



Keel ja Kirjandus

8-9
2024

**FOLKLOOR JA
VÄGIVALD**

Madis Arukask

Risto Järv

Liisi Laineste

Władysław Chłopicki

Reet Hiimäe

Eda Kalmre

Tiiu Jaago

Elo-Hanna Seljamaa

Katre Kikas

Ott Heinapuu

Mari Väina

KOLLEGIUM

Epp Annus, Martin Ehala, Cornelius Hasselblatt, Tiit Hennoste, Eda Kalmre, Johanna Laakso, Helle Metslang, Sirje Olesk, Karl Pajusalu, Peeter Päll, Raimo Raag, Jaan Undusk, Ülo Valk, Mart Velsker, Märt Väljataga, Haldur Õim

TOIMETUS

Peatoimetaja **Johanna Ross**, johanna@keeljakirjandus.ee
Keeleteadus **Maria-Maren Linkgreim**, maren@keeljakirjandus.ee
Kirjandusteadus **Brita Melts**, brita@keeljakirjandus.ee
Kultuurilugu, folkloristika **Ott Heinapuu**, ott@keeljakirjandus.ee
Tegevtoimetaja **Tiina Hallik**, tiina@keeljakirjandus.ee
Tehniline toimetaja **Astrid Värvi**, astrid@keeljakirjandus.ee

Toimetuse

aadress: **Kohtu 6, 10130 Tallinn**
telefon: **6449 126** (üldnumber), **6449 228** (peatoimetaja)
e-post: **kk@keeljakirjandus.ee**

www.keeljakirjandus.ee

Keelt ja Kirjandust on võimalik tellida
Express Posti kaudu telefonil 6177 717
või võrguaadressil **<https://tellimine.ee>**.
Värsket üksiknumbrit saab posti teel osta
Lehepunkti kaudu võrguaadressil **<https://sirvi.eu>**.

Ajakiri kuulub avatud juurdepääsuga teadusajakirjade registrisse
Directory of Open Access Journals (DOAJ), Euroopa Teadusfondi ja
Norra Teadusandmete Keskuse registrisse ERIH PLUS, andmebaasidesse
EBSCO, Linguistics & Language Behavior Abstracts (LLBA, ProQuest),
MLA International Bibliography (Modern Language Association),
Scopus (Elsevier) ja Ulrich's Periodicals Directory, digitaalarhiividesse
CEEOL (Central and Eastern European Online Library) ja DIGAR (Eesti
Rahvusraamatukogu) ning Alalise Rahvusvahelise Lingvistide Komitee
valikbibliograafiasse „Linguistic Bibliography“.

Ajakiri ilmub Eesti riigi toetusel.
Trükk: Printon Trükikoda AS, Peterburi tee 81, 11415 Tallinn.
Kujundanud Kalle Toompere
Resümeeid tõlkinud Helen Pruul

© Keel ja Kirjandus®, SA Kultuurileht

ISSN 0131-1441
e-ISSN 2346-6014
DOI 10.54013/kk1958



Keel ja Kirjandus

EESTI TEADUSTE
AKADEEMIA JA
EESTI KIRJANIKE LIIDU
AJAKIRI

LXVII AASTAKÄIK

8-9
2024

SISUKORD

MADIS ARUKASK. Folkloor, mis pole tingimata ilus. Vägivallast rahvaluules	699
ARTIKLID	
RISTO JÄRV. Vägivaldne surm muinasjutudes	710
LIISI LAINESTE, WŁADYSŁAW CHŁOPICKI. Huumor ja/kui vägivald?	
Folkloristlik-lingvistiline lähenemine	736
REET HIIEMÄE. Kogemuslugudes kirjeldatud kokkupuuted füüsiliselt agressiivsete vaimolenditega	753
EDA KALMRE. Klounid ja teised kurjamid – hirmu ja vägivalla mitu nägu. Ostensioon ja kriminaalsed legendid	768
TIIU JAAGO. Esimene teade eestlaste laulmisest – kas ainult?	783
ELO-HANNA SELJAMAA. Miks laps räägib ehk kuidas kõnelda vägivallast. Regivärsilise ballaadi „Mareta laps” näide	809
KATRE KIKAS. „Aga mis Vana rahvas sest räägib ei jõua keel rääkida Ega käsi kirja panna...” Mõis ja vägivald XIX sajandi lõpu rahvaluulekogujate tekstides	829
OTT HEINAPUU. Konflikt ja vägivald looduslike pühapaikadega seotud kohapärimuses	847
RINGVAADE	
MARI VÄINA. Vägivald eesti kultuuris: rahvaluulekogud ja kogumisaktsioon	861
Lühikroonika	869
Kaitstud doktoritööd	871

Koostaja **MADIS ARUKASK**

CONTENT

MADIS ARUKASK. The less than charming side of folklore: On violence in oral tradition	699
ARTICLES	
RISTO JÄRV. Violent death in folktales	710
LIISI LAINESTE, WŁADYSŁAW CHŁOPICKI. Humour and/as violence? A folkloristic-linguistic approach	736
REET HIEMÄE. Experience narratives of encounters with physically aggressive supernatural beings	753
EDA KALMRE. Clowns and other villains – various faces of fear and violence: Ostension and criminal legends	768
TIIU JAAGO. The first record of Estonians singing – or more?	783
ELO-HANNA SELJAMAA. Why the child speaks, or how to talk about violence: The example of the Estonian infanticide ballad “Mareta’s Child”	809
KATRE KIKAS. Manor and violence in the folklore collections of the late 19th century	829
OTT HEINAPUU. Conflict and violence in narratives about sacred natural sites ...	847
REVIEW	
MARI VÄINA. Violence in Estonian culture: Folklore collections and collecting activities	861
Short chronicles	869
Defended doctoral theses	871

Guest editor **MADIS ARUKASK**

Teemanumbri koostamist on toetanud Eesti Teadusagentuuri uurimisprojekt „Mõistetamatus mõtestamine rahvausundis: folkloristlikud vaated määramatusel“ (PRG670)

TEKSTIS KASUTATUD LÜHENDEID:

EMÜ = Eesti Maaülikool; **f** = fond; **l** = leht; **m** = mapp; **s** = säilik; **TLÜ** = Tallinna Ülikool; **TÜ** = Tartu Ülikool.

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 tödes 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 läänemaailmas 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 tuisistusi 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 sõjalaulud 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 süümeega. 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 (kõlagu 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 möönmamad suhtlusmusterid. Samas, nagu näitas Benedict, võis kollektiivsetest arusaamadest tingitud häbitundel jaapani kultuuris olla edasiviiv, isiklikku arengut toetav aspekt. Oletan, et tänapäevases 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 laialivalgav 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 kaasnevatele 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. Igauhele oma.

Agressiooni mõtestamise keerukus

Eeltoodud kultuuriantropoloogiline lühiekskursus 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 vägivald 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) vägivaldade 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)

Ilmselt 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 maksuma 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 söanda praegu ükski praktiliselt mõtlev jõuluvanaks kehastunud 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. Jõulumehes 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, tekitab 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 saanud 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 deemonlikud 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 vägivalduse printsiipi, nagu võib veenduda igaiüks, kes mõne nüüdisaegse vaimse õpetuse ette võtab. Märksõnadeks on (enese)areng, tolerants, vägivaldatus (Altnurme 2022: 191–194). Ei kehti varasemale rahvausule omane printsiip, kus headust on piiratud koguses ja selle vahetõrjega on püsiv (nn piiratud headuse printsiip; Foster 1965) ning mis tahes eluvaldkonda iseloomustab pinge ja konflikt-sus kahe pooluse piierialal.

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 vägivalda pilgeni täis, vaid suurendab nende atraktiivsust. Kohtuvad vägivald ja huumor – olgu öeldud, et selles ühenduses pole ka traditsioonilises kultuuris midagi eriskummalist. Žanrispetsiifikast tulenevalt teiseb 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 vägivaldamaailma? 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 kellelki ainupüsimat identiteeti: rollinihked ja -mängud on lubatud või lausa ette nähtud. Miks mitte muutuda aeg-ajalt kurjuse kehatuseks, mõneks vägivaldseks figuuriks? Vanas kultuuris oli sellistel karnevallidel ümberkehatumistel rituaalne kontekst ja selged piirid, tänapäeval on argumentiks 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 „progressiivse vägivalda” ajastusse, kus üks vägivald on lihtsalt teisest parem, konfliktid aga vaid osa kommunikatsioonist.

Selle ajakirjanumbri artiklid vaatlevad vägivalda ja konfliktisuse teemat eri folklooriliikides 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 numbriga 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 laiema ja mitmekesisema 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 tänapäevases 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 kõigil 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 meele 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 heakskiidetud 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 trendidest, 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 seotud 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 muistendžanri 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 laias maailmast kohaliku miljöösse ning asuvad tegutsema tõe ja kujutluse, meelelahutuse ja kriminaalsuse hägusal ühtesulamisalal. Folkloor vormib tegelikkust. Hirmujuttude levik ei paista taanduvat, kaasa aitab sellele 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, teistelegi. Artikkel vaatlebki nende uurijahuvide ja tõlgendust austade mitmekesisust. Saxo Grammaticuse kui kirjeldaja vaatepunkt on kristlastest taanlaste-rootslaste poolel. 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 teisi, 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 vägivaldast. Regivärsilise ballaadi „Mareta laps” näide”. Ballaadižanr on juba kompositsiooniliselt üles ehitatud konfliktile, erinevate huvide 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 ühehäälnne: erinevad kirjelduslikud võtted, kogemuslikud positsioonid ja vaatekohad.

Ott Heinapuu „Konflikt ja vägivald looduslike pühapaikadega seotud koha-pärimuses” 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 vägivaldas. 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

inimlgi elu loomuliku osana vajavad uurimist nuid ja edaspidi. Rahvaluule mitmesesine maailm pakub selleks haid 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 voolab. – 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

Vägivaldne surm muinasjuttudes

RISTO JÄRV

Muinasjutud, nagu seda hästi teame, on lood, mis räägivad edust ja hästiminekest kõigi raskuste kiuste ning lõpevad õnnelikult – koos lootusriikka viiepega kangelaste elamisele tänapäevani. Kuid muinasjuttudes leidub ka verd ja vägivalda, julmustki. Eredalt tuli see esile, kui alustasime Tartu Ülikooli ja Eesti Kirjandusmuuseumi töörühmaga eesti muinasjuttude akadeemilise väljaandeseeria koostamist. Juba esimese köite (EMj I:1) tänuväärsete eellugejate tagasisidest tuli välja, et see ülevaatlik teadusväljaanne võib kohati osutada lugemisel probleemseks just vägivaldsete stseenide tõttu. Raamatu lõpus avaldatud arhiivivariantide koondkirjelduste tõlgetes, mis tutvustavad eesti rahvajuttude tüüpe tihendatuna, tõuseb samuti vägivalda teema esile. Meie töörühm polnud väljaande sellist võimalikku mõju enne tajunudki, juttudes kohati esinevad verised episoodid tundusid muinasjutužanri endastmõistetava osana. Just testlugemise käigus saadud tagasiside põhjal sai esimese köite sissejuhatusse sõnastatud kommentaar, et tänapäeva inimese jaoks harjumatu vägivald muinasjuttudes on tingitud osalt žanri poetikast: muinasjuttudes on „mustvalge kujutuslaad, milles kõike esitatakse äärmuslikuna – nii nagu hea on üdini hea, nii on halb jalatallani halb ning saab vastava karistuse” (Järv 2009: 22). Nüüdseks valminud kolme liigi väljaanded annavad võimaluse heita ülevaatlik pilk eesti muinasjuttudes leiduvale vägivaldale. Esmalt teen hulga noppeid eri väljaannetest ja arhiivitekstidest ning vaatlen vägivalda ajaloolisi tagamaid, seejärel analüüsin valimi põhjal konkreetseid muinasjutuliike.

Vägivallast imemuinasjuttus

Imemuinasjuttus ähvardab vägivaldne surm tegelasi üpris algusest peale. Kui Vladimir Proppi (2023 [1928]: 36) kirjeldatud imemuinasjuttude struktuurimudelil ja tema eristatud 31 süžeeikäigu funktsioonist (PF) võib muinasjutt alata kellegi vanema pereliikme suremisega – näiteks loomuliku vanadussurmaga (PF 1, „Äraolek”), mille „rõhutatud vormiks” vanemate surm on –, siis juba PF-is 2 „Keeld” võidakse kangelasele midagi keelata, mille rikkumine tooks kaasa surma. Kui kangelane on hiljem edukas, siis esmalt juhtub samasse fataalse tagajärgega olukorda kangelase õde. Üle maailma tuntud „Sinihabeme” jutule sarnases jututüübis „Naistetapja ja kolm õde” (ATU 311) satub vanem õde ühe vanamehe hurtsikusse, kes keelab tal vaadata nurgas seisvasse tõrde. Muinasjutule iseloomulikult ei suuda tüdruk kiusatusesele vastu panna (vrd PF 3, „Rikkumine”) ning näeb verdarretavat vaatepilti.

Timä es jõvva mitte ennast pidädä ja kaie sinnä tunni sisse nink näi säääl mustjas-
verevät vedelust olevat. Ta pist´ sõrme sinna sisse ja sõrme külgi jäi nigu verekörd,

mis ütegi mõskmisega enämb ära es lää. (E 16834 < Pärnu l < Otepää khk – Johann Kukrus (1895); EMj I:1: 116, nr 26)¹

Keelust üle astunud vanem öde tapetakse ja temagi veri lastakse sinna tünni. Sama juhtub keskmise õega ning alles noorim, jutu peakangelane, suudab vägivaldalla ümber pöörata ja otsa leiab naistetapja ise; seejärel elustuvad imelisel moel ka kangelase öed.

Sageli rakendab jutus vägivalda vastane, antagonist.² Antagonist (nt pahategija, koletis) sooritab Proppi skeemi järgi muinasjutu tegevuse „tegelikult liikuma paneva” pahateo ja hiljem võitleb või katsub jõudu kangelasega ning ajab teda taga. (Propp 2023 [1928]: 40, 90) Tuntud „Lohetapja” muinasjutus (ATU 300) lohemadu „ähvardab kannibalismiga”, ta „on söönud ära kogu külahava, sama saatus ähvardab viimast ellujäänud talumeest” (PF 8, „Pahategu”; Propp 2023 [1928]: 43). Selle loomulikuks jätkuks on PF 16, „Võitlus”, kus kangelane ja antagonist on vastamisi (Propp 2023 [1928]: 60). Kauniks kasvanud Lumivalgekese tahab võõrasema tappa lasta (ATU 709), metsas kõndiva Punamütsikese sööb ära hunt (ATU 333). Kangelane seisab enda eest ja toimib antagonistiga samamoodi. „Hansu ja Grete” (ATU 327A) nuumale pandud ja küpsetamist ootavate peategelaste kiire otsus nõid üle kavaldada ning ta ise ahju lükata on mõistetav, poiss hüüab nõiale parastavalt järele: „Küpse nüid isi pähle (peale) kuni su poeg kodu tuleb, – siis saab ta magusat praadi!” (H IV 5, 253 (4) < Viljandi khk, Vana-Tänassilma v, Tossu t – Jaak Toss (1893); EMj I:1: 188, nr 50) Antagonisti hukkamisel kangelane ei kõhkle.

Imemuinasjutus on tavaline, et lisaks otsesele vaenlasele suunatakse vägivald ka valekangelase rolli kandjale, kes väidab, et on ise jutukangelasele antud muinasjutuülesande täitnud ning soovib päästja au ja hüved endale saada. Proppi struktuuri mudelis paikneb PF 30, „Karistamine” vahetult enne imemuinasjutu lõppu. Sage on valekangelase esinemine juba mainitud „Lohetapja” jututüübis (ATU 300). Seda analüüsid olen vahendanud arhiivinäiteid, kus jutustajad lasevad valekangelast kuumades raudkingades surnuks hüpata või pärast tema keele järkjärgulist äralõikamist võlla tõmmata. See näitab, et valekangelase tegu on olnud jutustajale äärmiselt taunimisväärne (Järv 1998: 65). Ida-Eestist Torma kihelkonnast üles kirjutatud jutu tüübi „Võitlus sillal” (ATU 300A) variandis on valekangelasteks tavapäratult märgitud nimega tegelaste asemel rahvuse esindajad – venelased, kes väidavad, et nemad ise on kangelase asemel kuningatütre vanapaganate käest päästnud: „Venelased käisid uhkete nägudega ringi ja maitsesid seda vilja, mida nad ise lõiganud polnud.” Ei usuta, et jutu kangelane Ivan Torkin on kuningatütre vanapaganate käest päästnud, ent viimaks tuleb tõde päevavalgele. „Venelased pandi vendade hobuste sappa ja aeti hobuseid niikaua, kuni venelased surnud olid. Vennad aga said tütreid omale naisteks

¹ Tekstis viidatakse Eesti Kirjandusmuuseumi (EKM) Eesti Rahvaluule Arhiivi (ERA) rahvaluulekogudele: esitatud on kogu, köite ja lehekülje ning pala andmed, millele järgnevad kogumiskoht ja/või loo päritolukoht, üleskirjutaja (ja jutustaja) nimi ning kõige lõpus üleskirjutamise aastaarv.

² Kokku eristab Propp imemuinasjutus seitset eri tegelasrolli: antagonist, (kangelasele võluvahendi) kinkija, (kangelase) abiline, tsaaritar, (kangelase) telesaataja, kangelane, valekangelane (Propp 2023 [1928]: 90–91).

ja elasid surmani õnnelikult. Ja kui nad surnud pole, elavad nad praegugi.” (E 85711 < Torma khk ja v, Näduvere k – Paul Jürgens < Mihkel Karja (1934); EMj I:1: 53, nr 5)

Imemuinasjutu kangelane on jutus keskne, domineeriv tegelane, kõik teised tegelased defineeritakse tema kaudu (vrd Lüthi 1987: 134). Imemuinasjutt on keerdunud kangelase tegevuse ümber ja liigub temaga koos ning kaasa elatakse just kangelasele. Seepärast ei pruugi imestadagi, kui kangelase tegevus võib juba jutu alul olla ootamatult vägivaldne. Näiteks kohtab peategelane põlvepikkusi mehikesi, kes vaidlevad kolme imelise eseme jagamise pärast („Tüli imeesemete pärast”, ATU 518). Saanud teada, et kübarat pähe pannes näeb igale poole, kingadega pääseb igale poole ning imekepiga saab kelle tahes hävitada, küsib kangelane neid esemeid lähemalt vaadata.

[V]ana Põlde-Ans pannund kübara piha, vaadand: jah, sellega näeb kaugele küll. Aga kudas nende kingadega lugu on? Pannund kingad jalga, katsund jalgu liiguta. Jah, tõsi, jah, kerged küll. Aga kepp? Väiksed vennad pole ka keppi keelnud mitte vana Ansule katsumast. Vana Ans võtnud kepi kätte, vaadand seda, pöörnud iga otsa ja külge, äkist teind nobe liigutuse, pistnud iga härjapõlvlast korra kepiotsaga.

Nenda olnd need kolm venda kõik kadund, maha jäänd kolm veetilka. (ERA II 40, 82 < Põide khk, Laimjala v, Paju-Kurdla k – Aleksei Lesk (1925); EMj I:2: 120, nr 182)

See üleskirjutus meenutab Friedrich Reinhold Kreutzwaldi „Eesti rahva ennemuistsete juttude” lugu „Härjapõlvlaste riid”, mida lugedes võib jääda vastakas tunne (jäi mullegi lapsepõlves). Ka seal paluvad nimategelased kangelast „kui kohtumõistja meie tüli lõpetada”, ent mehel tuleb kohe pärast asjade imeomadustest teadasaamist „mõnus mõte meelde”, et võiks need hoopis omale võtta, ja ta teostabki oma mõtte kiirelt imekepiga. (EREJ 1967: 143–144) Tema vägivaldne tegu on tehtud justkui ilma selge põhjenduseta. Nii tundub, et August Annist (1966: 156) on oma Kreutzwaldi muinasjutte analüüsisvas teoses olnud suisa kimbatuses, nentides, et tegu on „võrdlemisi toorevõitu ja eetilisel küsitava väärtusega” muinasjutuga, kuid seletab seda „ürgse moraaliga”, et lollid või kurjad võivad petta. Muinasjuttudes saavad sageli peksa need, kes on „õiguslikult, majanduslikult ja sotsiaalselt sõltuvad ja/või alaväärtuslikud” (Kalinke 2007: 22). Muinasjutukangelasele on antud moraalne õigus käituda üsna vägivaldselt, ilma et see oleks vastureaktsioon vaenlase vägivaldsele teole, vaid puht tema enda loomulik teotsemisviis. Seletus mingi asja hankimise tarvidusele ilmnebki hiljem, kui neid asju kasutada saab: nii selgub, et esemete äravõtmine oli PF 12, „Kinkija esimene funktsioon”, milles kangelane pannakse proovile, et ta saaks katsumust edukalt läbides omandada loo hilisemas sõlmpunktis vajalikuks osutuva võluvahendi (Propp 2023 [1928]: 49–50). Imemuinasjutt ei pea kangelane seega tegutsema vägivaldselt ainult vastase suhtes või saama karistuse valekangelane, vaid vägivaldselt võib kangelane toimida juba Proppi tegelasrolli kinkija osa täitjaga, kellelt imeesemed saab. Kinkija roll ongi Proppi (2023 [1928]: 90) järgi varustada kangelane võluvahendiga ja varem osaleda selle üleandmise ettevalmistamises (loo struktuuri mõttes pole oluline, kuidas see täpselt juhtub, vrd Propp 2023 [1928]: 30). Kõrvale võib võtta Bengt Holbeki (1987: 413) interpretatsiooni Proppile toetuva

muinasjuturea selles osas toimuvast: kangelane tõestab selles muinasjutu osas üldiselt oma „seesmist kvaliteeti”, esemed, mis ta saab, muutuvad „imeliseks”. Seesmine kvaliteet ongi muinasjutu eesmärgi teenistuses: kangelane näitab, et ta on edasisteks ülesanneteks küps.

Vägivald teistes muinasjutuliikides

Eeltoodud näited pärinevad muinasjuttude akadeemilise sarja esimese osa köidetest, imemuinasjuttudest. Ka teises osas, loomamuinasjuttude väljaandes polnud vägivald vähem esil. Juba esimeses loos, liitjutus tüüpidest „Rebase kalavargus” ja „Kalapüük sabaga” (ATU 1+2), meelitab rebane hundi jääaugust kalu püüdma ning juhib siis külarahva kavalusega hundi juurde: „Küll nad siis teda materdasid, materdasid” (RKM, Mgn. II 844 g < Pärnu raj, Tori kn, Oore k, Paasima t (Tori khk) – Hilja Kokamägi < Anna Taliga (1963); EMj II: 38, nr 1). Või siis pääseb rebane lapsehoidja ametisse („Rebane lapsehoidjaks”, ATU 37), tapab lapse, riputab üles ta soolikad ning laulab ise muretult hällilaulu „Tuul latti, taa latti! / Ömmar soover renni. / Tuttas lenni laula. / Laps kooles nälga!” (E 43879/80 (1) < Narva l, Kreenholm < Järva-Jaani khk – August Raudkell < Hinrek Tiik (1902); EMj II: 110, nr 44). Samas võib folkloorile tunnusliku vastuolulisusega rebasele endalgi halvasti minna ning surma saada ta ise. Muinasjutus „Kikka pulmad” (tüüp „Kukk, kivi, muna ja nõel rännakul”, ATU 210) rööbib rebane (surnud) kana ära, ning kukk läheb teda tagasi tooma, teel ühinevad kukega veel kivi, muna ja nõel. Muinasjututegelased peidavad end rebase majas eri paikadesse: tooli peale, ahjutuha sisse, ukse kohale. Kui reinuvader koju jõuab, siis:

[---] istus ta tooli pääle, aga kargas kisendades üles ja tahtis valuga – nõgel olli temale persele tsusanu – ahju joosta. Aga sääl partsatas muna lahki ja viskas temale tuhka vasta silmi. Poolpimme, tahte ta lävest välja joosta, aga sääl kukutas kivi henda temale pähä, nii et ta koolult maha satte. (H II 51, 56/7 (3) < Võnnu khk, v ja k – Jaan Moodis (1895); EMj II: 476, nr 276)

Loomamuinasjuttudes leiab küsitavat ja surmaga päädivat moraali ka inimese lubadustes loomadele, näiteks muinasjutu „Maailma tänu” (ATU 155) hulgas variantides. Talupoeg päästab august mao, kes lubab päästjale suure tasu, kuid pärast pääsemist „ajanud lõuad laiali ja tahtnud meest ära neelata”. Mehe soovi peale nõutavad nad teavet maailmas kehtiva õiguse kohta vastutulevalt hobuselt ja koeralt, kes, nagu selgub, tahetakse samuti pärast truud teenistust ära nülvida ja maha lasta. Alles viimasena kohatud rebane annab mehele lubatud kanade eest tarka nõu madu auku tagasi meelitada. Kui rebane nõuande eest öösel mehe lauta tasu järele läheb ja mees rebase maha lööb, jõuab viimane vaid öelda: „See on minu suur rumalus, et ma sind aitasin. See on maailma viis.” (E 13776 < Ambla khk, Jootma – H. Lees < Josep Neublau (1894)) Sellel süžeel – nagu paljudel loomamuinasjuttudel – on pikk traditsioon: Aisopose valmiga „Talupoeg ja madu, kes surmas tema lapse” (Aisopose valmid 2005: 43, nr 81) sarnase teksti leiab kõige esimeste trükitud eestikeelsete

muinasjututekstide hulgast. Friedrich Wilhelm Willmanni (1782: 88–90) kogumikus „Juttud ja Teggud” ilmunud loos jätab mees aida lahti ja juhatab rebase kanade juurde, ent palub seejärel naisel ja lapsel rebasele järele minna ning selle elupäevad lõpetada.

Akadeemilise muinasjutusarja kolmanda köitena ettevalmistatud novellmuinasjuttude antoloogias pole muinasjutukangelase vastaseks enam müütilised lohed või vanahalvad ega võitle kodumaised metselajad džungliseaduste tingimustes omavahel – see muinasjuttude alaliik peaks üheselt ja selgelt keskenduma inimeste elu realistlikumale kujutamisele. Siiski ei ole selles vägivaldas vähem: alajätk sisaldab ATU tüübikataloogis isegi omaette alajaotust „Röövlid ja mõrtsukad” (ATU 950–969), mille sisust annavad aimu muinasjuttude pealkirjad, nagu „Kuningas ja soldat mõrtsukate majas”, „Tüdruk kargajate majas” või „Verekatla jutt”. Valusalt paisatab välja perevägivald ATU alajaotuses „Kangekaelne naine õpib kuuletuma” (ATU 900–909). Neis lugudes käsib mees naise kuuldes enne metsatööle minemist kassil toitu keeta.

Mees tuli metsast koju ja ütles kassile: „Sa ei keetnud süüa! Mis ma käskisin? Keeda söök, teist ütlemist ära oota!”

Ta võttis kassi, pani sellel pea pakule ja lõi kirvega pea otsast. Naine vaatab ka juures. (S 25146 (7) < Setumaa, Vilo v, Lökova (Ojavere) k – Timofei Linna < Grigori Jõgever (1930); EMj III: nr 47, ATU 901B* + 901 + Ee 902B*)

Teisel päeval toimib mees samamoodi kukega ning seejärel kolmandal saab muinasjutu kolmarvule omaselt käsu ja karistuse hoopis kampsun. Mõistagi ähvardab mees kogu aeg sellega tegelikult oma naist, kes lõpuks saabki välja koolitatud mehe ootustele vastavaks.

Nii võib tõdeda, et muinasjuttude akadeemilistes väljaannetes ilmneb vägivaldas rohkelt. Kuigi võib eeldada, et muinasjutud, sealhulgas need, kus vägivaldselt käitub peategelane, pole mõeldud vägivalla propageerimiseks, võib selline mulje siiski jääda, eriti tänapäeva lugejale. Akadeemilistes väljaannetes on vägivalla esitamine palju tavalisem ja ehk ka õigustatum kui muudes, rahvapäevakirjanduses. Siin peegeldub kultuuriuurija moraalne dilemma: kas esitada tõde või eemaldada moraalselt küsitav (vrd Sarv 2019). Lehitsedes Grimmide muinasjutukogumike kohandatud uusväljaandeid, leiab „Hansu ja Grete” loos muutuse: nõid „pöördus nii äkitselt, et komistas ja kaotas tasakaalu” – mitte ei lükanud laps teda ahju (Biro 2010). Ilmekalt illustreerib vägivaldsuse kaotamise või vähendamise taotlust lastele mõeldud väljaannetes isiklik kogemus kolleegidega muinasjutukaartide koostamisel (Head Eesti muinasjutud 2014). Formaadist tingituna esitati neil rahvajutud tihendatuna, kuid koos viitega, mis suunas huvilise varem ilmunud tervikteksti juurde. Kirjastajale kaartide esmavalikut esitades ilmnes, et lasteväljaandesse sobiva vägivalla ja tajutava hirmu määr on folkloristidel ja mängukirjastajatel erinev. Näiteks pidas kirjastaja problemaatiliseks ka loomamuinasjuttude episoodi, kus rebase vastane hunt saab peksta. Ühise arutelu tulemusena otsustasime tähistada iga loo vastava tingmäärgiga – tinglikult said valitud päike (☀️) ja äike (⚡️) ning kaardilegendile panime veidi

eufemistlikult kirja, kas jutt vastavalt „sobib kõigile” või „sobib pisut suurematele muinasjutusõpradele”. Kokku sai algselt lastele mõeldud valikus suisa ligi 4/10 juttudest „pisut suuremate” muinasjuttude märgi. Samas on mõni lastele mõeldud varasem väljaanne päris paljude surmadega pikitud, nagu Ernst Peterson-Särgava 1911. aastal ilmunud klassikaline raamat „Ennemuistsed jutud Reinuvader Rebasest”. Kui analüüsisin selle tegelasvõrgustikku, selgus, et tegelaste omavahelise suhtluse lõpp oli üheplaaniliselt negatiivne: vaenulik tegelaste hulk kujunes üsna sarnaseks raamatu üldise tegelasvõrgustikuga (Järv 2020: 177). Suisa kolmandik tegelasi suri tegevuse käigus!

Muinasjutuvägivalla ajaloolised juured: karistusviis

Mahukalt on muinasjuttudes leiduvat vägivalda ja julmust analüüsinud saksa folklorist Lutz Röhrich (1991 [1956]: 130–131) teoses „Muinasjutud ja tõelisus” („Märchen und Wirklichkeit”). Muinasjutuvägivalla ajaloolised juured peituvad Röhrichi järgi endisaja elus, mil elu ja ellujäämine olid sageli seotud palju vaetumate ja brutaalsemate ohtudega kui tänapäeval ning vägivald kui klassikaliste muinasjuttude pärisosa tulenevatki sellest, et muinasjutt peegeldab toonast argielu. Röhrich toob ka näiteid, et nii muinasjuttus karistusena kirjeldatud tegelase hobuste vahel lõhki kiskumisele kui ka naelu täis vaati panemisele leiab vasteid ajaloolistes õiguspraktikates. Ta märgib, et kuigi esineb ka fiktsionaalseid, puht muinasjutulisi karistusviise, on nendegi lähtekoht ajaloolises traditsioonis.

Iseäranis instrumentaliseeritud õpetusviisiks sai vägivald vendade Jacob ja Wilhelm Grimmi muinasjutukogumikus „Laste- ja kodujutud” („Kinder- und Hausmärchen” (KHM I, II), ilmunud kahes osas, 1812 ja 1815). Grimmide kogumik, mis toetub nii varasematele rahvajuttudele kui ka trükiallikatele, on suuresti mõjutanud XIX sajandi muinasjuttude kogumis- ja uurimistööd, järgnevat eri rahvaste muinasjutukogumike valmimist ning üksiti ka eesti suulist traditsiooni (vrd Toomeos-Orglaan 2008). Vägivalla teemat Grimmide muinasjutukaanonis on mitmes käsitluses analüüsinud Maria Tatar. Tema Grimmide muinasjuttude varjukülgi käsitleva teose „Grimmide muinasjuttude karmid faktid” („The Hard Facts of the Grimms’ Fairy Tales”, Tatar 1987) esimene peatükk keskendub seksile ja vägivallale ning autor sõnastab sõakalt, et need on kogumiku peamised teemad, vähemasti nende toimetamata kujul (Tatar 1987: 10). Kuna algselt täiskasvanutele mõeldud väljaanne osutus menukaks hoopis laste seas, siis kohandasid autorid kogumiku lugusid edaspidi korduvalt, muutes seda lastele üha sobivamaks. Trükist trükki suurenes juttudes vägivalla osa, kuna seda peeti karistuse kui moraalsuse väljendamise oluliseks vahendiks. Tatar näitab oma käsitluses, kuidas võib leida ajapikku eri süžeede järjest vägivaldsemaks muutmist: üha väljaarendatumalt on esitatud karistatavate tegelaste kannatuste vaevusi, karistatavatele tegelastele lisatud negatiivseid jooni.

Grimmide lugudele iseloomulikku karistuseepisoodide arengut saab jälgida kas või Urmas Sutropi koostatud „Lumivalgekese” eri versioone koondavas raamatus „Maailma kõige ilusam naine” (2018). Grimmide muinasjutukogumiku

1808. aasta algkäsitõlkes on loo lõpus esitatud üksainus lause, mis kirjeldab pärast Lumivalgekeese pulmi võõrasema saadud karistust: „Pulmas aeti tules hõõguma tuhvlipaar, mille kuninganna pidi jalga panema ja nendes end surnuks tantsima.” Esmatrükis (1812) on karistuse kirjeldus arendatud juba kolmelauseliseks ning seitsmendas trükis (1857) leiab kunstiliselt läbitöötatud kirjelduse: „Ja kui ta kohale tuli, siis tundis ta Lumivalgukese ära. Ning hirmust ja õudusest seisis ta seal ega saanud ennast liigutada. Aga juba olid rauast tuhvliid hõõguvatele sütele pandud ning need viidi sealt tangidega ja asetati tema ette. Siis pidi ta punaselt hõõguvatesse kingadesse astuma ning niikaua tantsima, kuni ta surnult maha kukkus.” (Maailma kõige ilusam 2018: 26, 32, 40) Samamoodi lisasid Grimmid vägivalda kirjeldusi teistesegi muinasjutudesse.

Tõsi, jääb küsimus, kas rahvalik muinasjutuloome ikka järgib seda kirjanike tõlgendust, kus vägivald on kirjutatud aktiivseks karistuseks, kuigi muidu on trükitised rahvajutte mõjutanud. Kui võtta ette ERA tekstid või lehitseda samas Lumivalgekeste raamatus avaldatud 20 eesti muinasjutuvarianti (Maailma kõige ilusam 2018: 925–980), siis on näha, et rahvapäraste tekstide enamikus pole võõrasema karistus sugugi nii võimsalt välja arendatud. Raamatusse valitud 20 variandis leiab karistuse vaid mõnel korral: mainitakse, et kuninganna saab „rattaga’ koolus lüüdüd” (Maailma kõige ilusam 2018: 943; H II 70, 773/85 (4) < Setomaa, Pankjavitsa v – Jaan Sandra < „vana Miikse Saava” (1904)), „kõüdeti huu hanna külge kinni ja lasti ilma pite juuskma” (Maailma kõige ilusam 2018: 955; S 112545/63 (3) < Setomaa, Vilo v, Monika k – Viktor Ruusmägi < Fjokla Valgus (1935)), või siis kukkus lihtsalt Lumivalgekeese ja ta kaasa „jalgade ette maha ja suri ära” (Maailma kõige ilusam 2018: 964; RKM II 272, 103/21 (1) < Venemaa, Krasnojarski krai, Karatuži raj, Ülem-Bulanka k – Rosalie Ottesson < oma isalt (1970)).

Ka „Punamütsikese” jutu lõppu võib Grimmide versioonis tõlgendada vägivaldsena, eriti kui võrrelda seda enam kui sajand varasema Charles Perrault’ „Punamütsikese” lõpuga, kus Punamütsike jääbki hundi kõhtu ning esitatakse moraal – soovitus hoiduda inimnahas huntide eest. Grimmide versioonis (konstrueeritud ilmselt sama kogumiku loo „Hunt ja seitse kitsetalle” eeskujul) asub Punamütsike pärast hundi kõhust pääsemist kätte maksma ning „tõi kärmesti suuri kive – neid topiti hundi kõht pungil täis” (GMJ I: 8). Grimmid esitavad oma „Laste- ja kodujuttudes” loo lõpus ka teise väikese variandikribala, kuidas räägitakse Punamütsikesest sellist lugu, et teda kõnetanud hiljem teine hunt, kuid tema läks peatumata edasi vanaema juurde. Nad panid ukse lukku ja keetsid kuumaks suure paja vorstikeeduveega. Hunt „libises katuselt alla otse suurde künasse ja uppus ära. Punamütsike läks aga rõõmsalt koju ning keegi ei teinud talle kurja”. Seda teist lõppu kogumikest sageli ei leia, küll leiame selle näiteks 2008. aastal ilmunud valikkogust (Grimm, Grimm 2008: 9). Samas toob just see nähtavale naiskangelase eneseteadvuse tõusu ja autonoomia (vrd Dillon Craig 2024: 129).

Lastepsühholoog Bruno Bettelheim (2007 [1975]: 119) on teoses „Muinasjuttude võlujõud” („The Uses of Enchantment”) väitnud, et muinasjuttu lugev laps teab, et „[j]ahimehe tegevuses on vägivald (kõhu lõhkilõikamine) pandud teenima kõige kõrgemat sotsiaalset eesmärki (kahe naise päästmine)”. Bettelheim kinnitabki, et nii

on muinasjutus vägivalda kujutamine vajalik ühelt poolt seepärast, et muinasjutus astub üsna ruttu kurjale vastu headuse jõud ja see karistus olevat muinasjutu loomulik osa.

Tavapärane on, et muinasjutus karistatakse vägivallategu samalaadse vastuteoga ehk piibellikult: silm silma, hammas hamba vastu. Christine Shojaei Kawan (2010: 829) on välja toonud, et muinasjutus ei karistata mitte ainult õnnestunud surma, vaid ka ebaõnnestunud surmamise katset, mõõtes karistusi pigem kavatsuse, mitte teo õnnestumise järgi. Väga tugeva poeetilise kujundina annab süüteo mõju edasi see, kui muinasjutus küsitakse süüdlaselt endalt, mis karistus vastava teo eest otstarbekas määrata on – nii nagu eelnevalt kirjeldatud „Lohetapja” variantides määrab karistuse endale valekangelane ise. Alternatiivina määravad karistuse ümberolijad, teadmata, kellele see määratud on – seegi kinnitab taas kõigile ühetaoliselt kohalduvat õigust, mis imemuinasjutule omaselt on ka õiglane hoolimata sellest, kuidas päriselus traditsiooniliselt õigust mõistetud on. Lumivalgekese jututüübi ühes arhiivivariandis küsib kuningas „riigiisikutelt” ja „välismaa kõrgematelt isikutelt”: „„Kuidas peab sellega ümber käima, kes on andnud teisele mürki, aga isi peab end õiglaseks?” Kõik pidulolijad otsustasid, et anda temale omale mürki sisse.” (ERA II 216, 394/6 (55) < Haljala khk, Vihula v, Koigi k – Heinrich Kangru < Johannes Kangru (1939); tsit Maailma kõige ilusam 2018: 957–958) Samalaadset karistuse määramist on oskulikult kasutatud muinasjutu kirjanduslikus töötuses: taas „Lohetapja”-sarnases muinasjutus „Õnne rublatükk” korraldab Kreutzwald nii, et kuningas küsib kutsarilt, mis kohut mõista sellele, „kes teise mehe vahva töö ära salgab ja teenitud tööpalga enesele võtab”. Kutsar pakub: „[---] ei oleks mõnusamat nuhtlust tarvis, kui et temale veskikivi kaela köidetaks ja teda mere sügavusse ära uputataks.” (EREJ 1967: 282) Nii saabki.

