

Folkloor, mis pole tingimata ilus

Vägivallast rahvaluules

MADIS ARUKASK

Lihtsustav vaade rahvaluulele ja rahvakultuurile on stereotüüpiderohke, tihtilugu ka ilustav. Oma juuri soovitakse sageli näha paremana, kui need tegelikult on. Kui minevikust on saanud aja- ja kultuurilugu, käibivad muud nähatahtmised, vajadused ja ideoloogiad. Minevikust korjatakse välja ilus või õilistav, see, mis tõstab enesetunnet praeguses ajas. Rahvakultuuri sisse kirjutatud herderlik rahvuse algvaim on puhas ja hea ning kui selles peakski leiduma häirivaid dissonantse, on need põhjendatavad mingite ebasoodsate ajalooliste tõikadega.

Konfliktid ja vastuolud, mis rahvuse ajaloos või meelelaadis esile kerkivad, inkrimineeritakse sellises lähenemises kellelegi teisele. Nii meeldib meile uskuda, et muinaseestlaste sõjakuse või kättemaksuhimu põhjuseks oli vabadustahe ning soov sissetungijatele vastu hakata – isegi siis, kui vägivald kroonikalehekülgedel võib teinekord näida ebaproportsionaalselt suur. Arusaamale eestlaste rahumeelsusest ja lausa rahvuslikult omasest patsifismist pandi alus ärkamisajal, Carl Robert Jakobsoni, Jakob Hurda ja nende kaasaegsete ajalootõlgendustes. Hiljem on seda edasi arendanud nii rahvusideoloogid kui ka rahvusteadlased. Juhan Luiga tõdes XX sajandi alguses oma soomesugu rahvaste iselaadsust käsitlevas töös:

Kui lühidalt tahetakse ütelda, milles see Põhja-rahvaste müstiline kultuur teistest kultuuridest praktiliselt lahku läheb, siis peab tähendama, et lahkuminek osalt ülivõimus seisneb, mida müstilise kultuuriga rahvad füüsilise jõu kõrval – vaimule omistavad. Selles ilmavaates peituski meie arvates soome rahvaste võrdlemisi nõrk sõjakus ja sõjakunst. (Luiga 1995 [1911]: 209)

Soomesugu rahvaste pikaldasest ja tuimast iseloomust, „mis neid teiste rahvastega võidujooksul tahapoole jättis”, räägib Hindrik Prants. Tema sõnul on see „karmi saatuse tagajärg, mis neid asjaolude mõjul külmale ja karedale Põhjamaale tõukas”. (Prants 2008 [1919]: 14) Oskar Looritsa „Eestluse elujõud” (1951) ning muud tööd lükkavad samuti eesti meelelaadi üldhädad looduse ja kliima kaela ning panevad kurjuse ja kiuslikkuse sisseimbumise germaani mõjude arvele.

Rahvusliku meele või rahvusomase filosoofia otsing liigub teaduslikus mõttes alati libedal jääl ning tunda on, et vähemalt läänemaaailmas ei riskita selliste asjadega tänapäeval enam avalikult tegelda. Põhjused on poliitikas ja lähiajaloolis. Rahvuslike argumentidega on Euroopas eelmisel sajandil liigagi palju kurja tehtud, kahjuks toimub seesama laias ilmas ka meie päevil. Seevastu mõnegi idapoolsema soome-ugri rahva puhul (marid, udmurdid, ersad-mokšad) tegeldakse rahvuse meelelaadi ja vaimuilmaga filosoofilise seletamisega praegugi, seda teevad ka sealsed

kõige autoriteetsemad rahvusteadlased. Kuna väikerahvaste (ka eestlaste) võimekus laiemal areenil kahju tekitada on mõistetavatel põhjustel olnud tagasihoidlik, siis on tulemused nende jaoks pigem „positiivsed”, sarnaselt kas või Looritsa omaaegsete otsimiste ja leidmistega.

Mineviku kannatustega õigustatakse sageli praegusi tüsistusi või tahtmatust nendega tegelda. Eestlased – aga ka lätlased, kindlasti muudki rahvad – on väga „kannatuslembed”, nagu on paroodilises võtmes osutanud ETV saate „Tujurikkuja” laul „Olla eestlane on halb (Kannatame ära!)” (2012). Meil puuduvat vägivaldsuse või agressiivsuse geen, kõiges halvas olevat süüdi teised. Eesti pärimuses puuduvad sõjaululud peaaegu täielikult, vähesed olemasolevad väljendavad pigem rahuarmastavaid meeleolusid (Tedre 1974: 229). Ka Kalevipoeg polevat mitte röövel või rüüstaja, vaid kodumaa kaitsja (kuigi läti rahvuseeposes on eesti Kalapuis siiski just pahategija), rahvuseepose kangelase kui ahistaja motiivid jäävad üsna segaseks. Patsifismi narratiiv kannab.

