibgas viis eesti perekonda, varem aga rohkemgi. Kirkmanni andmeil rändasid eestlased Aibgasse 1887.–1888. aastal, peamiselt Põhja-Kaukaasia Livoonia eesti asundusest. Mõni aasta hiljem lisandus umbes 70 peret venelasi. Kuna eestlaste poolt ülesharitud maad läksid suures osas venelaste kätte, tekitas see eestlaste ja venelaste vahel tülisid ning eestlased rändasid peagi suuremas osas minema (Kirkmann 1912: 2). Internetisaidi Šapsugia andmeil, mis muuseas tunnistab küla esmasteks kolonistideks eestlased, oli 1901. aastal küla 277 elanikust slaavlast 246, 1904. aastal elas külas 360 slaavlast ja 30 eestlast. Selleks ajaks oli külas sisserändajaid lisaks Liivimaa kubermangule ka Kaluuga, Kiievi, Kurski, Volõõnia, Voroneži, Jekaterinoslavi, Stavropoli, Musta mere, Saraatovi, Orlovi, Tambovi, Tuula, Mogiljovi, Podolski, Tauria, Tšernigovi, Poltaava ja Harkovi kubermangudest ning Kubani ja Doni oblastitest.⁵ Johannes Kirkmann kurdab, et allesjäänud eestlased elavad oma vähesuse tõttu “ilma kõige vähema vaimlise äratuseta”, ja ennustab, et peagi sulanduvad nad venelaste hulka. Eestlastest oskasid veel vaid vanemad inimesed eesti keeles lugeda ja mõned ka kirjutada, kuid noored, kes käisid kohalikes vene koolides, olid juba venestunud. Kirkmanni andmeil käis külla vähemalt üks eesti ajaleht (Kirkmann 1912: 2). Aigba asub Punase Lagedalt 18 km kaugusel, ja nagu tunnistab oma mälestustes August Ingermaa, käisid Punase Lageda eesti mehed Aigba kandi metsades jahil (Ingermaa s.a.: 12). Nagu olen kuulnud oma Salme ja Sulevi informantidelt, on Sulevi küla eestlased Nõukogude ajal ja hiljemgi kasutanud Aigba piirkonnas asuvaid paiku suvekarjamaadena.

Aibga on selles mõttes erandlik küla Abhaasias, et talle jäi ka kolonistide saabudes alles varasematest asukatest pärit nimi. Ilmselt aitas nime kinnistada see, et pärast Kaukaasia sõja (1817–1864) lõppu rajati senistest asukatest puhastatud asula kohale garnison, mis sai 1869. aastal ametlikuks nimeks Selenie Aibga⁶ – garnisoni nimi kandus hiljem kolonistide asulale. Kohalike eestlaste (ja ilmselt ka venelaste) kasutatud nimekuju Nahip on mugandus *Aibgast*.

Enne venelaste vallutusi asustas Aibga piirkonda aga samanimeline (*аѣыбѣга*) abhaasi kogukond. Kui Abhaasia vürstiriik muudeti 1810. aastal Venemaa protektoraadiks, keeldusid aibgad koos mitmete teiste abhaasi mägihõimude ja džigettidega Vene võimule allumast. Aastakümneid osutasid nad venelastele vastupanu ja olid ühed viimastest, kes Kaukaasia sõjas alistuma sunniti (Atšugba 2012: 10; Tširikba 2012: 22–23). Sõda lõppes 1864. aastal ja juba 1865. aastaks olid aibgad koos teiste mässumeelsete kogukondadega piirkonnast täies koosseisus minema aetud (Kvartšija 2019a: 241).

Samamoodi nagu džigettide puhul, võib küsida ka nüüd: kes olid aibgad? Mõned vene autorid on neid nimetanud abasiinideks (Argun 2012: 19).⁷ Kui see nii oleks, annaks see sümboolset kapitali Vene poolele piirivaidlustes Abhaasiaga. Abasiinid on teatavasti rahvas tänapäeva Karatšai-Tšerkessi Vabariigis Vene Föderatsioonis – abhaasidele etniliselt lähedane, kuid mitte seesama etnos. Kuna aibgad aeti piirkonnast minema, pole seal enam kellegi käest küsida nende päritolu ja etnilise kuuluvuse kohta. Ka nüüd on oluliseks allikaks 1830. aastatel piirkonnas reisinud baltisaksa ohvitseri Theodor von Tornau andmed, mille kohaselt kuulusid aibgad, keda oli tollal 180 perekonda, abhaaside hulka (Tornau 1835: 105).

Tänapäeval elab Aibga kogukonna liikmete järglasi ka Türgis – ka nemad nimetavad end abhaasideks ja eristavad end nii abasiinidest kui džigettidest (Argun 2012: 18, vt ka Inal-ipa 1995: 55). Seega jääb tänastele abhaasidele vähemalt teadmine, et Abhaasia etniline piir ulatus enne tsaaririigi invasiooni kaugemale riigi tänasest poliitilisest piirist. Ja kindlasti lisab see teadmine neile söakust vastu vaielda Vene poole territoriaalsetele pretensioonidele. Valeri Kvartšija, abhaasi ajaloolane, aga ühtlasi Abhaasia Vabariigi poolse Vene-Abhaasia riigipiiri määratlemise komisjoni esimees, on oma argumentatsioonis Vene komisjonile tõstnud esile ka 19. sajandil Abhaasiale osaks saanud ülekohtu teema. Ühes vastuses Vene piirikomisjonile deklareerib ta, et just Venemaa likvideeris 1864. aastal Abhaasia vürstiriigi, samas rõhutab, et ka pärast tsaaririigi kokkuvarisemist 1917. aastal valitses Abhaasi Rahva Nõukogu Abhaasiat tema ajaloolistes piirides Mzõmta ja Inguri jõgede vahelisel territooriumil (Kvartšija 2019a: 268), seega siis ka hiljem kaotatud osa Džigetiast. Muidugi teab Kvartšija, et Abhaasi Rahva Nõukogu võim tol keerulisel kodusõja ajal oli

nõrk, pealegi jäi selle võimuperiood tookord üürikeseks, ta teab, et Gruusia ja Venemaa omavahelistes üle abhaaside peade 1920. aastal sõlmitud sobingutes fikseeriti piir Psou jõel, muidugi teab ta ka seda, et venelastel pole kombeks anda kellelegi tagasi jalatäitki tänase Vene Föderatsiooni territooriumist. On tähelepanuväärne, et Kvartšija on oma Vene poolele esitatud ametlikus argumentatsioonis kasutanud ka baltisakslase Theodor von Tornau andmeid (Kvartšija 2019a: 241, 268). Alates 2015. aastast pole aga piirikomisjon enam koos käinud ja Aibga küsimus on jäänud lahenduseta (Kvartšija 2019a: 240). Sisuliselt on tegemist külmutatud konfliktiga.

Kokkuvõte

Sarnaselt Gruusia ja Armeeniaga kuulub Abhaasia nende maade hulka, kelle ajalugu on suurem nende tänasest poliitilisest kaalust ja kelle piirid ulatusid minevikus palju kaugemale tänastest piiridest. Abhaasia põhjapiir ulatus keskajal kuni Kubani jõeni, hilisematel sajanditel on see nihkunud üha lõuna poole ja õgvendanud Abhaasia territooriumi tunduvalt väiksemaks. 19. sajandi alguses ulatus Abhaasia vürstiriigi piir Bzõbi jõeni, mis tähendas, et Džigetia jäi Abhaasia piiridest välja. Sajandi keskel liideti Abhaasiaga lühikeseks ajaks ka Džigetia, vürstiriigist põhja pool asuv etniliselt lähedase elanikkonnaga piirkond, kuid peagi lahutati sellest taas. Abhaasia loodepiir, mis korraks Džigetia liitmisega nihkus Mzõmta jõeni, liikus tagasi Bzõbile. Abhaasia vürstiriik likvideeriti, selle lõunaosa liideti Kutaisi kubermanguga, loodeosa Musta mere kubermanguga. Selline oli seis ka 1917. aastal, kui tsaaririik kokku varises. Gruusia ja Venemaa vahel sõlmitud Moskva rahulepingu kohaselt liikus piir Psou jõe.

Väljaarvatud mõningad piirinihutused 1920. aastatel, püsis Nõukogude ajal Vene-Abhaasia piir Psou jõel, ja on seal tänini. Viimasel kümnendil on Venemaa aga esitanud territoriaalseid pretensioone Abhaasiale ajaloolise Džigetia piirkonnas. Ka Vene teadlasringkondadest kuulutatakse, et Džigetia ei kuulu ajaloolis-etniliselt Abhaasia piiresse. Kuna kohalik rahvastik, kellelt infot küsida, küüditati tsaarivõimude poolt juba poolteist sajandit tagasi, kasutatakse argumentidena 18. sajandi teise poole ja 19. sajandi esimese poole baltisaksa autorite seisukohti. Artiklis analüüsiti saksa, sh baltisaksa maadeuurijate ja maakuulajate andmeid Loode-Kaukaasia, sh Abhaasia rahvastiku kohta. Artikli põhifookuses olid Abhaasia loodepiirkonna, sh Džigetia kirjeldused, eriti need, mis pärinevad Kuramaa juurtega Theodor von Tornault. Tornau käsitluse põhjal

võib järeldada, et džigetid olid abhaaside etniline rühm. Etnilisele printsüibile tuginedes tõrjub Abhaasia tänapäeval Venemaa-poolset survet abhaasi aladele.

Lõpetuseks võib küsida, miks tuginetakse selles vaidluses just saksa ja eriti baltisaksa ja mitte näiteks vene autorite tekstidele. Põhjused ulatuvad 18. sajandi esimesse poolde, mil Lääne-Euroopat eeskujuks seadnud Peeter I initsiatiivil loodi Peterburi Teaduste Akadeemia ja selle liikmeteks kutsuti valdavalt saksa teadlased. On seega mõneti loogiline, et akadeemia organiseeritud teadusekspeditsioonid mehitati peamiselt saksa teadlastega. Aja jooksul omandasid nende seas järjest suurema kaalu Baltikumist, st Vene tsaaririigi piirest pärit sakslased. Vene teadusega paralleelselt “germaniseerus” ka Vene armee ja kui 19. sajandi teisel kümnendil alustas tsaaririik Kaukaasia vallutamist, moodustasid ka seal sõjalisi operatsioone läbi viiva Kaukaasia Erikorpuse juhtkonnast silmatorkava osa baltisakslased. Nii oli see Kaukaasia sõja lõpuni. Kui Kaukaasiasse korraldatud teadusekspeditsioonid omandasid sõja käigus üha militaarsema iseloomu, asendusid teadlastest maadeuurijad ohvitseridega, kuid baltisaksa taust oli nendelgi.

Kommentaariid

- ¹ Läbi tsaari- ja nõukogude aja kasutati peamiselt regioonile viitavat mõistet “Kaukaasia eestlased”. “Abhaasia eestlased” on mõistena laiemalt käibesse jõudnud alles pärast Abhaasia *de facto* eraldumist Gruusiast 1993. aastal.
- ² Seega osaliselt tänapäeva Abhaasia Vabariigis, osaliselt Vene Föderatsiooni Krasnodari kraisis. Mitte segamini ajada Väike-Abazaga.
- ³ Abhaasi autorid seostavad sadze antiikmaailmas tuntud sanigidega, keda mainib Plinius Vanem 1. saj eKr. Seos pole siiski kindel, Gruusia autorid peavad sanige grusiinide svaani etnilise grupi esivanemateks, mõned peavad neid ka mingeelide esivanemateks (vt Inal-ipa 1995: 16–17).
- ⁴ Abasiinid – abhaaside sugulasrahvas Põhja-Kaukaasias, kellest suurem osa saadeti 19. sajandi teisel poolel välja. Küüditamata jäänud abasiinide järeltulijad elavad tänapäeval peamiselt Vene Föderatsiooni Karatšai-Tšerkessia Vabariigis (Argun 2012: 17; Tširikba 2012: 22).
- ⁵ <https://www.shapsugiya.ru/index.php?newsid=3647> (vaadatud 22.04.2021).
- ⁶ <https://www.shapsugiya.ru/index.php?newsid=3647> (vaadatud 22.04.2021).
- ⁷ Vt ka: <https://www.shapsugiya.ru/index.php?newsid=3647> (vaadatud 22.04.2021).

Arhiivimaterjalid

EAM (Eesti Ajaloomuuseum) 284.1.40. August Ingerman. *Minu mälestusi Ritsa järvest.*

Kirjandus

Argun, Juri 2012 = Argun, Iu. G. Ob etnitcheskoi situatsii na territorii mezhdru Sochi i Gagroi v nachale XIX v. Achba, A. O. (vastutav toim). *Dzhigetskii sbornik I. Voprosy etno-kul'turnoi istorii Zapadnoi Abkhazii ili Dzhigetii.* Moskva: AKVA-Abaza, lk 13–21.

Arhipova, Ekaterina 2014 = Arkhipova, E. V. *Gosudarstvennye granitsy Rossii na Kavkaze: formirovanie i sovremennye problemy bezopasnosti.* Volgograd: Izdatel'stvo Volgogradskogo gosudarstvennogo universiteta.

Atšugba, Teimuraz 2012 = Achugba, T. A. 2012. Ob etnitcheskoi nomenklature naseleniia sadzskoi Abkhazii v per. pol. XIX v. *Dzhigetskii sbornik I. Voprosy etno-kul'turnoi istorii Zapadnoi Abkhazii ili Dzhigetii.* AKVA-Abaza, Moskva, lk 7–12.

Benno, Agur 2018. Moritz von Kotzebue, tema aeg ja mõned teda ümbritsevad isikud. Kotzebue, Moritz von. *Teekond Pärsiasse* (tõlkinud Agur Benno). Loomingu Raamatukogu 15–17. Tallinn: SA Kultuurileht, lk 129–134.

Bodenstedt, Friedrich 1849. *Die Völker des Kaukasus und ihre Freiheitskämpfe gegen die Russen. Ein Beitrag zur neuesten Geschichte des Orients.* Frankfurt am Main: Verlag Carl Bernhard Lizius.

B. T-v. 1913 = B. T-v. Rozen, baron Grigorii Vladimirovich'. *Russkii biograficheski slovar'*. Tom XVI. S.-Peterburg: Tipografia Imperatorskoi Akademii Nauk, lk 391–398.

Dzidzaria 1976 = Dzidzariia, G. A. *F. F. Tornau i ego kavkazskie materialy XIX veka.* Moskva: Nauka.

Engelhardt, Moritz von & Parrot, Friedrich 1815. *Reise in den Krym und den Kaukasus. Erster Theil.* Berlin: Realschulbuchhandlung.

Güldenstädt, Johann Anton 1787. *Reisen durch Rußland und im Caucasischen Gebürge I.* St. Petersburg: Kayserliche Akademie der Wissenschaften.

Inal-ipa, Shalva 1995 = Inal-ipa, Sh. D. *Sadzy. Istoriko-etnograficheskie ocherki.* Moskva: Rossiiskaia Akademiia Nauk.

Inal-ipa, Shalva 2015 = Inal-ipa, Sh. Ob izmenenii etnitcheskoi situatsii v Abhazii XIX v. Achugba, T. A. & Achugba, D. T. (koost). *Stranitsy gruzino-abhazskoi informatsionnoi voiny. Dokumenty i materialy.* Tom I. Suhum: AbIGI, lk 96–108.

Ingermaa, August s.a. *Mõnda mälestusi Punaselageda eesti asundusest Kaukaasias,* lk 17 (<https://ida.aule.ee/kirjutised/ingermaa.pdf> – vaadatud 13. mai 2021).

Kagan, Gennadi F. 2002. Biographie des Barons F. F. Tornau. F. F. Tornau. *Ein Russe im k. u. k. Wien*. Das Wiener Tagebuch des Barons F. F. Tornau. Wien & Köln & Weimar: Böhlau Verlag, lk 97–115.

Kirkmann, Johannes 1912. Eesti asundused Mustamere kubermangus, Kaukasias. *Postimees* nr 138, 19. juuni, lk 2.

Klaproth, Heinrich Julius von 1812. *Reise in den Kaukasus und nach Georgien unternommen in den Jahren 1807 und 1808, auf Veranstaltung der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu St. Petersburg, enthaltend eine vollständige Beschreibung der Kaukasischen Länder und ihrer Bewohner*. Erster Band. Halle & Berlin: Waisenhaus.

Klaproth, Julius von 1814. *Reise in den Kaukasus und nach Georgien unternommen in den Jahren 1807 und 1808, auf Veranstaltung der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu St. Petersburg, enthaltend eine vollständige Beschreibung der Kaukasischen Länder und ihrer Bewohner*. Zweiter Band. Halle & Berlin: Waisenhaus.

Kotzebue, Moritz von 2018. *Teekond Pärsiasse* (tõlkinud Agur Benno). Loomingu Raamatukogu 15–17. Tallinn: SA Kultuurileht.

Kruusmaa, Krister 2020. *Moritz von Engelhardti ja Friedrich Parrot' reis Krimmi ja Kaukasusse 1811. aastal – Tartu Ülikooli uurimisreisi eelkäija*. Bakalaureusetöö. Tallinn: Tallinna Ülikool.

Kvartšija, Valeri 2019a = Kvarchiia, V. E. *Sobranie trudov v semi tomakh*. Tom II. *Toponimika*. Gosgranitsa. Sukhum: Akademia.

Kvartšija, Valeri 2019b = Kvarchiia, V. E. *Sobranie trudov v semi tomakh*. Tom IV. *Istoricheskaia toponimika*. Sukhum: Akademia.

Makarova 2008 = Makarova, S. E. 2008. *Vospominaniia kavkazskogo ofitsera*. Tornau, Fedor F. *Vospominaniia kavkazskogo ofitsera*. Moskva: AIRO–XXI, lk 5–10.

Nikolin 2005 = Nikolin, S. *Puteshestviia po skazochnomu kraiu. Krasnaia poliana – put' k mechte*. Rostov-na-Donu: Donskoi izdat. dom.

Pallas, Peter Simon 1787. Vorrede. *Güldenstädt, Johann Anton. Reisen durch Rußland und im Caucasischen Gebürge* I, S. VII–XVI. St. Petersburg: Kayserliche Akademie der Wissenschaften.

Pallas, Peter Simon 1803. *Bemerkungen auf einer Reise in die südlichen Statthalterschaften des Rußischen Reichs in den Jahren 1793 und 1794*. Leipzig: Bey Gottfried Martini.

Richmond, Walter 2008. *The Northwest Caucasus. Past, present, future*. London, New York: Routledge.

Schüler, Mechthild & Rohlffing, Helmut 1998. Das “neu entdeckte Land”: wissenschaftliche Expeditionen nach Sibirien im 18 und 19 Jahrhundert. *Sibirien, Finnland, Ungarn. Finnisch-ugrische Sprachen und Völker in der Tradition eines Göttinger Sondersammelgebietes*. Göttinger Bibliotheksschriften 10. Göttingen, lk 63–83 (doi: 10.17875/gup1998-627).

Tornau, Fedor 1835 = Tornau, F. F. 1835 (1976). Obychai abkhazskogo naroda i razdelenie ego na sostoianiia. Dzidzariia, G. A. *F. F. Tornau i ego kavkazskie materialy XIX veka*. Moskva: Nauka, lk 119–125.

Tornau, Fedor 1839 = Tornau, F. F. 1839 (1976). Kratkii obzor gorskim plemenam, zhivushchim za Kuban'iu i vdol' vostochnogo berega Chernogo moria, ot ust'ia Kubani do ust'ia Ingura. Dzidzariia, G. A. *F. F. Tornau i ego kavkazskie materialy XIX veka*. Moskva: Nauka, lk 109–119.

Tornau, Theodor 1868. *Erinnerungen eines Offiziers des Kaukasischen Corps*. Zweiter Band. Berlin: Otto Janke.

Tornau, Fedor 2008 = Tornau, F. F. *Vospominaniia kavkazskogo ofitsera*. Moskva: AIRO–XXI.

Tšatšhalia 2012 = Chachkhalia, D. K. 2012. Dzhigetiiia na politicheskoi i etnograficheskoi karte Abkhazii. Chachkhalia, D. K. (peatoim). *Dzhigetskii sbornik I. Voprosy etno-kul'turnoi istorii Zapadnoi Abkhazii ili Dzhigetii*. Moskva: AKVA-Abaza, lk 97–102.

Tširikba 2012 = Chirikba, V. V. Rasselenie abkhazov v Turtsii. Chachkhalia, D. K. (peatoim). *Dzhigetskii sbornik I. Voprosy etno-kul'turnoi istorii Zapadnoi Abkhazii ili Dzhigetii*. Moskva: AKVA-Abaza, lk 22–96.

Veinberg 1901 = Veinberg, L. 1901. Khoven, baron fon-der, Khristofor Khristoforovich. Polovtsev, Aleksandr Aleksandrovich (toim). *Russkii biograficheskii slovar'. Tom XXI. Faber – Tsiavlovskii*. SPb: Tip. V. Bezobrazova i Ko, lk 381–382.

Vereštšagin, Arseni 1874 = Vereshchagin, A. V. 1874. *Putevye zametki po Chernomorskomu okrugu*. Moskva: Izdanie N. N. Mamontova.

Vojennaja... 1912 = *Voennaia entsiklopediia. Tom 8. Gimry – Dvigateli sudovye*. SPb.: T-vo I. Sytina, lk 438–439.

Volkova, Natalja 1974 = Volkova, N. G. 1974. *Etnicheskii sostav naseleniia Severnogo Kavkaza v XVIII – nachale XX veka*. Moskva: Nauka.

Wendland, Folkwart 1886. Zur Biographie von Pallas. Pallas, Peter Simon. *Über die Beschaffenheit der Gebirge und die Veränderungen der Erdkugel (1777)*. Leipzig: Akademische Verlagsgesellschaft Geest & Portig K.-G., lk 8–19.

Wunk, M. J. 1914. Mälestused Suhumist. *Postimees* nr 108, 14. mai, lk 7.

Summary

Small Abkhazia's big border issues: Baltic German explorers' contribution to ethnic argumentation

Aivar Jürgenson

Senior Research Fellow

Institute of History, Archaeology, and Art History, School of Humanities,

Tallinn University

aivarj@tlu.ee

Keywords: Abkhazia, Baltic German explorers, border disputes, Caucasian War, colonization

The article examines Baltic German research expeditions to the north-western Caucasus, including Abkhazia, in the late 18th and early 19th centuries, and analyses the results of these trips. Although some of these researchers, such as Peter Simon Pallas and Heinrich Klaproth, came from Germany, most of the researchers were from the Baltic provinces of the Russian tsarist state: Johann Anton Güldenstädt, Otto Moritz Ludwig von Engelhardt, Johann Jacob Friedrich Wilhelm Parrot, and Theodor von Tornau. The main focus of the article is on the descriptions of the north-western region of Abkhazia, where the historical region Dzhigetia or Small Abkhazia is located, and which was inhabited by the Dzhiget ethnic group until the 1860s. Using data from Baltic German authors, especially Theodor von Tornau, an attempt is made to answer the question of whether or not Dzhigetians belonged to the Abkhazians. The article provides an overview of the historical location and fate of Dzhigets in the 19th century.

In general, the descriptions of the peoples of the Caucasus provided by the authors of the late 18th and early 19th centuries are superficial and do not follow a uniform classification. Therefore, their interpretation offers different possibilities today. The examples of recent interpretations given in the article convince us that Russian and Abkhaz authors have interpreted earlier authors differently. The most comprehensive accounts of Dzhigetia come from Theodor von Tornau, and it can be argued that the Dzhigetians were an Abkhaz ethnic group.

The question of the affiliation of Dzhigets is important in today's border disputes between Abkhazia and Russia. In the last decade, Russia has made territorial claims to Abkhazia in the region of historic Dzhigetia. It is also declared among the Russian scientific community that Dzhigetia is not historically-ethnically within the borders of Abkhazia. However, Tornau's data refute these statements of Russian authors. The ethnicity of the peoples of the border areas would probably not solve today's border problems, but would give to the parties of the dispute symbolic capital and moral support to defend their positions.

Aivar Jürgenson on Eesti etnoloog ja ajaloolane (PhD aastast 2003). Töötanud Eesti Rahva Muuseumis teaduri ja Teaduste Akadeemia Ajaloo Instituudis vanemteaduri ja osakonnajuhatajana, hetkel töötab Tallinna Ülikooli Humanitaarteaduste instituudis vanemteadurina. Peamised uurimisteemad on eesti diasporaakogukondade ajalugu ja tänapäev ning etnomükoloogia.

Aivar Jürgenson (born 1969) is an Estonian ethnologist and historian (PhD since 2003). He has worked as a researcher at the Estonian National Museum and as a senior researcher and head of department at the Institute of History of the Academy of Sciences. Currently he works as a senior researcher at the School of Humanities of Tallinn University. His main research topics are the history and present of Estonian diaspora communities and ethnomycology.

aivarj@tlu.ee

Karakteritega suhestumine, netimisogüünia ja representatsioonide materiaalsus

Mõttearendusi teleseriaali “Halvale teele” retseptsiooni ainetel

Siim Sorokin

Tartu Ülikooli humanitaarteaduste ja kunstide valdkonna
kultuuriteaduste instituudi kultuuriuuringute teadur
siim.sorokin@ut.ee

Teesid: Käesolev multidistsiplinaarne teoreetiline artikkel ehitab oma keskse argumentatsiooni üles järk-järgult. Esmalt läbi feministliku ja narratiiviteooria, seejärel aga teadusfilosoofiliste käsitluste kaudu. Viimaste haakuvus hiljutise “materialistliku pöördega” filosoofias võimaldab pakkuda alternatiivi universaalse käibeväärtusega filosoofilis-idealistlikele tegelaskujukäsitlustele. Äsjaõeldu tingib ka artikli laiapõhjalise ja ehk pealtnäha keerukavõitugi teoreetilise haarde. Artikli päevakajaline lähtekoht – telesarja “Halvale teele” Skyler White’i ja viimast kehastava näitlejanna Anna Gunni vastu suunatud netimisogüünia fänniaruteludes – võimaldab näha tegelaskujuga suhestumise küsimust laias plaanis: niihästi erinevate teadusdistsipliinide kontekstis kui ka neid ühendava lülina, ja osundades kaugeleulatuvatele filosoofilistele implikatsioonidele. Selline suhestumine laiemalt ja selle väljendumine internetisuhtluses kitsamalt annab impulsi küsimaks inimteadvuse ja inimõtte toimimise eripärade järele. Nii tõukub artikkel konventsionaalsest fiktsiooni ja reaalsuse binaarsusest ja skitseerib sobiliku mõistestiku ja teoreetilise taustsüsteemi, aitamaks selgitada inimeste kalduvust kohelda karaktereid n-ö naiivrealistlikult, s.o pärisinimestena. Artikli uurimisküsimuseks on: milliseid tagajärgi võib täheldada teatavaid väärtusi kandva retseptsiooni puhul tegelaskuju (ja narratiiviga) suhestumise kontseptualiseerimise jaoks laiemalt (nagu seriaali “Halvale teele” pinnalt välja arenenud misogüünia väljendused)?

Märksõnad: anti-idealism, “Halvale teele”, ihulikkus, jätkavus, materialistlik karakteriteooria, narratiivne *persoon*, netimisogüünia, positiivne tegelaskujuontoloogia, pärisustamine, representatsioonide materiaalsus

Sissejuhatus

Käesolev artikkel on saanud innustust hiljutisest “materialistlikust pöördest” kaasaegses filosoofias (vt nt Levant 2017; Blake & Haynes 2014; Knappett & Malafouris [toim] 2008), kuid tõukub oma keskse argumentatsiooni ülesehitamisel nii feministlikust ja narratiiviteooriast kui ka teadusfilosoofiast. Sellist laiapõhjalist multidistsiplinaarsust aitab põhjendada asjaolu, et käesoleval juhul annavad väljamõeldud karakteriga suhestumine laiemalt ja selle väljendumine internetisuhtluses kitsamalt algimpulsi, küsimaks inimteadvuse või ehk konkreetsemaltki inimõtte toimimise eripärade järele. Iseäranis seoses konventsionaalse binaarsusega “fiktsioon” versus “reaalsus”. Nimelt on käesoleva artikli keskseks eesmärgiks pakkuda mõistestikku ja teoreetilist raamistikku, käsitlemaks inimeste kalduvust kohelda karaktereid diskursiivsel tasandil naiivrealistlikult (s.o kui pärisinimesi). Leian aga, et n-ö *in media res* filosoofilistesse käsitlustesse süüvimine oleks temaatika laiahaardelisust arvestades rutakas ja suuresti põhjendamatu. Seega, kuigi minu käsitluse lähetekohaks on päevakajaline probleem – digitaalselt väljenduv sooline ahistamine ja misogüünia ehk naistevihkamine¹ –, on kesksel küsimuseasetusel kaugelulatuivad ja mitut teadusdistsipliini ühendavad tagajärjed. Kasutades näitena näitlejanna Anna Gunni ja tema kehastatud Skyler White’i vastaseid netidiskursusi, keskendub alljärgnev teoreetiline arutelu järgmisele uurimisküsimusele: milliseid tagajärgi võib täheldada teatavaid väärtusi kandva retseptiooni puhul tegelaskujuga (ja narratiiviga) suhestumise kontseptualiseerimise jaoks laiemalt (nagu seriaali “Halvale teele” pinnalt välja arenenud misogüünia väljendused). Eriti kui silmas pidada, et kogukondlikus veebisuhtluses leiab narratiivsete tegelaskujudega suhestumine aset argitarkuslikus naiivrealistlikus vormis. Selline küsimuseasetus tingib ka artikli pealtnäha keeruka struktuuri. Nimelt alustan feministliku kriitikaga ja lõpetan filosoofilis-materialistliku hoiaku skitseerimisega, kuna leian, et viimases võiks peituda produktiivne alternatiiv sellisele narratiivse kogemuse mõtestamisele, mis tuleneb suuresti filosoofilisest idealismist.

Esimeses osas (1) annan ülevaate näitlejanna Anna Gunni ja tema kehastatud Skyler White’i (telesarjast “Halvale teele,” televõrk AMC, 2008–2013) misogüünsest ahistamisest telesarja fännide hulgas internetis; (2) järgnevalt arendan edasi narratoloogilise meediateadlase Jason Mittelli tähelepanekut, et vaatajate selline reaktsioon on käsitatav “materiaalse tõlgenduspraktikana” (Mittell 2015: ptk 10 lõik 4), millest möödavaatamine poleks teadusmaailma huvides; (3) ja lõpuks väidan, et nominaalsed fiktsioonid võivad eelkõige just neis sisalduvate või neile omistatud sotsiaalselt tundlike dimensioonide tõttu netisuhtluse kaudu väljenduvast refleksiivse kogemise situatsioonis juurutada

elata vaid, filosoofilises mõttes materialistlikke, (järel)kajasid. Nii võib refleksiivsel tasandil (s.o kirjutades kommentaare või postitades meeme sotsiaalmeedias) toimuda *tihed põimumine-lävimine* vaatajate sotsiaal-materiaalse reaalsuse, elatava kogemusliku situatsiooni, mille jooksul narratiivi ja tegelaskujusid tajutakse, ning fiktsionaalse loo reaalsuse (kui tegelaskujude elureaalsuse) vahel.

Nimetatud fenomen on tinginud minupoolse originaalmõiste **jätkavus**² kasutuselevõtu. Selle eesmärk on vaidlustada traditsiooniline filosoofiline ja narratiiviteoreetiline käibetõde, justkui “seiskaks” fiktsioon ja fiktsionaalne tegelaskuju ajutiselt (paneks pausile) materiaalse reaalsuse, milles reflekteerijate elatavad tajumisaktid toimuvad, kuna aset leiab immersioon (“sukeldumine”) väljamõeldud maailma. Jätkavust kontseptualiseerin lähemalt artikli esimeses osas ja siinkohal on eriti instruktiivsed alapeatükid 1.2 (kus käsitlen Anna Gunni *New York Timesi* arvamust) ja 1.3, kus muuhulgas analüüsin üht konkreetset näidet digidiskursusest. Illustratiivsele analüüsile eelneb feminismi-teoreetiline argumentatsioon, mis näeb kõnealuseid diskursiivseid vorme soopõhise keele “relvastamisena”. Väidan, et need vormid tekitavad narratiivse meediakogemuse tähendustamisel üldiselt ja eriti naissoost peategelaste mõtestamisel – kui igapäevaelu maailmavaated, väärtushinnangud ja kavatsuslikud (väär)arusaamad on maandatud narratiivsesse kogemusse ja ühituvad sellega – kõneka kontrasti konventsionaalse eristusega reaalse (päriselt olemasoleva) ja fiktsionaalse (väljamõeldu) vahel.

Antud käsitlus tingib seega õigustatud kahtluse juhtivate tegelaskujudega suhestumise teooriate *universaalse* paikapidavuse osas. Iseäranis kui sellega kaasneb ülemäärane toetumine mitte üksnes kartesiaanlikele ontoloogilistele ja epistemoloogilistele binaarsustele, vaid ka seotud filosoofilis-idealistlikele truisimidele laiemalt (olgugi post-kartesiaanlikele) (vt ka Sorokin 2019a: 186jj). Mu eesmärgiks pole sugugi väita, nagu tuleks täielikult kõrvale heita tegelaskuju käsitamine idealistlikult, s.o üksnes kogeja teadvuspõhise ihutu ideena. Küll aga leian, et olemasoleva teoreetilise sõnavara uuendamine ning avardamine filosoofilis-materialistliku vaatevinkli kaudu pakuks värskeid mõttearendusi (narratiivse) (digi)meedia loomingulisele tarbimisele omasest keerukusest.

Eelöeldust tõukuvalt võikski artikli teist osa, kus vaatlen lühidalt tegelaskujukäsitlust feministlikus narratoloogias, näha mõttelise sillana ühelt poolt feministlike ja teisalt teadvusfilosoofiliste ning narratiiviteoreetiliste arutelude vahel. Viimati mainitu tulebki jutuks artikli kolmandas osas. Lühike kiirülevaade värskemast narratiiviteoreetilisest ja filmifilosoofilisest kirjandusest keskendub just rõhuasetusele narratiiv–teadvus–keha. Vaagides kriitiliselt sellekohases teaduskirjanduses avalduvaid võimalikke kitsaskohti, pakun järgnevalt välja omapoolsed mõisted **pärisustamine** (*realitization*) ja **narratiivne persoon** (*narrative person*). Need lähtuvad omakorda minu poolt varem esitatud *posi-*

tiivse tegelaskuju ontoloogia (affirmative character ontology) aluskontseptsioonist (Sorokin 2019a). Antud mõistestiku abil soovin esile tõsta, et televaatajad kogevad pikaajalisi telesarju, s.o eeskätt neis presenteeritud tegelaskujusid, paljuski materiaalselt ja ihulikustatult. Neidsamu kogemusi toestab vaadeldavatele fiktsionaalsetele tegelaskujudele teatavat laadi tähelepanu suunamine ja nende kohtlemine teataval moel (refleksiivselt netidiskursuses).

Siit joonistubki välja tegelaskujude käsitlemine *teiste persoonidena* – sellistena, keda kogeva selgelt endast eristab ja kes kogemuslikult paiknevad temast (tema teadvusest) väljaspool ja on seeläbi kogetavad kogeva(isiku)st sõltumatult olemasoleva persoonina. Ehk teisisõnu: televaataja kogemus 'teistest persoonidest' – nagu see väljendub refleksiivsetes tõlgendusvormides nagu tekstilised kommentaarid või meemid – võtab neid kui narratiivseid *persoone*. Viimaste puhul on tegemist aktiivsete *ihulikustatud toimijatega (embodied agents)*, kes omavad justkui elatavaid elusid ja kogemusi. Seetõttu televaatajad sääraste persoonide elukäike jälgides ei samastu nendega; ei neeldu neisse (*absorbed "in"*) kui passiivsetesse 'mudelitesse' või 'ideedesse', mida simuleeritakse ja millega suhestutakse oma teadvuskujutluse siseselt (vt arutelu alaosas 3.1). Televaatajatele mõjuvad narratiivsed persoonid kaasakiskuvalt just seetõttu, et nende kui eraldiseisvate televaataja-teadvuse väliste eksistentsidega kohanetakse ja harjutakse.

Seega: ehkki objektiivses mõttes on sellised narratiivsed persoonid mõistagi ideed – s.t representatsioonid, millel puudub materiaalne 'asjasus', võimaldavad teatavad nendega seotud kogemisjuhud ja eeskätt viimastest tingitud tähendustav tegevus osundada võimalusele, et eraldiseisvuse väide ilmneb sedavõrd, kui võrd narratiivsete persoonide puhul on tegemist "eriomaste" materiaalsete agentsustega. Agentsustega, kellele võib omistada teatava pärisuse määra. Seega võiks väita, et narratiivse tegelaskujuga suhestumise kontseptualiseerimist oleks võimalik objektiivsemalt ümber kujundada, nähes antud suhestumisenähtumise rohkem läbi fiktsiooni/de "materialismi" või "materialiseerimise" prisma ja vähem filosoofilisest idealismist tingitud kujutisloomest kantuna (vrd Sorokin 2019a: 188).

Äsjaõeldu paigutubki teravamasse fookusse artikli viimase, kolmanda osa lõppjaos. Võttes appi postkartesiaanliku antiidealistsliku filosoofilise tegevusteoreetilise käsitluse (*philosophical Activity Theory*), püüan osundada artikli jooksul välja pakutud kontseptsioonide laiematele tagapõhjadele, kuna leian, et filosoofiline tegevusteooria pakuks eelnevaga sobilikult haakuvat teoreetilist taustsüsteemi. Artikkel lõpeb kokkuvõtte ja lühiülevaatega edasistest sihtidest uurimistöös (neljas osa).

1. Esmaseid tähelepanekuid käsikäes feministliku kriitikaga: keele “relvastamine”

1.1. Telesarja “Halvale tee” (*Breaking Bad*) lühikirjeldus

Mõned autorid on väitnud, et Vince Gilligani loodud telesari “Halvale tee” sündis 2008. aasta globaalse majanduslanguse kiiluvees, keskendudes nii mõneski mõttes Lääne ühiskonna “valge mehe ängile” ja emantsipatsioonile (Pier-son 2014; Faucette 2014). Nii jutustas “Halvale tee” loo inimlikust uhkusest ning sellest, kuidas kriminaalse võimu saavutamine ei pruugi mitte üksnes inimest korrumppeerida, vaid ka võimendada (meessoost) peategelase nn seesmisi deemoneid, paljastades mahasurutut ja püüdes tagasi pöörata isiklikke läbikukkumisi. Seega loob sari – kasvõi tahtmatult – juba eos omamoodi binaarse vastanduse. Ühelt poolt on Bryan Cranstoni Walter White muster-pereisa (seadusekuulekas, allaheitlik ja vagur), kes töötab gümnaasiumis keemiaõpetajana ja teenib palgalisa autopesijana. Kui ta aga teada saab, et põeb vähki ning on ehk aasta pärast juba surnud, tunneb ta, et peab perevanemana (nn *breadwinner*) kasutama äärmuslikke meetmeid, tagamaks lähedaste rahalise kindlustatuse pärast oma surma. Olles hiilgav keemik, hakkab ta valmistama metamfetamiini. Lugu algab esialgu üsna tagasihoidlikult. Oli ju Walteril välja arvestatud täpne rahasummagi, millest piisama peaks. Algul paelus teda tootmisprotsessiga kaasnev teaduslik mõõde. Tagajärgedele ta ei mõelnud.

Nii hakkabki sarja arenedes Walter kui muster-pereisa üha enam kontrasteeruma – ent justkui positiivses valguses – mehega, kelleks ta lõpuks muutub: võimuahne metamfetamiini “koka” Heisenbergiga. Kõneväärt on siinkohal kindlasti ka Walteri eelnev sümbolne teekond hiilgavast keemikust – kellelt kolleegid Nobeli preemia auhinnaraha välja petsid – täiesti harilikuks keskkooli keemiaõpetajaks. Mõõndatavasti on säärane rakurss – esildudes sarjas üksnes pelkade viidetena ja ei kordagi narratiivsete tagasivaadetena – ehk isegi “Halvale tee” tuum-essentsiks, justkui mõtteliseks kaabukergituseks paljuräägitud mütoloogilisele nn Ameerika õnneloole. Ehk nagu mõned autorid on märkinud: “Walteri esmane eesmärk polnud mitte seljatada vähihaigus või ehk isegi jätta pika ninaga vikatimees ise. [Tegelikult tahtis] Walter [just] läbikukkumist alt tõmmata” (Anderson 2014: lõik 6). Kuid sarja lõpposas “Felina” Walter tunnistab lõpuks ometi oma enesepettust ja silmakirjalikkust, mistõttu võibki teda – ehkki ei pruugi, sest pere rahalise kindlustatuse ta ju siiski saavutas – siiski mõista kaotajana. Esmalt kergendab ta südant oma abikaasale, Skylerile (Anna Gunn): “Ma tegin seda kõike endale. Ma oskasin seda teha. Ja ma... ma tundsin, et olen elus.”

Teisalt aga võime sarja viimastes stseenides jälgida Walterit – habetunud vana meest, kes surmahaigusega vägikaikaveos siiski alla jäi – silmitsemas ühtaegu kiindunudult ja vabandavalt oma ülieduka “äri” tööriistu. Juba hetki hiljem aga Walterit tulistatakse, ta vajub pikali, ja tema surm või ellujäämine jääb lahtiseks. Niisamuti jääb ebaselgeks, kas Walteri lugu hoiatab inimliku nõrkuse eest või on hoopiski tegemist omamoodi (mõistu)looga läbikukkumise hinnast kapitalistlikus “igaüks on oma õnne sepp” hullusärgis.

Kuid seal, kus Walteri teekond on kõrgendatud otsekui (anti)kangelase staatusse, on Anna Gunn Skyleri lugu kordades vähem eepiline. Poleks alusetu ka väita, et säärane erinevus lähenemisenurkades on vähemasti teatava piirini olnudki kavatsuslik. Skyleri kujutamine annab niihästi vaikimisi kui ka väga konkreetset mõista, et tema puhul on tegemist antikangelannaga, kelle puhul rõhuasetus on vaieldamatult just eesliitel. Skyler on justkui näägutav krõnks (Gunn 2013) oma “rõhutud” abikaasale, hulljulgele mehele, kes võtab ette katsumuse ülla eesmärgiga kindlustada oma pere rahaline seis. On tähelepanuväärne, et Skyleri tegelaskuju narratiiv pisendub võrdluses Walteri omaga justkui järeelmõtteks. Nagu mitmed teisedki keerukate telesarjade (Mittell) keerukad naispeategelased läbi aegade – nt Sopranode Carmela Soprano ja “Pööraste” Betty Draper – algab Skylerigi teekond süütult, raseda majapere naisena. Seejärel saab temast aga tahtmatu kaasosaline ning lõpuks sunnitud kaasalööja (olgu tal ainsana majapidamises funktsioneeriv moraalikompass).