Kui üldiselt tundub, et vägivald on muinasjutus eesmärgipärastatud – see viib lugu edasi ja on tarvilik kangelase tegutsemiseks –, leidub ka muinasjutte, kus esineb justkui vaid vägivalda väljajelamise röömust tulenevat vägivalda. Tatar (1992: 165) vaatleb seda oma teises käsitluses vägivallast ja soovide täitumisest muinasjuttudes. Grimmide kogumiku muinasjutus „Isand Korbes” (KHM I: 187–189, nr 41, ATU 210) on tema sõnutsi tegu nn mõistusevastase vägivallaga (ingl *preposterous violence*). Selles otsustavad rändama minevad kukeke ja kanake koos teistega sõita kellegi isand Korbesi juurde, aga ei leia teda eest. Kui Korbes koju tuleb, siis teevad kõik muinasjututegelased talle järgemööda paha, vastavalt igaihe võimetele. Viimaks hüppab veskikivi mehele ukse pealt kaela ja tapab ta. Selle süütu mehe kohta on alates Grimmide kogumiku kuuendast trükist lisatud lõpulause, mis pidi lugejatele toimunud vägivaldale pisut õigustama: „Ju vist oli kuri mees see isand Korbes” (GMJ II: 78).

Eestis on see jututüüp esindatud ühe üleskirjutusega – juba eespool viidatud muinasjututekstiga „Kikka pulmad” (EMj II: 476, nr 276), milles muidu loomamuinasjuttudele tunnuslik trikster rebane leiab alandatuna oma lõpu kivi, muna ning nõela läbi. Selles üleskirjutuses tundub ilmnevat taas vägivalda ratsionaliseerimine: erinevalt Grimmide lugude süütust (või teadmata süüga) mehest maksavad nad rebasele kätte pahateo eest ning piinavad teda enne õigustatud surma. See rebane ei vääri kaastunnet, ta elab (Kreutzwaldi-päraselt nimetatud) „kurjasünnituse mõisas” – nii

ei teki küsimustki, kas peaksime talle kaasa tundma ja tegelasele kohaldatud vägivald tundub kõigiti põhjendatud. Muinasjutus on üldiselt kerge heaks kiita vägivalda just jõupositsioonil olijate vastu, sealhulgas säärase nimega mõisa asuka vastu.

Kui pöörduda tagasi Kreutzwaldi muinasjutu „Härjapõlvlaste riid” juurde, tekib küsimus, kas ka Kreutzwald on viljelenud vägivalda põhjendamiseks Grimmidega võrreldavat ümberkirjutamist. Härjapõlvlaste lugu, mis oli esimene eestikeelne Kreutzwaldi trükis avaldatud muinasjutt, ilmus 1855. aasta kalendris ehk 11 aastat enne tema täielikku muinasjutukogu. Johann Lagose kirja pandud versioon samast muinasjutust on leitav Õpetatud Eesti Seltsi käsikirjadest, seal on peategelaseks „üks kaval ja tark mees”, kes juhtub „kahe kakleja peale” (ÕES, EK 162, 1). Annist (1966: 154, 2005) viitab, et Lagos saatis ühe versiooni Kreutzwaldile juba 1851. aastal ja see sai „Kalevipoja” X loo aluseks. „Kalevipoja” X lugu, mis koosnebki erinevatest Lagose saadetud ja Kreutzwaldi kokku liidetud muinasjutuvariantidest, on Kreutzwaldil ümber tehtud. Kui Lagosel pöörduvad lihtsalt kaks meest Kalevipoja poole: „Mõista kohut, sa vägev Kalevite seltsist (sugust)!” (KPTK II: 151) ning jutustuse peategelasest kohtumõistja hävitab talle proovimiseks antud asjad, siis „säärane pettus” poleks kommenteerija sõnutsi Kalevipojale sobinud (KPTK I: 464). Seepärast ongi „Kalevipojas” tüliobjektiks imeasjade asemel Kikepera soo ja vaidlejateks Paharäti pojad (KPTK I: 210). Samale süžeele toetuv muinasjutus on Kreutzwaldil nimetatud ja „levitatud” (Annist 1966: 154) kaklejateks juba härjapõlvlased, ilmselgelt deemonlikud tegelased, keda tundub palju õigustatum kohe alustuseks kõrvaldada.

Vägivald peategelase vastu ja vägivaldlateo poeetika

Eriti olulise osa moodustab vägivaldne karistus nn tasu-karistusmuinasjuttudes (ingl *reward-punishment tales*). Seda mõistet on kasutanud Heda Jason (1977: 39) oma muinasjuttude jaotuses: muinasjutu esimeses pooles toimib keegi õigesti ja saab vastava tasu, jutu teises pooles toimib teine tegelane samasuguses olukorras valesti ja saab vastava karistuse. Tasu- ja karistusmuinasjutu tuntud näide on jututüüp „Kurat saunas kosimas” (ATU 480A), kus esmalt toimib targasti vaeslaps, kes õhtuks sauna saadetuna kuulab hiire õpetust ning naaseb sealt kuldse kasti või millegi muu muinasjutulist hüvet märkivaga. Seejärel läheb tema heast õnnest innustatuna sauna peretütar, kes aga hiire õpetust ei järgi. Mõneski selle loo arhiivivariandis ei lõpe lugu mitte muinasjutule tavalise märkega vaeslapse õnnelikust edasisest elust, vaid verise puändiga: kui võõrasema oma tüdrikat vaatama läheb, jääb „ta ehmatuse pärast sauna lävele kui sammas seisma. Keik sauna seinad ja põrand üleni verrega ära pritsitud, tüdrikal nahk seljast ära nullitud ja nurka rukka pantud, käed ja jalad otsast ära raiutud ning sauna paek augu pääle pantud, ainult verine pea vahib ahjo kerese nurga päält emale vastu.” (E 19596 (11) < Rõuge khk – Märt Siipson (1895))

Selle jutusüžee kirjutas üldtuntuks Juhan Kunder oma 1855. aastal avaldatud kogumikus „Eesti muinasjutud” pealkirjaga „Vaeslaps ja talutütar” ilma mingi verise lõputa. Seal peab talutütar vanapaganate „tõlda astuma ning põrguperesse sõitma, kus ta vanapagana poja naiseks sai” (Kunder 2007 [1885]: nr 23).

Kui imemuinasjuttudes peakangelane tapetakse, siis tavaliselt on võimalik teda pärast elustada – see tähendab, et muinasjutu seisukohalt justkui probleemi pole, kangelast pritsitakse eluveega ja ta ärkab ellu – või siis lõigatakse Punamütsike ja vanaema tervena hundi kõhust välja. Siiski on üks oluline erandite tsükkel. Imemuinasjuttude hulka arvatud jututüüp „Vaeslaps käoks” (ATU 720) erineb paljudest selle alaliigi juttudest: juba üsna loo algul tapab vaenulik võõrasema peategelase jõhkral moel. Tüübi varaseim eesti variant, mille 1868. aastal Leena Kase üles kirjutas, kirjeldab: „[---] kui vaenelaps parajaste kirstust leiba võtnud, pigistanud võerasema teda kirstu kaane vahele ja kägistanud tema ära, keetnud teda söögiks” (H, Kase, 101a < Halliste khk – L. Kase (1868)). Seejärel söödetakse peategelase liha sisse isale ja teistele pereliikmetele. Seega esineb tüübis lisaks peakangelase pea mahalõikamisele inimsöömist, tõi küll, isa teeb seda teadmatult ja tahtmatult. Kui tapetud õde leiab toidust mõne tunnusliku kehaosa, siis maetakse tüdruk maha ja sellest sünnib kägu.³ Kägu kutsub pereliikmeid järgemööda õue, lubades neile kingitusi: vennale kuldkübara, õele kuldkee, isale kuldkasuka, (võõras)emale kuldtooli. Kui nimetatud õue tulevad, saavadki nad, mis lubatud, ent võõrasemale visatakse „kuum kivi katusse arja päält kaela”.

See jututüüp on hästi teada kirjanduslike töötluste kaudu ning trükiväljaanded on omakorda paljudele eesti arhiivitekstidele mõju avaldanud. Tuntud on selle jututüübi versioon Grimmide „Laste- ja kodujuttude” loos „Muinasjutt kadakast” (KHM I: 203–217, nr 47), mille Röhrichi (1991 [1956]: 120) kinnitusele kogusidki „rahvalt” – erinevalt paljudest teistest kogumiku juttudest – Grimmid ise. Selles on peategelaseks poiss, kelle võõrasema samal moel tapab ja kelle liha isa sööb. Kägu laulab toimunud: „Võõrasema mu maha löi, / Aga isa mind ära söi, / Ja Marleeneke-õeke, / Mu kondid kokku kogus, / Need siidrätikusse sidus / Ja puu alla ladus. / Viit-viit, viit-viit! / Ma kauneim lind, viit-viit!” (GMJ II: 94)⁴ Röhrich (1991 [1956]: 120) järeldeb, et sellised julmad teod ei kajasta muinasjuttudes enam ajaloolist ega mütoloogilist reaalsust, vaid on pigem eepiliselt väljaarendatud eredad hetked. Vägi-valdsed detailid on olulised „eepilise efektiivsuse” tõttu, muinasjuttus määravad eepilised seadused palju enam kui eetilised seadused (Röhrich 1991 [1956]: 134).

„Vaeslaps käoks” on esinenud eesti pärimuses ka eraldi regilauluna, milles võigastest sündmustest antakse teada just linnulaulu kaudu. Varaseim teadaolev regilaulutekst pärineb 1872. aastast ning on üsna sarnane Grimmide kogumiku kirjeldusega, kuid sellele lisaks esineb lakooniline kättemaksumotiiv: „Kuku, kuku / Ämmak mo ära tap / Veli mo vere jõi / Kuku kuku / Sõsar mo sõrme söi / Ämmakule kiviga /

³ Muinasjutust leitavad sõrmeluud on andnud nime Merili Metsvahi koostatud kogumikule „Sõsara sõrmeluud”, mille nimiloos, Setumaalt 1955. aastal üleskirjutatud tekstis keedetakse tüdruk õhtusõögiks ja „kõik sõid suure isuga”, kuni lauale jäi ainult „hulk sõrmeluid”, mille õde kokku korjas ja maha mattis. Seejärel ilmub kuskilt ilus lind, kes toimunud sündmuskäigust teada annab: „Ema mind ära tappis, / isa söi mu liha, / veli jõi mu vere, / õde korjas kokku sõrmeluud, / köitis siniräti sisse, / viis metsa kännu peale, / sai mu’st sinitiiiba tsirguke, / vahajalga varblane.” (Sõsara sõrmeluud 2018: 149)

⁴ Eesti materjalile tüüpiline on, et õnnetu saatusega peategelane on tüdruk, esineb vaid mõni erand (vt nt EMj I:2: nr 300, „Kuidas kukulind saand on”). Seegi jutt on väga tuntuks saanud Kunderi (2007 [1885]: nr 1) muinasjutukogumiku esimese loona „Kägu”.

Kuku, kuku” (H, Wiedemann 2, 252 < Urvaste khk – Victor Stein < Ain Jõggi (1872)). Kristi Salve ja Vaike Sarv toovad teoses „Setu lauludega muinasjutud” välja, et kuna laul annab edasi muinasjutu esimese osa sündmustiku, ongi seda „võidud iseseisvaltki esitada”, just setu variandid jutustavad käo laulu vaeslapse saatusest (SLM 1987: 178).

Sarnaseid poeetilises vormis vägivaldse sündmustiku ülerääkimisi koos tõe päevavalgele tulekuga esineb teiseski tuntud Grimmide muinasjutus „Laulev luu”, mis on struktuurilt lähedane imemuinasjutule „Vaeslaps käoks”, kuid paigutatud juba alates Antti Aarne muinasjutukataloogist legendiliste muinasjuttude hulka (tüüp ATU 780). Selleski on huvitav vastuolu rahvusvaheliselt tuntud Grimmide versiooniga. ATU 720 eesti variantides on kesksed tegelased üldiselt kolm õde, kellest noorim tapetakse, kuid Grimmide versioonis kaks venda. „Laste- ja kodujuttudes” on jutu sisu kokku võttev laul esitatud pikemalt: „Ah, karjane, mu arm, / Sul mängib luu ja karjasarv, / Vennas mind ju tappis, / Ja silla alla mattis, / Õela metssea pärast, / Kuningatütre pärast.” (GMJ II: 46) ERA-s leiduvatest variantidest on regivärsiline laul talletatud näiteks veel viimati 2006. aasta välitöödel Tepia külast 1935. aastal sündinud Aleksandra Leppojalt:

Sysar minno ärä tappis,
 ärä tappis, maalõ mattis,
 maalõ mattis no mařavaka,
 mattis suurtti viirde
 laia tii lainillõ.
 Sõitsõ müüdü säält suurõ šaksa,
 kaldu müüdü kaubamehe,
 raie maaha tuu kõokõsõ,
 kaibi kandlõpuukõsõ.

(Valgõ härg 2009: 24, nr 17; „Sysar kandlõs”, ATU 780, vrd SLM 1987: 132)⁵

Rahvajutus korratakse olulist, sellised lauluga teist korda edastatud süžeed juhi-
 vadki järelduseni: imemuinasjutus kujutatakse küll vägivalda, kuid ühtlasi võimalust sellest üle saada. Kui loomajutus on lihtsalt tore jutustada sellest, kuidas hunt pekka saab või karul nahka nülitakse, siis sellises süžees tundub varjul olevat tõsine trauma, lein ja läbielamine. Samalaadselt tuleb tõde ilmsiks laulu kaudu vahendatult – küll lühemalt esitatuna – mõnes teiseski muinasjututüübis. Näiteks muinasjutus „Naine libahundiks” (ATU 409) laulab koer „Auh, auh! Voeras neidu korvassagi, / oma ohkab torre alla” (Kuusalu khk, 1911; EMj I:1: 359, nr 105), tüübis „Sõepuder” (ATU 327H*) nendib vend vanahalva röövitud õele: „Kuri tege reke, / kõgistõllõs kõdaret, / mino sõsar näütäs tulđ” (Setumaa, Järvesuu v; EMj I:1: 57, nr 56).

Bengt Holbeki (1987) väitel sai muinasjuttudes rääkida teemadest, millest muidu külaühiskonnas kõnelda ei saanud. Need rahvajutud andsid võimaluse väljendada

⁵ Eestis esineb siiski ka meeskangelasega variant, ilmselt on tegu just Grimmide mõjutusega, vrd laulu E 53434/7 (8) < Hargla khk – Jaak Tamm < E. Jakustant (1912); Metsavaimu heategu 2016: 222, nr 64.

ebasobivat, obstsöönset ja vulgaarset. Muinasjutt kujutab hea ja kurja võitlust, jutustatu abil saab kujutatud vägivaldteod turvaliselt läbi elada, ideaaljuhul lõpetada. Paralleeliks võib tuua Soome uurija Eija Starki (2021: 100) käsitluse XX sajandi alguse Soome turukauplejate juttudest, mis rääkisid kaklustest – ka need muistendite või naljanditega sarnased jutud võimaldasid kirjeldada ja välja elada kuhjunud pingeid.

Enamasti tuleb tõde muinasjuttudes lõpuks päevavalgele, nagu kinnitab Grimmide muinasjutu „Ere päike toob kogu tõe päevavalgele” pealkiri (GMJ III: 46), mis kuulub novellmuinasjutuna jututüüpi „Mõrv tuleb päevavalgele” (ATU 960). Kui õiglus ei taastu muinasjutu süžees, siis seatakse see jalule vähemalt poeetilises parafras, juba toimunud kuriteo lauluvormis kirjeldusena.

Vägivalda süsteemne väljasõelumine muinasjuttudest

Selliseid näiteid saaks tuua hulga, noppida nii tuntud trükistest kui ka vähem teada arhiivmaterjalist, leida vägivaldamotiive kõige erinevamatest muinasjuttudest. Võtaks nüüd aga ette suurema tekstikogumi, lootes saada kinnituseks arve, mitte arvamusi.

Vägivalda Grimmide muinasjuttudes on korpuslingvistika ja kriitilise diskursuse analüüsi meetodeid kasutades käsitlenud hispaania uurija María Alcantud Díaz (2011), keskendudes nende muinasjuttude sobivusele laste lugemislauale. Autor on valinud omaenda „intuitiivse otsuse” põhjal Grimmide tervikkogumikust 22 teksti, kus vägivalda teema esineb. Neid analüüsides leiab autor kinnitust oma hüpoteesile ning järeldeb, et mitu Grimmide kaanoni muinasjuttu (teiste seas „Lumivalgeke” ja „Tuhkatriinu”) tuleb vägivaldse sisu tõttu lastemuinasjuttudest ümber klassifitseerida täiskasvanute muinasjuttudeks või uusredaktsioonides nende sõnastust muuta (Alcantud Díaz 2011: 375–376, vt ka 2010).

Lähtuvalt töö eeldustest vaatleb Alcantud Díaz (2011: 160) vägivalda, leides, et seda põhjustavad tavaliselt isikud, „kellel on võim olenemata nende varasemast seisundist”. Alcantud Díazi analüüsist on inspiratsiooni saanud India uurijad, kes järeldeb Joseph Jacobi 1926. aastal kogumikus „India muinasjutud” („The Indian Fairytales”) ilmunud 29 muinasjutu korpusanalüüsi põhjal, et vägivalda tekitab võimuga inimene, unustades omaenese varasema olukorra. Samuti peavad ka nemad probleemiks vägivalda sisaldavate muinasjuttude toomist laste lugemislauale. (Alvi jt 2021: 168)

Grimmide kogumikus leiduvat vägivalda on analüüsinud ka Ameerika Ühendriikide folklorist Jeana Jorgensen (2014: 127), näidates, kuidas kehaliisi piire rikutakse. Jorgensen võttis Grimmide kogumikust vaatluse alla kõik imemuinasjutud ehk 103 lugu vahemikust ATU 300–749. Selgus (iseenesest ju eelduspärane) tõsiasi, et surm (nagu vägivaldki) seostub Grimmidel meeste kehadelega enam kui naiste kehadelega: umbes 60%-l juhtudest puudutab see mehi. Autor oletab selle põhjuseks meeste suuremat seotust kinkija katsega ja antagonistide tegudega. (Jorgensen 2014: 138)

Vägivalla leidmine tervikkorpusest oleks suur töö. Kõik eelnevad viidatud autorid on teinud väljavalitud tekstikogumi põhjal mahukat märgendamistööd. Suurema korpuse kiiret analüüsi võiks pakkuda nüüdseks tehisar. Timothy Tangherlini (2016: 6) toob suurandmete analüüsi kirjeldavas ajakirja *Journal of American Folklore* erinumbris välja neli valdkonda. Lisaks 1) materjali kogumisele ja arhiveerimisele, 2) klassifitseerimisele, indekseerimisele ja otsimisele, 3) visualiseerimisele ja navigeerimisele annab varasemaga võrreldes olulisel määral uusi võimalusi 4) arvutuslik analüüs.

Et tekstirobotid suudavad kiiresti läbi töötada suure hulga tekste ja pakkuda kokkuvõtteid, tundus mõistlik neid kasutada. Nagu näitas esimene katse lihtsa „Punamütsikese” tekstiga, võimaldab keelemudelil põhineva tekstiroboti analüüs tegelasi ja tegelasrolle imemuinasjutust *anno Domini* 2024 juba keskmise tõhususega tuvastada. Siiski vajas pikemate tekstide ja keerukama keele puhul tehisaru põhjalikku treenimist. Samas ajakirjanumbris on Mark Alan Finlayson (2016: 61) märkinud Proppi mudeli masinanalüüsi käsitledes, et inimese tehtava poolautomaatse või käsitsi märgendamise eeliseks on see, et kuigi töö on ajamahukas ja kallis, on tulemuseks sellised märgendused, mida veel andmemudelite toel kõrge kvaliteediga luua ei saa.

Mida aga kiireks analüüsiks valida? Olen ise folkloristina alati arvanud, et meie esmane eesmärk võiks olla võimalusel analüüsida seda kirevat rahvaluuleainest, mis arhiivis leidub, ehk siis tervikkorpust. Paljudel rahvastel sellist keskarhiivi pole, kuulsad on töötluste kogumikud ning nii on ikka tehtud analüüse valikkogumike põhjal. Kui kujundatakse hinnanguid näiteks rahva meelelaadi või muinasjuttude sisuplaani kohta ainult tekste kirjanduslikult töödelnud autorite kogumike muinasjuttude põhjal, siis võib see anda nende autorite eelistuste poole kaldus tulemusi: nagu eespool näidatud, on Grimmide kogumikud läbinud väga sihiteadlikke muutusi. Eestis võiks see olla sarnane katsega järelda eesti muinasjuttude olemusest midagi ainult Kreutzwaldi kogumiku põhjal, kuigi ka tema ümbertöötamise määr on olnud muinasjututi erinev (vrd Annist 1966). Samalaadselt üheplaaniline võib olla tulemus, kui muinasjutu sisu tõlgendamisel toetutakse ainult tüübi ühele varian-dile, mitte variantide paljususele.

Siiski otsustasin valida esmaanalüüsiks väljaannete kogumi – juba mitmeid kordi viidatud akadeemilise muinasjutuväljaannete rea. Võtsin aluseks seni valminud kolm „*Monumenta Estoniae antiquae*” muinasjutusarja osa, mille eesmärk on anda täielik ülevaade eesti muinasjututüüpidest. Need esindavad kolme eriilmelist muinasjutuliiki: inimesest peategelasega ja imeliste sündmustega imemuinasjutud (EMj I:1, I:2), loomamuinasjutud, mille tegelasteks loomad, kuid mis kajastavad inimlike probleeme (EMj II), ning sageli realistliku olemusega novellmuinasjutud, mille tegelasteks on inimesed (EMj III).

Erinevalt autoriloomingule toetuvatest väljaannetest (Grimmid, Kreutzwald, Kunder) annab koostajate-toimetajate tehtud teaduslik antoloogia arhiivi talletatud rahvajuttudest representatiivse valiku ühelt poolt traditsioonist tervikuna – väljaandes on toodud üks kuni kolm näiteteksti iga Eestist arhiivi talletatud muinasjututüübi kohta – ja teisalt teatud erisustest, kuna selle sarja põhimõte on, et

mitme näitetekstiga jututüübi puhul on esimene valitud võimalikult tüüpiline ja teiseks(-kolmandaks) milleski eripärane variant (vrd EMj II: 29). Alternatiivina kaalusin võimalust võtta ühe tüübi mitme näiteloo puhul ainult esimene kui kõige tüüpilisem lugu (vrd valikud loomamuinasjuttude antoloogias „Loomad, linnud, putukad” (Kippar 1997)), ent otsustasin, et eripärased lood annavad toimuva tegevuse osas lisanäiteid. Kuigi ka akadeemiline muinasjutusari annab paratamatult vaid piiratud valiku eesti muinasjutuvaramust, on selles püütud siiski n-ö parlamentaarselt esindada erinevaid jooni: nii tüübi põhiteksti kui ka eripärast. Samas võib põhimõtte, et analüüsiks on võetud kõigi tüüpide tasandatud ülevaade, olla hea selles mõttes, et nii ei jää arvukate verisevõitu variantidega kirjeldused puht kvantitatiivselt domineerima. Autorite koostatud ja ümbertöötatud valik esitab nende oma tõekspidamisi: mõne autori tekstides jõhkraid stseene ei esine, teisel autoril aga esineb neid arhiivimaterjaliga võrreldes ebaproportsionaalset palju.

Teine seesuguse analüüsivalimi moodustamise põhjus oli avaldatud muinasjuttudele tehtud toimetamistöö. EMj kogumikes on sõnaseletused (mille kaudu tehisaru sai nende tähenduse teada) ning osale tekstidest on lisatud tõlge eesti ühiskeelde: tõlgitud on „enamik setukeelsetelt jutustajatelt üleskirjutatud tekste, samuti mõni muu kirjakeelest märkimisväärselt erinev tekst” (EMj I:1: 26). Kuigi lubaduse järgi võtab tehisaru juba praegu arvesse ka murdesõnastikes leiduvat materjali, tundub, et murdekeelsete sõnade mõistmisega on üksjagu probleeme. Murdetekste on muinasjuttude seas mõistetavalt palju ja murdesõnad teevad tehisarule kogu teksti mõistmise raskemaks. Tekstid on keeleliselt märgendamata, sarnaselt pole ka ilukirjandustekstide automaatmärgendamine olnud tulemusrikas ning nõuab käsitsi tööd (vrd Laak 2020: 211). Samamoodi on Eesti (ja Soome) regilaulukorpustes andmestiku keeleline varieeruvus määratu ning arvestada tuleb nii murdeerinevusi, poeetilise keele iseärasusi kui ka kirjanijate idiolekte (vt pikemalt nt Sarv jt 2024: 244). Ilmselt pole see aeg mägede taga (ja kindlasti mitte enam seitsme mäe ja mere taga), kui saab teha analüüsi, mis arvestab tekstis esinevaid murdesõnu ja sisu juba ladusalt.

Muinasjutuantoloogia algses tervikkogumis on 876 muinasjuttu (315 ime- muinasjuttu, 400 loomamuinasjuttu, 161 novellmuinasjuttu). Analüüsi tarbeks võtsin igast väljaandest 100 juttu ehk kokku 300 muinasjuttu: ime- ja loomamuinasjuttudest esimesed 100 algusosast kui tüübis kõige tavalisemad, novellmuinasjuttudest lõpuosa tekstid. See annab ülevaate muinasjuttude kolme olulise alaliigi esinduslikest tüüpidest. Seega piiritlesin analüüsi sarnaselt Proppiga, kes leidis, et „sada erisüžeelist muinasjuttu pakuvad materjali enam kui piisavalt” (Propp 2023 [1928]: 33).

Valimit ette valmistades on võetud analüüsiks ainult EMj tekstide põhiosa ehk nii-öelda puhas muinasjututekst, kuigi neis on mõnel puhul lisatud algusesse ja/või lõppu kirjanija kommentaare tausta kohta. Need on küll kõnekad jutuvestmise tausta või eeljutustajate kohta, aga ei kuulu muinasjutu süžeesse (kogumikus eristatud põhitekstist tühja vahereaga). Samuti jätsin välja ära üleskirjutaja (või jutustaja) kommentaarid teksti kohta ning mõnegi varasema jutu lõppu lisatud pikemad moraalid.

Muinasjutus nagu eluski võib ilmnedagi eri liiki vägivalda: füüsilist, psühholoogilist, sotsiaalset. Kasutuses olnud võimalustega tundus raske saada tehisaru analüüsiga ligi psühholoogilisele vägivaldale, mida muinasjutud üksjagu sisaldavad. Ka Jorgensen (2023: 38) kirjeldab „Tuhkatriinu” näitel, et kuigi võõrasema on muinasjutus selgelt peategelase vastane, on füüsilist vägivalda tekstides harva. Samuti jättis tekstirobot esmaanalüüsil märkimata ka üksjagu füüsilise vägivalda juhtumeid (nt mõnigi kord ei saanud surmaga seostuv sündmus vägivaldamärget). Kõigi eri liiki vägivaldategude puhul tundus analüüsis mõistlik keskenduda füüsiliselt vägivaldsele tegevusele, nimelt tegelase tapmisele, mille kohta eeldasin, et automaatne tekstianalüüs võiks selle leida suhteliselt kergesti. Tehtud katsed suurema tekstide hulgaga kinnitasid, et täpsemaid tulemusi toob ühe kindla jutu kui terviksüžee analüüs, ja nii sai tehtud iga jutu analüüs eraldi, lastes tehisaru juturobotil leida, milline on tegelase elu/surma staatus jutu käigus. Aga alati pole surm kergesti tõlgendatav, näiteks pole seda väljendatud mitte otsesõnu, vaid näiteks metafoori kaudu, siis võib sõnastus jääda ebamääraseks (nagu eelnenud näitetekstis „olnd need kolm venda kõik kadund, maha jäänd kolm veetikka”; EMj I:2: 120, nr 182). Seepärast lasin tehisarul tuvas-tada ka kõik vägivaldajuhtumid, et seda vajadusel ülekontrolliks kasutada. Otsimis-juhendit ette valmistades suhtlesin masinaga eesti keeles ehk analüüsi alus oli see, mida võimaldas tehnoloogia areng kevadsuvel 2024. Kasutasin katsetamisversiooni eri keelemudelil põhinevaid tekstiroboteid – ChatGPT 4.0, Microsoft Copilot ja Gemini Advanced –, et vajadusel saaks hõlpsamalt ühe leitu abil üle täpsustada teise otsingut. Juhendist valmis testiperioodil eri versioone, mille põhjal sündisid lõplikud analüüsitulemused. Katsete tulemusel selgus, et tehisarupoolset tekstist arusaamist hõlbustab see, kui ta esmalt taasesitab lauseteks jaotatud teksti tervenisti ise ja seejärel teeb analüüsi. Juturoboti esitatud tulemused vaatasin jõudumööda üle (ennekõike lähtudes sündmuste kokkuvõttest, kuid osalt ka enese muinasjututeadmusest nii narratiivi üldise loogika kui ka kunagi toimetatud tekstide kohta), et vajadusel vägivalda ja surmajuhtumite märkimist täiendada.

Teiseks lasin tehisarul hinnata iga teksti vägivaldsuse osakaalu, kasutades vägi-valla määramiseks tema enda esitatud definitsiooni.⁶ Paralleelidest filmimaailmas võib tuua näiteks uurimuse, milles püütakse filmide vägivaldset sisu leida stsenaariumides kasutatava keele põhjal (Martinez jt 2019).

Analüüside kiiret ülevaatamist tundus hõlbustavat formaliseeritud süžeestruk-tuuri nägemine: nii oli lisaks sündmuste väljatoomisele tehisarule antud kolmas üles-anne määratleda funktsioonid ja tegelasrollid Proppi mõistes. Kuigi Proppi mudel on välja töötatud imemuinasjuttude põhjal (ja ka selles muinasjuttude alaliigis kirjeldab see ennekõike kangelasmuinasjutte), oli huvitav jälgida, milliseid funktsioone ning tegelasrolle pakub tehisaru teistes muinasjutuliikides.

⁶ „[---] mis tahes füüsiline või psühholoogiline tegevus, mis põhjustab tegelasele kahju, valu või hirmu. See võib hõlmata füüsilisi rünnakuid, röövimisi, vangistusi, tapmisi ja muid agressiivseid tegusid. Vägivald võib olla suunatud tegelase enda ellujäämise tagamiseks, õigusemõistmise läbiviimiseks või loo kulminatsiooni saavutamiseks. Lisaks peetakse vägivaldseks ka selliseid tegevusi, mis ähvardavad või ohustavad tegelase elu ja heaolu.” (ChatGPT 4.0 definitsioon vägi-valla olemusest muinasjututekstides.)

Table 1. ChatGPT 4.0 tehtud analüüs antoloogia esimesele muinasjutule „Too-toitu, Murra-maha, Purusta-raudad” (EMJ I:1: 31–34, nr 1).

Tegelane	Roll	SR	VV	Sündmus	Tekst	LS	PF	sündmID
Isa	0	Svan	0	Isa sureb ja jätab kuus hobust.	1: Elas kord...	1	ÄRA (1)	EMJ1_001_01
Poiss	KANG	0	0	Isa jagab vara ja noorim poeg läheb õnne otsima.	2: Isa suri...	2	TEE (11)	EMJ1_001_02
Vanamees	KINK	0	0	Vanamees annab pojale koerad Too-toitu, Murra-maha ja Purusta-raudad.	4: Kohtas teel...	3	KIN (12)	EMJ1_001_03
Poiss	KANG	0	0	Poiss rändab koertega ja kohtab tõlda kuningatütrega.	7: Tõllaga...	3	JÄR (4)	EMJ1_001_04
Poiss	KANG	S!	vvfüüs	Poiss vabastab kuningatütret ja tapab koletise.	10: Poiss vabastas...	4	VTL (16)	EMJ1_001_05
Toapoiss	VALE	0	vvpsüh	Toapoiss ähvardab ja sunnib kuningatart valetama.	14: Kui töötad...	2	PAH (8)	EMJ1_001_06
Toapoiss	VALE	0	0	Toapoiss valetab ja saab tunnustuse päästjana.	16: Toapoiss valetab...	3	PAH (8)	EMJ1_001_07

Määratud tegelasrollid: **KANG** – **kangelane**, kes lahkeb loos kodunt ja kelle teekonda ning otsinguid muinasjutt jälgib (Propp 2023 [1928]: 48, 90); **KINK** – **kinkija** (varustaja), kelle roll on anda kangelasele loos vajalik võluvahend (Propp 2023 [1928]: 49–59, 90); **VALE** – **valekangelane**, kes esineb reeturlikult antagonist võitja või otsitu leidjana, esitades alusetuid nõudmisi, ning kes lõpuks paljastatakse (Propp 2023 [1928]: 68, 70–71, 91).

Määratud Proppi funktsioonid (PF): **1. ÄRA** – **äraolek**: üks pereliige lahkeb kodust (nt kauba-reisile, aga ka kangelase vanema(te) surm; Propp 2023 [1928]: 36); **4. JÄR** – **järeleuurimine**: antagonist uurib lähemalt, kus on nt väärisesemed (Propp 2023 [1928]: 38); **8. PAH** – antagonist sooritab **pahateo**, mis paneb muinasjutu tegevuse liikuma, nt keegi või miski röövitakse, tapetakse, nõiutakse või siis saab vigastada (Propp 2023 [1928]: 40–44); **11. TEE** – **teelesaatmine**: kangelane lahkeb kodust midagi otsima või muudele seiklustele vastu (Propp 2023 [1928]: 48–49); **12. KIN** – **kinkija esimene funktsioon**, kangelane pannakse proovile, millega valmistatakse ette võluvahendi või abilise omandamist (Propp 2023 [1928]: 49–51); **16. VTL** – **võitlus**, kangelane ja antagonist astuvad otseselt võitlusse (Propp 2023 [1928]: 60).

Teatava indikaatori leidmiseks arvutasin vägivaldset surma sisaldavate lausete suhtarvu kogu muinasjutu lausete arvuga võrreldes. Tapmist puudutavate lausete osakaal kogu loo lausete arvust võiks olla selles suhtes sobiv võrdlemiseks, et kui episood on väheoluline, siis pöörab jutustaja või kirjapanija sellele vähe tähelepanu, kui aga on eriline, siis räägitakse sellest pikemalt. Ka Axel Olrik (1992 [1921]) on suuliste lugude eepilistes seadustes rõhutanud keskendumist kõige olulisemale hetkele. Kui muidu on jutt suhteliselt napolisõnaliselt esitatud, siis just nimelt sellele peasisuolule keskendub jutustaja pikemalt.

Viimaseks eesmärgiks oli leida, millises muinasjuttude alaliigis kolmest vaadeldust esineb surmavat vägivalda kõige enam. Hüpotees oli, et selleks on loomamuinasjutud, kuna nende tegelaskond on inimesele kaugem ning näiliselt on loomadevahelist vägivalda lihtsam mitte tõsiselt võtta.

Kokkuvõttes oli mu eesmärk leida:

- 1) kui palju on muinasjuttude ülevaateantoloogia põhjal imemuinasjuttudes, loomamuinasjuttudes ja novellmuinasjuttudes keskmiselt surmasid ning kui paljud neist on vägivaldsed;
- 2) kas kolme muinasjutuliigi vahel on erinevusi;
- 3) mis on surma põhjus: kas see on karistuseks või mingi hüve saavutamiseks;
- 4) milline Proppi tegelasroll toimib surmade põhjustajana.

Tegin arvukalt katseid, milline analüüs on tulemuste leidmiseks parim. Lasin tehisarul genereerida tabeli, mille struktuur koos ülesandega kujunes eri katsetuste tulemusena järgmiseks:

- Tegelane: tegelase nimi (või nimed), kes on selles sündmuses kõige aktiivsem (kui tegutsevad koos, võib olla märgitud mitu tegelast);
- Roll: tegelasroll, kasutades lühendit, või väärtus 0;
- SR: tegelase suremine või väärtus 0;
- VV: vägivalda esinemine koos alaliigiga või väärtus 0;
- Sündmus: sündmuse kompaktne kirjeldus;
- Tekst: vastava sündmuse esimese lause järjenumbr ja kaks esimest sõna;
- LS: sündmuse lausete arv;
- PF: Proppi funktsioon (lühend) või väärtus 0;
- sündmID: sündmuse tähis (ID).

Eraldasin surmadest n-õ loomulikud surmad (vt tabelit 1, sündmID EMJ1_001_01) ning tegin statistilise ülevaate vägivaldsete surmade kohta.

Analüüsi tulemused

Kui algne lootus oli, et saan kiire ja tervikliku ülevaate kõigi avaldatud EMj köidete juttudest, siis tegelikkuses läks ülevaatamine oluliselt vaevalisemalt – seepärast piirdusingi saja jutuga igast muinasjutuliigist. Kuigi tekstirobot võimaldab kiiresti töödelda suuri teksti- ja andmemassiive, ei saa loota, et tehisaru talle antud ülesandeid täidab kohe nii, nagu inimene seda ootab. Muinasjututekstide esmasel analüüsil tegi tehisaru vigu (nt üks lause võis olla mitmes sündmuses või üldse hõlmamata, analüüs ei alanud teksti alguslausest) ning tehisarule esitatud juhised ehk viibad vajadid õige tulemuse saamiseks kohendamist ning esitatud soovid kordamist. Tekstiroboti tulemuste valideerimiseks üha uute viibaversioonidega tuli ka tekste korduvalt lugeda ja kokkuvõttes osutus tegevus üsna ajamahukaks. Paljudel puhkudel täiendasin

tekstiroboti algset analüüsi ja lasin nii saadud andmetega tulemust täiendada, et siis uuesti üle vaadata ja uuesti parandada. Muu hulgas tuli sageli kärpida tekstiroboti innukust Proppi tegelasrollide määramisel. Kuigi olin juhendis andnud tehisarule samaväärse võimaluse jätta Proppi funktsioon või tegelasroll määramata, siis kipus tekstirobot seda pigem siiski tegema: neid määrati sageli igale sündmusele, isegi kui sündmus ei vastanud ühelegi Proppi funktsioonile, näiteks sündmused, mis olid pigem loo taustateave või kokkuvõte.

Osa surmajuhtumeid oli tekstirobot seostanud vale sündmusega või märkinud mitu korda seoses eri sündmustega. Vaatasin üle kõik tehisaru tuvastatud surmajuhtumid ja kontrollisin pistelisel osas tekstides võimalike vägivaldsete lisasurmade esinemist. Päris pikaldasel ülevaatamisel oli vahepeal tunne, et tekstiroboti kasutamise asemel olnuks tõhusam otsida tekstist surma või surmamisega seotud sõnu või sõnaosi ja seejärel tulemusi täpsustada. Või siis tulnuks traditsiooniliselt tekstid läbi lugeda ja surma- ning vägivaldajuhtumid ära märkida, kuna ei saa olla kindel, mil määral tekstiroboti tehtud vead pistelise ülevaatamise käigus leitu põhjal parandatud said. Siiski saab vahendada esmaseid vaatlustulemusi ning vägivalda- ja surmajuhtumite suurusjärke eri muinasjutuliikides.