Detailidesse laskudes on pilt keerulisem ja kirjum. Tegelikult peegeldav folklooriaines, pärinegu see minevikust või kaasajast, toob reaalsuse kas otsejoones või poeetiliselt kodeerituna meie ette. Muistendite (mitte rahvuseepose) Kalevipoeg võib olla ka antagonist, regilauludes on ta ahistaja ilmselgelt. Pärimusest ilmneb, et traditsioonilises ühiskonnas elanud inimesed olid needsamad luust ja lihast, instinktide, nii vooruste kui ka puudustega olendid ning nende looming ja olme peegeldasid seda. Kui elu oligi tänapäeva mõistes ökoloogilisem ning õhk puhtam, ei tarvitsenud see tulla teistsugusest meelelaadist ega moraalist, küll aga uskumusmaailmast ning selle kehtestatud piirangutest. Ei puudu ka minevikus inimsuhetest ega väljendustest konfliktisus ja vägivaldsus, või vähemalt see, mida me tänapäeval nii mõistma oleme harjunud. Kas see räägib sellest, et midagi pole muutunud, või hoopis sellest, et väga palju on muutunud, nimelt meie arusaamades?

Kultuuritaustad, mis loevad

Mis on vägivald ja vägivaldsus? Kas see on absoluutne kategooria või, vastupidi, kultuurispetsiifiline nähtus, millele ühest hinnangut anda pole võimalik? Tõenäoliselt annaksid psühholoog ja kultuuriuurija siin erinevaid vastuseid. Üksikisiku tasandil peaksid asjad eeldatavasti olema bioloogiliselt universaalsed, kuid kui seesama üksikisik on istutatud kultuuri (ning seda oleme tahes või tahtmatult kõik), võib ta asuda käituma, mõtestama, tunnetama väga erinevat moodi. Kultuurirelativistliku lähenemise teerajaja Ruth Benedict (1946) kirjeldas suurepäraselt, kui erinevalt aistivad ja toimivad inimesed neis kultuurides, mida iseloomustab häbi mõiste (idamaad), ning neis, mille iseloomustajaks on süü (lääs).

Häbikultuurides reguleerivad inimsuhteid ja inimeste käitumist palju enam kollektiivselt olulised aspektid, mis võivad olla vastuolus indiviidi huvid ja heaoluga, aga ka süümega. Enamgi, kollektiivi huvides sooritatud kuriteod võivad leida heakskiitu ning olla niimoodi legitiimsed ja moraalsed. Süükultuurides mängib olulisemat rolli üksikisiku südametunnistus, aga ka individuaalne heaolu ja huvid.

Esikohal on isiklik äratundmine, mitte kollektiivne garantii. Samal ajal ei saa lootma jääda kollektiivi toele mis tahes olukorras. Benedict ei andnud lihtsaid hinnanguid hea ja halva skaalal, vaid kirjeldas tabavalt Jaapani ja Ameerika ühiskonna hoopis erinevaid arusaamu moraalist ning (kõlaga see banaalselt) inimeseks olemisest.

Tema töö varal võib mõista, et ka konfliktikohad või vägivaldsuse määratluse ja põhjendatuse piirid on neis kultuurides väga erinevad. Kollektiivsete kultuuride rõhuasetused ei kattu kunagi nende kultuuride omadega, kus esikohal on individuaalsetlikud väärtused ning neile omased pehmemad või möönmavad suhtlusmustrid. Samas, nagu näitas Benedict, võis kollektiivsetest arusaamadest tingitud häbitundel jaapani kultuuris olla edasiviiv, isiklikku arengut toetav aspekt. Oletan, et tänapäevast läänelikust vaatepunktist on selline idamaine jäikus ja distsiplineeritus ahistav ja isiku suhtes vägivaldne. Samal ajal võib ida perspektiivist olla ahistav hoopis jäikade reeglite puudumine. Läänelik sõbralikkus või laialivalgus heatahtlikkus ei ole idast tulnutele sageli jõukohane ega mõju toetavalt.

Benedicti häbi ja süü ühiskondade vastandusele võime lisada veel ühe kategooria: hirmu. Totalitaarsetes ühiskondades reguleerib hirm suurel määral inimeste käitumist võimu või repressiivorganite ees. Vägivaldsusest saab omamoodi normaalsus. Vassili Grossmani jutustuses „Kõik voolab” (1990), mis käsitleb Stalini-aegsetest kannatustest räsitud Nõukogude vene inimesi ja ühiskonda, eristatakse tabavalt ja olemuslikult Balti riikidest pärit poliitvange mujalt Nõukogudemaalt pärit saatusekaaslastest. Esimesed vangistati ja mõisteti süüdi võimuvastaste tegude eest, mis nad tegelikult korda saatnud olid, teised aga enamjaolt neile inkrimineeritud „süütegude” eest, millega neil oli domineerivas hirmu õhkkonnas lihtsalt leppida või nõustuda tulnud.