Kui sarjast “Halvale teele” otsida sümbolit rõhuvatele olukordadele, kuhu ühiskond ja/või lähedased naisi sundida võivad, leiab ehk ühe emotsionaalselt laastavama stseeni viienda hooaja episoodist “The Pool”. Siin võib televaataja jälgida Skylerit täies riietuses perebasseini jalutavat ja justkui uppuvalt vee alla vajuvat, enne kui Walter vette hüppab ja ta päästab. (Naasen antud stseeni juurde juba alljärgnevas alaosas; vt 1.3.)

1.2. “Eluohtlik semantika” ja tegelaskujuga suhestumise

“materiaalsed viisid”

*Rõhuv keel teeb enamat kui kujutab vägivalda, see on vägivald;
see teeb enamat kui kujutab kitsendunud teadmust,
see kitsendab teadmust.*

(Morrison [1993] 2010: 171)

Päev pärast “Halvale teele” eelviimase osa eetrisse minekut ja loetud päevad enne sarja lõppjagu astus Anna Gunn ajalooliselt ebahariliku sammu. Nimelt ilmus *New York Timesi* veergudel tema arvamyslugu “I Have a Character

Issue” (Gunn 2013). Antud artiklis tõdeb Gunn, et ühiskonnas valitseb naiste ja meeste kohtlemises topeltstandard ja et “seda [teemat] ei võeta ehk nii palju jutuks, kui tarvis oleks” (*ibid.*). Kui mööndatavasti oleks praegusel ajahetkel, kaheksa aastat hiljem ja hiljutise #MeToo liikumise valguses, ehk tegemist käibetõest konstateeringuga, siis Gunni perspektiiv tugineb eeskätt isiklikule kogemusele ramedast misogünistlikust sõimust internetis. See on sõim, mille adressaatideks aruteluforumites ja kommentaariumites olid nii *tema ise kui ka tema tegelaskuju* – kuni surmaähvardusteni välja. Gunni arvates annab säärane vastukaja tunnistust sellest, kuidas keerukaid naistegelaskujusid üldjuhul ei *tajuta* samaväärsetena nende mees-vastetega (nt Bryan Cranstoni Walter White). Viimaste puhul tavatsetakse moraalselt küsitavatest tegudest sootuks mööda vaadata või siis neid pisendada. Nii leiabki Gunn, et “tugevad, mitte allaheitlikud, halvasti koheldud” naised muutuvad “vaenava käitumise tulipunktideks”. “Ma pole iialgi ühtegi telesarja tegelaskuju nii palju vihanud kui teda,” vahendab Gunn ühe kommenteerija sõnu. “Vihkajate hulgas valitses päevselge üksmeel, Skyler oli kui vesikivi kaelas, [üks igavene] pidur, õel ja riikas ‘tüütu li*snaine’³.” (*ibid.*)

Oma arvamuse loo lõpuks jõuab Gunn kogu problemaatika otsese tuiksoone juurde:

Kas võib nii olla, et [paljud inimesed, kes reageerivad Skyleri suhtes sedavõrd mürgiselt] ei suuda taluda naist, kes ei kannata vaikides ega ‘seisa oma mehe kõrval’? Et nad põlastavad teda, kuna ta ei tagane ega anna alla? Või seetõttu, et ta on, tõele au andes, Walteriga samaväärne? (Gunn 2013)

Gunn märgib, et nn Skyleri efekti puhul ongi televisioonis õieti tegemist ajaloolise tendentsiga, mis on tagasiviidav vähemalt “Sopranode” Carmela Soprani (Edie Falco). Nii järeldabki Gunn oma arvamuse loo kokkuvõttes järgmist:

Lõpuks ma mõistsin, et paljude inimeste Skyleri-vihkamine oli vähe seotud minuga, kuid väga paljuski seotud sellega, kuidas [need inimesed] tajuvad naisi ja abikaasaid. Kuna Skyler ei sobitunud mugava arhetüüpse naise ideaali, sai temast omamoodi Rorschachi test ühiskonna jaoks, mõõdik, [mis kompaks] meie suhtumist soo[küsimusse] (Gunn 2013).

Ka “Halvale tee” autor Vince Gilligan on ametlikes usutlustes möönnud, et Gunni poolt silmas peetud inimesed on “põhimõtteliselt ja liialduseta” misogüünid (Rowles 2013; vt nt ka Bui 2015; Nisbett 2018).

Teoreetilises plaanis pakub misogünistlike netidiskursuste mõju “mittesalitud” narratiivsete naistegelaste käsitlemisele kahtlemata aktuaalset kõne- ja mõtteainet. Narratiiviuuringute ja teadvusfilosoofiagi jaoks laiemalt ja ka

tegelaskujudega suhestumise uurimiseks kitsamalt võimaldab selline teema-asetus tuvastada ning vaidlustada mõningaid senini laialdaselt käibel olevaid tuumeeldusi sellest, kuidas narratiivse meediaga suhestutakse. Iseäranis oluline on antud probleemistik mõistagi nüüdisaegsel sotsiaalmeedia ajastul, mis tingib kollaboratiivsemaid ja diskursiivsemaid retseptisioonimudeleid, mida on keeruline – kui mitte võimatu – abstraherida nende laiemast sotsiokultuurilisest kontekstist. Eelnevalt visandatud aruteluformaat võiks seega sisaldada esiteks sobiva teooria välja töötamist, mis käsitleks narratiivianalüüsis ilmnevaid negatiivseid dimensioone kooskõlas “märkimisväärse nihkega tekstikeskselt praktikakesksele paradigmale”. Esiplaanile peaks paigutama see, kuidas narratiivid just digikogukondade jutuvestmispraktikate kontekstis tähendusi omandavad (de Fina & Perrino 2017: 209). See aga tähendaks, et uurijate spetsiifiliseks fookuseks muutuks tavaelulistes⁴ tingimustes sügavalt läbipõimunud kogemussuhe, mis kaasab fiktsioonikogemust; tegeliku, materiaalse maailma kogemist üldiselt ja reflektiivset fiktsiooni kogemissituatsiooni selle maailma kontekstis (digidiskursuse kaudu). Need kolm erisust ühendavad ja loovad kogemusliku voolavuse ‘fiktsiooni’ ja ‘päriselt olemasoleva’ vahel. Üheks kogemuslikuks tervikuks seob neid siinjuures aga just tähendustav (*sense-making*), materiaalne, väljendusakt (nt meem või netikommentaar).

Teedrajavaks teoreetiliseks žestiks ülalkirjeldatud dünaamika tabamiseks võiks siinkohal pidada narratoloogist meediateadlase Jason Mittelli “materiaalsete tõlgenduspraktikate” kontseptsiooni (Mittell 2015: ptk 10, alaosa 4, lõik 21). Märkides Skyleri-vihkamise tendentsi kaalukust “Halvale teele” kultuurimiljöös, väidab Mittell, et telesarja “serialiseeritus [*seriality*] moodustub [ka] läbi episoodidevaheliste lünkade, kus [televaatajate omavahelises digikeskustelus ilmnevad] võimalikud tähendused saavutavad sageli materiaalse olulisuse[;] ja selliseid protsessuaalseid [*in-process*] tõlgendusi ei tohiks ignoreerida” (*ibid.*: lõik 20; rõhutus lisatud). Teisisõnu: isegi kui telesarja autoritel oligi hoopis vastupidine eesmärk, kutsus “Halvale teele” sellegipoolest “esile misogüüniat, tuues [sellise mõtteviisiga inimesi] publiku hulka ja päästes märkimisväärse hulga vaatajate hulgas valla vihkavaid reaktsioone” (*ibid.*; vrd nt Waldron dat-ta; Joy 2017). Mittell järeldabki, et sellisedki tegelaskujudega suhestumise “materiaalsed viisid” – olgugi läbivalt misogynistlikud, peegeldades (või ‘lekitades’ narratiivikogemisse) päriselulisi rõhumispraktikaid – kuuluvad laiemasse sotsiokultuurilisse maatriksisse, mida “Halvale teele” ‘mateeria’ on esile mananud (Mittell 2015: ptk 10, alaosa 4, lõik 21).

Teiseks aga tõstavad sellised materiaalsed praktikad esile vajadust arendada narratiivianalüüsi laiemat (inter- ja multidistsiplinaarset) sotsiokultuurilist ulatust. Ühelt poolt võiks siinkohal erirõhk olla näiteks sellel, kuidas (narratiivse) tähendustamise roll käib kas käsikäes teatavate tehnoloogiliste

arengute, tavade ja diskursiivsete vormidega, mis interneti ja selle materiaalseid kasutuspraktikaid iseloomustavad, või hoopiski teravdab antud kultuuri- ja tehnikavormide vastastikust mõju (vt nt hiljutist teaduskirjandust E³ interneti (Hine 2015), ihulikustatud informatsiooni (McCullough 2013) jt teemadel).

Netikeskkondade detsentraliseeritud ja anonüümne iseloom ning globaalne viraalsus loob aga vastuvõtliku pinnase igapäevakeele kuritarvitamiseks just “kodanike interaktsiooni mikrotasandil” (vt nt Massanari 2015). Seetõttu keskendubki käesolev alaosa misogüünsele igapäevakeele “eluotlikule semantikale”, paigutades arutelu sobivasse teoreetilisse konteksti ja osundades asjakohastele argumentidele.

Toonitades, et keelekasutus kannab sotsiaalsetes praktikates alati teatavaid väärtusi ning pole “iialgi neutraalne või süütu”, on lingvistid (nt Patricia Bou-Franch) määratlenud selliseid juhtumeid naistevastase “keelegressiooni” näitena (Bou-Franch 2014: 177, 179, 181; vt ka McGowan 2019: 100jj). Antud seoses resoneeruvad ka teised rõhumiskontekstid. Nii tõdeb antisemitismi uurija Schwarz-Frieselgi, et keelekasutusel on otsesed ja materiaalsed päriselulised tagajärjed, kuna keel võimaldab teostada “vaimset vägivalda, [kasutades] sõnu kui nooli või kuule, mida inimteadvusse tulistatakse [või kui] mürki ... [mis] aeglaselt mõju avaldades aktiveerib teadlikul või alateadlikul kognitsiooni tasandil eluohtliku semantika” (Schwarz-Friesel 2015: 165, 167). Asja iva, kui kasutada digiantropoloog Laura McClintocki sõnu, peitub järgmises: “sooline ebavõrdsus on üks *offline*-sotsialiseerumise tahke, mis [ka] *on-line*’i üle kandub” (McClintock 2015: 43; rõhutus lisatud; vrd Gagliardone jt 2015: 13–15).

Eelöeldust lähtuvalt sobiksiki alljärgnevat arutelu sisse juhutama lühike meenus mõiste ‘misogüünia’ etümoloogilistest juurtest. Inglise keelde lisandus antud termin arvatavasti 17. sajandil ladina keelest, kus “misogynia” tähendas naistevihkamist. (Nii on see võõrsõnana üle võetud ka eestikeelses kasutuses.) Ladina “misogynia” pärines kreeka päritolu liitnimisõnast “misogunía” (μισογυνία), mis on omakorda tagasiviidav vormile “misogúnēs” (μισογύνης), kus “*miséō*”/“*miso-*” viitasid vastavalt lausungile ja tegusõnale “ma vihkan” ning “vihkama”, ja kus “*gynē*” (γυνή) tähendas naist (Etymonline). Niisiis on üsna ilmne, et igasugune misogüüniat ehk naistevihkamist käsitlev arutelu on osaks laiemast vihakõnet puudutavast sotsiaalsest kõnelusest.

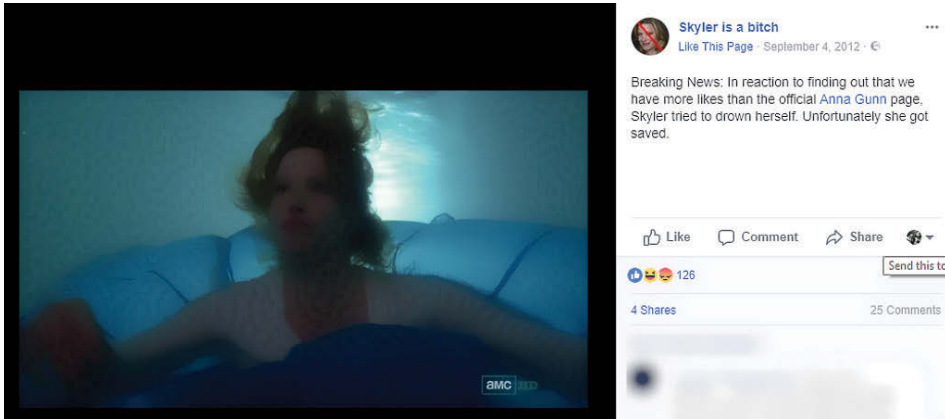
Filosoof ja soo-uurija Louise Richardson-Self tugineb seksistliku ja misogynistliku kõne analüüsis järgmisele määratlusele: “[Tüüpilist vihakõnet] iseloomustab vaenulik [väljenduslaad, mis on suunatud ajalooliselt ja kaasajal rõhutatud inimrühmadele, neid süstemaatiliselt veelgi rõhudes], mis teostub teatavate asjade *tegemise* kaudu, näiteks vaigistamises, laitmises, laimamises, alandamises jne” (Richardson-Self 2018: 4–5, 9, 12; rõhutus originaalis).

Ühtaegu jääb Richardson-Self aga soopõhiste kõneaktide klassifitseerimise nüansside osas ettevaatlikuks, eristades seksistlikku ja misogünistlikku kõnet. Kuigi mõlemad on käsitatavad patriarhaati kehtestavate kõnevormidena, määratleb Richardson-Self misogünistliku kõne “vägivaldselt rõhuvana” – olles nii tõlgendatav vihakõnena. Samas, ehkki ka seksistlik kõne põlistab soolist hierarhiat (nt kui mees kutsub täiskasvanud naist tüdrukuks), pole Richardson-Selfi käsitluses tegemist vihakõne kui sellisega. Võtmeeristuseks on siinkohal just misogünistlikule kõnele omane kavatsuslik *suunatus*.

Ehk teisisõnu: misogünistlikul kõnel on enesekehtestamise vägi – võime *kellelegi midagi teha*; ja selliselt “rõhumist tugevdada ja põlistada” (2). Nii Richardson-Selfi kui ka näiteks Kate Manne'i käsitluses funktsioneerib misogüünia sellisel moel, et see allutab ja sunnib (kas siis varjamatult või vaikumisi) naisi patriarhaalsetele normidele *kuuletuma*; üldjuhul toimub see vaenulikul, ähvardaval ja karistaval moel. Need normid omakorda tõstavad misogüüniat esile selliste sotsiaalsete suhete süsteemse omadusena, mis “iseloostavad patriarhaalseid sotsiaalseid keskkondi ja mitte mõne juhusliku mehe ‘psühholoogiliselt halba tervist’” (Manne 2017: 49; Richardson-Self 2018: 4–6). Siit tuleneb ka järeldus, et kuna misogünistlik kõne on osaks misogüüniast *in toto*, sunnib see paratamatult peale just *struktuurset*, mitte individuaalset, naistevastast sotsiaalset korda, omades sealjuures – erinevalt seksismist – n-ö vägivaldset nägu.

Juurateoreetikust feminist Catherine MacKinnon on antud seoses kirjutanud, et “igasugune seksuaalne ahistamine on sõnad, pildid, paljutähenduslikud aktid ja žestid” (MacKinnon 1996 [1993]: 45). Antud mõteteera silmas pidades tasukski järgnevalt veidi pikemalt peatuda mõningatel vormidel ja suundadel, mida “materiaalsed tõlgenduspraktikad” seoses telesarja “Halvale teele” Anna Gunni ja Skyler White'iga väljendavad. Ühtlasi pakuks see ka empiirilist põhjendust senisele (ja eriti eelseisvale) teoreetilisele arutelule. Selleks käsitlen ma järgnevalt diskursuseanalüütilise lähilugemise teel ühe Facebooki postituse kahte omavahel tihedalt seotud osa: (1) ‘meemistatud’ ekraanitõmmist (üles võetud AMC-i kanalilt, nagu annab märku logo all paremas nurgas) ja seda saatvat kommentaariteksti, (2) postitusele vastuseks kirjutatud kommentaare antud Facebooki lehe jälgijatelt.

Antud ekraanitõmmis (vt joonis 1) postitati ühte paljudest Skyler White'i vihagrupidest⁵, nimega “Skyler on üks mõ*d” (“Skyler is a bi*ch”) (edaspidi: SiB).⁶ Meemistatud ekraanitõmmis markeerib siinkohal tööka, et ehkki rangelt võttes pole tegemist nn pildi-makro meemiga (*image macro meme*), võiks väita, et kui visuaalset kujutist ja kommentaariteksti mõtteliselt üheks tervikuks kombineerida, tekiks uue tähendusega diskursiivne hübriidvorm. Seda aga saaks pildi-makro meemina määratleda (pildi-makro meemi formaadi kui sellise kohta vt nt Yus 2019: 106–120).

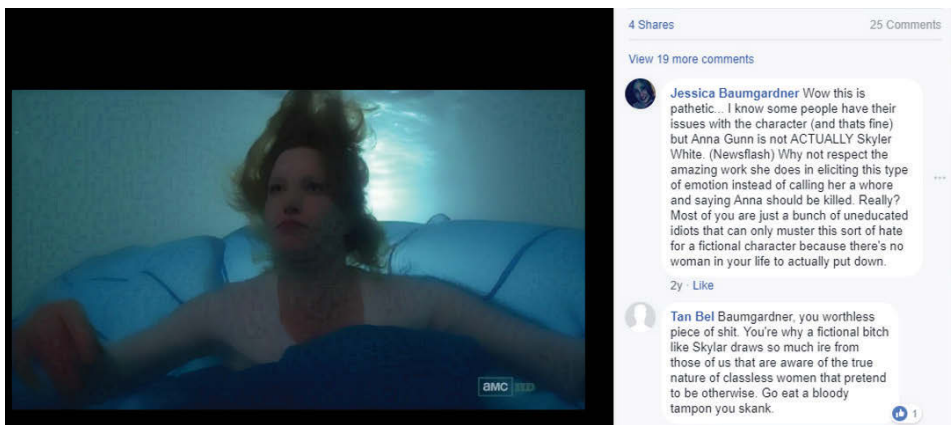


Joonis 1. Kuvatõmmis postitusest avalikus Facebooki grupis SiB (salvestatud 31.03.2018).

See asjaolu ilmneb (1) emotsionaalselt laetud stseeni kuvatõmmisest, kus ahastuses Skyler riietega perebasseini jalutab, nii et teda on võimalik jälgi-da vee alla vajumas ning otsekui uppumas (enne kui Walter ta päästab); ja teisalt (2) antud Facebooki grupi administraatori kirjutatud kommentaarist, mis on vormilt väga lähedane tavapärase pildi-makro meemide tekstilisele dimensioonile. Siinkohal juhindun hiljutisest pildi-makro meemi määratlusest, mille kohaselt koosneb see “ühest-kahest reast tekstist meemi ülemises osas, tekstireast (või ridadest) all, ja ühest pildist keskel” (*ibid.*: 106). Seega oleks kindlasti mõeldav, et kõnealune ekraanitõmmis uppuvast Skylerist ja sellele lisatud kolmelauseline kommentaaritekst toimiksid teataval multimodaalsel moel (s.t. pilt telesarjast + Facebooki seesmist arhitektuuri ära kasutav lisatud tekst) seda vägagi populaarset meemiformaati imiteerivana. Sellise tõlgenduse kohaselt saakski järeldada, et esimest kommentaarilausest võidakse näha ekraanitõmmise päises, samas kui viimased kaks lauset (n-ö püant) asuksid jaluses. Kommentaarilauseid funktsioneerivad antud juhul kui narrativiseeritud “ironiline” refleksioon traagilist momenti kujutavast ekraanitõmmisest. Nii annab postitaja lehe jälgijatele mõista, et tema lehe suurem “meeldimiste” arv kui Gunni ametlikul Facebooki fännilehel tõukas Skylerit end uputama (ehkki “kahjuks” ta päästeti).

Kõne alla võiks mõistagi tulla ka tõlgenduslikke alternatiive. Esimene kahest viimasest kommentaarilausest võiks näiteks paigutada mõttelise pildi-makro meemi päisesse (tugevdamaks misogüünset efekti), samas kui päris esimese lause positsioon jääks muutumatuks – otsekui n-ö ironilise viitena sellele,

kuidas Facebooki SiB leht Anna Gunni tõeliste fännide lehe populaarsuselt üle trumpas. Mõeldavasti võiks eelkirjeldatu puhul olla tegemist mõningate tähendusloomeliste refleksioonidega, mis võisid läbi käia nende inimeste mõttest, kes lisasid kõnealusele postitusele kas “meeldib” või “naeru” reaktsiooni (vt joonist 1). Nagu tuvastas Jessica Draketi jt uurimus, võivadki “niisama naljatlemise” ettekäändel kasutatavad meemid netipraktikates tihtilugu teenida naiste ja teiste marginaliseeritud gruppide teisestamise (*othering*) eesmärki (Drakett *et al.* 2018: 109–110).



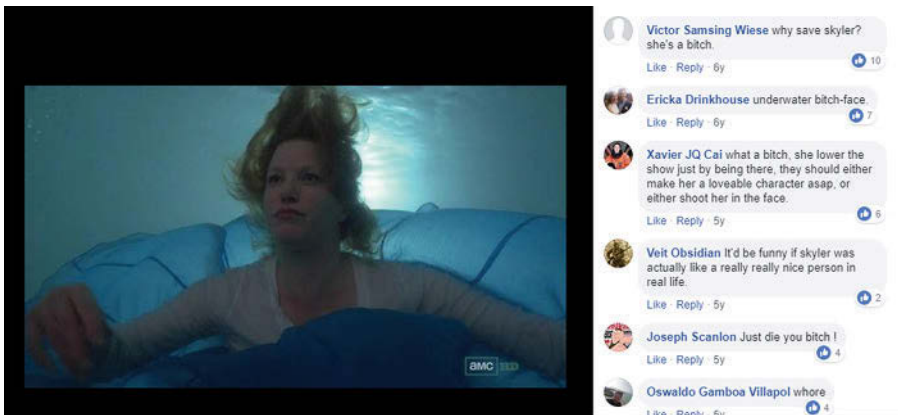
Joonis 2. Salvestatud 27.03.2018.

Eelpakutud illustratiivne analüüs võimaldab naasta sissejuhatuses mainitud *jätkavuse* kontseptsiooniga seonduva arutelu juurde. Nimelt muutub siinkohal keskseks järgmise väite paikapidavus: teatavat laadi (audiovisuaalse) narratiivse meedia tajumisel (iseäranis seoses sealsete tegelaskujude tajumisega) kogeva elatava kogemuse piirides ei pruugi fiktsioon kui selline “panna pausile” või “katkestada” materiaalselt reaalsust, milles antud kogemuslikud aktid aset leiavad. Vastupidi, pigem toimuks siinkohal midagi jätkavuse laadset.

Ehk teisisõnu: nominaalsed fiktsioonid võivad juurutada ‘elatavaid’ (järel-) kajasid oma sotsiaalselt tundlike dimensioonide (või ka viimaste juurdemõtlemiss) tõttu. Selliselt määratletud jätkavuse kontseptsioon – inspireerituna materialistlikust ja ihulikustatud lähenemistest (narratiivsele) kogemusele –

võimaldaks väita järgnevat. Esiteks: erinevalt rangest pärise ja fiktsiooni binaarsusest *põimuvad* refleksiivse retseptsiooni materiaalsetes päriselulistest situatsioonides (nt ühe meemi postitamisel sotsiaalmeedias) omavahel *tihedalt kokku* sotsiaal-materiaalne (ja publiku kogemuslik) reaalsus ning fiktsioon (oma reaalsusega). Teiseks: kogemuslikul tasandil võib jätkavuse puhul kaasneda fiktsiooni (ja selle reaalsuse) “neeldumine” materiaal-kogemuslikku reaalsusse. See aga annab märku omamoodi vastupidisest dünaamikast, kui see, mida “narratiivi sukeldumise” kontseptsiooniga määratleda tavatsetakse.

Kuidas seondub öelduga eelnev lühikäsitlus misogüünsest Facebooki postitusest? Nimelt on võimalik selle kaudu esile tõsta tõika, et jäik eristus fiktsiooni ja päriselt olemasoleva materiaalse maailma vahel – olles kord leidnud väljenduse meemi või kommentaariteksti formaadis – on kogemuslikult kaduvväikse tähtsusega. Skyler White on persoon, kes “[k]ahjuks ära päästeti”, samas kui päriseluline näitlejanna Anna Gunn on persoon, kelle Facebooki fännileht, ja seega *per procura* tema ise, väidetavas ironiavõtmes populaarsuselt üle trumbatakse. Siit eeldub omakorda, et antud “protsessuaalse tõlgendamise” (kui meenutada Mittelli fraasi) jooksul seatakse need kaks persooni ontoloogilises mõttes reflektiivsel tasandil kõrvuti. Tegemist on tähendusloomelise aktiga, mille esildumine põhineb antud juhul ühelt poolt *mõlema, eraldiseisvalt kogetava persooni* (sotsiaalsel) sool ja selle soo esindaja surmastsenaariumi kujutlemisel.



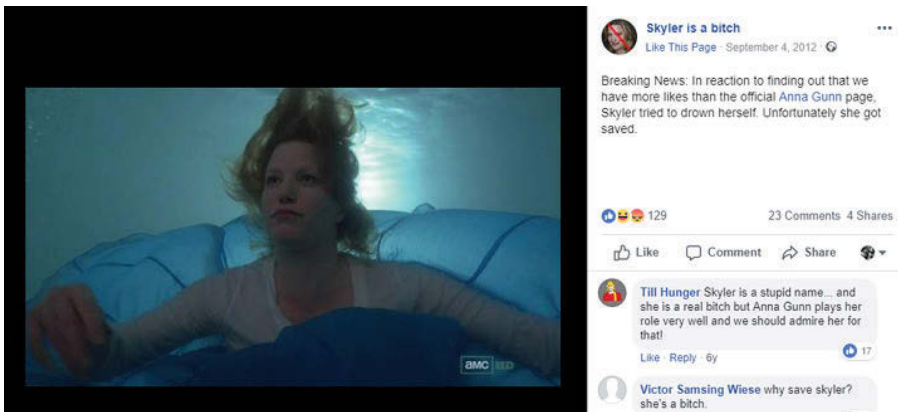
Joonis 3. Salvestatud 15.01.2019.

Enamgi veel, sarnast tüüpi misogüünsed mõtteavaldused imbuvad ka antud Facebooki postitust kommenteerivate inimeste kogukondlikku diskursusse. Võtkem näiteks kommenteerija Till (vt joonist 4). Esmapilgul oleks ehk tegemist isegi mõistetava kommentaariga, ent antud teksti kontekstitudlikuks tõlgendamiseks tuleks silmas pidada misogüünsele keelele omast naiste jaotamist “headeks” ja “halbadeks”. Selline kategoriseerimine – Skyler kui “tõeline m*rd” ja Anna Gunn oma rollisoorituse poolest “imetlusväärne” – aimdub ka Tilli mõtteavaldusest. Seetõttu võib ka antud kommentaarile omistada ülejäänutega sarnase sümptomaatika. Kui Tilli kirjutatu on väidetavalt pehmem ja rohkem ‘ümber nurga’, siis on postituse kommentaariumis võimalik osundada kahele iseloomulikule “relvastatud” diskursiivsele keelevormile kommenteerijalt Tan: 1) “sa väärtusetu s*tt”, ja 2) “mine ja õgi tampooni sa h*or [ska*k]”. Nimelt on mõlemad kommentaarid suunatud naispostitajale (profiilipildi alusel kaaspostitajad nii vähemalt eeldavad). Erinevalt kõigist eelnevaist kommenteerijaist (vt joonist 3) on antud kommenteerija nõuks võtnud vastu astuda Anna Gunni vastu suunatud misogünistlikule netiõelutsemisele (vt joonist 2). Kuid selles “viga” peitubki. Tan õigustab Jessica kommentaarile eelnevat misogüünset õelutsemist, kui märgib, et just nimelt selline naine nagu Jessica sümboliseerib “juhmade naiste tõelist loomust”, olles seega fundamentaalseks põhjuseks, miks “fiktsionaalne li*s nagu Skylar [sic]” viha tekitab. Nimelt on Jessica (nagu ka Gunn oma artiklis) seisukohal, et netimisogüünide ja päriseluliste soolistatud hierarhiate vahel peab olema otsene seos. Tani reaktsioon ja iseäranis tema eelmainitud vaenavad keelevormid rõhutavad seega, kuidas Skyleri-vihkamises ühtsed kommenteerijad (s.o teatav lokaalne *in-group*) tajuvad oma “õiglast” raevu legitiimsena; ja kuidas nõnda pannakse paika viis, mil moel teisitimõttelejale (s.o kommenteerijale, keda mõistetakse profiilipildi alusel olevat naissoost) koht n-ö kätte näidatakse – rakendades alandavaid epiteete, andes nii märku viimase “positsioonist” nt nn halva naisena.

Nii võibki kõnealust relvastatud keelekasutuse tagajärge tõlgendada selliselt, et alandavate kommentaaride järel misogünistliku sõimu alla sattunud võimalik naispostitaja jättis pigem vastamata – jäädes kas targu diplomaatiliseks või ära hirmudes; kuid sunnituna nii ehk naa “teadma oma kohta” (Richardson-Self 2018: 6). Leian seega, et äsjakäsitletud “relvastatud” keelevormid Facebooki postitatud meemi ja seda saatvate kommentaaride näitel sobituvad väga täpselt üldise sõjaka naistevihkamise kompositsiooniga, mida on piiritletud eelnevas teoreetilises arutelus käsitletud Richardson-Self ja teisedki autorid.

Kui nüüd käesoleva alapeatüki lõpuks eelnenud teoreetilisele arutelule ja näidisanalüüsile tugineda, tuleks märkida, et kui seksism kaldub opereerima selgepiirilise ja naturaliseeritud eristusega (‘alaväärtusliku’) naise ja (‘kõrg-

kvaliteetse') mehe vahel (Manne 2017: 79–80; vt ka Hänel 2018), siis misogüüniat ja misogünistlikku kõnet võib iseloomustada nii interdivisionaalse kui ka intradivisionaalsena. Viimatimainitudust johtuvalt võib misogünistlik kõne sätestada n-ö halva naise klassifikatsiooni “üksnes” *mõnede* naiste suhtes, kes vastandatakse nõnda n-ö headele, s.o “oma kohta” teadvatele naistele. Halb on siinkohal iga naine, kes – kuitahes pehmel – hälbib (või söandab vaidlustada) patriarhaalse sookorralduse piirides toimivat “kahekujulist” nägemust naisest (Richardson-Self 2018: 8–10). Nii järeldabki Richardson-Self antud seoses, et kuigi misogünistlik kõne üldjuhul sihib naisi intradivisionaalselt ja alajaotavalt, s.t, mitteholistlikult, ei tohiks see tähelepanek välistada misogünistliku kõne käsitamist vihakõnena. Pigem tulekski intradivisionaalne misogünistlik kõne määratleda vihakõnena, kuna see rõhub kogu ‘naiste’ klassi: “Oluline on, et kõik naised teaksid, et nad on *tõenäolised* sihtmärgid lihtsalt seetõttu, et nad on naised, ja nii on vägivaljal ja vaenulikkusel totaalne toime” (*ibid.*: 11, 13; rõhutus originaalis; Manne 2017: 33–34). Nii saavadki netimisogüünia diskursustest – nagu käesolevas alaosas käsitletud Skyler White’i / Anna Gunni juhtum – võtmenäited ka päevakajalises vihakõnediskussioonis. Ent seda, milles *täpsemalt* seisneb antud sotsiaalselt tundliku temaatika ühisosa narratiiviteoreetiliste ja filosoofiliste aruteludega tegelaskujudega suhestumisest, tuleb veel konkretiseerida. Selleks pöördungi esmalt lühidalt feministliku narratoloogia poole.



Joonis 4. Salvestatud 15.01.2019.

2. Feministlik narratoloogia, karakter ja “meie elude tõeline olukord”

Kuidas ühitada misogünistlikku suhtumist narratiivi-karakteritesse ja juhtivaid narratoloogilisi mudeleid nendega suhestumisest? Esmane komistuskivi võib olla see, kuidas on narratoloogia ajaloolises plaanis karakterit kui sellist mõtestanud. Antud seoses tuleks ära mainida tunnustatud feministliku narratoloogi Susan S. Lanseri tähelepanekud. Artiklikogumikus “Narrative Theory Unbound: Queer and Feminist Interventions” märgib ta, et narratoloogia kõige “õhem [*thinnest*] valdkond” on “tegelaskuju-uuringud” (Lanser 2015: 37). Pidades silmas eelmises alaosas märgitud paradigmanihet praktikakesksuse poole narratiiviuuringutes, võiks ehk väita, et Lansergi vaidlustab tegelaskuju-uuringute valitsevad meetodid ja neid motiveerivad alusfaktorid. Nii võiks pealiskaudsel lugemisel Lanseri vaatenurka selgesti hoomata juba tema teedrajavast artiklist, mis ülepea feministliku narratoloogia uurimissuunana määratles (Lanser 1986). Seal märgib Lanser:

Feministlikud uurijad tavatsevad rohkem huvitada karakteritest kui teistest narratiivi aspektidest ja rääkida tegelaskujudest paljuski [viisil] nagu nad oleksid isikud. Kontrasteeruvalt käsitleb enamik narratolooge karaktereid, kui üldse, ‘taasesinemismustritena, motiividena, mis alatasa rekontekstualiseeritakse teistes motiivides’; nii ‘kaotavad [tegelaskujud] oma privileegi, keske staatuse, ja määratluse’ (Weinsheimer 195). (ibid.: 344; rõhutus lisatud)

Ent tegelikult on Lanser siinkohal kriitiline just nimelt feministlike uurijate n-ö naiivse perspektiivi, mitte narratoloogia liigse tehnilisuse suhtes (vt ka kommentaar 6). Küll aga oleks käesoleva artikli temaatikat arvestades võimalik mõista Lanseri kirjutatut ka vastupidiselt. Nimelt tasuks ju üksnes meenutada selliseid klassikuid nagu Barthes, Forster või Greimas, kelle jaoks olid tegelaskujud vastavalt kas “paberinimesed”, “sõnamassid” või “aktandid” (vrd Pier 2014: 4). Sellised lähenemised (ja nagu järgmises alaosas osundan, et pole üldsegi tegemist lähenemistega kaugest minevikust) saavutavad kogusummas – vaatamata oma terminoloogilisele rafineeritusele – aga üksnes selle, et ‘lukustavad’ tegelaskujud tehnilise žargooni tasemele. Ehk teisisõnu, kui rakendada kognitiivse kirjandusteadlase Uri Margolini fraasi, poleks tegelaskujud enam “semantilistest ühikutest”, mis on kinni tekstuaalse, narratiivse terviku sees (Margolin 2010: 401–403).

Lanser kutsub küll üles tunnustama “narratiivi kaheloomulisust”, mis juurutaks ilukirjanduse (lisaksin siinkohal, et ka muu narratiivse meedia)

“meie elude tõelises olukorras (Newton 125)” (Lanser 1986: 344). Enamgi veel, hiljutises artiklikogumikus “Relevance and Narrative Research”, käsitades narratoloogia “asjakoha(s)(t)ust”, märgib Lanser intrigeerivalt, kuidas – silmas pidades tõika, et “argilugejate jaoks” kaasneb tegelaskujudega “tihe esilekutsuv vägi” – (post)klassikalise narratoloogia “tähelepanunappus” seoses antud teemaga võib õigupoolest tuua esile ühe märkimisväärseima “lünka”, mis laiutab narratoloogiat ja relevantsi ühendaval teljel (Lanser 2019: 10). Mõistagi tuleks antud kriitikaga laias plaanis nõustuda, kuigi Lanseri konkreetsemad ettepanekud ma pigem vaidlustaksin.⁷ Nii pakungi järgmises alaosas oma tagasihoidlikku panust Lanseri poolt märgitud ebakõla korrigeerimiseks, ehkki eeldatavasti leiaks Lanser siinkohal paljutki, millele vastu seista.

Käesoleva artikli kolmas ja viimane alaosa arendab seega edasi mu senist uurimistööd, mille eesmärgiks on olnud töötada välja kohane (nn mitte-sekkuv, *contra* Lanser) filosoofiline ja narratiiviteoreetiline raamistu, selgitamaks argitarkuslikku nn naiivrealistlikku tegelaskujudega suhestumist. Mõõndavasti ei saa antud tendentsile omistada universaalsust, kuid selle valdavus iseäranis digitaalses kogukondlikus suhtluses peaks sellegipoolest leidma senisest laiemat teaduslikku kõlapinda. Seega olen kõnealuse alaosa struktureerinud järgmiselt. Esiteks annan lühikese kiirülevaate mõnede autorite uurimustest, mis on narratoloogias ja narratiiviteoorias populaarsust kogunud, kuna püüavad keskenduda eelmärgitud “päriselulistele tingimustele”, rakendades selleks ihulikustatud käsitlusi, mis põhinevad teadvuse, keha ja maailma jätkuvussuhtel. Nii toon välja kokkupuutepunkte narratiiviuuringute ja narratiivi kogemusliku retseptiooni vahel. Lisaks märgin ära mõningad käibivad trendid tegelaskujudega suhestumist uurivas teaduskirjanduses ja võtan vaatluse alla kaks hiljutist empiirilist uurimust, mis minu arvates kannavad kaugeleulatuvaid tagajärgi tegelaskujudega suhestumise uurimise seisukohalt. Antud kriitilise arutelu võiks mõtteliselt jagada kaheks: tegelaskujud kui midagi (1) metafoorset (s.o käsitlused tegelaskujust kui sisuliselt kogeja enese teadvusest) ja (2) ihutat ja kehatut (eelmisest punktist tõukuvat).

Teiseks võtan aluseks eelnevad kriitilised perspektiivid ja arutlen alaosa lõpetuseks lühidalt selle üle, mil moel oleksid täiendatavad või parandatavad mõningad kõige märkimisväärsemad postkartesiaanlike teoreetiliste pealtnäha “ihulikustatud” lähenemiste puudused seoses narratiivi kogemuslikkusega kui võtta taustsüsteemseks orientiiriks filosoofilisest materialismist lähtuv tegevusteoreetiline mõtteliin, mis on rohkem avatud teadvuse ja keha mitteaalsuse antiidealistlikele perspektiividele.

3. Mõeldes narratiivsetest karakteritest ja representatsioonide materiaalsusest

3.1. Hiljutise teaduskirjanduse kriitiline lühiarutelu

“*Persoon on persoon inimeste pärast*” (“Umuntu Ngumuntu Ngabantu”) – Zulu vanasõna

Viimasel aastakümnel on avaldatud hulganisti antidualistlikele postkartesiaanlikele lähenemistele pühendatud teaduskirjandust, k.a narratiiviteoorias. Autorid on keskendunud narratiivi ja teadvuse vaheliste suhete analüüsimisele. Järgnev lühiülevaade pole seega mõeldud põhjaliku kirjandusülevaadena, vaid toob esile just käesoleva artikli olulisimate rõhuasetustega enim seotud käsitlused.

Marco Caracciolo ühendab oma raamatus “*Experientiality of Narrative: An Enactivist Approach*” enaktivistliku filosoofia ja lugejavastuse uuringud (*reader response*). Antud teosest pärineb järgmine väide: “on tõsiasi, et kogemused, mida me omistame [näiteks] Hamletile, on kogemused, mida me *lugesdes ise läbi elame*” (Caracciolo 2014: 5; rõhutus lisatud). Mujal on Caracciolo väitnud, et tegelaskujud ja nende teadvused on lõppkokkuvõttes “*meie* [lugeja] (ja [tegelaskujude] loojate) kujutlusvõime produkt[id]” (Caracciolo 2016: 9; rõhutus lisatud). Caracciolo on pannud ette sedagi, toetudes sealjuures Marie-Laurie Ryani kirjutatule, et “fiktsionaalseid maailmu” võiks täpsemalt määratleda kui “elatavaid kujutlusvõimelisi kogemus[i]” (Ryan 2013 *cit.* Caracciolo 2019: 117). Jutt on niisiis simulatiivsetest “mentaalsetest mudelitest”, mis võimaldavat “lugejatel [ja televaatajatel] end kujutlusvõimeliselt koduselt tunda [*imaginatively at home*]”, nõnda narratiivset kogemust ihulikustades (Ryan 2014: 38; vrd Caracciolo *et al.* 2017).

Caracciolo osundused võivad tõepoolest olla kaalukad, iseäranis seoses individuaalsete kogemustega *ilukirjandusest ja ilukirjanduslikest tegelaskujudest*. Neid ma käesolevalt vaidlustada ei kavatse. Küll aga on Carracciolo jt piisava sõnaselgusega teatanud, et “nende [enaktivistlikku] käsitlust võiks ja *peaks* laiendada ka teistele narratiivsetele praktikatele – näiteks filmile” (*op. cit.*: 445; rõhutus lisatud).⁸

Eelnevalt tuvastatud võtmeväited- ja -kontseptsioonid aitavad ühelt poolt selgitada, mida võiks Caracciolo nägemus “tegelaskuju-kesksest illusioonist” (raamatus “*Strange Narrators*”) lisada nn tavainimesest lugeja (või vaataja) poolsete narratiivsete kogemuste teaduslikku käsitlusse; teisalt aitavad need piiritleda keerukaid tagajärgi, mida selline audiovisuaalse narratiivse meedia kogemine kaasa võib tuua, näiteks telesarjade puhul. Minu arvates on vaid-

lusküsimuseks siinkohal asjaolu, et kuigi eelmainitud “illusiooni” metafoori (*includere*, otsetõlkes: mõtet mängu panema) rollist tavakeeles on raske mööda vaadata, sest see võib sageli aidata väljendada ka internetis teatavaid detailseid refleksioone *individuaalsetest* tegelaskujukogemustest; siis suunates pilgu üksikisikult kogukondlikele tegevustele, s.t tähendustavale diskursusele (nt Facebooki postituslõimedes nagu illustreerivalt käsitletud alaosas 2), poleks individualistlik lähenemine enam täielikult üle kantav.