Esitatud andmed ei hõlma iga üksiksurma, vaid nii-öelda surmasündmusi – tekstiroboti eraldatud vägivaldse surma sündmusi, milles võidi tappa korraka mitu tegelast või suurem hulk tegelasi. Püüdsin arvestada vaid surmi, kus hukkub vägivaldselt muinasjutu antropomorfiseeritud tegelane. Selle määramine võib olla probleemne: ilmselt on haned antropomorfised, kui loomamuinasjutu rebane on hanekarjas (vrd EMj II: nr 46, Põlva khk, 1893). Kokku esines 300 jutus 268 vägivaldset surmasündmust. Kõige rohkem oli surmasündmusi imemuinasjuttudes (133), sellest peaaegu poole vähem loomamuinasjuttudes (79) ja pisut veel vähem novellmuinasjuttudes (56).⁷ Kuigi võrreldavuse huvides lasin tekstirobotil määratleda konkreetset surmatute arve ka määramata surmade puhul, nagu näiteks juhul, kus kangelane peksab põrgulinna inimesi „surnuks kui sääska” (EMj I:1, nr 48, Haljala khk, 1893) – siis mõistetavalt on tulemused sellistel puhkudel üpris meelevaldsed. Muinasjutus esinevad arvud on sageli vormellikud, nagu kurja isa pahaaimamatult tapetud 12 tüdart (EMj I:1: nr 52, Saarde khk, 1889). Imemuinasjutus on sageli mitu surmasündmust (surmajuhtumite arv nendes võib olla erinev), loomamuinasjutus on surmasündmuste arv sageli väiksem surmade koguarvust, novellmuinasjuttudes lähedane surmade koguarvuga. Valimi imemuinasjuttudes esines vägivaldseid surmajuhtumeid seitsmes tekstis kümnest, nii looma- kui ka novellmuinasjuttudes pisut enam kui neljas tekstis kümnest. Vägivaldsete surmade osakaalu järgi kõigist surmadest olid kõige vägivaldsemad loomamuinasjutud, kus kõik surmad olid vägivaldsed (erinevalt imemuinasjuttudest ei sure ükski tegelane jutu algul vanadusse).

⁷ Kui siiski püüda hinnanguliselt määratleda tapetud muinasjututegelaste arvu, siis kõige rohkearvulisemalt oli neid imemuinasjuttudes, järgnesid novellmuinasjutud ning viimaks loomamuinasjutud, kus sarnaselt teistele muinasjutuliikidele on hulgakaupa tapmine pigem erandlik. Siiski on ka loomamuinasjuttude seas väga surmarohkeid lugusid, mõnes loos surevad suisa kõik tegelased (nt EMj II: 89–90, nr 30, Haljala khk, 1937).

Imemuinasjuttudes oli vägivaldseid surmi umbes kaheksal juhul kümnest, novellmuinasjuttudes pisut enam.

Vaatlesin, kui pikalt eri muinasjutuliikides surmadest räägitakse. Tuleb arvestada, et teksti pikkus sõltub osalt liigist: valimi imemuinasjutud olid kõige pikemad (keskmiselt 58 lauset), loomamuinasjutud lausete arvult pea poole lühemad (23 lauset) ja novellmuinasjutud nende kahe vahel (34 lauset). Surmadele pühendatud sündmuste osa moodustas üldiselt kümnendiku muinasjuttude tekstist: loomamuinasjutud pühendavad keskmiselt pisut suurema osa oma lausete arvust vägivaldsete surmasündmuste kirjeldamisele (ligi 13%), mõnevõrra väiksem on see imemuinasjuttudes ja novellmuinasjuttudes (8–9%).

Analüüsidest tekstiroboti määratud vägivaldsete surmade puhul Proppi funktsioone imemuinasjuttudes, selgus eelduspäraselt, et kõige sagemini kuuluvad surmad PF-i 30, „Karistamine”, ligikaudu kolmandikul juhtudel kõikidest valimi imemuinasjuttude vägivaldsetest surmadest – ennekõike karistati antagonistist või valekangelast. Imemuinasjuttudes järgnesid PF 8, „Pahategu” ja PF 18, „Võit”. Kuna tekstirobot määras funktsioone katseliselt ka teistes jutuliikides, siis ilmnes, et loomamuinasjuttudes kuulub vägivaldne surm valdavalt, rohkem kui pooltel juhtudest PF-i 8, „Pahategu”. See kinnitab oletust, et loomamuinasjutud keskenduvad moraalsele tulemusele märksa vähem kui imemuinasjutud. Üldiselt võib mööndustega tõdeda, et imemuinasjuttudes kehtib võrdsuse põhimõte: vägivaldne surm esineb üldjuhul vastusurmana, karistusena antagonistile või valekangelasele.

Kokkuvõtteks

Analüüsil tekkinud probleemid näitasid, et kuigi tekstirobot on võimas tekstianalüüsi tööriist, vajab selle töö säärase teema ja tekstikogumi käsitlemisel veel märkimisväärset inimlikku kontrolli ja täiendamist. Muidugi on selline struktuuri ja üksikelementide nõrutamine teadlase närimine ning tegelik muinasjutu lumm leidub ikkagi igas räägitavas või loetavas loos kui tervikus. Iga jutuvestja, looja teeb oma teksti ja seal leiduvate elementidega, mida parimaks peab, iga jutt on omaette terviklik maailm. Suure hulgana koos võib muinasjutukogum mõjuda teistmoodi kui arvatud. Statistiline analüüs juhib muinasjuttude avaldamisel põhimõtteliste küsimusteni: kas muinasjututekstides esineva vägivalda esitamine muutmata kujul ei mõju mitte vägivalda õhutavalt, kas tooruste või ebaeetilise käitumise avaldamine poeetilises kuues ei lähe tänapäeva moraaliga vastuollu?

Erinevalt keelekogumikest, milles kõige registreerimine on eelduspärane, võib vägivaldsete lugude kättesaadavaks tegemine kultuuriväärtusena mõjuda probleemsest. Senised katsed muinasjuttude andmebaasi veebis avaldada on pärast esimese prototüübi valmimist (vt Järv 2016) jäänud edasise Eesti Kirjandusmuuseumi ühtse hüperandmebaasi valmimise ootele. Folklorist loodab, et muinasjuttude andmebaasi kõigile kättesaadavaks tegemise puhul ei ole tekstide sisuline kärpimine teaduslikult otstarbekas. Tõsisem on väljaannete küsimus: kas ja kuidas neid „vägivaldseid” muinasjutte laste jaoks avaldada? Oma analüüsi tehes kinnitas Alcantud

Díaz (2010: 185; 2011: 27) korduvalt, et ta ei sea kahtluse alla Grimmide kogumiku kunstiväärtust, vaid soovib need lood ümber klassifitseerida ehk küsimustada, kas lood sobivad lastele lugemiseks. Kui Grimmide „Laste- ja kodujutud” olid algul mõeldud akadeemilisele lugejaskonnale ja jõudsid ajapikku teadlase lugemislaualt lapspublikuni, siis tänapäeval on muinasjutud valdavalt laste žanr.

Viimasel ajal on üha enam hakatud muinasjuttude arhiivitekste suunama tagasi üksiti või isegi ennekõike täiskasvanute lugemislauale, nagu kogumikes „Taevane pulm” (2006), „Päevaseiskaja” (2009), „Metsavaimu heategu” (2016) või „Sõsara sõrmeluud” (2018) – ning neis võib vägivald vägagi esile tulla. Kui Merili Metsvahi (2018: 223) nendibki raamatu „Sõsara sõrmeluud” saatesõnas süngetoniliselt, et vägivald „ei kao kunagi, sest ühiskond ei tundu hakkama saavat ilma võimusuheteta”, siis tuleb tõdeda, et muinasjutt ongi olnud üks viis nende võimusuhetete olemust esile tuua ja mõtestada ning loota paremale tulevikule. Endisaegse vägivalda ilminguid võib näha jõuliselt esitatuna näiteks seiklus- ja märulifilmides. Tänapäeval ei tajuta läänemaailmas üldiselt filmivägivalda millegi erilisena või siis vähemalt talutakse seda enamasti vaikides, seades soovituslikke vanusepiiranguid vägivaldsete linateoste vaatamisele. Ka sel puhul ongi vägivald žanri poeetika osa. Samas võib just muinasjutufilmide vägivald olla lapse väärtushinnangute kujunemisele suure mõjuga (vrd Zipes 1991 [1983]), kindlasti palju suuremaga kui trükiteosed. Muide, vägivalda kujutamine muutubki varasemast probleemsemaks, kui tõlkida suulise (või kirjaliku) muinasjutu vägivalda visuaalsesse keelde: see võib muuta vägivallaepisoodid eksplitsiitselt jõhkraks. Kui film tahab vägivalda kujutada, peab ta muinasjuttudest eemalduma (Röhrich 1991 [1956]: 140). Realistliku meediumina muudab film muinasjutu sisu konkreetseks, nii on nenditud tekstiga võrreldes vägivalla osakaalu ja mõju suurenemist näiteks XVII sajandist pärineva Euroopa vanima muinasjutukogumiku, Giambattista Basile koostatud „Pentamerone” (alapealkirjaga „Lo cunto de li cunti”) ainetel tehtud filmiversioonis „Il racconto dei racconti” (2015, Eesti kinodes „Lugude lugu”) (Mazzoni 2017: 177–180).

Nüüdseks lastefolkloori jõudnud lugudega peab tegelema teisiti, kui varem arvatud. Arusaam sellest, kas vägivald muinasjutus on õigustatud või mitte, on ajas muutunud. Tänapäeva lastemuinasjuttudes ei tööta kindlasti enam strateegia, mis esitaks tegelast härjapõlvase kui eelduspäraselt halva tegelasena, et tema hävitamine oleks õigustatud. Kui muinasjutukaanoni kujunemise algusaegadel kasutasid Grimmid narratiivset vägivalda, õigustamaks laste distsiplineerimist ja sotsialiseerimist, siis püüavad lapsed oma muinasjuttudes, mida tänapäeval lastakse neil kirjutada, „hoolikalt vältida kättemaksuvägivalda ja luua õnnelikke lõppe kõigi tegelaste jaoks”, on sedastanud Tatar (1998: 71–72). Sama tendentsi olen saanud kogeda, lugedes mitmeid aastaid žüriis muinasjutte, mida Eesti lapsed kirjutavad Sten Roosi muinasjutuvõistlusele, kus vanematele rahvamuinasjuttudele tunnuslikku tapmist või hukkamist üldiselt ei leia. Varem tundus kehtivat lihtne põhimõte: teed mingid tegelased mitteinimesteks ning nii on kerge neid vajadusel karistuseks tappa. Tänapäeva ühiskonnas võib aga eeldada, et kõik tegelased väärivad tähelepanu ja halvast võiks jagu saada heaga.

Kui muidu tundusid muinasjutu vägivald ja kohatine koledus kuskil kaugel olevat, siis ehmatavalt lähedaseks said muinasjuttudes kohatud vägivaldsed pildid 2022. aasta veebruarist alates. Senine tunne oli, et muinasjutuvägivald on võetav iselaadse poeetikana ja muinasjutusurmud ühes nendega on midagi kauget ja võõrast, et kõik need vägivallaelemendid on tarvilikud muinasjutu sõnumi edasiandmiseks, mida tuleb võtta kujundite keeles. Ometi lugedes-kuuldes uudiseid, sain korraga koleda *déjà vu* tunde osaliseks: järsku tundus, et üksjagu muinasjutumaailmas kohatud vägivallakirjeldusi kõlab kui bukvaalne tekst, päris paralleelid käimasolevast sõjast. Oleme aastakümneid olnud harjunud vägivaldatu ühiskonnaga ja korraga oli tapluste maailm kodulävel. Midagi Hollywoodi hoogsatest, kõrge *body count*'i ehk hukkunud tegelaste määraga filmidest või verd täis muinasjuttudest oli saanud justkui elu osaks.

Narratiivi edastamisel on oma strateegia ja nii ei ole jutustajal sageli vahet, kui kirjeldatakse, kas hukka sai kolm või kolmkümmend. Ju see on ka põhjus, miks võib kiretult uuendatud langenute arvude ridu lugedes unuda, et iga summasse liidetud surmajuhtumi taga on koletu traagika, ootamatult lõppenud lugu. Kuid muinasjutt on ikka andnud lootust ja nii ei olegi etemat usust, et muinasjuttudeki vahendatav aitaks kaasa paremale tulevikule, et võimalikult palju vägivaldseid surmi jääks vaid vanadesse muinasjuttudesse.

Artikli valmimist on toetanud „Eesti juured: rahvastiku ja kultuuri kujunemise transdistsiplinaarsete uuringute tippkeskus“ (TK215) ning Haridus- ja Teadusministeeriumi projekt „Eesti kultuuri arengumustrid“ (EKKD-III2). Täna tänuväärsete kommentaaride ja tagasiside eest Mairi Kaasikut, Kärrri Toomeos-Orglaant, Silja Truusi ja Mari Väinat, artikli anonüümset retsensenti ning viimaks, kuid mitte vähemtähtsana Keele ja Kirjanduse kannatlikke toimetajaid koos erinumbri koostajaga.

ARHIIVIALLIKAD

Eesti Kirjandusmuuseumi (EKM) Eesti Rahvaluule Arhiiv (ERA)

- E – Matthias Johann Eiseni rahvaluulekogu
- H – Jakob Hurda käsikirjakogu
- ERA – Eesti Rahvaluule Arhiivi käsikirjakogu
- RKM, Mgn. II – Riikliku Kirjandusmuuseumi mangetlintide helikogu
- ÖES – Õpetatud Eesti Seltsi rahvaluulekogu

VEEBIVARAD

- ChatGPT 4.0. <https://openai.com/chatgpt>
- Gemini Advanced. <https://gemini.google.com/>
- Microsoft Copilot. Versioon GPT-4. <https://copilot.microsoft.com/>

KIRJANDUS

- Aisopose valmid 2005.** Tlk Kaarina Rein, Janika Päll, komment K. Rein, toim J. Päll. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Alcantud Díaz, María 2010.** Violence in the Brothers Grimm's fairy tales: a corpus-based approach. – *Revista Alicantina de Estudios Ingleses*, nr 23, lk 173–185.
<http://hdl.handle.net/10045/17430>
- Alcantud Díaz, María 2011.** A Corpus Linguistics and Critical Discourse Analysis of Violence in the Brothers Grimm's Fairy Tales Collection. PhD Thesis. Valencia: Universitat de València. ProQuest Dissertations & Theses: U607589.
- Alvi, Moomal Afzal; Azher, Musarrat; Rehman, Fatima; Mumtaz, Sana 2021.** „Kill the seven daughters of your first wife, and put some of their blood on my forehead”: Power and violence in the collection of Indian fairytales. – *PalArch's Journal of Archaeology of Egypt / Egyptology*, kd 18, nr 17, lk 155–169.
- Annist, August 1966.** Friedrich Reinhold Kreutzwaldi muinasjutude algupära ja kunstiline laad. Tallinn: Eesti Raamat.
- Annist, August 2005.** Friedrich Reinhold Kreutzwaldi „Kalevipoeg”. Toim Ülo Tedre. Tallinn: Eesti Keele Sihtasutus.
- ATU = Hans-Jörg Uther, The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography.** Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson. I kd: Animal Tales, Tales of Magic, Religious Tales, and Realistic Tales, with an Introduction. (FF Communications 284.) II kd: Tales of the Stupid Ogre, Anecdotes and Jokes, and Formula Tales. (FF Communications 285.) Part III: Appendices. (FF Communications 286.) Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 2004.
- Bettelheim, Bruno 2007 [1975].** Muinasjutude võlujõud. Muinasjutude tähtsus ja tähendus. Tlk Mall Tamm. Tartu: Atlex.
- Biro, Val 2010.** Grimm'i muinasjutud. Ümber jutustanud ja illustreerinud V. Biro. Tlk Matti Piirimaa. Tallinn: Sinisukk.
- Dillon Craig, Jade 2024.** Teaching „Little Red Riding Hood” through a feminist lens. – *Fairy Tales in the College Classroom: Essays to Spark Lesson Plan Ideas Across the Curriculum*. Toim Heather Powers. Jefferson, North Carolina: McFarland & Company, lk 127–143.
- EMj I:1 = Eesti muinasjutud. Kd I:1. Imemuinasjutud.** (Monumenta Estoniae antiquae V. Fabulae populares estonicae I:1.) Koost, toim Risto Järv, Mairi Kaasik, Kärri Toomeos-Orglaan, toim Inge Annom. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi Teaduskirjastus, 2009.
- EMj I:2 = Eesti muinasjutud. Kd I:2. Imemuinasjutud.** (Monumenta Estoniae antiquae V. Fabulae populares estonicae I:2.) Koost, toim Risto Järv, Mairi Kaasik, Kärri Toomeos-Orglaan. Tartu: EKM Teaduskirjastus, 2014.
- EMj II = Eesti muinasjutud. Kd II. Loomamuinasjutud.** (Monumenta Estoniae antiquae V. Fabulae populares estonicae II.) Koost, toim Inge Annom, Risto Järv, Mairi Kaasik, Kärri Toomeos-Orglaan. Tartu: EKM Teaduskirjastus, 2020.
- EMj III = Eesti muinasjutud. Kd III. Novellimuinasjutud.** (Monumenta Estoniae antiquae V. Fabulae populares estonicae III.) Koost, toim Risto Järv, Mairi Kaasik, Kärri Toomeos-Orglaan. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi Teaduskirjastus, 2024.

- EREJ 1967 [1866]** = Eesti rahva ennemuistsed jutud. Rahva suust korjanud ja üles kirjutanud F. R. Kreutzwald. Tekstikriitiline, täiendatud väljaanne. Eritoim August Annist. Tallinn: Eesti Raamat.
- Finlayson, Mark Alan 2016.** Inferring Propp's functions from semantically annotated text. – *Journal of American Folklore*, kd 129, nr 511, lk 55–77.
<https://doi.org/10.5406/jamerfolk.129.511.0055>
- GMJ I** = Jakob ja Wilhelm Grimm, Muinasjutte. Tlk Laine Ronk, Silvia Tui. Tallinn: Odamees, 1993.
- GMJ II** = Jakob ja Wilhelm Grimm, Muinasjutte. II kd. Tlk R. Relde. Tallinn: Odamees, 1994.
- GMJ III** = Jakob ja Wilhelm Grimm, Muinasjutte. III kd. Tlk R. Relde. Tallinn: Odamees, 1997.
- Grimm, Jakob; Grimm, Wilhelm 2008.** Muinasjutte. Tlk Krista Räni. Tallinn: Varrak.
- Head Eesti muinasjutud 2014** = Head Eesti muinasjutud. 50 muinasjuttu. [Kaardid.] Koost ja kohandanud Risto Järv, Inge Annom, Mairi Kaasik, Kärri Toomeos-Orglaan, Reeli Reinaus. [Tartu:] Loovhoog.
- Holbek, Bengt 1987.** Interpretation of Fairy Tales. Danish Folklore in a European Perspective. (FF Communications 239.) Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Jason, Heda 1977.** Ethnopoetry: Form, Content, Function. (Forum Theologiae Linguisticae 11.) Bonn: Linguistica Biblica.
- Jorgensen, Jeana 2014.** Quantifying the Grimm corpus: Transgressive and transformative bodies in the Grimms' fairy tales. – *Marvels & Tales*, kd 28, nr 1, lk 127–141.
<https://doi.org/10.13110/marvelstales.28.1.0127>
- Jorgensen, Jeana 2023.** Cinderella's body: A quantitative approach to gender, embodiment, and folktale plots. – *Fabula*, kd 64, nr 1–2, lk 31–43.
<https://doi.org/10.1515/fabula-2023-0003>
- Järv, Risto 1998.** Vale-Jüri kiusatus. Valekangelasest „Lohetapja” (AT 300) põhjal. – *Lohetapja*. (Pro Folkloristica VI.) Toim Mall Hiemäe, Janika Oras, Kadri Tamm. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, lk 52–69.
<https://www.folklore.ee/rl/pubte/ee/NT/profo6/Jarv.htm>
- Järv, Risto 2009.** Eesti imemuinasjuttude antoloogia loomise lugu. – *Eesti muinasjutud*. Kd I:1. Imemuinasjutud. (Monumenta Estoniae antiquae V. Fabulae populares estonicae I:1.) Koost, toim R. Järv, Mairi Kaasik, Kärri Toomeos-Orglaan. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi Teaduskirjastus, lk 13–24.
- Järv, Risto 2016.** The singing wolf meets his kin abroad: Web-based databases of the Estonian Folklore Archives. – *Estudis de Literatura Oral Popular. Studies in Oral Folk Literature*, nr 5, lk 29–44. <https://doi.org/10.17345/elop201629-44>
- Järv, Risto 2020.** Tegelasvõrgustikud kahes raamatus Reinuvader Rebasest. – *Methis. Studia humaniora Estonica*, nr 26, lk 161–189.
<https://doi.org/10.7592/methis.v21i26.16915>
- Kalinke, Heinke 2007.** Schlag, schlagen. – *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*. 12. kd. Schinden–Sublimierung. Toim Rolf Wilhelm Brednich, Hermann Bausinger, Wolfgang Brückner, Daniel Drascek, Helge Gerndt, Ines Köhler-Zülch, Lutz Röhrich, Klaus Roth. Berlin–New York: Walter de Gruyter, vg 22–28. <https://doi.org/10.1515/emo.12.007>

- KHM I** = Kinder- und Haus-Märchen. Gesammelt durch die Brüder Grimm. I kd. Berlin: Realschulbuchhandlung, 1812.
- KHM II** = Kinder- und Haus-Märchen. Gesammelt durch die Brüder Grimm. II kd. Berlin: Realschulbuchhandlung, 1815.
- Kippar, Pille 1997**. Loomad, linnud, putukad. Eesti loomamuinasjutte. Tallinn: Varrak.
<https://www.folklore.ee/pubte/muina/loomad/>
- KPTK I** = Fr. R. Kreutzwald, Kalevipoeg. Tekstikriitiline väljaanne ühes kommentaaride ja muude lisadega. I kd. Peatoim Paul Ariste, tegevtoim August Annist. Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus, 1961.
- KPTK II** = Fr. R. Kreutzwald, Kalevipoeg. Tekstikriitiline väljaanne ühes kommentaaride ja muude lisadega. II kd. Peatoim Paul Ariste, tegevtoim August Annist. Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus, 1963.
- Kunder, Juhan 2007 [1885]**. Eesti muinasjutud. Kommenteeritud väljaanne. Toim, komment Risto Järv, Mairi Kaasik, Kärri Toomeos-Orglaan. Tartu: Tartu Ülikool.
<https://www.folklore.ee/UTFolk/mj/kunder/>
- Laak, Marin 2020**. Kirjanduslikud digikeskkonnad keeleressursside baasina: mõjukriitika juhtumiuuring päringusüsteemis KORP. – Methis. *Studia humaniora Estonica*, nr 26, lk 190–216. <https://doi.org/10.7592/methis.v21i26.16916>
- Lüthi, Max 1987**. *The Fairytale as Art Form and Portrait of Man*. Bloomington: Indiana University Press.
- Maailma kõige ilusam 2018** = Maailma kõige ilusam naine. Lumivalgukeste lood. (Töid antropoloogilise ja etnolingvistika vallast 10.) Koost, toim, komment Urmas Sutrop. Tallinn–Tartu: EKSA, EKM Teaduskirjastus.
- Martinez, Victor R.; Somandepalli, Krishna; Singla, Karan; Ramakrishna, Anil; Uhs, Yalda T.; Narayanan, Shrikanth 2019**. Violence rating prediction from movie scripts. – *Proceedings of the AAAI Conference on Artificial Intelligence*, kd 33, nr 1, lk 671–678.
<https://doi.org/10.1609/aaai.v33i01.3301671>
- Mazzoni, Cristina 2017**. Violence in fairy tales: Basile's *Lo cunto de li cunti* and Garrone's *Il racconto dei racconti*. – *Annali d'Italianistica*, kd 35, lk 177–192.
- Metsavaimu heategu 2016** = Metsavaimu heategu. Sada eesti muinasjuttu metsast ja meist. Välja valinud ja ümber pannud Risto Järv. Tallinn: Varrak.
- Metsvahi, Merili 2018**. Saatesõna. – Sõsara sörmeluud. Naised eesti muinasjuttudes. Koost, ümber jutustanud M. Metsvahi, toim Riste Uuesoo, Merit Kask. Tallinn: Hunt, lk 220–223.
- Olrik, Axel 1992 [1921]**. *Principles for Oral Narrative Research*. (Folklore Studies in Translation.) Tlk Kirsten Wolf, Jody Jensen. Bloomington–Indianapolis: Indiana University Press.
- Peterson-Särgava, Ernst 2019 [1911]**. Ennemuistsed jutud Reinuvader Rebasest. Toim Risto Järv. Tartu: EKM Teaduskirjastus.
- Propp, Vladimir 2023 [1928]**. Imemuinasjutu morfoloogia. (Avatud Eesti raamat.) Tlk Madis Arukask. Tartu: Ilmamaa.
- Päevaseiskaja 2009** = Päevaseiskaja. The Man Who Made The Sun Stand Still. Muinasjutte Setumaalt ja mujalt Lõuna-Eestist. *South-Estonian Fairy Tales*. Koost, ümber jutustanud Kristiina Ehin, tlk Ilmar Lehtpere. [Tallinn:] Huma.

- Röhrich, Lutz 1991 [1956].** Folktales and Reality. Tlk Peter Tokofsky. Bloomington: Indiana University Press.
- Sarv, Mari 2019.** Teadlase moraalsed valikud kultuurimälu loomisel. – Keel ja Kirjandus, nr 8–9, lk 673–681. <https://doi.org/10.54013/kk742a7>
- Sarv, Mari; Kallio, Kati; Janicki, Maciej 2024.** Arvutuslikke vaateid läänemeresoome regilaulude varieeruvusele. „Harja otsimine” ja „Möök merest”. – Keel ja Kirjandus, nr 3, lk 238–259. <https://doi.org/10.54013/kk795a2>
- Shojaei Kawan, Christine 2010.** Tötungsversuche. – Enzyklopädie des Märchens. Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung. 13. kd. Suchen–Verführung. Toim Rolf Wilhelm Brednich, Heidrun Alzheimer, Hermann Bausinger, Wolfgang Brückner, Daniel Drascek, Helge Gerndt, Ines Köhler-Zülch, Klaus Roth, Hans-Jörg Uther. Berlin: De Gruyter, vg 829–834. <https://doi.org/10.1515/emo.13.190>
- SLM 1987** = Kristi Salve, Vaike Sarv, Setu lauludega muinasjutud. Toim Ingrid Rüütel. (Ars Musicae Popularis [5].) Tallinn: Eesti NSV Teaduste Akadeemia Keele ja Kirjanduse Instituut.
- Stark, Eija 2021.** Vernacular economics and stories of fights: Finnish folktales through the lens of the civilization process. – ARV: Nordic Yearbook of Folklore, kd 77, lk 84–104.
- Sösara sörmeluud 2018** = Sösara sörmeluud. Naised eesti muinasjuttudes. Koost, ümber jutustanud Merili Metsvahi, toim Riste Uuesoo, Merit Kask. Tallinn: Hunt.
- Zipse, Jack 1991 [1983].** Fairy Tales and the Art of Subversion. The Classical Genre for Children and the Process of Civilization. New York: Routledge.
- Taevane pulm 2006** = Taevane pulm. Eesti rahvajutud. Koost Piret Päär, Anne Tärnpu, toim Risto Järv, P. Päär, A. Tärnpu. Tallinn: Tiritamm.
- Tangherlini, Timothy 2016.** Big Folklore. A special issue on computational folkloristics. – Journal of American Folklore, kd 129, nr 511, lk 5–13. <https://doi.org/10.5406/jamerfolk.129.511.0005>
- Tatar, Maria 1987.** The Hard Facts of the Grimms' Fairy Tales. Princeton: Princeton University Press.
- Tatar, Maria 1992.** Off with Their Heads! Fairy Tales and the Culture of Childhood. Princeton: Princeton University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv10vm2kr>
- Tatar, Maria 1998.** „Violent delights” in children's literature. – Why We Watch: The Attractions of Violent Entertainment. Toim Jeffrey H. Goldstein. New York: Oxford University Press, lk 69–87. <https://doi.org/10.1093/oso/9780195118209.003.0005>
- Toomeos-Orglaan, Kärri 2008.** Eesti jutupärimuse ja trükiste vastasmõjust imemuinasjuttudes. Magistritöö. Tartu Ülikool, kultuuriteaduste ja kunstide instituut, eesti ja võrdleva rahvaluule osakond. <http://hdl.handle.net/10062/6710>
- Valgõ härg 2009** = Valgõ härg. Kats tosinat seto jutust (ja üts viil liisna). Valge härg. Kaks tosinat setu muinasjuttu (ja üks veel pealekauba). Koost Risto Järv, toim Paul Hagu, R. Järv. Tartu: Tartu Ülikool, kultuuriteaduste ja kunstide instituut.
- Willmann, Friedrich Wilhelm 1782.** Juttud ja Teggud, kui ka Monningad Öppetussed mis maiapiddamisse pärrast tarwis lähtwad. Eestima-rahvale heaks on üllespannud, Reedik Willem Willmann, Öppetäia Karja Kirriko peäle, Saaremaale. Tallinn: Lindworsse. <http://hdl.handle.net/10062/3654>

Risto Järv (sünd 1971), PhD, Eesti Kirjandusmuuseumi Eesti Rahvaluule Arhiivi juhataja; Tartu Ülikooli eesti ja võrdleva rahvaluule kaasprofessor (Vanemuise 42, 51003 Tartu), risto.jarv@folklore.ee

Violent death in folktales

Keywords: folkloristics, folktales, violence, AI-powered analysis

Folktales are often rife with scenes of bloodshed and violence, even cruelty. Such violence frequently serves a narrative purpose, propelling the plot, facilitating character development, and delivering poetic justice. This article delves into the historical context of violence in folktales, analysing its portrayal across different folktale types. It pays particular attention to how the Grimm Brothers' fairy tale collection has influenced folktales and authors of Estonian fairy tale collections (Friedrich Reinhold Kreutzwald, Juhan Kunder). The Brothers Grimm notably used violence as a pedagogical tool in their stories. Violence depicted in folktales can unexpectedly resonate with real-world events, prompting a re-evaluation of how we engage with and interpret these traditional narratives. Modern adaptations often tone down or omit violent elements, reflecting a shift in societal values. This underscores the enduring power of folktales to mirror and grapple with the complexities of human experience, including its darker aspects like violence and conflict.

The analysis encompasses 300 texts from the academic anthology series of Estonian folktales published as part of the *Monumenta Estoniae antiquae* series. The sample included 100 tales from each published volume of the academic edition: fairy tales (tales of magic), animal tales, and realistic tales (*Novelle*). AI-powered analysis using chatbots has been utilized to help identify characters, their roles, violence, and instances of death within the folktales. Texts recorded in Estonian dialects pose a challenge – some are translated into standard Estonian, while others are accompanied by word explanations –, as does the poetic expression characteristic of folktales. Among all the events identified in the analyzed texts, the proportion of violent deaths is highest in animal tales. The functions of fairy tales, as outlined by Vladimir Propp, are also considered: in fairy tales, the highest number of violent deaths occurs (as expected) in Propp's function no. 30, *Punishment*. This may suggest that fairy tales strongly emphasize the importance of maintaining a moral order.

Risto Järv (b. 1971), PhD, Estonian Literary Museum, Head of the Estonian Folklore Archives; University of Tartu, Associate Professor of Estonian and Comparative Folklore (Vanemuise 42, 51003 Tartu), risto.jarv@folklore.ee

Huumor ja/kui vägivald?

Folkloristlik–lingvistiline lähenemine

LIISI LAINESTE, WŁADYSŁAW CHŁOPICKI

Huumorit on valdavalt käsitletud kui loomingulist, autonoomset ning rohujuuretasandilt võrsuvat vastuhakuviisi. Selle kaudu osutavad ühiskonna liikmed puudu jääkidele ning vastuoludele igapäevaelu poliitilises ja sotsiaalses korralduses. Huumori motiive tuvastada ja mõista on keeruline, kuid olenemata selle loomis- ja levitamiskavatsusest on ilmne, et suur osa huumorist kujutab sihtmärki poliitiliselt ebakorrektselt, solvavalt või teotavalt. Rünnak maskeeritakse vabandusega „see oli vaid nali”. Huumor võib seega ohustada harmoonilist koosolemist, kollektiivset identiteeti ning suhtlusnorme.

Mis on huumor? See on uurijaid huvitanud juba alates Platonist ja Aristotelesest. Definiitsioone on mitmeid ning need jäävad enamuses üldsõnaliseks, näiteks Rod Martini (2007: 3) käsitluses on huumor sõnaline või mittedõnaline stiimul, mille vallandab inkongruentsus (st kaks või enam vastandlikku tähendusvälja, mis omavahel põkkuvad) ja mille eesmärk on põhjustada naeru või vähemalt pakkuda meelelahutust. Mõni määratlus rõhutab huumori ja agressiivsuse ühisosa rohkem (Gruner 1997), teised vähem (Oring 2023). Inkongruentsus, mis huumori käivitab, on tavaliselt suunatud ning toob esile nalja sihtmärgi, keda vastuvõtjad teatud stereotüüpide järgi tunnevad: „[---] koomik, kes nimetab naisi hilpharakateks või mustanahalisi murjaniteks, võib väljendada seda, mida tema kuulajad mõtleavad, kuid ei julge välja öelda, ning seda tehes vabastada pingest nii endid kui teisi” (Eagleton 2019: 143). Stereotüübid võivad väljenduda ka vaenunimedena, kui rahvuse või grupi nimetus muutub kasutus kontekstist olenevalt. Näiteks keeleliselt neutraalset nimetust *venelane* on võimalik kasutada nii positiivses kui ka negatiivses võtmes, nagu ilmestavad need näited eesti internetikeskkonnast: „Kas Eesti venelased on selles süüdi, et nad siia elama on sattunud? Kas nad on süüdi NL-i kuritegudes? Ei, me ei saa neid süüdistada” (Delfi, Artur Absull 3. II 2001) *versus* „ja ja võta võõras venelane maijja hakkab veel vargile, lürbi pärs seda suppi, peksa ka ei saa anda” (Delfi, macoy 19. III 2002). On ka vaenunimesid, mis teenivad selgelt üht eesmärki – teise grupi halvustamist – ja mille positiivne tähendusväli puudub, nt *tibla*. Seda võidakse kasutada ironiana, nt „tere, mjina olen tiibla, isa on varas ja parashiit” (Delfi, ivan 19. VIII 2005), negatiivsete stereotüüpide väljendamiseks, nt „tibladel ongi komme seinu sodida ja oma suguelundeid sinna joonistada” (Delfi, Jah 4. II 2011), või ka otsese sõimuna, nt „no on madalalaubalised need kuradu tiblad ikka küll! kas keegi teab kus see kuradi Morozov elab, lähaks ja annax talle vastu pead!” (Delfi, marx 15. XII 2008). Kuigi ühiskonnas on agressiivsuse ilmingud taunitud, annab nali võimaluse karistamatult oma agressiivsust näidata. Teiste reaktsioonid ülaltoodud kommentaaridele annavad aimu sellest, et nii iroonilist kui ka otseselt solvavat sisu on sageli peetud naljakaks

või vaimukaks (vt ka Laineste 2008). Internetti iseloomustab vastutustundetu agressiivsus kombineerituna iroonia ja huumoriga, mis vastastikku teineteist nii rõhutavad kui ka neutraliseerivad: rõhutavad selle kaudu, et „rünnak” muutub kujundlikumaks ja meeldejäavamaks, neutraliseerivad aga agressiivsuse näilisuse, mängulisuse argumentidega. Sihtmärgi olemasolu viitab niisiis agressiivsuse kohalolule huumoris ning sihtmärgita nali – erandina vahest absurdinali või sõnamäng – on selgelt vähemuses. Defineerides huumorit sel viisil, võivad huumori tajumine ja reaktsioonid suurel määral oleneda saatjast ja vastuvõtjast, nende hoiakutest ja taustast, aga ka inkongruentsuse fookusest.

Tundub, et peale teadlaste on ka kõigil teistel oma ettekujutus sellest, mis on hea (ja halb) huumor (Kuipers 2006; Laineste 2011, 2020). Seda, kuidas inimesed huumorit määratlevad ning seletavad, võib käsitleda rahvaliku, vernakulaarse definitsioonina, mis on akadeemilisega võrreldes oluliselt mustvalgem, polariseeritum. Inimesed tõmbavad eristusjoone „hea” – naljaka, tervisliku, kahjutu – huumori ja „halva” – agressiivse, solvava või ründava – huumori vahele (Laineste 2011). Lisaks on internetisuhtluse laienemine kujundanud huumori tajumist ja edastamist (Attardo 2023; Laineste, Shilikhina 2024). Agressiivsuse roll huumori defineerimisel muutub selle valguses aina asjakohasemaks.

Käesoleva artikli eesmärk on selgitada huumori ja agressiivsuse vahelisi jõujooni, käsitledes teooriaid, mis defineerivad huumorit ja vägivalda lähedaste nähtustena, aga ka selliseid, mis eitavad nendevahelise seose olemasolu või tähtsust. Anname ülevaate valitud huumoriteooriatest antiigist tänapäevani, näidates, kuidas on kujunenud idee huumorist kui vägivallast/vägivallatusest ning kuidas on sotsiaalmeedia ja internetisuhtluse populaarsus mõjutanud huumori ja agressiivsuse seost või selle tajumist. Meie eelkõige teoreetiline ülevaade analüüsib huumori ja agressiivsuse temaatikat folkloristlikust ja lingvistilisest vaatepunktist. Huumor põrkub pidevalt sotsiaalse hierarhia, ootuste, aga ka loogika ja lingvistiliste konventsioonidega. Eriti nähtav on huumori mitmetähenduslikkus ja sellest tulenev võimalik ründav olemus internetisuhtluses, kus vastutus oma väljaõeldu ees tundub väiksem kui silmast silma suhtluse puhul.

Meie keskne argument lähtub mõttest, et huumoril ja naerul on sotsiaalne lähtepunkt ja motivatsioon, samamoodi nagu mängul või agressiivsusel (Oring 1992). Huumori loomise, märkamise ja tõlgendamise puhul põimub vahetu sotsiaalne kontekst laiema, kultuurilise kontekstiga. Peale meelelahutuse ning naerma ajamise kanalite huumoritekstid ka teisi sotsiaalseid funktsioone: nendega võib kaaskodanikele muljet avaldada, tähelepanu püüda, mainet luua, heakskiitu saavutada jms (Mulkay 1988). Just nimelt mitmetähenduslikkuse ja mängulisuse tõttu on huumor kasulik olukordades, kus tuleb väljendada oma vastumeelsust, vastupanu, piinlikkust või muul moel keerulisi, riskantseid ja/või vastanduvaid seisukohti. Huumor võib ka aidata lahendada konflikte ja pingeid. Teisalt on huumor sageli kriitiline ja ründav. Isegi kui agressiivse huumori saatja ütleb, et ta tegi ainult nalja, jääb öeldud sõnade tajutud agressiivsus mõne vastuvõtja jaoks alles. Suutmatuse või tahtmatuse huumorit märgata või positiivselt hinnata muudab osa vastuvõtjaid omakorda haavatavamaks. Internetisuhtluses on kellegi üle / kellegagi koos naermine eristamatud kui

silmast silma kommunikatsioonis, pealegi võib kellegagi koos naermine alati hõlmata kellegi üle naermist, sest naljal on grupiväline sihtmärk, kelle üle (agressiivset) nalja heidetakse.