Stalinistlik süsteem „töötles” sel moel eriti loovintelligentsi esindajaid. Süsteemi vägivald seisnes selles, et inimesi hoiti pidevalt negatiivsete eelaimuste meelevaldas. Teadmatus, mis homme juhtuda võib, võis kesta aastaid ning hävitada inimese täielikult. Eriorganite sellised võtted polnud võõrad ka Nõukogude Eestis veel 1980. aastatel. Totalitaarsete ühiskondade inimesi „kaitsevad” omal moel kaksikmoraal ning topeltstandardid. Nagu olen Venemaal või Kesk-Aasias inimestega vesteldes kuulnud, suhtuvad nad sageli oma valitsejate kuritegelikkusse elu- ja meelelaadi eemalehoidva ükskõiksusega – inimeste psühholoogiline toimetulek ja toetuspunkt ei põhine mitte riigikorral või kehtival õigussüsteemil, vaid traditsioonilistel struktuuridel, ennekõike perekonnal ja sugulussuhetel. Seda peegeldab ka folkloor.

Eespool kirjeldatu seletab hästi olukorda ka praegusel Venemaal, kus vaatamata sõjale Ukrainas, linnades ja muudes asulates üha laienevatele surnuaedadele ning agressiooniga kaasnevale olmeprobleemidele valitseb avalikus ruumis sõjateemadel hästi kammitsetud vaikus, suuremates asulates paradoksaalsel moel aga pidev peomeeleolu, nagu ei toimukski parasjagu midagi hirmsat. Seegi on omamoodi näide konfliktsuse ärahoidmisest või selle haldamisest. Igaihele oma.

Agressiooni mõtestamise keerukus

Eeltoodud kultuuriantropoloogiline lühiekskurss näitab, kui erinevad suhtemustrid ja jõuvahekorrad valitsevad eri kultuurides või ühiskondades inimeste, samuti üksikisikute ja ühiskondlike struktuuride vahel (riiklikest institutsioonidest hõimuni, avalikust arvamusest salateenistusteni). See ei anna siiski ühest arusaama sellest, mis on vägivald. Enamgi veel, võime järeldada, et see, mis ühe kultuuri tavaarusaamades või õiguses mõjub ebakohase vägivallana, võib teisel olla süsteemi toetav legitiimne akt. Kasvatus- või haridussüsteemis võib mingi teguviis (näiteks kehaline karistamine) mõtestuda kusagil vägivalla, teisel aga pedagoogikana. Kusagil võib kahe rühma kokkupõrge tähendada hävitussõda, teisel aga rituaalselt reguleeritud suhtlust, millel on vägivalla tunnused. Kas *corrida* on pärandkultuur või loomadevastane vägivald?

Õigusteadlane Pieter Spierenburg tõdeb, et sõna *vägivald* (ingl *violence*) kuulub esmajoones argikeelde ega ole õiguslik mõiste. Enamik kriminaalõigussüsteeme eelistab selliseid mõisteid nagu **kallaletung** ja **vigastus**. (Spierenburg 2008: 13–14) Ka vägivalla antropoloogilisest perspektiivist uurinud David Riches (1986: 2) tõdeb, et selle täpsemat sotsioloogilist määratlemist võivad raskendada mõiste erinevad rahvapärased määratlused (ingl *folk theories*).

Mõnes asjas võib siiski kokkuleppele jõuda. Raamatu „Meanings of Violence: A Cross-Cultural Perspective” („Vägivalla tähendused. Kultuuridevaheline vaatenurk”) koostaja Jon Abbink on esitanud (osaliselt Richesile toetudes) vägivalla defineerivad minimaalsed tunnused. Abbinki järgi on vägivald „vaidlustatav” (ingl *contested*) kahjustava füüsilise jõu kasutamine teiste inimeste vastu, mis võib lõppeda surmaga ja mis sisaldab teiste inimeste sihipärast alandamist. Tavaliselt on selline jõu kasutamine – või sellega ähvardamine – ennetav, selle eesmärk on saavutada domineerimine teiste üle. Vägivallaakt toimub vastavaid kavatsusi ja ähvardusi füüsiliselt ja sümboolselt teistele edastades. (Abbink 2000: xi)

Ilmsesti sisaldab vägivald tahtlust. Maailma Terviseorganisatsiooni (WHO) määratluse järgi on vägivald tahtlik füüsilise jõu või võimu kasutamine kas iseenda, teise isiku, grupi või kogukonna vastu, mis põhjustab tegelikult või suure tõenäosusega vigastuse, surma, psühholoogilise kahju või taandarengu (Global status report 2014: 84). Kellegi või millegi suhtes tahtlikult korda saadetud halb tegu on midagi muud kui tahtmatu kahjutekitamine või õnnetus (vrd Dwyer, Damousi 2000: 3–4). Loomulikult tekib õigusemõistmisel (nii juriidilisel kui ka rahvalikul) sageli probleem tahtluse määratlemisel ja mõtestamisel ning vägivallateo sooritaja, ohvri ning tunnistaja vahele jääb pinge, mis Richesi (1986: 9) järgi tekib kahest elemendist: poliitiline konkurents ning ühine arusaam vägivaldse teo olemusest.

Ilmselt mõtestub tavainimese (meie kõigi) jaoks mingi tegu vägivallana just argikultuurilise, tavaarusaamas kõige lähedasema mõistetavuse, rahvaliku asjadest arusaamise kaudu. Julgen väita, et XXI sajandi keskealise ja noorema eestlase jaoks on see lääne ühiskonna liberaalsetel väärtustel põhinev tunnetus, miski, mida oleme õppinud ja õpime meediast, massikultuurist, ühiskondlikelt arvamusiidritelt, küllap ka perekondlikke sidemeid pidi, kuigi vaevalt eriti vanavanemate põlvkonnalt.