Hiljutises artiklikogumikus “Screening Characters” nõustub filmiteadlane ja naturalismifilosoof Murray Smith, et tegelaskujud tõepoolest “sisenevad märkimisväärse voolavusega [*fluid*] [sellesse, kuidas] me mõtleme päris maailmast ja selles toimetame”. Smithi märkusest võiks justkui välja lugeda, et esteetiline kogemus opereerib kahasse “tavalise olemasoluga”, mitte aga sellest isoleerituna (Smith 2019: xii), ent sellegipoolest jääb Smith truuks oma “kahekordsuse” kontseptsioonile, mis rõhutab, et “tegelaskujudele reageerimine just nagu oleksid nad päriselt olemasolevad, on kooskõlas tegelaskujude irreaalsuse põhjaliku hoomamisega” (Smith 2011: 279). Siit jõuabki Smith lõpuks järelduseni, et “tegelaskujud on anti-mateeriaks päriselt olemasolevale inimagentsuse materiale” (Smith 2019: xvii; rõhutus lisatud).

Nagu olen märkinud mujal, välistab Smithi nägemus niisiis “tegelaskuju, keda tajutaks toimijalikkust [*agency*] omavana, mis narratiiviga vastastikkuses sõltuvuses olevana tema tegusid ajendab [---] tegelaskuju [on] päriselt olemasolev ainult sedavõrd, kuivõrd ‘päriselt olemasolev’ tähendaks ‘teadvuse kadu’ (Smith 2011: 281) narratiivi kunstlikkuse suhtes” (Sorokin dat-ta: 2). Teisisõnu: arutledes tegelaskujude elude üle, ei tee me õigupoolest enam kui “mõtlemise fiktsioonist formaalsel viisil” (Smith 2011: 288). Me “nutame narratiivselt esitatud *idee* pärast, mitte ei tunne kaasa inimesele” (Sorokin dat-ta: 2).⁹ Leian, et mu äsjastele kriitilistele märkustele võiks aga omistada ka teatava empiirilise aluse. Selleks oleks järgnevalt sobiv käsitleda veidi pikemalt kaht hiljutist kvantitatiivset uurimust (Alderson-Day *et al.* 2017; Foxwell *et al.* 2020).

Kuigi teoreetiliselt kaldub mõlema uurimuse rõhuasetus “teadvusteooriasse” (*Theory of Mind*) ja vastandub nii minu käsitletule teoreetilisele taustsüsteemile, on Alderson-Day ja tema kolleegide leiud sellegipoolest väga intrigeerivad. Nimetatud autorite uurimus keskendub küll nn tavainimeste “igapäevasele, jooksvale lugemiskogemusele” (Alderson-Day *et al.* 2017: 99), ent märgata võib ilmekat korrelatsiooni analoogilise pikaajalise audiovisuaalse narratiivse meediakogemusega (nagu telesarjad). Nimelt näitas Alderson-Day jt uuring, et pea-aegu viiendik küsitletutest oli kogenud “kogemuslikku ülekäiku” (*experiential crossing*): “juhtumeid, kus tegelaskujude hääli on kogetud väljaspool vahetat lugemiskonteksti”, nii et tegelaskujud ja nende hääled “ületavad [*transgress*] eristusjoone lugemise ja mõtlemise vahel [ja] kogemused liiguvad *fiktsionaalsest*

päriselt olemasolevasse” (*ibid.*: 106–107; rõhutus lisatud). Käesoleva artikli kontekstis on aga ehk kriitilisema tähtsusega Alderson-Day osundus, kuidas antud lugejatevalimi puhul kannab ülekäigu fenomen endaga vähemal määral simulatsioonilisi konnotatsioone, kuna pigem piiritleti kogemuslikku ülekäiku “*mõtlemisharjumusena [habit of thinking]*” või ootusena sellest, mida tegelaskuju antud situatsioonis öelda võiks” (*ibid.*: 107; rõhutus lisatud).

Kuna Alderson-Day jt piiritlevad kogemuslikku ülekäiku “teatud määral rikošetina”, mille tagajärjel “fiktsionaalsed toimijad ja maailmad aktiveeritakse päriselulistes stsenaariumites” (*ibid.*: 108), tuleks antud seoses rõhutada, et selline lugejalik (ja vaatajalik) harjumuslik mõtlemine korreleerub (1) minu spekulatiivse *jätkavuse* kontseptsiooniga (nagu seda rakendasin alaosas 2); ja (2) pakub toekat aluspinnast minu ettepanekule, mille kohaselt tegelaskuju võiks olla käsitatav ihulikustatud, toimijaliku narratiivse *persoonina*, kes on tingimata keegi kogeja teadvusest sõltumatu ja kogemuslikul tasandil väljaspool seda.

Juhtumisi on Foxwelli jt uurimus elukutselistest ilukirjanikest üsna tihedalt seotud minu kontseptsiooniga jätkavusest. Nimelt teatasid küsitletud kirjanikud uuringu autoritele, et nende loodud tegelaskujud mitte üksnes ei räägi nendega, vaid – veelgi olulisemalt – demonstreerivad “sõltumatust ja autonoomiat”. Foxwell jt leidsid oma uurimuses, et valdava enamuse (61%) küsitletute jaoks (küsitluse olid kaasatud maailmakuulsal Edinburghi raamatumessil esitletud kirjanikud) olid tegelaskujud tõepoolest “sõltumatust ilmutavatena kogetavad” (Foxwell *et al.* 2020: 8).

Enamgi veel, sarnaselt ilukirjanduse lugejatega 2017. aastast (mõlemat uurimust viisid läbi suuresti samad autorid), selgus Foxwelli jt analüüsist, et kuigi tegelaskujude toimijalikkust oli “sageli kirjeldatud kui pingeaistingut tegelaskuju ja süžee vahel, kui äkilist teadlikkust ideedest süžee tarbeks”, ei määratlenud sellised kirjeldused teadliku mõtte kui sellise algupärapunktina *kirjanikke endid*. Selmet järelemõeldult otsustada, kuidas tegelaskuju käituda võiks, oli fookus hoopiski sellel, “*kuidas tegelaskuju antud situatsioonis käituks*” (*ibid.*: 8, 11; rõhutus lisatud). Ülaltoodud leiud juhatasidki Foxwelli jt lõpuks järelduseni, et “kogemus tegelaskujudest ‘omapead tegutsemas’ [*acting of their own accord*] pole oma laadilt ilmingimata erinev meiepoolseist pärisinimeste käitumiste kujutlemistest ja prognoosimistest” (*ibid.*: 12; rõhutus lisatud).

Siinkohal oleks kohane teha vahekokkuvõtteid sellest, mida käesoleva alaosa arutelu hõlmanud on. Esmalt pakkusin lühiülevaadet “ihulikustatud” lähene- mistest narratiivile ja teadvusele hiljutises narratiiviteoreetilises ja filmifilosoofilises teaduskirjanduses, seda eeskätt rõhuasetusega nn illusioonipõlistustel (tegelaskuju kui kogeja enese teadvus). Seejärel vaatlesin mõningaid empiirilisi leide ja nendega seonduvad implikatsioone iseäranis seoses pikaajaliste tele-

sarjade digikogukondliku diskursusega üleüldiselt, eeskätt just tegelaskujude tähendustamisega seoses – näiteks soopõhistel juhtudel nagu eelnevalt käsitletud Skyler White'i juhtum (vt alaosa 2.2).

Siit edasi võikski väita, et senikäsitletu põhjal joonistub üks mõtteline pusletükk, mida on õigupoolest raske (kui mitte võimatu) klapitada kokku juhtivate (vähemal või rohkemal määral) teadvus-sõltuvuslike käsitluspusedega tegelaskujudega suhestumisest. Sellest tõukuvat olengi seisukohal, et vähemalt digipublikule iseloomulik väljenduslik ulatus võiks pigem rajaneda minu poolt välja arendatud *pärisustamise* kontseptsioonil. Pärisustamine tähendab, et tegelaskujusid tajutakse, koheldakse ja nendega harjutakse – abiks sealjuures keel kui midagi olemuslikult teisele-suunatud – kui kogejast endast eraldi-seisvaid ja eristuvaid. Tegelaskujud on seega (justkui) päriselt olemasolevad inimesed, kes on küll üksnes fiktsionaalsed toimijad, kuid keda sellegipoolest kogemuslikult kinnistavad päriselt olemasolevad materiaalsed (inim)suhted (vt Sorokin 2018; 2019a; 2019b; 2021).

Kui rakendada antud seoses kasvõi üht näidet paljudest omalaadsetest, milleni oma uurimistöö käigus jõudsin, võib “Halvale tee” stsenaaristide jutustuslike motivatsioonide tähendustamine refleksiivsel tasandil väga kergesti esineda üheaegselt mõne tegelaskuju teo vaidlustamisega (vt Sorokin 2018: 137–139). Nii rõhutatakse ühelt poolt antud tegu kui tegelaskujule ‘mitte omast’, õõnestades ja komplitseerides nii antud tegelaskuju kohta aastate jooksul kumuleerunud teadmused (kui tema ‘elu ajalugu’). Teisalt aga kritiseeritakse ka stsenaaristide vajakajäämisi loo jutustamisel. Seega tasub siinkohal alla joonida, et n-ö kunstlikkuse pagas, mis fiktsionaalse narratiivi ja tegelaskujudega loomupäraselt kaasneb, ei jää tegelaskuju kogetavuse vormi juures kaugeltki kõrvale, vaid moodustab viimasega mitmekesise kogemusterviku.

Eelöeldule vastuoksaks tuginevad aga juhtivad tegelaskujudega suhestumise käsitlused – k.a nende “ihulikustatud” variatsioonid nagu antud alaosa alguses osundas – enamalt jaolt metafooridele nagu illusioon, nähes otsekui eel- või alustingimusena ette, et vaatajad “oskavad vaadeldavate [tegelaskujude] kitsikust mõista üksnes niivõrd, kui võrd on [neil] olemas soodumus, eelteadmine (või mõlemad) nägemaks *iseennast* [tegelaskuju] probleemides” (Sorokin 2018: 87; rõhutus originaalis). Sellise hüpoteesiga (eriti just selle dogmaatilisevõitu universaliseerimisega) kaasneb aga risk, et isegi pelk võimalus narratiivsete tegelaskujude võimalikuks kohtlemiseks ‘elatavate eludega’ *persoonidena* väljastatakse eos ja ülima kardinaalsusega. Siinkohal on omajagu iroonilinegi, et debatt fiktsionaalsete tegelaskujude (mitte)olemasolu üle võib antud seoses isegi tähtsusetult teiseseks kahaneda, kuna kangastuvad ka laiemad, just publikuspetsifilised tagajärjed.

Ehk teisisõnu; kui mõista igapäevaelulist tegelaskujudega suhestumist eranditult läbi illusiooni või “kujutlusvõime sünnitise” okulaari, võivad sellised esteetilised kogemuslikud praktikad saada ikestatud individualistliku ja ego-keskse vaate alla, mis pole mitte üksnes kontraintuitiivne meie *igapäevaelukogemuse* (ja *teise inimese kogemise*) suhtes, vaid võib summutada või vähemalt ennistada antud kogemuse (sellest reflekteerimise) spetsiifilise teadvus-sõltuvuslikku (teadvusse piiratud) valuvormi. Äsjase väite täpsemaks selgitamiseks võtan appi José Medina käsitluse “fiktsionaalsetest emotsioonidest” (Medina 2013).

Medina märgib, et kuna tavatsetakse keskenduda “kujutlusvõime *representatsioonilistele* ja *propositsioonilistele* aspektidele”, on “narratiividega suhestumise emotsionaalsed aspektid” unarusse jäetud. See on aga tinginud emotsionaalsete aspektide müstifitseerimise (Medina 2013: 327; rõhutus lisatud; vt ka Matravers 2014: 102jj). Antud väide tõukub Medina arvates kolmelt kontseptuaalselt keskmelt. (1) Egotsentrism – emotsioonid on midagi eriomast kogeva subjekti, aga mitte “kellegi muu (vaadeldava või kujuteldava subjekti)” jaoks; (2) aktualism – emotsioonide “objektid peavad olema päriselt olemasolevad objektid, mis suhestuvad subjektiga otseselt”; ja (3) presentism – “emotsionaalne suhestumine toimub praegusel hetkel [*present instance*] seoses objekti või sündmusega aktuaalses maailmas” (Medina 2013).¹⁰

Äsjaöeldust sõltuvalt saab Medina kriitika peamiseks sihtmärgiks õigusstatult Kendall Waltoni “teesklusmängu” käsitlus. Medina toetub siinkohal Richard Morani eristusele kahe kujutlusvõimelise laadi vahel: “kujutlemine koos emotsioonidega” ja “kujutlemas end [*oneself*] seda emotsiooni tundmas”. Nii väidab Medina järgmist: “Waltoni eksimuseks on püüd leida emotsionaalse suhestumise allikat *representatsioonilisest* sisust [*content*], s.t, sellest, *mida* kujutletakse, mitte sellest, *kuidas* seda kujutletakse” (Medina 2013: 328–329). Küsimuse “kuidas?” all peab Medina silmas, et meie emotsionaalselt suhestuvatele fiktsioonikogemustele on veelgi fundamentaalsemalt omane see, et antud kogemine on midagi “ihulikustatud, aktiivset, ja interaktiivset ... [n]iihästi fiktsiooni kui ka päriselu puhul on meie emotsionaalsed reaktsioonid alati millelegi *suunatud*” (*ibid.*: 329).

Üldistatult võiks niisiis öelda, et Medina wittgensteinlikust kriitikast lähtuv emotsionaalse suhestumise käsitlus aitaks rõhutada, kuidas meie “emotsionaalsed struktuurid” pole üksnes “psühholoogiliseks varustuseks”. Need on *lävimisvahendeiks* (*ways of relating*) “teiste (kas aktuaalsete või võimalike) kogemustega”. See tähendab aga omakorda, et säärased võimalikkuste, inimreaalsuste ja emotsioonide “ihulikustatud avastusretked ... vajavad *niihästi päriselu kui ka fiktsiooni puhul* enaktiivset kujutlusvõimet” (*ibid.*: 330, 332; rõhutus lisatud).

Nüüd oleks paslik eelneva valguses varasemalt välja pakutud ikestatuse argument uuesti üle vaadata. Nimelt, kui jääda kindlaks teise-kogemuse egotsentrilisele kontseptualiseerimisele, saab (1) *kahe* elatava reaalsuse (ja kogemuse) omavaheline tihe põimumine-lävimine läbi selle, kuidas üks osapool (vaataja) suhestub teisega (tegelaskujuga) refleksiivsetes diskursiivsetes vormides läbi keele – või keelelis-visuaalse väljendusvormi nagu meemid – suuresti kõrvale heidetud; samas kui (2) igasugune narratiivsete tegelaskujude käsitlemine narratiivsete *persoonidena* – kes argitarkuslikus ja -teadvuslikus mõttes eksisteerivad *ihulikustatult* ja *toimijalikult*, asustades oma eripärast elukeskkonda – saab annulleeritud. Miks? Kuna tegelaskuju kehalikkuse ja ihulikkuse küsimuse käsitlemine muutuks nn intellektuaalsest perspektiivist vaadelduna paradoksaalseks, sest niihästi (1) kui ka (2) leidvat kogemuslikus mõttes aset üksnes kogeja teadvuse piirides.

Siinkohal jõuamegi käesoleva kriitilise arutelu teise punktini: perspektiiv tegelaskujust kui millestki kehatust ja ihutust. Nii suunab Gene Babb pilgu eelkäsitletud tegelaskuju-uuringute seesmiste vastuolude laiematele, ajaloolistele implikatsioonidele. Babb leiab jälgi tagasiviidavusest Lessingi kartesiaanlikule mõttemallile, väites, et sarnased “kalduvused” viivlevad endiselt tegelaskujude formuleerimises “tegevuste [*actions*] ja psühholoogiliste joonte pundardena”. Tegelaskujud on siinkohal kehatud (või kehtetud elatavat keha omavad) ja alluvad nii narratiivi kontrollile (Babb 2002: 197, 200–201). Selliseid kehasid, väidab Babb, “mõistetakse harilikult kui kartesiaanlikke asju – kui diskursiivseid objekte, mille piiriks on nende väliste füüsiliste tunnuste kirjeldus”. Kuid tegelaskuju keha selline mõtestamine “viib vältimatu järelduseni, et tegelaskujud ... keda pole [vastavalt] kirjeldatud, väldivad ihulikkust sootuks” (*ibid.*: 201). Selliste kalduvuste otseseks tagajärjeks (mida minu arvates võib tajuda ka kaasaegsetest lähenemistest nagu “ihulikustatud simulatsioon”) on aga see, et tegelaskujud muutuvad “ihulikustatuks” üksnes abstraktselt ja *abstraktidena*, sublimeerituna vaatajate individuaalsetesse teadvustesse.

Seepärast võikski eelnevast arutlusest johtuvalt välja pakkuda, et tegelaskujudega suhestumise üle teoretiseerimine ei peaks lähtuma mitte veendumusest, kuidas “sekkuda” (kui meenutada Susan Lanseri valitud fraasi) või kuidas intellektuaalselt kõrvale puigelda, vaid pigem sellest, kuidas arendada välja kohane teoreetiline raamistik narratiivse meedia igapäevakogemuslike väljenduste tabamiseks. Sealjuures tuleks – ja see on siinkohal kriitiline punkt – antud väljendusi võtta sellistena, nagu need parasjagu on (paradokse loovaid vandlitorne ehitamata).

Kõnekad oleksid siinkohal John Dewey mõtted kogemusest kui sellisest. Nimelt tõdes Dewey, et “seesmise kogemuse [*inner experience*] avastamine” tõi endaga kaasa suutmatuse tunnistada viimase sõltvust keelest kui “sotsiaalsest

saadusest ja toimingust [*operation*]]. See viis kaasaegse mõtteloo aga “subjektivistlikule, solipsistlikule ja egotistlikule” teerajale. Dewey meenutabki antud seoses, et vanade kreeklaste arvates oli kogemus hoopiski tulem “*praktiliste* aktide, kannatuste ja tajude kasvust, [mis] järk-järgult ehtas üles tiseri, kingsepa, taluniku, kindrali, ja poliitiku oskused [*skill*] ... [siin] polnud tegemist millegi üksnes isikliku või subjektiivsega” (Dewey 1929: 172–173, 230; rõhutus lisatud). Pragmatistlik filosoof Matthew Crippen ongi Dewey kaemust üldistanud järgnevalt: kogemuse *omamine* (*having an experience*) tähendab *kogenud olekut* (*being experienced*) – s.t milleski ja millegi *jaoks* kumulatiivse oskustekomplekti omamist (suunatud tegevus). Teisisõnu, kogemusest saab sünonüüm praktikale orienteeritud *tegevusele*. Inimkogemus on loomupäraselt sotsiaalne (Crippen 2017: 116).

3.2. Representatsioonide materiaalsusest

Arusaam kogemusest praktilise tegevusena haakub otseselt 1960–1970. aastate nõukogude filosoofilis-materialistliku tegevusteoreetilise (*Activity Theory*) traditsiooniga, mis kasvas välja samanimelisest psühholoogiasuunast (Võgotski, Leontjev) (vt nt Maidansky & Oittinen 2015). Enaktivistlik filosoof Karim Zahidi on hiljuti möönnud, et “materialistlik meetod ... on teadvuse naturaliseerimise küsimuses kõige paljutõotavam lähenemine” (Zahidi 2018: 91). Senist arutelu arvesse võttes olengi seisukohal, et materialistliku suunitlusega teoriakavand korreleerub kõige loomuomasemalt nii narratiivse meedia digitähendusloomeliste praktikate feministlike ja sotsiaalselt tundlike dimensioonidega kui ka minu poolt välja pakutud kontseptsioonidega *jätkavus*, narratiivne *persoon* ja *pärisustamine*. Kõige üldisemas plaanis aitaks selliselt orienteeritud filosoofiline taussüsteem meil mõista narratiivset meediat kui “sotsiaalset agent” (Lanser 2019: 3), kuna see võib sageli esile kutsuda elatavaid (järel)kajasid. Isegi – või pigem just tingimata – juhtudel, mil sotsiokultuurilised murekohad iseäranis valuliselt päevavalgele tulevad. Tinglikult võiks sellist lähenemist määratleda kui käsitlust representatsioonide materiaalsusest.

Siit jõuamegi tegevusteooria filosoofilise suuna rajaja, antiidealistliku ja antikartesiaanliku filosoofi Evald Ilyenkovi,¹¹ juurde (Ilyenkov 1977, 2009, 2014, 2018; vrd vt ka Bakhurst 1991). Viimase filosoofilist eripära lahti seletades märgib sotsioloog Ian Burkitt, et Ilyenkov lükkab tagasi Descartes'i vaated, kuid ka kantiliku transtsendentalismi. Ilyenkovi “intelligentne materialism” (Ilyenkov 2018) – edestades umbes kahe aastakümnega Varela jt enaktivismikäsitlust¹² – rõhutab inimest kui “elavat päriselt olemasolevat *mõtlevat keha* ... päriselt olemasolevas materiaalses maailmas, [mis] eksisteerib enne,

väljaspool ja üsna sõltumatult [inimese] 'kogemusest'." Ilyenkovi kohaselt on "mõte kehaline tegevus (*bodily activity*)", kuid "keha" pole sealjuures mitte inimkeha füüsiline väljendus, vaid 'sotsiaalsete suhete koosmäng' (*ensemble*), moodustades inimese "anorgaanilise keha" (Burkitt 1998: 69, 72; rõhutus liisatud). Mida äsjaöeldu aga filosoofilises mõttes tähendab? Sellele küsimusele püüan alljärgnevalt vastata, jättes konkreetsemad käesoleva artikli temaatika kohased järeldused juba kokkuvõttesse. Täpsemalt pakun esmaseid, katselisi mõttearendusi integreerimaks senise aruteluga (1) Ilyenkovi "mõtleva keha" kontseptsiooni ja (2) tema käsitlust (representatsioonilisest) inimtegevusest ja "ideaalist"¹³ (ideaalvormist). Leian, et selliselt kalibreeritud vaade Ilyenkovi filosoofilisele panusele võimaldab niihästi paremini mõista minu poolt käesolevalt välja pakutud mõisteaparatuuri kui ka rikastada kaasaegseid filosoofilisi ja narratiiviteoreetilisi perspektiive, mis väidavad end juhinduvat materialismist.

Algatuseks tuleks märkida, et ühelt poolt on Ilyenkovi "praktilist" materialismi eristatud "somaatilises" (n-ö toorest) materialismist, mille kohaselt on näiteks mõtlemine üksnes bioloogiline fenomen, algallikaga ajus. Teisalt aga filosoofilisest idealismist, mis näeb mõtet mateeriasst ise- ja eraldiseisvana (vt 'hing', 'mina' [*self*]; mõte kui sotsiaalse vormi, nt keele, abstraheeritav tulem¹⁴) (Maidansky 2014: 134; Levant & Oittinen 2014: vii–viii; vt ka Bakhurst 2008). Ilyenkov, vastuoksa, mõistab inimaju mitte looduse, vaid (inim)kultuuri „tööriistana“ (*tool*) (Maidansky 2005: 290). Nii käsitleb ta inimeste "objektiivset tegevust, sotsiaalset tööd [*social labour*], materjalina [*substance*] kõigiks ideaalfenomenideks", k.a inim mõtteks ja mõtlevaks subjektiks, s.t individiks ehk 'minaks' (keda representeerib tema „naturaalne [*natural*] keha ja psüühe“ [Maidansky 2014: 126]). "Kehaline elu-tegevus [*bodily life-activity*] on mõtte eeltingimuseks" (Zahidi 2018: 101).

Ilyenkovi (mh Spinozast ajendatud) käsitlus tõukub seega järgmisest tuumarusaamast: selmet olla talletunud inimintellekti (teadvus kinnistununa füüsilisse organisse nimega aju), on mõte fundamentaalselt seotud ja tihedalt läbipõimunud välise maailmaga, sotsiaalse maailmaga, teiste kehadega ning suhete, praktikate ja tavade nende vahel. Mõte, argumenteerib Ilyenkov, on "ruumiliselt väljendatud tegevus" (Ilyenkov 1977: 35).¹⁵ "Sarnaselt [keha] laiendusega [*extension*] [-] s.t selle ruumilise [kindlaksmääratuse (*determined*)], konfiguratsiooni ja positsiooniga teiste kehade hulgas [-,] on [mõte] keha omaduseks [*property*], selle olemasolu laadiks [*mode*]" (Ilyenkov 1977: 32, 34). Mõtleva keha olemasolu 'mõtlevana' *ongi mõte*, kuna see on tegevus, mida keha teeb (*ibid.*: 34–35). Pärismaailma materiaalses ruumis mõtlev keha "suunistab [*orient*]" end, mis läbi mõte just "avaldubki üksnes "sotsiaalsete praktikate komplekti kontekstis", olles need kehana varasemalt enda jaoks internaliseerinud" (Burkitt 1998: 72). Ehk kui kokku võtta: "Mõtlev olend [*thing*] pole

mitte indiviid oma ajuga, vaid [inim]kollektiiv, mis idealiseerib materiaalse ja materialiseerib ideaalse” (Levant 2014: 10).

Eelkirjeldatud vaatevinkli kohaselt on mõte seega midagi “elavat” (ja materia kui midagi mõtlevat). See väljendub “avalikus tegevuses [*public activity*] ilmnevas ihulikkuses [*embodiment*]” ehk indiviidide tähendusrikastes suhetes niihästi teiste kui ka objektidega (Burkitt 1998: 72). Siit johtub ka Ilyenkovi artefaktide kontseptsioon, sest artefaktegi iseloomustab ruumajalikus. Ühelt poolt omandavad materiaalsed objektid nagu haamer tähenduse ja täpse otstarbe tegevuses ja hakkavad kehastama spetsiifilist tüüpi praktilist inimtegevust. Teisalt aga on eriti käesoleva artikli seisukohalt oluline märkida, et Ilyenkov käsitleb ka *sõnu kui selliseid* artefaktidena, mõistes nende tähendusi “žestikulaarsetena”, s.t kuuluvat “täpselt samavõrd kehale kui mistahes intellektuaalsele kapatsiteedile [nagu teadvus]” (*ibid.*: 74). Nõnda on sõnadki midagi füüsilist, kuna inimtegevus eksisteerib neis ihulikustatuna ja nad omavad tähendust tänu kasutusele sotsiaalses praktikas. Siit joonistub lisaks välja ka Ilyenkovi arusaam tähendusest, mida Ian Burkitt on kirjeldanud:

elune[vat] mitte [üksnes] *inimeste poolt vormitud objektides, kuna sellest hetkest, mil* [tähendustamis] *protsess käivitub, küllastab* [infuse] *tähendus laia osa keskkonnast. Isegi objektid, mis pole inimeste poolt loodud, saavad tähenduse, nii et me ei ela enam mitte puhtalt füüsilises keskkonnas, vaid* [keskkonnas, mis] *on küllastunud* [saturated] *tähendusest* [sellisel moel, et] *inimestel on võimalik ära tunda oma inimlikkus, eesmärgid ja vajadused isegi kõige inertsemate mitte-inimobjektide puhul.* (Burkitt 1998: 71).¹⁶

Teisisõnu, “sotsiaalsetes praktikates esildub tähendusmaailm [*world of meaning*], ideaal-ilm [*ideal world*], mis end indiviidile ometigi otsekui politseinuia täieliku objektiivsusega teatavaks teeb” (Levant & Oittinen 2014: viii). Nagu filosoofid Alex Levant ja Vesa Oittinen möönavadki, pakub Ilyenkovi ideaalikäsitlus seega omanäolist arusaama “immateriaalsete fenomenide objektiivsusest” (*ibid.*). Seadused, tavad, kunst, keel, kontseptsioonid jpm – “kõik need fenomenid on rangelt võttes ideaalsed. Nad moodustavad eripärase maailma, millesse inimesed sukelduvad ... *sotsiaalsete suhete* maailma, mida kehastavad mitmesugused objektiivsed vormid, laste mänguasjadest templite ja püramiidideni” (Maidansky 2014: 126; rõhutus originaalis; vt ka Levant 2014: 5).

Nõnda sisaldub “ideaali” kontseptsioonis teatav topelt-suhe: “[miski] saavuta[b] tähenduse üksnes siis, kui peegeldub [saab representeeritud] milleski muus ja kui [antud] vahekord suhestub [omakorda millegi kolmandaga]” (Maidansky 2005: 296). Kriitilise tähtsusega oleks siinkohal tähelepanek, et äsjamainitud peegeldus pole “täielikult mentaalne fenomen”, mis pärisust

'kaemusobjektina' hoomata üritab. Vastupidi, Ilyenkov omistab representatsioonifenomenile objektiivse mõõte. Nii asuvad see "samas füüsilises ruumis mateeriaga, mida peegeldab, [milleks on] inimeste tegelik [actual] tegevus" (Levant 2014: 8–9; vt ka Maidansky 2014: 129). Antud peeglianaloogi ongi selgitatud järgmiselt: "Kui peegel peegeldab passiivselt objektide välist poolt, siis ideaalpeegeldus hoomab objekti olemust [the gist], olles [ühtaegu] selle objektiga [teatavaks] tegevuse vormiks [form of activity]" (*ibid.*: 130; rõhutus originaalis).

Lõpuks saaks koos Maidanskyga märkida, et Ilyenkovi ideaalikäsitluse juures tuleb mängu ka just inimesele omane esteetiline tunnetus ja tajus, nt loominguline kujutlusvõime – ehk siis käesolevas artiklis käsitletud temaatika. Nimelt nägi Ilyenkov kunstis kui sellises "kõrgeimate sensoorsete tajuvormide loojat ja arendajat" (*ibid.*: 133; vt ka Bakhurst 2001). Nii märgibki Maidansky Ilyenkovist tõukuvat, et inimese esteetiline areng võimaldab tal "intuitiivselt avastada – eeskätt loogilise analüüsi eelselt – materiaa tuumolemust, mis tavameelte jaoks varjule jääb [ja] tajuda asju sellisena, nagu need on, nende oma substantsi perspektiivilt" (Maidansky 2014: 132–133).

4. Kokkuvõtteks

Hiljutisest "materialistlikust pöördest" kaasaegses (teadvus)filosoofias ja feministlikust kriitikast tõukuvat oli käesoleva artikli eesmärgiks kaaluda hetkel käibivate karakteriga suhestumise ja seonduvatele ihulikustatuse teooriate alternatiive. Võttes aluseks sotsiaalselt tundliku teema nagu pikaajalise telesarja naispeategelase soopõhise ahistamise netifoorumites (kasutades näitena Anna Gunni Skyler White'i sarjast "Halvale tee), väitsin: "materiaalse tõlgenduspraktika" (Mittell) juhtumid tõstavad esile materiaalse päriselu **jätkavust** fiktsionaalsete narratiivide retseptisioonis. Tänu võimalikule sotsiaalselt tundlikule sisule (või tänu säärase sisu omistamisele retseptisiooni käigus) toovad nominaalsed fiktsioonid endaga kaasa elatavad (järel)kajad. Näiteks juhul, kui netimisogüünid võtavad sihtmärgiks mittesallitud naiskarakterit ja asuvad viimasest ajendatuna ahistama ka päriselulist näitlejannat (akt, mis mitte ei sulata neid kaht üheks persooniks, vaid markeerib selliste inimeste päriselulisi, materiaalseid vaateid *naise* kui soolise identiteedi osas üleüldiselt). Seeläbi muutub tõenäolisemaks, et refleksiivse väljenduslikkuse materiaalses elatavas kogemuses leiab aset publiku sotsiaal-materiaalse (ja kogemusliku) reaalsuse lähedane põimumine-lävimine fiktsionaalse reaalsusega ja narratiivsete tegelaskujude 'elatavate elude' ja 'kogemustega'. Siit tõukuvat olengi "narratiivsed tegelaskujud" taasmääratlenud kui narratiivsed *persoonid – ihulikustatud*,

aktiivsed toimijad, keda kogetakse eristuvate teiste inimestena. Sellistena, kes asuvad kogejast (s.o tema teadvusest) väljaspool. Antud alternatiivmõistestiku paremaks hoomamiseks pakkusin filosoofilise taustsüsteemina välja nõukogude materialistliku filosoofi Ilyenkovi **ideaalikäsitluse**. “Ideaal” (s.o sotsiokultuuriline representatsioon nagu narratiiv ja käesolevalt narratiivne persoon) on siinkohal määratletav kui nn immateriaalne mateeria, kuna see on valminud inimtegevuse tulemusena. Ehk täpsemalt öeldes: narratiivne persoon on siinkohal käsitatav kui ‘materialiseeritud’ fiktsioon, materiaalne agentsus, keda iseloomustab “eriomane objektiivsus” ja olemasolu “erilises reaalsuses”. Ühelt poolt toimub sääraseste persoonide **pärisustamine** pikaajalise kogukondliku netidiskursuse käigus. Läbi tähendustava *tegevuse*, mille tingib niihästi inimõtte kehasus kui ka sõnade materiaalsus (rääkimata kommenteerimisest ja postitamisest kui otseselt materiaalistest aktidest). Teisalt aga on tegemist persoonidega, kuna (1) neid representeerivad (esitavad) n-ö lihast ja luust näitlejannad-näitlejad; ja (2) nad on mitmesuguste materiaalse tegevustoimingute (stsenariumid, filmimine jms) loominguks summaks – ehk Ilyenkovi järgi võttes “idealiseeritud mateeriaks”. Nagu alati, on aga ka siinkohal kriitilise tähtsusega edasine empiiriline ja teoreetiline uurimistöö. Ainult nii on võimalik välja pakutud kontseptsioonide ja filosoofilise taustsüsteemi edasiarendamine peenekoeliseks teoreetiliseks tööriistaks (nt integreerides käesolevasse arutellu kaemusi ka argitarkuslikust, pragmaatilisest ja naiivrealistlikust filosoofiast, ökoloogilisest psühholoogiast ja mujalt). Ehkki empiirilise komponendiga netidiskursuste uurimusi fookusega karakteriga suhestumisel juba on (vt eeskätt Sorokin 2018), aitaks edasine uurimistöö rikastada nii narratiivteooriat, filosoofiat, internetikäitumis- ja folklooriuuringuid ja teisigi seotud uurimisalasid.

Tänuõnad

Artikli valmimist toetas teadusgrant PUT 1481 “Imaginaarsete narratiivsete stsenaariumite roll kultuuridünaamikas” (1.01.2017–31.12.2020) ja Eesti-uuringute Tippkeskus (TK-145). Olen tänulik konstruktiivse tagasiside eest artikli esmasele versioonile ettekandena Hearing the Voice: Interdisciplinary Voice-Hearing Researchi korraldatud rahvusvahelisel konverentsil “Personification Across Disciplines” (PAD2018) Durhams (Ühendkuningriigid 2018). Samuti tänan retsensente ja toimetajaid kriitiliste kommentaaride, tähelepanekute ja paranduste eest käesoleva artikli eelmistele versioonidele.

Kommentaariid

- ¹ Arvestades sotsiaalse soo ja ka misogüünia avaldumisvormide variatiivsust (nt trans-misogüünia), pean vajalikuks täpsustada, et käesolevas artiklis on fookuses just cis-sooliste naiste, kes identifitseeruvad oma sünnipärase sooga, ahistamine.
- ² Autoripoolne verbi “jätkama” nimisõnastatud uusvorm [ing. *continuance*, hoidmaks nii (päriselt olemasoleva) jätkavuse kui ka alalhoidmise tähendust, Sorokin 2021].
- ³ Siin ja edaspidi on autor otsustanud soopõhiseid solvanguid esitada hägustatult, kasutades täрни (*).
- ⁴ Erinevalt lugeja- ja vaatajauringutest kunstlikes laboritingimustes.
- ⁵ Selliseid vihagruppe või -lehti võis veel hiljuti lihtsa otsinguga leida veel mitmeid, nt “Skyler White käigu p*rsse” (“F*ck Skyler White”), “Paha Li*s Skyler” (“Skyler the Bad Bi*ch”), “Skyler White on üks m*rd” (“Skyler White is a bi*ch”) [viimased kolm pole enam leitavad], “Kõik Vihkavad Skylerit” (“Everybody Hates Skyler”) [https://www.facebook.com/EverybodyHatesSkyler/photos/?ref=page_internal (külastatud 12.04.2021)], või “Ametlik Ma VIHKAN Skyler White'i Grupp” (“The Official I HATE Skyler White Group”) [https://www.facebook.com/groups/110796105618166/ (külastatud 12.04.2021)]. Isegi kõnealune stseen iseenesest tekitas selge sõnumiga Facebooki lehe, mis nüüdseks pole küll enam leitav (“Soovin, et Skyler White oleks basseinis ära uppunud” / “I wish Skyler White had drowned in the pool”; vt ka kommentaari 7) Samuti on tagantjärele võimalik jälgida antud tendentsi omaaegset viraaalsust ja multi-platvormsust, kui otsida *hashtagi* #IhateSkylerWhite Twitterist, Instagrammist, Tumblrist ja Redditiist. Seega oli tegemist vaieldamatult laiapõhjalise suundmusega ning meemi-postitus ühes Facebooki grupis pole muud kui üks väga paljudest analoogsetest näidetest.
- ⁶ Antud grupp (<https://www.facebook.com/Skyler-is-a-bitch-236842159703367/>) pole enam aktiivne (kontrollitud 12.04.2021). Küll aga vt mõningaid ekraanitõmmiseid nii kõnealusest kui teistest praeguseks kadunud gruppidest siit: <https://ibb.co/album/mVjvyK> (vaadatud 06.07.2021).
- ⁷ Lanser rõhutab nimelt, et narratologia peaks olema vahendiks “sekkumaks lugejaliku panusesse [*cathexis*], [mille kohaselt on] tegelaskujud kui pärisinimesed, mitte kui hoolikalt konstrueeritud märgid paberil” (Lanser 2019: 11). Kuna Lanseri fookuseks on ilukirjandus, jääb aga ebaselgeks, kas tema hinnang laieneks ka audiovisuaalsete narratiivide kogemisele ja kui, siis millistel alustel.
- ⁸ Nii rõhutavadki Gallese (üks teadlastest nn peegelneuronite avastuse taga) ja Guerra rääkides just audiovisuaalsetest teostest, nt kinofilmidest, “*filmi kui elatava keha* ...vaataja keha [ja] filmitegija keha omavahelist koostoimet [*interaction*]” (Gallese & Guerra 2012: 189; rõhutus lisatud). Selline koostoime (või interaktsiooni) määratlus näib aga enda alla haaravat ka tegelaskujude kehad *kui nende poolt elatavad* – s.t publiku poolt selliselt kogetavad –, moodustades nõnda müstifitseeriva metafoori “filmilisest [*filmic*] kehast”. Samas kui “immersiivne suhe” ja “jagatud kaaskehalisus” *tegelaskujudega* olevat võimalik ainult niivõrd, kuivõrd vaataja esmalt “sukeldub” *filmi* “kehasse”. Ehk siis tegelaskuju kehasus välistatakse sootuks (*ibid.*: 197jj; vrd vt ka Sobchack 1991: 186–281).
- ⁹ Minupoolset põhjalikku Smithi argumentide kriitikat vt ka Sorokin (2018: 110–111).

- ¹⁰ Märkigem, et “aktualism” (*viz.* aktuaalne idealism) ja “presentism” on perspektiivid analüütilisest filosoofiast. Artikli lubatud mahtu silmas pidades ma antud seosel aga ei peatu.
- ¹¹ Ilyenkov sattus kiirelt teravasse vastuollu ajakohase käibiva arusaamaga filosoofilisest materialismist. Vastuolud maksid talle lõpuks lektorikoha ja töid kaasa *persona non grata* staatuse. Ilyenkov lõpetas elu enesetapuga. Ilyenkovi teooriate kriitika jääb väljapoole käesolevas artiklis käsitletut, küll aga võib väga põhjaliku ajaloolise ülevaate (alates 1920. aastatest) leida Levant 2014: 10–23; vt ka Guseinov & Lektorsky 2009.
- ¹² Vrd oleks heaks näiteks ühe juhtiva enaktivisti Alva Noë tähelepanek, et “taju ei saa esineda üksnes passiivsete ja seesmist protsessidena” (Noë 2006: 11).
- ¹³ Ilyenkovi käsitluses on “ideaal” midagi immateriaalselt materiaalsel. See ilmneb inimes(t)e sotsiaalse tegevuse läbi (nt töö (*labour*) kui midagi praktiliselt transformatiivset). Nõnda omab ideaal “eripärast objektiivsust [asjasust]” (*peculiar objectivity*) oma “erilise reaalsusega” (*special reality*). Andrey Maidansky määratleb antud seoses “representatsiooni” kui “aktiivset *quid pro quo*-d, kui enese ‘ideaalset postuleerimist’ [*ideal positing*] teisena, ja *vice versa*” (Maidansky 2014: 136; rõhutus originaalis; vt ka Maidansky 2005, 2010).
- ¹⁴ Levant (2014: 7–8) toob siinkohal näiteks “heideggerliku konstruktsiooni”, mille kohaselt “olev avaldub ja eksisteerib üksnes ‘keeles’”.
- ¹⁵ Ilyenkov toob siinkohal analoogi jalgade ja jalutamise: “Mõtlemine pole mitte tegevuse *tulem* [*product*], vaid *tegevus iseenesest* [*action itself*] selle läbiviimise hetkel, samamoodi nagu näiteks jalutamine on jalgade toimimisviis, mille ‘tulemiks’, nagu selgub, on teatav ära jalutatud ruum. Ja nii ongi.” (Ilyenkov 1977: 35; rõhutus originaalis).
- ¹⁶ Sarnast mõtet on hiljuti väljendanud ka populaarsust koguva “uus-materialismi” üks juhtteoreetikud Karen Barad, öeldes, et mateeria ja tähendus eksisteerivad vastastikusel seoses (Barad 2007). Klassikalise filosoofilise materialismi ja eelmainitud uusvormi sisuline vastuseis jääb aga käesoleva artikli põhitemaatikast väljapoole.