Selle artikli fookuses olev kellegi üle naermine sisaldab suure tõenäosusega agressiivsuse alget. Enamasti räägitakse kellegi üle naermise kontekstis suurematest sotsiaalsetest gruppidest, mitte kahe inimese vahelisest suhtlusest (Martin 2007: 18). Sellest võtavad osa kolm osapoolt: saatja ehk huumori kommunikueerija, kuulajad ehk vastuvõtjad ja sihtmärk – nalja objekt. Sihtmärk võib, aga ei pea olema füüsiliselt kohal, ning tema kaudu naeruvääristatakse kogu (etnilist, ealist, soolist vm) gruppi (vt ka Ermida 2023). Kellegi üle naermine on nauditavaim neile, kes suhtuvad sihtmärki negatiivse hoiakuga ja stereotüüpselt ning kes selle väljaütlemise kaudu kinnitavad oma identiteeti ja grupikuuluvust (Zillmann, Cantor 1976). Sihtmärgistatud naermisest saadav nauding võib olla passiivne (vastuvõtja tunneb lõbu sihtmärgiga toimunud õnnetuste üle) või aktiivne (saatja otsib viise, kuidas sihtmärki avalikult rünnata ja alandada). Huumor on seotud selliste mõistetega nagu vastuseis, transgressioon, revolutsioon (Orwell 1945), mis kõik viitavad indiviidi ja ühiskonna kokkupõrkele. Huumori tsenseerimine näitab, et huumori mässumeelsus on pidevalt aktuaalne (Aristoteles 2003; Cheauré, Nohejl 2014; vt ka Weaver 2011).

Huumor ja/kui agressiivsus: teoreetiline ülevaade

Küsimus, kas huumor on agressiivne või mitte, on huvitanud uurijaid aastasadu. Agressiivsus võib huumoris väljenduda mitmel moel, näiteks sisaldavad huumoritüübid erineval määral rünnakut (skaala ühes otsas on sarkasm, narrimine, iroonia, teises absurd, keerdküsimus; vt Attardo 2020: 10–13). Huumori agressiivsust on analüüsitud tekstitasandil (huumorimehhanismina on kasutusel ootamatu ja isegi vägivaldsena tunduv suunamuutus teksti ülesehituses; Attardo 2001), aga ka konteksti- või metateksti tasandil. Siinkohal on oluline, kuidas meie määratleme mõistet *agressiivsus* (paralleelselt ka *ründavus*, *vägivaldsus*): see on mis tahes tegevus, mille eesmärk on teise haavamine (Baron, Richardson 1994; vt ka Ermida 2023). Siin artiklis osutame, et nii inkongruentsus- kui ka üleolekuteooria väidavad, et huumor sisaldab kokkupõrget või vastuolu, kas siis inimeste või ideede tasandil. See kokkupõrge on mitut huumoriteooriat ühendav element ning on aina olulisem tänapäeva (interneti)huumori analüüsil.

Arthur Koestler (1964: 53) märkis, et juba Vana Testamendi viited naerule või naermisele on seotud negatiivse tähendusväljaga: põlguse, halvakspanu, pilkega. Ka antiikfilosoofid mõtestasid huumorit kui suures osas agressiivset nähtust. Kuigi sellest ajastust on säilinud vaid fragmentaarseid märkmeid, on ideed tänapäevani aktuaalsed. Huumorit käsitlevad agressiivsena teooriad, mida ühendab üleoleku (ingl *superiority*) mõiste – täpsemalt ettekujutus, et igasugusel huumoril on sihtmärk, kelle üle naerda, ning et suunatud nali on olemuselt agressiivne (Martin 2007: 43–47). Anname järgnevalt ülevaate selle suuna tekkest ja arengust ning peamistest teoreetikutest.

Platon väitis dialoogis „Philebos”, et naeru allikaks on pahatahtlikkus. Rõõm, mida saab äratundmisest, et teistel läheb halvemini, on huumori peamine ajend. Platon põhjendas naeru mõistuse kontrolli kadumisega; sellest tuleks sotsiaalse korra huvides hoiduda, seda alla suruda ja tsenseerida. Platoni keskne väide on järgmine: „[---] naeruväärsus on teatud kurjuse, eelkõige pahe väljendus [---] kui naerame teiste naeruväärsuse üle, siis meie nauding seguneb pahatahtlikkuse ja valuga [---] ja sellistel puhkudel tunneme ühtaegu kahjurõõmu ja naerame.” (Platon, tsit Morreall 1987: 11–13)

Aristoteles jätkab Platoni mõttekäiku, nõustudes, et naer on olemuslikult ründav ja kui naerdakse, siis sihitakse sellega kedagi või midagi endast alaväärsemat. „Poeetikas” väidab Aristoteles, et komöödia on „[---] halvamate <iseloomude> jäljendus, kuigi mitte kogu pahelisuses, vaid <osaliselt, sest> naljakas on inetust <vaid üks> osa. Naljakas on ju mingi valutu ja lahjutu eksimus või inetus, just nagu naljakas mask on midagi inetut ja moonutatut ilma valuta.” (Aristoteles 2003: 23) Ent naeruvääristamine ei tohi olla otseselt ründav või ohtlik ega tekitada valu. Taktitundeline inimene teab, millised naljad on lubatud ja millised mitte. Aristoteles jätkab huumorialast arutelu „Nikomachose eetikas” väitega, et nii nagu on olemas vägivaldsust, mida seadusandjad keelavad, peaks ära keelama ka teatud tüüpi nalju (Aristoteles 1996: 95, 4.8). Siin tõstatub küsimus tsensuurist, osutades sellele, et huumorit peeti ohtlikuks ja hirmutavaks juba sajandeid tagasi.

Thomas Hobbes arendas huumorit üleolekuna käsitlevat seisukohta edasi, pakudes välja, et õnnestumiste taustal on alati teiste ebaõnnestumine ning et naer on „ootamatu rõõm”, mis pühitseb seda õnnestumist ja võitu teiste üle. Ta osutab, et „inimesed naeravad teiste ebakindluse üle, ning selles vastanduses võimenduvad nende endi positiivsed küljed” (Hobbes 1651: 27, tsit Morreall 1987: 20). Selline vaade huumorile kõlab ka hilisemates teooriates, näiteks Charles Gruneri (1997) käsitluses on huumor alati agressiivsuse mänguline väljendus. Oma evolutsioonilis-sotsioloogilises käsitluses väidab ta, et esimene naer vallandus eelajaloolise inimese huulilt siis, kui ta saavutas võidu oma vastase üle. Aegade jooksul on võidumõire võtnud sotsiaalselt vastuvõetavamaid, enamasti verbaalseid vorme, kuid naeru põhi-olemus on jäänud samaks (vrd Rapp 1951, kes ütleb, et naer on nagu iidse džunglis kostnud triumfihüüe). Niisiis, keele arenguga käsikäes hakkasid inimesed ründama üksteist pigem sõnade kui relvadega. Gruner väidab, et huumorit, milles puudub agressiivsus, pole olemas ning isegi sõnamäng on agressiivne: selles toimub võistlus teksti saatja ja vastuvõtja vahel ning viimane kaotab jõukatsumise, saades seeläbi nalja sihtmärgiks. Ka absurdihuumoris võib eristada peale saatja ja vastuvõtja nalja objekti: selles naerdakse kokkusobimatute asjade vaheliste rumalate seoste üle. Gruner pakub, et huumor tekib siis, kui ootamatult on mõistetud oma võitu nalja sihtmärgi, sõnamängu mittemõistja või tobeda naljastenaariumi üle. Igast huumoritekstist võib välja tuua nii võitja kui ka kaotaja, ning kui võtta huumorist selle agressiivsus, siis ühes sellega kaob huumor ning tekst pole enam naljakas. (Gruner 1997) See, et oma võidu adumine peab publikule tulema ootamatult, seob Gruneri teiste inkongruentsusteoriatega, kus huumor on tähendusväljade ootamatu kokkupõrke tulemus (vt allpool).

Mitmed XX sajandi huumoriteooriad käsitlevad nalja kontekstuaalsena. Teksti naljakus varieerub vastavalt interaktsioonis osalejate seisukohtadele ja nende vahelistele võimusuhetele (Zillmann, Cantor 1976; La Fave 1972). Huumor tekib kergemini siis, kui nalja tehakse grupi üle, kelle suhtes on publikul (sarnaselt nalja rääkijaga) negatiivsed hoiakud. Niisiis sõltub huumori agressiivsus esitamiskorraldusest, aga ka sotsiaalsest kontekstist, mitte niivõrd huumori (agressiivsest) põhiolemusest. Nalja rääkija motivatsioon ja vastuvõtja hoiakud on teksti agressiivsuse tajumisel väga olulised. Nalja mõju sõltub ka saatja huumoristiilist (Martin 2007: 211): kui stiil on agressiivne või enese pihta suunatud (vastandina sõbralikule või ennast toetavale; ingl *aggressive, self-defeating, affiliative or self-enhancing*), siis võib huumor pigem eraldada inimesi kui neid ühendada, olla pigem kahjulik kui kasulik; see tähendab: olla eelkõige agressiivne ning mitte heatahtlik. Huumoriloojad ja -levitajad on alati naernud inimeste puuduste ja ebatäiuslikkuse üle, kuid küsimus on selles, millal läheb nali liiga kaugele (Marsh 2014) ning pole seetõttu enam naljakas.

Filosoofiliste ja sotsiaalsete lähenemiste kõrval on olulised lingvistilised huumoriteooriad. Tuntud ja tsiteeritud on Victor Raskini (1985) ja Salvatore Attardo (2001 ja hiljem) käsitlused, mis samuti rõhutavad huumori konteksti olulisust. Aga on ka selliseid teooriaid, kus huumorit nähakse eelkõige kontseptuaalse (kognitiivse), mitte niivõrd sotsiaalse nähtusena (Bergson 1911; Brône, Feyaerts 2003; Barcelona 2003; Krikmann 2009; Hurley jt 2011). Koestler, Arvo Krikmanni (2003) sõnul huumoriteooria „kodutu meel”, esindab taoliste käsitluste alguspunkti. Tema nägemuses on huumor kahe tähendusvälja kokkupõrge, ning inkongruentsus – põhiline huumorimehhanism – on rünnak ratsionaalse mõtlemise vastu. Oma teoses „Loomisakt” (1964) analüüsib Koestler loovust ja selle väljendust kultuuris ning toetudes bisotsiatsiooni mõistele (vrd inkongruentsus, Krikmann 2003) väidab, et see on igasuguse loovuse alustala: seda on huumoris, aga ka teaduses ja kunstis. Huumoris väljendub bisotsiatsioon kui inkongruentsus, teaduses kui süntees ning kunstis kui kujundite kõrvutamise. Igaüks neist annab kindla emotsionaalse põhitooni: huumori puhul on selleks agressiivsus, teadusel erapooletu neutraalsus ning kunstil eksalteeritus või tragöödia (vt ka Krikmann 2003: 806).

Lingvistilisest ja kognitivistlikust vaatenurgast on huumor peamiselt intellektuaalne mäng ideede ja tähendustega, mille käigus tekib kahe tähendusvälja (ehk skripti, vt Raskin 1985) konflikt või kokkupõrge. Ideed võivad olla esitatud ka mõistatusena, milles on loogikaviga ja mida kuulaja peab kuidagi lahendama, et tekst tähenduse omandaks. Huumori looja või kommunikeerija eesmärk on kuulajate üllatamine ootamatute seostega. Seetõttu on väga oluline, kuidas huumorit sõnastatakse ja esitatakse. Otseütlemine ja konkreetsus tapab huumori, mistõttu peab osa tähendusväljast olema varjatud. See on osa, mida Sigmund Freud (1990 [1905]) kutsus tendentslikuks või kallutatud huumoriks (ingl *tendentious humour*), st selline, mida toidavad seksuaalsed, küünilised või agressiivsed impulsid ning mida ei tohiks avalikult jutuks võtta (see asjaolu toob sisse muidugi ka sotsiaalse dimensiooni, st sotsiaalse tabu teemad). Tundliku teksti peitmist nimetavad eespool mainitud uurijad (Raskin 1985) skriptide kattuvuseks (st ühe tähendusvälja peitmine teise,

ilmsema ning esiletõstetud tähendusvälja taha; Raskin 1985). Nalja mõistmisel on oluline peidetud, kuid kohase (ingl *appropriate*) tähenduse (Oring 1992) nähtavaks tegemine, stereotüüpse koomilise sihtmärgi valik (nt *ihne šotlane*; Davies 1990), mis on n-ö otsetee või valmis šabloon nii saatja kui ka vastuvõtja mõtlemises, või kognitiivse vea tegemine naljalooogikas (Hurley jt 2011). Teist tähendust saab varjata ka kujundkeele kasutamisega, näiteks metonüümi, mis vihjab teisele tähendusväljale teiseste detailidega (ootamatute, mitte kesksete stereotüübiosistega), või metafoori abil (tegeliku tähenduseni „hüppamine” teise, kognitiivselt kauge skripti kaudu), paljastudes puändis. Oluline on see, et nende mehhanismide olemasolu ei taga tingimata huumorit, sest tulemust mõjutavad lisaks mitmed kontekstuaalsed faktorid – saatja ja vastuvõtja identiteet, teksti omadus, konkreetne situatsioon jne (vt Raskin 1985 ja tema huumorivalem).

Niisiis tekib huumor tähenduste mitmesuse ning sellest tingitud kokkupõrke tulemusel kognitiiv-lingvistilisel tasandil, sõltudes ühtlasi esituse kitsamast ja laiemast sotsiaalsest kontekstist. Huumori õnnestumiseks on vaja, et saatja manipuleeriks vastuvõtja mõttemaailma ja ootustega. Vastuvõtja eeldab, et tekst liigub teatud suunas, kuid siis ta „röövatakse” ja juhatatakse uue, ootamatu kognitiivse tähendusvälja suunas. See „vägivaldne” kognitiiv-lingvistiline tegu tundub tagantjärele enamasti kuulajatele õigustatud ja auditav, sest puänt avab nende ees uue ukse seinas, mis tundus olevat selle humoristliku „inimröövi” lõpp-punkt, ning nad näevad huumoritekstis esitatud ideid hoopis uues valguses.

Siinkohal peame kirjeldama „peateed” ehk seda osa huumoritekstist, mida mööda kuulajad esialgu liiguvad. See esmane tee – teksti „ilmne” tähendus – peab olema esitatud piisavalt lihtsalt ja ligitõmbavalt. Ootuspärane stsenaarium viib vähemalt teoreetiliselt ja n-ö tõsise diskursuse raames elementaarse, selge lahenduseni. Tavaline ning ootuspärane – lähedaseim lingvistilisele konventsioonile – on tähendus, mis lisaks lihtsusele on sage, igapäevaselt esiplaanil, mis pole metafoorne ega muul moel keeruline mõista. Lingvistilised konventsioonid toimivad kui teeviidad, mis muudavad suhtluse ökonoomseks ja selgeks ning on seega tava-suhtluses kasulikud, kuid huumori kontekstis toimivad need teisiti, n-ö segaja või eksitajana. Kõrvalekalle konventsioonist (ning huumori tegelik tähendus) on markeeritud ja selle töötlemine nõuab lisapingutust. Huumoriteksti markeeritus erineb muudest stiilimarkeritest (nt kirjanduslikus või ajakirjanduslikus tekstis) selle poolest, et huumoris manipuleeritakse tähenduste salientsuse ehk kontekstuaalse esilduvusega, seda järk-järgult muutes (ingl *grading salience*, vt Giora 2003). Lihtsa, konventsionaalse tähenduse ettesöötmine pöörab segava, sohi- või valetähenduse esmaseks (Oring 2023). Huumoriteksti eesmärk on kuulaja valejälgedele juhtida, nagu klassikalises keerdküsimuses: „Kui kaugele suudab koer metsas joosta? Poole peale. Pärast seda jookseb ta juba metsast välja.” (Rothbart, Pien 1977) Selles keerdküsimuses jääb konteksti inkongruentsus (nt metsa ebaloogiliselt korrapärane, täiusliku ringi kuju või koera ebatõenäoliselt sirgjooneline liikumine läbi metsa, rääkimata jooksmise hämarast eesmärgist; vt ka Hempelmann, Attardo 2011) kuulaja jaoks lahendamata ka siis, kui puänt on ära olnud ning ootamatu vastus käes. Tuleb tõdeda, et konteksti inkongruentsus ei tule kõne alla ainult naljadega, vaid ka mittehumoorikate tekstide juures

(vt Triezenberg 2008), kuid seda ei taheta meelsasti märgata, sest loodetakse kuulda loogilist lahendust vastuoludele, mida tekst väljendab. Näitena võib tuua matusekõne, kus matusetalitaja kirjeldab lahkunut kui veinilembest, seebioopereid vaadata armastanud inimest – see on antud seoses ootamatu, kuid mitte naljakas.

Elliot Oring (1995) rõhutab inkongruentsuse võltsi või sohilembest loomust. Ta kasutab sõna *spurious*, mida on enamikku Euroopa keeltesse keeruline tõlkida (sõna etümoloogiaks on ladinakeelne *spurio*, mis tähendab 'võlts, vale-, sohi-'). Seoitud ingliskeelsed terminid *bogus* või *phony* pole samuti kergelt tõlgitavad, pärineb ameerika slängist. Vaatamata tõlkimise keerukusele toetab Oringi võltsloogika või sohikäigu idee (vt ka *paraloogilisus*, Oring 2023) meie arutluskäiku. Huumor pakub kuulajatele sohikäigu ning meelitab sellele järgnema, kuigi on algusest peale selge, et see käik ei vii kuhugi (naljarääkimise kontekst või huumorižanr – anekdoot, keerdküsimus, karikatuur – annab juba ette signaali, et esmase, näiliselt peamise tähendusvälja puhul on ilmselt tegu valetega). Naljaskripti valskus puudutab nii loogikaseaduste eiramist (kasutades ajutist n-ö kohalikku loogikat, vt Ziv 1984) kui ka kuulajate ootuste vastu astumist ning tavakeele konventsioonidest üle astumist (nt kasutades dialekti, makroonilist kõnet, uudseid metafoore, mitteartikuleeritud kõnet vms). Oring oli ka üks esimestest, kes võttis sõna Freudi huumoriteooria vastu, mis näeb agressiivsust nalja põhimehhanismina (Oring 1992: 16–28). Oring küsib: kui agressiivsust väljendatakse huumori abil, siis miks kohtab palju ilma „huumorirüüta” agressiivsust ja miks inimesed suunavad agressiivsust – näiteks anekdoote – ka iseenda või grupi vastu, kuhu nad kuuluvad (seda analüüsis ta juudinaljade näitel). Ta leiab, et huumor on eelkõige meelelahutuslik ja mänguline ning see, et seda võib kasutada rünnakuna, on teisejärguline (Oring 1992: 19). Kohase inkongruentsuse idee autorina (Oring 1992: 1, ingl *appropriate incongruity*) ütleb ta, et näiteks absurdihuumor ei peitu mitte tabustatud tungide väljendamises, vaid hoopis soovis loogikareegleid ja valitsevat korda rikkuda (Oring 1992: 20). Rünnak valitseva korra vastu peab olema loominguline ning ootamatu, muidu nali ei tööta. Niisiis väidab Oring, et huumori agressiivsus põhineb rääkija kavatsustel, ja kuigi naljad võivad agressiivseid kavatsusi kanda, ei ole see huumori defineeriv omadus.

Ka Christie Davies (2002) rõhutab, et agressiivsuse või viha väljendamiseks on palju vahendeid, mis on oluliselt efektiivsemad kui huumor. Davies käsitleb huumorit rahumeelse rõõmuna (ingl *mirth*), millel pole otsest seost agressiivsete või alandavate stereotüüpidega. Huumor loob kujuteldava, mitteheauskse (ingl *non-bona-fide*, Raskin 1985) maailma, kus on väljamõeldud sihtmärgid ja mille „agressiivsuse” pärast pole mõtet solvuda (Davies 1990, 2002; vt ka Gundelach 2000). Ka sotsioloog Michael Mulkay (1988) väidab, et kuigi mõni huumoriliik (nt etnilised naljad) võib tunduda agressiivne, siis nende kõrval on hulk teisi (nt absurdihuumor), millel puuduvad agressiivsuse tunnused ning mille ründav loomus võib avalduda ainult konkreetse esituskonteksti kaudu, mitte naljanarratiivis ehk tekstis endas.

Suur osa tänapäevaseid psühholoogilisi käsitlusi nendib, et huumorimeel on positiivne ja ihaldusväärne isiksuseomadus, mis mõjub hästi tervisele ja üldisele heaolule. Positiivse psühholoogia järellainetuses nähakse huumorit individuaalse tugevuseks; see osutab näiteks heale kohanemisvõimele, aga ka tervele ellusuhtumisele,

kergendab raskustega toimetulekut ja ennustab kõrget subjektiivset heaolutunnet (vt Martin 2007: 192). Samas on praeguseks teada, et vaid sõbralik ja ennast toetav huumoristiil omavad tervistavat ja positiivset toimet ning panustavad õnnelikkusse (Ford jt 2016). Positiivne vaade huumorimeelele on andnud tõuke seda propageerida ja arendada spetsiaalsetes töötubades, seminarides, populaarteaduslikes raamatutes. Huumorit soovitatakse kasutada koolides, haiglates, töökohal, psühhoteraapias ja mujal (Kuiper, Martin 1998). Siiski on ülipositiivne vaade huumorile muutunud XXI sajandil harvemaks ning huumorit ei käsitleta mõõdutundetult hea, tervisliku ja süütuna. Mitmed uurimused näitavad, et agressiivse ja enda pihta suunatud huumoristiili kasutamine võib kaasa tuua hoopis negatiivseid tagajärgi (Martin jt 2003), ja seetõttu on viimasel kahel aastakümnel huumori üdini heatahtlik loomus teaduses kahtluse alla seatud.

Huumor ja agressiivsus internetis

Paljud eelnevas peatükis kirjeldatud huumoriteooriad pigem pooldavad huumori ja agressiivse vähem või rohkem orgaanilist seost. Kuigi tänapäeva uurijad ei võta enamasti radikaalset seisukohta (st ilma agressiivsusest pole huumorit), siis vähesed eitavad, et huumorit saab agressiivsuse väljendamiseks või rünnakul kasutada. Tühistuskultuuri ja internetitrollimise tõusulainel tundub, et agressiivsuse ja huumori seos on väga aktuaalne ja seda tuleks taas nii akadeemilisest kui ka tavakasutaja vaatepunktist käsitleda.

Uurimustes on selgunud, et internetihuumor tekitab vastakamaid reaktsioone kui silmast silma naljatamine ning et solvumine on nende hulgas üks tavapärasemaid (Laineste 2010: 656). Internetihumoril on vähe kontekstuaalseid vihjeid ning selle tajumist ja tõlgendamist mõjutab identiteetide paljusus, internetisuhtluse asünkroonsus, globaliseerumine, anonüümsus ning oht jõuda liiga tundliku publikuni (Laineste, Shilikhina 2024). Sellised omadused võimendavad huumorit ja sellele järgnevate reaktsioonide polariseerumist. Huumoris väljendatavad stereotüübid, mida serveritakse „ainult naljana”, võivad kergesti solvata internetikasutajaid ning vallandada tsensuuri, tühistamiste või huumori mõiste ümber defineerimise laine. Kõige paremini tuntud juhtum, mille tagajärjel jõudis vägivald linatänavatele, on Muhamedi karikatuuride skandaal Taanis ja laiemalt (vt Davies jt 2008). See oli oluline õppetund järgmiste huumoriskandaalide mõistmiseks ja modereerimiseks (vt Ödmark 2021). Pärast 2005. aastat on karikatuuriskandaalid üha sagedasemad.

Huumoriskandaale käsitletud Giseline Kuipers (2009: 221–223) nimetab kuus põhilist huumori koostisosa: inkongruentsus, mittetõsidus, nauding, sotsiaalsus, üleastumine, agressioon. Nimekiri ilmestab tuntud metafoori, et huumor on kahe teraga mõök (Laineste 2013): huumor on positiivne – sotsiaalne ning nauditav – nähtus, samal ajal võib sellega kaasneda vägivald, üleastumine ja agressioon. Üleastumine tähendab Kuipersi analüüsis tabu- ja tundlike teemade julget ja provotseerivatki käsitlemist, näiteks seksi, soolisuse, surma, haiguse, võimu ja negatiivsete stereotüüpide kasutamist huumoris (Kuipers 2009: 223). Agressiivsus on tajutav huumori

võimes solvata ning naeruvääristada oma sihtmärki. Kuipers leiab, et huumoristiil on sotsiaalne, sest huumori mõistmine ja hindamine on seotud kogemustega sellest, mille üle ja kuidas võib naerda, ning ka sellest, millised on kuulaja kultuuriteadmised ning väärtused. Kuipers osutab sellele, et erinevused huumori tajumisel viivad ka selle hindamise erinevusteni, sest märgatakse ning oluliseks peetakse hoopis erinevaid asju. (Kuipers 2009: 223) Teisisõnu, ta väidab, et inimesed hindavad huumorit vastavalt oma kultuuritaustale ja teadmistele ning lisaks oma isiksuseomadustele. „Naerukogukondade” tekkimisel on seega oluline roll mitmel laiemal ja kitsamal kontekstuaalsel faktoril (nt COVID-i teemaliste meemide ja huumorikogukondade kohta vt Han, Kuipers 2021).

Kuipersi ideed on leidnud toetust hiljutistes NETLANG-i projekti raames läbi viidud uurimustes, mis näitasid, et mõni teema provotseerib internetikasutajaid rohkem kui teine (Ermida 2023; vt ka Laineste 2013): nt religioon, seksuaalne orientatsioon ning immigratsioon. Oma pahameele väljendamisel teiste gruppide (nende hulgas religioossete rühmituste või migrantide) suhtes kasutatakse mitmeid retoorilisi strateegiaid: otsest agressiooni, vihakõnet, aga ka metafoore, huumorit. Sihtmärki kujutatakse nii positiivses kui ka negatiivses kontekstis halva, ebameeldiva, kurjana (nt inimsööjatena; Laineste, Lääne 2015). Sellised metafoorid toimivad lühiühendusena, mis viivad vastuvõtja negatiivsesse tähendusvälja, ning neid kasutavad heameelega ja sihipäraselt ka huumori loojad (Musolff 2015). Enamasti aga huumor ega otsene vihakõne samas tekstis korraga ei esine ega kattu (Laineste, Chłopicki 2023): huumor korreleerub pigem mängulise, pehmema kriitikaga. Võib isegi öelda, et huumor pehmendab oodatult vihakõne agressiivsust ja/või mõnel juhul neutraliseerib seda (vt Davies 1990; Laineste, Chłopicki 2023).

Internetikeskkonna anonüümsus ja asünkroonsus soodustab huumori jõudmist eriilmelise publikuni ning tõmbab ta kergesti kaasa, kuigi ühel hetkel võib selguda, et pahaaimamatu publik on ootamatute, tema mõttemaailmaga sobimatute mõttekäikudega eksiteele viidud või „pantvangi võetud” ning ei nali ega situatsioon ise pole üldse naljakas. Näiteks võib tuua veebikommentaari, mis on suunatud usklikke pihta (analüüsi vt Laineste, Chłopicki 2023): „Nii õudsalt naljakas on teid usklikke kuulata. Nagu oleks eksinud hullumajja, kus kõik ootavad uusi rohtusid, enne kui eelmissed oma toime lõpetavad:D:D:D” (YouTube: The worst of Christian TikTok). Kommentaator kritiseerib YouTube’i videot, milles usklikud siiralt ja üsna emotsionaalsel viisil kirjeldavad oma usukogemusi. Metafoorid, mida kommentaator kasutab, on mõeldud võimendama kujutuspilti, et usk on hullus ja usklikud on hullud. See küll pole vihakõne, kuid värvika kujundlikkuse kaudu loob see usumailmast negatiivse pildi. Kuid kas tegu on huumori, agressiivsuse või millegi muuga, on jäetud vastuvõtja otsustada – autor jääb neutraalseks ja tõlgendamisprotsessis ei osale. Sarnase ohu üle on mõtisklenud eesti meemimeistrid Paide arvamusfestivalil 2023: näiteks meenutas restomeemide sisulooja Rainis Pajumäe, et ta on oma kanalis postitanud meeme, mis on tema jälgijaskonda solvanud. Ta tõi välja põlvkondadevahelise erinevuse internetimeemide mõistmisel ja tõlgendamisel. Internetikeskkonna lai kättesaadavus võimendab vääritimõistmist ja potentsiaalseid konfliktikohti isegi juhul, kui postitaja identiteet on avalik ja tema n-ö meemikäekiri tuttav.

Toodud näited ilmestavad probleeme, mis internetikeskkonnas leviva huumori tõlgendamisel tekivad: oluliste kontekstuaalsete vihjete puudumine (saatja identiteet ja grupikuuluvus, emotsionaalne seisund, kavatsus), asünkroonsus, mitmemõttelisus jmt. Otsus naljakuse kohta tuleb langetada selle põhjal, mis on kättesaadav. Kui kontekstuaalseid vihjeid on vähe, tõusevad aina olulisemaks muud teksti omadused ja detailid, nagu emotikonid, metafoorid, stereotüüpide mitmesuunaline, sh irooniline kasutamine (ironia kohta vt Simpson 2003) ning kujuteldavate maailmade loomine. Vastuvõtjad – interneti kontekstis vaatajad-lugejad – tõmmatakse endaga kaasa ilma põhjalikuma seletusega ning sunnitakse tõlgendama inkongruentset teksti tagasipöördumise, sh nähtu olematuks tegemise võimaluseta. Huumori mitmemõttelisus võib internetikeskkonnas tuua ootamatuid tulemusi. Internetikasutajad on muutunud tundlikumaks kõikvõimalike teemade ja nende käsitlusviiside suhtes (Nagle 2017) ning rünnakud, sealhulgas humoorikad rünnakud, on selles keskkonnas igapäevased. Solvumis- ja tühistuskultuur domineerib nn lumehelbekeste põlvkonnas (vastavalt Collins English Dictionary'le on see rahvapärane termin põlvkonna kohta, kes sai täiskasvanuks 2010-ndatel või hiljem ja kes on tuntud madala sotsiaalse valuläve poolest ning solvub kergesti). Kannatuse, nõrkuse ja haavatavuse rõhutamine on muutunud keskseks nii mõnegi ühiskonna liberaalses ideoloogias (Nagle 2017: 84). Tumblr oli esmane internetikeskkond, kus lumehelbelikke väärtusi propageeriti ja taastoodeti, kuid see on levinud kiirelt peavoolumeediasse ning ametlikku poliitikasse. Samal ajal on tõusnud huvi poliitiliselt ebakorrekte ja vägivaldse huumori vastu (Attardo 2023). Igale huumoripotentsiaaliga sündmusele järgneb huumorilaine, mis paistab silma musta huumori poolest ning kommenteerib konflikte, katastroofe või tragöödiad, justkui tuntaks teiste kannatustest rõõmu (Oring 1992; Kuipers 2011; Attardo 2023). Sellist tendentsi on võimalik järgida ka Eesti kontekstis: alates kaksiktornide terrorirünnakust Ameerika Ühendriikides septembris 2001, mis kombineerus samaaegse kohaliku Pärnu metanoolitragöödiaga, ja lõpetades Kaja Kallase abikaasa Arvo Halliku tehingutega Venemaal. Mõlemale sündmusele järgnes terve laviin meeme ja nalju, eelkõige internetikeskkonnas. Suurt osa neist võib pidada vägivaldseks rünnakuks nalja objekti (terroristide, metanoolisõltlaste ja -müüjate, Kaja Kallase) pihta (vt ka Laineste 2003; Fiadotava jt 2024). Huumorit tõstetakse selles kontekstis esile kui sõnavabaduse ja demokraatia lipulaeva, samal ajal kui solvumist peetakse huumorimeele puudumise ilminguks, seda taunitakse ning selle üle naerdakse.

Avalikus sfääris on hulgaliselt vastakaid, konkureerivaid arvamusi huumori kohta. Angela Nagle (2017) toob mitme näite varal välja, kuidas internet võimendab konflikte ühiskonnas ning huumorireaktsioonides, ning kirjeldab seda kui voorusest häbisse viivat tsükli. Esiteks levib meem ühel, muutmatul kujul eri keskkondades ja auditooriumides, kes kõik võivad nähtut erinevalt tõlgendada. Need, kes esialgset sõnumit toetavad, väljendavad poolehoidu, tehes seda enamasti tõsiselt ja siiralt. Seejärel aktiveeruvad teisitimõtledjad, kes esindavad vastandlikku seisukohta, väljendades end sageli huumori kaudu. Järgneb avalik häbistamine, mis sihib neid, kes algsesse sõnumisse suure entusiasmi ja poolehoiuga suhtusid. Avalikku häbiposti pandud inimeste solvumine, pahameel ja muud emotsioonid lahutavad interneti-

kasutajate meelt, eriti kui seda saadab huumor, nt meemid. Lõpuks kaotab teema aktuaalsuse ning mõne aja pärast koondub inimeste tähelepanu järgmisele konfliktile või skandaalile. Selles voorusest-häbisse-protsessis on oluline koht huumoril, mille vallandab siirus ja sentimentaalsus (Davies 2010) ja mis on naeruväärne nende internetikogukondade jaoks, keda vaimustab järgnev spektaakel (Nagle 2017: 12; Oring 1992). Nagle küsib: kas solvavad ja ründavad, üldiselt agressiivsed teemad tõmbavad ligi rohkem inimesi, sest surma ja tragöödia üle tahetakse piinlikust tundmata naerda? Kas inimesi peibutab vägivald ja sellega seostuv huumor? Küsimust võib laiendada: kas see mõjutab huumori tänapäevast tajumist ja määratlemist – et see on (kokkuvõtlikult) positiivne nähtus, millel on kasvavalt (kuigi jätkuvalt mitte defineeriv) agressiivne komponent?

Kokkuvõtte asemel

Juba aastatuhandeid on huumorit käsitletud agressiivsuse mõiste kaudu, kuigi selle kõrval on välja töötatud teisi lähenemisi, mille jaoks huumor on eelkõige mänguline, mitmemõtteline ja rõõmutoov nähtus ning terve, heas seisus ühiskonna tunnus. Huumori mõõdutundetu ülistamine demokraatia kaitsjana ei tee olematuks seda, et paljud võivad tunda end naljast solvatuna. Ühiskonna äärmuslikult tundlik, sentimentaalne ja siiras osa satub omakorda sageli huumori sihtmärgiks, ning huumorimeele puudumise süüdistus muudab nende positsiooni sotsiaalsel väljal veelgi haavatavamaks.

Huumori kontekstuaalse olemuse on hästi kokku võtnud Chiara Bucaria ja Luca Barra (2016: 7), kes väidavad, et huumor ise ei solva – see on kuulaja, kes solvub. Huumori üle solvumine – seega ka selle agressiivsuse tajumine – on alati kontekstuaalne ning eeldab vastust küsimustele: kelle jaoks solvav ja kelle jaoks naljakas? Millises olukorras? Millised võimusuhted kaasa mängivad? Internetikeskkonnas pole neile küsimustele vastata sugugi lihtne. Lõppude lõpuks on huumori kaudu võimalik väljendada väga erinevaid sõnumeid ning emotsioone, taotleda eri eesmärke. Mõni neist sõnumitest, emotsioonidest ja eesmärkidest võib olla agressiivne. Huumor ise pole olemuslikult ei positiivne ega negatiivne, toetav ega agressiivne, hea ega halb: selle tõlgendus ilmneb alati kontekstis.

Artikkel on valminud Eesti Kirjandusmuuseumi projektide „Folkloori narratiivsed ja uskuslikud aspektid“ (EKM 8-2/20/3) ja „Huumorireaktsioonid tänapäeva poliitilistele ja religioossetele kriisidele“ (EKM 8-2/23/5) ning Haridus- ja Teadusministeeriumi projekti „Eesti kultuuri arengustrid“ (EKKD-III2) raames.

VEEBIVARAD

Collins English Dictionary: snowflake generation.

<https://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/snowflake-generation>

Delfi. <https://www.delfi.ee>

NETLANG = The Language of Cyberbullying: Forms and Mechanisms of Online Prejudice and Discrimination in Annotated Comparable Corpora of Portuguese and English. <https://sites.google.com/site/projectnetlang/introduction?authuser=0>

YouTube: The worst of Christian TikTok.