Idaeuroopalikule nõrga kontekstiga siirdeühiskonnale omaselt jooksevad meil põlvkondade vahelt läbi katkestusjooned ning väärtussüsteemid ja neid ellu viivad praktikad ei tarvitse põlvkonniti kattuda. Vististi puudutab see ka vägivalda teemat, iseäranis kasvatuses ja võimusuhetes. Vaevalt on oluliselt nihkunud arusaam heast ja halvast üldiselt, küll aga sellest, milliste meetoditega on kohane end maksmata panna, kus on individuaalsete vabaduste mõistlikud piirid, see, milliste abinõudega eesmäärke pühitsetakse.

Folkloori ja pärandkultuuri valu ja võlu

Mainisin eespool kääre institutsionaalse (õigusliku) ja rahvapärase vahel. Folkloor, mis iseloomult on pigem mitteinstitutsionaalne, pakub selles osas väga iseloomulikku mitmekesisust. Rahvaluule dialoogilise nähtusena (Valk 2008: 61–62), kus ei toimi ühemõttelised (ühehäälsed) autoriteedid, annab kireva ning samas vastuolulise sissevaate eri perioodide tõekspidamistesse ja praktikatesse – nii ka selle ajakirjanumbri artiklid. Viimase paarisaja aasta jooksul kogutud eesti folkloor on mitmehäälne kõlakoda, kus selget kuulmist võivad raskendada meile tänapäeval tundmatud heliefektid, moonutustena või liialdustena näivad aja kõlad.

Moodne vägivalda(tuse) diskursus võib samal areenil kokku saada mõne traditsioonilise, rituaalse või usundilise arusaamaga. Vististi ei sõanda praegu ükski praktiliselt mõtlev jõuluvana kehasunud kultuuritöötaja oma varustusse võtta vitsakimpu: risk avalikult tühistatud saada on liiga suur. Traditsioonilisest kombestikust „turvaliselt” kaugenenu, ei saagi tänapäevane inimene teada, et rituaalne sümboolne vitsutamine (nagu ka näiteks kevadise urbepäeva hommikul) on olnud tervistava ja virgutava toimega. Jõulumehe käes on niisiis olnud imevits, mille puudutust on võidud ihaldada. See pole olnud brutaalse vägivalda vahend, vaid ennem lähedane tervistavale saunavihale (ei saa muidugi välistada, et ka saunas vihtlemine on kusagil vägivaldaaktiks kuulutatud).

Varasemate usuliste ning tänapäevases mõttes korrektsete arusaamade kokkupuude või rööpne kulgemine võib väljenduda veelgi huvitavamalt. Küll juba mõnikümmend aastat tagasi sattusin kuulama raadiosaadet, kus jutuks laste karistamine. 1990-ndatel oli vitsaandmise teema ilmselt veel tunduvalt päevakohasem kui nüüd. Saatesse helistanud inimesed avaldasid arvamust, saatejuhid olid loomulikult ihu- nuhtlust taunival positsioonil. Mulle jäi kõrvu ühe kannatliku vanaproua kõne, kes vitsakaristusse pooldavalt suhtus. Huvipakkuv oli tema argument just etnograafilisest aspektist. Küllap on paljud tuttavad kujundliku ütlusega, et vitsa andmine parandab kõrvakuulmist. Saatesse helistanud vanem inimene uskus aga veendunult, et see side on reaalne, ning kinnitas seda tõigaga, et nii temal kui ka tema õdedel-vendadel on kõigil kõrge eani hea kõrvakuulmine.

See näide tekitab lugejates kindlasti kummastust, tekitas ka saatejuhtides, kes teemapööret käsitleda ei suutnud ning kõne lihtsalt katkestasid. Samas tõestab see vägivalda tõlgendamise suurt varieeruvust põlvkonniti ja aegruumiliselt. Vanaproua,

kes saates oma seisukohta avaldada proovis, mõtestas vitsutamist pigem meditsiinilises kui vägivalda diskursuses.

Traditsioonilise folkloori žanrides (näiteks loomamuinasjuttudes või muinasjuttudes üldse) võib tänapäeva lapsevanemale peavalu valmistada vägivalda suur hulk. Õieti kehtib see ka suure osa XX sajandi lastekirjanduse kohta. Loomamuinasjuttudes on tavaline üksteise ärasöömine või vigastamine (näiteks jääaugust sabaga kala püüda üritav hunt jääb oma algsest pikast sabast ilma, mõne looma iseloomulik karvkate on saadud põletuse tagajärjel). Või kuidas suhtuda hiljuti veel täiesti tavalisse koduloomade kodusesse tapmisse ajal, mil koduloom tähendab enamiku inimeste jaoks juba lemmiklooma, kes on loomasfäärist inimsfääri nihutatud, mitte sümboolselt (nagu loomamuinasjuttude tegelased), vaid üpris otseselt inimesestatud, kuigi veel ehk mõningate reservatsioonidega (vrd Villandi 2006: 111, 126)?