Kirjandus

- Alderson-Day, Ben & Bernini, Marco & Fernyhough, Charles 2017. Uncharted features and dynamics of reading: Voices, characters, and crossing of experiences. *Consciousness and Cognition* 49, lk 98–109 (doi: 10.1016/j.concog.2017.01.003).
- Anderson, Jami L. 2014. A Life Not Worth Living. Pierson, David P. (toim). *Breaking Bad. Critical Essays on the Contexts, Politics, Style, and Reception of the Television Series*. Lanham: Lexington Books. Kindle, lk 103–120.
- Barad, Karen 2007. *Meeting the Universe Halfway. Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham, NC.: Duke University Press.
- Babb, Genie 2002. Where the Bodies are Buried: Cartesian Dispositions in Narrative Theories of Character. *Narrative* 10 (3), lk 195–221 (doi: 10.1353/nar.2002.0017).
- Bakhurst, David 1991. *Consciousness and Revolution in Soviet Philosophy. From the Bolsheviks to Evald Ilyenkov*. Cambridge & New York: Cambridge University Press (doi: 10.1017/CBO9780511608940).

- Bakhurst, David 2001. Ilyenkov on Aesthetics: Realism, Imagination, and the End of Art. *Mind, Culture, and Activity* 8 (2), lk 187–199 (doi: 10.1207/S15327884MCA0802_05).
- Bakhurst, David 2008. Minds, Brains and Education. *Journal of Philosophy of Education* 42 (3–4), lk 415–432 (doi: 10.1111/j.1467-9752.2008.00645.x).
- Blake, Charlie & Haynes, Patrice 2014. Something in the Air: an introduction to immanent materialisms and the unbounded earth. *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities* 19 (1), lk 1–11 (doi: 10.1080/0969725X.2014.920630).
- Bou-Franch, Patricia 2014. An Introduction to Language Aggression against Women. *Journal of Language Aggression and Conflict* 2 (2), lk 177–181 (doi: 10.1075/jlac.2.2.00int).
- Bui, Hoai-Tran 2015. Paul Feig slams 'Ghostbusters' haters' 'misogyny and insults'. *USA Today, Life*, 25. September (<https://eu.usatoday.com/story/life/entertainment/2015/09/25/paul-feig-slams-ghostbusters-haters-misogyny-and-insults/72802648/> – 12. juuli 2021).
- Burkitt, Ian 1998. Bodies of Knowledge: Beyond Cartesian Views of Persons, Selves and Mind. *Journal for the Theory of Social Behavior* 28 (1), lk 63–82 (doi: 10.1111/1468-5914.00063).
- Caracciolo, Marco 2014. *The Experientiality of Narrative: An Enactivist Approach*. Narratologia 43. Berlin & Boston: de Gruyter (doi: 10.1515/9783110365658).
- Caracciolo, Marco 2016. *Strange Narrators in Contemporary Fiction. Explorations in Readers' Engagement with Characters*. Lincoln ja London: University of Nebraska Press (doi: 10.2307/j.ctt1gr7dkd).
- Caracciolo, Marco 2019. Ungrounding Fictional Worlds. An Enactivist Perspective on the “Worldlikeness” of Fiction. Bell, Alice & Ryan, Marie-Laure (toim). *Possible Worlds Theory and Contemporary Narratology*. Lincoln & London: UP Nebraska, lk 113–131.
- Caracciolo, Marco & Guédon, Cécile & Kukkonen, Karin & Müller, Sabine 2017. The Promise of an Embodied Narratology: Integrating Cognition, Representation and Interpretation. Hansen, Per Krogh & Pier, John & Roussin, Philippe & Schmid, Wolf (toim). *Emerging Vectors of Narratology*. Berlin ja Boston: de Gruyter, lk 435–459 (doi: 10.1515/9783110555158-021).
- Crippen, Matthew 2017. Embodied Cognition and Perception: Dewey, Science and Skepticism. *Contemporary Pragmatism* 14 (2017), lk 112–134 (doi: 10.1163/18758185-01401007)
- de Fina, Anna & Perrino, Sabina 2017. Introduction. Storytelling in the digital age: New challenges. *Narrative Inquiry* 27 (2), lk 209–216 (doi: 10.1075/ni.27.2.01def).
- Dewey, John 1929. *Experience and Nature*. London: George Allen & Unwin.
- Drakett, Jessica & Rickett, Bridgette & Day, Katy & Milnes, Kate 2018. Old jokes, new media – Online sexism and constructions of gender in Internet memes. *Feminism & Psychology* 28 (1), lk 109–127 (doi: 10.1177/0959353517727560).
- Faucette, Brian 2014. Taking Control: Male Angst and the Re-Emergence of Hegemonic Masculinity in Breaking Bad. Pierson, David (toim). *Breaking Bad. Critical Essays on the Contexts, Politics, Style, and Reception of the Television Series*. Lanham: Lexington Books. Kindle, lk 73–86.

- Foxwell, John & Alderson-Day, Ben & Fernyhough, Charles & Woods, Angela 2020. 'I've learned I need to treat my characters like people': Varieties of agency and interaction in Writers' experiences of their Characters' Voices. *Consciousness and Cognition* 79, lk 1–14 (doi: 10.1016/j.concog.2020.102901).
- Gagliardone, Iginio & Gal, Danit & Alves, Thiago & Martinez, Gabriela 2015. *Countering Online Hate Speech*. UNESCO.
- Gallese, Vittorio & Guerra, Michele 2012. Embodying movies: Embodied simulation and film studies. *Cinema: Journal of Philosophy and the Moving Image* 3, lk 183–210 (http://static1.1.sqspcdn.com/static/f/906805/21523942/1357327964637/3_Gallese_Guerra.pdf – 12. juuli 2021).
- Gunn, Anna 2013. I Have a Character Issue. *The New York Times*, Opinion, 23 August (<https://www.nytimes.com/2013/08/24/opinion/i-have-a-character-issue.html> – 12. juuli 2021).
- Guseinov, Abdusalam A. & Lektorsky, Vladislav A. 2009. Philosophy in Russia: History and Present State. *Diogenes* 56 (2–3), lk 3–23 (doi: 10.1177/0392192109343635).
- Hine, Christine 2015. *Ethnography for the Internet. Embedded, Embodied and Everyday*. London jt: Bloomsbury.
- Hänel, Hilkje C. 2018. What Is a Sexist Ideology? Or: Why Grace Didn't Leave. *Ergo: An Open Access Journal of Philosophy* 5 (34) (doi: 10.3998/ergo.12405314.0005.034).
- Ilyenkov, Evald 1977. *Dialectical Logic. Essays on Its History and Theory*. Moscow: Progress Publishers.
- Ilyenkov, Evald 2009. *The Ideal in Human Activity*. Toimetanud Mike Cole. Pacifica, CA.: Marxists Internet Archive.
- Ilyenkov, Evald 2014. Dialectics of the Ideal. Levant, Alex & Oittinen, Vesa (toim). *Dialectics of the Ideal. Evald Ilyenkov and Creative Soviet Marxism*. Leiden & Boston: Brill, lk 25–78.
- Ilyenkov, Evald. 2018. *Intelligent Materialism. Essays on Hegel and Dialectics*. Toimetanud ja tõlkinud Evgeni V. Pavlov. Leiden & Boston: Brill.
- Joy, Stuart. 2017. Sexual violence in serial form: Breaking Bad habits on TV. *Feminist Media Studies* 19 (1), lk. 118–129.
- Knappett, Carl & Malafouris, Lambros 2008. *Material Agency. Towards a Non-Anthropocentric Approach*. New York: Springer (doi: 10.1007/978-0-387-74711-8).
- Lanser, Susan S. 1986. Toward a Feminist Narratology. *Style* 20 (3), lk 341–363.
- Lanser, Susan S. 2015. Toward (a Queerer and) More (Feminist) Narratology. Warhol, Robyn & Lanser, Susan S. (toim). *Narrative Theory Undound. Queer and Feminist Interventions*. Columbus: Ohio State University Press, lk 23–42 (doi: 10.2307/j.ctv8j6sv).
- Lanser, Susan S. 2019. The (Ir)Relevance of Narratology. Chihai, Matei & Rennhak, Katharina (toim). *Relevance and Narrative Research*. Lanham & Boulder & New York & London: Lexington Books, lk 3–18.

- Levant, Alex 2014. E. V. Ilyenkov and Creative Soviet Marxism: An Introduction to *Dialectics of the Ideal*. Levant, Alex & Oittinen, Vesa (toim). *Dialectics of the Ideal. Evald Ilyenkov and Creative Soviet Marxism*. Leiden & Boston: Brill, lk 1–23.
- Levant, Alex 2017. Smart Matter and the Thinking Body: Activity Theory and the Turn to Matter in Contemporary Philosophy. *stasis* 5 (2). *Antiquity and Modernity of Soviet Marxism*, lk 248–264 (doi: 10.33280/2310-3817-2017-5-2-248-264).
- Levant, Alex & Oittinen, Vesa 2014. Foreword. Levant, Alex ja Oittinen, Vesa (toim). *Dialectics of the Ideal. Evald Ilyenkov and Creative Soviet Marxism*. Leiden & Boston: Brill, lk vii–xi.
- MacKinnon, Catharine A. 1996. *Only Words*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Maidansky, Andrey 2005. Metamorphoses of the Ideal. *Studies in East European Thought* 57 (3), lk 289–304 (doi: 10.1007/s11212-005-1413-3).
- Maidansky, Andrey 2010. Ascent Toward the Ideal. *Russian Studies in Philosophy* 48 (4), lk 63–75 (doi: 10.2753/RSP1061-1967480403).
- Maidansky, Andrey 2014. Reality of the Ideal. Levant, Alex & Oittinen, Vesa (toim). *Dialectics of the Ideal. Evald Ilyenkov and Creative Soviet Marxism*. Leiden & Boston: Brill, lk 125–143.
- Maidansky, Andrey & Oittinen, Vesa (toim) 2015. *The Practical Essence of Man. The 'Activity Approach' in Late Soviet Philosophy*. Historical Materialism Book Series 108. Leiden & Boston: Brill.
- Manne, Kate 2017. *Down Girl. The Logic of Misogyny*. New York: Oxford University Press.
- Margolin, Uri 2010. From Predicates to People like Us. Kinds of Readerly Engagement with Literary Characters. Eder, Jens & Jannidis, Fotis & Schneider, Ralf (toim). *Characters in Fictional Worlds: Understanding Imaginary Beings in Literature, Film, and Other Media*. Berlin & Boston: de Gruyter, lk 400–415 (doi: 10.1515/9783110232424).
- Massanari, Adrienne 2015. #Gamergate and The Fappening: How Reddit's algorithm, governance, and culture support toxic technocultures. *New Media & Society* 19 (3), lk 329–346 (doi: 10.1177/1461444815608807).
- Matravers, Derek 2014. *Fiction and Narrative*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- McClintock, Laura 2015. Serious games & GamerGate: The myth of an online egalitarian utopia. Petray, Theresa & Stephens, Anne (toim). *Proceedings of the Australian Sociological Association Conference, Cairns, 23–26 November*, lk 43–49.
- McCullough, Malcolm 2013. *Ambient Commons: Attention in the Age of Embodied Information*. Cambridge, Mass. & London, England: MIT.
- McGowan, Mary K. 2019. *Just Words. On Speech and Hidden Harm*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Medina, José 2013. An Enactivist Approach to the Imagination: Embodied Enactments and 'Fictional Emotions'. *American Philosophical Quarterly* 50 (3), lk 317–335 (<https://www.jstor.org/stable/24475354> –12. juuli 2021).

Misogüünia = Misogyny (n.). *Etymonline* (<https://www.etymonline.com/word/misogyny> – 12. juuli 2021).

Mittell, Jason 2015. *Complex TV. The Poetics of Contemporary Television Storytelling*. New York & London: New York University Press.

Morrison, Toni 2010 [1993]. Noble Prize Lecture. Ellis, Catherine & Drury Smith, Stephen (toim). *Say It Loud! Great Speeches on Civil Rights and African American Identity*. The New Press.

Nisbett, Gwendelyn S. 2018. Don't Mess with My Happy Place: Understanding Misogyny in Fandom Communities. Vickery, Jacqueline Ryan & Everbach, Tracy (toim). *Mediating Misogyny. Gender, Technology, and Harassment*. Cham: Palgrave Macmillan, lk 171–188 (doi: 10.1007/978-3-319-72917-6_9).

Nöe, Alva 2006. *Action in Perception*. Cambridge, Mass: MIT.

Pier, John 2014. Why Narratology? *nalans: Narrative and Language Studies. A Biannual Journal* 2 (2), lk 1–10.

Pierson, David P. 2014. Breaking Neoliberal? Contemporary Neoliberal Discourses and Policies in AMC's Breaking Bad. Pierson, David (toim). *Breaking Bad. Critical Essays on the Contexts, Politics, Style, and Reception of the Television Series*. Lanham: Lexington Books, lk 15–32.

Richardson-Self, Louise 2018. Woman-Hating: On Misogyny, Sexism, and Hate Speech. *Hypatia. A Journal of Feminist Philosophy* 33 (2), lk 256–272 (doi: 10.1111/hypa.12398).

Rowles, Dustin 2013. 'Breaking Bad' Creator Vince Gilligan Calls Skyler White Haters Misogynists, 'Plain and Simple'. *Uproxx*, 14. mai (<https://uproxx.com/tv/vince-gilligan-skyler-white/> – 12. juuli 2021).

Ryan, Marie-Laure 2014. Story/Worlds/Media: Tuning the Instruments of a Media-Conscious Narratology. Ryan, Marie-Laure & Thon, Jan-Nöel (toim). *Storyworlds across media: toward a media-conscious narratology*. Lincoln & London: University of Nebraska Press, lk 25–49.

Schwarz-Friesel, Monika 2015. Using Language as a Weapon: Verbal Manifestations of Contemporary Anti-Semitism. Schulze, Rainer & Pishwa, Hanna (toim). *The Exercise of Power in Communication*. Cham: Palgrave Macmillan, lk 161–183.

Smith, Murray 2011. On the Twofoldness of Character. *New Literary History* 42 (2), lk 277–294 (doi: 10.1353/nlh.2011.0022).

Smith, Murray 2017. *Film, Art, and the Third Culture. A Naturalized Aesthetics of Film*. Oxford, UK: Oxford University Press (doi: 10.1093/acprof:oso/9780198790648.001.0001).

Smith, Murray 2019. Foreword: consorting with characters. Riis, Johannes & Taylor, Aaron (toim). *Screening Characters: Theories of Character in Film, Television, and Interactive Media*. New York & London: Routledge, lk xi–xviii.

Sobchack, Vivian 1991. *The Address of the Eye: A Phenomenology of Film Experience*. Princeton, NJ.: Princeton University Press (doi: 10.2307/j.ctvzsmfbq).

Sorokin, Siim 2018. *Character Engagement and Digital Community Practice: A Multidisciplinary Study of "Breaking Bad"*. PhD dissertatsioon. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.

Sorokin, Siim 2019a. Paradoxical Everyday Imaginaries? Realitization, Narrative Persons and Common Sense Making in Digitally Communicated Engagement of Breaking Bad. Voolaid, Piret & Babič, Saša (toim). *Variation in folklore and literature*. Newcastle upon Tyne & Barcelona & Berlin: Cambridge Scholars Publishing, lk 175–200.

Sorokin, Siim 2019b. Paradoksaalsed igapäevakujut(1)used? Narratiivsed persoonid, pärisustamine ja “Halvale teele”. *Mäetagused* 73, lk 121–146 (doi: 10.7592/MT2019.73.sorokin).

Sorokin, Siim 2021. Ettekanne “A Note on Digital Character Engagement and Materiality of Representations: The Case of Breaking Bad’s Skyler White and Online Misogyny” rahvusvahelisel ISSN konverentsil (mai, toimus virtuaalselt).

Sorokin, Siim dat-ta. Article Review on Murray Smith’s “On the Two-foldness of Character” (2011). *Academia.edu* (https://www.academia.edu/12253269/Article_review_of_Murray_Smiths_On_the_Two_foldness_of_Character_2011_ – 12. juuli 2021).

Zahidi, Karim 2018. How to Leave Descartes Behind. On the Relevance of Marxism for Post-Cartesian Philosophy of Mind. *Epistemology & Philosophy of Science* 55 (3), lk 91–105 (doi: 10.5840/eps201855351).

Waldron, Dara dat-ta. ‘Living with Walt’: Situational and (Psycho)Pathological ‘Evil’ in AMC’s Breaking Bad. *Academia.edu* (https://www.academia.edu/12957687/_Living_with_Walt_Situational_and_Psycho_Pathological_Evil_in_AMC_s_Breaking_Bad – 12. juuli 2021).

Yus, Francisco 2019. Multimodality in Memes: A Cyberpragmatic Approach. Bou-Franch, Patricia & Garcés-Conejos Blitvich, Pilar (toim). *Analyzing Digital Discourse*. Cham: Palgrave Macmillan, lk 105–131 (doi: 10.1007/978-3-319-92663-6_4).

Summary

Character engagement, online misogyny, and the materiality of representations: Some follow-up thoughts on the reception of *Breaking Bad*

Siim Sorokin

Research Fellow in Culture Studies
Institute of Cultural Research
University of Tartu
siim.sorokin@ut.ee

Keywords: affirmative character ontology, anti-idealism, *Breaking Bad*, continuance, embodiment, materialist theory of character, materiality of representations, narrative person, online misogyny, realitization

The present multidisciplinary theoretical article develops its focal line of argument gradually. At first, feminist and narrative theory are consulted; after that, some treatments in the philosophy of mind are discussed. The latter’s correlative relationship with the

recent “materialist turn” in philosophy affords to propose a tentative alternative to the current and universally accepted approaches to the (fictional) character much indebted to philosophical idealism. This latter observation also determines the broad – some might argue seemingly overtly complicated – theoretical reach of the article. However, its timely point of departure – the online misogynistic abuse in fan discussions directed at *Breaking Bad*’s Skyler White and the actress Anna Gunn –, enables to cast the issue of character engagement in necessarily broad terms, disciplinarily speaking. Be it in the context of different scientific disciplines or as the crucial vertebra connecting them, whilst also suggesting far-reaching philosophical implications. This kind of engagement, and especially its expression in online discourse, provides an impetus to inquire about the peculiarities of the human mind and the operation of human thought. Therefore, the present article zooms in on the conventionally understood binary relationship between “fiction” and “reality”, sketching appropriate terminology (**continuance, narrative person, realitization**) and theoretical framework (inspired, in part, by the Soviet school of philosophical Activity Theory) to help explain the human proclivity to treat characters in naïve realist terms, i.e., as real people. The central research question is as follows: what kind of ramifications can be detected for the conceptualization of character (and narrative) engagement from a particular kind of value-laden reception (like the forms of digital misogyny that emerged in the context of *Breaking Bad*’s reception)?

Siim Sorokin (PhD, Tartu Ülikool, Kultuuriuuringute Instituut) on kultuuriuuringute teadur ja uurimisgrupi Narratiiv, Kultuur, ja Kognitsioon (NCC) liige (uurimisgrupi juht: prof. dr. Marina Grišakova): <https://ncc.ut.ee>). Sorokini peamiseks uurimisalaks on tähendustamisdiskursused netikogukondades (tegelaskujuga suhestumine välispidise ja anti-idealistliku teadvusfilosoofia vaatevinklist; narratiivne plottimine vandenõuteoretiseerimispraktikates multidistsipinaarsest vaatenurgast). Sorokin on avaldanud kaastöid hinnatud kohalikes teadusajakirjades, rahvusvahelistes toimetatud kogumikes ja kaastööd rahvusvahelistes ajakirjades (nt *Popular Inquiry*, 2021) on ilmunas. Sorokin tegeleb ka oma monograafia kontseptualiseerimisega (digitaalsed plottimispraktikad).

Siim Sorokin (PhD, Institute of Cultural Research, University of Tartu) is a Research Fellow in Culture Studies and a member of the research group *Narrative, Culture, and Cognition* (NCC) (PI: Prof. Dr Marina Grishakova; <https://ncc.ut.ee>). His main research field involves online discourses of sense-making in social media communities (character and person engagement through the lens of externalist (and anti-idealist) philosophies of mind; multidisciplinary perspective on narrative plotting in the practices of conspiracy theorizing). Sorokin has published in high-profile national journals, edited volumes with international pedigree and has articles forthcoming in international journals. He is in the process of conceptualizing his monograph on digital plotting practices.

Uni ja unenäod udmurdi kultuuris

Nikolai Anisimov

Eesti Kirjandusmuuseumi folkloristika osakonna teadur,
Venemaa Teaduste Akadeemia Uurali osakonna
Udmurdi Föderaalse Uurimiskeskuse
ajaloo, keele ja kirjanduse udmurdi instituudi teadur
nikolai.anisimov@folklore.ee

Eva Toulouze

Riiklik Ida Keelte ja Kultuuride Instituut Pariisis (INALCO),
fennougristka professor,
Tartu Ülikooli etnoloogiateadur
evatoulouze@gmail.com

Teesid: Välitööde ja küsitluste andmetele tuginedes analüüsitakse artiklis unenägede vahendusel surnutega suhtlemise erinevaid külgi udmurdi folklooris. Artikkel pakub välja ka esmase unenäotematika jaotuse. Loomu poolest lõpuni seletamata nähtusena on unel ja unenägedel tähtis roll suhtluses elavate ja jumalate (vaimude) maailma vahel.

Udmurdi kultuuris tajutakse und ja unenägusid ebareaalsete ruumina, kus võivad kohtuda elavad ja surnud. Unenägede kaudu saavad surnud elavatele teada anda oma soovidest ja tulevatest sündmustest, kurta teatavate asjaolude üle jne. Esitatakse sisesevaated sakraalsete teadmiste edasiandmise, vajalikesse tõrjerituaalidesse ja käitumisnormidesse unenägedes ning antakse esmaülevaade surnute maailma ruumist ja unenägede ajast. Tänapäeval pööravad udmurdid erilist tähelepanu igale unenäole. Neis nähakse kõrgemalt poolt antud märke, millele tuleb kuuletuda, et mitte rikkuda kooskõla elavate ja surnute maailma vahel.

Märksõnad: käitumisreeglid, suhtlemine surnutega, udmurdid, unenägu, uni

I. Sissejuhatus

Kuigi folkloristid ja antropoloogid on arutlenud une ja unenägede tähenduse üle (nt Balov 1891; Pantšenko 2002; Malcolm 2014; O’Nell 1976; Virtanen 1989; Kaivola-Bregenhøj 1993 jt), leidub udmurtide pärimus-kultuuri käsitlevates teadustöodes selle kohta vaid üksikuid märkusi ja kommentaare, millele me toetume ja mida arendame oma välitööde materjalide põhjal. Eraldi seda teemat seni käsitletud ei ole.

Nõnda on see artikkel katse koguda ja analüüsida andmeid une ja unenägede kohta udmurdi kultuuris minevikus ja eriti tänapäeval (vt Anisimov 2017; Anisimov & Toulouze 2020; Panina 2020).

Une ja unenägude kohta leidub pärimuse uurijail mitmekesiseid interpretatsioone:

- Uni on ajutine surm. Larisa Pavlinskaja võrdleb und ajutise surmaga, kus hing lahkub ihust ja võib sattuda vaimude maailma (Pavlinskaja 2010: 57).
- Uni on vahepealne seis elu ja surma vahel, milles hing ajutiselt lahkuks kehast (Jasinskaja 2011: 111).
- Uni on ülemineku seis ühest maailmast teise. Siberi rahvaste uskumustes esineb uni kui ülemineku seis ühest maailmast teise (Pavlinskaja 2010: 57).

Uni võimaldab suhtlust kahe maailma vahel erinevates vormides:

- sidekanalina “teise” maailmaga (Ptšelovodova 2013: 53);
- kommunikatsiooniruumina. Mõned uurijad märgivad, et unenägude sakraalsuse representatsioon, mis on üldine enamikule traditsioonilistest kultuuridest, põhineb arusaamal une olemusest kui kommunikatsiooniruumist surnute maailmaga, kus on toimunud järgmine areng: *surnute maailm* → *esivanemate maailm* → *esimeste esivanemate maailm* → *vaimude maailm* → *jumalate maailm* (Rabinovitš 2013: 56).

Arusaamad unenägudest on ka üsna lähedased, kuid erinevad nüanssides:

- Unenägu on eriline viis teispoolsuses liikumiseks: une, transi või psühedeelia kaudu võib inimene siirduda teispoolsusse ehk “ümberaktualiseerida” sakraalset sfääri (Apinjan 2005: 89). Sageli annab selleks võimaluse letargiline uni, mis näeb välja nagu surm, kuid inimene ärkab sellest ja räägib oma elamustest.
- See on ka võimas religioosne fenomen, viis saada inimese kehast välja, mis võimaldab suhelda pühade tegelastega, saada neilt tarkust ja tugevust, vabaneda kannatustest ja avada olemuse uusi aspekte (Bulkeley 2008: 3).
- Unenägu annab tunnistust võõra hinge ilmnemisest: vanades kultuurides on “unenägu võõra hinge ilmumine inimese kehasse” (Arhaitšeskaja: *online*) või nagu väljendab antropoloog James Frazer, “...unenägu on hinge rändamine” ning “metslased” “ei erista und ärkvel olekust” (*cit.* Rabinovitš 2013: 18–19), ning primitiivsetes kultuurides sarnaneb uni surmale (Rabinovitš 2013: 33), nagu ilmneb Pavlinskaja eeltoodud tsitaadist.

Kultuuriuurija Jevgeni Rabinovitš arvab, et “kuna uni on üks surnute maailma, see on ka tee, mis viib esivanemate maailma, mille tõttu erinevad kirjalikkuseeelsed kogukonnad oletasid, et unenägudes tulevad esivanemate hinged surnute maailmast või siis magaja hing lähebki esivanemate maailma” (Rabinovitš

2013: 34). Serbia keeleteadlased Marta Beletitš ja Aleksandr Loma on kirjutanud, et primitiivses mõtteviisis “surnud elavad edasi sugulaste ja tuttavate unenägudes” (Beletitš & Loma 2013: 71). Antropoloogid Žanna Kormina ja Sergei Štörkov (2001: 211) kinnitavad, et uni pole üksnes kommunikatsioonikanal, vaid ka teatud eriline reaalsus, “milles suhtlus elavate ja surnute vahel on võimalik ja isegi ‘loomulik’”. Nende arvates võib eristada nelja tüüpi unenägusid: *rahulolematuse uni; palveuni; uni, mis teatab sugulase surmast; dialoogi-uni* (*ibid.*: 213).

Need on kommentaarid, mis puudutavad und ja unenägusid maailma erinevates kultuurides. Siinkohal keskendume aga udmurdi kultuurile, kus leidub nii sarnaseid kui ka erinevaid juhtumeid. Unenägusid on igasuguseid, kuid siinkohal vaatleme üknes surnutega seotud unenägusid udmurdi kultuuris

Materjali kogusid artikli autorid, tehes välitöid nii koos kui ka eraldi.

Nikolai Anisimov kogus suurema osa oma näidetest kahe maailma vahelist suhtlemist käsitleva dissertatsiooni valmistamise käigus (Anisimov 2017). Ta küsitles välitöö käigus informante, eelkõige vanema põlvkonna esindajaid, kes tunnevad paremini pärimust ja on tuttavamad surmakultuuriga, kuna nad on seotud sellealaste rituaalidega. Sellega seoses tulid loomulikult jutuks ka unenäod kui udmurdi surmakultuuriga seotud kommunikatsiooni oluline aspekt. Leidub ka näiteid nooremalt inimestelt. Suurem osa tema informantidest on Lõuna- ja Kaama-tagused udmurdid. Eva Toulouze kogus oma materjali spetsiaalselt, küsitledes oma tavapäraseid informante, kelle käest ta kuulis unenägudega seotud jutte. Tema informandid on pigem keskealised Kaama-tagused udmurdid.

Peab ka täpsustama, et mõned informantide tekstid on lindistatud vene keeles. Sel puhul me esitame ainult eestikeelse tõlke, aga kui originaal on udmurdi keeles, me toome selle teksti ka.

II. Uni

Udmurdi keeles on olemas erinevad sõnad tähistamaks und – *iz'on, kõlon, um* – ja unenägu – *võt, ujuvõt* (*uj* “öö”, *võt* “unenägu”). Siiaamaani suhtuvad udmurdid unesse ja unenägudesse kui millessegi seletamatusse, peaaegu sakraalsesse.

Näiteks tuleb magamaminekul kinni pidada kindlatest reeglitest: enne kui magama heita, loetakse palvet; kristlastest udmurdid löövad risti enda ette voodi poole või paluvad, et Jumal annaks hea une ja head unenäod; magama ei tohi heita päikeseloojangu ja hämariku ajal, muidu jääd haigeiks; ei lubata magada peaga ukse poole, sest siis tulevad hirmsad unenäod, surnud vms (Anisimov 2017: 74–75).

Uni on eriline aeg ka selle poolest, et inimene on selles seisundis täiesti kaitsetu. Ta on avatud igasugustele rünnakutele, nii kurjade vaimude poolt kui ka nõidade katsetele toituda tema eluvõimest. Pole imeks panna, et need hirmud on täiesti aktuaalsed eriti udmurdi külas. Seal on nõidade identifitseerimine, nagu ka nende tegutsemine, osa külaelust (vt Anisimov 2019). Imestamiseks pole ka põhjust, sest udmurdi külaühiskond pole kuigi eriline: isegi sellistes industrialiseeritud riikides nagu Prantsusmaal, kus võiks arvata, et nõidumine on kauge minevikunähtus, on teadlased tuvastanud selle tava olemasolu agraarsetes kogukondades (vt Favret-Saada 1977 ja 1986).

Et tagada head und, kasutavad inimesed kõikvõimalikke vahendeid, mis on nende kasutuses, et tõrjuda võimalikke vaenlasi ja panna end kõrgemate jõudude kaitse alla. Nende “relvadeks” on eelkõige väega sõnad, loitsud aga ka palved. Suur osa udmurdi elanikkonnast on ammu kristlusse pööranud. Palvetamine ei tähenda neil suuremat süvenemist usuasjadesse või suurt religioossust. Palvetamine on käepärane “relv”, mida on õige kasutada just siis, kui oht on käes.

Peame ka mõistma, et see on väga intiimne teema, millest vabalt ei räägita. Seda teavad kultuurikandjad ise, aga see seletab, miks pole sellest siiaaani kuigi palju kirjutatud. Need kaitsevõtted on käibel kogu udmurdi areaalis: selleks, et kaitsta lapse und ja tema hinge, mis on veel nii nõrk, et seda võivad kahjustada nõiad või kurjad vaimud, pannakse udmurdi areaalis padja alla või magava lapse kõrvale terav raudese. Selleks et kurjad vaimud ei piinaks, et halb unenägusid ei näeks, käivad Kaama-tagused udmurdid¹, ehk mitte kristlased kolm korda kääridega (rauast esemega) päripäeva ümber voodi või keerutavad kääre kolm ringi enda ümber, lugedes palvet, seejärel pannakse käärid padja alla, et kindlustatakse jumalik kaitse. Enamasti teevad seda näiteks lesed, kui endine elukaaslane tuleb neid unes tüütama (VTA, Baškortostan 2014–2019).

Magavat inimest ei tohi pildistada või filmida, see tähendaks tema enda võimu alla võtmist. See keeld põhjustab tänapäeval vahel pingeid põlvkondade vahel: noortele meeldib pildistada oma lapsi ka siis, kui nad magavad, vanavanematele see ei meeldi (VTA, Udmurdimaa, Baškortostan, Tatarstan 2008–2019).

Karmilt on keelatud magavat inimest üles ajada, sest sellel võivad olla hirmsad tagajärjed:

Шара вѳтась муртэ уг яра шуо сайкатыны. [---] А тазыы вал, Кузѳбайын одӳг казак ни шара, пе, вѳта. Шонер веран но уг быгатӳськы ни мон сое. Оло, со дышечке вылэм ведӳнлы-марлы, оло, мар. Сое сайкатӳллям, со сыре шузи-мази кылем. Озыы шуизы.

Inimest, kes räägib unes, ei tohi üles ajada, öeldakse. [---] Juhtus nii Kuzebaevo külas, et üks poiss rääkis unes. Ma ei oska ju täpselt öelda. Kas ta

õppis kellegi juures nõidumist, või midagi muud. Ta aeti üles, ja siis ta jäi hulluks. Nii nad rääkisid (VTA, Dubrovskij, Kijasovo rajoon, UR, 2013).

Keeld magajat või unes kõndijat äkiliselt äratada on seotud ka arusaamaga, et magamise ajal võib üks inimese hingedest (*urt*) kehast lendu tõusta. Aegajalt võib näha, kuidas ta magaja suust välja lendab liblika (*urt bubõli*), linnukese või lendava hiire (ehk nahkhiire) kujul. Udmurdid arvavad, et *urt* võib inimkeha maha jätta kriisis, kriitilistel hetkedel, mis sarnanevad liminaalsele seisundile – une, raske haiguse või ehmatuse ajal (vt Holmberg 1915: 14–18; Minniyakhmetova 2019).

Kui kahtlustatakse, et *urti* inimkehas pole, viiakse läbi rituaal selleks, et *urt* kinni püüda ja saata ta tagasi ihusse (*urt kuton* “urdi püüdmine”). Andmeid selle rituaali kohta täpsustasime Kaama-taguste udmurtide juures (VTAT 2015–2016). Tundub, et mujal seda rituaali enam ei kasutatagi (Anisimov 2017: 147). Tatjana Vladõkina kirjeldab selle rituaali olemust nõnda: tuleb astuda kontakti *urdi* hinge ja surnud esivanematega “võõras” ehk looduslikus kohas, näiteks väravate taga, põllul, ehk teises maailmas, kust ta esialgu tuli ning kutsuda teda kohale (Vladõkina 2003: 65). Sama rituaali kohta tõi Ivan Miheev välja sõnalise vormeli:

Уртэ, чаль! Уртэ, чаль! Кытү потүд, отү пыр. Муррө гыркетү потүд ке, отү пыр, укноетү потүд ке, отү пыр!

Mu hing, tule tagasi! Mu hing, tule tagasi! Kust sa väljusid, sinna tulegi tagasi. Kui sa väljusid korstna kaudu, tule tagasi selle kaudu, kui sa väljusid akna kaudu, tule tagasi selle kaudu! (Miheev 1926: 41).

Urti otsides on Ivan Miheevi sõnul ikka püütud kätte saada kollast liblikat, ehk hinge kehalist väljendust (*ibid.*). Seda, kas rituaal õnnestus või mitte, üritati teada saada tina valades (rituaali nimi oligi *urtse kis'talon*, “*urt*’i sulatamine”), valatise kuju järgi (*urt kuton uzves*) otsustati õnnestumise kohta (Jemeljanov 1921: 4–5; Napolskih 2006: 28).

Kõige kindlam tõend õnnestumise kohta on muidugi see, kui inimese seisund normaliseerub.

Kaama-taguste udmurtide kohta on teada, et kui ehmatuse osaliseks saanud inimene, eriti laps, muutub teistsuguseks – nutab, on rahutu, magab ja sööb halvasti –, siis tuleb *urt* kätte saada. Tänapäeval on teada küll rituaali nimetus, aga muud mälestust *urdist* ei ole. Et teada, mis last ehmatas ja teda sellest vabastada, tehakse rituaal: pannakse lapse pea kohale pann, sinna valatakse vett ja sulatina või -vaha. Valatise kujust ilmneb, mis last ehmatas, kuju riputatakse talle kaela ja jäetakse sinna, kuni see ära kukub (VTA 2012).

Praeguseks on teadmised *urti* kohta kadumas, neid mäletavad veel mõned vanad inimesed Lõuna-Udmurdimaal ja Baškortostanist, mujal enam mitte (Anisimov 2017: 149). Sellest on aga säilinud jälg kindlates väljendites nagu *urt kõttš* (*urt* “hing”, *kõttš* “lendav hiir”) nahkhiire kohta ja *urt bubõli* (*urt* “hing”, *bubõli* “liblikas”), väikese halli liblika kohta.

III. Surnutega seotud unenäod

Udmurtide pärimuses on unenäol tähtis roll suhtluses teispoolsusega ehk surnute maailmaga. Uskumuste kohaselt saavad elavad une kaudu teada oma surnud esivanematest, suhtlevad nendega, küsivad nõu jms; teiselt poolt ilmuvad surnud unenägudesse oma kaebuste, palvete või hoiatustega tulevaste sündmuste kohta. Nõnda saavad elavad unenägude põhjal sättida oma käitumist. Et selline suhtlemine oleks turvaline, peavad elavad kinni pidama mõnedest reeglitest.

III.1. Käitumine unenäos ja selle reguleerimine

Unenägudega seotud narratiivide kohaselt peab unes surnutega suheldes kinni pidama teatud käitumisreeglitest. Kuidas saab aga inimene oma käitumist reguleerida ruumis, mis ei allu teadvusele? Siin ilmnevad inimese sisimasse juurdunud kultuurilised stereotüübid – isegi unes meenutatakse reegleid, millest on kuuldud lugude rääkimise käigus:

- kinni pidada distantsist suheldes surnutega;
- keeld saada surnult ja kinkida surnule esemeid;
- keeld surnuga kaasa minna;
- keeld ületada surnu palvel teatud takistusi. Need takistused võivad olla sein, jõgi, sild, värav jne. Need takistused, millest surnud paluvad astuda, on nagu omamoodi piirid maailmade vahel. Arvatakse, et kui inimene nendest üle astub, ei pruugi ta üles ärgata või võib varsti surra (Anisimov 2017: 75).

Unes surnutega suheldes on oluline keeldudest kinni pidada. Siinkohal tsiteerime Saksa-Prantsuse etnograafi ja folkloristi Arnold van Gennepit: “rituaalid, mille abil suheldakse teistpoolsusega, sarnanevad tüübilt külalislahkuse rituaalidega, klanni vastuvõtu rituaalidega, lapsendamisega jms. Sellele leiame vihje muistendites, mille põhiteemaks on laskumine põrgusse või reis surnute maale koos teatud keeldudest kinnipidamisega: ei tohi koos surnutega pidutseda, ei tohi süüa või juua mitte midagi sellest, mis nende maal toodetakse, ei tohi lasta end puudutada või emmata, ei tohi kingitusi vastu võtta jms” (eesti

keelde tõlgitud venekeelse teksti põhjal) (van Gennep 1999: 150). Üldlevinud arusaamade kohaselt peaks nendest keeludest kinnipidamine kaitsma inimest teispoolsuse võimaliku negatiivse mõju eest.

Vahel võivad surnud unenäos ise reguleerida elavate käitumist. Näiteks kui inimene ei taha unenäos surnust lahku minna, ütleb surnu talle, et aeg ei ole veel käes, ei tohi temaga kaasa minna.

Hea näite leidsime Baškortostanist:

Мамае кулэм бере вöтам пыриз. Татын, гурезь вылэ, сыше бадзын шар дугдүйз. Ну... сыше кинойын кадь со. И отын сыше кудыез вань пуксыны, со как воздушный шар. И мама отын, сыше чебер, мусо кадь. Монэ öтиз со оччы. Пуксим ни со шар вылэ но, лобиськом кыкнамы, каллен гынэ жутйськиськом вылэ. Лобиськом, лобиськом сыше, гуртмы вылтй кошкиськом. Мама шуэ: “Тйни, нылы, коркамы, тйни тйляд коркады, тйни милям коркамы,” – шуэ. Ми каллен гынэ гурт вылтй котькуд коркаез учкыса ортчиськом. Вылйсен учкиськом, гурт сыше чебер, кикур пьдсын кадь кылле. И лобзым котыртым гуртмес. [---] Сыше-сыше капчи милемлы соин кыкнамы. Мон сыше шумпотйсько мамаен озьы лобаны быгатйськом шуса. Вроде тодйсько но кадь мон солэсь... кулэм со, но али вöзын шуса. Собрере гурезь вылэ вуим но, шарзэс дугдытйз, ми вадьсы, гурезь вадьсамы. “Васькы, нылы,” – шуэ. Мынам сыше васькем уг пот, вöзас кыллем потэ. Сыше шораз учкисько, может со монэ кельтоз “ен васькы” шуоз шуыса. “Васькы, васькы, нылы, тыныд али вазь ай монэным кошкыны, васькы, васькыса кыль,” – шуиз. Мон васьки. Со шареныз каллен гынэ тубыса кошкыз вылэ. И мон весь туссэ солэсь, бамзэ аззисько, туссэ аззисько. [---] И мон прямо кыдөкисен аззыса кыли, кызьы со шар пичияз но пичияз, пичияз но пичияз, и собрере совсем ышииз. Собрере мон сайкай.

Pärast ema surma nägin ma teda unes. Siinsamas, mäe peal maandus selline suur pall. Noh... selline, nagu kinos. Ja seal on selline korv, kus istutakse, ta on justnagu õhupall. Ja ema on seal, nii ilus, ta tundus nii armas. Ta kutsus mind sinna. Me istusime koos temaga selles pallis, me kahekesi lendasime ja tasapisi tõusis õhupall kõrgemale. Nii lendasime, lendasime, meie küla kohale lendasime. Ema räägib: “Vaat, tütrekene, meie maja, teie maja, see ongi meie maja,” ütles ta. Me aeglaselt lendame üle küla ja vaatleme iga maja. Ülevalt näeme kui ilus on meie küla, ta on nagu peopesal. Lendasime mitu korda selle ümber. [---] Meil on nii kerge olla temaga kahekesi. Ma nii rõõmustasin, et saan emaga lennata. Ma ise nagu saan aru et... ta on surnud, aga nüüd on ta minu kõrval.

Siis me sattusime ühe mäe peale, ta peatas õhupalli, meie juurest mitte kaugel, meie mäe läheduses. “Mine nüüd alla, tütrekene,” ütles ta. Ma ei tahtnud sugugi alla minna, tahtsin jääda tema kõrvale. Vaatasin tema poole, äkki ta laseb mul olla, äkki ta ütleb: “Ära alla mine.” “Mine alla, mine alla, alla tütrekene, sul on vara veel ära tulla minuga koos, mine alla, jää siia,” ütles ta. Ma läksingi. Ja tema lendas aeglaselt selle õhupal-
liga minema. Ja ma näen tema kuju, tema nägu, tema kuju. [---] Ja mina jäin vaatama kaugelt, kuidas see õhupall jäi väiksemaks ja väiksemaks, väiksemaks ja väiksemaks, kuni ta lõpuks ära kadus. Siis ma ärkasin üles (VTT, Novõe Tatõšlõ, Tatõšlõ rajoon, RB, 2019).

Selles näites loobus tütar ema käsul oma soovist. Aga on märkimisväärne, et ema surmast masendatud tütar, kes pidevalt nuttis, sai sellest unenäost rahu ja leppis ema minekuga. See oli tema sõnul meeliülendav unenägu.