<https://youtu.be/qm7HFwaNYpY?si=65HkSTGPfyahDHBe>

KIRJANDUS

- Aristoteles 1996.** Nikomachose eetika. (Avatud Eesti raamat.) Tlk, komment Anne Lill. Tartu: Ilmamaa.
- Aristoteles 2003.** Luulekunstist (Poetika). (Keele ja Kirjanduse raamatusari 4.) Tlk, komment Jaan Unt. Tallinn: Keel ja Kirjandus.
- Attardo, Salvatore 2001.** Humorous Texts: A Semantic and Pragmatic Analysis. (Humor Research 6.) Berlin: Mouton de Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110887969>
- Attardo, Salvatore 2020.** The Linguistics of Humor: An Introduction. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198791270.001.0001>
- Attardo, Salvatore 2023.** Humor 2.0: How the Internet Changed Humor. New York: Anthem Press.
- Barcelona, Antonio 2003.** The case for a metonymic basis of pragmatic inferencing: Evidence from jokes and funny anecdotes. – Metonymy and Pragmatic Inferencing. (Pragmatics & Beyond New Series 113.) Toim Klaus-Uwe Panther, Linda L. Thornburg. Amsterdam–Philadelphia: John Benjamins, lk 81–102. <https://doi.org/10.1075/pbns.113.07bar>
- Baron, Robert A.; Richardson, Deborah R. 1994.** Human Aggression. New York: Plenum Press.
- Bergson, Henri 1911.** Laughter: An Essay on the Meaning of the Comic. New York: Macmillan. <https://doi.org/10.1037/13772-000>
- Brône, Geert; Feyaerts, Kurt 2003.** The Cognitive Linguistics of Incongruity Resolution: Marked Reference-point Structures in Humor. Leuven: KU Leuven Departement Linguistiek.
- Bucaria, Chiara; Barra, Luca (toim) 2016.** Taboo Comedy on Television: Issues and Themes. (Palgrave Studies in Comedy.) New York: Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1057/978-1-137-59338-2>
- Cheauré, Elisabeth; Nohejl, Regine (toim) 2014.** Humour and Laughter in History: Transcultural Perspectives. (History in Popular Cultures 15.) Bielefeld: Transcript Verlag.
- Davies, Christie 1990.** Ethnic Humor Around the World: A Comparative Analysis. Bloomington: Indiana University Press.
- Davies, Christie 2002.** The Mirth of Nations. New Brunswick: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315133171>
- Davies, Christie 2010.** Jokes about disasters: A response to tales told on television full of hype and fury. – Sick Humor. (Comic and Violence 1.) Toim Christian Hoffstadt, Stefan Höltingen. Bochum–Freiburg: Projekt Verlag, lk 11–40.
- Davies, Christie; Kuipers, Giseline; Lewis, Paul; Martin, Rod A.; Oring, Elliott; Raskin, Victor 2008.** The Muhammad cartoons and humor research: A collection of essays. – Humor. International Journal of Humor Research, kd 21, nr 1, lk 1–46. <https://doi.org/10.1515/HUMOR.2008.001>

- Eagleton, Terry 2019.** *Humour*. New Haven: Yale University Press.
<https://doi.org/10.12987/9780300244786>
- Ermida, Isabel 2023.** Distinguishing online hate speech from aggressive speech: A five-factor annotation model. – *Hate Speech in Social Media: Linguistic Approaches*. Toim I. Ermida. Cham: Palgrave McMillan, lk 35–75.
https://doi.org/10.1007/978-3-031-38248-2_2
- Fiadotava, Anastasiya; Castañar, Guillem; Laineste, Liisi 2024.** Humorous reactions to controversies in the Estonian public sphere: Form, content, mechanisms and comments. – *Folklore: Electronic Journal of Folklore*, nr 93, lk 143–166.
<https://doi.org/10.7592/FEJF2024.93.controversies>
- Ford, Thomas E.; Lappi, Shawn K.; Holden, Christopher J. 2016.** Personality, humor styles and happiness: Happy people have positive humor styles. – *Europe's Journal of Psychology*, kd 12, nr 3, lk 320–337. <https://doi.org/10.5964/ejop.v12i3.1160>
- Freud, Sigmund 1990 [1905].** *Jokes and their Relation to the Unconscious*. (The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud VIII.) Tlk James Strachey, Anna Freud, Alix Strachey, Alan Tyson. London: Hogarth Press, Institute of Psycho-Analysis.
- Giora, Rachel 2003.** *On Our Mind: Salience, Context, and Figurative Language*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195136166.001.0001>
- Gruner, Charles 1997.** *The Game of Humor: A Comprehensive Theory of Why We Laugh*. New Brunswick: Transaction Publishers.
- Gundelach, Paul 2000.** Joking relationships and national identity in Scandinavia. – *Acta Sociologica*, kd 43, nr 2, lk 133–143. <https://doi.org/10.1080/00016990050079572>
- Han, Xiao; Kuipers, Giseline 2021.** Humour and TikTok memes during the 2020 pandemic lockdown: Tensions of gender and care faced by Chinese mothers working from home. – *China Information*, kd 35, nr 3, lk 393–419.
<https://doi.org/10.1177/0920203X2111049634>
- Hempelmann, Christian F.; Attardo, Salvatore 2011.** Resolutions and their incongruities: Further thoughts on Logical Mechanisms. – *Humor. International Journal of Humor Research*, kd 24, nr 2, lk 125–149. <https://doi.org/10.1515/HUMR.2011.008>
- Hobbes, Thomas 1651.** *Leviathan, or, The Mattter, Forme, & Power of Common-Wealth Ecclesiasticall and Civill*. London: Andrew Crooke.
- Hurley, Matthew M.; Dennett, Daniel C.; Adams, Reginald B. 2011.** *Inside „Inside Jokes”: The Hidden Side of Humor*. Cambridge: MIT Press.
<https://doi.org/10.7551/mitpress/9027.001.0001>
- Koestler, Arthur 1964.** *The Act of Creation: A Study of the Conscious and Unconscious in Science and Art*. New York: Dell.
- Krikmann, Arvo 2003.** Arthur Koestler, huumoriteooria „kodutu meel”. – *Keel ja Kirjandus*, nr 11, lk 805–814.
- Krikmann, Arvo 2009.** On the similarity and distinguishability of humour and figurative speech. – *Trames. A Journal of the Humanities and Social Sciences*, kd 13, nr 1, lk 14–40.
<https://doi.org/10.3176/tr.2009.1.02>
- Kuiper, Nicholas A.; Martin, Rod A. 1998.** Is sense of humor a positive personality characteristic? – *The Sense of Humor: Explorations of a Personality Characteristic*. (Humor

- Research 3.) Toim Willibald Ruch. Berlin–New York: Mouton de Gruyter, lk 159–178. <https://doi.org/10.1515/9783110804607-009>
- Kuipers, Giselinde 2006.** Good Humor, Bad Taste: A Sociology of the Joke. (Humor Research 7.) Berlin–München–Boston: Mouton de Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9781501510441>
- Kuipers, Giselinde 2009.** Humour styles and symbolic boundaries. – *Journal of Literary Theory*, kd 3, nr 2, lk 219–240. <https://doi.org/10.1515/JLT.2009.013>
- Kuipers, Giselinde 2011.** The politics of humour in the public sphere: Cartoons, power and modernity in the first transnational humour scandal. – *European Journal of Cultural Studies*, kd 14, nr 1, lk 63–80. <https://doi.org/10.1177/1367549410370072>
- Laineste, Liisi 2003.** Take it with a grain of salt: The kernel of truth in topical jokes. – *Folklore: Electronic Journal of Folklore*, nr 21, lk 7–25. <https://doi.org/10.7592/FEJF2002.21.jokes>
- Laineste, Liisi 2008.** Vaenunimedest eesti internetis. – *Mäetagused*, nr 38, lk 7–32. <https://doi.org/10.7592/MT2008.38.laineste>
- Laineste, Liisi 2010.** Äpardunud huumor internetikommentaaries. – *Keel ja Kirjandus*, nr 8–9, lk 655–670.
- Laineste, Liisi 2011.** Politics of taste in a post-Socialist state: A case study. – *Studies in Political Humour. (Discourse Approaches to Politics, Society and Culture 46.)* Toim Diana Elena Popa, Villy Tsakona. Amsterdam: John Benjamins, lk 217–242. <https://doi.org/10.1075/dapsac.46.14lai>
- Laineste, Liisi 2013.** Can the ‘stripping of the boss’ be more than a joke? – *Integrative Psychological & Behavioral Science*, kd 47, nr 4, lk 482–491. <https://doi.org/10.1007/s12124-013-9251-1>
- Laineste, Liisi 2020.** „Zero is our quota”: Folkloric narratives of the other in online forum comments. – *Folklore and Social Media*. Toim Andrew Peck, Trevor J. Blank. Utah: Utah State University Press, lk 108–128. <https://doi.org/10.7330/9781646420599.c005>
- Laineste, Liisi; Chłopicki, Władysław 2023.** Humorous use of figurative language in religious hate speech. – *Hate Speech in Social Media: Linguistic Approaches*. Toim Isabel Ermida. Cham: Palgrave Macmillan, lk 205–227. https://doi.org/10.1007/978-3-031-38248-2_7
- Laineste, Liisi; Lääne, Margus 2015.** Images of the enemy from both sides of the front: The case of Estonia (1942–1944). – *War Matters: Constructing Images of the Other (1930s to 1950s)*. Toim Dagnosław Demski, L. Laineste, Kamila Baraniecka-Olszewska. Budapest: L’Harmattan, lk 222–243.
- Laineste, Liisi; Shilikhina, Ksenia 2024.** New forms and genres of humor in social media. – *The Handbook of Humor Studies. (De Gruyter Contemporary Social Sciences Handbooks 2.)* Toim Thomas E. Ford, Władysław Chłopicki, Giselinde Kuipers. Berlin–New York: De Gruyter, lk 345–362. <https://doi.org/10.1515/9783110755770-020>
- La Fave, Lawrence 1972.** Humor judgments as a function of reference groups and identification classes. – *The Psychology of Humor: Theoretical Perspectives and Empirical Issues*. Toim Jerry H. Goldstein, Paul E. McGhee. New York: Academic Press, lk 195–210. <https://doi.org/10.1016/B978-0-12-288950-9.50016-X>
- Marsh, Moira 2014.** On going too far. – *European Journal of Humour Research*, kd 2, nr 4, lk 126–139. <https://doi.org/10.7592/EJHR2014.2.4.marsh>

- Martin, Rod A. 2007.** *The Psychology of Humor: An Integrative Approach*. St Louis: Elsevier.
<https://doi.org/10.1016/B978-0-12-372564-6.X5017-5>
- Martin, Rod A.; Puhlik-Doris, Patricia; Larsen, Gwen; Gray, Jeanette; Weir, Kelly 2003.** Individual differences in uses of humor and their relation to psychological well-being: Development of the Humor Styles Questionnaire. – *Journal of Research in Personality*, kd 37, nr 1, lk 48–75. [https://doi.org/10.1016/S0092-6566\(02\)00534-2](https://doi.org/10.1016/S0092-6566(02)00534-2)
- Morreall, John (toim) 1987.** *The Philosophy of Laughter and Humor*. (SUNY Series in Philosophy.) Albany: State University of New York Press.
- Mulkay, Michael 1988.** *On Humour: Its Nature and Its Place in Modern Society*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Musolff, Andreas 2015.** Dehumanizing metaphors in UK immigrant debates in press and online media. – *Journal of Language Aggression and Conflict*, kd 3, nr 1, lk 41–56.
<https://doi.org/10.1075/jlac.3.1.02mus>
- Nagle, Angela 2017.** *Kill All Normies: Online Culture Wars from 4Chan and Tumblr to Trump and the Alt-Right*. Winchester: John Hunt Publishing.
- Oring, Elliott 1992.** *Jokes and Their Relations*. Lexington: University Press of Kentucky.
- Oring, Elliott 1995.** Appropriate incongruities: Genuine and spurious. – *Humor. International Journal of Humor Research*, kd 8, nr 3, lk 229–236.
<https://doi.org/10.1515/humr.1995.8.3.229>
- Oring, Elliott 2023.** *The Consolations of Humor and Other Folklore Essays*. Logan: Utah State University Press.
- Orwell, George 1945.** Funny, but not vulgar. – *Leader Magazine* 28. VII.
https://orwell.ru/library/articles/funny/english/e_funny
- Rapp, Albert 1951.** *The Origins of Wit and Humor*. New York: E. P. Dutton.
- Raskin, Victor 1985.** *Semantic Mechanisms of Humor*. (Synthese Language Library 24.) Dordrecht: Reidel. <https://doi.org/10.1007/978-94-009-6472-3>
- Rothbart, Mary K.; Pien, Diana 1977.** Elephants and marshmallows: A theoretical synthesis of incongruity-resolution and arousal theories of humour. – *It's a Funny Thing, Humour: Proceedings of the International Conference on Humour and Laughter held in Cardiff, 13–17th July 1976*. Toim Anthony J. Chapman, Hugh C. Foot. Oxford: Pergamon, lk 37–40. <https://doi.org/10.1016/B978-0-08-021376-7.50011-5>
- Simpson, Paul 2003.** On the Discourse of Satire: Towards a Stylistic Model of Satirical Humor. (Linguistic Approaches to Literature 2.) Amsterdam–Philadelphia: John Benjamins. <https://doi.org/10.1075/lal.2>
- Zillmann, Dolf; Cantor, Joanne R. 1976.** A disposition theory of humour and mirth. – *Humor and Laughter: Theory, Research, and Applications*. Toim Anthony J. Chapman, Hugh C. Foot. London–New York–Sydney–Toronto: Wiley & Sons, lk 93–115.
- Ziv, Avner 1984.** *Personality and Sense of Humor*. New York: Springer.
- Triezenberg, Katrina E. 2008.** Humor in literature. – *The Primer of Humor Research*. (Humor Research 8.) Toim Victor Raskin. Berlin–New York: Mouton de Gruyter, lk 523–542. <https://doi.org/10.1515/9783110198492.523>
- Weaver, Simon 2011.** *The Rhetoric of Racist Humour: US, UK and Global Race Joking*. Aldershot: Ashgate.

Ödmark, Sara 2021. De-contextualisation fuels controversy: The double-edged sword of humour in a hybrid media environment. – *The European Journal of Humour Research*, kd 9, nr 3, lk 49–64. <https://doi.org/10.7592/EJHR2021.9.3.523>

Liisi Laineste (sünd 1978), PhD, Eesti Kirjandusmuuseumi juhtivteadur (Vanemuise 42, 51003 Tartu); Tartu Ülikooli folkloristika teadur, liisi@folklore.ee

Władysław Chłopicki (sünd 1962), PhD, Krakówi Jagiełło ülikooli lingvistilise pragmaatika ning kirjaliku ja suulise tõlketeooria osakonna kaasprofessor (al. Adama Mickiewicza 9a, 31-120 Krakow), w.chlopicki@uj.edu.pl

Humour and/as violence? A folkloristic-linguistic approach

Keywords: folkloristics, linguistics, humour, aggression, violence

Humour has long been viewed as a subversive phenomenon that points to the incongruities and shortcomings noticed and ridiculed by members of society. The intentions of humour creators are always difficult to pinpoint. Whether with good reason or not, most humour has a target, and the depiction of this target is inevitably politically incorrect, insulting, or even downright blasphemous. Jokes violate harmonious coexistence, collective identity, and communication norms, and that seems to lie at the core of humour. We claim that the superiority and incongruity approaches to humour (traditionally, three major approaches to humour are recognized: superiority, incongruity, and relief) relate to the idea that humour contains some form of clash, either between individuals or meanings. This clash is an element that connects many existing humour theories and is increasingly useful in explaining contemporary forms of humour.

Many academic definitions of humour have been proposed (e.g., Martin 2007: 3), many of which underline the partial overlap between humour and aggression. Besides researchers, laypeople also seem to know the ingredients of good (and bad) humour (Laineste 2011, 2020; Kuipers 2006). They draw a sharp line between “good” – funny, healthy, harmless – humour, and “bad” humour – aggression, offence, or blasphemy (Laineste 2011; for lay definitions of irony, see Simpson 2003). Furthermore, the emergence of the internet has shaped how humour is perceived and communicated (Attardo 2023; Laineste, Shilikhina 2024).

The contextual nature of humour and/as violence is distilled in the observation that “humour does not give offence; its recipients take offence” (Bucaria, Barra 2016: 7), meaning that offence is always relative and contextual and needs answers to questions like: Who is it offensive to? In what situation? What kind of power dynamics are at play? The answers to these questions are not necessarily straightforward because, in the context of online communication, humour has become a topic of intense political and social dispute worldwide. On the one hand, having a sense of

humour is a highly valued personal trait, and lacking it is a serious drawback; on the other hand, humour verges on the border between acceptable and unacceptable, appropriate and inappropriate, good-natured and violent – in general: good and bad. Recent humour studies focusing on white supremacist jokes, religious humour, or anti-democratic jokes challenge the notion of humour as mere entertainment. Moreover, it is difficult to predict what is humorous and to whom, especially in a globalized society where every joke is within an easy reach of anyone. Humour scandals arise at the juncture of different discourses within society, triggering discussions about the nature of humour. In present-day online interactions, the ambiguity of joking may lead to unpredictable results. Additionally, it has been suggested that audiences have become more sensitive to all kinds of attacks, including humorous ones (Nagle 2017).

Our theoretical contribution analyzes ideas about humour proposed by humour scholars over centuries, particularly those proposed by folklorists and linguists. Humour violates logic, expectations, or linguistic conventions in order to “kidnap” its recipient where they do not intend to go. This is especially true in the anonymous space of the internet, where users enjoy little responsibility for what they say and can usually deny any harmful intention – the ambiguity of humour allows for that. The bottom line is that humour can be used to convey a variety of messages and achieve different goals, some prosocial and others more aggressive. Humour in itself, however, is inherently neither friendly nor aggressive, and its meaning always emerges in context.

Liisi Laineste (b. 1978), PhD, Research Professor at the Estonian Literary Museum (Vane-muise 42, 51003 Tartu); Research Fellow in Folkloristics at the University of Tartu, liisi@folklore.ee

Władysław Chłopicki (b. 1962), PhD, Associate Professor at the Department of Linguistic Pragmatics and Theory of Translation and Interpreting at the Jagiellonian University in Kraków (al. Adama Mickiewicza 9a, 31-120 Krakow), w.chlopicki@uj.edu.pl

Kogemuslugudes kirjeldatud kokkupuuted füüsiliselt agressiivsete vaimolenditega

REET HIIEMÄE

Folkloristid Diane Goldstein, Sylvia Grider ja Jeannie Thomas märgivad, et „vaatamata põlvkondadepikkusele ratsionalismi ja valgustusajastu mõjule läheb tarbijatele endiselt korda üleloomulikkus” (Goldstein jt 2007: 2). Samuti pole olnud ühtegi ajastut, mil inimesed oleksid olnud ükskõiksed vähemasti neid endid ähvardava vägivalla suhtes. Käesolevas artiklis vaatlen üleloomulikkuse ja vägivalla kooslust jutustamisainena. Keskmes on tänapäevastes kogemuslugudes esinevad kirjeldused kokkupuudetest füüsiliselt agressiivsete vaimolenditega, paigutatuna traditsiooniliste (st kuni XX sajandi esimese pooleni kogutud) isikukogemuslugude taustale. Analüüsin, kuidas on aistinguliselt kirjeldatud füüsilist kokkupuudet millegagi, mida klassikaliselt peetakse mittemateriaalseks, ning kuidas on püütud vastavat kontakti mõtestada.

Artiklis toon näiteid kogemuslugudest, milles vaimolendi rollis on painaja, vaim, kummitus, üleloomulik energiaröövija või tulnukas, kuid loomulikult pole see valik ammendav. Vaimolendite defineerimine on ontoloogiliselt problemaatiline ja sõltub jutustajate määratlusest: näiteks on kogejaid, kelle jaoks tulnukad pole üleloomulikud ega vaimolendi staatuses, kuna neid peetakse tegelikult eksisteerivaks, samal ajal on vaimseid õpetusi, mille järgi inimene ise on käsitletav vaimolendina. Eesti keele seletava sõnaraamatu järgi on vaimolend vaimu üks sünonüüme ning see defineeritakse kui „(kehatu) üleloomulik olend mitmesugustes usundilistes kujutelmades” (EKSS 2009). Samamoodi kasutan katusterminid *vaimolend* siinses artiklis, mööndes, et kogemuslugudes võidakse kogetava olendi kirjeldamisel kasutada eri termineid või sõnastusi ning vahel ka paralleelselt ratsionaalseid ja üleloomulikke seletusversioone. Mõni uurija on terminid *üleloomulik* pidanud poleemiliseks, näiteks on selle alternatiiviks pakutud sõna *seletamatu* (vt Raahauge 2016: 89, vrd samateemalise aruteluga filosoofias Clarke 2007), ent oma kogemustest jutustajad kasutavad seda aeg-ajalt jätkuvalt. Seetõttu pole ma pidanud vajalikuks seda vältida.

Tänapäevaseid kummitusfenomene on vaadeldud võrdlemisi ohtralt varasemates uurimustes (nt Bennett 1999; Goldstein jt 2007), kuid vägivaldsuse aspekt pole neis kuigivõrd esile tulnud, olgugi et kogemuslugudes märgitakse sageli üheselt, et vaimolenditega kokkupuudet tajuti füüsiliselt ohtlikuna ja seetõttu kohati surmahirmu tekitavana. Painaja- ja tulnukalugude puhul on vaadeldud ka kogejale füüsilise kallaletungina tundunud juhtumeid ja nende kirjeldusi (nt Hufford 1982; Bullard 1989; Jacobs 2000; Barkun 2003).

Folkloor, sealhulgas jutustav usundiline folkloor ja selle tõlgendused on ajas muutuvad, olles vastastikmõjus vaimsete õpetuste ja info leviku trendidega. Samal ajal on vaieldud usundiliste kujutelmade universaalse iseloomu üle. Näiteks XX sajandi

süva- ja parapsühholoogia uurija Hans Bender (1979) juhtis tähelepanu sellele, et väga paljude üleloomulike kogemuste puhul on antiikajast peale täheldatavad sarnased jooned, ning järeldas, et sellistel inimkogemustel on universaalne ja ühetaoline iseloom. David Huffordi (1982) sõnul on vaimolendite rünnakutes tuvastatavad kõikidele kultuuridele omased püsimudelid, mis moodustavad üleloomuliku tuumkogemuse – näiteks on sellele iseloomulik tahte allumatus ja spontaansus. Tööpolest on vägivaldsete vaimolenditega kohtumist kirjeldatud nii tuhatkond aastat tagasi, näiteks Saxo Grammaticuse ajalookäsitluses „Gesta Danorum” (1190–1208), milles leidub vägivaldsete surnutega kokkupuutumise episoodide kajastusi (Gordon 2020), nii eesti XIX sajandi rahvaluule kirjapanekutes, mis kujutavad füüsiliselt kallale kippuvaid surnuvaime, metshaldjaid, painajaid ja kuradeid, kui kohati ka XXI sajandi isikukogemuslugudes. Stith Thompsoni (1966) klassikaline rahvajuttude motiiviindeks hõlmab üleloomulikku rünnakut käsitlevaid jutumotiive, näiteks tüübid E261 „Ringihulkuv vaim ründab”, E279.3 „Vaim kisub magaja voodiriideid”, F471.1 „Luupainaja rõhub inimest”. Siiski esineb sellises jutumaterjalis žanrist sõltuvaid erinevusi: vahetutes minavormis isikukogemuslugudes kohtab kehalisusega rabavat vaimolendite toimepandud vägivalda üldjuhul vähem kui pikema folkloriseerumisprotsessi läbinud rahvajuttudes.

Mõni uuem autor (nt Mauritsen, van Mulukom 2023) on üleloomulike olendite olemasolusse uskumist ja vastavaid kogemusi seostanud kognitiivsete mehhanismidega, näiteks kalduvusega tajuda ümbruses agentsust ja eesmärgipärasust, kuid siiski mõõnnud, et uskumise määr ja uskumuste sisu oleneb lisaks sotsiaalsest kontekstist. Teisalt määrab sotsiaalne kontekst jutustamise viisid, seega võivad tänapäevased kogemuste tõlgendused kätkeda nii teaduslikke kui ka usundilisi mõttekäike (vt Legare, Visala 2011: 169). Kuigi mõni folklorist ja narratiivuurija (nt Nicolaisen 1987: 69, üldiselt narratiivskriptide kohta Herman 2002) on väitnud, et vaimolenditega kokkupuutumist kirjeldavate kogemuslugude narratiivsed põhikomponendid korduvad, ei ole võimalik selgelt eristada, kas muidu ainulaadsed kogemused saavad üldlevinud kirjeldamisviise sisaldava jutustamise käigus ühetaolise ilme või – nagu oletab Hufford (1982: 15–16) – muudavad sarnased kogemused pigem ühetaoliseks nendest jutustamise. Alasdair MacIntyre'i (1981: 212) sõnul saavad kogemused tihti peale lugude vormi juba enne, kui need jõutakse verbaliseerida, eriti juhul, kui ühiskonnas on välja kujunenud asjakohane jututraditsioon.

Psühholoogia taustaga uurijad on üleloomulike kogemuste avaldumise seaduspärasusi otsides tuvastanud tugeva seose indiviidi üleloomulike uskumuste ja tema üleloomulikena tajutud kogemuste vahel (nt Pechey, Halligan 2012; Cooper jt 2015). Seevastu folkloristid (nt Hufford 1982; Bullard 1989: 151) on painajate ja tulnukatega kontakti kogemuslugude põhjal järeldanud, et uskumused ja seletusmustrid on üldjuhul tingitud vastavast kogemusest ega ole enne kogemust selgelt välja kujunenud. Näiteks Thomas Bullard (1989: 152) märgib tulnukaröövilugude kontekstis, et kui seletamatuid kehalisi ja visuaalseid tajumusi kogenud inimestel puudub uskumusüsteem, millesse selline kogemus sobituks, võivad nad ufohuvilistelt või kirjandusest selle kohta infot ammutades omaks võtta arusaama, et nad langesid tulnukate agressiooni ohvriks, kusjuures seda mitte niivõrd kindla veendumuse tõttu, kui võrd

seetõttu, et see arusaam võimaldab sõnastada muidu kirjeldamatut ning paremini hoomata seletamatut sündmust.

Eesti materjali võrdlev vaatlus näitab, et see, milliseid olendeid üldse kardetakse ja millisel kujul neid arvatakse ründavat, sõltub siiski kindla ajastu usundilisest traditsioonist, samuti on kogemuslugudes ilmnevad kaitseviisid seotud usundilise traditsiooniga. Võrreldes XX sajandi alguse üleskirjutustega on otseselt vägivaldsena kujutatud vaimolendite hulk ja mitmekesisus XXI sajandi isikukogemuslikus aineses märkimisväärselt vähenenud, ka väljakujunenud muistendi vormis jutustatud lugudes esineb neid harva. Isegi noorema kooliastme õpilaspärimuse spetsiifiline õudusjuttude žanr, mille väljundites võis juttu olla kägistamisest, inimsöömisest, verejoomisest jms, oli juba 1990. aastate lõpus end ammendamais (vrd Kõiva 1996). Ent ühe uuringu järgi esineb umbes kolmandikul Eesti inimestest jätkuvalt kogemusi, mida nad klassifitseerivad üleloomulikena ehk ratsionaalselt seletamatutena, ehkki neist jutustamine näib olevat mõnevõrra taandunud (Elust, usust ja usuelust 2020).

Materjal ja meetodid

Allikmaterjaliks on vägivaldsete olenditega kokkupuuteid kirjeldavad nüüdisaegsed ja võrdlusmaterjalina vanemad pärimustekstid, millest enamik kujutab jutustajate isiklike kogemusi (ca 500 teksti Eesti Rahvaluule Arhiivi kogudes ja Eesti Kirjandusmuuseumi folkloristika osakonna arhiivis EFITA; kokku 3717 vastanuga kogumiskogumise „Koolipärimus 2018” hirme käsitlev rubriik; olenditega kokkupuutumist käsitlevad internetifoorumite lõimed valdavalt ajavahemikust 2013–2024; tudengite intervjuud kaitserituaalide kohta 2017–2023). Teemaatiline aines leiti märksõnaotsingu või jutumaterjali lugemise teel. Artikli fookuses on kogejate-jutustajate omakäsitlused, seega pole eesmärk objektiivselt välja selgitada, kas kirjeldatud vägivaldne kokkupuude leidis aset või mitte. Lisaks folkloristikas tavapärastele meetoditele (kvalitatiivne sisu- ja motiivianalüüs, konteksti- ja diskursuseanalüüs, ajaloolised võrdlused) olid inspiratsiooniks ja toeks meditsiiniantropoloogiast, mediauuringutest, psühholoogiast ja sotsiaalpsühholoogiast pärit lähenemisviisid.

Olendivägivalla kirjelduste muutumine ajas

Muutuste näitlikustamiseks toon esmalt ära kolm vanema (XIX sajandil ja XX sajandi esimesel poolel kogutud) traditsiooni jutunäidet, mis kirjeldavad detailselt jõhkra vägivalla akte.

(1) Kord olnud üks karjapoiss, kes hirmsasti vandunud, iga päev mitu tuhat kuratid ütelnud. Ühel päeval vandund poiss jälle koletal kombel. Korraga aga tulnud metsast suur sarviline mees välja. Poiss pistnud kodu poole jooksmas, aga mõne sammuga olnud sarvik tema kannul, võtnud poisil karvust kinni, viinud poisi metsa ühte kohta,

kus pole pimedus valitsenud. Siin põlenud sinine tuli. Kiskunud poisil riided seljast maha, kõrvetanud ihu tulega üle, ütelnud siis ise: „Sinu, padakonna, perast pidin ma Hiiumaalt mõisaherra pulmast ära tulema.” Riputanud veel pääle selle poisi jalgu-pidi puu otsa, kus ta kolm päeva olnud, kuni kodust otsima tulnud ja leitud. Sest-saadik pole poiss ei iialgi kurja sõna mäletanud. Pidanud ka seda mehepõlves meeles. (E 27525/6 (9) < Varssavi < Võnnu, 1896)

(2) Olen isi seda häda tunda saand. Olin isakodus tüdruk alles, teised olid juba magamas, ma olin veel üleval. Vanaema voodi ees põles pisike lamp, see põles seal iga öösse, ma läksin ka oma aseme ääre peale, et magama heita, korraga nään – tuleb sisse, hall palitu selgas, krae üles tõstetud, nagu ta ikka käis. Ma tahtsin üles tõusta, külalisele istet anda. Mul tuli nii hirmus vaev peale, ei saand tõusta ega liigutada, seda ei mõista rääkidagi, missugune vaev see on. Küll katsusin igat moodi, viimaks sain sõrmi liigutada, siis kadus ää. (RKM II 9, 287 (6) < Märjamaa, 1947)

(3) Olin metsas karjas. Laulsin seda laulu „Eit mind põlgas põnderikku, maha jättis marjakesta”, kui korraga metsahalgjas hakkas mulle vastu laulma. Ma arvasin, et see on naabritüdruk. Hakkasin parajasti lehma vitsaga lööma, kui korraga nagu kate langes mu silmade ette. Mõlemad silmad löid pimedaks, ei ma näind midagi enam. Tegin uih ja vaih, vaatasin läbi kaenlaaluse, siis hakkasin jälle nägema. Need loomad, kes seal olid, said pärast kõik otsa. Metsahalgjas selle tembu vist mulle tegi, kuulutas ette, et loomad saavad otsa. (ERA II 18, 510/1 (13) < Harju-Jaani, 1929)

Näide 1 on liigitatav muistendiks, näited 2 ja 3 kirjeldavad minakogemust, olles isikukogemuslood. Tavapärasem ongi olendite toimepandud füüsilise vägivalda kujutamine pikema folkloriseerumisprotsessi läbi teinud aineses nagu näites 1, kus kannataja on „üks karjapoiss”, kellega jutustajal otseseos puudub. Näites 3 avaldub vägivald jutustaja seisukohalt kahes järgus: esmalt minategelasele suunatuna („kate langes mu silmade ette. Mõlemad silmad löid pimedaks”), hiljem loomade hukkumisenä. Sellise astme vägivallakirjeldused on tänapäeva materjalis harvad, kuigi mõningaid väga piinarikkana kirjeldatud painajakogemusi leidub ka uuemas aineses. Samuti kumab tänapäeva jututekstides harvemini moraliseeriv noot (nagu see ilmneb näites 1) – uuemas materjalis jääb sageli mulje, et agressiivne vaimolend võib ilmuda ilma erilise põhjusega.

Samas ei tundu olevat vähenenud hirm, et vaimolendid võivad inimest füüsiliselt rünnata ja kahjustada, kusjuures vägivallakujutus on tihti esitatud nii elavalt, et see mõjub reaalse vägivallakogemuse kirjeldusena. Jõhkraid vägivallamotiive sisaldavate muistendite koha ühiskonnas on nüüdseks täitnud aga massimeedia (nii kõmuajakirjandus kui ka popkultuuri ekraaniteosed), kus jutustamisainese dominandid ilmnevad lainetena. 1990. aastatel sai nii eesti isikukogemuslugudes kui ka meedia-kajastustes arvestatavat kõlapinda tulnukavägivald. Nagu märgib Thomas Bullard (1989: 165), pole teada, mil määral mõjutas tulnukate inimröövilugude populaarsust massimeedia, kuid vaieldamatult oli sellel oluline roll sellise inimröövi võimalikkuse inimeste teadvusse toomisel. 1990-ndatel ja 2000. aastate algupoolel tõusid

Eestis esile muu hulgas füüsilise vägivalda komponenti sisaldavad poltergeistilood, mis jõudsid aeg-ajalt ajaleheveergudele (nt Paas 2004) ning leidsid koha isegi õpilas-pärimuses (vt Kõiva 1995: 316). Inimene ei olnud neis alati vägivalda otsene sihtmärk, vaid võis kogemata pihta saada ringi lendavate esemetega. Järgneval kümnendil selle motiivistiku tähtsus vähenes. Painajakogemuse lugudes on aja jooksul mõnevõrra muutunud lugude raskuskese ja painaja avaldumisvormid, näiteks ei kujutata enam looma ega eseme kujul käivat painajat (vt pikemalt Hiiemäe 2018). On muidki teisenenud tõlgendusviise. Kui vanemas pärimuses on otseseid deemonitest seestumise lugusid piiratud, siis teemaga haakuvate teleseriaalide mõjul on Eestisse jõudnud mõningad seestumisega seotud isikukogemuslikud arusaamad, näiteks:

Poolvääriskivid on pandud maja kaitseks ning endal on isiklik kivi, mis on koguaeg minuga kaasas, saamislugu on aastatagune – üks kole vaim oli otsustanud mu keha kaaperdada. Kuna olen olnud halva vaimu ohver, oli [hiljem] hirm magama jäämisega, tänaseks olen sellest üle saanud. Mind aitasid kaks inimest, mõlemad tegid oma rituaale, et mind vabastada võõrast energiast. Polnud kunagi arvanud, et nõ vaimud võivad ka halvad olla! (EKM, EFITA, S1, keskealine naine, 2018)

Samas on nüüdisaja vaimsetes õpetustes pööratud armastusõpetustel, väe-, terendamis-, heaolu- ja enesearengurituualidel. Juba üle paarikümne aasta tuntakse huvi müstilise eneseavastamise ning vastavate õpetuste vastu, mida on ajendanud *new age*, orientaalsed, põlisrahvaste ja uuspaganlikud praktikad ning mille käigus osa algselt esoteerilisi õpetusi on jõudnud üha laiema avalikkuseni (vt pikemalt uusvaimuse trendide kohta Eestis Hiiemäe 2020). Meedias (näiteks naiste-, tervise- ja elustiiliajakirjades, esoteerikakirjanduses) ilmuvad ennekõike lood rahvaravijatest ja valgetest maagidest, kes õpetavad kontakti saama kaitseolenditega või tegema ravi- ja kaitserituaale. Telesaated, filmid ja seriaalid (nt „Selgeltnägijate tuleproov”, Ameerika telesari „Supernatural”) toovad siiski vaatajateni ka kujutlusi vaimumaailma tumedast, vägivaldsest ja kohati isegi tapmisvõimelisest poolest.

Olukordades, mida tajutakse isiklike kokkupuudetena üleloomulike olenditega, tunduvad ülekaalus olevat sõbralikud olendid (kaitseinglid, lähisugulaste heatahtlikud vaimud, hingeloomad), keda mõistetakse kaitsva ja toetavana. Siiski kirjeldatakse ka võrdlemisi piiratud hulgal hirmsaid füüsilist vägivalda sisaldavaid kogemusi. Nii nagu vanemates kogemuslugudes, on tänapäevalgi ootamatute üleloomulikena mõjuvate kogemuste aeg enamjaolt öö, eriti kombinatsioonis traditsiooniliselt piiripealsust kätkevate kohtadega (surnuaiad, mahajäetud majad). Sõltumata sellest, kas kontakt üleloomuliku olendiga on füüsiline või mitte, ilmnevad nähtuse kogejal sageli tugevad kehalised reaktsioonid, nagu südameklõppimine, tardumus ja värisemine, mida nad vahel peavad hirmu ja paanika, vahel aga üleloomuliku energia läheduse tagajärjeks. Kuigi sellised üleloomulikkusega seostatavad tajumused on üpris privaatsed ja varjatud, on ühiskonnas (nt internetifoorumites, meediaväljaannetes) esil ja leitavad kindlad seletusmudelid ning neid taaskasutatakse. Eriti ekraanil nähtu on oma visuaalselt mõjusa vormi tõttu aldis kujutluspildina mällu sööbima (vrd Hiiemäe 2020: 232).

Järgnevalt vaatlen lähemalt nüüdisaegsetes vahetut olendivägivalda kirjeldavates kogemuslugudes enim mainitud valdkondi ning kehaliste ja psüühiliste aistingute kirjeldamise viise.

Painajakogemused

Painajakogemus on kõige rohkem kehaliste aistingutega seostuv üleloomulik elamus tänapäeval. Seda kogetakse lisaks üksiolekule uneajal või une ja ärkveloleku piirimaail, mil inimene tunneb end tavaolekuga võrreldes haavatavamana, ning seetõttu tajub kogeja läbielatud eriti intensiivsena. Põhilised sümptomid, mida seostatakse painajaga, pole ajas muutunud: iseloomulik on tugev survetunne, millega kaasneb suutmatus end liigutada, hingamisraskused ja hirm, vahel ka valu ja vaevana kirjeldatud aistingud (Hiemäe 2018: 292). Harvematel kordadel kujutatakse nüüdisaegsetes kogemuslugudes painajarünnaku käigus aset leidnud kehalise aktina tajutud võitlust. Ilmekas näide selle kohta on paranähtuste foorumis jagatud kogemuslugu:

oli selline jumalast must mees. järsku kadus ta lihtsalt ära. paar minutit oli rahu. mina siis mõtlen et tea, kas läkski minema või tuleb tagasi. ja et kui tuleb et mis mina siis teen. tagasi tuli ja istus jälle mulle peale. järsku tunnen et ta mu riiete kallal. andsin talle hoobi suvalisse kohta (ei näinud kuhu) ja sain vabaks. siis hakkas mind uuesti riietest rebima. ma ei tea kuidas, aga pika maadluse peale läks ta minema. äkki oli lihtsalt kadunud. ma siis ei teadnud, mis asi see selline oli ja arvasin et und nägin, aga hommikul vaatasin, et keegi oleks mu öösärki nagu noaga lõiganud. (EKM, EFITA, A1, naine, 2008)

Ka üks mees toob oma kogemusega seoses välja jõulise heitluse:

Ja toimus rünnak. Kõvasti madistasime. Ma täiesti reaalselt tundsin, et mind loobitakse voodis nii nagu tahetakse. Kord olin ma voodis põiki, kord jälle oli mu pea seal kus peaks olema jalad. Aga lõpuks sain ta suruda enda alla ja ma nägin mingit täiesti ilma näota ja vormitut kogu. Järsku hakkas see kogu moonduma mu exiks. (EKM, EFITA, R1, mees, 2007)

Sellist võitlusmotiivi esineb harva, kuna nii vanemas kui ka uuemas materjalis on tavaline just ohvri liikumisvõimetus, nagu tuleb esile järgmises näites, kus kogeja püüab ühtlasi leida põhjusliku seose oma käitumise ja painaja ilmumise vahel:

Mu hea sõbranna oli luupainajatest ja kodukäijatest kuulnud vaid teistelt, kuni tema endaga järgmine lugu juhtus. Üksi kodus olles diivanil uinakut tehes kuulis ta järsku vaikset ukse avanemist ja tundis õhu liikumist. Seejärel lohisevaid samme, mis tema poole tulid. Ta ei saanud ennast absoluutselt liigutada, oli meeletu hirm ja siis järsku langes mingi rõhuv raskus tema peale, nii rõhuv, et hingata ei saanud. Meeletus hirmus hakkas mõte tööle, et vanaema olla kunagi rääkinud, et luupainaja puhul tuleb

issameiet lugeda. Tema aga ei saanud liigutada ega piiksugi teha, raskus puuris tohutu jõuga kõhtu ja rinna peale, kuni oli hingest kinni. Jõudis vaid pingutusega „Aamen” mõelda ja järsku oli raskus kadunud. Toas polnud kedagi, uks oli endiselt kinni, ise oli üleni higine kas hirmust või tohutust pingutusest. Käed ja jalad said seejärel liikuma ning sai ka püsti tõusta. Hull lugu on, et alates sellest hakkas luupainaja teda umbes paarinädalaste vahedega kiusamas käima. Peale esimesi hulle ehmatusi hakkas ta luupainaja käike ette tundma. Tekkivat selline seletamatu ärev tunne, mis seguneb hirmuga ja toas on tunda millegi/kellegi kohalolekut, kes jälgib ja on hüppevalmis. Tuleb kiirelt mõelda issameiele ja ristimärk teha, siis luupainaja temani alati ei jõua. Kui aga märkide tundmisega veidi hiljaks jääb, siis laskub mäesuurune raskus peale. Ja ikka alati siis, kui uinakut teeb ja üksi kodus on. „Aamen” on võlusõna, millele halvatuna mõeldes lõpuks luupainaja kaob. Hirm luupainaja ees olevat suur, sest ta ei oska millegagi seletada miks see käib, mis on põhjus, mida ta tahab või hoopis kas ta on ise midagi valesti teinud ja luupainaja karistab selle eest. (EKM, EFITA, M1, keskealine naine, 2018)

Sagedamini kui eesti vanemas pärimuses sisaldavad tänapäevased painajakogemused seksuaalset aspekti, mida valdavalt tajutakse seksuaalse vägivallana, kuna rünnatav tunneb, et tal pole temaga toimuva üle kontrolli. Samuti puuduvad vanemas eesti rahvajututraditsioonis viited sukuubi- ja inkuubimotiivile, kuid need esinevad tänapäevastes foorumiaruteludes, milles neid seostatakse erootilist elementi sisaldava painajakogemuse käigus toimuva vägivaldse deemonliku energiaröövimisega. Näiteks kui ühes foorumiarutelus tõlgendati öist külastajat inkuubina, kommenteeris üks kasutaja: „Incubus... See pole naljaasi! See on kuju, kes meilt, elavatelt, imeb energiat öösiti välja. Jaaah – unes „vägistab” ka, aga põhiline on see, et see vaim „sööb sind”. Incubusega pole nalja.” (EKM, EFITA, N1, 2010)

Võrdluseks olgu märgitud, et juba VII sajandil Euroopas ringelnud traktaatides leidub suguühend sisaldavate painajakogemuste kirjeldusi. Terminite *inkuub* (kuratliku deemoni meeskehastus, kes harrastab sugulist läbikäimist naistega) ja *sukuub* (inkuubi naissoost vaste, ka kuradi moondekujuga) kasutamine on dokumenteeritud XII sajandist. Euroopa suurte nõiajahtide ajal oli sellise seksuaalvahekorra võimalikuks pidamine rahvajututraditsiooni lahutamatu osa, mille levikus mängisid olulist rolli varauusaegsete demonoloogide kirjutised (vt Davies 2003). Eestis 100–150 aastat tagasi kirja pandud rahvapärastes lugudes ei ole nimetatud termineid kasutatud, ent mõningaid seksuaalse aspektiga seotud kirjeldusi leidub neis siiski. Näiteks on üks naine painajakogemust tõlgendades oletanud, et teda vaevanud painaja oli mees, kelle ta päriselus tagasi lükkas ja kes tuli teda seejärel painajana vägisi kallistama (ERA II 38, 695/6 (6) < Vaivara, 1931).