Traditsioonilise, loomuliku looduskeskkonnaga otseselt seotud inimese jaoks on naturalistlik (või animistlik) ärasöödavus olnud iseenesestmõistetav. Toit on olnud käegakatsutavas läheduses, kuid seda pole olnud kunagi ülearu. Eriti loodusrahvastel pole jahitavus ja söödavus puudutanud mitte üksnes toiduahelat kitsamas mõttes, vaid kogu elususe (elu ja surma) printsiipi üldse. Tšuktšid (ka teised põhjarahvad) on elu ja surma mõtestanudki ärasöödavuse kujundi kaudu (vrd Lykkegård, Willerslev 2016), kusjuures inimene on inimesena kaduma määratud siis, kui ta neelavad demonlikud vaimud (tšuktši *ke'let*). Surm pole niisiis bioloogiline sündmus, vaid järjekordne neelamise-ärasöömise akt enne järjekordset reinkarnatsiooni. Neelamine või neelatud saamine pole vägivald, vaid loomulik animistlik transformatsioon. Ilmselt polnud sellest väga kaugel ka eestlase talupoeglik tunnetus.

Tagasi tänapäeva

Ometi oleks ennatlik pühitseda domineerivat nulltolerantsi vägivalda suhtes ka tänapäeva postmodernses ideoloogias. Uusvaimsus evangeliseerib küll piiritu headuse, arengu ja vägivallatuse printsiipi, nagu võib veenduda igaüks, kes mõne nüüdisaegse vaimse õpetuse ette võtab. Märksõnadeks on (enese)areng, tolerant, vägivallatus (Altnurme 2022: 191–194). Ei kehti varasemale rahvausule omane printsiip, kus headust on piiratud koguses ja selle vahekord kurjusega on püsiv (nn piiratud headuse printsiip; Foster 1965) ning mis tahes eluvaldkonda iseloomustab pinge ja konflikt-suse kahe pooluse piirialal.

Samal ajal sisendab ümbritsev popkultuur oma kirevuses midagi muud. Vägivald (ning seksuaalsus) on atraktiivne, see müüb ja kõnetab. Quentin Tarantino filmid on pööraselt lähedad ning see, et need on vägivaldal pilgeni täis, vaid suurendab nende atraktiivsust. Kohtuvad vägivald ja huumor – olgu öeldud, et selles ühenduses pole ka traditsioonilises kultuuris midagi eriskummalist. Žanrispetsiifikast tulenevalt teise- seneb ka vägivald: eeposes või muinasloos ei liiguta meid eriti, kui kangelane saadab lahingus surma tuhat meest, see on vaid kujund. Vahest suhtume tänapäeval samamoodi fantaasia- või õudusfilmide vägivallamaailma? Kas ka telekast tulevatesse

sõjauudistesse? Mida arvata ekstreem-*meta*l'i morbiidsusest või räpi ja hiphopi kohustuslikust flirdist kriminaalse maailma ja kuritegelikkusega?

Postmodernne ilmakord ei eelda kelleltki ainupüsivat identiteeti: rollinihked ja -mängud on lubatud või lausa ette nähtud. Miks mitte muutuda aeg-ajalt kurjuse kehastuseks, mõneks vägivaldseks figuuriks? Vanas kultuuris oli sellistel karnevallidel ümberkehastumistel rituaalne kontekst ja selged piirid, tänapäeval on argumendiks meelelahutus ja *fun*.

Vägivald võib tänapäeval legitimeeruda ka kõige õilsamatel eesmärkidel. BDSM-maailmas tegutsenud mustanahaline akadeemiline *domina* Mistress Velvet pakkus valgetele heteromeestele kinnimaksud sadomaso-alanduse kaudu võimalust lunastada valge rassi kollektiivset süüd sajandite jooksul korda saadetud halva eest – neegerorjade kasutamise eest Ameerika istandustes ja mujal koloniaalsüsteemis (Dunne 2021). Vägivallal on seesuguses kontekstis igati hariduslik-pedagoogiline eesmärk. Ilmselt näitab ring täissaamise märke – oleme jõudnud avaliku „progresiivse vägivalda” ajastusse, kus üks vägivald on lihtsalt teisest parem, konfliktid aga vaid osa kommunikatsioonist.

Selle ajakirjanumbri artiklid vaatlevad vägivalda ja konfliktisuse teemat eri folkloori-liikides üpris erinevatest perspektiividest. Siit saab osalise ülevaate tänapäeva eesti rahvaluuleteadlaste uurimissuundadest, kuigi mitte lausa tervikpilti eesti folkloori vägivaldsest poolest või vägivalda ja konfliktide kajastumisest eesti folklooris tervikuna. Teema ammendamine eeldaks pikaajalist tööd palju suuremas mahus ega olnudki numbri koostamise eesmärk. Juba eelnevast lühikesest sissejuhatusest võis mõista, et üheselt konfliktisust mõtestada ja vägivalda defineerida – liiatigi erinevates kultuurikondades ja aegruumilistes asetustes – jääb problemaatiliseks, lõpuni lahendamatuks ülesandeks.