III.2. Unenäod ja teadmiste saamine, edasiandmine

Arvatakse, et unedes võivad omandada maagilisi praktikaid ja erilisi teadmisi nõiad ja ravitsejad. Inimesed, kes saavad sakraalseid teadmisi, olgu enda soovil või mitte, alluvad mõnedele katsumustele (kõige sagedamini tuleb neil kõndida traadi peal üle kuristiku või põleva jõe või minna läbi kitsa toru või nõelasilma), nende läbimise kaudu omandavad nad maagilise väe ja teadmised. Inimene, kes katsumustest läbi ei saa, võib minna hulluks, jääda raskelt haigeks või üldse mitte üles ärgata ja jääda koomasse surmani, ehk jääda “kinni” ebareaalsesse dimensiooni (Anisimov 2017: 74–75).

Leidub ka jutte, milles surnud sugulaste hinged õpetavad unenäos mingit oskust (laulu, loitsu, maagilisi sõnu jms) ning hoiatavad inimesi millegi eest. Nendel puhkudel on inimesed püüdnud kadunukeste nõuandeid ja juhised järgida.

Paar näidet unenägudest, milles surnud püüdsid informantidele edasi anda mingeid oskusi:

Монэ нэнэе вöтатйз. “Улон одйг, сопал дуннеын но, тапал дуннеын но. Улон одйг,” – шуиз. “Монэ иньтыязы кызьпу иньтые, кызьпу выжые.” Озбы ик... солэн ватэмын кызьпулы матын. “А ведйнь вань” – шуиз, “соязын но, таязын но. Мон тыныд валэкто кызьбы ведйньлэсь утиськын,” – шуиз но, мон шарак потй. Вот! Шарак потй, о-о-о. Нэнэ өз ни монэ валэқты кызьбы. Сайкай, шөдй. Тйни озбы нэнэз вöтай. “Улон одйг, сопал дуннеын но,” – тапал дуннеын но, шуиз. “Ведйньёс озбы ик вань,” – шуиз, “сопалан но, тапалан но.”

Unes nägin ema. “Elu on üks, selles maailmas ja tolles maailmas. Elu on üks,” ütles ta. “Mind pandi kohale, kus on kased, ühe kase alla.” Ja tõepoolest nii ongi... Ta maetigi kase juurde. “Aga on nõiad,” ütles ta, “selles maailmas ja tolles maailmas. Ma seletan sulle, kuidas kaitsta end nende eest.” Just ütles, ja ma ärkasin. Just nii! Äkki ärkasin, jah. Ema enam ei seletanud, kuidas end nõidade eest [kaitsta]. Nii ma nägin unes ema. Elu on üks, selles maailmas ja tolles maailmas, ütles ta. Ja nõiad on ka, ütles ta, siin ja seal (VTA, Dubrovskij, Kijasovo rajoon, UR, 2008).

Толон үйвөт адзисько, и анае дорам пуксиз но и лыдзе мыным: “Учыос котькытын, сюлэмын ке секыт. Кыштыр со чирдоз, сюлэмме буйгатоз. Улон – питран, со кошке но кошке, нош учыи весь чирдэ, кырзэнэ со мытэ. Улонын со луэ, шуг-секыт пумиське.” Трос пол лыдзи уни, но мар верамез потэ вал соин, ой вала. Со сое кырзэз. Озьи ик шуз, талэн, пе, гурез но вань, но гурзэ мон валаса ик ой вутты.

Eile nägin und, ja vanaema [unes] istus minu kõrval ja luges mulle: “Ööbikuid on igal pool kui südamel raske. Kui ta laulab rahulikult, mu süda rahuneb. Elu on ratas, ta läheb ja läheb, aga ööbik muudkui laulab, oma laulu laulab. Elu juhtub, raskused tulevad ette.” Ta luges nii mitu korda, aga mida [vanaema] tahtis sellega öelda, ma ei saanudki aru. Seda ta laulis. Veel rääkis ta, et nendel [sõnadel], on viis, aga viisi ma isegi ei jõudnud mõista (VTA, Staraja Mon'ja, Malaja Purga rajoon, UR, 2013).

Unikaalsest juhtumist rääkis üks Kijasovo rajoonis elav naine. Ta jutustas, kuidas surnud õde õpetas talle oma lemmiklaulu, et ta seda rasketel hetkedel laulaks:

Монэ үйвөтам кулэм анае кырзаны дышетüz вал: “Туж ке мөзмиды, та гурез кырзалэ,” – шуса. И мон, со ноку кылымтэ гурез, апай кырзамъяз-верамъяз, со гурез дыши но. Уйвөтысьтым дышыса, со гурез кытйське-кытйське гынэ шедьтыса кырзасько. И со, весь вераса ик, кырзэз со гурез: “Мынэсьтым ке туж мөзмиды, та гурез кырзаллялэ, та мынам яратоно кырзан гуре,” – шуса, тйни озьи ик вераса, кырзэз. Туж вашкала гур со, туж нёжъяса-нёжъяса.

Mu surnud õde õpetas mind unes laulma: “Kui teil väga kurb hakkab, laulge seda laulu,” ütles. Ja mina, kes ma ei olnud kunagi seda viisi kuulnud, õppisin seda õe käe all. Olles seda viisi unes õppinud, laulan seda harva-harva meenutades. Ja ta näitas, kuidas, lauldes laulu ette: “Kui te mind väga igatsete, laulge seda viisi, see on minu lemmik,” ütles ta ja laulis. See on väga vana laul, [tuleb laulda] venitades (VTA, Dubrovskij, Kijasovo rajoon, UR, 2008).

Sellistel puhkudel vaatlleb etnomusikoloog Irina Ptšelovodova tüpoloogilisi paralleele udmurdi rahvaluule loitsužanriga *tunkõl* (tegušõnast *tunanõ* “ennustama, nõiduda, sõnuma, loitsima“ ja *kõl* “sõna”). Teadlane märgib, et “salajane sõna” nõuab erilist õpetamisviisi, kõige sagedamini antakse sellist teadmist edasi une ajal ja selle saavad ainult väärilised pärijad (Ptšelovodova 2013: 52–53; Panina 2014). Siin ilmneb selge paralleel šamaani-initsiatsiooniga Siberi rahvaste juures, mis leiab aset “...ainult unenägudes, kuna see on ainus tee võimaldamaks suhtlust tavaliste inimeste ja esivanemate/vaimude maailma vahel” (Rabinovitš 2013: 38–39). Arvatavasti võib sellega suhestada selliseid sakraalse une tüüpe nagu letargiline uni ehk varjusurm, minestamine, kooma, või ka raske haigus (hääbumine), mille ajal uskumuste kohaselt saab ajutiselt rännata teisepoolsusse. Nimetame seda kogemust koondnime “sakraalne uni” all sellepärast, et seda iseloomustab une ajal toimuv, ehk see on selline uni, mis viib uskumuste kohaselt inimese teistpoolsusse.

Arvatakse, et sellises seisundis inimene magab ja käib surnute maailmas, kus ta allub erinevatele katsumustele, kohtub tolle maailma elanikega, ületab mõningaid takistusi (nt käib kitsal latil üle põleva jõe või tõuseb kõrgele mäele) jms. Sellisele nähtusele leidub udmurtidel erinevaid nimetusi. Kaama-taguste udmurtide sõnul “sellistest inimestest räägitakse, et nad on käinud *nertes*” (tat. *mert*, hauatagune maailm), udmurdi keeles *nerte mõnem* (нэртэ мынэм) (Sadikov 2008: 156). Nende ihule, käele või näole võib jääda märgistusi kõrvetustena (*ibid.*). Udmurdimaal kasutatakse selle nähtuse kohta terminit *kulõsa uldžon*, *kulemõs’ uldžõsa sultõn* (кулыса улžон / кулэмысь улžыса султон) “taaselustamine, taaselustamine pärast surma” (Anisimov 2017: 184). Arvatakse, et inimesed, kes on käinud sageli teistpoolsuses, omandavad seal maagilisi teadmisi, neil teravneb intuitsioon ja muud psühhoüüsilised oskused. Sellise kogemuse osalised on rääkinud, kuidas elavad tolles maailmas surnud, milline on elu pärast surma ja muud säärast. Samas ei tohtinud nad mainida nähtu täpseid detaile. Toome näiteks mõned lood sellistest juhtumitest.

Мынам анайлэн анаезлэн анаез сю одйг арес лўыса кулэм шуизь. Со нэртын лўэмэсь индэ, марымын... Кулэм шуыса возиллям но, бамыз горд луэмись сое марым кариллям. Сое таше векчи гынэ марымтй поттйллям [---] пуш кадъ гынэ инты вылтй, пе, потто шуэ индэ. Тыл пыр, пе, пото. Отын алама муртэёс пыдызы гылэыса ўсыса кошко, пе, о-о-а, отын тыл пушкын, пе, кыллэ муртэёс. Айбат муртэёс райын, пе, кыллэ саськэ пушкын. Отын пичи муртэёс, айбат муртэёс, пе, кыллэ индэ. Соин понна монэ кут куччатэ, пе, шўиз, колыш гылэоз, пе, шўиз. [---] Соин кут куччася лэзиллям сое октыкыиз, согакыиз. “Тылэ ўсэнтэм кут куччатэ мыным, колош ен куччатэ,” шуыса верам. [---] Сыше муртэёс озыы луо шуо, пелляськись, знахар, дыр, мар... Сыше дар сётэ, дыр, индэ Иммар-Кылчин.

Ma juba rääkisin, et vana-vanaema suri, kui ta oli sada üks. Ta oli juba käinud hauataguses maailmas, selles... Ilmselt ta arvati olevat surnud, aga et tema põsed hakkasid punetama, siis saadi aru ja seda ei tehtud [teda ei maetud]. Ta viidi läbi kitsa koha [---] teda sunniti minema läbi [kitsa] koha, kitsas nagu pilbas, ütles ta. Läbi tule olevat teda viidud. Halvad inimesed libisevad seal ja kukuvad, rääkis ta, sinna tulle, leidub selliseid inimesi. Head inimesed on paradiisis, räägitakse, keset lilli. Seal on väiksed lapsed, head inimesed, räägitakse. Sellepärast pange mulle jalga viisud, ütles ta, kalossides ma hakkam libisema. [---] Sellepärast, kui me ta matsime, panime talle viisud jalga. [Enne surma] ta väitis: “et ma tulle ei kukuks, pange mulle viisud jalga, ärge mulle kalosse pange” [---] See juhtub selliste inimestega, ravitsejad, nõiad, ei tea... Sellised võimed annab, arvata võib, Inmar-Kõltšin (VTA, Asavka, Baltatševo rajoon, RB, 2016).

See põnev unenägu esitab üht väga kindlat arusaama teistpoolsusest. Et mõtiskleda udmurdi elust pärast surma ja mõista laiemalt, kuidas seda ette kujutatakse, oleks vaja võrrelda rohkemaid kirjeldusi kui võime seda siinkohal teha. Aga toodud näite kohaselt nähakse seda kui katsumuste teekonda. Huvitav on kahtlemata detail jalanõudest ja jutustaja soov saada maetud sellistes jalatsites (viisud), mis ei libise. Seda detaili leidub mõneski jutustuses.

Teine informant rääkis, et naine, kes letargilisest unest (varjusurmast) ärkas, jutustas, et inimesed peavad ronima kõrge mäe otsa, kus asub paradiis. Mõned inimesed, kes olid peaaegu kohale jõudnud, libisesid ja kukkusid alla. Kui juba alla kukkusid, ei tohi enam tõusta. Sellepärast soovitas ta inimestel mitte lasta end matta libisevate, kummist taldadega kingades (VTA, Gurez'-Pudga, Vavoži rajoon, UR, 2013).

Teine näide:

Мынам анкай тифен висе вылэм. Огпол со қулон калэ вуэм вылэм. Муртэс кулэм индэ шуыса люкаськиллям. Нырыз доры тылы вуттйллям но, выре, пе. “Улэн гой ай та” – шуиллям. Собере со кеськем но, “Ой, мон зугыт дуннеын гой” шуыса бөрдьны кутськем. Собере верам, мон нэртэ ветлй шуыса. Одйг нылкышно, пе, китйм кутыса нулдйз. Зугыт өвөл, пе, отын, жомал гынэ. Капкаетй, пе, пыртйзы. Пичи дыръяз чачаен висьыса кулэм нылзэ адзытйллям. Со туж шумпотэм, пе. “Анай, лыктйд-а?” – шуэ, пе. Но китйз валтыса нулдйсь кышно шуэм: “Али со кемалы өз лыкты, берлогес лыктоз.” Нэртэ мынэм кышно зуам: “Мынам татын пие но уань, сое но адзытэ.” Соля шуиллям: “Сое ум адзытэ, тон сое ачид виид, тыныд зугыт дуннеын сьольк басьтоно ай.” Со пизэ пичи дыръяз каритайын толалтэ кезьыт вуын миськем, собере со кулэм³.

Emal haigestus tüüfusse. Kord oli ta suremas. Ta arvas, et oli juba surnud, inimesed kogunesid. Nad panid ta nina juurde sule, ja see hakkas värisema. "Ta on veel elus," ütlesid nad. Tema võpatas ja ütles: "Oh, siis olen ma veel selles valges maailmas," ja ta hakkas nutma. Ta rääkis, et ta oli käinud hauataguses maailmas. Kättpidi juhtis teda üks naisterahvas. Seal, väitis ta, pole nii helge nagu siin, on vaid tuhm valgus. Nad viisid ta läbi värava. Nad näitasid talle tütar, kes oli surnud lapsena rõugetesse. Too rõõmustas väga ja ütles: "Emal, sa tulid?" Aga see naine, kes teda kättpidi juhtis, vastas ise: "Nüüd on ta siin vaid lühikeseks ajaks, üks ta tuleb hiljem." Naine, kes sattus hauatagusesse maailma, küsis: "Aga mul on siin ka poeg, näidake ka teda mulle." Talle öeldi: "Teda me sulle ei näita, sina tapsid ta ära. Sa pead veel maa peal koguma patte." Seda poega oli ta pesnud talvel pesuküna külmas vees ja poiss oli surnud (Kiptšak, Kueda rajoon, Permi krai, 2002, Sadikov 2019: 199–200).

III.3. Unenägede algatus

Teises maailmas elavad surnud analoogselt elavatega. Neil on oma heaolu ja oma raskused. Mõnedel on külm või soe, või on kõht tühi. Nad tunnevad puudust inimestest ja nende tähelepanust. Sel pinnal käib nende dialoog elavatega. Nad mõjutavad inimesi ja loodust, ja kui vaja, kasutavad iga võimalikku sidekanalit, seda siinamaani.

Unenäod ei pruugi tulla niisama. Neil võivad olla algatajad. Udmurdi keeles väljendatakse selgelt, kas unenäod tulevad, *võtanõ*, "unes nägema" või keegi paneb need tulema, kui surnud ise algatavad kontakti: *võtatõnõ* "unne tulema", *võte põrõnõ* "sisenema unenäkku". Nendes väljendites on aktiivne pool ju surnu, tema on see, kes "tuleb", kes "siseneb".

Meie andmed näitavad, et unenäo algatajaks võivad olla erinevates olukordades nii elavad kui ka surnud.

III.3.1. Elavate algatus ehk võtted surnu uueks nägemiseks

Vahel toimub kokkusaamine elavate soovil. Nõnda näiteks rääkisid informandid, et nad paluvad, et surnu ilmuks neile unes. Põhjuseid võib olla erinevaid: kas nad igatsevad tema järele või tahavad saada kindlust, et surnu on rahul viisiga, kuidas teda mälestati. Surnut võidakse isegi paluda, et ta ilmuks unne inimestele, kes ei usu surmajärgsesse ellu:

*Тани йыр-пыд ке сётӱськод, о-о-о вeдь. Йыр-пыд сётонӱсьмы вань.
Йыр-пыд сётӱськод ке ни о-о-о. "Я, бакель ке луиз, тон вӱтаты" шуса*

мар ай карисько, о-о-о ведь. “Тани... бакель ке тыныд, кельшиз ке та йыр-пыд сётэммы, тон вótаты.” Сыре вótано ук! Сыре нош... Мон сое озьы но шко: “Кинь ке уг ке оскы сосыз вótаты.” Тани ньлпиосыз, куддёсыз... Ми но нээймылы сётйм но, Манямы уггес оскы кадь со но. “Вótаты кинь ке уг ке оскы, сосыз вótаты” но шко ни мон сэре.

Vaat kui sa ohverdad [looma] pead ja jalgu, eks ole. Meil on [looma] pea-jalgade [mälestamisel] ohverdamine [surnud vanemale]. Kui ohverdad [looma] pead-jalgu. “Hea küll, kui sellest [oli] sul kasu, kui see meie [looma] pea-jalgade ohverdus meeldis, ilmu siis unes,” ma seda ütlen ja ka teen, eks ju. “Nii... kui sul oli sellest kasu, kui meie ohverdus meeldis, ilmu unes.” Ja siis ta ju tuleb! Siis uuesti... Mina ütlen ka nii: “Kes ei usu, neile ilmu.” Näiteks lastele, kes... Ja meie ohverdasime emale, meie Manja eriti ei usu, tundub nii. “Ilmu unes [sellele], kes ei usu, ilmu neile,” ütlen mina alati (VTA, Dubrovskij, Kijasovo rajoon, UR, 2008).

Teiste andmete kohaselt jääb see, kes tahab näha surnut unes, magama tema riides või paneb padja alla tema isiklikud asjad või koguni jääb magama voodis, kus lahkunu suri.

III.3.2. Surnute algatus ehk surnute sõnumid elavatele

Surnute külaskäigud elavate unenägudesse võivad teistelgi puhkudel toimuda nende algatusel: kui lähedased nutavad palju ja sageli, arvatakse, et see segab surnut teises ilmas. Sellepärast ilmub ta unes palve või etteheitega, et inimesed enam ei valaks tema peale mõeldes pisaraid.

Сузре туж бõрдйз но, о-о-о, мон но бõрдй но, со вылаз ик лээкыса бõрдйз но... Пиед шуэ нюрын, пе, уэ. Тань татын, тйнь со пруд вадьсын. Уйвõтын аззем. [---] Мон дедушез аззи но, со нёпын, пе, уэ. Ой, шко мон, Ница бõрдйз зол, синкылиез усиз, дыр, шуи сразу. Вот, нёпын, сос, пе, нõдын уло соку. Уг яра, пе, о-о-о, бõрдны туж зол.

Minu õde nuttis palju ja eks ju mina ka nutsin, ta kummardas tema [kirstu] peale ja nuttis... Sinu poeg elab soos. Siinsamas, selle tiigi kõrval, siin. Mina nägin [teda] unes. [---] Ma nägin vanaisa, ta on soos, eksju elab. Oh, ütlen mina, Niina nuttis väga, pisarad [tema peale] langesid arvatavasti, ma kohe ütlesin. Nii, soos, nemad, eks ju, elavad siis. Ei tohi, eks ju, nii väga palju nutta (VTA, Gurez'-Pudga, Vavoži rajoon, UR, 2013).

On ka selline arvamus, et kui miski on tehtud halvasti, või pole tehtud õigel ajal, võib surnu koju tagasi pöörduda (*bertõloz* “koju/tagasi tuleb”) või siis teda nähakse, ta ilmub unenägudes (*võtatõloz, võte põroz* “tuleb/siseneb unne”). Näiteks:

Üks naine, pärast surnud tütre mälestamist kattis mullaga ohvriandeid, sööki, et linnud nendega ei laamendaks. Siis aga tütar tuli talle unne ja süüdistas, et ta on ihuskoi. Talle seletati, et sellise teoga ta peitis sööki linnukeste eest, nii et surnud tütar ei saanud tulla ja süüa. Selgub, et seda toitu peavad linnud sööma, et see jõuaks surnute kätte (VTA, Gurez'-Pudga, Vavoži rajoon, UR, 2013).

See on laiem nähtus, nagu näitavad Žanna Kormina ja Sergei Štörkov (2001: 212), kes väidavad et “unes ilmuva surnu käitumist võib vaadata mitte kui otsest palvet, vaid kui provotseerimist eksegeesile, mille käigus tihti selginevad matuse toimumise konkreetsed detailid”.

Aeg-ajalt ilmuvad surnud inimestele, kellele nad on armsad. Nii rääkis mees, kes juhib külaansamblit:

Enne suurt neljapäeva nad tulevad. Mitte igal aastal, aga sel aastal nad tulid, ei tea ise, miks. Ema esimesena, siis mu õpetaja, siis isa... Esimesest koosseisust üks memm, kes laulis nii ilusti. Kõik käisid, keda mina austan. Jah, ka Petrovna tuli. Kõik vanad tulid.² Aga mitte koos. Erinevatel päevadel. Seda kohta nad ei tundnud,³ aga nad ikkagi tulid. Ma süütasime küünla... Nad on siin praegu. Teispäeval saadame me nad ära. Nad tulevad, kui saavad, kes enne suurt neljapäeva, kes pärast. Me paneme küünla, pitsi, leiba. Tükk aega me jätame neid. Nii peab olema. Mina ei tohi rääkida. Kui ma räägin, siis nad viivad mind endaga kaasa. Mina küsisin nende käest: miks te tulite? Tahate mind kaasa? Nad jäid vait. Elusal inimesel ei soovitata nendega rääkida. Õpetaja tuli. Klassiõpetaja, selline õpetaja oli, hea matemaatik, udmurt. Ta õpetada ei osanud... Tema poos end üles... Ei tea, miks ta tuli. Ilmselt keegi teda ei mälesta. Mina alati räägin tema kohta, et tema oligi tõeline õpetaja. Aga nüüd ta tuli minu juurde esimest korda. Ta tõuseb sealt rōdutrepist üles ja tahab sisse. Mina ei lase: kui ma lasen sind sisse, ma ise suren ju. Ma ei tee sulle mitte midagi halba, ütles ta, lase mind sisse. Lasin. Ema istus siin, ta vaikis. Ma arvan, ma tegin õigesti. Ta hing ju lendab, nendel, kes ennast poosid, hingel ei ole püsivat kohta. Niipalju kui ma aru sain, ta sunniti ennast üles pooma. Koolis. Neid inimesi ma ei nimeta. Nemad võtsid patu enda peale, mina ei hakka selle patuga kokku puutuma (VTT, Kamennoe, Zav'jalovo rajoon, UR, 2015).

Surnuid nähakse unes erinevate palvete või kaebustega (tahavad süüa, neil on külm jms).

Näiteks ühele vanale naisele ilmus unes surnud õde. Ta kurtis, et tal on jalad külmad. Kui mõne aja pärast suri keegi külas, pani naine talle kirstu

soojad sokid, paludes, et surnu annaks need edasi tema õele (VTA, Dubrovskij, Kijasovo rajoon, UR, 2013).

Või teine juhtum: vanaema tuli lapselapsele unne ja ütles, et kõik on hästi, aga ta ei saa saunas käia. Ja kui küsiti, miks, vastas ta, et uks on valepidi. Siis ta jätkas juttu, aga lapselaps enam ei kuulnud ega mõistnud. Pärast seda terve aasta jooksul, kuni polnud toimunud aastamälestamine, kutsus perekond teda iga kord kui nad saunas käisid, õigemini kutsusid teda naised. Reegel on selline, et naist kutsuvad naised ja meest mehed. Aga ka poisist lapselaps kutsus ikka vanaema sauna kasutama. (VTA, Dubrovskij, Kijasovo rajoon, UR, 2008.)

Üks informant rääkis imekspandava loo (VTA, Nižnij Sõr”jez, Alnaši rajoon, UR, 2020). 2015. aastal, kui ta oli juba üsna eakas, läks ta üksi, kohaliku keelt oskamata Saksamaale, laagris tapetud isa matmiskohale (ei tea, kas koondus- või vangilaagris). Pärast mõnda seiklust (raske oli leida õiget kohta, raske oli suhelda inimestega) jõudis ta lõpuks kohale. Tal oli kaasas kirikus õnnistatud mulda, mille ta viskas ühishauale, pühitses seda risti kuju moodustades, seejärel viskas ka niisama oma aiamaa mulda, kuna viimases kirjas oli isa kirjutanud: “Аэзо на меда шулдыр бакчаме?” (Kas veel kunagi näen oma ilusat aiamaad?). Ta kommenteeris oma tegu: “Атай, вань российской солдатъёс, тани российской сюй ваи, изе российской сюен” (Isa, teie kõik Venemaa sõdurid, magage rahus Venemaa mulla all!). Mõni aeg hiljem, kui ta oli jõudnud tagasi Udmurdimaale, nägi ta unes, kuidas ta kõnnib kodu poole, värav on lahti, uks on lahti ja maja on täis magavaid sõdureid. Ta küsis: “Kes teie olete? Kas te teete minu üle nalja?” Siis üks neist nagu ärkas ja pöördus tema poole: “Түтреке, ега са mind äра ei tunne? Mina olen ju sinu isa.” Siis tütar hakkas jooksma isa poole ja ärkas üles. Selle unenäoga ta seletas, et isa ja kõik need sõdurid, kes oli välismaal surnud, olid koju naasnud.

Mõnedel puhkudel võib tapetud hing informantide lugude järgi ilmuda tapjale unes ja teda piinata, soovides kätte maksta näiteks mõrva eest:

[---] *кышноез верам, не, ватэмзэс. Ёртэм, не, вөтаса. Вөтатыса ёртэм Валерик. [---] Ну просто дораз лыктэ, дыр. Дораз лыктэ, дыр, вөтатэ, дыр.*

[---] [tapja] naine rääkis [tapetu] matustest. Ta kummitas unenägudes. Kummitavat unes. Unes Valeri kummitas [oma tapjaid]. [---] Arvatavasti ta tuleb naise juurde. Tuleb tema juurde arvatavasti, unes (VTA, Dubrovskij, Kijasovo rajoon, UR, 2013).

Selles näites näeme, kuidas tapetu püüab kätte maksta oma mõrvaritele, piinates unes mitte ainult neid, vaid ka nende naisi.

III.4. Unenägu kui märk teistpoolsusest

Unes võivad surnud ka teada anda, et nad on rahutud. Ühes külas põles maha maja ja koos majaga naine, kelle jalad olid haiged. Külaelanikud ei taha sellest kohast mööda minna, nad tunnevad rahutust. Mõned päevad pärast põlengut nägi üks külaelanik unes selle surnud naise õetütart, kes mahapõlenud majas “oma jalgu otsis”. Sellega mõistis ta, et surnu on rahutu, ja mõtles, et peaks midagi ette võtma, et ta maha rahuneks (VTT, Novõe Tatõšlõ, Tatõšlõ rajoon, RB, 2019).

Unenägusid mõistetakse ka kui märke millestki, mis hakkab juhtuma. Need märgid võivad ennustada nii head kui ka halba, tavaliselt kellegi haigust või surma, aga nad võivad ka tuletada meelde midagi, mis on surnule tähtis (vt ka Minniyakhmetova 2008: 88–89).

III.4.1. Head märgid

Surnuaia, inimese surma, haua või matuste nägemist unes võib pidada heaks märgiks või märgiks ilma muutumisest. Ka vere nägemine on hea märk, näiteks annab see teada külaliste tulekust või kohtumisest inimesega, keda pole ammu näinud. Samuti kui näed, et tuttav sinu silme ees sureb, tuleb tal pikk elu: “Тонэ кулыса/кулэмен адži, кема улод” (Sind surnud nägin [unes], eladki pikalt).

III.4.2. Meeldetuletused või neutraalsed unenäod

Vahel võivad surnud ilmuda selleks, et meelde tuletada, et ei tohi unustada neid mälestamast. Üldiselt juhtub see enne isiklikke mälestamisi (3., 7., 9., ja 40. ööl pärast surma ja esimesel surma aastapäeval) või kalendri mälestuspäevi (udmurtidel on kevad- ja sügismälestamised), kristlikke või isiklikke tähtpäevi (sünni-, pulma-, surmapäev jms). Siin pole midagi halba ega head, see annab teada, et nad varsti tulevad elusate juurde ja et nood olgu valmis. Et tegu on sõnumite edastamisega, ei nimeta me neid ka headeks enneteks. Sellisest huvitavast juhtumist rääkis informant pealinnast:

Naine meenutab, kuidas nad plaanisid töökaaslastega kirikusse minna 29. juunil. Ta nägi kaks päeva enne seda unes surnud naabrit, selline nõukogudeaegne marukommunist ja ateist. Helistas naabrinaisele, et nägi unes tema meest, too ütles talle, et 29. juuni oligi mehe sünnipäev. Kirikus otsustasid nad kolleegidega, et mälestavad ka surnuid. Nii otsustas naine, et järelikult naaber teadis juba enne, et see juhtub ning palus, et teda ka mälestataks tema enda sünnipäeva puhul (VTT, Iževsk, UR, 2018).

Paljudes unes kohtumistes antakse teada kadunukese olmest:

Üks teadlane nägi, kuidas ta kõndis kaua sügavas orus, siis tõusis mäe otsa suurde kõrgesse majja ja seal öeldi talle, et see akadeemik, kellega ta kokku tahtis saada, on üleval ja töötab. Nõnda sai naine aru, et kolleegiga on kõik hästi, sest ka sealpoolsuses ta töötab, ja naases rahulikult sama teed koju. Teine naine nägi pärast isa surma meest hoovis kanu toitmas. Ta kutsus isa sööma, ja ka ema; isa aga vastas, et ema on heas kohas, kus tal süüa vaja ei lähe. Naine sai aru, et ka teispoolsuses isa toidab kanu, mis oligi kodus tema tavaline ülesanne (VTT, Iževsk, UR, 2018).

Teine näide:

Üks naine jutustas, et kui isa oli juba surnud ja ema oli väga haige, nägi ta järgmist und: ta istub ise tööl ja tema juurde tuleb üks soliidne meesterahvas, tumesinises üleriides. Imestades ütles naine talle: "Oh, te olete nii minu isa moodi!" Mehele see meeldis. Aga ta ei lasknud mehel edasi minna, varsti viskas ta hoopis töötoast välja. Seda interpreteerib ta nõnda, et isa tahtis tulla ema järele, et ta kaasa võtta. Aga tütar ei lasknud, pikendades ema elu. Ta järeldas veel, et isal on hästi, kuna ta oli hästi riides (VTT, Iževsk, UR, 2018).

III.4.3. Halvad ended ehk surma teatamine

Kõige sagedamini aga ennustavad unenäod halbu sündmusi, ja nendele pööratakse rohkem tähelepanu.

Уйвөття ке, лысо писпу ке – пиосмуртлы луэ. Уйвөтын пограм лысо писпуэз аэзиськод ке, пиосмуртлы луэ. Куаро писпу ке луэ – кышномуртлы луэ. Нюлэс погыръяса ке аэзид, матысь выжы-кумылы луэ. [...] Паллян пыдпыдэс ке лыдэ, кулэм кылийськоз. [...] Тодэмлы луэ со.

Kui unes näed okaspuud, siis [surm] tuleb mõnele mehele. Kui unes näed kukkunud okaspuud, siis [surm] tuleb mehele. Kui unes näed lehtpuud, siis [surm] tuleb mõnele naisele. Kui unes näed end metsa langetamas, siis [surm] tuleb lähedasele sugulasele. [...] Kui vasak jalalaba sügeleb, sa kuuled uudist, et keegi suri. [...] Keegi tuttav (VTA, Dubrovskij, Kijasovo rajoon, UR, 2010).

On teisigi halba ennustavaid märke. Näiteks kui unes nähakse ennast või kedagi sugulast kõndivat paljajalu maa peal. Seda seletatakse nii, et inimese paljas jalalaba sümboliseerib allilma, kuhu siseneda saab ainult paljajalu (Mazalova

2001: 42; Semenov 1992: 113). Ranus Sadikov toob välja, milliseid unenägusid peavad Kaama-tagused udmurdid halvaks endeks: näiteks selliseid, kus nähakse, kuidas teine inimene või unenäonägija upub, kukub kuristikku või kaevu, või viib vool minema asja, mida loputatakse jões. Ka peetakse halvaks endeks, kui nähakse unes hammaste väljakukkumist. Kui kukuvad esihambad, sureb lähisugulane, kui tagahambad, siis kaugem (Sadikov 2006: 54–55).

Kaudselt võivad surmast teada anda ka surnud ise. Sageli arvatakse, et aktiivsed on selles tegevuses need, kes surid ebaloomulikku surma: nad võivad isegi saata elusatele haigusi, õnnetusi, enneaegset surma. Nad võivad ka otse kutsuda kaasa teise ilma. Järgmises näites seletatakse, kuidas ennast selliste eest kaitsta.

Üks vanaema nii ütles, et surnud mees tuli pidevalt tema juurde, et ta ära viia teise ilma, aga ta keeldus alati, ütles mehele, et too leiaks sealt endale naine ja ärgu tulgu enam teda tüütama, sest ta ise tahab veel elada ja lapselaps toetas teda selles (VTA, Dubrovskij, Kijasovo rajoon, UR, 2005).

Vahel ennustab kellegi nägemine unes sellesama inimese või lähedase surma. Selle kohta on paar näidet Kaama-taguste udmurtide juttudest.

Üks naine nägi unes meest, keda parasjagu otsiti, sest ta oli tööle läinud ega olnud tagasi tulnud. Mees viibis unes rahvarohkes kohas ja oli väga rõõmus. Naine ärkas ja mõtles: “Ennäe, ta ei ole ju enam elus.” Ja tööpoolest tuli hiljem uudis, et metsast oli leitud laip (VTT, Novõe Tatõšlõ, Tatõšlõ rajoon, RB, 2019).

Teine näide:

Üks naine pidi minema välismaale. Enne minekut nägi ta unes tädi. Ärgates muutus ta murelikuks ja mõtles tädile helistada, et teada saada tolle käekäigust, aga ta oli reisi ettevalmistamisega ülimalt hõivatud ega helistanud. Reisilt koju naastes, sai ta veel enne kojujõudmist rongis abikaasalt teate, et tema onu oli surnud ja mees tuleb talle vastu, et minna otsekohe tädi juurde surnut valvama. Siis sai naine aru, et unenägu ennustaski onu surma, ta oli onule tänulik, et too oli ta välismaalt ära oodanud, s.t ta jõudis ilusti onu valvata ja tema matustel käia (VTT, Novõe Tatõšlõ, Tatõšlõ rajoon, RB, 2019).

Kui nähakse halba unenägu, tuleb pärast ärkamist käimlasse minnes sülitada ja öelda: “Алама вѳтэ кизь-сїть вьлэ мед луоз!” (Las mu halb uni olla kusesita peal!) (VTA, Dubrovskij, Kijasovo rajoon, UR, 2020).

IV. Tõrjerituaalid soovimatute unenägede vastu

Sellised unenäod nagu ülaltoodud näidetes, võivad olla ebameeldivad, tüütud ja isegi ohtlikud. Siis võib midagi ette võtta. Unenägusid surnutega peetakse sagedasti halvaks endeks, seepärast püütakse maagiliste abinõudega soovimatut kontakti katkestada. Näiteks Kaama-taguste udmurtide juures lastakse tükk leiba käia ringiga ümber vöö ning antakse leib koerale, öeldes:

Эн вöтаты ни.

Ära tule enam une ajal (Sadikov 2008: 166);

Алама вöт вöтай. Мыным медаз лу. Дзеч мед луоз.

Ma nägin halba und. Ärgu mul olgu [paha]. Las [kõik] olla hästi (VTAT, Asavka, Baltatševo rajoon, RB, 2016).

Arkadi Jemeljanovi materjalide kohaselt peab inimene, kes nägi unes surnut, viima läbi mälestamisrituaali *tõron* (tegusõnast *tõrõnõ* “panema, välja panema”): niipea, kui inimene ärkab, tuleb võtta kanamuna ja viia see kõrgele kohale, lubades surnut mälestada ehk kostitada. Siis peab keetma putru või jahukörti. Osa annetatud toitu tuleb süüa ise, osa panna katusele või toanurka. Mälestamise käigus pöördub perekonnapea surnu poole samade sõnadega nagu matustel (Jemeljanov 1921: 20).

Kui haige inimene näeb unes surnuid, peab sellele vastama aiamaale mälestamistoidu viimisega (Vladõkina 1992: 145).

Aga vahel on vaja rohkemat. Sellest, et lahti saada tüütust surnust, kes kiusab sagedaste ja õudsete unenägedega, viidi surma vältimiseks läbi eraldi rituaal *s'õrlan' / berlan' kujas'kon* (sõna sõnalt: viskamine üle piiri/taha). See viiakse läbi kas surnuaias või pööratakse selg kas lääne või surnuaias poole. Rituaali käigus visatakse söögipalukesi üle vasaku õla selja taha, pöördudes valju häälega või isegi etteheidetega surnu poole. Esitame siinkohal selle rituaali kohta mõned välitööde käigus kuulnud lood.

Одноклассниксэ калыз быриз вөтаса. Пичи дыръяз кышно но басьто шуэ вал. И весь-весь вөтамисьтыз озыы, туклячи, пе, паллян пельпумтүд куяськы ай, кен, пе, шуэ. “Собере дугдүй, мама,” – шуэ. [...] Конечно, шай улын бере, уллань куяськиз ни.

[Informandi tütar] väsis selles, et pidevalt näeb unes klassikaaslast. Lapsepõlves poiss oli isegi öelnud, et võtab ta naiseks. Ja selle pärast, ta pidevalt nägi meest unes. Meheema soovitas: “Tee see rituaal läbi, minia, üle vasaku õla [sõna sõnalt: viskamine/andmine].” “Siis ta lakkas

[nägemast teda unes], ema,” ütles. [---] Muidugi, kuna kalmistu on jõe alamjooksul, ma viskasin [üle vasaku õla] alamjooksu poole [sõna sõnalt: ma viskasin, andsin tahapoole]. Kui ma olin teinud, mis ämm soovitas, lakkasin tüütut lapsepõlvesõpra unes nägemast (VTA, Staraja Sal’ja, Kijasovo rajoon, UR, 2014).

Пиосмурт: Тани мынам эше вал туж умой. Со ассэ ачиз быдтӱз. Тае но сӧраз ӧте вал. И вот тыкак кариз, ойдо шуса. Сыре сӧрлань куяськи – больше ӧй вӧта.

Mees: Vat mul oli hea sõber. Ta pani käe enda külge. Teda [enda naise kohta, mitte surnu oma] kutsus ka enda juurde. Kutsus nii palju, et tüütas, kutsus teda, nii rääkis naine, “Läheme”. Siis ta viis rituaali läbi (sõna sõnalt: viskas/andis tahapoole) – enam unes ei näinud.

Кышномурт: Тышкаськыса, пе, куяськоно: “Кулӱд ке, кылльы!” Материтьтыса, тышкаськыса, сӧрлань куяськиськод. “Мон тонэ нусал но, Аркашед вань ай,” – шуиз. [---] Просто шайвылын, тазыы сӧрам куяй: “Эш шедьты отын! Мынам та дуннеын уже трос али!” шуса.

Naine: Seda rituaali tuleb läbi viia ropendades: “Kui oled surnud, lama!” Ropendades tuleb läbi viia “taha viskamise” rituaali. “Ma võtaks Su ära; aga Sul on veel oma Arkadi (naise mehe kohta)”, – ütles [surnu]. [---] Lihtsalt kalmistul viskasin selja taha: “Leia endale seal sõbranna! Mul on selles maailmas veel palju asju“, ütles (VTA, Staraja Sal’ja, Kijasovo rajoon, UR, 2014).

Üks naine soovis vähem näha ema unes, kes pidevalt tahtis tema kõrvale magama heita. Lõpuks ta unes ütles emale nii: “Ema, me ei saa koos magada. Sina nüüd elad teises maailmas, mina jälle teises.” Ta kattis ema musta tekiga. Pärast seda ei külastanud ema teda unes enam iial. Pärast seda, pärast esimest aastat, ta hakkas suhtlema poja ja mehe kaudu. Näiteks poeg näeb unes vanaema, kes käib kodus ja korjab kokku küpsetiste tükke, mis vedelevad maas: naine sai aru, et ema tuletas meelde, et on aega küpsetada mälestuseks (VTT, Iževsk, UR, 2018).

Räägitakse, et surnud abikaasad (sagedamini meesterahvad) tulevad mõnikord leskesid kiusama unes; teiste juttude kohaselt neid nähakse, kuuldakse ja füüsiliselt tuntakse, nii et vastu panna ei saa ja vahel on hingatagi raske. Kaama-tagused udmurdid nimetavad seda vaimu *butšõraaks*. Et sellest vabaneeda, sooritavad lesed ise mõne rituaali või pöörduvad maagiaspetsialisti poole.

Üks informant jagas oma kogemust:

Кяр одйг учыр верасько. Паре кулэм бере, о-о-а, вöтэ пыриз. Вöтэ пыриз но кяр нюртйськисько. Как наяву, тазыы ик тосько ачим, дыыр ужа. Пыре но мон уамен пырса выдэ. Голова работает, ну вазыыны уг лу просто, онемеешь уже, неметь кариськод, но голова работает. Казыр зарам, ас вылтйм басьтыса куштйсько тае, нет, эшишо султыса мон доры выдэ. “Бон, тон,” – шуисько мон, “кулэмынэсь.” “Кытй пырид?” – шусько. Ма, пе, мисьтаскид но туннэ шүэ... Милям отй, пасетй, ву потэ ведь, марым, турба вань, турбатй ву потэ азбаре. Вот туннэ, пе, мисьтаскид но, марымдэ, со пасьтэ, пе, пась келтйд. Со пасьтй пыри, пе. Ужас! Кяр кышкаса кошки. Кяр ладно, анайлэсь сайкамзэ гынэ возьмайсько казыр. Изыны уг лу ниэсь, сим азын, о-о-а. Как будто вöзын! Анай сайказ. “Анай,” – шко мон, “султ ай, мон озыы-озыы сайкай,” – шко, “Раис мон дорын. Татын со, татын со,” – шко. Анай штаньзэ куштйз но, первой гулбече пырса кошкиз, гулбечез, марымез, ворсаз, пасез ворсаз, öсэз үсьтйз, педлось öсэз үсьтйз, визьтэм кылэн со штанен йыгдаре гынэ. “Милемыз кышкатыны-а тырттыса-а кыллиськод, милемыз нылкышно гынэ шүса,” – шүэ. “Ми тйлесьтыд ум кышкаське, алам-саламнёс,” – шүэ. Тйни озыы весь пурзйття. [---] Раис милям весь äттa бертылйз ведь со. Кяр Гүзальэн...[---] солэн вöтаз пыриз. Собре, кема ик öвöл, вöтаз пырем. Лыктыса вуэм шукна ик казыр. Апай, шуэ, ойдо марыме мыном ай шүэ, шайвылэ, пе, мыном ай шүэ. Атай но, пе, вöтэ пыриз шүэ, “Раис но вöтэ пыриз,” – шүэ. [---] Кызыы ке но кытй ке но марымзэ, укнозэ или марзэ ке но, пожалста, пась мед келтоз ай, пе, шүэ. “Мынам туж бертэме потэ,” – шүэ. Мон тылобурдо луса берто, пе, шуэ. Ну, мон дораз уг пыр, пе, шүэ. Мон корказяз гынэ пыро, пе, шүэ. Пряма тазыы ик, пе, озыы шүйз. [---] Шайвылэ мынйм, шайвылэ мынса марым карса келтйм, палэзпу понса. Палэзпу понса келтоно. “Ен кышкаты,” – шүйи. “Кышкатса ен ветлы, спокойно изьса ул,” – шүса келтйм. [---] Зьыр вадесказ косо. Ми атайлэназ озыы бышкалтыса келтйм но... тоже Гүзалез, апокез, кышкатэм тоже. Аслам атайлэн, со тоже марым, бертылыса... вöтаз пырылйз анайлэн тоже. И марым, пе, шүйз. Милям отын, Арзылын, Арибашын, көрышилэн вöтаз пырем. Ныллёс лыктйзы но, пе, шүэ, палэзпу дьыыгаса келтйзы ай, чик но потаме уг лү ни, пе, шүэ. Мынса тоже дьыртэм кадак шуккыса келтйм и палэзпу понса келтйм марымаз, дыыр вадьсаз.