Delfi naisteka foorumis jõuab üks inkuubimotiivi vägivaldse isikukogemuse kirjelduseni, kui kogeja jutustab, kuidas ta tundis, et teda kiskus läbi une ketti pidi enda poole „üks deemonilaadne olevus”, „see kiskumine oli täiesti reaalne” ning ta polnud kindel, kas tegu oli energiat rööviva inkuubiga või lihtsalt erootilist laadi unenäoga (EKM, EFITA, S2, naine, 2017). See lühikirjeldus sisaldab eri aegadest ja kultuuridest pärit uskumuste osiseid: peale inkuubimotiivi energiaröövi ja musta maagiaga

seotud uskumusi, andes tunnistust sellest, et teabe mitmekesisuse ajastul on eri uskumustraditsioonid kergesti kombineeritavad.

Erinevalt vanematest narratiividest, milles on selgelt välja toodud painaja päritolu, jääb tänapäevastes tõlgendustes lahtiseks, kas lämmatava ja suruva tunde ning muud aistingud põhjustab teine inimene, üleloomulik olend või hoopis tervislik seisund. Küll aga kirjeldatakse sarnaselt vanema pärimusega painamise ajendit: painaja kurjust, kättemaksu, kadedust, vahel ka armukadedust, vähestel juhtudel vastamata armastust. Turvalisuse taastamist õpitakse üldjuhul samadest allikatest, kust on pärit hirmud ja nendega seotud tõlgendused – eelkõige meediast, internetifoorumitest ja lähedaste ringis kuulnud pärimusest.

Vaimud, kummitused, energiaröövliid

2000. aastate esimese kümnendi lõpus elavdas Kanal 2 sari „Eesti kummitused” avalikku arutelu kummituste üle, tõstatades muu hulgas küsimuse, kas kummitused on võimelised füüsilisi vigastusi tekitama. Näiteks kajastati Põlma tuulikus töötanud remondimehe kogemuslugu kokkupuutest veskis tegutseva vaimuga, kes olevat haaranud mehel öösel nii kõvasti käest kinni, et järele jäid verevalumid (Põlma tuulikus 2008). Enam esineb siiski lugusid, mis kujutavad vaime ja kummitusi potentsiaalselt pahatahtlikena, mitte vahetult vägivaldsena.

Uuemates kogemuslugudes esineb vägivald peamiselt kindlas ajas ja ruumis lühiajaliselt toimuvana. Siiski on viimaste aastate materjali hulgas mõningaid lugusid pikema aja jooksul toimuvast füüsilisest kahjustamisest. Järgnevas näites esitab jutustaja harva arusaama, et energeetiline kahjustamine toimus mitteteadlikult, seejuures energia ärakasutamist võimaldava silmamehhanismi olemus jääb lahti seletamata:

Minu tuttaval oli olukord, kus üks „sõber” oli kinkinud temale abstraktse maali, kus oli kujutatud spiraali. Algusest peale ei olnud tal hea tunne seda oma kodus hoida, kuid mõnda aega rippus see tema seinal. Ühes kanalduuses tuli talle lõpuks arusaamine, et see maal on nagu silm tema kodus, millega „sõber” on hoidnud teda oma haardes ja kasutanud tema energiat. Kui see tuli teatavaks, andis tuttav maali omanikule tagasi, kes selle peale hirmsasti vihastas. Alateadlikult sai ta aru, et tema jõu allikas on ära lõigatud. Peale seda hakkas tuttav märkama, et ellu hakkas tulema jälle kergust ning tervis hakkas minema paremuse poole. Samuti oli tegemist mitte-teadlikult teiste energiat kasutava inimesega, kes käitub kompulsiiivselt ning ei anna endale aru, et ta seda teeb. (EKM, EFITA, I1, 20-ndates eluaastates naine, 2023)

Uuemas materjalis on arvestataval hulgal kirjeldusi, milles jutustaja tõlgendab oma energiapuudust või muid tervisehädasid (nt pearinglust, väsimust) just energia-vampiirusena. Enamasti kujutatakse energiaröövliina teist inimest, mitte vaimolendit, olgugi et energia ülekandumise seletustes on tajutat üleloomulik komponent. Võrdluseks väärib märkimist, et vanemas pärimuses samalaadseid seletusmustreid ei kohta: äärmusliku kurnatuse, jõuetuse või muude füüsiliste hädade põhjusena

tuuakse pigem välja pahatahtlik nõidus, maa-alustest või surmaväest tulenev mõju. Samuti leidub tänapäeva materjalis isikukogemuslugusid, milles energiapuudust, hingamisraskusi ja mitmesuguseid valusid on seostatud surnuvaimuga. Näiteks on üks jutustaja oma äkitselt avaldunud terviseprobleemid ühendanud sellega, et ta oli surnuaias värsket hauda nähes haletsenud noort meest, kes oli sinna maetud, ning hiljem ravitsejalt kuulnud, et ta lõi sel moel surnuga energeetilise sideme ja surnu hakkas tema energiat neelama (EKM, EFITA, A2, 70-ndates naine, 2020).

Õpilaspärimuses leidub arvestataval hulgal kirjeldusi tahtliku kollektiivse põnevuse otsimise juhtudest kohtades, millel on negatiivne ja ohtlik üleloomulikkusega seotud tähendusvarjund (nt mahajäetud majad, surnuaiad, varemed, pimedad ruumid). Seetõttu on sellistes ettevõtmistes osalejad alid tõlgendama kogetut üleloomulikus võtmes või mõnikord tegevusest ennetavalt loobuma või seda katkestama, kartes, et üleloomulik agressiivne kontakt väljub kontrolli alt või hirm muutub väljakannatamatuks (vrd Hiemäe 2019: 35), nagu on aimatav järgnevas lühisedastuses: „Paned kolm küünalt peegli ette põlema ja ütled bladymerry kolm korda ja siis ta ilmutab end ja tapab su, aga ma pole seda proovinud ja ei proovi ka” (EKM, EFITA, KP, ID534, 14-aastane tüdruk). Samuti on õpilaspärimuses täheldatav seletusmuustrite tugev meediamõju ning meediast loetu ja nähtu ettekujutamine nii elavalt, et hirmureaktsioon ei teki mitte niivõrd vägivaldselt käitüva üleloomuliku olendi, kuivõrd kujutluse tõttu:

Üks kord, kui olin väike ja haige, vaatasin hästi palju kummituste videoid youtube’ist ja järgmised mitu aastat magasin irratsionaalses hirmus (mul oli kas öötuli või tekk üle pea väikese praoga, et hingata saaks). Eelmise ja üle-eelmise aastaga sain sellest õnneks üle. Ma ei kujutanud midagi liiga jubedat ette, lihtsalt valges kleidis mustade juustega tüdrukut või mõnikord ka seda, et zombie saaks tulla ükspuha kust ja mind hammustada või et mu perekond võivad zombie-deks muutuda (see oli siis, kui vaatasin „Elavaid surnuid” noorena). (EKM, EFITA, KP, ID482, 17-aastane tüdruk, Tartu, 2018)

Tulnukakontaktid

Tulnukapärimuses erinevad vägivalda esiletulekust rääkimise viisid nii kultuurilis-geograafiliselt kui ka ajalises mõõtmes. Näiteks on Ameerika Ühendriikides saanud kõlapinda nn tulnukaohvrite liikumine. Thomas E. Bullardi (1989: 148) järgi iseloomustab XX sajandi viimases kolmandikus ringelnud tulnukate inimrõõve käsitlevaid lugusid kirjanduslike motiivide rohkus: „Need lood ei ületa ainult paljusid tänapäeval käibel olevaid rahvajutte oma pikkuse ja keerukuse poolest, vaid need sisaldavad rikkalikult fantastilisi elemente, mida harva leidub väljaspool tööstuseelse aja maagilist ja religioosset pärimust.” Muu hulgas on Ameerikas need narratiivid juba alates 1960. aastatest sisaldanud füüsilise vägivalda komponenti, näiteks piinarikaste meditsiiniliste protseduuride kirjeldust, mida Eesti materjalis ligilähedaselgi määral ei leidu.

Ent ajas muutumist võib Eesti materjalis täheldada. Nagu öeldud, olid 1990. aastad Eestis tulnukate inimrööv ja inimestega tehtavaid katseid käsitlevate lugude kõrgperiood (kuigi tulnukalaevade nägemisest räägiti juba 1970. aastatel ja vastavad kogemuslood jätkuvad XXI sajandil), tulnukavägivallaga seotud motiivistikku vahendasid ka toonased paranormaalsuse ja esoteerika huviliste eestkõnelejad (nt Aigar Säde). Sellega haakus meedia, näiteks kajastasid ajalehed lugu põletushaavadega naisest, keda tema enda sõnul tahtsid tulnukad kloonida, ka inimeste omavahelises jutus tulid esile väidetavalt füüsiliste vigastustega lõppenud kohtumised. Isegi õpilaste 1990. aastate alguse jutumaterjalis on suhe tulnukatega füüsilisem kui hilisemal ajal: jutustati, kuidas ufod röövivad lapsi, teevad nendega katseid, joonistavad ihule märke, kuid võivad neid ka ravida (Kõiva 1995: 310). Olgugi et veel 2010. aastal kohtas ajalehes pealkirju nagu „Tipptheadlane: tulnukad on olemas ja ohustavad inimkonda!”, on hilisemad analoogsed käsitlused meedias pigem teoreetilised või kujutavad isegi tulnukate ja üksikisikute positiivset koostööd näiteks infovahetusena (nt tulnukas Rohaaniga seonduv meediakajastus, Suurraid 2023). Eelkõige esoteerilises subkultuuris võib tulnukatega kokkupuuteid käsitlevast isikukogemusloost saada oluline identiteedi osa ning vastavat kohtumist võidakse käsitleda pöördpunktina vaimses avanemises või tervendamisevõime saavutamisel (vrd Kivari 2021: 104). XXI sajandil (Volke 2017; Kivari 2021: 90) kirjeldatakse enamasti öises taevas nähtud kummalisi valgusefekte ning aeg-ajalt neist tingitud aistinguid (nt ajutine halvatusseisund, elektrišoki tunne), kuid harva füüsilist kontakti või vägivallakogemust. Vähestel juhtudel järeldatakse alles hiljem kehalt leitud märkide (nt kriimud, verevalumid) kohta, et need tekkisid kokkupuutel tulnukatega, nagu järgmises kogemusloos:

Mõni aeg hiljem [pärast kaksiktornide kokkukukkumist 2001. aastal] oli mul kodus imelik juhtum. Magasin, ja märkan selgelt unes, et mulle tekib kananahk. Loen unes meisapalvet. Erutun. Tegin silmad lahti – mul põleb toas väike öölamp. Liigutada ei saa. Enne ärkamist kuulsin häält, mis oli nagu kosmiline ja ütles: „Me märgistasime sind.” Samas näen enda ees hõbedases valgustatud skafandris kogu, mis oli umbes kaks meetrit pikk. Ma ei suutnud liigutada, hakkasin mõttes uuesti meisapalvet lugema, mille peale kogu läks ära läbi seina. Õhtul märkasin oma paremal käel nagu naha sisse põletatud kolmnurka... (naine, Raplamaa, 2014; Volke 2017: 396)

Sama naine jutustas ühest hilisemast sarnasest nahale kolmnurkse märgi tekkinisega seotud kogemusest, mille puhul ta olevat näidanud asitõendina märki ka teistele.

2017. aastal levis Eesti internetifoorumites visuaalsele „tõendusmaterjalile” keskenduv fotoseeria, millel olid näha maailma juhtivad poliitikud ja usutegelased (nt paavst), kellel kõigil oli vasaku silma ümber verevalum. Lisati väited, et samasugust traumat on täheldatud Eesti poliitikutel ning et need vigastused on tekkinud spetsiifilise rituaali käigus (nt Egiptuse jumaluse Horose silma kosmilise energia rituaal), millesse mõne versiooni kohaselt olid kaasatud tulnukad (nt rituaali käigus inimese hinge asendajana). Ilmselgelt pole selles fotoseerias isikukogemuslikku aspekti.

Seevastu 2018. aastal kogutud õpilaspärimuse materjalis suhtutakse tulnukatesse pigem uudishimu kui hirmuga. Tulnukate vägivaldamotiivi selles materjalis peaaegu ei esine, ent mõnel korral on mainitud kuuldusi sellest, kuidas tulnukad inimesi röövivad ja orjastavad, ning vahel aimub kirjutatust vastavat hirmu: „Kartsin kunagi ka tulnukaid, et kui ma öösel taevasse vaatan siis nad tulevad ja viivad mu oma laeva ja tulnukate planeedile vangiks, orjaks. Mind hirmutavad ka sõjad ja maailmalõpud.” (EKM, EFITA, KP, ID2396, 18-aastane noormees, Elva, 2018)

Samuti vahendas üks õpilane kuuldud teooriat, mille järgi tulnukad on inimkonna kiibistanud ja juhivad inimeste elu, kuid tema isiklik seisukoht piirdus vaid sedastusega, et ta usub ufosid (EKM, EFITA, KP, ID295, 15-aastane tüdruk, Pärnumaa, 2018). Üks väheseid otsest füüsilist tahtevastast tegevust käsitlevaid lugusid koolipärimuse 2018. aasta materjalis puudutab Häädemeestet, mida on meedias sama teemaga seoses küllaltki rikkalikult kajastatud (nt Vahe 2016), mistõttu saab eeldada meedia mõju suulisele jutustamisele: „Mu sugulased elavad Häädemeestel ja seal toimuvad küll väga jubedaid asju. Inimesed muutuvad lābipaistvateks, nii et teised neid ei näe. Lisaks on mu vanatādi kaks korda ufode laeva viidud ja öösiti käiakse samuti inimeste majades.” (EKM, EFITA, KP, ID223, 12-aastane poiss, Pärnumaa, 2018)

Ühe õpilase jutus väljendus tulnukahirm käitumuslikus vormis ehk eeldatava vägivalda ennetamises: „Mind on hirmutanud üks tulnukavideo, kuna siis mu sõber oli külas ja kuna vannituba oli pime me ei julgenud sinna minna ning võtsime noad ja üritasime vannituppa minna nii et oleksime kaitstud kuna arvasime et tulnukas võis sinna teleportida” (EKM, EFITA, KP, ID3105, 14-aastane poiss, Tartumaa, 2018). Sellelgi juhul on reaktsiooni ajendiks kujutus rünnakust, mitte rünnak ise. Siiski on paljude vanemate õpilaste ja samuti täiskasvanute jaoks tulnukateema minetanud päevakajalisuse ning see saab tähelepanu pigem huumori võtmes.

Kokkuvõtteks

Vägivalda- ja surmahirm on üks põhilisi hirme ning üleloomuliku päritoluga vägivalla või selle ohuga seotud kogemused eeldavad ja tingivad nende aktiivset narratiivset mõtestamist. Mitme meelega tasandil, eriti aga füüsilise vägivallana tajutav kogemus on pelutav ja seda on raskem eirata kui lihtsalt ebamäärase varjukuju nägemist ööpimeduses, seega saavad sellised kogemused väga tõenäoliselt jutustamise aineseks. Ent võrreldes muid üleloomulikuna käsitatud aistinguid (nt seletamatu heli, puudutuse või nähtava kujutise tunnetust) sisaldavate isikukogemuslugudega, on füüsilise vägivalla läbielamist kirjeldavaid lugusid siiski vähe, vaid mõni protsent kõikidest üleloomulikkusega seotud lugudest. Eriti väike tundub see hulk võrreldes sellega, mil määral kujutatakse füüsiliselt agressiivseid vaimolendeid üleloomuliku ainesega filmides ja teleseriaalides. Seevastu hirmu, et ebamaisena tõlgendatud nähtus võiks olla füüsiliselt ohtlik ja kahjustav, kirjeldati enamikus üleloomulikust käsitlevates lugudes, samuti selle vastu kaitse mooduseid (nt maagiliste tõrjeviiside kasutamist või ennetavat põgenemist). Seega olid need hirmukogemuslood

intensiivsuse poolest võrreldavad füüsiliselt tajutud vägivalda kirjeldavate lugudega, kuna kogeja tunnetas vahetut ohtu oma tervisele ja julgeolekule. Lisaks sisendab meedias vahendatud olendivägivald selle võimalikkust tavaelus.

Mitmesugustel olenditel on igäihe maailmapildis eri positsioon (vrd Enges 2000), samuti muutuvad ajas jutuaineseks olevate olendite valik ja nendega seotud hirmude rõhuasetused. On tähelepanuväärne, et peaaegu kõik nüüdisaegsed vastavateemalised narratiivid on ohvri vaatenurgast. Seegi võib tuleneda muutustest usundilises käitumises ja jutustamises. Seoses traditsioonilise maagilise maailmapildi taandumisega on hääbunud teadmus paljudest vastunõiduse moodustest, mistõttu üleloomuliku rünnaku kogemusest rääkimisel ei tarvitse vastunõiduse abil kontrolli saavutamine enam olla loo olemuslik osa. Üldse on vähenenud nii sidusa usundilise kogukonna kui ka aktiivsete pärimuskandjate roll. Juha Pentikäise (1970: 113–115) liigitusest lähtudes on praegu ilmselgelt ülekaalus sellised isikud, kellel on ühiskonnas pigem passiivse *homo religiosus*e (usub pärimusse, kuid ei kannu seda edasi), ratsionaliseeriva skeptiku või osavõtmatu isiku (ei suhestu uskumustraditsiooniga) positsioon.

Nii vanemate kui ka uuemate kogemuslugude keskne motiiv on kontrolli taastamine oma keha ja tunnete üle ehk laiemas mõttes turvalisuse tagamine, samuti üleloomuliku kogemuse seletamise katsed (nt süü ja kättemaksu põhjendamine). Analüüs näitas üsna ootuspäraselt, et läbielatu tõlgendamises kombineeritakse erisugust teavet lähikondlaste kogemuslugudest ja perepärimusest, parapsühholoogilisest kirjandusest, vastavaid uskumusi puudutavatest meediakajastustest ja interneti märksõnaotsingu tulemustest, ning see on kooskõlas ajastuomaste jutustamistrendidega.

Artikkel on seotud projektidega „Folkloori narratiivsed ja uskumuslikud aspektid” (EKM 8–2/20/3), „Eesti kultuuri arengumustrid” (EKKD-III2) ja „Eesti juured: rahvastiku ja kultuuri kujunemise transdistsiplinaarsete uuringute tippkeskus” (TK215U6).

ARHIIVIALLIKAD

Eesti Kirjandusmuuseum (EKM)

EFITA, KP – Koolipärimus 2018 kogumisaktsiooni materjalid EKM-i folkloristika osakonna arhiivis EFITA

EFITA, A–S – tekstid Reet Hiiemäe pärimuskogus EKM-i folkloristika osakonna arhiivis EFITA

Eesti Rahvaluule Arhiiv (ERA)

E – Matthias Johann Eiseni rahvaluulekogu

ERA – Eesti Rahvaluule Arhiivi rahvaluulekogu

RKM – Eesti Riikliku Kirjandusmuuseumi rahvaluulekogu

VEEBIVARAD

EKSS 2009. Märksõna: vaim. – Eesti keele seletav sõnaraamat.

<https://www.eki.ee/dict/ekss/index.cgi?Q=vaim>

Elust, usust ja usuelust 2020. Eesti Kirikute Nõukogu, Eesti Uuringukeskus.

<https://forms.gle/hWS6GmXAYMx7XtoR9>

KIRJANDUS

- Barkun, Michael 2003.** *A Culture of Conspiracy: Apocalyptic Visions in Contemporary America.* (Comparative Studies in Religion and Society.) Berkeley: University of California Press.
- Bender, Hans 1979.** Die transkulturelle Gleichförmigkeit von „Spuk“-Mustern als Hinweis für eine „archetypische“ Anordnung. – *Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie*, kd 21, nr 3–4, lk 113–139.
- Bennett, Gillian 1999.** *Alas, Poor Ghost. Traditions of Belief in Story and Discourse.* Logan: Utah State University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctt46nwwn>
- Bullard, Thomas E. 1989.** UFO abduction reports: The supernatural kidnap narrative returns in technological guise. – *The Journal of American Folklore*, kd 102, nr 404, lk 147–170. <https://doi.org/10.2307/540677>
- Clarke, Steve 2007.** The supernatural and the miraculous. – *Sophia*, kd 46, nr 3, lk 275–283. <https://doi.org/10.1007/s11841-007-0030-7>
- Cooper, Callium E.; Roe, Chris A.; Mitchell, Graham 2015.** Anomalous experiences and the bereavement process. – *Death, Dying, and Mysticism. The Ecstasy of the End.* (Interdisciplinary Approaches to the Study of Mysticism.) Toim Thomas Cattoi, Christopher M. Moreman. New York: Palgrave Macmillan, lk 117–131. https://doi.org/10.1057/9781137472083_8
- Davies, Owen 2003.** The nightmare experience, sleep paralysis and witchcraft accusations. – *Folklore*, kd 114, nr 2, lk 181–203. <https://doi.org/10.1080/0015587032000104211>
- Enges, Pasi 2000.** Rahvausk lokaalses kollektiivis. Jõesaami usundilise pärimuse süsteemi jääl. – *Mäetagused*, nr 15, lk 48–63. <https://doi.org/10.7592/MT2000.15.enges>
- Goldstein, Diane E.; Grider, Sylvia Ann; Thomas, Jeannie Banks (toim) 2007.** *Haunting Experiences: Ghosts in Contemporary Folklore.* Logan: Utah State University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctt4cgmqg>
- Gordon, Stephen 2020.** *Supernatural Encounters: Demons and the Restless Dead in Medieval England, c.1050–1450.* New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780429432491>
- Herman, David 2002.** *Story Logic: Problems and Possibilities of Narrative.* Lincoln–London: University of Nebraska Press.
- Hiimäe, Reet 2018.** „What is this mystical bogeyman or ghost called?” Sharing nightmare experiences on internet forums. – *Balkan and Baltic States in United Europe: Histories, Religions, and Cultures II.* Toim Ekaterina Anastasova, Svetoslava Toncheva. Sofia–Tartu: Paradigma Publishing House, lk 292–311.

- Hiemäe, Reet 2019.** Vaimud, tulnukad ja Slenderman: üleloomulikud kogemused tänapäeva õpilaspärimuses. – Mäetagused, nr 74, lk 31–50.
<https://doi.org/10.7592/MT2019.74.hiimae>
- Hiemäe, Reet 2020.** A hundred forms of spirituality in the least religious country in the world. – *Journal of Religion in Europe*, kd 13, nr 3–4, lk 214–240.
<https://doi.org/10.1163/18748929-13040001>
- Hufford, David 1982.** *The Terror that Comes in the Night: An Experience-Centered Study of Supernatural Assault Traditions.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Jacobs, David M. (toim) 2000.** *UFO and Abductions: Challenging the Borders of Knowledge.* Lawrence: University Press of Kansas.
- Kivari, Kristel 2021.** Extraordinary experiences in the culture of the supernatural: Vernacular theories and identities. – *Implicit Religion*, kd 24, nr 1, lk 87–109.
<https://doi.org/10.1558/imre.19355>
- Kõiva, Mare 1995.** Ja tegi ukse lahti. Isikuelamused lastepärimuses. – *Lipitud-lapitud.* (Tänapäeva folkloorist 1.) Toim M. Kõiva. Tartu: Eesti Keele Instituut, lk 306–324.
- Kõiva, Mare 1996.** Siis astu aknalauale. – *Mängult-päriselt.* (Tänapäeva folkloorist II.) Toim M. Kõiva. Tartu: Eesti Rahvaluule Arhiiv, Eesti Keele Instituut, lk 166–188.
- Legare, Cristine H.; Visala, Aku 2011.** Between Religion and Science: Integrating Psychological and Philosophical Accounts of Explanatory Coexistence. – *Human Development*, kd 54, nr 3, lk 169–184. <https://doi.org/10.1159/000329135>
- MacIntyre, Alasdair 1981.** *After Virtue: A Study in Moral Theory.* Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Mauritsen, Anne Lundahl; van Mulukom, Valerie 2023.** Never mind the Gods: Explaining unbelief and nonreligion. – *The Minds of Gods: A Cross-Disciplinary Survey.* Toim Benjamin Grant Purzycki, Theiss Bendixen. London: Bloomsbury Academic, lk 183–194.
- Nicolaisen, Bill 1987.** The linguistic structure of legends. – *Perspectives on Contemporary Legend 2.* (CECTAL Conference Papers Series 5.) Toim Gillian Bennet, Paul Smith, D. D. A. Widdowson. Sheffield: Sheffield Academic Press, lk 61–86.
- Paas, Kadri 2004.** Surnud sugulase vaim hakkas märatsema. – *SL Õhtuleht 2. IX.*
<https://www.oh tuleht.ee/162075/surnud-sugulase-vaim-hakkas-maratsema>
- Pechey, Rachel; Halligan, Peter 2012.** Prevalence and correlates of anomalous experiences in a large non-clinical sample. – *Psychology and Psychotherapy: Theory, Research and Practice*, kd 85, nr 2, lk 150–162.
<https://doi.org/10.1111/j.2044-8341.2011.02024.x>
- Pentikäinen, Juha 1970.** Perinne- ja uskontoantropoloogisen syvätutkimuksen menetelmästä. – *Sananjalka*, nr 12, lk 72–119. <https://doi.org/10.30673/sja.86352>
- Põlma tuulikus elab viinalembene kummitus 2008.** – *Elu24*, 30. VII.
<https://elu24.postimees.ee/23642/polma-tuulikus-elab-viinalembene-kummitus>
- Raahauge, Kirsten Marie 2016.** Ghosts, troubles, difficulties, and challenges: Narratives about unexplainable phenomena in contemporary Denmark. – *Folklore. Electronic Journal of Folklore*, nr 65, lk 89–110. <https://doi.org/10.7592/FEJF2016.65.raahauge>
- Suurraid, Brit 2023.** Triin Lellep räägib igapäevaselt tulnukaga: otsustasin kapist välja tulla, sest see info muutis mu elu! <https://www.tv3.ee/3-portaal/seltskond/triin-lellep-raagib-igapaevaselt-tulnukaga-otsustasin-kapist-valja-tulla-sest-see-info-muutis-mu-elu/>

Thompson, Stith 1966. Motif-Index of Folk-Literature. Bloomington: Indiana University Press.

Vahe, Urmas 2016. UFOd Häädemeestel: üks röövis memme, teine põgenes hirmuga ahju. – Öhtuleht 19. V, lk 10.

Volke, Igor 2017. Täiendatud ufopäevikud. Neile, kelle eluraamatus on valgeid lehti. Tallinn: Pilgrim.

Reet Hiimäe (sünd 1974), PhD, Eesti Kirjandusmuuseumi folkloristika osakonna vanemteadur (Vanemuise 42, 51003 Tartu), reet.hiimae@folklore.ee

Experience narratives of encounters with physically aggressive supernatural beings

Keywords: folkloristics, contemporary narratives, supernatural experiences, supernatural violence

This article looks at contemporary accounts of encounters with physically aggressive supernatural beings, set against the backdrop of traditional personal experience narratives (collected up to the first half of the 20th century) describing similar encounters. Analyzing the impact of trends in modern spiritual teachings and global information dissemination, it becomes clear that the main focus of modern spiritual teachings is on protection and self-development, and communication with friendly protective spirits is rather expected, at least among those engaged in esoteric practices. However, the fear of attacks by supernatural beings persists, and some accounts describe experiences of strong physical sensations during contact with aggressive supernatural beings. Such encounters are typically perceived as unexpected and frightening. Often, the experiencer is not an active bearer of the respective narrative tradition and only after an intense personal experience begins to feel the need to interpret what was experienced or seek help. Thus, attempts at explanation (e.g., arguments about guilt and revenge) and strategies to achieve a sense of personal control are central to these personal experience narratives. The analysis shows that the interpretations combine heterogeneous information from family lore, parapsychological literature, media coverage of the respective beliefs, and internet keyword searches.

Reet Hiimäe (b. 1974), PhD, Estonian Literary Museum, Department of Folkloristics, Senior Researcher (Vanemuise 42, 51003 Tartu), reet.hiimae@folklore.ee

Klounid ja teised kurjamid – hirmu ja vägivalla mitu nägu

Ostensioon ja kriminaalsed legendid

EDA KALMRE

Põlvas puhkes paanika pärast seda, kui sotsiaalmeedias levis kulutulena teade linnas ringi sõitnud kahtlasest valgest kaubikust, kust karanud Edu poe lähedal välja maskis kahemeetrine mees, et röövida koolipoiss. Politseil oli see juba mitmes selletaoline juhtum uurida. Kurjakuulutava teate postitanud neiu väitis, et lugu juhtunud eelmise kolmapäeva õhtul tema teismelise vennaga, kelle kinnitusel olla teisedki poisid samalaadsetesse olukordadesse sattunud. Põlvas liikunud ka hirmujutt, et pätid pidid ründama pimedas üksikuid inimesi, et nende siseorganeid saada. (Harju 2018a: 1)

Interneti tõttu kuulume kõik üleilmsesse pärimusruumi ja paljud mujalt maailmast alguse saanud hirmujutud ning nende tegelased kohanevad üsna kergesti Eestis. Käesoleva artikli ajendiks on lähiminevikus Eestis väidetavalt aset leidnud juhtumid ja nende aluseks olnud jutud. Kahe avaliku juhtumiga seoses palusid ajakirjanikud siinse artikli autorilt kommentaari. Kõigil neil juhtumitel ja neid ajendanud hirmujuttudel on ühine raam ja sarnased peategelased: kurjad klounid ja valge kaubikuga mehed, kes röövivad inimesi. Ühine on ka see, et jutud on alguse saanud lastelt või teismelistelt ning kõigi nende juttude või väidetavalt aset leidnud juhtumite taga on internet ja sotsiaalmeedia kanalid. Ühtmoodi jõudis mitu neist juhtumitest ajakirjanduse ja sotsiaalmeedia kaudu avalikkuse ette ning nendega tegeles politsei.

Folkloristikas nähakse nendes lugudes muistendžanri tänapäevaseid arendusi, neid määratletakse uskumustel põhinevateks tänapäeva muistenditeks ehk rahvapärastel linnalegendideks ja nendega seotud kuulujuttudeks. Vanadest talupoja-kultuuri muistenditest eristab linnalegende laiem ulatus ja teemadering, need saavad ainest tõsielust, filmidest, videomängudest, popkultuurist, internetist ja mujalt. Juttudes korduvad mustrid võivad viidata nii vanadele kui ka uutele jutumotiividele, osa süžeeline on üsna humoorikad ning jutustamisviisis leidub ühiseid jooni valetamisnaljanditega (ingl *tall tale*, vt ka Kalmre 2008a).

Kindlasti ei esinda lapsi kimbutavate kurjamitega seotud pärimus rahvajuttude helget poolt. Paljud linnalegendid vahendavad kättemaksu, vägivalla või võõrahirmu ja -viha tundeid ning vägivaldse surma kartus on paljude tänapäeva muistendite ajend või suisa peamine teema. Linnalegendide uurijad väidavad, et neis kirjeldatud kuritegusid juhtub, kuid jutustatud lugudena on need traditsiooniliselt struktureeritud, korduvate motiivide ja kontrollimata detailidega, kuuludes selgelt folkloori, mitte pärismaailma (Brunvand 2001: 469; Ellis 2003: 197).

Kuidas folkloristina kirjeldada neid juhtumeid ning lugusid, kuidas need kujunevad ja levivad? Käesolevas artiklis püütakse läheneda nendele juhtumitele ja lugudele, lähtudes muistendite žanrispetsiifikast ja keskendudes juhtumite kajastamise retoorikale meedias ja internetis. Lisaks on huvipakkuv see, mida teatakse nende kujutelmade, juttude ja tegelaste algupärast, kuidas neid uskumusi ja jutte internetis ühiselt luuakse ehk kuidas suhtestuvad digitaalne ja suuline traditsioon. Missugune on ühiskonna reaktsioon nendele lugudele?

Ostensioon ja kriminaalsed legendid

Praktikatega seotud linnalegend ja selle levimisviisid ning põimumised kultuuris on jutu-uurijatelt nõudnud uuema tarkvara kasutamist nende nähtuste kirjeldamiseks. Muistendi, selle esituse ja uskumusel põhineva tegevuse seoseid märkasid ja kirjeldasid juba Linda Dégh ja Andrew Vázsonyi (1983), võttes kasutusele semiootikult laenatud mõiste *ostensioon*: see on kommunikatsiooniakt, milles sõnumeid antakse edasi tegevusi jälgendades (Eco 1976: 224–226). Nende vaatenurk ühendab mitu vahel koostoimelist tasandit: traditsiooni tundmine, kogemine, rääkimine ja tegevus. Dégh ja Vázsonyi leiavad, et ostensiivsed tegevused – s.o tegevuse näitamine kas selle tegevuse enda või mõne teise tegevuse kaudu (Dégh, Vázsonyi 1983: 7–8) – nii väljendavad kui ka konstrueerivad muistenditsükleid. Tänapäevaste muistendite kohta on öeldud, et need ei ole rahvajutud või -kirjandus, vaid pigem rahvakäitumine (Ellis 2003: 10).

Ostensiooni-põhise lähenemise on tinginud eeskätt tänapäeva muistenditraditsiooni korduv ja kujundlik esiletulek väga erinevates meediakanalites ja kultuurinähtustes, mis muudavad selle kuulajale, lugejale, vaatajale väga tuntuks ja lähedaseks, mõjutades nende reaalsustaju ning tekitades soovi jutus kirjeldatud situatsiooni matkida. (Kalmre 2008b: 145–146)

Eristatud on ostensiooni vorme, nagu pseudo- ja protoostensioon (Dégh, Vázsonyi 1983: 9, 21). Pseudoostensioon on omamoodi pettus, tüng ehk koerus, kus teadlikult käitatakse, nagu muistend ette näeb. Protoostensiooniks peetakse seda, kui indiviid on muistendisse niivõrd sisse elanud, et kannab selle üle oma kogemuseks – sel juhul on muistend memoraadi staatuses. Vahel ka (väidetavalt) kellegi teisega juhtunud lugu esitatakse oma kogemusena. Kuigi ostensiivsed praktikad on arenenud ja võimendunud tänapäeva interneti- ja meediamailmas, on nähtus iseenesest palju vanem ja muistenditele üldiselt omane olnud. Artikli autor on nii-öelda jutu sisse mineku fenomeni kohanud ka vanemas muistendipärimuses, näiteks intervjuudes oletatavast sõjajärgsest Tartu vorstivabrikust. Jutustaja esitab oma kogemust muistendi süžee ja reaalse maailma vahelise lülina ning põimib stereotüüpseid muistendi sündmusi tegelikkusega (Kalmre 2008b: 144–148; vt ka Metsvahi 2000). Eeltoodud avaliku meediaga seotud nähtusi on kirjeldatud samuti moraalse paanika

võttes.¹ Kogukonnas puhkenud paanika järel võivad mitmed ostensiooni vormid iseenesest tekkida ja üksteist mõjutada.

Dégh (2001)² kasutab eraldi kriminaalse ostensiooni mõistet, mille alla ta liigitab kaasaegsed sensatsioonimaigulised muistendid: koledad, traagilised ja hirmu külavad jutud, mis levivad meedias sündmustena koos neid saatvate arvamuste, kuulujuttude ja kommentaaridega. Paljud juttudega kaasnevad detailid saavad ajakirjanduse kaudu avalikuks ning päev-päevalt lisandub uusi detaile. Sel moel sünnib näiteks mõrvade-mõrvarite subkultuur: mõrtsukad, nende lood ja neid toetavad karakterid ühtlustatakse ning muudetakse meedia ja kuulujuttude kaudu stereotüüpseks. See kõik aitab kaasa muistenditraditsiooni varieerumisele. (Dégh 2001: 428–440)

Déghi käsitlusega samast ajast pärinevad Pamela Donovan (2001, 2004) uurimused kuriteomuistenditest (ingl *criminal legend*). Donovan järgi on need aga nii sotsiaalsed praktikad kui ka tekstid, mis väljendavad ontoloogilist ebakindlust. Need vahendavad, individualiseerivad ja normaliseerivad avaliku turvalisusega seotud hirme. Donovan on niisuguste juttudena käsitlenud näiteks organivarguse ning laste ahistamise lugusid teemaparkide tualettides. XXI sajandi alguses levisid need jutud enamasti suuliselt, aga ka elektronposti ja personaalsete võrgustike kaudu.

Ostensioon digiajastul

Kuna siin käsitletud hirmulugude ja juhtumitega on seotud lapsed ja noored, siis tasuks esmalt meelde tuletada selle pärimusrühma hirmujuttude funktsioone ja varasemaid iseloomulikke jooni ja toimimist. Huvitav on see ka selgitamaks, kuivõrd grupipärimuse eripärased jooned väljenduvad tänapäevastes juhtumites.

1990. aastatel, kui eesti folkloristikas hakati kooliõpilaste pärimust koguma ja analüüsima, nenditi, et laste hirmutraditsioon on ehtne sünteetiline žanr, kus on segunenud usund, liikumine ja jutt. See kätkeb ühtaegu laste tegevusi ja jutte, mida räägiti omasuguste seltskonnas, sünnipäevaõhtutel, internaadis või suvelaagrites. Ennustati, kutsuti välja vaime ja räägiti õudusjutte, vahel mängiti koos mõnd fantaasiapärgu, tehti kellelegi tünge ja hirmutati kedagi. Tollase materjali uurijad rõhutavad, et kuigi laste repertuaari mõjutasid nii igapäevaelu kui ka täiskasvanute pärimus, hoidsid lapsed jututõe lahus reaalsusest (Kõiva 1996: 184).

Õpilased räägivad üleloomulikest olenditest hulgaliselt üsnagi jubedaid lugusid, aga nende suhe räägitusse on distantseeritud. Juttudes asetleidvad õudused võimaldavad laiendada oma emotsionaalse kogemuse piire, aga balansseerimine turvatunde

¹ Moraalse paanika mõiste (ingl *moral panic*) võttis kasutusele sotsioloog Stanley Cohen (1972) ja see tähendas algselt meedia tekitatud hirmu ühiskonna või kogukonna ühiste väärtuste, heaolu ja huvide ohtu sattumise ees. Ohtu ühiskonnale võidakse näha ka sotsiaalse grupi piires, sageli seondub see laste või teismelistega, kes on isiksuslikult ja sotsiaalselt ebaküpsena kergemini meediast mõjutatavad.