Ometigi annab sinne valik pildi folkloristikast kui oma objekti konstrueerivast ja käsitlevast distsipliinist, mis on muutumises ja arengus üheskoos inimkultuuriga, eriti selle spontaansema, institutsionaalsetesse raamidesse raskemini mahutuva poolega. Ning loomulikult on praeguse eesti folkloristika haare ja huvid laiemad ja mitmekesisemad kui vaid traditsioonilise rahvakultuuri väljendused eelmisel aastajal (kuigi muidugi ka need!) või selgepiirilised žanrid filoloogilises raamistikus. Tutvustan neid töid lühidalt.

Risto Järv tõdeb artiklis „Vägivaldne surm muinasjuttudes”, et see justnagu üks kõige „lapsepärasemaid” folklooriliike kubiseb tegelikult vägivaldaaktidest ja nende kirjeldustest, samuti tänapäevaseist seisukohast küsitava väärtuse või tähendusega moraalist. Täiel määral ilmnes see eesti muinasjuttude akadeemilise väljaandeseeria koostamisel, see tähendab, rahvaehtsate tekstide publitseerimisel. Ime-, looma- ja novellilaadsed muinasjutud on kõike muud kui mõnusad vestid maailmast, kus kõigel on õnnelik lõpp. Vägivallal on muinasjutu poeetikas oluline koht ning konfliktisus on lugu edasiviiv möödapääsmatu element. Samuti ei saa autentset muinasjututeksti

võtta lahus selle (kunagisest) tegelikkusest, mis paljutki seletada võib. Eraldi on Järve huvitanud vägivaldse surma esinemine eesti muinasjuttudes. Probleemiks on ja jääb ka küsimus, kuidas rahvaehtsaid muinasjutte lasteväljaannetes avaldada – et see ikkagi suhteliselt vägivaldne žanr ei oleks vastuolus uuema aja nõudmistega ja arusaamadega. Muinasjutuvägivalda uurimisel on autor ühtlasi katsetanud tehisaru võimalusi.

Liisi Laineste ja **Władysław Chłopicki** artikkel „Huumor ja/kui vägivald? Folkloristlik-lingvistiline lähenemine” uurib samu probleeme huumori valdkonnas. Nii nagu muinasjutt ei osutu alati süütuks ja moraalseks, on ka huumor tihtilugu poliitiliselt ebakorrektna, hea maitse piire ületav või ühiselulist harmooniat meelega rikkuv nähtus. Veel enam, see näibki olevat huumori olemus või vähemalt oluline osa sellest. Huumor ja vägivald ei ole olemuslikult teineteisest nii kauged, kui võiks naiivselt arvata. Huumor eeldab konventsioonide ründamist ja rikkumist, ebamugavustunde tekitamist, kõige stabiilse ja pealtnäha heakskiidetu küsimuse alla seadmist ja kõigutamist. Artiklis vaadeldakse ka huumori kui nähtuse käsitlemise erinevaid teoreetilisi lähtekohti.

Reet Hiimäe „Kogemuslugudes kirjeldatud kokkupuuted füüsiliselt agressiivsete vaimolenditega” viivad rahvausu kogemusliku poole juurde. Juhtumeid, kus inimesed tajuvad tavaarusaama jaoks teistsuguseid olendeid, on esinenud minevikus ja esineb ka nüüd. Sageli pole need juhtumid meeldivad ning erinevate vaimolendite (luupainajast tulnukani) käitumine võib olla lausa agressiivne. Selliste lugude seletused sõltuvad ajastu tendidest, ennekõike sellest, kelle või mille käes on parasjagu institutsionaalne tõe monopol. Ometigi ei tee kui tahes „õige”, kas või teaduslik seletuskatse ebameeldivat kogemust olematuks. Lugude jutustamise või internetis jagamise folkloorne protsess on traditsiooniline meede ebatavaliste („üleloomulike”) olenditega seotut kuidagigi menetleda, probleemi psühholoogiliselt leevendada. Nagu siin ja mujalgi näeme, võib folklooris meelelahutusliku ja ohtliku piir olla õhuke.

Eda Kalmre jälgib artiklis „Klounid ja teised kurjamid – hirmu ja vägivalda mitu nägu. Ostensioon ja kriminaalsed legendid” traditsioonilise muistendižanri tänapäevast teisenemist muutavas ühiskondlikus kontekstis, kus rahvakultuur globaliseerub. Keskne on ostensiooni mõiste: lugude või internetimeemide tegelikkus muutubki ühel hetkel päris eluks. Slenderman, lapsi rööviv valge kaubik ja kuri kloun rändavad interneti vahendusel laia maailmast kohalikku miljöösse ning asuvad tegutsema tõe ja kujutluse, meelelahutuse ja kriminaalsuse hägusal ühtesulamisalal. Folkloor vormib tegelikkust. Hirmujuttude levik ei paista taanduvat, kaasa aitab sellel vägivalda domineerimine meelelahutuses ja popkultuuris.