Nüüd ma räägin ühe loo ära. Pärast abikaasa surma, eks ju, ma nägin teda unes. Nägin teda unes ja tardusin. Nagu elusana, ma ise teadvustan, mu pea töötab. Ta tuleb [tuppal] ja ta sätib ennast minu peale risti. Mu pea

mõistab, aga [mitte midagi] ma välja öelda lihtsalt ei saa, jäin tummaks, tummaks, aga pea mõistab. Nüüd olgu, ma haaran teda ja lükkan endast eemale, aga ei, [tema] tõuseb veel kord ja heidab pikali minu kõrvale. “Nii, sina,” räägin mina, “oled ju surnud. Kust sa sisse said?” küsin. “Noh, sina ju täna pesid pesu,” ütleb ta ... “Meil seal on, läbi augu, vesi ju voolab välja, seesama, toru on, vesi läbi toru voolab välja hoovi. Noh täna,” jätkas, “sa pesid pesu ja sellesama augu jätsid lahti. Selle augu läbi ma tulin ju sisse.” Õudus! Külmajudinad jooksid üle selja. Nüüd olgu, nüüd ootan, et ämm ärkab üles. Võimatu on ju edasi magada, [tema on] ju silmade ees, on ju. Nagu ta oleks minu kõrval! Ämm ärkas üles. “Ämm,” hüüan ma, “ärka üles, mina ärkasin ise üles nii ja nii,” – räägin ma. “Rais [surnud mees] on minu juures. Ta on siin, ta on siin,” ütlen ma. Ämm võttis püksid [jalast] ja kohe alguses läks keldrisse, seal ta sedasama, pani augu kinni, sulges selle, tegi ukse lahti, tegi eesruumi ukse lahti, sõimates pükstega [igati] peksab teda. “Sa tahad ehmatada meid, jah, arvates, et me oleme ainult naised,” – ütleb ta. “Meie ei karda teid, eba puhtaid,” ta ütleb. Nii et ta täitsa sõimab. [---] Meil Rais ju pidevalt tuli tagasi koju. Nüüd Guzeli [informandi öde]... [---] tema näeb unes. Pärast seda mõni aeg hiljem tema nägi unes. Nüüd hommikul ta tuli [meie juurde] külla. Öde, räägib, lähme sinna, lähme, ütleb, kalmistule, lähme ju, räägib. Isa ka, räägib, tuli mulle unne. “Rais ka tuli unne,” räägib ta. [---] mingil viisil, kusagil, seesama, aken või midagi, palun väga, jäta lahti, ütleb ta [informandi surnud mees]. “Mina väga tahan tagasi tulla koju,” ütleb ta. Ma tulen tagasi linnuna, ütleb ta. Noh, majja sisse ei hakka tulema, ütleb ta. Ma tulen ainult eesruumi, räägib ta. Täpselt nii, ütles ta. [---] Me läksime kalmistule, kalmistule minnes, sedasama tehes, panime pihlaka [haua peale]. Pannes pihlakat peab ta sinna jääma. “Ära ehmata”, – ütlesin. “Ära käi ehmatades, ela rahuliku unega,” selliste sõnadega jätsime [pihlaka]. [---] Hauapäitsisse peab panema, räägitakse. Me samamoodi isa [hauale] pistime ja jätsime... [Tema] ka Guzeli, ka öde, ehmatas. Oma isa juures, tema ka sedasama, tagasi tulles... ema juurde ka tuli unne. Ja sedasama ta rääkis. Meil seal, Aribaševos, Aribaševo naabrit nägi unes. Tütred tulid ja jätsid pihlaka ja nüüd ma ei saa enam üldse välja tulla, ta jutustas. Peata naela pistime ja pihlaka panime tema juurde, hauapäitsisse (VTA, Urazgil’dõ, Tatõšlõ rajoon, RB, 2019).

V. Unenägudest rääkimine

Erilised arusaamad on seotud unenägu rääkimisega. Kui nähakse halba und ja ärgatakse järsult, tuleb palvetada, et midagi halba ei jutuks. Udmurtidel,

kes on kristlased, soovitatakse lugeda meieisa palvet. Arvatakse, et pöördumine Jumala poole eemaldab kõik halva ja kurjad vaimud, kes segavad inimest halbade unenägudega.

Вõtэз чужатае озьы шуэ вал: если урод вӧт ке аӓзиды, одӓг пол но шукна султыса, “ой, кыше урод вӧт аӓзи” шуса, ен, пе, малпаське. Коть аламаез, коть умоез, сразу сайкалэ, пуксе, “ой, кыше умой вӧт аӓзи”... Со иньташе вень, пе, сылэ. Со венез кудпала вераськод, сопала үсе, алама верад ке, со уже алама пала үсе, если умой вӧт аӓзи шуид ке, коть аламаез луиз ке но, умой вӧт аӓзи шуид ке, со умой пала үсе. Ваньмыз со, аслыд кызыы желать кариськод, озьы ик со со луэ. Образно со, мысленно [---] Котькыше но вӧтэз зесь малпано, зесь малпаськод, зесьлы берытске.

Unenägude kohta nii rääkis vanaisa: kui näed halba unenägu ära mõtlegi hommikul ärgates ütelda: “Oh, kui halba unenägu nägin!” Olgu ta hea või halb, kohe ärgates tõuske istuli [ja öelge]: “Oh, kui head unenägu nägin”... On selline seisev nõel. See nõel kaldub sinnera, kuhu ütled: halba ütled, langeb juba halva suunas; aga kui ütled, et nägid head und, isegi kui uni oli halb, langeb hea poolele. Kõik see on nii, et kuidas sa ise soovid, see nõnda juhtubki. See on kujundlikut [öeldud], mõtetes [ette kujutades]. [---] Iga unenägu tuleb heaks mõelda, kui sa head mõtled, kõik pöördub hea poole (VTA, Jagul, Zav’jalovo rajoon, UR, 2014).

Kui inimene ei taha, et uni läheks täide, siis peab sellest rääkima kellelegi võõrale (VTA, Gurez’-Pudga, Vavoži rajoon, UR, 2013).

Kaama-taguste udmurtide pärimuse kohaselt on keelatud jutustada unenägusid pärastlõunal, arvatakse, et seda võivad kuulda teispoosuse tegelased ja nad võivad vastata kutsele, tulles kohale (VTAT, Petropavlovka, Starokal’mijarovo, Tatõšlõ rajoon, RB, 2019; VTA, Vjazovka, Tatõšlõ rajoon, RB, 2015 ja 2016; Minniyakhmetova 2014: 64). Aga kui inimene ikkagi oma unenägusid jutustab, eriti õhtul või öösel, peab ta kasutama vormelit “гурлы/мурьёлы/стеналы верасько” (ma räägin ahjule/korstenale/seinale) (*ibid.*). Selle vormeli abil saadetakse ohtlik tegelane tagasi tema maailmale võimaliku kanali – ahju, korsten, sein – kaudu.

Mõnikord räägitakse unenägu inimesele, kes suudab seda interpreteerida (vanem inimene või selgeltnägija) ja vajadusel ka midagi ette võtta. Mõnikord ilmub surnu kaugematele inimestele (kauge sugulane, sõber või tuttav, inimene samast külast) ja väljendab palvet või kurdab millegi üle. Inimene, kes selle sõnumi sai, annab sellest teada surnu perekonnale, et nemad võtaksid ette, mis vaja surnu vajaduste rahuldamiseks.

Näiteks 2020. aastal suri üks naine. Mõne aja pärast ilmus ta unes kaugele sugulasele ja kurtis, et kõht on tühi. Sugulane kahtles alguses, kas rääkida surnu perele või mitte, aga siis otsustas, et peab rääkima. Ta soovitas mälestada surnut söökide ja jookidega. Perekond leidis, et tuleb mälestada. et ta rahuneks maha (VTA, Dubrovskij, Kijasovo rajoon, UR, 2020).

2019. aastal istusid külas kolm naist: kaks külanaist ja Eva Toulouze. Meenutati külaelanikku, kes oli leitud metsast surnuna, samuti temaga seotud unenägusid. Perenaise tütar tõi vaikselt küünla lauale ja pani põlema, kommenteerides, et nüüd on surnu rahul, teda mälestati. Teine naine, kes seal Evaga külas oli, kommenteeris: “Esimest korda näen, et nii tehakse. Teadsin, et nii peab, aga esimest korda näen.” Selle peale lisas tütar: “Ja me parasjagu sööme ka... Sel ajal nagu ei tohiks, aga me lihtsalt ajasime juttu ja kogemata need teemad tulid...” (VTT, Novõe Tatõšlõ, Tatõšlõ rajoon, RB, 2019).

VI. Unenägude interpreteerimise asjatundjad

Udmurdi kultuuris leidub inimesi, kes näevad ennustavaid unenägusid ja teatavad neist nendega seotud inimestele.

Tatarstani Bavlõ rajooni udmurtide andmetel nägid vanemad inimesed varem unes oma külainimeste surmasid, s.t teispoolsusest jõudsid elavateni uudised selle kohta, et üks neist peab minema teise ilma. Nagu räägivad Nikolaškino küla informandid, on neil külas üks selline naine, kes alati enne mõne külaelaniku surma näeb prohvetlikku und:

Тётя Валя, тійнь татын улэ. Со сразу вёта. Вот какую-то там яму роют. “Таня, я там видела сон, около ихнего дома яму роют, красный глина.” Там или сруб стоит. Это значит лүэ кыче ке но неожиданный покойник [---] Вот такие сны бабушки ваньзэ тодо вал. Кинь кулэ, кинь марым каре... Лыкто покойникгёс, сослы верало. И сос всегда вот это говорили, да. Вот она умрёт, наверно, такой сон видела. Вот Валяпай сразу вёта. За неделю сон сразу сбывается. Адями уже мар ке но луэ или родственникез солэн [---]

Со вёта кино кадь. Сразу вера. Сёма, пе, бертійз но, пе, и вылланы, пе, бизе. Кинь меда, пе, кулоз? Роднязы кулійз, бабушка. “Вақытэ өвёл,” пе, шуиз, “монэ отын возьмало.” Кулэм мурт ке вылланы тубе, вылланы, с могилы вверх, кине ке но басьтыса кошке. Это в деревне жди покойника. Это тоже таче примета вань.

Tädi Valja, ta elab ju siin. Ta näeb kohe und. Ennäe, seal keegi kaevab auku. “Tanja, ma siin nägin unes, nende maja juures kaevatakse auku punase savi sisse.” Või seal neil seisab palkehitis. See tähendab, et keegi ootamatult sureb. [---] Nende unenägudega oli kõik memmed kursis. Kes sureb, kes ise teeb seda... Surnud tulevad ja ütlevad neile. Ja nemad alati andsid edasi, jah. Tema arvatavasti sureb varsti, ma nägin sellist und. Tädi Valjal kohe tuleb uni. Nädala jooksul läheb uni täide. Miski juhtub selle inimese või tema sugulasega. [---]

Ta näeb und nagu kinos. Ta ütleb kohe. Sjoma [surnu], räägitakse, olevat tagasi tulnud, ta kiirustab seal [tänaval] kõrgemal poolel. Kes see hakkab surema? Ta sugulane, suri vanaema. “Mul pole aega,” ta ütlevat, “mind oodatakse seal.” Kui surnu kõnnib külast ülespoole, hauast ülespoole, [tähendab] et surnu võtab ära minnes kellegi kaasa. Siis külas oodatakse surnut. Selline enne ongi meil (VTAT, Nikolaškino, Bavlõ rajoon, RT, 2019).

VII. Lõpetuseks

Sellised on laias laastus udmurtide arusaamad unest ja unenägudest. Unenäod võivad tulla nii elavate kui ka surnute initsiatiivil. Unes saavad mõlemad vabalt suhelda, uneruumis saab elavaid õpetada, nad võivad omandada sakraalseid teadmisi ning mõnikord maksavad surnute hinged tapjatele kätte ja piinavad neid unes.

Suur osa unenägudest ei allu loogikaseadustele, vastupidiselt sellele, mis juhtub, kui teadvus on ärkvel. Unes kaotavad aja ja ruumi kategooria oma tähenduslikkuse. Unenägudes nähakse eluvatena inimesi, kes on juba surnud, ollakse tunnistajaks sündmustele, mis juhtusid palju aastaid tagasi. Ka ruumiseadused unes ei kehti: inimene võib momentaalselt ületada pikki vahemaid või viibida samaaegselt kahes erinevas kohas. Une ebareaalses ruumis kaotavad aja- ja ruumipiiranguid võimu. Kui vaadelda unenäo ajakategooriat traditsioonilises arusaamas, peab tingimata ütlema, et mõnede informantide sõnul on see midagi ajatut, aega pole, see on peatatud (surnut nähakse unes sellisena, milline ta oli surma hetkel). Teised kalduvad arvama, et unes ületab aeg reaalse elu aja, ehk sündmused, mis reaalses elus peavad toimuma, on unenäos juba juhtunud.

Eeltoodud näidete põhjal võib tunduda, et udmurtide juures on paljud endised arusaamad veel jõus. Peab aga välja tooma, et surnute ilmumine unenäos pole tavaline ja sellele reageerimisel pöördub inimene pärimuse kaudu omandatud arusaamade poole, mis sel puhul aktualiseeruvad. Tavalistes olukordades

jääb see kiht varjatuks. Samal ajal traditsioon on elus, see muutub, omandab muudest kultuuridest ja moodsatest trendidest teatud aspekte, nii et osa iidsetest praktikatest unustatakse.

Peaaegu kõigis maailma kultuurides iseloomustab und ja unenägusid eriline sakraalsus ja tähenduslikkus, eriti kontaktis teistsuguse tegelastega (vt nt Bulkeley 2008). Oletatakse, et unenäos aset leidvad sündmused on seotud reaalse maailmaga, mistõttu elavad üritavad kuuletuda kõigile unes nähtud märkidele, et säilitada kooskõla maailmade vahel. Hoolimata tänapäeval toimuvatest muutustest "...pole unenägudekultus kaotanud oma tähendust suhtlusvahendina esivanemate maailmaga, sest tajul otsesest sidemest esivanematega põhineb inimese olemise alus traditsioonilises ühiskonnas" (Rabinovitš 2013: 35).

Tänuavaldus

Artikli ilmumist toetas Eesti Kirjandusmuuseumi uurimisgrant EKM 8-2/20/3 ning Eesti-uuringute Tippkeskus (TK-145) Euroopa Regionaalarengu Fondi kaudu. Seda on toetanud ka Prantsuse riigi grant IUF.

Lühendid

VTA – Välitööd, Anisimov

VTT – Välitööd, Toulouze

VTAT – Välitööd, Anisimov & Toulouze

Kommentaarisid

- ¹ Kaama-tagused udmurdid on eraldi etnograafiline rühm udmurte, kes elavad Kaama jõe teisel poolel, Baškortostani vabariigis, Permi krais ja Sverdlovski oblastis, nende traditsioonide kohta vaata lähemalt Toulouze & Anisimov 2020; Sadikov 2019, 2020.
- ² Udmurdikeelses tekstis on säilitatud kõik keele omapärasused ja kirjavahemärgid, mis on originaalis.
- ³ Vana ansambli koosseisus.

Kirjandus

Anisimov, Nikolai 2017. *Dialog mirov' v matritse kommunikativnogo povedeniia udmurtov*. Tartu: University of Tartu Press.

Anisimov, Nikolai 2019. Kolduny i ved'my v mirovospriiatii sovremennoi udmurtskoi derevni. IV Vserossiiskii kongress fol'kloristov: Tula, 1–5 marta 2018 g.: sb. nauch. st. v 3 t. T. 2. Ippolitova, A. B. (toim). *Mnogoobrazie fol'klornykh traditsii: istoriia i sovremennost'*. Moskva: Gosudarstvennyi Rossiiskii Dom narodnogo tvorchestva imeni V. D. Polenova, lk 244–256 (doi: 10.24411/9999-022a-2019-10233).

Anisimov, Nikolai & Toulouze, Eva 2020. Uni, unenäod ja suhtlus surnutega udmurdi kultuuris. *Sirp* 44, lk 40 (<https://sirp.ee/s1-artiklid/lopulugu/uni-unenaod-ja-suhtlus-surnutega-udmurdi-kultuuris/> – 11. mai 2021).

Apinjan, Tamara A. 2005 = Apinian, Tamara A. *Mifologija: teoriia i sobytie*. Uchebnik. Sankt-Peterburg: Izd-vo SPb. un-ta.

Arhaicheskaja = Arkhaicheskaja kul'tura. Referaty. *Nauchnaia Biblioteka im. A. N. Ignatova* (http://www.f-mx.ru/kultura_i_iskusstvo/arxaicheskaya_kultura.html – 11. mai 2021).

Balov, Aleksei V. 1891. Son i snovideniia v narodnykh verovaniiax. *Zhivaia Starina*. Vyp. 4. Sankt-Peterburg, lk 208–213.

Beletiš, Marta & Loma, Aleksandr 2013 = Beletich, Marta & Loma, Aleksandr. Son, smert', sud'ba (nabliudeniia nad pravosl. *mora, *mara). *Slavica Svetlanica*. Iazyk i kartina mira: K iubileiu Svetlany Mikhailovny Tolstoi. Moskva: Indrik, lk 56–75.

Bulkeley, Kelly 2008. *Dreaming in the world's religions. A comparative history*. New York University Press.

Favret-Saada, Jeanne 1977. *Les mots, la mort et les sorts. La sorcellerie dans le bocage*. Paris: Gallimard.

Favret-Saada, Jeanne 1986. L'Invention d'une thérapie: la sorcellerie bocaine 1887–1970. *Le Débat* 40 (3), lk 29–46.

Gennep, Arnold van 1999 = Gennep, Arnol'd van. *Obriady perekhoda. Sistematičeskoe izučenie obriadov*. Moskva: Izdatel'skaia firma Vostočnaia literatura RAN.

Holmberg (Harva), Uno 1915. *Permalaisten uskonto*. Porvoo: WSOY.

Jasinskaja, Maria V. 2011 = Iasinskaia, Mariia V. Vizualizatsiia nevidimogo: sposoby kontakta s inym mirom. *Slavianskii i balkanskii fol'klor. Vinograd'e*. Vyp. 1. Moskva: Indrik, lk 109–120.

Jemel'janov, Arkadi 1921 = Emel'ianov, Arkadii I. *Kurs po etnografii votiakov: Ostatki starinnykh verovaniia i obriadov u votiakov*. Vyp. 3. Kazan': Kazanskii votskii izdatel'skii podotdel.

Kaivola-Bregenhøj, Annikki 1993. Dreams as folklore. *Fabula* 34 (3/4), lk 211–224 (doi: 10.1515/fabl.1993.34.3-4.211).

Kormina, Žanna V. & Štörkov, Sergei A 2001 = Kormina, Zhanna V. & Shtyrkov, Sergei A. Mir zhivykh i mir mertvykh: sposoby kontaktov (dva varianta Severorusskoi traditsii). Plotnikova, Anna A. (vast toim). *Vostochnoslavianskii etnolingvističeskii sbornik. Issledovaniia i materialy*. Moskva: Indrik, lk 206–231.

Malkolm, Norman 2014. Malkol'm, Norman. *Sostoianie sna & Rudnev Vadim Petrovich. Novaia model' snovideniia*. V. P. Rudnev. Moskva: Akademicheskii proekt.

Mazalova, Natalija E. 2001. Mazalova, Natalia E. *Sostav chelovecheskii: Chelovek v traditsionnykh somaticheskikh predstavleniakh russkikh*. Sankt-Peterburg: Peterburgskoe Vostokovedenie.

Miheev, Ivan 1926 = Mikheev, Ivan S. *Bolezni i sposoby ikh lecheniia po verovaniiam i obychaiam Kazanskikh votiaikov*. Gerd, Kuzebai & Nalimov, Vasilii P. (toim). *Votiaki. Sbornik po voprosam ekonomiki, byta i kul'tury votiaikov*. Moskva: Tsentral'noe izdatel'stvo narodov Soiuza SSR, lk 41–48 (<http://elibrary.unatlib.org.ru/handle/123456789/19943> – 14. mai 2021).

Minniyakhmetova, Tatiana 2008. *Symbols of Approaching Death: The Role of the Woman*. Håland, Evy Johanne (toim). *Woman, Pain and Death: Rituals in Everyday Life on the Margins of Europe and Beyond*. Newcastle-upon-Tyne: Cambridge Scholars Publishing, lk 84–107.

Minniyakhmetova, Tatiana G. 2014 = Minniakhmetova, Tat'iana G. *Ogon' v normativno-obriadovoi praktike udmurtov*. Zagrebin, A. E. (tead toim); Ishmurov, A. V. Kirillova, R. V. (koost & toim) Cherasniaia, D. I. (vast toim). *Ezhegodnik finno-ugorskikh issledovani*. Vypusk 2. *Yearbook of Finno-Ugric Studies*. Izhevsk: Izd-vo Udmurtskii universitet, lk 62–68.

Minniyakhmetova, Tatiana 2019. *Souls and Body of the Living and the Dead*. Pócs, Éva (toim). *Body, Soul, Spirits and Supernatural Communication*. Cambridge Scholars Publishing, lk 92–108.

Napol'skikh, Vladimir V. 2006. *Napol'skikh, Vladimir V. Iz sovremennykh znakharskikh praktik udmurtov*. *Zhivaia Starina* 2. Moskva, lk. 26–28.

O'Neil, Carl W. 1976. *Dreams, Culture and the Individual*. San Francisco: Chandler & Sharp Publishers.

Panina, Tatjana 2014 = Panina, Tat'iana Igorevna. *Slovo i ritual v narodnoi meditsine udmurtov*. Monografia. Nauch. red. T. G. Vladykina. Izhevsk : UIIYaL UrO RAN.

Panina, Tatjana 2020 = Panina, Tatiana Igorevna. *Preskriptsii o snakh i snovideniakh v udmurtskoi traditsionnoi kul'ture*. *Ezhegodnik finno-ugorskikh issledovani* 14 (4), lk 642–650 (doi: 10.35634/2224-9443-2020-14-4-642-650).

Pantšenko, Aleksandr A. 2002 = Panchenko, Aleksandr A. *Khristovshchina i skopchestvo: fol'klor i traditsionnaia kul'tura russkikh misticheskikh sekt*. Moskva: OGI.

Pavlinkaja, Larisa R. 2010 = Pavlinkaia, Larisa R. *Bytie i inobytie v traditsionnykh kul'turakh Sibiri*. Berezkin, Iuri & Pavlinkaia, Larisa (vast toim). *Ot bytiia k inobytiuu: Fol'klor i pogrebal'nyi ritual v traditsionnykh kul'turakh Sibiri i Ameriki*. Sbornik statei. Sankt-Peterburg: MAE RAN, lk 51–92.

Ptšelovodova, Irina V. 2013 = Pchelovodova, Irina V. *Udmurtskaia pesennaia lirika. Ot motiva k siuzhetu*. Monografia. Izhevsk: UIIIaL UrO RAN.

Rabinovič, Evgenij I. 2013 = Rabinovich, Evgenii I. *Sny Probuzhdennykh: son i snovideniia v kul'ture, religii, politike Tibeta*. Monografia. Ekaterinburg: Gumanitarnyi universitet.

Sadikov, Ranus R. 2006. *Kissa gurt: vashkala no tuala (gurt kalyklen istoriez no etnografiez)*. Ufa: TsEI UNTs RAN.

Sadikov, Ranus R. 2008. *Traditsionnye religioznye verovaniia i obriadnost' zakamskikh udmurtov (istoriia i sovremennye tendentsii razvitiia)*. Ufa: TsEI UNTs RAN.

Sadikov, Ranus R. 2019. *Traditsionnaia religiia zakamskikh udmurtov (istoriia i sovremennost')*. 2-e izd. In-t etnologicheskikh issledovaniï im. R. G. Kuzeeva UFITs RAN. Ufa: Pervaia tipografia.

Sadikov, Ranus R. 2020. Udmurty Bashkortostana: sovremennye tendentsii natsional'no-kul'turnogo razvitiia. *Vatandash* 11, lk 128–139.

Semenov, Viktor A. 1992. *Traditsionnaia semeinaia obriadnost' narodov Evropeiskogo Severa: k rekonstruktsii mifologicheskikh predstavlenii komi (zyrian)*. Sankt-Peterburg: Izd-vo S.-Peterburgskogo un-ta.

Toulouze, Eva & Anisimov, Nikolai 2020. An Ethno-Cultural Portrait of a Diaspora in Central Russia: The Formation and Culture of the Eastern Udmurt, *Folklore: Electronic Journal of Folklore* 79, lk 31–58 (doi: 10.7592/FEJF2020.79.toulouze_anisimov).

Virtanen, Lauri 1989. Dream-telling Today. *Studies in Oral Narrative (Studia Fennica Folkloristica 33)*. Ed. A.-L. Siikala. Helsinki: Finnish Literature Society.

Vladõkina, Tatjana 1992 = Vladykina, Tatiana 1992. G. Udmurtskie pover'ia v sisteme etnosotsial'noi reglamentatsii. Shklier, Georgii K. (vast toim). *Traditsionnoe povedenie i obshchenie udmurtov*. Sbornik statei. Izhevsk: UIIIaL UrO RAN, lk 126–170

Vladõkina, Tatjana G. 2003 = Vladykina, Tatiana G. Fol'klornyi tekst v mifologicheskom kontekste. Vladykina, Tat'iana (toim). *Udmurtskaia mifologiia*. Izhevsk: UIIIaL UrO RAN, lk 54–66.

Summary

Sleep and dreams in the Udmurt culture

Nikolai Anisimov

Department of Folkloristics, Estonian Literary Museum, Estonia

Department of Philological Studies

Udmurt Institute for Research in History, Language and Literature (UdmFRC UB RAS) Izhevsk, Russia

nikolai.anisimov@folklore.ee

Eva Toulouze

Institut National des Langues et Civilisations Orientales, Paris, France

Department of Ethnology University of Tartu, Estonia

evatoulouze@gmail.com

Keywords: communication with the dead, dreams, rules of behaviour, sleep, Udmurt

In Udmurt culture sleep (*iz'on, kõlon, um*) as well as dreams (*võt, uyvõt*) have occupied a significant place. According to ordinary understandings, dreams are not subjected to this world's rules of time and space: in a dream, places and spaces may suddenly change, and time moves quickly, or it does not move at all; it has stopped. Sleep and

dreams are not thoroughly explained phenomena, and as such, they play a significant role in the communication between the world of the living and the world of the deities (spirits). Their importance is confirmed by the rules one has to follow when going to bed. The dream becomes a sacred space, in which it is possible to acquire sacred knowledge and skills. The narratives we are acquainted with tell us that during sleep one of the person's souls, called *urt*, can fly away. Probably this is the reason why it is forbidden to suddenly awake a person sleeping: they may not wake up at all or may even lose their reason. Earlier the Udmurt even organised special rituals to catch the second soul. In the Udmurt culture, sleep and dreams constitute a non-real space, in which the living and the dead are able to meet and communicate. The initiators of the dreams can be both the living and the dead, in different situations. Through dreams, the dead are able to transmit to the living their wishes, their knowledge about events or accidents to come; they may complain about certain circumstances, etc. Today, the Udmurt are attentive to all dreams; they see in them signs connected to the real world and given from above, and they must be considered in order not to disturb the balance between the worlds.

Nikolai Anisimov (PhD) on Eesti Kirjandusmuuseumi folkloristika osakonna teadur ning Venemaa Teaduste Akadeemia Uurali osakonna Udmurdi Föderaalse Uurmiskeskuse Udmurdi ajaloo, keele ja kirjanduse instituudi filoloogia uuringute osakonna teadur. Tema huviorbiidis on peamiselt udmurdi pärimus- ja nüüdiskultuur, täpsemalt udmurdi esivanematekultus ja laulutraditsioon.

Nikolai Anisimov (PhD) is Research Fellow at the Department of Folkloristics at the Estonian Literary Museum, Estonia, and at the Department of Philological Studies at the Udmurt Institute for Research in History, Language and Literature (UdmFRC UB RAS), Izhevsk, Russia. His main field of interest is Udmurt traditional and contemporary culture, and more precisely, the living ancestors' cult by the Udmurt and their singing tradition.

nikolai.anisimov@folklore.ee; kyldysin@yandex.ru

Eva Toulouze on soome-ugri keelte professor ja teadur Pariisi Riiklikus Ida Keelte ja Kultuuride Instituudis (INALCO) ning Tartu Ülikooli etnoloogiateadur. Tema peamised uurijahuvid on Venemaa soome-ugri rahvaste kultuurid, kirjakultuuri teke soome-ugri aladel ja metsaneenetsite kultuur.

Eva Toulouze is a professor of Finno-Ugric languages and researcher at the Institute of Eastern Languages and Cultures (INALCO – Paris), and a researcher at the Department of Ethnology, University of Tartu, Estonia. Her main fields of interest are the cultures of Finno-Ugric peoples in Russia, the emergence of written culture in Finno-Ugric areas, and Forest Nenets' culture.

evatoulouze@gmail.com

Kuningas Hattušili I testament

Siim Mõttus

Tartu Ülikooli ajaloo ja arheoloogia instituudi doktorant
siim.mottus@ut.ee

Teesid: II eelkristliku aastatuhande Anatoolias eksisteerinud Hetiidi riigi varasemast ajaloost pole säilinud kuigi palju kirjalikke allikaid. Üheks eredamaks näiteks on kuningas Hattušili I testament, mis pakub põgusa pilguheite hetii-tide ühiskonda, ajalukku ning tollastesse troonipäriilusprobleemidesse. Tekst jutustab, kuidas surivoodil lamav kuningas Hattušili vahetab välja oma senise troonipärija noore Muršili vastu, kuna eelmine ametisse nimetatu ei näidanud endas olevat piisavalt kuninglikke omadusi. Suuresti didaktilise loomuga tekst pakub nii Muršilile kui ka teda ümbritsevatele inimestele juhiseid riigi juhtimise ja igapäevaelu kohta ning toob negatiivsete näidetena välja kuninga lähikondlaste eksimusi. See artikkel esitab testamendi tõlke hetiidi keelest eesti keelde ning pakub selgitavaid kommentaare.

Märksõnad: Hattušili I, hetiidid, kuningavõim, päriilus, testament

Teise aastatuhande algul eKr hakkasid indoeuroopa rahvad Anatoolias haarama enda kätte üha rohkem poliitilist võimu. Selles osas saavutas juhtpositsiooni just hetiidi keelt kõnelev kildkond, kes rajas suurriigi ning hakkas konkureerima teiste Vana-Lähis-Ida suurriikidega. Eeskätt Hetiidi Vana riigi (u 1650–1400 eKr) puhul näib tegemist olevat üsnagi muutliku perioodiga, mida ilmestasid välisvaenlaste invasioonid, mässud provintsidest ning iseäranis suured õukonnasisesed pinged. Nende olulisim põhjus oli konfliktid kuningavõimu edasikandumise pärast. Samas võib just perioodi algusaega pidada riigi seisukohalt murranguliseks, sest esmakordselt suudeti ennast kehtestada teiste Vana-Lähis-Ida suurvõimude (näiteks Vana-Babüloonia) kõrval. Kuningas Hattušili I (u 1650–1620 eKr¹) laiendas hetii-tide mõjuala Anatoolia tuumikust peaaegu igasse ilmakaarde. Väidetavalt oleval juba tema eelkäija ajal viidud riigi piirid Vahemereeni, Hattušili aga edendas neid Põhja- ja Lääne-Anatooliasse ning eriti Süüria suunas, millega ta ehk üritas taastada endiseid kaubateid Mesopotaamia ja Anatoolia vahel. On võimalik, et tema haare võis ulatuda isegi Põhja-Mesopotaamiasse.² Hetiidi kuningal oli kogunisti jultumust pidada ennast paremaks ühest teisest suurmehest, Sargon Suurest, Akadi riigi kui maailma esimese teadaoleva impeeriumi loojast.³ Hattušili I ajal sai hoo sisse ka hetiidi kirjakultuur ning hakati kirja panema historiograafilisi, mütoloogilisi, rituaalseid ning administratiivseid tekste. Üheks vaieldamatult olulisimaks

teoseks sellest perioodist on kakskeelne niinimetatud Hattušili I testament. Mõned hetiidi kirjanduse tähtteosed on nüüdseks juba 15 aastat tagasi ilmunud eesti keeles “Muinasaja kirjanduse antoloogias” (Annus 2005: 203–235),⁴ mille tõlkis Jaan Puhvel, hetiidi keele uurimise ilmne suurkuju. Hattušili testament jäi sellest kogumikust paraku välja. See artikkel täidab selle lünga.

Hattušili I tekst, mida tihtipeale tänapäeva ajalookirjanduses tema testamendiks ristitakse, käsitleb toleaeegseid Hetiidi riigi õukonnaintriige ning kuningliku perekonna liikmete omavahelist kemplemist võimu nimel. Kuningas Hattušili I on teksti järgi haigestunud, võib-olla isegi surivoodil, ning kutsunud Kuššara linna⁵ kokku oma tähtsamad alamad ning kuulutab nendele oma otsuse järjekordse troonipärijakandidaadi osas. Oma kirglikku argumentatsiooni ilmestab kuningas tagasivaadetega hetkedele oma elust, kus tema alamad on kuninga tahet ja tarkust eiranud, seades neid hoiatusteks järgnevatele põlvedele.

Tekst

Teos on üles kirjutatud kakskeelselt – paralleelsete tulpadena on savitahvilil nii akadi- (I ja IV tulp) kui ka hetiidikeelsed (II ja III tulp) versioonid. Meieni on tekst jõudnud kahe suurema tükina (KUB 1.16 ja KUB 40.65). Võrreldes akadikeelsega on hetiidikeelne osa tunduvalt paremini säilinud ja suuremaid lünkasid selles ei ole. Akadikeelsetest tulpadest on paraku säilinud ainult umbes kolmandik (§§1–7, 22–23). Sisu poolest on kaks osa võrdsed. Siiski pole meile säilinud versioon originaal ega pärine ka Vana riigi aegsest perioodist. Keeleliselt kätkeb see küll mitmeid arhailise hetiidi keele eripärasid, kuid paleograafiast nähtub, et tegemist on tunduvalt hilisema koopiaga (Güterbock 1964b: 108), pärinedes umbes 13. sajandist.

Tõlke aluseks on võetud Ferdinand Sommeri ja Adam Falkensteini akadi- ja hetiidikeelne väljaanne (Sommer & Falkenstein 1938: 2–17) ning Cord Kühne hilisem lisandus (Kühne 1972: 257).

Tõlge⁶

§ 1 (ii 1–7) *Suurkuningas Tabarna⁷ rääkis tervele armeele ning suurnikele: Olen haigestunud.⁸ Ma kutsusin teile noore Labarna⁹: “Tema istugu (troonil)!” Mina, kuningas, kuulutasin ta oma pojaks. Ma juhendasin teda ning toetasin teda pidevalt. Tema aga näitas endas noorust, mida ei sobi näha. Ta ei poetanud pisaraid. Ta ei olnud armuline. Ta oli kalk ja südametu.*

§ 2 (ii 8–13) *Mina, kuningas, pidasin ta kinni ning lasksin ta oma aseme juurde tuua: “Mis see siis olgu! Keegi ei võta enam oma õe last kasvatada.” Aga tema ei tunnistanud kuninga sõna. Oma ema, selle mao sõna tunnistas ta aga alati. Tema vennad ja õed saatsid talle külmi sõnumeid ja tema kuulas nende sõnu alati. Mina, kuningas, kuulsin sellest ja tõrelesin temaga.*

§ 3 (ii 14–19) *Küllalt! Ta ei ole enam minu poeg! Tema ema aga ammus veise kombel: “Nad on rebinud minu vasika minu elavast üsast. Nad rikkusid ta. Ja nüüd te tapate ta!” Kuid kas mina, kuningas, tegin talle kurja? Kas ma ei tõstnud teda preestriks? Ma olen teda alati (oma) headuses soosinud. Tema aga ei arvestanud kuninga soovidega. Kuidas tal saaks siis oma südames olla lembust Hattuša vastu?*

§ 4 (ii 20–25) *Tema ema on madu. Ja juhtuks, et ta (Labarna) jääski kuulama ainult oma ema ja oma vendade ja õdede sõnu. Ta tuleks selleks, et kätte maksta. Ja mis puudutab minu sõjaväge, ülikuid ja teenreid, kes kuninga (eest) seisavad, ta vannuks: “Kuninga pärast nad surevad!” Ta läheks ja hävitaks nad – ta valaks verd ilma hirmuta.*

§ 5 (ii 26–29) *Ja juhtuks, et Hattuša elanike osas ta tuleks ja kellel iganes neid on, võtaks ära veised ja lambad. Ma [lõin?] oma välisvaenlasi ja hoidsin oma maal rahu. Ei tohi asja selleni viia, et ta riigis segadust tekitab.*

§ 6 (ii 30–36) *Aga nüüd ei saa ta mingil juhul jälle vabana minna. Ma olen nüüd Labarnale, oma pojale,¹⁰ andnud majapidamise, olen andnud palju põllumaad, olen andnud palju karjaloomi ning andnud palju lambaid, et ta saaks söönuks ja joonuks. Kui ta käitub hästi, võib ta regulaarselt üles (Hattuša linna) tulla. Aga kui ta põhjustab probleeme või kui ta levitab laimu või ässitab, siis ei tohi ta üles (linna) tulla vaid jääb oma kotta.*

§ 7 (ii 37–41) *Nüüd on Muršili minu poeg!¹¹ Teda peate te tunnistama ning tema peate te troonile asetama! [---] Lõvi asemele määravad jumalad ainult uue lõvi. Aga ajal, mil sõjavägi käsu saab või mõni mäss probleemseks muutub, teie, minu alamad ja suurnikud, peate minu pojale abiks olema.*

§ 8 (ii 42–47) *Sõjakäigule mingi ta alles kolmandal aastal. Juba praegu teen ma temast kangelasliku kuninga. Niikaua, kui see pole veel nõnda, [---]. Ta on teie kuninga järetulija. Kasvatage temast endale kangelaslik kuningas. Kui te võtate ta [veel poisina] sõjakäigule kaasa, tooge ta ohutult tagasi. Olgu teie klann ühtne nagu huntidel. [---] Ta alamad olgu nagu ühest emast sündinud.*

§ 9 (ii 48–52) *Üksainus maks, üksainus kops ning üksainus kõrv on teile antud.¹² Ärge rebige (üksteist) lõhki, ärge olge üksteisele vaenulikud! Keegi ei tohi*

sellest kuninga sõnast üle astuda! Ärgu keegi käitugu Šinahuwa ja Ubariya linnade kombel!¹³ Laimul ärgu olgu teie seas kohta! Muidu teeb mu poeg teile mida minagi.

§ 10 (ii 53–57) Keegi ärgu mõelgu: “Salaaja käitub kuningas, kuidas soovib, (õeldes): ‘ma pean seda õigeks, kui on nii või ei ole.’” Taolist laimu ei tohi kunagi olla. Pigem teie, kes te teate minu sõnu ja tarkust – juhendage minu poega!

§ 11 (ii 58–62) Keegi ei tohiks kedagi tagandada ja keegi kedagi ülendada. Vanemad¹⁴ ärgu kõnelegu (teile): “Kutsusite meid.” Hattuša vanemad ärgu kõnellegu sinuga, (Muršili), ega ka Hatra mees, Hemuwa mees, Tamalkiya mees, Zalpa mees¹⁵ ega keegi üldisest elanikkonnast.

§ 12 (ii 63–67) Vaadelge minu poja Huzziya juhtumit – mina, kuningas, tegin temast Tappaššanda linna valitseja. Aga nemad (linna elanikud) pidasid ta kinni ning nad levitasid talle laimu ning tegid ta minu vastu vaenulikuks: “Mässa oma isa vastu. Tappaššanda suurtes kodades ei viinud ta läbi puhastusrituaali.¹⁶ Sina aga pead puhastusrituaali läbi viima.”

§ 13 (ii 68–74) Mina, kuningas, võtsin Huzziya kinni. Siis muutusid Hatimaa elanikud ja isegi hattušalased mulle vaenulikuks. Pärast seda pidasid nad kinni minu tütre. Kuna temal oli meessoost järeltulija, olid nad minu vastu vaenulikud. “Sinu isa troonile pole pärijat poega. Keegi alam¹⁷ hõivab selle, alamast saab kuningas!” Tütar pööras ära Hattuša linna ja suured kojad ustavusest, nõnda et suurnikud ja teenistujad olid mulle vaenulikud. Ta ässitas üles terve maa.

§ 14 (ii 75–81) Vaenus tappis ta [Hattuša²] elanikke [---]. Hattuša elanike osas: kellelt võeti ära veiseid, kellelt lambaid, kellelt viinapuid ning põlde. [---] kes kasutas [---] või härga, siis ka tema [---] ja härg tapeti.