² Déghi muistendiuurimused paigutuvad sotsiaalmeediaeelsesse aega ja lähtuvad ajakirjanduse mõjust jutuloomingule.

ja hirmu rajajoonel on siiski vaid lõbu, mis lubab osalistel näidata end julgete ja südi-dena. (Vahtramäe 1996: 164)

Ühest küljest väljendab laste traditsioon täiskasvanutele vastanduvat vaimu ja tei-salt toimib rühma ühtsuse tugevdajana. Laste- ja noortekultuuris on hirmulugude rääkimisel, nagu ka üheskoos turvalisel hirmu kogemisel oluline meelelahutuslik ning grupiseste sotsiaalsete ja võimuhete kehtestamise roll. Jutuvestmiskeskonnas nauditakse teise hirmu ja kitsikustunnet. (Kalmre 2008a: 82; Virtanen 1980: 103)

1960.–1980. aastate eesti lastefolkloorile vaimudest, kummitustest, veristest kätest, kägistavatest sukkpükstest, kurjadest mustadest meestest, verevõtjatest jms on alates 1990. aastatest lisandunud tänapäeva maailma hirmudega seotud jutud organiröövidest, mõrtsukatest, tulnukatest, kummitavatest teelistest ja teistest mee-dia, televisiooni, popkultuuri, kirjanduse ja filmide mõjul tekkinud hirmuolenditest (Hiimäe 2020). Folkloristile ei jää aga märkamata, et paljudes nendes juttudes on seoseid ja motiivilaene vanemast muistendipärimusest.

Digijastu võrgusuhtlus ja sellest väljapoole kiirgav mõju on oluliselt laiendanud ostensiooni võimalusi. Nii ei ole folkloor enam ainuüksi kohalik nähtus, ja rahva-juttude (nagu ka kuulujuttude ja muude folkloorivormide) levikuks on internet ideaalne kanal. Rahvajuttude elektroonilised edastused pakuvad folkloristidele vara-semast paremat võimalust nende juttude jälgimiseks ja dekodeerimiseks, et mõista nendes väljendatud kultuurilisi hoiakuid, ühiskonna lootusi, eelarvamusi, hirne ning ärevust. Kui suuliselt edastatavad muistendid või legendid väljendavad tundeid n-ö kodeeritud keeles, st usundilise jutu esitusel mängivad kaasa kehakeel ja nüan-sid, mis lubavad jutust ning jutustaja suhtumisest ja osalusest mitmeti aru saada, siis elektrooniliselt avanevad need saatja anonüümsuse tõttu selgemalt (vt Blank 2009: 9), ehk ka ühekülgselt. Tänapäeva taskumõõtu digitaalse meedia seadmed (nt nutitelefoni) teevad võimalikuks ja paljudele nähtavaks üleloomulikke kogemusi jah-tiva lasteseltskonna muistendiretkete vanasse majja või kaaslastele tehtava *halloween*'i tünnga. Digitaalne kujutlus ja fotograafia on muutunud kommunikatsiooni tavapära-seks praktikaks, igapäevakogemuste jagamise eeldatud komponendiks. (Hand 2012: 11)

Ühendatud võrgusuhtlus ja suhtlemine väljaspool internetti ehk silmast silma suhtlus on tavapärane laste ja teismeliste hulgas, kes loomuldasa võtavad ette osten-siivseid toiminguid. Selle vanuserühma jaoks on suur osa võrgus tehtavast enese-esitlusest seotud nende identiteediloomega väljaspool internetti. See tähendab aga, et kui teismelised dokumenteerivad ja jagavad oma igapäevaelu kogemusi, siis jaga-vad nad ka oma ostensiivseid praktikaid. (Peck 2015: 18)

Eriline näide sellest, kuidas võrgufiktsioonist võib saada laste- ja noortekultuuris uskumus, mida saadavad praktikad väljaspool internetti, on Slendermani ('sihvakas, pikk mees', kasutusel ka Slender Man) fenomen. Slenderman sai alguse 10. juunil 2009, kui Eric Knudsen (kasutajanimelga Surge) lõi selle Photoshopi abil inter-netifoorumis Something Awful paranormaalsete kujude võistluse käigus. Surge tegi esmalt kaks mustvalget kujutist lastest, kelle juurde ta paigutas ülikonda kandva pika kõhna tontliku mehe kuju. Edaspidi täiendas Surge kujutist ja lisas sellele

tekstikatkeid – oletatavateltn tunnistajatelt –, mis kirjeldasid lasterühmade röövimisi ja andsid tegelasele nimeks Slenderman. Fiktiivse selgitava tekstiga kuju muutus ruttu populaarseks, selle lugu levis ja täienes eri foorumites ja kogukondades, sellest tehti õudusfilm ning see levis arvutimängudesse. (Gaslin 2017; Chess, Newsom 2015)³ Slendermani lugu on ehtne *creepypasta* – see on terminist *copy-paste* tuletatud rahvapärane mõiste internetifolklooris leviva õudusega segatud lugude ja kujutiste kohta (vt Blank, McNeill 2015: 5).

Elektroonilise meedia ja interneti eelsel ajastul mõjutas täiskasvanute pärimuslaste ja noorte uskumusi ja jutupärimust mõnel määral ning tagantjärele, nüüd on digitaalne ja pildiline maailm aga eri eärühmade vahelised eraldusjooned suures osas kaotanud. Slendermani tegelaskuju on alguse saanud täiskasvanute veebitegevusest ning levinud sealt laste ning noorte sekka. Slendermani-teemalistest popkultuuri toodetest, filmist ja arvutimängudest on saanud täiskasvanute äri ning närve köiditav meelelahutus, aga ka koos loodavate uskumuste baas laste ning noorukite jaoks.

Slendermani tegelaskuju on võrreldud klassikalisest folkloorist pärit haldjatega. Kuna Slendermani väljamõeldud „mütoloogia” on arenenud ilma folkloori jutu-kaanoniteta, ei ole tema välimus, motiivid, harjumused ega võimed fikseeritud, vaid muutuvad olenevalt jutustajast. Nii saavad jutustajad kasutada olemasolevaid Slendermani troope ja kujundeid, et luua uusi lugusid. Võimalus kasutada teiste ideid, pakkudes samal ajal oma ideid ja kogemusi, ajendas Slendermani ümber tekkinud koostöökultuuri. Tänu internetile on kogu Slendermaniga seotud protsess nähtav ja kergesti levitav, digitaalse suhtluse võimalused laiendavad ja samal ajal koondavad üksikuid tegevusi, luues uusi praktikakogumeid.⁴

Niisugust tegevuste kogumit, kus olemasolevat eri žanrides võrgusisu (fotod, videod, tekstid jms) segatakse sotsiaalmeedias oma loodu ja kogetuga, saab iseloomustada osaluskultuuri (ingl *participatory culture*) kaudu (vt Jenkins 2006). Loogiliselt ühendatud digitaalne fotograafia ja osaluskultuur, millega liitub muistenditele omane raskesti kontrollitav sisu, pakuvad mitmeid võimalusi juttude tõepära väljaarendamiseks (vt ka Shifman 2014; Kalmre 2021: 168–171).

Eesti kooliõpilased küll teadsid sellest tegelasest, aga erilist populaarsust ta siin ei saavutanud. Mõni jutt, mida lapsed üksteisele rääkisid, on arhiivi siiski talletatud.

Vahepeal kartsin Slendermani. Ta on üks mees, kellel on elus halvasti läinud ja ta elab metsas ning tal on kombitsad. Ta on veel hästi pikk ka ja loomulikult surnud. Ma kartsin, et ta vahib mind öösel aknast või mõnikord, kui maal õhtul pimedas metsas rattaga sõitsin, kartsin ma, et ta tuleb ja tapab mu ära. Mu sõber rääkis mulle ühe päriselt juhtunud loo. Seal jutus pussitasid kaks teismelist kolmandat üheksa korda noaga, et näha Slendermani, kes elas metsas. Kolmas teismeline sai surma ja teised kaks pandi vangi. (Tallinn, 13-aastane tüdruk; Hiimäe 2019: 25–26)

³ Vt ka Slender Man. „Slender Man” on USA-s 2018. aastal valminud õudusfilm, käsikirja autor David Birke, režissöör Sylvain White. Slendermaniga seotud pärimust on mõjutanud YouTube'i sari „Marble Hornets” (2009) ja mitmed sellele tegelaskujule keskendunud videomängud.

⁴ Slendermani fenomenist on kirjutatud populaarseid käsitlusi (nt Chess, Newsom 2015; Mar 2017) ja sellele on pühendatud teadusajakirja Contemporary Legend erinumber (2015, kd 5).

2017.–2018. aastal Eesti Kirjandusmuuseumi korraldatud 4.–12. klasside õpilaste koolipärimuse kogumisaktsiooni ajal kirja pandud jutus viidatakse 2014. aastal Ameerikas Wisconsinis aset leidnud traagilisele juhtumile, kus kaks tüdrukut viisid kolmanda kaaslase metsa ja pussitasid seal teda. Hiljem väitsid nad, et olid internetist lugenud Slendermani kohta ja kartsid, et kui nad seda ei tee, siis too karistab nende perekonda. Pärast seda juhtumit sai internetis sündinud ja seni üksnes lapsi hirmutanud mütolooiline tegelane laiemale avalikkusele tuntuks ja pärismaailma ohtude osaks.

Mehed valge kaubikuga

Artikli alguses näiteks toodud Lõunalehe uudises väidetakse, et Põlva juhtum kaubikuga kurjamitest ei ole seal esimene niisugune politseil uurida. Politseijaoskonna juht kommenteeris:

„Millegipärast on just Põlvas „valge kaubiku” jutt ja teised selletaolised legendid mitmeid kordi esile kerkinud [---] Umbes kaks aastat tagasi oli üks suurem ehitus pooleli, ehitajad sõitsid kaubikutega ja hakkasid levima jutud inimesi röövivast valgest kaubikust.”

Politseijuht rõhutas, et iga teadet kontrollivad nad väga põhjalikult ka siis, kui on arvata, et tegu on linnalegendiga. „Samuti pole mõtet nende juttude levitajatega pahandada, sest inimestel on tõesti hirm,” märkis ta. „Meie ülesanne on ühiskonda teavitada – inimestel on vaja kindlust, et asjad pole nii, et hirmujuttudel pole alust.” (Harju 2018a: 2)

Sealsamas kirjeldatakse niisuguste hirmulugude üsna tüüpilist sõbralt sõbra sõbrale leviku mustrit.

Kuna poiss oli kuulnud ka varem hirmutavaid jutte valgest kaubikust ühes teises linnas, tekkis tal hirmutunne, mille ajal jooksis eemale [---]. Poiss rääkis kahtlasest mehest ja kaubikust sõbrale, nii sai lugu ühelt teisele edasi liikudes ärevaid detaile juurde. Samuti teavitas poiss juhtunust oma teises linnas elavat lähedast, kes postitas kolmanda isikuna postituse sotsiaalmeediasse. (Harju 2018a)

Tavapärane on, et kuulujutud liiguvad lainetena. Selle Põlva poisi kaubikuhirm võis pärineda aasta varem meediasse jõudnud Harku juhtumist. Nimelt 25. novembril 2017 ilmus Postimehes uudislugu „Šokeeriv juhtum Harku vallas: varjatud näoga mehed tirisid bussist väljunud lapse kaubikusse” (Väli 2017). Seegi uudis sai tõenäoliselt alguse Facebooki postitusest. Uudist jagati sotsiaalmeedias ning seda vahendasid kõik Eesti meediakanalid, kaasa arvatud ETV nädalalõpu uudistesaaade. Kuulujuttu vahendanud uudises räägiti sellest, et Harku vallas olevat üks koolilaps vägivaldselt valgesse kaubikusse tõmmatud ja teda seal kinni hoitud. Lugu oli samavõrra ärevaks tegev kui kuulujutule tüüpiliselt ebamäärane. Nagu paar päeva hiljem selgus,

oli ainuke tõeväärne asi selles jutus hirm ja tunne, et kui niisugune asi on juhtunud, on asjad halvasti. Viimane asjaolu ilmselt tingiski loo jagamise sotsiaalmeedias ja ajakirjanduses ning politsei sekkumise. Võib oletada, et needsamad meediasse jõudnud hirmujutud kajasid vastu väiksemate episoodidena kohalikes Facebooki kogukondades. Näiteks Põlva juhtumiga samal ajal ilmus sarnane ärev teadaanne Tartu lähedal asuva Ülenurme ja Kambja kogukonna Facebooki lehel (vt Kambja / Ülenurme Kuulutaja). Sealsetest kommentaaridest on jälgitav, kuidas algselt laste omavaheline vestlus omandab täiskasvanute ringi sattudes suurema kaalu. 2024. aasta 20. veebruari paiku ilmus sarnane postitus Kastre valla Melliste Teataja Facebooki lehele,⁵ sellest tuleb täpsemalt juttu artikli lõpuosas.

Hirmutavad kuulused valgest kaubikust on Euroopas ja Skandinaavias ning mujalgi ringelnud sotsiaalmeedia tõttu juba üle kümne aasta. Üldist teavet, kuidas valgete kaubikutega kurjamid olevat naisi ja lapsi röövinud,⁶ leidub ingliskeelses meedias kümnetel eri aadressidel, kusjuures enamasti saab kinnitust see, et tegu on „linnamüüdi ehk linnalegendiga”, millel võib olla nii tõsielulisi kui ka popkultuuri eeskujusid (vt O’Sullivan 2019; Sambeck 2021). Samuti Rootsis 2012. aastal ja Austraalias 2009. aastal lapsevanema Facebooki postituse järel algatatud uurimisel tuli politsei järeldusele, et tegu on linnalegendidega, millel pole reaalselt tagapõhja ja mis sotsiaalmeedias lumepallina veerema lähevad. Ometi kirjeldavad need lood üsna hästi ühiskonnas kajastuvaid probleeme ja hirme. (Burger 2014, 2016)

Euroopa juttudes on kaubik valdavalt valge, sest seda värvi väike furgoonauto on lihtsalt väga levinud. See ei ole siiski alati nii: 2019. aastal tänapäeva muistendite rahvusvahelisel konverentsil arutasime valge kaubiku fenomeni tšehhi folkloristi Peter Janečeki ja slovaki folkloristi Zuzana Panczovága, kes märkis, et Slovakkia juttudes on kaubik valdavalt musta värvi. Meie kõigi üldine tähelepanek oli aga see, et kaubikukuuldused on kõigis kolmes riigis levinud ennekõike väikestes linnakestes ja maakohtades. Hollandi folklorist ja meediauurija Peter Burger (2014, 2016) on toonud välja asjaolu, et Suurbritannias on valge kaubik kuriteopaigana saanud tõenäoliselt eeskujuna sealsest populaarsest teleseriaalist, mis jutustab valgest kaubikust ja selle isepäisest, vahel vägivaldsest juhust.

Kuidas kuri kloun internetist välja puges

Ameerikas ja Suurbritannias said 1980. aastatel laste seas tuntuks lood klouniks maskeeritud täiskasvanutest, kes kaubikuga ringi liiguvad ja lapsi ahistavad ning tapavad. Lapsed rääkisid, et kaubikud klouniks maskeeritud meestega varitsevad neid koolide juures. Jutud tegid muret täiskasvanutele, kes kaasasid asjaolude uuri-

⁵ Mainitud postitused Melliste Teataja Facebookis pole enam leitavad, neist ja kommentaaridest on artikli autoril olemas kuvatõmmis.

⁶ Eestis tunduvad jutud inimröövijate kaubikust olevat seotud valdavalt lastega, artikli autorile on teada vaid kaks naistega seotud paanikajuttu: 2012. aastal teatati, et Rakveres sõidavad mikrobussiga ringi mitu maskides meest, kes uimastavad naisi ja tirivad nad bussi (Virumaa Teataja 2012), ja aasta hiljem, et politsei uuris ühte segast juhtumit Tartus (Mets 2013).

misse ametiasutusi, aga uurimised lõppesid tulemusteta. Tegu oli üksnes laste jutuga. Hirmuäratava ja kurja klouni (ingl *evil clown*) ajalugu ulatub Ameerikas 1940. aastate koomiksiteni, XX sajandi teisel poolel oli seal populaarne ka lastesaadete kloun Bozo. Pahatahtliku klouni kuju arengut mõjutas tõsieluline seik: 1970. aastatel tabati Ameerikas pedofiil ja sarimõrtsukas John Wayne Gacy, kes oli tapnud üle 30 mehe ja poisi ning teeninud leiba klounina, ehkki oma kuritööd oli ta sooritanud ilma klounikostüümita. 1980. aastateks Ameerikas kinnistunud tigea ja pahatahtliku klouni arhetüüp levis raamatute, seriaalide, hiljem ka videomängude kaudu Lääne-Euroopasse. (Brunvand 2001: 313–315; vt ka Van de Winkel 2016)

1980-ndate lõpust või 1990-ndate algusest on inglise keeles kasutusel psühholoogide termin *coulrophobia* 'klounikartus'. YouTube'ist võib leida kümneid hirmutamiseks toodetud videoid kurjadest klounidest. Mõni neist on otsekui kulutulena levinud, näiteks Itaalia kanali DM Pranks videod on saanud miljoneid vaatajaid. Belgia folklorist Aurore Van de Winkel (2016) on täheldanud, et klounikartust kätkevad jutud ringlevad lainetena: Prantsusmaal oli üks laine 2014. aastal, sealt levis see esmalt mujale Lääne-Euroopasse ning veidi hiljem jõudis Ida-Euroopa maadesse. Väidetavalt sai Prantsusmaal jutt alguse konkreetsest vingerpussist, kus üks maskeeritud teismeline ajas teist plastmassist noaga taga. Prantsuse sotsiaalmeedias hakkasid aga levima kuuldused, et üks või mitu klouniks maskeeritud inimest peidavad end koolide juures ja ründavad lapsi. Sotsiaalmeedias reageeriti kuuldustele aktiivselt, teismelised tegid klounivastaseid lehti, postitasid pilte ja manitsesid ettevaatlikkusele. Mõnel juhul võis klounikuuldus liituda kaubikukuuldustega, näiteks Itaalias levis lugu kaubikuga sõitvatest Poolast pärit klounidest, kes inimesi autosse tiriivad, et nende organeid röövida. On teada, et mitmel juhul on klounikartust kurjasti ära kasutatud koerustes, hirmutamiseks ning paraku ka kuritöodes (vt Van de Winkel 2016). Algselt ja ehk praegugi on klounikultus mõjusam *halloween*'i traditsioone järgivates maades.

Eestis võttis kurja klouni kuju kodunemine mõnevõrra kauem aega kui läänes – Piip ja Tuut ning teised lastepidudel ja -haiglates lapsi löbustavad klounid on populaarseks saanud suhteliselt hiljaaegu ning on heatahtlikud ja löbusad tegelesed. Siiski on Eesti kooliõpilastele kurja klouni lood tuttavad vähemalt 2018. aastast, küllap varasemastki ajast, nagu võib järeldada järgnevast koolipärimuse jutunäitest:

Kunagi ammu – vist 2016 – oli teema killerklounide kohta ja üks mu tuttav on rääkinud sellest, kuidas ta sõbranna akna alla (ta elab teisel korrusel) seisis vist kirvega inimene ja oli riietunud nagu kloun. See kloun tükk aega vaatas ta koduakent ning ta vanemad olid see aeg tööl (see kõik oli öösel ning ta vanemad olid öövahetuses). Tüdruk kutsus politsei, kuid selleks ajaks oli see inimene läinud. (Tüdruk, snd 2003; Hiiemäe 2019: 25)

Pahatahtliku klouni kuju jõudis n-ö tänavale aga alles eelmisel aastal. Nimelt 2023. aasta 25. septembri öösel sai Viljandi politsei teate 14-aastaselt poisilt, kes väitis, et teda jälitab vägivaldne kloun:

Politsei reageeris sündmusele kõrgeima prioriteediga ning avastas sündmuskohalt ees rühma hirmunud lapsi, kes põgenesid olematu klouni eest. Veebipolitseinik Elerin Tetsmann nentis esmaspäeva pärastlõunal, et sellist juhtumit, kus veebist alguse saanud hirmutamise oleks liikunud sellisel moel edasi tänavale, et lapsed realselt suurt hirmu tundes politsei poole pöörduvad, ta varasemast ei mäleta. Tetsmann rõhutas ka, et lapsed tegutsesid hirmu tundes õigesti, kui politseiga ühendust võtsid.

Kogu sündmus hakkas rulluma ühest suhtluskeskkonda Snapchat postitatud õudusjuttu meenutavast naljast, milles räägiti Viljandis Kantreküla linnaosas ringi käivast klounist, kes ründavat lapsi. Politseinikeni jõudnud noortevaheline vestlus lubab aimata, et rohkete roppustega võrstsitatud postitused on pärit põhikooli või veelgi vanematelt noorukitelt. Levima hakkas see aga algklasside laste seas ning lausa kampadena läksid lapsed hilisõhtul õue klouni jälitama.

Selle käigus sattusid nad aga kokku endast vanematega, kes hirmujuttu tagant õhutasid, ning lõpuks ei julgenud lapsed enam edasi ega tagasi liikuda. Et koju minna ei juletud, siis võetigi ühendust politseiga. (Suurmägi 2023a)

Meediakäsitlused

Valgete kaubikute ja kurjade klounidega seotud juhtumite kajastamisel ajakirjanduses on peale lugude arvatava kriminaalsuse ja selle seletuse toodud esile linnalegendide teema üldiselt: juhtumeid tutvustatakse kui rahvusvaheliselt tuntud ja levinud jutuloomingut, kaasates siinkirjutaja kui valdkonna spetsialisti kommentaarid (vt Harju 2018b; Haav 2023).

Ajakirjanduses ei avata eeltoodud hirmulugude algse jutustaja motivatsiooni, sest juhtumid on aset leidnud väikestes kogukondades, kus inimesed üksteist tunnevad. Näiteks Harku valla juhtum oli väga skandaalne ja enne veel kui asi leidis lahenduse politseilt, sekkus sotsiaalmeedia oma seletustega. Levitati valevideot koolikiusust, millega poiss oli väidetavalt seotud, ja jõuti järeldusele, et kaubikus kinnihoidmine oli kättemaks. Avalikult ei väidetud, et poiss luiskas mingil põhjusel, küll aga arutleti sel teemal artikli kommentaarides (vt Raud 2017). Üldiselt kajastati laste mõtte maailma ja käitumise eripära ning põhjusi, miks võisid lapsed kurje tegelasi karta või nende kohta luisata: lastekultuurile on iseloomulik, et fantaasiamaailm seguneb pärismaailmaga, mängitakse hirmu ja turvatunde piiril ning enda kehtestamiseks on lubatud väike vale.

Õudusjuttude rääkimine, põnevus, hirm, hirmule vastu astumine ja sellega hakkama saamine, teiste hirmutamine – see kõik on kuulunud lapseks olemise juurde ning paljudel juhtudel ka täiskasvanuikka kaasa tulnud. Punane Käsi, Freddy Krueger, Candyman – neid eri ajastute koletegelasi, keda pidi kartma, aga kes olid ligitõmbavalt põnevad, nimetasid mu kolleegid. Tapjaklounid on laste seas olnud regulaarselt ilmuvad ja kaduvad peletised mõnisteist aastat. [---]

Nutimaailm on kindlasti kaasa toonud uusi hirme ja hirmutamisi, mida ehk minusugune keskealine ei mõista. Aga seda klounilugu mõistan ma enda arvates

üsna hästi ja see ei ole pärit nutimaailmast. See on osa inimese kasvamisest ning fantaasiast, mida nutimaailm olemuslikult tapab. (Suurmägi 2023b)

„Linnalegend? Psühholoogi sõnul on lapsed väga leidlikud ning võivad kasutada linnalegende, et karistusest pääseda. Lapsel võib olla raske oma juttu muuta, kartes, et kui nii tõsine asi on päevavalgele toodud ja politseigi kaasatud, võib kõvasti riielda saada, kui öelda: see oli vaid mõttemäng või hilinemise kattevarjuks toodud vale,” lahkab psühholoog viimasel ajal sagenenud juhtumeid, kus lapse väljamõeldu valgest kaubikust põhjustab suure paanika. (Väli 2018)

Kui sarnased hirmujutud ja nendega seotud praktikad jäid internetieelsel ajal enamasti laste- ja noortekultuuri sisesteks asjadeks, siis sotsiaalmeedia ja sealne suhtlus on need jutud ning nende kurjad tegelased toonud avalikku ruumi. Laste hirmujutust sai uue sihtgrupi jaoks päriselt kriminaalne sündmus. Harku valla, Põlva ja Viljandi juhtumite juures oli võimalik jälgida, kuidas laste- ja noortekultuurile omane sotsiaalsete suhete mängulise kehtestamise ja uskumusmaailm sattusid avalikku ruumi, tekitasid seal teistmoodi ohutunde (moraalse paanika) ja omandasid ka teise tähenduse, kujutades ümbritsevat maailma ohtliku ja kuritegelikuna. Konteksti muutusega antakse juhtumile või jutule hoopis ühiskonnakriitiline tähendus. Valitsevate õigus- ja moraalnormide kohaselt peab laste turvatunnet ja nende keha ohustav kuritegu saama karistuse. Sarnast jutu tähenduse muutumist laste kogukonnast väljapoole sattudes olen täheldanud 2005. aastal, kui Pärnus sattus täiskasvanu kuulma laste omavahelisi ärplevaid ja kuulajates vastikustunnet tekitama pidavaid luiskelugusid kasside piinamisest (nahast välja viskamisest). Selle peale ilmus ajakirjanduses ühiskonnakriitiline lugu teemal, et noored on julmad ja hukas, ning algatati kriminaaluurimine, mis tuvastas, et väidetav piinamisviis pole võimalik ja seda pole tegelikult kasutatud. Kogu juhtum oli siiski linnalegend, mis tugines vanadele valetamisnaljanditele ehk nn jahimehejuttudele. (Vt Kalmre 2008a)

On olemas vähemalt üks näide sellest, kuidas väikeses maakohas võib kaubiku-paanika sotsiaalmeedia suhtluse kaudu lahtuda. Siin käsitletud juhtumite ajal ei õnnestunud artikli autoril jälgida asjaosaliste laste suhtlust sotsiaalmeedias, kuid nagu mainitud, oli mul võimalik olla 2024. aasta veebruari lõpus tunnistaja sellele, kuidas väikeses Tartu-lähedases külakogukonnas lahenes laste spontaanselt kaubikuhirmust ajendatud juhtum üsna kergesti. See on artikli autori teada esimene jutt, kus kaubik on musta värvi.

Postitaja Carmen: Täna kella 18–18.30 vahel Melliste–Poka teel jälitas musta värvi kaubik kahte tütarlast. Kui tüdrukud jooksu panid hakkas kaubik väga kiirelt tagurdama järgi, õnneks suutsid tüdrukud ennast ära peita, aga ütlesid, et neid otsiti ka prožektori valgusega põllult ja puude vahelt. Palun rääkige oma lastega. Meie omadel õnnestus joosta tuttava juurde, kes nad pärast koju tõi. Kahjuks olid tüdrukud suht shokis ja ei osanud öelda, mis marki kaubik võis olla.

Kommenteerija Getter: Olime täpselt samas ajavahemikus Poka teel koeraga kõndimas. Kasutasime taskulampi. Liiklesid ka kaubikud. Olid ka tütreid kaasas, kes

taskulampidega üritasid langevas lumesajus efekte teha. Kahtlane tegevus oli seisev kaubik, millele lähenes teine kaubik ning tundus, et tehnilise rikke eemaldamiseks. Ei välista kirjeldatud olukorda, kuid hirmul on suured silmad ja pimedas veel suuremad, äkki lihtsalt arusaamatus?

Postitaja Carmen: Tüdrukud rääkisid ka teisest kaubikust ja ütlesid, et ka too olevat liikunud.

Kommenteerija Rauno: Need olime meie. Sõbral sai küte otsa. [lisatud foto] (Meliste Teataja)

Kokkuvõtvalt

Internetiajastul on laste ja noorukite teadmised üleloomulikest ja kurjadest tegelastest ning nendega seotud lugudest võrreldes varasemaga üldisemad ja ühtlustunud. Igal siin käsitletud kurjami tüübil – valge kaubikuga meestel, kurjal ehk tapjaklounil ning Slendermanil – on mõnevõrra erinev taust ja arengulugu, aga nende kõigi ohvrid on lapsed. Kui tapjaklounid ja Slenderman on mütoloogilised tegelased, siis valge kaubikuga mehed on kriminaalsed kurjamid. Nendega seotud jutud toetuvad varasemast pärimusestki tuttavale ürgsele hirmukujutelmale inimkeha ründamisest – analoogsed on näiteks endise Nõukogude Liidu aladel levinud jutud mustadest Volgadest ja verevõtjatest. Valge kaubikuga kurjamite nüüdsed arvataavad kuriteod viitavad pedofiiliale või organivargusele. Need jutud võivad rääkida mõndagi ühiskonnas toimuva kohta. Meediauuriija ja folklorist Peter Burger jälgis valge kaubiku lugusid Hollandi internetis ja ajakirjanduses aastatel 1999–2015 ning kirjeldas oma uurimuses, kuidas selle perioodi jooksul muutus pahade peategelaste identiteet: algul olid kiusajad pedofiilid, siis Ida-Euroopa immigrandid ja lõpuks moslemid. Niisugune tegelaste järjestus peegeldas Hollandi ühiskonnas nendel aastatel esile kerkinud pingeid ja hirme ning migratsioonilaineid. (Burger 2014, 2016)

Valge kaubiku lugusid toetavad nii pop- kui ka internetikultuur: filmid, arvuti-mängud, YouTube'i filmikatked, igasugune pila, sh meemid ja tüngad. Tundub, et eesti laste- ja noortekultuurile on siin vaadeldud linnalegendidest lähedasemad ja rohkem aktuaalsed valge kaubiku lood. Sellel võib olla mitmeid põhjusi, muu hulgas see, et need lood toetuvad (vanemale) universaalsele hirmujuttude traditsioonile, sest neis kajastuvad ohud ja jutud inimesi autosse meelitavatest kurjamatist on Eestis tuntud olnud juba peaaegu sajandi. Vähem populaarsed on siin tapjaklouni ja eriti Slendermani legendid, mis suhestuvad lääne kultuuriruumiga – need on levinud üksnes internetis.

Laste- ja noortekultuuris luuakse ühiselt tegelasi ja süžeid ning nende tähendusi: nendega seotud uskumusi, juhtumeid ja kogemusi jagatakse internetis, aga ka väljaspool seda ning nii kujundatakse lugusid koos. Nagu eespool mainitud, on uurijad seda protsessi kajastanud ilmekaimalt Slendermaniga seoses. Hirmujutud on laste mängulise maailma osa ja lastekultuurile omane turvalise hirmu läbimängimine võimendub üsna kergelt sotsiaalmeedias: tüngast ehk pseudo-

ostensioonist saab mäng ohuga ehk protoostensioon. Kõigi nende juhtumite puhul võib töötada korraga mitu ostensiooni vormi ja tihti ei ole selge, kuivõrd on tegu niisama tüngaga, väikese luiskamise, spontaanse hirmuelamuse või n-ö jutu sisse minekuga. Eesti ainese juures oleks edasise uurimistöö perspektiiv seni uurijatele kättesaamatu laste ja noorte omavaheline suhtlus sotsiaalmeedias. See ilmestaks paremini seda, kuidas jutuahelate ja postitustega luuakse usutavat või koomilist, mängulist lugu mütoloogilistest tegelastest ning mil määral mõjutavad seda (tausta)teadmised juttude süžeedest, grupisisesed suhted jms. Kinnitamist vajaks üks lihtsalt kogemusele toetuv tähelepanek. Nimelt selle põhjal, kuidas lääne kultuuriruumist alguse saanud tänapäeva muistendid ja nendega seotud nn *creepy-pasta* jutud on 1990. aastatest alates arenenud Eestis: tundub, et just skandaalsed ehk kriminaalsed või müstilised lood vajavad levikuks peale varasema kohaliku traditsiooni ka arvukat kohalikku kogukonda. Ilma selleta ei saavuta need siin laialdast levikut, ehkki võib leida põnevaid erandeid.

Selge on, et hirmujutud ja nendega seotud juhtumid ei lakka ja iga juhtum vajaks eraldi sisulist uurimist, sest alati on ju võimalus, et tegu võib olla reaalsusest lähtuvate hirmudega ja täiskasvanud peavadki sekkuma. On rahvusvahelisi näiteid selle kohta, kuidas mõni internetis leviv lastele ja noorukitele suunatud hirmumäng ja -lugu võib olla nii mõjus, et põhjustab nende seas eluohtlikku käitumist, nagu Slendermani juhtum.

Tõsiasi on see, et kõik siin vaadeldud laste hirmujutud ja -juhtumid väljendavad tänapäeva muutunud maailma: interneti ja sotsiaalmeedia ülimuslikkust ning hirmu domineerivat osalust meelelahutuses, samuti inimeste uskumuste ja jutueeskujude kujundamises ning sotsiaalsete suhete loomises. Internet on teinud lood ja nende tegelased üldiselt tuttavaks ja tõsiselt võetavaks, neil on rikas, eri žanre ja tegevusi põimiv digitaalne sisu, mis mõjub kindlasti vahetumalt kui internetieelse ajastu hirmujutud.

Artikkel on valminud teadusprojekti „Folkloori narratiivsed ja uskumuslikud aspektid“ (EKM 8-2/20/3) ning Haridus- ja Teadusministeeriumi projekti „Eesti kultuuri arengumustrid“ (EKKD-III2) toel.

VEEBIVARAD

Kambja / Ülenurme Kuulutaja. Facebook. https://www.facebook.com/groups/1812000485745104/?multi_permaLinks=2175261286085687&ref=share
Melliste Teataja. Facebook. <https://www.facebook.com/groups/930734793611614/>
Slender Man. Wikipedia. https://simple.wikipedia.org/wiki/Slender_Man

KIRJANDUS

Blank, Trevor J. 2009. Toward a conceptual framework for the study of folklore and the Internet. – Folklore and Internet: Vernacular Expression in a Digital World. Logan: Utah State University Press, lk 1–20.

- Blank, Trevor J.; McNeill, Lynne S. 2015.** Boiling over: Creepypasta, Slender Man, and the new face of fear in folklore. – *Contemporary Legend. Special Issue: The Slender Man*, seeria 3, kd 5, lk 1–13.
- Brunvand, Jan Harold 2001.** *Encyclopedia of Urban Legends*. New York–London: W.W. Norton & Company. <https://doi.org/10.5040/9798216990512>
- Burger, Peter 2014.** Monsterlijke verhalen. Misdaadsagen in het nieuws ne op webforums als retorische constructies. Den Haag: Boom Lemma.
- Burger, Peter 2016.** White van stories: Stranger danger, rhetoric, and media. – *Perspectives on Contemporary Legend. 34th International Conference, Tallinn June 28–July 2, 2016*. Tartu–Tallinn: ELM Scholarly Press, lk 12–13.
- Chess, Shira; Newsom, Eric 2015.** *Folklore, Horror Stories and the Slender Man: The Development of an Internet Mythology*. New York: Palgrave Pivot. <https://doi.org/10.1057/9781137491138>
- Cohen, Stanley 1972.** *Folk Devils and Moral Panics: The Creation of the Mods and Rockers*. London: MacGibbon and Kee Ltd.
- Contemporary Legend 2015.** *The Journal of the International Society for Contemporary Legend Research. Special Issue: The Slender Man*, seeria 3, kd 5.
- Dégh, Linda 2001.** *Legend and Belief: Dialectics of a Folklore Genre*. Bloomington–Indianapolis: Indiana University Press.
- Dégh, Linda; Vázsonyi, Andrew 1983.** Does the word „dog” bite? Ostensive action: A means of legend-telling. – *Journal of Folklore Research*, kd 20, lk 5–34.
- Donovan, Pamela 2001.** *Crime Legends in Old and New Media*. PhD dissertation. The City University of New York (CUNY). https://academicworks.cuny.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=2495&context=gc_etds
- Donovan, Pamela 2004.** *No Way of Knowing: Crime, Urban Legends and the Internet*. (Studies in American Popular History and Culture.) New York–London: Routledge.
- Eco, Umberto 1976.** *A Theory of Semiotics*. Bloomington: Indiana University Press.
- Ellis, Bill 2003.** *Aliens, Ghosts and Cults: Legends We Live*. Jackson: University Press of Mississippi.
- Gaslin, Glenn 2017.** The Slenderman legend: Everything you need to know. – *CBC News 6. III*. <https://www.cbcnews.com/pictures/the-slenderman-legend-everything-you-need-to-know/>
- Haav, Margus 2023.** Kuidas kuri kloun esimest korda internetist välja puges. – *Sakala* 30. IX, lk 8.
- Hand, Martin 2012.** *Ubiquitous Photography. (Digital Media and Society.)* Cambridge, UK–Malden, MA: Polity Press.
- Harju, Ülle 2018a.** Hirmujutt põhjustas kaubikupaanika. – *Lõunaleht* 5. IV, lk 1–2.
- Harju, Ülle 2018b.** Ohutud linnalegendid „Luunja kurk”, „Salatipesu” jt. – *Lõunaleht* 5. IV, lk 2.
- Hiimäe, Reet 2019.** *Eesti õpilaste üleloomulikud kogemused*. Tartu: Eesti Folkloori Instituut, EKM Teaduskirjastus.
- Hiimäe, Reet 2020.** Hirmude kirjeldused tänapäeva õpilaspärimuses. Subjektiivse kogemuse ja meediamõju seostest. – *Keel ja Kirjandus*, nr 1–2, lk 80–94. <https://doi.org/10.54013/kk747a5>

- Jenkins, Henry 2006.** *Convergence Culture: Where Old and New Media Collide*. New York: New York University Press.
- Kalmre, Eda 2008a.** Münchhauseni jutu retseptisioonist tänapäeval ehk milleks me neid vajame. – Kes kõlbab, seda kõneldakse. Pühendusteos Mall Hiimäele. (Eesti Rahvaluule Arhiivi toimetused 25.) Tartu: EKM Teaduskirjastus, lk 75–89.
- Kalmre, Eda 2008b.** Hirm ja võõraviha sõjajärgses Tartus. Pärimuslooline uurimus kannibalistlikest kuulujuttudest. (Tänapäeva folkloorist 7.) Tartu: EKM Teaduskirjastus.
- Kalmre, Eda 2021.** Loodus tuleb tagasi: delfiinid ja saurused. Libauudistest, *photoshop*-muistenditest ja meemidest koroonakarantiini ajal. – Mäetagused, nr 79, lk 167–184. <https://doi.org/10.7592/MT2021.79.kalmre>
- Kõiva, Mare 1996.** Siis astu aknalauale. – Mängult-päriselt. (Tänapäeva folkloorist 2.) Toim M. Kõiva. Tartu: Eesti Rahvaluule Arhiiv, Eesti Keele Instituut, lk 166–188.
- Mar, Alex 2017.** Into the woods: How online urban legend Slender Man inspired children to kill. – *The Guardian* 7. XII. <https://www.theguardian.com/news/2017/dec/07/slender-man-into-the-woods-how-an-online-bogeyman-inspired-children-to-kill>
- Mets, Risto 2013.** Tartu naine väidab, et teda vägistati mikrobussis. – *Tartu Postimees* 26. XI. <https://tartu.postimees.ee/2610022>
- Metsvahi, Merili 2000.** Muistend kui tegelikkus. – Maa-alused. (Pro Folkloristica VII.) Toim Mall Hiimäe, Janika Oras. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, lk 44–59.
- O'Sullivan, Donie 2019.** A Facebook rumour about white vans is spreading fear across America. – *CNN Business* 4. XII. <https://edition.cnn.com/2019/12/04/tech/facebook-white-vans/index.html>
- Peck, Andrew 2015.** At the modems of madness: The Slender Man, ostension, and the digital age. – *Contemporary Legend. Special Issue: The Slender Man*, seeria 3, kd 5, lk 14–37.
- Raud, Geidi 2017.** Koolidirektor Harku vallas juhtunust: konkreetse juhtumi taga oli lapse ekslik käitumine. – *Õhtuleht* 27. XI. <https://www.oh tuleht.ee/842684>
- Sambeck, Becca van 2021.** Where did the urban legend about serial killers stalking victims in white vans come from. – *Oxygen. True Crime* 21. IX. <https://www.oxygen.com/the-toolbox-killer/crime-news/serial-killers-in-white-vans-where-did-urban-legend-come-from>
- Shifman, Limor 2014.** The cultural logic of photo-based meme genres. – *Journal of Visual Culture*, kd 13, nr 3, lk 340–358. <https://doi.org/10.1177/1470412914546577>
- Suurmägi, Marko 2023a.** Õuduslugu põhjustas Viljandis keskõise paanika. – *Sakala* 27. IX, lk 3.
- Suurmägi, Marko 2023b.** Tapjakloun on iidne hirm, mitte nutimaailm. – *Sakala* 27. IX, lk 2.
- Vahtramäe, Eil 1996.** Vaim, vaim, ilmuta ennast! – Mängult-päriselt. (Tänapäeva folkloorist 2.) Toim Mare Kõiva. Tartu: Eesti Rahvaluule Arhiiv, Eesti Keele Instituut, lk 156–165.
- Van De Winkel, Aurore 2016.** Hostile clowns in France, Halloween 2014: A micro-history of a legend cycle. – *Contemporary Legend. Special Issue: The Slender Man*, seeria 3, kd 6, lk 41–54.
- Virtanen, Leea 1980.** Lastenperinne. (Helsingin yliopiston kansanrunoustieteen laitoksen toimite 6.) Helsinki: [Helsingin yliopiston kansanrunoustieteen laitos.]
- Virumaa Teataja 2012** = Politsei kinnitusel ei vasta info Rakveres liikuvatest maskidega vägistajatest tõele. – *Virumaa Teataja* 9. VII. <https://virumaateataja.postimees.ee/901502>

Väli, Kristjan 2017. Šokeeriv juhtum Harku vallas: varjatud näoga mehed tirisid bussist väljunud lapse kaubikusse. – *Õhtuleht* 25. XI. <https://www.oh tuleht.ee/842392>

Väli, Kristjan 2018. Väljamõeldud valge kaubik ja kommionu võivad olla lapse appikarje suu-
rest murest. – *Õhtuleht* 16. V, lk 7.