Tiiu Jaago käsitus „Esimene teade eestlaste laulmisest – kas ainult?” võtab lähtepunktiks Saxo Grammaticuse „Gesta Danorum” kirjelduse 1170. aastal Ölandi lahingu eel toimunud – paganlike sõjameeste laulmisest ja tantsimisest laagris olles, ilmselt oma meeleolu tõstmiseks ja sõjakuse turgutamiseks. See ajalooline teade on enam kui saja aasta jooksul huvi pakkunud mitmetele uurijatele: Jaan Jõgeverile, Herbert Tamperele, Eduard Laugastele, teistele. Artikkel vaatlebki nende uurijahuvide ja tõlgendustaustade mitmekesisust. Saxo Grammaticuse kui kirjeldaja vaatepunkt on kristlastest taanlaste-rootslaste poolal. Jõgeveri ja tema kaasaegsete püüd

oli eestlaste (ja kuralaste) kultuuritausta ja motiivide selgitamine vastavalt ärkamis-aegsetele rahvuslikele huvidele. Hilisem folkloristika on keskendunud peamiselt rahvalaulu kui folklooriliigi ajaloole ning peaaegu üldse mitte faktile, et kroonikas on mainitud ka tantsimist. Nii või teisiti, vähesed teated kaugemast ajaloost tekitavad meil alati kõrgendatud huvi. Sealjuures tuleb kontekstualiseerida konflikte ja vägivaldsust.

Rahvalauluteemaline on ka **Elo-Hanna Seljamaa** artikkel „Miks laps räägib ehk kuidas kõnelda vägivallast. Regivärsilise ballaadi „Mareta laps” näide”. Ballaadižanr on juba kompositsiooniliselt üles ehitatud konfliktile, erinevate huvid e pörkumisele. Uusaegse rahvusvahelise levikuga folklooriliigile omaselt on seal kujutatav inimene meile palju lähedasem ja mõistetavam kui arhailisemas folklooris. „Mareta lapse” ballaad on lugu, kust iseäranis tänapäeval saab välja lugeda domineeriva mehekeskse ühiskonna kriitikat. Kõrgemast seisusest mees maksab pärast seksuaalsuhet madalamat päritolu naisele, et see toiminust vaikiks ja lapse hülgaks. Asi tuleb ikkagi ilmsiks ning osalistel tuleb anda seletusi. Ja ikkagi, kuidas rääkida eri ajastutel ja paikades ikka ja jälle aset leidvast sündmusest, kus seletusi ja põhjendusi on rohkem kui vaid ühe poole omad? Kuidas teeb seda rahvaluule ning kuidas adub tänane vastuvõtja?

Katre Kikase artikkel „„Aga mis Vana rahvas sest räägib ei jõua keel rääkida Ega käsi kirja panna...” Mõis ja vägivald XIX sajandi lõpu rahvaluulekogujate tekstides” viib XIX sajandi lõpu korrespondentide saadetiste maailma. Aluseks on Eesti Rahvaluule Arhiivist pärinevad mõisa ja talurahva suhteid käsitlevad tekstid, kus on olulisel kohal nende suhete vägivaldsus. Milline oli folkloorikogujate positsioon ajal, kus pärisorjuse kaotamisest oli möödas juba üle poole sajandi? Teadetes ilmneb vanema põlve kõnelejate vastandus endise ja nüüdse, st XIX sajandi lõpu elujärje vahel. Nüüdne on varasemast selgelt parem, endine täis talurahvale suunatud nähtavat ja nähtamatut vägivalda. Ajakirjandusse jõudnud teadetes on tulnud arvestada ka konjunktuurse taustaga, kiitma on pidanud keisrit. Ent seegi materjal pole alati ühemõtteline ja ühehääln: erinevad kirjelduslikud võtted, kogemuslikud positsioonid ja vaatekohad.

Ott Heinapuu „Konflikt ja vägivald looduslike pühapaikadega seotud kohapärimuses” uurib vägivalda või konflikti funktsioone looduslike pühapaikadega seonduvates lugudes ökosemiootilisest või pärimusökoloogilisest vaatenurgast. Vaatluse all on just modernsuse-eelse ilmavaatega seotud jutud ja uskumused, milles on loomulik koht praeguse vaate kohaselt üleloomulikel toimijatel. Üleloomulikud olendid võivad olla konfliktis omavahel, samuti inimestega. Inimeste käitumine nende suhtes võib olla agressiivne, vaimuolendeid on eri rahvaste folklooris sageli nende asupaikadest välja tõrjutud. Omaette rühm lugusid kõneleb karistusest, mis pühakoha tabu rikkunud inimest tabab. Ilmneb, et üleloomulikkus on paiga erilisust rõhutav tegur, pühaduse garant ka siis, kui see väljendub vägivallas. Samas ei olnud üleloomulikkusel toonase inimese jaoks nii selgelt eristuvat aurat nagu tänapäeva lugejale. See on olnud ökosemiootilise terviksuhte ja tänapäevases mõttes keskkonnahoiu üks komponente.