§ 15 (iii 1–5) [---] need [---] kuninga alamad [---] ja neid adramehi [---] ja läänimehi¹⁸ [---], ja nende põllud ta võttis. [---] Aga mina, kuningas ei teadnud (sellest).

§ 16 (iii 6–12a) Kui ma aga kuulsin, et ta Hatimaa elanikke tappis, pühkisin ma ära teie pisarad. Kui ma poleks neid pühkinud, oleksite te mind oma keelega laimanud: “Ta ajas oma tütre ära.” Mina, kuningas, ei teinud midagi taolist! Mispeale tütar ütles: “Miks sa oled mulle nii vähe andnud?” Kui ma poleks talle seda vähest andnud, oleksin andnud talle rohkesti veisekarja, rohkesti lambaid, siis oleksin ma joonud (maa) verd.¹⁹

§ 17 (iii 13–22) See tütar teotas minu isikut ja minu nime, seega mina, kuningas, tõin ta Hattušast siia (Kuššarasse). Ma asendasin maa maaga ja veisekarja veisekarjaga. Ta oli hüljanud oma isa sõna ning joonud Hatimaa elanike verd.

Nüüd on ta aga linnast pagendatud. Kui ta tuleks (taas) minu kotta, lõhestaks ta selle. Kui ta tuleks Hattušasse, põhjustaks ta seal taas mässu. Talle on eraldatud majapidamine maal, kus ta saab süüa ja juua.

§ 18 (iii 23–25) *Te ei tee talle, (minu tütrele) halba! Tema tegi mulle kurja, aga mina ei maksa talle kurjaga tagasi. Tema ei kutsunud mind oma isaks, mina ei kutsu teda oma tütreks.*

§ 19 (iii 26–32) *Hattušas pole keegi senini minu tahtmist järginud. Sina, Muršili, järgi seda! Austa oma isa sõnu. Niikaua kui sa austad oma isa sõnu, sööd sa leiba ja jood vett.²⁰ Kui oled veel noores täiskasvanueas, söö kaks või kolm korda päevas ja hoolitse enese eest! Kui aga vanadus sinu südames on – kustuta janu ning heida kõrvale oma isa nõu!*

§ 20 (iii 33–45) *Teie, kes te olete mu tähtsaimad teenrid, te peate järgima minu, kuninga sõnu. Siis sööte te leiba ja joote vett.²¹ Nõnda jääb Hattuša püsima ning maal on rahu. Aga kui te ütlete lahti kuninga sõnadest, ei ole teil enam kauaks elu ning te saate hukka! Kes iganes õonestab kuninga sõna, nüüd [--], ta ei ole enam kõrgem teener. Lõigaku läbi tema [kõri?]²² Ja see ka: kas siis minu vanaisa [--] pojad ei heitnud kõrvale tema sõnu? Minu vanaisa määras Šanahuitta linnas oma poja Labarna (oma pärijaks).²³ Aga hiljem, tema teenrid ja ülikud seisid tema sõnadele vastu ning asetasisid Papahdilmahi²⁴ troonile. Kui palju aastaid on möödunud ning kui paljud neist on pääsenud? Kus on suurnike kojad? Kas pole need hävinenud?*

§ 21 (iii 46–54) *Järgige minu, Labarna, suurkuninga sõnu! Niikaua kui te seda teete, jääb Hattuša püsima ning te annate maale rahu. Te sööte leiba ning joote vett. Aga kui te ei ole valvsad, saab teie maa teisele. Olge ka jumalate asjus hoolsad! Olgu nende jäme leib, ohverdamisanumad, nende hautised ja tangud (ohverduste tarvis) valmis. (Muršili, sa) ära lükka (ohverdusi) edasi ega jää nendega maha! Kui sa nendega venitad, järgneb kurjus, nagu vanasti. Nõnda olgu!*

§ 22 (iii 55–63) *Suurkuningas Labarna kõnetas oma poega (Muršilit): “Olen andnud sulle oma sõnad. Lugegu nad seda tahvlit sinu juuresolekul valjult iga kuu, et sa võtaksid minu sõnad ja tarkuse oma südamesse ning ole minu teenrite ja suurnikutega armuline. Kui sa näed kelleski süütegu – kas keegi eksib jumala ees või keegi ütleb mõne (kohatu) sõna – küsi nõu panku²⁵ käest. Ka laimu osas pöördu panku poole. Mu poeg, käitu oma südame järgi.”*

§ 23 (iii 64–73) *Suurkuningas Labarna kõnetas Haštayari:²⁶ “Ära hülga mind!” Et kuningas ei peaks nõnda rääkima: “paleeteenrid ütlesid: ‘See siin (Haštayari)*

*peab alati nõu mooridega*²⁷.” Kas kuningas tohiks nõnda kõneleda: “Ta (Haštayari) peab ikka veel mooridega nõu, öeldes: ‘ma ei tea?’”²⁸ Veel kord, ära hülga mind! Kindlasti mitte! Alati konsulteerri ainult minuga ja ma avaldan sulle oma sõnad. Pese mind, hoia mind oma rinnal ning oma rinnal varja mind maamullaga.²⁹

Kolofoon:

Tabarna, suurkuninga tahvel: kui suurkuningas Tabarna Kuššaras haigestus ning juhendas noort Muršilit kuningaks olema.

Selgitused

Teksti esimesed paragrahvid (§ 1–6) toovad välja Hattušili I alamate poole pöördumise ja testamendi koostamise ajendi. Hattušili näib olevat oma surivoodil, valmis edasi andma oma valitsejakohustusi. Kuid Labarna, tõenäoliselt kuninga õepoeg, kelle kuningas oli lapsendanud eesmärgiga määrata ta endale troonipärijaks, osutus pettumuseks. Hattušili näeb temas mitmeid valitsejale mitesobivaid omadusi (kalkus, südametus) ning liiga suurt mõju väljavalitule viimase pere poolt. See sektsioon toimib retooriliselt mitmel tasandil. Esmalt peaks see veenma kuninga alluvaid Labarna mitesobivuses ja rõhutama, et viimane oleks alluvatele potentsiaalselt otseseks ohuks – seda nii majanduslikus kui ka eksistentsiaalses mõttes. Teiseks peaks see looma kontrasti tulevasele kuningale Muršilile kui heale valitsejale, kes lähtub vana kuninga õpetussõnadest. See polnud esimene kord kui Hattušili I valitud troonipärija osutus kõlbmatuks. Ta osutab ka oma pojale Huzzijale (§ 12), kes ebaselgetel põhjustel oma isa vastu mässama hakkas. Lisaks on võimalik, et sama juhtus ka ühe teise Hattušili pojaga – ka Hakkarpili, kes oli saadetud Zalpa linna valitsema, tõusis oma isa vastu üles.³⁰

Näib, et troonipärilus oli tollastel aegadel tihtipeale problemaatiline. Palju on ajalookirjanduses diskuteeritud erinevate suktessioonipõhimõtete konfliktide üle varajases hetiidi ajaloos. Lisaks patrilineaarsusele on võimalike pärlusprintsipiidena arutletud näiteks elektiivse monarhia ning matrilineaarse ja avunkulaarse pärluse üle.³¹ Need oletused rajanevad tihtipeale konjektuuridel ning näevad näiteks võimu kandumist kuninga õepojale või langule pärlusnormina. Kuid kuna enamasti toimusid võimuvahetused, kus mõni kuningas õepoeg või lang troonile sai, vägivaldsel teel, siis võib neid pidada just normi rikkumisteks.³² Kuna vägivald oli suunatud kas võimul olevate kuningate endi või siis nende arvatavate poegade vastu, peaks tollaste pärlusprintsipiide rekonstrueerimisel lähtuma ikkagi patrilineaarsusest. Testamendi alguses

esitatud Hattušili I õepoja kaalumine pärijaks tulenes lihtsalt asjaolust, et kuningal ei olnud enam troonile sobilikke bioloogilisi poegi, sest Huzziyast ja Hakkarpilist oli ta lahti öelnud. Seda ilmestab ka hattušalaste suhu pandud tsitaat: “Sinu isa troonile pole pärijat poega. Keegi alam hõivab selle, alamast saab kuningas!”

Testament kuulutab troonipärijaks noore Muršili (I), kes, nagu me teistest allikatest teame, ka võimule sai ja jäi (valitses u 1620–1590 eKr) kuni tema vastu korraldatud atendaadini aastakümneid hiljem. Ent kui suurt rolli kõnealune dokument realselt Muršili võimule saamise osas etendas? Amir Gilan märgib oma monograafias, et kategooria *testament* on antud teksti kohta küll paslik, kuna see jäädvustab kuninga viimseid sõnu, kuid seda ei tohiks sellegipoolest pidada täielikult juriidiliseks dokumendiks. Toetudes Jan Assmanni teostele väidab ta, et hetidi arhiividest pole leitud ühtegi aukandja ega ametniku ametisse määramise kirjalikku akti ning leiab, et võimu üleandmine toimus pigem suulise, mitte kirjaliku kommunikatsioonina. Hattušili testament on seega kõigest hilisem toimunu ülestähendamine, võrtsitatud ajaloolistest retrospektiividest ning metafooridest retoorilise efekti saavutamiseks (Gilan 2015: 94–98). Testament ise ei pruukinud Muršilile otseselt võimu anda, küll aga võis seda kindlustada (mõned skeptilisemad ajaloolased on lausa arvanud, et teos koostati just Muršili I enda valitsusajal ning tema käsul eneselegitimeerimise eesmärgil (Liverani 2004: 37, märkus 16)).

Väljatoomist vajab aga testamendi didaktiline sisu. Suure osa tekstist hõlmavad nii noorele kuningahakatisele kui ka õukonnale mõeldud manitsused ja õpetussõnad. Neile pannakse südamele vana kuninga sõnade ja tahte järgimist ning innustatakse mitte käituma nõnda, nagu seda olid teinud Hattušili I õde, õepoeg, tütar ja poeg. Testament kohustab lausa iga kuu Muršilile neidsamu õpetussõnu ette lugema (§ 22). Didaktilisust ilmestab ka teksti akadikeelne kolofoon, mis võtab lühidalt kokku pöördumise situatsiooni ning eesmärgi: verb *uwāru* tähendab tõlkes *juhendama, käskima*, ning seda teksti põhiosa ka teeb – õpetab, kuidas Muršilist saaks hea kuningas. Nõnda oleks ta justkui keska- ja varauusaegsete vürstipeeglite eelkäija. Paralleele võiks tõmmata ka mõne Vana-Egiptuse didaktilise kirjandusteosega. Ühelt poolt õpetlikkuse poole pealt, näiteks “Õpetusega Merikarele” (tõlget vt Lichtheim 2003), kus juhendatakse kuninga järeltulijat olema hea kuningas ning hoiduma kurja tegemast; teisalt ositi ka Sergei Stadnikovi eesti keelde tõlgitud tekstiga “Amenemhet I õpetus oma pojale Sensusertile” (Stadnikov 2014: 39–44). Ka seal disigneerib (küll juba atendaadi tõttu teispoolsusse lahkunud) vana vaarao uue oma järeltulija troonile, hoiatades teda reetlike alamate eest.

Volkert Haas (2006: 65) on välja toonud väga huvitava paralleeli lõiguga Genesisest (1Ms 49: 1–17), kus Jaakob, olles oma elutee lõpus, kuulutab, et tema

esmasündinu Ruuben kaotab peagi selle staatuse, heidab teistele poegadele Siimeonile ja Leevile ette nende raevukust, eelistades nende asemel Juudat. Muuhulgas kõrvutab Jaakob Juuda lõviga ning Daani maoga, täpselt nagu teeb seda Hattušili Muršili (§ 7: “Lõvi asemele määravad jumalad ainult uue lõvi”) ja oma õe (§ 4: “Tema ema on madu!”) osas.

Hattušili kulutab märkimisväärse osa dokumendist enda tegude õigustamisele – miks ta pagendas nii noore Labarna kui ka oma tütre. See on formuleeritud küll otseseks vastuseks eksiili saadetutele, kuid on siiski mõeldud tervele kuulajaskonnale, ning funktsioneerib nii apoloogia kui ka retoorilise võttena poolehoidu võitmiseks. Apologeetilisi kirjatükke on hetitidel teisigi. Tuntuimad neist on hilisema nimekaimu teos (niinimetatud Hattušili III apoloogia) ning kuningas Telepinu seadlus, kus mõlemad kaitsevad oma ebareeglipärast võimuletulekut (Hoffner 1975). Lisaks leidub mitmeid tekste, kus hetidi kuningad põhjendavad näiteks oma sõjaväelisi lüüasaamisi (Singer 2011: 774). Millegi tõttu tundsid sealsed valitsejad vajadust oma tegusid kaitsta, mis on märkimisväärne, võrreldes näiteks Egiptuse vaaraodega, kelle puhul oleks eksimuse tunnistamine tähendanud sisuliselt maailmakorra hävinemist.

Keeleliselt on Hattušili testament väga silmapaistev. See kubiseb värvikatest retoorilistest võtetest – metafooriliselt võrreldakse kuningat lõviga (§ 7), püstitatakse retoorilisi küsimusi (§ 20: “Kui palju aastaid on möödunud ning kui paljud neist on pääsenud?”) ning kasutakse palju otsekõnet. Loomametafoorid olid Hattušili I aegsetes tekstides äärmiselt levinud. Lisaks madude negatiivsele³³ ning lõvide heroilisele ja võimsale³⁴ kuvandile leiab testamendist ka hundid (§ 8), kes on karjaloomadena ühtsuse võrdkuju ning ka veised, keda tõstetakse esile nende valju hääle pärast (§ 3). Samuti peab silmas pidama, et testamendi narratiiv pole üles ehitatud ajaliselt lineaarselt. Sealsed ajaloolised osised lisati mitte historiograafilistel eesmärkidel, vaid retoorilisteks eksemplumiteks, et kontraste luues legitimeerida kuninga tahet uue troonipärija valimisel.³⁵ See eelnesid Hattušili poja ja tütre mässamised õepoja Labarna troonipärijaks nimetamisele; kaugeim hetk narratiivis on aga põgus tagasisivaade Hattušili vanaisa valitsusaega – kõik ühendatud kuninga alamate poole pöördumise optimistliku õhustikuga raamistikus. Nõnda varieerib autor teksti tooniga, segades negatiivseid ja positiivseid elemente (de Roos 2001: 403–404).

Hattušili I testament on kahtlemata Hetiidi riigi vanema perioodi üks kirjanoduslikke tippteoseid. Hõlmates nii didaktilisi, juriidilisi ning ka apologetilisi jooni ning kasutades ära historiograafilisi osiseid ning ohtraid retoorilisi võtteid publiku veenmiseks, annab see ka olulise sissevaate tollasesse kuningakotta ning kuningavõimu probleemidesse.

Tänuõnad

Tänuõnad Vladimir Sazonovile ja Jaan Puhvelile asjalike märkuste ning Eleri Aedmaale keeleteoimetamise eest.

Lühendid

CTH = *Catalogue des textes hittites*. Paris. 1971 (<https://www.hethport.uni-wuerzburg.de/CTH/> – 1. veebruar 2021).

KBo = *Keilschrifttexte aus Boghazköi*. Leipzig & Berlin (<https://www.hethport.uni-wuerzburg.de/kbo/> – 1. veebruar 2021).

KUB = *Keilschrifturkunden aus Boghazköi*. Berlin.

Kommentaariid

- ¹ Keskmise kronoloogia järgi; vt Bryce 2005: xv; hetidi ajaloo kronoloogia probleemide kohta vt Bryce 2005: 375–392.
- ² Sealne Tikunani riik ja selle valitseja paistab olevat olnud Hattušili mõju all; vt Bryce 2005: 78–80.
- ³ Hattušili I annalides on kirjas: “Keegi polnud Eufrati ületanud. Aga mina, suurkuningas *tabarna*, tegin seda. Ma ületasin selle jalgsi ning minu sõjavägi ületas selle minu järel jalgsi. Sargon ületas selle. Ta võitles Hahha linna armeega, kuid ei teinud midagi Hahhale. Ta ei põletanud seda maatas – (selle) suits polnud tormijumalale näha. Aga mina, suurkuningas *tabarna*, hävitasin Haššuwa ja Hahha ning põletasin need maha. Ma näitasin nende suitsu päikesejumalale ja tormijumalale. Ma seadsin Haššuwa ja Hahha kuningad vankri ette”; KBo 10.1 iii 29’–42’ (CTH 4). Hattušili I annalide ingliskeelset tõlget vt Beckman 2006: 219–222; vt ka Güterbock 1964a ning eesti keeles Sargoni kohta Sazonov 2008.
- ⁴ Teisi eesti keelde tõlgitud hetidi tekste vt Puhvel 2001; Sazonov 2011a; Sazonov 2019.
- ⁵ Hattušili I ajal oli riigi pealinnaks Hattuša, mis asus praeguse Boğazkale asula lähistel, umbes 150 kilomeetrit Ankarast idas. Testamendi sündmused leiavad aga aset Kuššaras – linnas kust pärines valitsev dünastia. Kuššara linna varemeid pole veel avastatud.
- ⁶ Nurksulud tähistavad tekstis lünki kiilkirjatahvliil, ümarsulud autori selgitavaid lisandusi.
- ⁷ *Labarna* (esines ka kujul *tabarna*) oli üks tähtsaimaid hetidi kuningatiitleid, mis oli käibel ka isikunimena. Arvatakse, et tiitel kujuneski välja Hattušili I eelkäija Labarna I nimest, samamoodi nagu Julius Caesari nimest sai hiljem keisritiitel (vt täpsemalt Sazonov 2011b). Testamendis on see kasutusel mõlemas funktsioonis. Ka kuninganna tiitel *tawananna* võis tuleneda Labarna I kuninganna nimest. Suurkuninga tiitel (tähistati sumerogrammiga LUGAL.GAL), vahest kõige levinum hetitiide kuningatiitel, oli üle võetud Mesopotaamiast ning selle kasutamisega pretendeeriti teiste Vana-Lähis-Ida suurvõimudega (Babüloonia, Egiptus, Assüüria) võrdsele positsioonile.
- ⁸ Ajaloolaste seas on üldlevinud arvamus, et testament jäi sisuliselt Hattušili I viimasteks sõnadeks, mille järel ta “sai jumalaks” (nagu hetitidel oli kombeks kuninga surma

kohta öelda). Tema haiguse põhjuseks võis olla sõjakäik Aleppo linna vastu Süürias, sest tekstifragmentid KBo 3.57 ii 10'–11' (CTH 11) võib lugeda: “ja ta (Muršili) läks Halpa (=Aleppo) maale ja ta maksis kätte oma isa (=Hattušili I) vere eest.”

- ⁹ Testamendis on mainitud kolme erinevat inimest, kes kandsid nime Labarna. Esiteks teksti alguses (§ 1–6) nimetatud Hattušili I õepoeg Labarna. Teiseks viitab § 20 tõenäoliselt kaugemale minevikule, Labarna I-le, kelle Hattušili vanaisa oli oma troonipärijaks määranud ning kes ka enne Hattušilit valitses ning kelle nimest võis saada kuningatiitel. Kolmandaks kasutab Labarna nime Hattušili ise (§ 21–23).
- ¹⁰ Kuigi Hattušili ütleb eelnevates lõikudes oma kasupojast lahti, nimetab ta teda siinkohal taas oma pojaks.
- ¹¹ Kuidas Muršili enne adopteerimist ja troonipärijaks määramist Hattušiliga seotud oli, jääb testamendist selgusetuks. Üks palju hilisem vasallileping viitab Muršilile kui Hattušili lapselapsele; vaata KBo 1.16 obv. 11' (CTH 53).
- ¹² See metafoor tähistab tõenäoliselt kehaosade harmoonilist koostööd (vt Dardano 2002: 342–343).
- ¹³ Pole teada, millega täpselt need linnad hakkama said.
- ¹⁴ Kohalikud vanemate (LU.MEŠŠU.GI) nõukogud omasid hetiiitide riigi algusaegadel üsna suurt administratiivset võimu. Kuid juba Hattušili I ajal toimunud riigiparaadi laiendamisele vähenes nende tähtsus. Seda on näha ka hilisematest hetiiitide seadustest, kus neid on mainitud ainult ühes paragrahvis (vt Puhvel 2001: 165, § 171; Klengel 1965).
- ¹⁵ Kuigi nende linnade kaardile paigutamisele on mõningaid probleeme, võib neid pidada tähtsateks perifeerseteks piirilinnadeks. Sellele viitab ka hetiiitide seaduste paragrahv, kus need linnad on mõnedest kohustustest vabastatud, tõenäoliselt eesmärgiga kindlustada nende lojaalsus (vt Collins 1987: 136–141; Puhvel 2001: 164, § 154).
- ¹⁶ Verbi *párkunu* on tõlgendatud mitmeti. Otseses tõlkes tähendab see *puhastama*, mis esineb nii rituaalse kui ka poliitilise puhastamise (opositsioonist) kontekstis (vt Sommer & Falkenstein 1938: 112–113; Gilan 2015: 74, märkus 276). Ent on ka oletatud, et mässu võis põhjustada hoopis linna maksudest mitteabastamine (vt Beckman 2003: 80 § 12), kuid oletaja ei põhjenda oma mõttekäiku.
- ¹⁷ Siinkohas on kasutatud ideogrammi 𒀭R, mille tähendus on üsna lai ning seda kasutati nii mitteabade inimeste kui ka näiteks kuninga vasallide kohta. Eeldatavasti on siin mõeldud, et troonile kardeti tõusvat kedagi, kes polnud pärit kuninga otsesest liinist.
- ¹⁸ Adramehed (LU.MEŠAPIN.LÁ) olid tõenäoliselt poolvabad talunikud. Läänimehed (LU.MEŠGIŠTUKUL) olid laialivalguva koosseisuga grupp, kes said tasuks mingisuguse töö (algsest tõenäoliselt sõjateenistuse, hiljem laienes see ka teistele töödele) eest jaosmaa.
- ¹⁹ See tähendab maad koormiste ja maksudega kurnanud.
- ²⁰ Erinevalt tänapäevast oli hetiiitidel vee ja leiva peal elamine ihaldatav elustandard.
- ²¹ Nu NINDA-an *ezzašteni wātar=a ekutteni*. See väljend omab hetitoloogia ajaloos olulist rolli, kuna see oli esimeseks hetiidikeelseks lauseks, mida hetiiidi keele dešifreerija tšehh Bedřich Hroznýl Esimese maailmasõja aegu tõlkida suutis. Sõna *leib* (NINDA) oli kirjutatud ideogrammina, seega oli selle tähendus teada sumeri tekstidest. Sõna *wātar* aga sarnanes vägagi inglise sõnale *water* ja saksa sõnale *wasser*, mistõttu julges Hrozný oletada, et selle all on mõeldud vett. Oli loogiline järeldada, et seotuna nimisõnadega *leib* ja *vesi* võis *ezzašteni* ja *ekutteni* puhul olla tegemist verbidega, mis tähendasid *sööma* ja *jooma*. Seda arutlust tugevdas jällegi side tänapäeva keeltega – võrreldes neid näiteks saksa verbiga *essen* ning ladina sõnaga *aqua*. Hetiiidi keele dešifreerimise kohta vaata lähemalt Zamarovský 1971: 81–119.

- ²² Lõikamise objekti tähistav märk on ainult osaliselt säilinud, kuid paljud autorid loevad välja sumerogrammi *ÚR – penis, fallos*. Samas on hetidi allikates väga vähe viiteid karistuseks mutileerimisele ning need seostuvad eelkõige orjade ninade ja kõrvade lõikamisega (vt Puhvel 2001: 167–168, § 95, 99). Kõri läbi lõikamine oleks tõenäolisem karistus, kuigi selle tähenduse grammatiline rekonstruktsioon on keerulisem.
- ²³ Hattušili viitab tagasi tema võimule eelnevale ajale. Tema vanaisa identiteet on ebaselge (selle probleemi kohta vt nt Beal 2003; Forlanini 2010). Siinmainitud Labarna on arvatavasti Hattušilile eelnenud sellenimeline kuningas. Šanahuittas paistab olevat veel Hattušili I ajalgi võimul separatistlik režiim, kuna Hattušili annaalid märgivad kuninga sõjakäike linna vastu. Esimene neist ebaõnnestus ning Hattušili piirdus ainult linna ümbruse rüüstamisega, kuid teisel korral, pärast poole-aastast piiramist õnnestus tal see vallutada; vt KBo 10.1 i 4'–5', 46'–48' (CTH 4); vt tõlget Beckman 2006: 219–220.
- ²⁴ On välja pakutud, et mässumeelne Papahdilmah oli Hattušili I isa (või vend), tulevalt ühest kuninglikust ohverdusnimekirjast (KUB 11.7 obv. 17'–18' (CTH 661); Beal 2003: 25–26).
- ²⁵ *Panku* tähendab enamasti *kõik, terve*, kuid lisaks määrsonale tähistas see ka hetidi kuninga õukonna assambleed või nõukogu. Selle koosseis ning ka täpne funktsioon jääb allikatest suuresti selgusetuks – sel võis olla mingisugune nõuandev roll ning kuningas Telepinu (u 1525–1500 eKr) ajal lisandus ka mõningane juriidiline võim. Mingit võimu kuninga õiguste piiramiseks aga sel polnud; vaata täpsemalt *panku* kohta Beckman 1982.
- ²⁶ Tõenäoliselt on tegu Hattušili I ühe naisega, kuigi teistest allikatest teame Hattušili kuningannaks olevat Kadduši nimelist naist.
- ²⁷ *Moorid, vanad naised* (^{SAL}ŠU.GI) olid osalised mitmetes maagilistes rituaalides aga ka ennustamiskunstis (vt Miller 2010: 173–174).
- ²⁸ Lõigust on väga raske aru saada ning paljud tõlkijad on seda erinevalt tõlgendanud. Järgin siin Goedegebuure 2006: 227, 261, märkus 278, kes loeb lõigust välja, et Hattušili hoiatab Haštayarit mitte konsulteerima mooridega ning võtma südamesse nende ennustusi, vaid juhinduma üksnes Hattušili tarkusest.
- ²⁹ On arvatud, et siinkohal vihjatakse matuserituaalile (vt Beckman 2003: 81, märkus 14).
- ³⁰ KBo 3.38 obv. 21'–37' (CTH 3).
- ³¹ Erinevate vaadete kohta hetidi päriluse osas vt Mõttus 2018: 10–11. Avunkulaarse süsteemi puhul oleks lihtsustatult pärijaks kuninga õepoeg.
- ³² Vana riigi aegset tihtipeale vägivaldset kuningatrooni edasiandmist kirjeldab Telepinu seadlus (CTH 19) (vt Puhvel 2005: 205–208; Mõttus 2018).
- ³³ Madu sümboliseeris hetiididel tihtipeale kurjust – hiigelmadu Illuyanka oli antagonist müüdis “Illuyanka ja Tešub” (CTH 321) (vt eestikeelset tõlget ja kommentaare Sazonov 2011a). Samuti seostati madusid nõidusega: “Kui vaba mees tapab ussi ja lausub teise nime, annab ta miini hõbedat. Kui ori, surmatakse ta ise” (vt Puhvel 2001: 174, § 170).
- ³⁴ Näiteks Hattušili I oma annaalides: “Ma sain Haššuwast jagu nagu lõvi käpaga” ning “Ma põrnitsesin Hahha linna nagu lõvi”; KBo 10.2 ii 19' ja iii 1'–2' (CTH 4) (vt ka Collins 1998).
- ³⁵ Oma tekstides olid hetidi kuningad vägagi varmad oma tegude õigustamiseks ajalugu ära kasutama. Retrospektiivid kuninglikes ediktides ning ka diplomaatilistes lepingutes olid tavalised ning need on suurepärasteks allikateks tänapäeva uurijatele.

Kirjandus

- Annus, Amar 2005. *Muinasaja kirjanduse antoloogia*. Tallinn: Varrak.
- Beal, Richard H. 2003. The Predecessors of Hattušili I. Beckman, Gary & Beal, Richard H. & McMahon, Gregory (toim). *Hittite Studies in Honor of Harry A. Hoffner Jr. on the Occasion of His 65th Birthday*. Winona Lake: Eisenbraun, lk 13–35.
- Beckman, Gary 1982. The Hittite Assembly. *Journal of the American Oriental Society* 102 (3), lk 435–442 (doi: 10.2307/602295).
- Beckman, Gary 2003. Bilingual Edict Of Ḫattušili I. Hallo, William W. & Younger, Lawson K. (toim). *The Context of Scripture: Monumental Inscriptions from the Biblical World* (Vol. II). Leiden: Brill, lk 79–81.
- Beckman, Gary 2006. Annals of Ḫattušili I. Chavalas, Mark W. (toim). *The Ancient Near East: Historical Sources in Translation*. Oxford: Blackwell, lk 219–222.
- Bryce, Trevor 2005. *The Kingdom of the Hittites*. New York: Oxford University Press.
- Collins, Billie Jean 1987. § 54 of the Hittite Laws and the Old Kingdom Periphery. *Orientalia* 56 (2), lk 136–141.
- Collins, Billie Jean 1998. Ḫattušili I, the Lion King. *Journal of Cuneiform Studies* 50 (1), lk 15–20 (doi: 10.2307/1360028).
- Dardano, Paola 2002. “La main est coupable”, “le sang devient abondant”: sur quelques expressions avec des noms de parties et d’éléments du corps humain dans la littérature juridico-politique de l’Ancien et du Moyen Royaume hittite. *Orientalia* 71 (4), lk 333–392.
- de Roos, Johan 2001. Rhetoric in the S.C. Testament of Hattusilis I. van Soldt, W. H. (toim). *Veenhof Anniversary Volume. Studies Presented to Klaas R. Veenhof on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday*. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, lk 401–406.
- Forlanini, Massimo 2010. An Attempt at Reconstructing the Branches of the Hittite Royal Family of the Early Kingdom Period. Cohen, Yoram & Gilan, Amir & Miller, Jared L. (toim). *Pax Hethitica: Studies on the Hittites and Their Neighbours in Honour of Itamar Singer*. Wiesbaden: Harrassowitz, lk 115–135.
- Gilan, Amir 2015. *Formen und Inhalte althethitischer historischer Literatur*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter.
- Goedegebuure, Petra 2006. The Bilingual Testament of Hattusili I. Chavalas, Mark W. (toim). *The Ancient Near East. Historical Sources in Translation*. Oxford: Blackwell, lk 222–228.
- Güterbock, Hans G. 1964a. Sargon of Akkad Mentioned by Ḫattušili I of Ḫatti. *Journal of Cuneiform Studies* 18 (1), lk 1–6 (doi: 10.2307/1359335).
- Güterbock, Hans G. 1964b. A View of Hittite Literature. *Journal of the American Oriental Society* 84 (2), lk 107–115 (doi: 10.2307/597096).
- Haas, Volkert 2006. *Die hethitische Literatur: Texte, Stilistik, Motive*. Berlin & New York: Walter de Gruyter.

Hoffner, Harry A. 1975. Propaganda and Political Justification in Hittite Historiography. Goedicke, Hans & Roberts, Jimmy J. M. (toim). *Unity and Diversity: Essays in the History, Literature, and Religion of the Ancient Near East*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, lk 49–62.

Klengel, Horst 1965. Die Rolle der “Ältesten” (LÚ^{MES}ŠU.GI) im Kleinasien der Hethiterzeit. *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 57 (1), lk 223–236 (doi: 10.1515/zava.1965.57.1.223).

Kühne, Cord 1972. Bemerkungen zu kürzlich edierten hethitischen Texten. *Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie* 62 (2), lk 236–261 (doi: 10.1515/zava.1972.62.2.236).

Lichtheim, Miriam 2003. Merikare. Hallo, William W. & Younger, Lawson K. (toim). *The Context of Scripture: Canonical Compositions from the Biblical World* (Vol. I). Leiden: Brill, lk 61–66.

Liverani, Mario 2004. *Myth and Politics in Ancient Near Eastern Historiography*. London: Equinox.

Miller, Jared L. 2010. Practice and Perception of Black Magic among the Hittites. *Altorientalische Forschungen* 37 (2), lk 167–185 (doi: 10.1524/aof.2010.0015).

Möttus, Siim 2018. *The Edict of Telepinu and Hittite Royal Succession*. (MA) Tartu: University of Tartu.

Puhvel, Jaan 2001. Hetiidi seadused. Annus, Amar (toim). *Muinasaja seadusekogumike antoloogia*. Tallinn: Varrak, lk 155–181.

Puhvel, Jaan 2005. Telepinuse seadlus. Annus, A. (toim). *Muinasaja kirjanduse antoloogia*. Tallinn: Varrak, lk 205–208.

Sazonov, Vladimir 2008. Akkadi kuningavõim kui arhetüüp. *Ajalooline Ajakiri* 3, lk 195–214.

Sazonov, Vladimir 2011a. Müüt “Illujanka ja Tešub” ja ^{EZEN}purulliyaš pidustused hetiidi religioosse ideoloogia ja kuningavõimu kontekstis. *Usuteaduslik Ajakiri* 1, lk 143–161 ([https://usuteadus.ee/wp-content/uploads/2011%20\(62\)/Sazonov.pdf](https://usuteadus.ee/wp-content/uploads/2011%20(62)/Sazonov.pdf) – 2. veebruar 2021).

Sazonov, Vladimir 2011b. Tabarna/Labarna – imperiaalse idee refleksioon ühe Hetiidi kuningliku tiitli näitel. *Tuna* 14 (2), lk 18–25.

Sazonov, Vladimir 2019. Kuningas Anitta tekst. *Idakiri*. Eesti Akadeemilise Orientaalseltsi aastaraamat, lk 129–140.

Singer, Itamar 2011. Between Scepticism and Credulity: In Defence of Hittite Historiography. *The Calm Before the Storm. Selected Writings of Itamar Singer on the End of the Late Bronze Age in Anatolia and the Levant*. Atlanta: SBL, lk 731–766.

Sommer, Ferdinand, & Falkenstein, Adam 1938. *Die hethitisch-akkadische Bilingue des Hattušili I*. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.

Stadnikov, Sergei 2014. *Amenemhet I õpetus oma pojale Senusertile*. Tallinn: Tallinna Ülikooli Kirjastus.

Zamarovský, Voitech 1971. *Hetiitide impeeriumi saladuste jälil*. Tallinn: Valgus.

Summary

The Testament of Hattušili I

Siim Mõttus

Post-graduate student

Institute of History and Archaeology, University of Tartu

siim.mottus@ut.ee

Keywords: Hattušili I, Hittites, kingship, royal succession, testament

From the Hittite kingdom in the Anatolian peninsula of the II millennium, the first known Indo-European-ruled political entity, the so-called bilingual testament of Hattušili I (ca. 1650–1620 BC) has long fascinated modern scholars. This article offers a translation of the original Hittite text into Estonian. The testament describes the turbulent political situation of the state's earlier period, filled with the king's unruly family members and many rebellions. Seemingly on his deathbed, King Hattušili I proclaimed that instead of the young Labarna, the previously designated heir, a new candidate – Muršili – would take his place, due to the former's unkind nature. Labarna had not been the first to oppose Hattušili. His daughter and son had also done that, revolting against their father. The numerous problems related to inheriting the kingship in the early period of Hittite history have also prompted an ongoing discussion about the succession principles in Hittite society. Concerning the literary value, the testament is a masterpiece that incorporates historical exempla, metaphors, similes, direct speech, and rhetorical questions to enforce the king's arguments and to persuade his audience – the upper echelons of the Hittite society. Despite its name, the testament seems to have more didactical than juridical purposes, as the king offers many instructions to his new heir – to be kind, abstemious, pious and, first and foremost, he orders to heed his wisdom and his will. The ones around the new designee are exhorted to be united and supportive to Muršili. As such, the text can be compared to some other proto-*Fürstenspiegels*, like "The Teaching for King Merikare" from Egypt's Middle Kingdom, but it also bears parallels to Gen 49. All in all, the testament is a remarkable insight into Hittite history and society.

Siim Mõttus on Tartu Ülikooli ajaloo ja arheoloogia instituudi doktorant. Tema peamiseks uurimishuviks on Vana-Lähis-Ida ning eriti Hetiidi riigi ajalugu ning kultuur.

Siim Mõttus is a PhD student at the Institute of History and Archaeology at the University of Tartu. His main topic of interest is Ancient Near East and especially the history and culture of the Hittites.

siim.mottus@ut.ee

In memoriam

Leonard Norman Primiano

25. juulil 2021 lahkus meie hulgast Leonard Primiano, paljude folkloristide ja usundiuurijate ametivend, teekaaslane, õpetaja, erialaste lähenemisviiside uuendaja ja sõber, kes koosnes heatahtlikust uudishimust ja huumorist. Primiano karisma suunas teda vaatlema efemeerseid teemasid, argiste usundinähtuste sügavust ja ilu. See tähendab, et sagedasti tegutses ta teemade ja nähtustega, mis polnud veel tõusnud peavoolu, kuid jõudsid sinna peagi.

Mu esimene mälestus Leonardist oli muljetavaldav. “Mina järgin makrobiotilist dieeti,” seisis õbluke mees täiesti kindla-meelsena oma laua juures. Ta selgitas toitude serveerijale ja meile kõigile, mida see endast kujutab. Ei sammugi tagasi, ei mingeid järeleandmisi. Olin haaratud. Mitu aastat vestlusi meie jooga ja eluviisi guru Gunnar Aarmaga, ka selle dieedi teemal, ning vestlused arstist tuttavaga, keda samuti vaimustas makrobiotiline dieet, tagasid passiivsed teadmised. Ent kohata 1997. aastal Ungari religioonietnoloogia konverentsil veendunud eestkõnelejat ja järgijat oli ilmatu äge. Szegedisse oli kogunenud tavatu seltskond vanast Euroopast ja alles alustavatest riikidest, samuti Ameerikast – kõikjalt. Selle kogukonna kirjatoid on tänaseni valgustav lugeda, mitmest on saanud uute suundade sõnastajad, enamik ei loobunud välitöödest ja uute lähenemiste otsimisest. Meie hulgas oli uhkusega šotlasi ja ungarlasi, Aasia kultuuride uurijad, veendunud õigeusklikke, esoteerikuid, rahvusluse uurijaid ja keda kõike veel. Leonard oli haaratud usulisest folkloorist, katoliiklusest, materiaalsuse kuhjumisest usu ümber. Tegelikult rääkiski ta teistsugustest kogemustest ja keeles, mida kasutasid rohkem kunstnikud kui humanitaarõpetlased. Laialdased huvid viisid tema, tulevase usundiuringute professori, looma ja täiendama usulise kunsti kogusid ja juhatas antropoloogiliste filmideni. Nende teemad on kõnekad: “Love, Somewhat Incarnate: Angels In Everyday Life”, või “Father Divine’s Peace Mission Movement”. Kindlasti ei olnud väga suures osas konservatiivsete vaadetega USAs lihtne oma uurimisülesandeid seada ja järgida. Oli ka selge, et südamega Cabrini Ülikoolis Pennsylvanias õpetades, mõeldes oma eriala tuleviku peale, Ameerika Folkloori Seltsi religioonisektsiooni juhtides või kaasjuhtides, üleilmsete folklooriseltside aktiivse liikmena suutis ta vaid osa oma andmestikust vormistada uurimusteks. Kümned artiklid (osa neist veel ilmumas) jäävad esindama sügavalt inimlikku ja humaanset lähenemist, mille Leonard Primiano sõnastas folklooriseltsi veebilehel omalaadse kreedona: “Olen alati püüdnud olla range ja lugupidav, säilitades samas huumorimeele selle kohta, kes me oleme, kuidas me oma tööd teeme ja missugune õnn on minul folkloristina esindada teiste usku ja tööd” (AFS).

Mitmeid kohtumisi jäid ilmestama Leonardil ütled: võidurõõmust pulbitsev hüüatus Kaunase rahvajutu-uurijate kongressil: “Aga ma olen elus!” või rõõm ilusast võimalusest Zagrebi SIEFi kongressi ajal: “Tead, ma lähen pärast kongressi väikesele välitöömatkale



In memoriam

Bosniasse, Medjugorjesse.” Maria Santa meenutas, kuidas ta koos Leonardiga risti Alcobaça katoliku kloostris vietnamlasest sõbra – neist said tema ristiisa ja ristiema.

Kunagi varsti pärast 1990. aastate konverentsi liugles Ameerikast saabunud ümbrikust välja mu elu kauneim kaart. Õrn käsitööime keset 1990. aastate humanitaaria vaesust mõjus ilmutusliku sõnumina. Ühinen Maria Santa arvamusega, et küllap Leonard naeratab meile uuest mõõtmest, kuhu ta kutsuti!

Mare Kõiva

IN MEMORIAM

Leonard Norman Primiano

Mare Kõiva reminisces about the professor of religious studies who died on 29 July 2021.

Folkloristika aastapremia pälvis Asta Õim

Tänavune kevad tõi folkloristide tunnustuse kauasele keeleteadlasele Asta Õimule. Akadeemiline Rahvaluule Selts annab koostöös Eesti Kultuurkapitali rahvakultuuri sihtkapitaliga igal kevadel välja Eesti folkloristika aastapremiat ja tänavu pälvis tunnustuse Asta Õim.

Tunnustuse tõi Asta Õimule monumentaalväljaande “Eesti kõnekäänud I–II” koostamine. Mahukas kaheköiteline väljaanne ilmus möödunud aasta lõpus. Laureaat on pika teadlaskarjääri vältel ühendanud keeleteaduse ja folkloristliku kujundkõne uurimise, mille tulemusel valminud väljaanne võtab kokku aastatepikkuse fraseoloogia-alase uurimistöö.

Traditsiooniliste väljendite analüüsimise kõrval on laureaat loonud abivahendeid metafoorialaste eksimuste vältimiseks ja avanud vanemate väljendite tausta tänasele keeleteadlasele.



Asta Õim kirjandusmuuseumi ees pärast Akadeemilise Rahvaluule Seltsi aastakoosolekut, kus tema tunnustamistest teada anti. Piret Voolaiu foto 2021.

Aastatel 2002–2013 töötas Asta Õim Eesti Kirjandusmuuseumis, tema juhtimisel alustas tööd kõnekäändude töörühm, kelle ülesandeks oli valmistada ette allikupublikatsioon Jakob Hurda algatatud sarjas Monumenta Estoniae Antiquae. Väljaande põhjaks sai eesti kõnekäändude ja fraseologismide andmebaas ja selle alusel koostatud fraseologismide alussõnastik.

Sel aastal esitati preemiale kaks kandidaati: folklorist Mari Sarv ja keeleteadlane Asta Õim.