Teemanumbri lõpust on võimalik lugeda **Mari Väina** ülevaadet Eesti Rahvaluule Arhiivi kogumisaktsioonist „Vägivald eesti kultuuris”. Vägivald ja konfliktid

inimliigi elu loomuliku osana vajavad uurimist nüüd ja edaspidi. Rahvaluule mitmekesine maailm pakub selleks häid võimalusi nii materjali kui ka lähenemisviiside mõttes.

Artikli valmimist on toetanud Eesti Teadusagentuuri uurimisprojekt „Mõistetamatuse mõtestamine rahvausundis: folkloristlikud vaated määramatusele” (PRG670) ja Hõimu-rahvaste programm.

VEEBIVARAD

Olla eestlane on halb (Kannatame ära!). – Tujurikkuja. 5. osa. [Tallinn:] Catapult Films 2012. <https://www.youtube.com/watch?v=aADjmpAHEYE>

KIRJANDUS

- Abbink, Jon 2000.** Preface: Violation and violence as cultural phenomena. – Meanings of Violence: A Cross Cultural Perspective. Toim J. Abbink, Göran Aijmer. London–New York: Routledge, lk xi–xvii. <https://doi.org/10.4324/9781003135869>
- Altnurme, Lea 2022.** Religious tolerance in the new spirituality subculture: The Estonian case. – Religious Diversity in Europe: Mediating the Past to the Young. Toim Patrick Pasture, Riho Altnurme, Elena Arigita. London: Bloomsbury, lk 191–206. <https://doi.org/10.5040/9781350198616.ch-010>
- Benedict, Ruth 1946.** The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture. Boston: Houghton Mifflin.
- Dunne, Maureen 2021.** The immortalization of Mistress Velvet. – 14 East, 19. XI. <http://fourteeneastmag.com/index.php/2021/11/19/the-immortalization-of-mistress-velvet/>
- Dwyer, Philip; Damousi, Joy 2000.** General introduction: Violence in world history. – The Cambridge World History of Violence. Kd 1. The Prehistoric and Ancient Worlds. Toim Garrett G. Fagan, Linda Fibiger, Mark Hudson, Matthew Trundle. Cambridge: Cambridge University Press, lk 1–18.
- Foster, George M. 1965.** Peasant society and the image of limited good. – American Anthropologist, kd 67, nr 2, lk 293–315. <https://doi.org/10.1525/aa.1965.67.2.02a00010>
- Global status report on violence prevention 2014.** World Health Organization. <https://www.who.int/publications/i/item/9789241564793>
- Grossman, Vassili 1990.** Kõik volab. – Loomingu Raamatukogu, nr 16–18. Tlk Virve Krimm. Tallinn: Perioodika.
- Loorits, Oskar 1951.** Eestluse elujõud. (Iseseisvuslaste kirjavara 5.) [Stockholm:] Tõrvik.
- Luiga, Juhan 1995 [1911].** Põhjavaim. – J. Luiga, Mäss ja meelegaigus. (Eesti mõttelugu 1.) Koost Hando Runnel. Tartu: Ilmamaa, lk 202–209.
- Lykkegård, Jeanette; Willerslev, Rane 2016.** Regenerating life in the face of predation: A study of mortuary ritual as sacrifice among the Siberian Chukchi. – Sibirica: Interdisciplinary Journal of Siberian Studies, kd 15, nr 2, lk 1–39. <https://doi.org/10.3167/sib.2016.150201>

- Prants, Hindrik 2008 [1919].** Soome sild. Eesti–Soome ühtsus aastatuhandete jooksul. – Loomingu Raamatukogu, nr 5. Tallinn: SA Kultuurileht.
- Riches, David 1986.** The phenomenon of violence. – *The Anthropology of Violence*. Toim D. Riches. Oxford: Blackwell, lk 1–27.
- Spierenburg, Pieter 2008.** Violence: Reflections about a word. – *Violence in Europe: Historical and Contemporary Perspectives*. Toim Sophie Body-Gendrot, P. Spierenburg. New York: Springer, lk 13–25. https://doi.org/10.1007/978-0-387-09705-3_2
- Tedre, Ülo 1974.** Tüübikommentaar. – Eesti rahvalaulud. Antoloogia. IV kd. Toim Ü. Tedre. Tallinn: Eesti Raamat, lk 91–348.
- Valk, Ülo 2008.** Saksad ja varavedajad: eesti muistendite sotsiaalsest orientatsioonist. – Kes kõlbab, seda kõneldakse. Pühendusteos Mall Hiimäele. (Eesti Rahvaluule Arhiivi toimetused 25.) Koost Eda Kalmre, Ergo-Hart Västriku. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi Teaduskirjastus, lk 57–73.
- Villandi, Maarja 2006.** Peaaegu nagu inimene. Miks ja mida räägitakse lemmikloomadest. – Mäetagused, nr 31, lk 107–130. <https://doi.org/10.7592/MT2005.31.maarja>

Madis Arukask (sünd 1969), PhD, Tartu Ülikooli eesti ja võrdleva rahvaluule kaasprofessor (Ülikooli 16, 51003 Tartu), madis.arukask@ut.ee