Piret Voolaid

Eesti Kirjandusmuuseumi juhtivteadur Mare Kõiva nimetati Euroopa akadeemikuks

Üleeuroopaline loodus-, humanitaar- ja kirjandusteaduste akadeemia *Academia Europaea* nimetas Eesti Kirjandusmuuseumi juhtivteaduri Mare Kõiva Euroopa akadeemikuks. Mare Kõiva on silmapaistvate saavutustega eesti folkloori, rahvausundi ja mütoloogia uurija, folkloristika tulihingeline arendaja, julge eksperimenteerija ja väga paljude loominguiliste ideede algataja nii Eestis kui ka rahvusvahelisel teadusareenil. Tema märkimisväärne panus humanitaarteadusse ajaloolistest mütoloogia-alastest tõlgendustest tänapäeva kultuurinähtuste käsitlusteni aitab oluliselt paremini mõista ühiskonda ja rahvuskultuuri laiemal globaalsel taustal.

Eesti Kirjandusmuuseumi folkloristika osakonna juhataja ametis on Mare Kõiva alates 2000. aastast vedanud mitmeid suuremahulisi teadusprojekte. Alates 2015. aastast täidab ta Eesti-uuringute Tippkeskuse juhi vastutusrikkaid ülesandeid. Euroopa Regionaalarengu Fondi rahastatav ja Eesti Kirjandusmuuseumi juures töötav, praegu ainus humanitaaria tippkeskus kui teaduskonsortsium tegeleb Eesti etniliste rühmade keele- ja kultuurinähtuste komplekssete uuringutega, sidudes interdistsiplinaarseteks uuringuteks humanitaarteadlasi nii Eesti Kirjandusmuuseumist, Eesti Keele Instituudist, Eesti Muusika- ja Teatriakademiast, Tallinna Ülikoolist, Tallinna Tehnikaülikoolist kui ka Tartu Ülikoolist.



*Mare Kõiva on pildile püütud välitöödel šoti pühade veehogude juurde.
Juri Fikfaki foto 2019.*

Academia Europaea liikmeks valimisega tunnustatakse Kõiva uurimistööd ja püsivat panust Euroopa teadusse. Mare Kõiva sulest on ilmunud üle 200 kõrgetasemelise teadus-publikatsiooni. Ta on analüüsinud nõidussõnu, rahvaarstide fenomeni, folkloorseid hirmu- ja õudusjutte, rahvaastronoomiat, kalendrikombeid, interneti-pärimust, patsiendi-naratiive, eestlaste etnilisi stereotüüpe, lemmikloomapidajate traditsiooni. Peale nimetatute on tema uurimisfookuses väljarändajate pärimus, folkloori multimeedialisus, mitmed (uus)usundilise traditsiooni ilmingud, kohtade sakraalsus. 2019. aastal ilmus rahvaluuleteaduse tähtteos – Mare Kõiva koostatud ja kommenteeritud akadeemiline väljaanne “Eesti loitsud” (sarjas “Monumenta Estoniae Antiquae”; EKM Teaduskirjastus). Pikaajalise uurimistöö tulemus koondab arstimissõnu nakkus- ja sisehaiguste ravimiseks; esitletakse seoseid teiste rahvapärimuse liikidega, iseloomustatakse loitsude tüpoloogiat ja levikut.

Academia Europaea on 1988. aastal Londoni Kuningliku Seltsi poolt asutatud rahvusvaheline teadlasühendus enam kui 4000 liikmega, kelle hulgas on juhtivad eksperdid väga paljudest valdkonnadest: füüsika ja tehnoloogia, bioloogia ja meditsiin, matemaatika, kirjandus- ja humanitaarteadused, sotsiaal- ja kognitiivsed teadused, majandus- ja õigusteadus.

Mainekasse akadeemiasse kuulub nüüd 17 Eesti teadlast: Jaak Aaviksoo, Jüri Allik, Jaan Einasto, Jüri Engelbrecht, Marina Grišakova, Jaak Järv, Veronika Kalmus, Toivo Maimets, Ülo Mander, Helle Metslang, Viacheslav Morozov, Tarmo Soomere, Margit Sutrop, Jüri Talvet ja Rein Vaikmäe, ning 2021. aastal nomineeritud Mare Kõiva ja Andra Siibak (Tartu Ülikooli meediauuringute professor).

Akadeemia tegutseb selle nimel, et õppe- ja teadustöö ning haridus Euroopas oleks kõrgeimal võimalikul tasemel. Eesmärk on, et üldsus mõistaks paremini teadmiste ja õppimise kasulikkust ning oleks kursis teadusteamadega, mis mõjutavad ühiskonda, elukvaliteeti ja elatustaset.

Oma uued liikmed valis Euroopa Akadeemia nõukogu juunis 2021 (vt <https://www.ae-info.org/>).

Piret Voolaid

Kroonika

Akadeemilises Rahvaluule Seltsis

29. aprillil pidas Mari Sarv (ERA) veebis Akadeemilise Rahvaluule Seltsi kõnekoosolekul ettekande “Regilaulude arvutianalüüsist: vahekokkuvõtteid edasiminekuks”.

27. mail anti Akadeemiline Rahvaluule Seltsi koosolekul üle 2021. aasta Eesti folkloristika aastapremia, mille pälvis keeleteadlane Asta Õim monumentaalväljaande “Eesti kõnekäänud I–II” koostamise eest.

Sel aastal esitati preemiale kaks kandidaati: folklorist Mari Sarv ja keeleteadlane Asta Õim.

Mari Sarve puhul tõsteti esile tema uurimistööd digihumanitaarias rakendatavate meetodite kasutamisevõimalustest regilaulude analüüsimisel ning mitmekülgset tegevust folkloristika populariseerimisel ja humanitaarteaduste eest kõnelemisel.

Asta Õimu puhul hinnati tema koostatud ja kommenteeritud monumentaalväljaannet “Eesti kõnekäänud I–II” ning pikaajagset tööd keeleteaduse ja folkloristika alal.

Preemia väljakuulutamisele eelnes eelmise aasta laureaadi Piret Voolaiu ettekanne “Kaugõppe kujutamine koroonaja meemides: huumor kui toimetulekumehhanism”. Ettekandes analüüsiti distantsõppe kujutamist humoorikates meemides, tuues esile nii õpilase, õpetaja kui ka lapsevanema vaatepunkte.

Päeva lõpus avati Eesti Kirjandusmuuseumi trepigaleriis Maila Jürgensoni loodusfotonäitus “Aastaring”. Fotod on jäädvustatud Tartumaal Tükil, Ilmatsalus ja Rahingel. Autori sõnul oli tema unistuseks lapsepõlves saada endale fotoaparaat. Esimese fotoaparaadi sai ta kingituseks oma lastelt. See andis võimaluse jäädvustada loodust. Maila Jürgenson on erialalt eesti keele ja kirjanduse õpetaja ning Eesti Rahvaluule Arhiivi kaastöeline. Näitus on avatud sügiseni.

Kärri Toomeos-Orglaan

Eesti Rahvaluule Arhiivis

2. aprillil rääkis Anu Korb Kuku raadios, kuidas tähistavad lihavõttepühi Siberi eestlased, intervjueeris Madis Ligi.

8. aprillil esines Janika Oras koos Ave Matsiniga (Tartu Ülikooli Viljandi Kultuuriakadeemia) Eesti Teadusagentuuri korraldatud uuringu “Päranditurism Eestis: potentsiaal ja arenguvõimalused” tutvustusseminaril veebis ettekandega “Vaimse pärandi liigid ja tutvustamise võimalused”.

9. aprillil kõneles Jüri Metssalu Eestimaa Looduse Fondi vanade kaartide veebiseminaris kohapärimuse uurimise allikatest ja meetodikast, keskendudes ajaloolistele kaartidele ja Maa-ameti kohapärimuse kaardirakendusele.

19. aprillil kuulutas Eesti Rahvakultuuri Keskus koostöös Eesti Kohapärimuse Kes-kusega välja kohapärimuse kogumise kaastööprojekti “Leia oma kohalugu!”, mille käi-gus laekuvad helisalvestused, videoklipid, fotod ja kirjalikud ülestähendused antakse hoiule Eesti Rahvaluule Arhiivi. Parimad palad avaldatakse Maa-ameti kohapärimuse kaardirakenduses. Projekti ERA-poolne koordinaator on Jüri Metssalu.

21. ja 22. aprillil korraldasid erinevad folkloristika ja etnoloogia institutsioonid noorte kultuuriuurijate veebikonverentsi “Noorte hääled”, et ärgitada erineva taustaga noorte uurijate mõttevahetust ning kutsuda noori kultuuriuurijaid arutlema traditsioonilise ja digitaalse ühiskonna kultuuriliste eripärade ning kokkupuutepunktide üle. Uuen-duslikuna oodati konverentsile esinema sel aastal ka gümnaasiumiõpilasi, et pakkuda neile võimalust nii oma uurimistöde tutvustamiseks kui ka kultuuri-uuringute eri-alade uurimisvaldkondadega tutvumiseks. Konverentsil peeti 18 ettekannet, mis on järelvaadatavad konverentsi veebilehel <http://www.folklore.ee/era/nt/>. ERA poolt osales korraldustoimkonnas Mari Sarv, kes juhtis konverentsil ka haridusteemalist ümarlauda “Kultuuriuurija kujunemine: kust tulevad ja kuhu lähevad (noored) teadlased?”.

23. aprillil osales Janika Oras Märt-Matis Lille korraldatud vestlusringis “Kultuuriline ja geneetiline pärilikkus meis ja meie ümber” Eesti muusika päevadel ja Balti muusika päevadel, vestlusringi kanti üle Klassikaraadios sarjas “NYJD-muusika”.

26. aprillil pidas Astrid Tuisk keskkonnas Teams toimunud veebikonverentsil “Jüri-päev on suvetooja: Keelest meeleni VIII” ettekande “Kasvamine tüdrukuna. Littlest Pet Shopi mänguloomakeste videod Youtube’i keskkonnas”.

27. aprillil tutvustas Janika Oras koos Ave Matsiniga uuringu “Päranditurism Eestis: potentsiaal ja arenguvõimalused” tulemusi vaimse kultuuripärandi nõukogu koosolekul.

28. aprillil ilmus Mall Hiiemäe videoloeng “Killukesi rahvapärimest – metsakanali-sed”. Loeng valmis Eestimaa Looduse Fondi ning Eesti Kirjandusmuuseumi Eesti Rah-valuule Arhiivi koostöös ning on osa ELF-i talgute metsise teema-aasta loengusarjast, filmis ja monteeris Janno Simm, helitöötlane tegi Jaan Tamm.

7. mail kõneles Astrid Tuisk konverentsil “Elulugu – elu, ajaloo ja kirjanduse kohtu-mispaik. Rutt Hinrikus 75” mänguasjadest rahvaluule kogumise võistluse “Esemed meie rännakuil” kaastöodes.

12. mail kõneles Jüri Metssalu koos Maili Metssaluga (Eesti Rahvakultuuri Keskus) Vikerraadio saates “Huvitaja” kohapärimusest ja kaastööprojekti “Leia oma kohalugu!”, küsitles Krista Taim.

19.–28. maini osales Mari Sarv Helsingi digihumanitaaria häkatonil läänemeresoome regilaulu töörühma ühe juhendajana. Häkaton on mõeldud humanitaar- ja arvutustea-duste valdkonna tudengitele koostöökogemuse saamiseks humanitaarvaldkonna uuri-misküsimuste lahendamisel andmepõhiselt ja/või arvutuslike meetodite abil. Läänemeresoome regilaulu töörühm proovis selgitada noorte meeste ja naiste tegelaskujude olemust läänemeresoome regilaulukorpuses, töörühma lõppraportiga saab tutvuda häkatoni blogis <https://dhhackathon.wordpress.com/2021/05/28/what-are-the-youths-up-to-a-dive-into-finnic-oral-poetry/>.

21. mail esines Janika Oras ettekandega “Läänemeresoome regilaulu äärealal. Seto värsi kirevad rütmimustrid” Vabas Akadeemias. Loengust tegi otseülekande oma veebilehel ajaleht *Postimees* ning salvestus on järelvaadatav Vaba Akadeemia Youtube'i kanalil.

23. ja 24. mail õpetas Janika Oras seto mitmehäälsed regilaule ja tutvustas seto mitmehäälselaulu viise ja esituspõhimõtteid Lummo Kati koori laululaagris Nedsaja külas.

24. mail oponeeris Lona Päll Tartu Ülikooli semiootika osakonnas kaitstud Rene Kiisi magistritööd “*Genius loci* avaldumised Tartu-(kon)tekstis”.

27. mail avati Eesti Kirjandusmuuseumi trepigaleriis Eesti Rahvaluule Arhiivi kaastöölise Maila Jürgensoni loodusfotonäitus “Aastaring”. ERA Youtube'i-kanalil ilmus Maila Jürgensoni loodusfotonäitust tutvustav videoklipp.

29. mail Palmeses Lahemaa rahvuspargi 50. aastapäeva avaüritusel tunnustas Viru Instituut Ingrid Rüütli Virumaa kultuuripärandi vardja aunimetusega. Instituudi esindaja Riho Breivel andis üle Assamalla, Ingrid Rüütli esivanemate kodukoha (Saksi) lähedalt leitud ning Ain Aasa kujundatud Porkuni koralli koos tänutähega. Palmse mõisa härrastemajas salvestati Ingrid Rüütli loeng tema Virumaaga seotud uurimustest ja tegevusest ning toimus sellest lähtunud arutelu.

19. ja 26. mail tutvustas Risto Järv Vikerraadio “Huvitaja” saadetes rubriigis “Vanasõnad on kuldsed sõnad” erinevaid vanasõnu.

Mais valmis ERA veebilehekülje “Estonka. Eestlased Siberi: külad ja pärimus” (<https://folklore.ee/estonka/>) uuendatud versioon. Lehekülje on koostanud Astrid Tuisk ja Anu Korb, keeleteimetaja oli Kadri Tamm, kujunduse teostus ja sisuhaldussüsteem: Ilona Kolossova.

5. juunil anti Tallinnas Eesti Lastekirjanduse keskusel üle Sten Roosi 29. muinasjutuvõistluse auhinnad. Eesti Rahvaluule Arhiivi eriauhinna pälvis Tartu Miina Härma Gümnaasiumi 8. klassi õpilane Nora Mia Faber jutuga “Prints ja võlufloöt”. Muinasjutuvõistluse žürii töös osales Risto Järv.

9. juunil kõneles Jüri Metssalu Vikerraadio saates “Huvitaja” mõisatest ja mõisnikest kohapärimuses, küsitles Krista Taim.

12. juunil kõnelesid ja laulsid Loodusfestivali raames teemal “Looduse ja inimese suhetest eesti pärimuses” Vanemuise tänava pargis Mall Hiimäe, Janika Oras, Taive Särg, Helen Kömmus koos ansambliga Väike Hellero.

12. juunil esitles Ingrid Rüütel Tallinnas Eesti Naislaulu Seltsi juhatuse koosolekul oma kõnede kogumikku “Ingrid Rüütel, Eesti Naislaulu Seltsi patroon. Tervituskõned aastatest 2004–2016”.

15. juunil ilmus Mall Hiimäe videokommentaari linnupärimuse kogumisest Eesti Rahvaluule Arhiivis virtuaalnäituse “Lind arhiivis ja muuseumis” kutsungis (<https://www.utkk.ee/naitused/lind-arhiivis-ja-muuseumis/>). Loodava näituse eestvõtjad on

Underi ja Tuglase Kirjanduskeskus ning Eesti Ornitoloogiaühing, näitus on pühendatud Ornitoloogiaühingu 100. aastapäevale.

18. juunil osales Janika Oras koos Madis Arukase, Taisto-Kalevi Raudalaise ja Ruth Alakülaga VIII Soome-ugri rahvaste maailmakongressi raames Elektriteatris korraldatud vestlusringis läänemeresoome rahvastest, aluseks film “Unustatud rahvaste jälgedes”.

18. juunil avati Tartu Linnamuuseumis Andreas Kalkuni ja Rebeka Põldsami koostatud ja kureeritud näitus “Vanda Juhansoo. Kunstnik või kummaline naine?”.

19. juunil pidas Lona Päll ettekande “Kohapärimus konflikti keskmes: Paluküla hiie-mäe juhtum Eestis” (Place-Lore in the Center of Conflict: The Case of Paluküla Hill in Estonia) Londoni Interdistsiplinaarse Uurimiskeskuse korraldatud konverentsil “The Place of Memory and the Memory of Place”, mis keskendus mälule ja paikadele.

21. juunil kõneles Jüri Metssalu Vikerraadio saates “Huvitaja” pööripäevast ja jaanipäevast kohapärimuses, küsitles Krista Taim.

21.–24. juunini toimunud SIEFi (Rahvusvaheline Euroopa Etnoloogia ja Folkloristika Selts) 15. veebikongressil “Breaking the rules? Power, participation, transgression” pidasid ERAst ettekanded Astrid Tuisk “Breaking the rules. Action with war munitions in the memories of those who grew up during the Second World War” (Reeglite rikkumine. Sõjajamoonaga mängimine Teise maailmasõja ajal kasvanute mälestustes) ning Janika Oras “Singing young. Elderly female singers of past and present” (Lauldes nooreks. Tänapäeva ja mineviku eakad naislauljad). Mari Sarv osales kongressil Soome Akadeemia FILTER projekti ühisettekandega “Beyond heroic epics: what is characteristic to Finnic oral poetry?” (Kangelaseepikast edasi: mis on iseloomulik läänemeresoome regilaulule?) koos Kati Kallio, Eetu Mäkelä ja Maciej Janickiga, ettekande pidas Kati Kallio. Andreas Kalkun ja Merili Metsvahi (Tartu Ülikool) korraldasid paneeli “Lost in translation: peasant subaltern agency and hegemonic power” (Tõlkes kadunud: allutatud talupoegade agentsus ja hegemooniline võim), kus Andreas Kalkun pidas ettekande “Estonian and Livonian landlords providing medical care to serfs. A peasant’s voice in folklore sources” (Eesti- ja Liivimaa mõisnikud talupoegi ravimas. Talurahva hääl folkloorsetes allikates).

26. juunil juhtis Jüri Metssalu ekskursioone Rapla kihelkonna Kumma küla muististel ja pärimuspaikades.

29. juunil ilmus ERA Youtube’i-kanalil Ingrid Rütli videoloeng “Virumaa rahvaluulest: Ingrid Rütli uurimused ja kogumikud”. Loeng valmis Viru Instituudi ja Eesti Kirjandusmuuseumi Eesti Rahvaluule Arhiivi koostöös, filmis Janno Simm, helitöötluste tegi Jaan Tamm.

29. juunil osales Helen Kõmmus rahvusvahelisel festivaliuurijate veebinaril-arutelul “Festivals and Social Impact”, mille korraldas Ameerika Ühendriikide Arizona osariigi ülikooli sotsiaal- ja käitumisteaduste kolledž.

Risto Järv, Mari Sarv

Eesti Kirjandusmuuseumi folkloristika osakonnas

Märtsis andis Eda Kalmre portaalile Novaator intervjuu oma uurimisteemal. Airika Harrik ilmutas **12. mail** sellest ka artikli “Varjusurmad muutusid üleloomulikeks alles 20. sajandil” (<https://novaator.err.ee/1608209026/varjusurmad-muutused-uleloomulikeks-alles-20-sajandil>).

Aprillis astus Reet Hiimäe ERR saatesarjas “Huvitaja” üles kolme usundikommentaariga.

2. aprillil rääkis Mare Kõiva Kuku raadios rahvakalendrist, selle uurimisest ning elust kodust kaugemal, küsitles Madis Ligi.

5. aprillil pidas Anna Muradova SIEFi rituaalse aasta tööühma, Eesti Kirjandusmuuseumi folkloristika osakonna ning Eesti-uuringute Tippkeskuse usundi- ja müüdiuuringute tööühma ühisel *online* seminaril ettekande “Breton Christmas and other holidays in Ekaterina Balobanova’s traveler’s notes”. Toetasid teadusprojekt EKM 8-2/20/3 ja Euroopa Liidu Regionaalarengu Fond (Eesti-uuringute Tippkeskus TK-145).

7. aprillil avas Piret Voolaid Vikerraadio “Huvitaja” saates vanasõna “Ei upsi uus kuub, vaid tantsib täis köht” tähendusi ja tagamaid.

12. aprillil pidas Guillem Castañar Teamsis folkloristika osakonna ja Eesti-uuringute Tippkeskuse veebinaris ettekande etnilistest naljadest (peamiselt tšuktši anekdootidest). Seminari toetas teadusprojekt EKM 8-2/20/3 ning Euroopa Liit Euroopa Regionaalarengu Fondi kaudu (Eesti-uuringute Tippkeskus TK-145).

21. aprillil andis Reet Hiimäe *Naistelehele* intervjuu koduvaimudega seotud pärimusest.

21. ja 22. aprillil toimus keskkonnas Zoom noorte kultuuriuurijate veebikonverents “Noorte hääled”. Konverentsi korraldamises osales osakonna nooremteadur Anastasiya Fiadotava.

22. aprillil pidas Reet Hiimäe Põlva TRE raadios loengu “Epideemiad, tervis ja heaolu eesti rahvapärimuses”.

23. aprillil pidasid Nikolai Anissimov ja Galina Gluhhova TEAMSis folkloristika osakonna ja Eesti-uuringute Tippkeskuse nädalaseminaril venekeelse ettekande “Seksuaalsus ja erootika udmurdi kultuuris”. Seminari toetas teadusprojekt EKM 8-2/20/3 ja Euroopa Liit Euroopa Regionaalarengu Fondi kaudu (Eesti-uuringute Tippkeskus TK-145).

23. aprillil sõlmisid kuus osapoolt koostööleppe, et viie aasta jooksul uurida ravimtaimi, nende rahvapäraseid nimesid ja kasutusviise. Tartu Ülikooli professorit Ain Raali ning kirjandusmuuseumi folkloristika osakonna juhatajat Mare Kõivat usutles sel puhul Kuku raadios Madis Ligi.

26. aprillil korraldas osakond (korraldustoimkond: Maris Kuperjanov, Mare Kõiva, Anne Ostrak) Piret Voolaiu 50. sünnipäeva veebikonverentsi “Keelest meeleni VIII. Jüripäev on suvetooja”. Ettekanded: Władysław Chłopicki (Krakow Graffiti: Local and Glocal), Saša Babič (There is no place like home: place in Slovenian paremiological units), Liisa Granbom-Herranen (What comes with singing, it goes with whistling), Anastasiya Fiadotava (“So much for Yuri’s Day, Granny”: From ritual to a proverb and jokes), Mare Kõiva (Magusad (väikesed) sõnad), Astrid Tuisk (ERA, Kasvamine tüdrukuna. Littlest Pet Shopi mänguloomakeste videod Youtube’i keskkonnas), Mare Kalda (Piret Saaremaal ja Hiiumaal. Tugev naine hiiumuistendites), Asta Õim (“Müts maha!” Autundest eesti kõnekäändudes), Katre Kikas (Püha Jüri, jüripäev ja Püha Jüri kutsikad Hans Anton Schulksi rahvusmütoloogilistes kirjutistes), Tiiu Jaago (Jürist jüripäeval), Reet Hiiemäe (Jüripäevast indi-jaanipäevani: eestlased kui indiaanirahvas), Piret Voolaid (“Jüripäevast saab johukuhugi” ehk mis on jüripäeval pistmist eesti vanasõnadega?).

3. mail esinesid Eesti Kirjandusmuuseumi ja Eesti-uuringute Tippkeskuse nädalaseminaril Teamsis Yulia Rebase ja Tatsiana Marmysh, teemaks protestikultuur ja -folkloor Valgevenes, seminari korraldas Anastasiya Fiadotava. Julia Rebase kõneles sellest, kuidas kultuuriline revolutsioon on mõjutamas sündmuste käiku ning mis tähendus on kunstil protestiliikumises. Meeleavalduse folkloorsetest tunnustest ja fenomenidest, ka poliitilisest folkloorist rääkis Tatsiana Marmysh.

5. mail avas vanemteadur Piret Voolaid Vikerraadio saates “Huvitaja” eesti vanasõna “On kange sõnn, siis on ka kanged kohitsejad” tähendusi ja tagamaid.

10. mail ilmus *Müürilehes* Reet Hiiemäe artikkel, milles ta rääkis teismeliste n-ö ohtlikust folkloorist ja selle seostest tegeliku riskikäitumise ja meediareaktsiooniga (<https://www.muurileht.ee/kes-toidab-sinivaala/>).

12. mail tutvustas Piret Voolaid Vikerraadio saates “Huvitaja” vanasõna “Mis sest kasu, kui lehm palju piima annab, aga jalaga ämbri ümber lööb” taustu ja tähendusi (<https://vikerraadio.err.ee/1608209776/vanasõnad-mis-sest-kasu-kui-lehm-palju-piima-annab-aga-jalaga-ambri-umber-loob-piret-voolaid>).

14. mail osalesid Reet Hiiemäe ja Mare Kõiva Ljubljana Ülikooli etnoloogia ja kultuuriantropoloogia korraldatud konverentsil “Vocation, mission, profession: Vernacular experts in the context of alternative spirituality in Europe”. Reet Hiiemäe pidas ettekande “Sweatlodges, spirit animals, dream-catchers: appropriations of Native American spiritual concepts in Estonia“, Mare Kõiva astus üles ettekandega “Mixing tradition, esoteric views and personal experiences”.

17. mail esines Teamsis Eesti Kirjandusmuuseumi folkloristika osakonna ja Eesti-uuringute Tippkeskuse narratiivi-uuringute tööühma veebiseminaril Kristel Kivari ettekandega “Eelajaloolised hiidude rassid, pooljumalad ja Kalevipoeg: alternatiivarheoloogia teooriad virtuaalkommuunides”. Ettekandes analüüsiti alternatiivajaloo kategooriasse paigutuvat teooriat, mille järgi on tsivilisatsioon Maal kosmist päritolu. Blogides, foorumites ja YouTube’i videotest esitatud teooria järgi on mütoloogiatest kajastatud hiiglased esmased asukad meie planeedil või mõne senitundmatu inimliigi esindajad.

Arutlusel olid ka meedia ja folkloori suhted ning mõningad laiendused uuenenud maastikupärimuse jälgimiseks.

17. mail osalesid Mare Kõiva ja Andres Kuperjanov Sofias korraldatud (The Institute of Philosophy and Sociology and The Institute of Ethnology and Folklore Studies with Ethnographic Museum at Bulgarian Academy of Sciences) pagulasteemalisel konverentsil “Refugees – Fears, Understanding, Empathy” ettekandega “Record-breaking immigration and its background”.

18.–24. maini tegid Mare Kõiva, Andres Kuperjanov ja Liina Gergova välitöid Bulgaarias (Sofias, Balgoevgradis, Kystendilis jm).

19.–21. maini osalesid Anastasiya Fiadotava ja Liisi Laineste 10. rahvusvahelise noorte folkloristide konverentsi “Lore Makers, Law Breakers: Tradition, Change, and People” korraldustoimkonnas. Anastasiya Fiadotava pidas konverentsil ettekande ““As a Lifelong Slutsk Fan of 8 Days Now, I Can Safely Say This is not a Fleeting Love”: FK Slutsk Worldwide Facebook Page Between Ironic and Genuine Football Fandom”.

24. mail esines folkloristika osakonna ja Eesti-uuringute Tippkeskuse veebiseminaril Udmurdi uuringute keskuse filoloogiaosakonna vanemteadur Tatjana Dušenkova venekeelse ettekandega “Udmurdi mentaalsuse peamised mõisted”. Seminari toetasid Eesti Kirjandusmuuseumi teadusprojekt EKM 8-2/20/3 ning Euroopa Liit Euroopa Regionaalarengu Fondi kaudu (Eesti-uuringute Tippkeskus TK-145).

25. mail osalesid Mare Kõiva ja Andres Kuperjanov Bulgaarias Bulgaaria Teaduste Akadeemia Etnoloogia ja Folklooriuuringute Instituudis bilateraalse projekti “Dünaamilised piirid dünaamilises maailmas” (Dynamic Borders in the Dynamic World, IEFSEM – BAS and Estonian Literary museum, Academic Exchange Program) raames korraldatud seminaril. Andres Kuperjanov pidas ettekande värvidest rahvajuttudes (Colors in belief narratives) ja Mare Kõiva ettekande inimeste ja loomade suhetest (Human and Non-Human Relations – the Wolf).

25. mail avati keskkonnas Teams Eesti Kirjandusmuuseumi fuajeesse seatud Valgevene meelevalduste plakatite näitus “Ma tulen välja”, avamist modereeris Anastasiya Fiadotava. Näitus jäi vaadata juuni lõpuni. Näitust ilmetas valik Eesti Kirjandusmuuseumi arhiivraamatukogus leiduvaid valgevene kirjanike tõlkeid ja folkloristika osakonna teaduskoostöö tulemusi valgevene kolleegidega. Fotonäituse korraldas Eesti-Valgevene Ühing MTÜ, toetasid Eesti Kirjandusmuuseumi teadusprojekt EKM 8-2/20/3 ja Euroopa Liit Euroopa Regionaalarengu Fondi kaudu (Eesti-uuringute Tippkeskus TK-145).

26. mail korraldatud SIEFi rituaalse aasta tööühma regulaarsel koostööseminaril Eesti Kirjandusmuuseumi ja Eesti-uuringute Tippkeskusega rääkisid Tiziana Soverino, Terry Gunnell ja Georgi Mishev suviste kalendritähtpäevade pidamisest. Modereerisid Irina Sedakova ja Mare Kõiva.

26. mail esines Piret Voolaid Eesti Kirjandusmuuseumi saalis folkloristika osakonna tegemisi ja andmekogusid ning koroonakriisi ajal Eesti kooliõpilastelt kogutud distantsõppe-teemalist meemianest tutvustava ettekandega Tartu Hugo Treffneri Gümnaasiumi humanitaarklassidele.

27. mail esines Anastasiya Fiadotava veebi vahendusel Austraalia Ülikooli huumoriseminaril “Infectious laughter: from comig zombies to joker science – a seminar on humour and contagious diseases in popular entertainment” (korraldaja Anna-Sophie Jürgens, The Australian National University) ettekandega “The Virology of Humour: Spreading Fun via Contemporary Media”.

27. mail Eesti Kirjandusmuuseumis toimunud Akadeemilise Rahvaluule Seltsi aasta-koosolekul sai folkloristika aastapreemia Asta Õim. Mullu sama preemia pälvinud Piret Voolaid pidas samal koosolekul ettekande “Kaugõppe kujutamine koroonaja meemides: huumor kui toimetuleku-mehhanism”.

27.–29. maini Minskis Valgevene rahvusliku Teaduste Akadeemia Keele ja Kirjanduse Instituudi korraldatud rahvusvahelisel konverentsil “Народная казковая проза ў ёўрапейскай прасторы: Архаічная традыцыя vs сучасная інтэрпрэтацыя” esinesid ühisettekandega Alena Boganeva ja Mare Kõiva (Сказочный сюжет о спасённом разбойнике АТУ 756В (Разбойник Мадэ́й): варианты у белорусов, эстонцев, русских Эстонии) ning Liisa Vesik (Belorussian Fairy Tales in Translation: Estonian Case).

28. maist 24. juunini oli Eesti Kirjandusmuuseumi ees vaadata Berta Kisandi välinäitus “Nabatulukesed”, konsultant Mare Kõiva.

31. mail Eesti Kirjandusmuuseumi Eesti-uuringute Tippkeskuse soouuringute töөрühma ja folkloristika osakonna veebiseminaril pidas Eesti Kirjandusmuuseumi Eesti Kultuuriloolise Arhiivi vanemteadur Eve Annuk ettekande “Emaduse kultuurilised kujutelmad”. Ettekandes vaadeldi, milliseid kultuurilisi tähendusi seostatakse emadusega Eesti kontekstis. Keskenduti ka sellele, millised tähendused ümbritsesid emadust nõukogude ajal.

Juunis astus Reet Hiimäe ERR saatesarjas “Huvitaja” üles nelja usundikommentaariga.

2. juunil pidas Reet Hiimäe ERMi nakkushaiguste teemapäeval “Jumalaviha ja juudasit” ettekande “Katkutõrje eesti pärimuses: mütoloogilise ja meditsiinilise teadmuse kombinatsioon”.

2. juunil rääkis Reet Hiimäe Vikerraadio “Huvitaja” saates hobuserauaga seotud uskumustest.

2. juunil andis Eda Kalmre Vikerraadio “Huvitaja” saatele intervjuu “Koroonapeideemiast sündinud müüdid ja uskumused” (<https://vikerraadio.err.ee/1608218434/huvitaja-koroonapeideemiast-sundinud-muudid-ja-uskumused/1293237?fbclid=IwAR2RkpfL5FB3LzNpIzB1c49vnF1mpsAl5sDYq8dVveOAOdHSqx92zajYTE>).

3. juunil oponeeris Katre Kikas Tartu Ülikoolis Hildegard Reimanni folkloristika eriala bakalaureusetööd “Joonistamisest folkloristikas ja folkloristlikust joonistustest”.

3.–7. juunini osales Anastasiya Fiadotava Kanada folklooriuurijate assotsiatsiooni “Folklore and Crisis”, kus tegi koos Anastasiya Astapovaga ühisettekande “Pro- and Anti-Vaccination Humor on the Internet: From Conspiracy Theories to Memes”.

5.–16. juunini tegi Reet Hiemäe Mehhikos Oaxaca piirkonnas folkloristlikke välitoid rahvameditsiinist ja usundist.

19.–24. juunini korraldati Helsingis Rahvusvahelise Etnoloogia ja Folkloori Seltsi (SIEF) 15. kongress (veebis) “Breaking the rules? Power, participation, transgression”. Folkloristika osakonda esindasid ettekandega Mare Kõiva ja Andres Kuperjanov (Role changes, violation of norms and respect on the example of Estonia, along with European parallels), Mare Kõiva (The sacralisation of natural places), Eda Kalmre (Nature is coming back: dolphins and dinosaurs – from fake news and doomsday imaginations to humour), Katre Kikas (Vernacular literati in search of audience: folklore collecting as an alternative public space), Piret Voolaid (Humorous reactions to distance learning during the COVID-19 crisis: case of Estonian internet folklore), Rahel Laura Vesik (New mixed city culture in Estonia). Digitaalse etnoloogia ja folkloori töörühma paneeli “Internet memes as cultural agents during the outbreak of the coronavirus crisis” üks korraldajaid oli Liisi Laineste.

26. juunil esines Mare Kõiva kogukonna üritusel “Laimjala valss 6” ettekandega “Hõimu vägi”.

27. juunist 2. juulini osales Eda Kalmre Zoomis tänapäeva muistendite uurimise seltsi 38. rahvusvahelisel konverentsil, kus pidas ettekande “The Phenomenon of Apparent Death in History, Literature and Folklore”.

Asta Niinemets

Tartu Ülikooli eesti ja võrdleva rahvaluule osakonnas

8. aprillil pidas A. M. Gorki nimelise Venemaa Teaduste Akadeemia Maailmakirjanduse Instituudi rahvaluule osakonna juhtivteadur professor Andrei Toporkov Zoomis ingliskeelse loengu “Vene käsikirjalised loitsud 17. ja 18. sajandil: uurimise hetkeseis ja väljavaated”.

19.–21. maini korraldas Tartu Ülikooli eesti ja võrdleva rahvaluule osakond koostöös Tartu NEFA rühma, Leedu Kirjanduse ja Rahvaluule Instituudi ning Läti Ülikooli kirjanduse, rahvaluule ja kunsti instituudiga kümnenda rahvusvahelise noorte folkloristide konverentsi “Tavade tekitajad ja reeglite rikkujad: inimesed, traditsioon, muutused” (Lore Makers, Law Breakers: Tradition, Change, and People).

19.–24. juunini korraldati Helsingis Rahvusvahelise Etnoloogia ja Folkloori Seltsi (SIEF) 15. kongress (veebis) “Breaking the rules? Power, participation, transgression”. Ülikoolist osalesid ettekandega Aet Annist (Making and breakint the rules in/for a collapsing world), Ester Bardone (koos Anu Kannikesega, ERM: Challenges of invent(ory)ing food heritage: regionaal inequalities within the Estonian List of Intangible Cultural Heritage), Jerald Iverson (With your shield or on it: symbolism and materiality of shields in contemporary protest), Patrick Laviolette (Tristesse topic: Memento Mori and the vanishing ‘Carthulucene’), Art Leete (Indigenous participation in the permanent

exhibition „Echo of the Urals“ at the Estonian National Museum), Margaret Lyngdoh (The “stigmatized deity” in the periphery: subaltern agency of goddess across political borders), Merili Metsvahi (Old Thiess as a healer: a court case from 17th century Livonia), Alina Oprelianska (Beyond the coming of age: androgynous hero(ine) in Ukrainian wonder tales), Valentina Punzi (Behind the village: dangerous transacitons in the sacred grove and nearby the Han tomb), Jonathan Roper (Folklore in regionaal dictionaries: twentieth century examples from England), Danila Rygovskiy (A faith of anchestors: how Old Believers justified their faith in Imperial Russia of Aleksander II), Pihla Maria Siim (Contesting belonging: return migration to Estonia during the COVID-19 pandemic), Ülo Valk (Haunted places on the Internet: comparative perspectives).

Kaitstud doktoritöö

Alevtina Solovyeva kaitses **7. mail** folkloristika erialal doktoritööd “Reawakening Spirits in Post-Socialist Mongolia: Vernacular Theories and Practices”. Juhendajad professor Ülo Valk, kaasprofessor Jonathan Edward Hodgess Roper ja professor Karénina Kollmar-Paulenz (Berni Ülikool, Šveits); oponendid kaasprofessor Grégory Delaplace (Université Paris Nanterre, Prantsusmaa) ja lektor Ergo-Hart Västriik (TÜ).

Kaitstud magistritööd

Audrey Elizabeth Scrugham kaitses **31. mail** magistriõppekavas “Folkloristika ja pärandirakendused” magistriprojekti “Kehastunud teadmine ja loova võimestamise protsess läbi *zine*’ide loomise kunsti ja käsitöö”. Juhendaja Kristi Jõeste, oponent Lilli-Krõõt Repnau.

Selman Oğuzcan Ünal kaitses **31. mail** magistriõppekavas “Folkloristika ja pärandirakendused” magistritööd “Türgi Akkuyu tuumaelektrijaama rajamine: vandenõuteooriate mõju riigi ja rahva suhetele”. Juhendaja Anastasiya Astapova, oponent Kristel Kivari.

Makar Tereshin kaitses **31. mail** magistriõppekavas “Folkloristika ja pärandirakendused” magistritööd “Kohtumised kosmose infrastruktuuri piirimail: Kosmoseprügi ja Põhja-Venemaa kütid pärast Nõukogude Liidu lagunemist”. Juhendaja Aimar Ventsel, oponent Denis Sivkov.

Meeri Ott kaitses **1. juunil** Tartu Ülikooli magistriõppekavas “Etnoloogia, folkloristika ja rakendusantropoloogia” folkloristika eriala lõputööd “Tartu ööelu kogemustekaart ja veebilehe prototüüp”. Juhendaja: Elo-Hanna Seljamaa, oponent Kalle Paas.

Kaitstud bakalaureusetööd

Hildegard Reimann kaitses **3. juunil** folkloristika eriala bakalaureusetööd “Joonistamisest folkloristikas ja folkloristlikust joonistustest”. Juhendaja Elo-Hanna Seljamaa, oponent Katre Kikas.

Marju Kurvits kaitses **3. juunil** folkloristika eriala bakalaureusetööd “Usundilised elemendid muinasjutus “Kurat saunas kosimas” (ATU 480A)”. Juhendaja Merili Metsvahi, oponent Kristi Salve.

Liilia Laaneman

NEWS IN BRIEF

The annual prize in folkloristics was awarded to Asta Õim

Each spring the Academic Folklore Society together with the Cultural Endowment of Estonia hands out annual prizes in folkloristics in Estonia. This year the prize went to Asta Õim, Piret Voolaid writes.

Mare Kõiva, Leading Researcher of the Estonian Literary Museum, was elected as member of Academia Europaea

Mare Kõiva, Leading Researcher of the Estonian Literary Museum, was elected as a member of Academia Europaea, the European Academy of Humanities, Letters and Sciences. Overview in English by Piret Voolaid is available in *Folklore: Electronic Journal of Folklore*, Vol. 83.

Calendar

A brief summary of the events of Estonian folklorists from April to July 2021.

Kaastööst

Mäetaguste toimetus avaldab akadeemilisi kirjutisi rahvaluulest, rahvausundist, kultuuriantropoloogiast ja nendega seonduvatest valdkondadest. Ootame

- *teadusartikleid* (10–30 lk) – originaalartikleid pikema ja argumenteeritud probleemipüstitusega;
- *rakenduslikke artikleid* (5–15 lk) – lühemaid kirjutisi, mis käsitlevad üksikjuhtumeid, aktuaalseid teemasid, tutvustavad uurimisprojekte jne;
- *ekspertide kommentaare* artiklite juurde;
- *osalusvaatlusi, kommenteeritud (taas)trükke ja kommenteeritud tõlkeid*;
- *raamatu-, filmi-, helikandja- jm tutvustusi* (1–5 lk) – olulisimate erialaste väljaannete kommenteeritud ülevaateid ja/või analüüse;
- *lühivuudiseid* (1–2 lk) – lühiülevaateid konverentsidest, kaitstud teaduskraadidest jne;
- *lugejakirju* (1–4 lk) – lugejate kommentaare väljaannetele ja artiklitele. Autoritelt oodatakse ka lugejakirjadele reageerimist.

Ajakiri on eelretsenseeritav ja rahvusvaheliselt refereeritav. Käsikiri tunnistatakse vastuvõetavaks kahe positiivse anonüümse retsensiooni korral. Toimetajad teatavad artikli vastuvõtmisest või tagastamisest ja soovitatavatest muudatustest. Muudatused peab tegema autor.

- Artikli, mis on kirjutatud mõnes üldkasutatavatest tekstitöötlusprogrammidest, võib toimetusele saata e-kirjaga. Lisada tuleb väljatrükk, mis abistab kujundamisel ja diakriitiliste märkide tuvastamisel, autori telefon ja e-posti aadress (või postiaadress).
- Kõigile kirjutistele tuleb lisada sõltuvalt kirjutise pikkusest 500–2500 tähemärgi pikkune, 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 -külgede numbrid – sulud lõpevad.
- Kirjanduse nimestikus esitage otseselt tsiteeritud ja viidatud teosed.

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

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

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

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

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

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

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

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

Toimetus