Eda Kalmre (sünd 1958), PhD, Eesti Kirjandusmuuseumi folkloristika osakonna vanem-
teadur (Vanemuise 42, 51003 Tartu), eda@folklore.ee

Clowns and other villains – various faces of fear and violence: Ostension and criminal legends

Keywords: folkloristics, journalism, horror stories, children, urban legends, social media, beliefs

This article explores scary stories about evil clowns and men abducting children in white vans, which are known internationally and have recently spread among Estonian children and young people. In some cases, these narratives have transcended legend, prompting several criminal investigations in Estonia in recent years regarding alleged crimes committed by these nefarious characters.

Communication among children, teenagers and young adults occurs both online and offline, i.e., by word of mouth. These age groups also engage in ostensive practices, where several forms of ostension can occur simultaneously. It is often quite challenging to discern between a mere prank, a little lie, a spontaneous experience of fear, or immersion in the story.

In the cases from Harku parish, Põlva, and Viljandi, we observe how the playful social dynamics and belief systems typical of children's and youth culture enter the public sphere through social media, transforming a criminal legend into a real criminal case. In the public sphere, the children's stories create a different sense of danger (moral panic) and acquire a different meaning by portraying the surrounding world as dangerous and criminal. This change of context imbues the incident or legend with broader social significance and critique. The internet has intensified the seriousness of these evil character stories, providing a rich digital content that mixes various genres and activities, making them more immediate and impactful than the horror stories of the pre-internet era.

Eda Kalmre (b. 1958), PhD, Estonian Literary Museum, Department of Folklore, Senior
Researcher (Vanemuise 42, 51003 Tartu), eda@folklore.ee

Esimene teade eestlaste laulmisest – kas ainult?

TIIU JAAGO

Eesti rahvaluuleteaduse ajaloo üks aabitsatõde on, et esimene seni teadaolev kirjeldus eestlaste laulmisest pärineb Saxo Grammaticuse (*ca* 1150–1220) teosest „Gesta Danorum”, kus on juttu taanlaste ja rootslaste lahingust eestlaste vastu Ölandi saare juures 1170. aastal (Laugaste 1963: 15–16, 287).¹ Anu Saluääre taani keelest tõlgitud versioonis leiab selle lahingupildi järgmises sõnastuses:

[Ölandi] saare elanikelt said nad [taanlased] teada, et kuralased koos eestlastega valmistusid mererööviretkeks ühes lähedases sadamas, ja kõigest jõust aerudele surudes sõudsid taanlased ruttu sinna, mõtlemata sellele, mida kuningas oli neile südamele pannud. Üks eestlaste laevadest, mis väljas vahti pidas, võttis neid märgates kohe kursi ulgumerele, selle asemel et peajõududele silmapiiril nähtust sõnumit viia. Kui teised mereröövliid märkasid, mis oli teoksil, tõmbasid nad oma laevad maale ja tõttasid kiiresti lähedasse metsa varjule. Svend Skøling ja Niels Vend ei uskunud, et see on sõjakavalus, vaid sõudsid kõigest jõust ja hüppasid kõigi oma meestega maale, ja kui barbarid otsekohe neid metsast ründasid, pidid need kaks meest ja nende meeskond pärast vaprat vastupanu selle eest eluga maksma, et nad ei olnud kuninga nõuandest kinni pidanud.² Kaks suurepäraselt ratsanikku Absaloni teenistuses, Tove Lange ja Esger, kes neile appi tõttasid, langesid koos nendega, keda nad tahtsid päästa. Magnus Skånelane, kes tundis rohkem viha kui hirmu, nähes, kui halvasti läks tema kaaslastel, maabus teises kohas, kuid sai sama saatuse osaliseks. Võtnud kinni kõik nende laevade meeskonnad, raiusid barbarid laevadesse auke, nii et need põhja vajusid. Kui Kristoffer nägi, millist kaotust teised olid kandnud, jättis ta oma laevad seisma, hoides neid maast eemale, kuid tema enda laev jäi küljega kalda poole ja teda rünnati säärase kivirahega, et tema meestel oli piisavalt tegemist enda varjamisega, nii et nad ei võinud asuda vasturünnakule. Kui Esbern seda nägi, ei tahtnud ta, et öeldaks, nagu oleks kuningas oma poega tema hoolde usaldades valesti teinud, ja laskis seepärast oma laeva nii kiiresti kui võimalik kalda äärde sõuda, sööstis kivirahe

¹ Saxo Grammaticuse (2015: XIV, 40.3) teksti kohaselt osalevad Ölandi saare juures peetavas lahingus eestlastega koos kuralased („permixtos Estonibus Curo”). Mõlemate ühisinimetajateks on piraadid, mereröövliid, barbarid ja paganad. Arheoloog Marika Mägi on osutanud kuralaste nimetuse tähendusele eelviikingi- ja viikingiajal ning sellele tuginedes pakkunud ka ühe võimaluse tõlgendamiseks „kuralasi” Saxo tekstis: kuralaste esialgne tähendus ei viidanud mitte etnilisele, vaid sotsiaalsele rühmale (analoogiliselt viikingite mõistele), kinnistudes hiljem Kuramaa ranniku elanike märkimiseks (Adamson 2003: 11; Mägi 2017: 260–261, 2023a: 87).

² „[---] nad ei olnud kuninga nõuandest kinni pidanud” – nimelt oli kuningas Valdemar enne laevastiku saatmist Ölandi saare juurde oma sõjamehi mereröövliite sõjakavaluse eest hoiatanud: barbarid meelitavad kuninga laevamehed end jälitama, et neid siis rannal ägedalt rünnata. Krooniku jutustuse järgi paraku nii juhtuski.

keskele ja päästis rängas ohus oleva nooruki surmast, juhtides oma laeva tema laeva ja vaenlase laeva vahele. Barbarid ründasid nüüd suure ägedusega, haavasid võõris olevaid sõjamehi ja vedasid laeva üles kaldaribale. Esbern laskis oma ammust kolm noolt, aga kui ta nägi, et keegi nendest ei langenud, lõi ta ammu puruks ja läks täies relvastuses võõri, kus ta võrratu jõu ja vaprusena üksipäini pidas suure osa päevast vastu paljudele vaenlastele. [---] Toimunud õppisid teised, et maaleminekuga tuleb olla ettevaatlikum, ja hoidusid seepärast kaugemale, leppides lingude ja viskeodade kasutamisega. Pimeduse saabudes ei saanud enam midagi ette võtta, ja nii otsustati võitluse jätkamist edasi lükata, kuid hoolitseti selle eest, et vahid väljas oleksid, nii et ükski barbarite laev pimeduse varjus sadamast välja ei võiks hiilida ja põgeneda. Kui barbarid nägid, et nad olid nii suure laevastiku poolt sisse piiratud, andis ahasus neile jõudu ja nad hakkasid põgenemise asemel võitlusele mõtlema. [---] [Nad hakkasid ehitama laevade vahele kaitsetõket. – T. J.] Et ei paistaks, nagu oleksid nad julguse kaotanud, tegid nad näo, nagu oleksid nad rõõmsad, ning lõbutseisid, laulsid ja tantsisid ülemeelikus tujus, taanlased aga veetsid öö nukras vaikuses. (Saxo Grammaticus 2000: 164–166)³

Eduard Laugaste (1963: 287) hindab kirjeldust ennekõike kui „vääruslikku” märget „nii kaugest ajast eesti rahvalaulu kohta”, lisades, et jutt on mõistagi meeste laulust, eeldatavasti sõjalaulust, ent rohkem sellest teatest midagi välja lugeda ei saa. Ajastuomaselt kõneleb Laugaste rahvalaulust, kuid õieti ja pigem on selles tekstilõigus juttu laulmisest: laulmissituatsioonist ja -funktsioonist ning laulmise mõjust lauljatele. Ent miks Laugaste kõneleb ainult laulust, jättes kõrvale tantsu, mis Saxo tekstis ja selle tõlgetes ju samuti olemas on? Tõsi, tantsu mainib Igor Tõnurist „Eesti rahvakultuuri” muusika- ja tantsuteemalise peatüki alguses: „Tants on niisama ürgne kui laul ja muusika. 12. sajandil teatab Saxo Grammaticus, kuidas eesti sõdalased enne taanlastega peetavat lahingut ööd laulu ja tantsuga veetsid.” (Tõnurist 1998: 471) Ent pikemalt ta sel teemal ei peatu, liikudes sealte järgmise teate juurde, mis pärineb ligi neli sajandit hilisemast perioodist, Balthasar Russowi kroonikast. Seega lauluga võrreldes on tantsule pühendatud märkimisväärselt vähe tähelepanu.

Laugaste raamatus on kasutatud Richard Kleisi tõlget, ent Laugaste (1963: 7, 16) ei jäta mainimata Saxo teksti esmatõlkijat ning ühtlasi kõnesoleva laulmissituatsiooni eesti avalikkuse ette toojat Jaan Jõgeveri. Laugaste eelkäijana kõneleb ka Jõgever (1913: 219–220) selle lahinguga seoses ainult laulust. Tõlketekstis osutab ta siiski ka tantsule, õieti ring- või voortantsule, mida saatis laul (Jõgever 1913: 211).

Eelnevast lähtudes käsitletakse artiklis kolme teemat. Esmalt küsimust laulu ja tantsu seostest Saxo teksti tõlgendustes. Siiani on rahvaluule ülevaateostes laulu ja tantsu käsitletud eraldi. Kuna seda on põhjustanud rahvapärимuse vaatlemine liikide kaupa, on tants kui rahvaluule piirialale kuulunud valdkond jäänud laulu varju. Võib küsida, mis tähendus Saxo teatel eesti folkloristika vaatepunktist võiks olla, kui selle

³ Saxo Grammaticuse kroonikast leiab Ölandi lahingu ja eestlaste laulmise kirjelduse XIV raamatu alajaotusest 40.2–40.9. Kroonika 2015. aastal publitseeritud tekstikriitilises väljaandes on nii kommentaaridega varustatud ladinakeelne tekst kui ka selle ingliskeelne tõlge (Saxo Grammaticus 2015: 1314–1321).

tõlgenduses lähtuda rahvaluule piiritletud liikide asemel pärimuse tervikklikkusest. Et paremini mõista ja hinnata kõnesolevat teadet, heidetakse artiklis pilk ka Saxo teose üldisemale taustale. Lõpuks, kuna Jõgever seob Saxo teate laulmisest XIX sajandil kirja pandud rahvalauludega, on artiklis eraldi tähelepanu pööratud Jõgeveri (1913) laulukäsitlusele võrrelduna Jakob Hurda (1879) ja Villem Reimani (1908) ajalugu ja rahvalaulu ühitavate tekstidega.

Jaan Jõgever ja Saxo Grammaticuse „Gesta Danorum”

Saxo Grammaticuse tekst on olnud tuntud sajandeid, ent eestikeelsesse kultuuri-ruumi tõi selle Jaan Jõgever (1860–1924). Ta jõudis selleni seoses oma huviga eesti ainese vastu, mida võib leida varasemast kirjasõnast. Nimelt on Eesti Kirjandusmuuseumis tallel Jõgeveri käsikiri „Kogutud andmed Eesti ajaloo kohta kroonikatest ja muist allikatest a. 320. e. K. – 1846 p. K.” (EKM EKLA, f 51, m 9:2).⁴ See on ajalise järgnevusele üles ehitatud ülevaade eesti ajaloost, kirja pandud valgetele vihiku-lehtedele, mis on jaotatud kaheks veeruks: vasakus veerus on originaal (olgu selleks siis väljakirjutus autoritekstist või seda puudutavast käsitlusest vastavalt ladina või saksa keeles) ja paremas veerus selle tõlge eesti keelde. Saxot puudutavad kaks lõiku on suhteliselt mahukad (EKM EKLA, f 51, m 9:2, l 15–50, 72–90). Saxo ladinakeelse teksti on Jõgever saanud 1839. aastal ilmunud väljaandest „Saxonis Grammatici Historia Danica”, mille on toimetanud ja kommenteerinud Peter Erasmus Müller (1776–1834) ning Hans Mathias Velschow (1796–1862) (TÜR, f 34, s 33, l 169; Jõgever 1913: 211). Ta on tõlkinud ka autorite kommentaare, kui need on kuidagi seotud eesti ainesega (nt kuralaste mõiste kommentaar Velschowilt, EKM EKLA, f 51, m 9:2, l 75). Kõnesolev käsikiri on dateerimata, ent teades Jõgeveri tava liikuda üldiselt üksikule, eeldan, et see käsikiri on aluseks tema hilisematele avalikele sõnavõttudele.

Publikule pakub Jõgever Saxo teosest inspireeritud arutelu esmalt Tartu ülikooli eesti keele lektorikursusel 1911. aastal. Nende loengute käsikiri on tallel Tartu Ülikooli Raamatukogus (TÜR, f 34, s 33, l 153–312). Loengukursuse eesmärk on Jõgeveri järgi leida seoseid kirjandusajaloo, poliitilise ajaloo ja „üleüldise hariduse loo” vahel, arvestades ühelt poolt eestikeelsete ja Eesti kohta käivate tekstide nappust ja teisalt hariduslooa pea olematut uuritust. Jõgeveri 1912. aasta päevaraamatu 24. oktoobri sissekandest ilmneb, et Reiman palus tal oma artiklite kogumiku „Eesti Kultura” jaoks midagi kirjutada. „Lubasin järele mõelda,” kommenteerib Jõgever (EKM EKLA, f 52, m 4:4, l 56). 1913. aasta 6. veebruaril pidas ta Eesti Üliõpilaste Seltsis kõne „Eesti rahva sündimine ja noorpõlv” ning selle pealkirja all ilmus ka Jõgeveri artikkel Villem Reimani koostatud „Eesti Kultura” II köites (EKM EKLA, f 52, m 4:6, l 8; Jõgever 1913). Artiklis on ta rahvaluulele pühendatud loengus esitatu sidunud võrdleva keeleteaduse andmetega (Jõgever 1913). Soome-ugri keeleteaduse kiire areng XIX sajandi lõpus ja XX sajandi alguses võimaldas arutleda eestlaste kaugema mineviku üle: võrdleva keeleteaduse abil püstitati hüpoteese, mida tõlgendati

⁴ Tekstis viidatakse Eesti Kirjandusmuuseumi (EKM) Eesti Rahvaluule Arhiivi (ERA) rahvaluulekogudele kogu, köite ja lehekülje ning pala tähistega.

arenguõpetusest lähtuvalt. Jõgeveri mõtterännakud olid tihedasti seotud selleaegsete teadussaavutustega ja temagi veendumuse järgi oli võrdlev keeleteadus see, „mis neid rahva eksimata muinasmälestusi, omataolisi salakirju üles mõistab lugeda” (Jõgever 1910: 70). Tänapäeval tõlgendab ja (re)konstrueerib eelkristliku perioodi elustiili ja argipäeva eelkõige arheoloogia, mis ühel või teisel viisil muudab taas aktuaalseks Saxo Grammaticuse kroonika (vt nt Mandel 2003; Naum 2012; Tvauri 2014; Mägi 2017; Jets 2023).

Kirjandusmuuseumis talletatavas algandmeid koondavas Jõgeveri käsikirjas on paralleelselt olemas nii Saxo ladinakeelne tekst kui ka selle tõlge eesti keelde.⁵ Kõnesolev ladinakeelne fraas on *bacchantium more cantu choreisque letitiaem simulabant* (vt Saxo Grammaticus 2015: 1320; Laugaste 1963: 15). Jõgever on selle tõlkinud sõjameeste „kooris laulmiseks”, mainimata tantsu: „[---] ja et nad miski poolest rõhutatud meelega ei näiks olema, püüdsivad nad joobnud inimeste viisil laulmisega ja koorilauluga rõõmu üles näidata” (EKM EKLA, f 51, m 9:2, l 46). Hilisemates tõlgetes on laul ja tants samaväärsed: Kleisi sõnastuses teesklesid sõjamehed „laulu ja tantsuga rõõmu” (Laugaste 1963: 16), Saluääre tõlkes olid sõjamehed „rõõmsad” ning „lõbut-sesid” ning nad „laulsid ja tantsisid ülemeelikus tujus” (Saxo Grammaticus 2000: 166). Saxo Grammaticuse tekstikriitilise väljaande ingliskeelses tõlkes on samuti märgitud nii laulmist kui ka tantsimist („they sang and danced”, Saxo Grammaticus 2015: 1321).

Miks jätab Jõgever tantsu kõrvale? Näib, et Saxo tekstist arusaamine (*cantu choreisque*) tekitas Jõgeveris esialgu teatud ebakindlust ja ta tõlgendas seda koorilauluna. Sellegipoolest jõuab ta tantsu teema juurde oma loengus ja artiklis, mis Saxot puudutavas osas tekstina kattuvad. Nii loengukäsikirjas kui ka artiklis refereerib ta Saxo teost, ent Ölandi lahingu kirjelduse esitab ta tõlkena, pikkides eestikeelsele teksti tõlke aluseks olnud ladinakeelseid fraase (Jõgever 1913: 213–217). Tõlkes kasutab Jõgever tõesti ainult sõna „laul” („püüdsivad nad nagu joobnud inimesed lauluga näidata, et nad rõõmsad on”). Kuid ta lisab sellele kommentaari, tuues esile sõna *chorea* ja tõlgendab seda saksa keele abil: *der Reigentanz, mit Gesang verbunden* 'lauluga seotud ring- või rivitants' (TÜR, f 34, s 33, l 166; Jõgever 1913: 216).

Mis võis juhtida Jõgeveri *Reigen*'i mõiste juurde, kirjeldamaks laulmist ja tantsimist? Saluäär (2000a: 171) osutab, et XIX ja XX sajandi vahetusel oli ilmunud Saxo Grammaticuse saksakeelne tõlge Hermann Jantzenilt. Paraku hõlmas see väljaanne I–IX raamatut, aga mitte siin olulist XIV raamatut. Jõgeveri viide lauluga seotud tantsule ei pärine seega Saxo kroonika saksakeelsest tõlkest. Kuid nimetus ja nähtus pidid olema Jõgeveri ajal tuntud. Teadupärast pärinevad sõnad *regivärss* ja *regilaul* samast saksakeelsest tantsunimetusest *Reigen* (Tedre 1965: 37), mida eestikeelsetes tekstides talurahva lauludest kõneldes kasutatakse XIX sajandi algusest peale („Need

⁵ Jõgeveri tõlgetele on ette heidetud liigset „kainust”, mis ei pakkunud kaasaegsetele lugemis-mõnu (vt lähemalt Haug 1999: 332). Kõnesoleva teksti puhul oli Jõgeveri tähelepanu suunatud andmete koondamisele, mis eeldas originaaltekstilähedast tõlget. Saxo teksti ta raamatuna avaldanud ei ole, küll aga leidub teksti tõlkekatkeid tema artiklis ja loengukäsikirjas (Jõgever 1913; TÜR, f 34, s 33). Ühtlasi on sellest avaldatud katke võrdluseks Saluääre tõlkele (Saluäär 2000a: 172–177).

loud ehk rigiversid”, Gresseli kalender 1829). Sellenimelisest tantsust kirjutab Anu Mänd seoses pidustustega keskaegsetes Liivimaa linnades: tähtpäevade korraldamise dokumentides kohtab sageli „tantsu nimega „reigen” (*rey/Reigen*)”, mis osutas nii ring- kui ka rivitantsule ja mida tantsisid nii mehed kui ka naised (Mänd 2004: 353). Lisaks *Reigen*’ile kirjeldab Mänd (2004: 355, 358–359) lähemalt keskaja Euroopas üldiselt tuntud törviktantsu ja mõõgatantsu. Kui Jõgever viitab *Reigen*-tantsule, võib eeldada, et ta kujutles lahinguks valmistuvate sõjameeste laulu ja tantsu õieti tantsimise või liikumisena laulu saatel.

Siit edasi saame küsida, mil määral Jõgeveri otsingud võiksid näidata valgust sellele, mida Saxo tekst võimaldab kõnesoleva laulmise ja tantsimise kohta lähemalt öelda. Võib nõustuda Laugastega (1963: 287), et täpseid andmeid meil siin kasutada ei ole. Ometi võib kujutleda, et Saxo kirjeldus lõbusast laulmisest ja tantsimisest osutab taanlaste ettekujutusele sellest, mida nad enne kirjeldatud lahingut nägid. Ja võib eeldada, et see oli midagi sarnast, millest kirjutab Mänd seoses keskaegse laulu ja tantsuga. Mäni kirjeldus omakorda ärgitab folkloristi küsima, kas Saxo kirjeldatu ei või olla seotud (laulu)mängu eelkäijaga.

Teade laulmisest ja tantsimisest laulumängu vaatevinklist

Eesti laulumängude varased üleskirjutused jäävad XVII sajandisse. Sellegipoolest pakub Herbert Tampere (1958: 8) välja oletuse, et laulumängude juured ulatuvad eelkristlikku, kindlasti aga varasesse keskaega. Ruth Mirov (1998: 57) eeldab, et laulumängud kujunesid välja XIII sajandist alates, tuginedes ristisõjaga alguse saanud Lääne-Euroopa mõjule.⁶ Mõlemad uurijad püstitavad hüpoteese, mida ei ole võimalik tõestada. Küll aga võib leida kaudseid tõendeid, mis lubavad võimalikuks pidada laulumängude aluseks või eeskujuks olnud traditsiooni olemasolu.

Meile tuntud varasemaid laulumänge iseloomustab mängu jaotumine kolme ossa: regivärsilise lauluga sissejuhatus, draamaelementidega tegevus (kahekõne, juhatus midagi teha jms) ning jooksu või muu füüsilise liikumisega seotud mängu lõpp laulu saatel (Mirov 1998: 42–43). Mirovi uuritud mängude („Nõelamäng”, „Laevamäng”, „Kullimäng”) teemad haakuvad kas tähtpäevade või usundiliste toimingute ja arusaamadega, lähtuvad põlluharijate ja karjakasvatavate argipäevast ning kannavad endas looduslähedast elutunnetust (Mirov 1998: 57). Nende laulumängude teemad ega vorm ei paku mingit pidet Saxo tekstis kujutatud laulmise ja tantsimise tõlgendamiseks.

Kristo Siig analüüsib laulumängutraditsiooni vanemasse kihti kuuluvat „Kuningamängu”⁷ ja osutab selle sisulisele haakuvusele ajaloolise nähtusega, mida kutsutakse rändavaks kuningavõimuks. Ajalooline viis makse koguda ja laulumängus kujutatud tegevus, kus kuningas on tulnud makse koguma, pakub seose, mis võimaldab laulumängu kujuteldava eellase tagasi viia eelkristlikku aega (Siig

⁶ Esiajaloo uurimisandmed siiski kinnitavad Lääne-Euroopa ja Eesti ala kultuurikontaktide olemasolu enne XIII sajandi vallutusi (vt Mägi 2003, 2017).

⁷ „Kuningamängu” ühe kirjelduse ja laulu salvestust vt Kümmel 2016 [1961].

2013: 834).⁸ Mõistagi viitavad sellele seosele vaid (veel XX sajandilgi tuntud) mängu teema ja tegevus. Ja muidugi ei ole Saxo tekstis kirjeldatud sõjameeste enda julgustamine laulu ja tantsuga seostatav Siia analüüsitud „Kuningamänguga”. Küll aga võib eeldada, et mingit laadi laulu ja tantsu või mängu vorm Ölandi lahingu päevil olemas oli, ja ilmselt tuleb nõustuda Jõgeveriga (1913: 220), et eestlastel ja naaberalade rahvastel, kellega suheldi ja kellega samalaadselt tegutseti, olid sarnased traditsioonid. Esiajaloo tänapäevastes uuringutes kirjeldatakse Läänemere ümbruses kujunenud ühtset kultuuriruumi, mis hõlmab muu hulgas nii kaubandust kui ka sõjapidamist. Veel enam, selle kultuuriruumi kujunemist vaadeldakse regionaalselt (mitte kogu Eesti ala hõlmavana) ja mitmesse etappi jaotatuna (Mägi 2017: 47–48, 69–70, 133–159).

Kuigi alates XVII sajandist kirja pandud rahvaluuletekstide abil ei ole võimalik (re)konstrueerida sellest varasemaid rahvaluule esitus- ja esinemisviise, osutab erinevate teadusandmete kombineerimine võimalustele paremini ette kujutada nii minevikku kui ka minevikupärimust. Siig rõhutab laulumängu analüüsi näitel, et oluline tegur rahvaluule ja ajaloo omavaheliste seoste selgitamisel on arusaam, et rahvaluule varieerub vastavalt oma esitusaja ootustele. Ent pärimusteksti püsiv osa osutab tekstis alal hoitud nähtuse tähenduste ja tähtsuse olemasolule, mille märkamine võib viia minevikupiltide avastamisele sealt, kus otsesõnalised selgitused mineviku kohta puuduvad. (Siig 2013: 838)

Mänguteema annab ühe võimaluse arutleda pärimuse ajalooliste taustade üle. Siinkohal on ehk asjakohane ja huvitav peatuda Ülo Tedre ühel analoogilisel uitmõttel. Nimelt arutleb ta Christian Kelchi kroonikas avaldatud Jõrru-teksti üle ja lähtudes tüpoloogilistest sarnasustest (fraas „miks sa mullu meile ei tulnud” „Kuningamängust” ja „Micks ep ella eile tulnud” Jõrru-laulust) ja laulu ülesehitusest (tegemist on kaherepliigilise dialoogiga, mis on omane pigem mängulauludele kui vabakasutusega lüürikale), pakub ta välja, et seegi laul võis olla mängu osa: „Oleks ootuspärane, kui ka „Jõrru, Jõrru...” oleks üks armastustemaalisi mängulaule” (Tedre 1961: 528). Sedalaadi juhuoletused, mis kohe tõestust ei leia, võivad lähemal vaatlusel kinnitust leida hiljem. Näiteks mainitud Jõrru-laulu põhjaliku tekstianalüüsi lõppu on Eduard Kubjas (1971: 144) lisanud kahtluse, et ehk polegi Jõrru pärisnimi, vaid hoopis „interjektsioon, hüüatus, millega noormees pöördub kokkusaamise määramiseks neiu poole”. Et just nii on (tegemist on keskalamsaksa sõnaga *gör* ’tüdürk’, mis on tuntud nii baltisaksa keeles kui ka eesti murretes), tõestas keeleteadlane Külli Prillop (2022: 645). Nii võiks olla põhjendatud ka tagasipöördumine varasemate (antud juhul Jõgeveri) tõlgenduste juurde, et neid uute teadmiste valguses taas vaagida.

Igal juhul võiks eesti rahvaluuleteaduse ajaloo käsitlusele lisada kõnesolevale varasemale teatele eestlaste laulmisest samaväärselt ka tantsu olemasolu. Võib mõelda ka selle üle, kas kõnesolev teade võiks haakuda rahvamängudega, sest võib-olla saaks siinses kontekstis kõnelda laulmisest tantsu saatel. Sel juhul võiks see teade osutada tavale, mis on aluseks hilisemale laulumängutraditsioonile.

⁸ Maksude kogumisest ristiusueelsel perioodil Eesti alal vt nt Mägi 2017: 150.

Kui arutelu aluseks võtta lähtekoht, et Saxo sõnastatud lahingukirjelduses peitub väärtuslikku teavet pärimuskeskkonna kohta (mitte pelgalt fragment, et tegemist on laulmise mainimisega), võib leida lisaandmeid, mis aitaksid luua terviklikuma pildi XII sajandi lõpu pärimuskeskkonnast. Et sellega edasi minna, tuleks aga esialgu küsida, kuidas üldse hinnata Saxo teadet, selle seost tõsieluga, tekstivälise tegelikkusega.

Ajaloolised faktid ja kirjanduslikud tõed

Saxo Grammaticuse keskaegse kirjakuultuuri traditsiooni paigutuv teos koosneb kuueteistkümnest raamatust. Neist üheksa vahendab müüte ja kangelaslugusid, ülejäänud hõlmavad ajaloolisi sündmusi, sealhulgas Saxo kaasaega. Eesti rahvaluule ajaloo seisukohast oluline XIV raamat vahendab eelkõige Taani kuningas Valdemar Suure valitsusaega (1157–1182). Ajaloolise ja müütilise maailma põim on Saxo teksti tõlgenduse teinud nii komplitseerituks kui ka atraktiivseks. Näiteks ajaloolane Paul Johansen väidab ühelt poolt, et Saxo kroonika on „kahtlemata Euroopa keskaja märkimisväärsemaid ajaloolisi teoseid”, ent lisab samas: „Saxo ajaloolisest täpsusest allikatega ringikäimisel ei saa siin aga juttugi olla.” Nii iseloomustab ta seda teost pigem kui ajaloolist romaani, mitte kui ajalookirjutust, ent „loen seda suurima huviga, võiksin koguni öelda, et nagu kriminaalromani, mille lukustatud, kuid tähelepanuväärne sisu on täis salamärke”. (Johansen 2005 [1965]: 239, 240, 253) Salamärkide olemasolu vast iseloomustabki jätkuvat huvi Saxo teose vastu. Millisest vaatenurgast teosele läheneda? Kas on võimalik mõista Saxo kirjutatut kui terviklikku teost? XX sajandi esimesel poolel ja hiljemgi tuli enam esile arvamus, et tema kroonika ei ole usaldusväärne allikas (Schlüter 1909: 3, 27; Johansen 2005 [1965]; Johannesson 1981: 95). Nüüdisajal rõhutatakse üha enam, et teosest faktide leidmine ja nende seostamine tänapäeval mõistetavate kohtade, inimeste ja sündmustega eeldab Saxo teksti ülekandelise keele lahtimuukimist, faktide asetamist Saxo enda loodud konteksti (vt nt Mägi 2017: 36–38, 266–267, 2023a: 85–86). Nii ongi Saxo teost käsitlenud mitmesuunalise tekstina: kord on uurijate fookuses pigem ajalootõde, kord pärimust vahendav vaade, kord arutletakse rohkem teose kirjandusliku, kord moraalse tausta üle.⁹

Saxo teose ülesehituse ja kirjanduslike võtete üle arutledes on rõhutatud selle teose seotust Saxo-aegse ladinakeelse kirjakuultuuriga ning ühtlasi võimalust lugeda teost allegoorilises või vabade kunstide võtmes (Johannesson 1981: 100). Just teose kirjanduslikud liinid on inspireerinud teost tõlkima ka Saluäärt (2000b: 5). Teose lähilugemine on viinud uurijad üha sügavamale ajaloolisest ja müütilisest pealispinnast, märgates Saxo tekstis enam moraalseid, üldinimlikke, usundilisi ja muude väärtustega seotud tasandeid (Kværndrup 2004: 28–29).

⁹ Islandi saagade uurimislugu on kirjeldatud samu suundumusi eritledes: esmalt vaadeldi neid kui tööpäraseid ajalooallikaid, seejärel keskenduti kirjanduslike aspektide uurimisele, viimati rakendati kultuuriajaloolisi ja -antropoloogilisi lähenemisviise: saagade tõlgendamisel juhitudakse arusaamast, et need väljendavad oma kirjapanemise ajastu mentaliteeti (Zilmer 2007: 31–32, 47).

Saxo Grammaticuse seotus ladinakeelse kirjakultuuriga ei ole Eesti uurijate vaatepunktist mõistagi peateema. On ootuspärane, et XX sajandi alguse Eestis tegeldi Saxo teksti uurimisega ennekõike huvist leida sealt fakte Eesti kohta. Sellest ajast pärinevad skeptilised hoiakud nii Saxo teadmiste kui ka tema tekstis olevate Eestit puudutavate faktide kohta (Schlüter 1909). Mõneti on samal seisukohal Jõgever (1913: 210), iseloomustades Saxo teose esimest üheksat raamatut kui „muinasjuttu-tele” ja „rahvalauludele” tuginevat minevikupilti, mida otseselt ajaloonähtude käsitleda ei saa. Ometi märkab ta, et nii pärimusele tuginevates kui ka Saxo eluajal toimunud sündmuste kirjeldustes kohtab eestlasi märkimisväärselt palju. Hilisemad uurimused seda väidet ümber lükanud ei ole (vt nt Zilmer 2007: 42; Tvauri 2014: 24–30; Mägi 2017, 2023a).¹⁰

Jõgever on tähelepanelik lugeja, mis lubab tal vaidlustada Wolfgang Schlüteri väite Ölandi lahingu tegelikust toimumiskohast. Schlüter oli seisukohal, et see lahing toimus Saaremaal ja Saxo on saare nimetused (*Olandia* ja *Oesel*) oletatavasti lihtsalt segamini läinud (Schlüter 1909: 22). Jõgever toob mitu argumenti Schlüteri väite kummutamiseks: lahing toimus sellise saare juures, mille elanikud olid kristlased, „mida saarlased 1170 veel mitte ei olnud”, liiati on Saxo tekstis saare elanikke nimetatud teisiti kui lahingus osalenud eestlasi (Jõgever 1913: 218–219). Nii jõuab Jõgever mõneti paratamatult, mõneti uudselte Saxo teksti ühe süvatasandi näite juurde: mida võib sellest teosest leida eestlaste hariduslike (või ka kultuuriliste) olude kohta. Need üldpildid varjuvad üksikud teated eestlaste kohta on Jõgeveri otsusel seda olulisemad, et Saxo ise Eestimaal ei käinud, mistõttu pidi ta eestlastest kuulma Taanis. Teisisõnu: „Eestlaste peale vaadeti kui rahva peale, keda suurel määral arvesse peab võtma, kelle sõprus või vaenlus Daani riigile mitte üksipuha ei ole” (Jõgever 1913: 211).¹¹ Sellega osutab Jõgever XX sajandi alguses üldisemalt iseloomulikule arusaamale eestlastest kui liikumatust, maailmas tundmatust rahvast, ent ühtlasi juhib ta oma arutluskäigu tõdemuseni, et nii ei olnud see Saxo ajal.

Ent kuidas hinnata Saxo teateid Eesti kohta, kus ta ise kunagi käinud ei olnud? Johansen (2005 [1965]: 245–251), analüüsinud Saxo „Gesta Danorumis” esitatud Liivimaad ja Eestit puudutavaid fakte, järeldas, et Saxo kuulis Läänemere idakalda elanike ja nende tegemiste kohta siin tegutsenud piiskop Theoderichilt.¹²

¹⁰ Marika Mägi raamatus „Viikingiaegne Eesti” (2017) on märkimisväärselt palju teavet Saxo Grammaticuse „Gesta Danorumis” tegevuskohtade ja tegelaste identifitseerimise kohta. Arheoloogia andmete kõrval on Mägi arutelu aluseks võrdlused teiste tekstidega (mis haakuvad Saxo teosega, nt Islandil kirja pandud müüdid; Eesti naaberladelte pärit ajalookirjutised) ja Saxo kui teose autori vaatepunktist ning ajastust lähtuvad võimalikud tõlgendused (vt pikemalt Mägi 2017: 150–153).

¹¹ Taani huvi Saaremaa allutamise vastu XII sajandi lõpus ja XIII sajandi alguses võis lähtuda muu hulgas asjaolust, et Taani tahtis piirata saarlaste kontrolli Läänemere kaubateedel (Mägi 2017: 386).

¹² Theoderich (ca 1150–1219) tuli Liivimaale 1180. aastatel, tegutses misjonärina, aastatel 1211–1219 oli Eestimaa piiskop. Aastail 1218–1219 oli ta Taanis. Johansen oletab, et sel ajal Lundi piiskop Andrease ja Taani kuninga õukonnas liikudes kohtus parasjagu oma kroonika müütide osa kirjutanud Saxo korduvalt ka Theoderichiga. „Vana Theoderich jutustas ka talle, nagu kunagi Läti Henrikule, oma elamustest Väina ääres ja Eestimaal. Vähemalt nõnda võiks mõelda.” (Johansen 2005 [1965]: 251)

Kuid Johanseni avastus ei lükka ümber Jõgeveri oletust eestlaste ülemerekontaktidest. Kinnitust Jõgeveri vaatele pakub näiteks ajaloolaste Tyge Anderseni ja Priit Raudkivi (2007: 8) tõdemus, et Ölandi lahingu kirjelduses esinev eestlaste sõjakavalus viitab taanlaste varasemale lahingukogemusele nendega (vrd Tarvel 2013a: 110). Isegi kui sõjakavaluse mainimine lahingukirjelduses on kirjanduslik stereotüüp, ei muuda see tõsiasja, et antud juhul seostatakse seda mereröövlitega, keda nimetatakse eestlasteks. Just selles väites kohtuvad ajalooline fakt ja kirjanduslik tõde.

Uurijad, kes faktide hindamiselt kirjutise kui tervikliku teose jälgimisele on liikunud, keskenduvad oma vaatluses Saxo teose loomeprotsessile. Selles rõhutatakse ühelt poolt teose seotust selleaegse ladinakeelse kirjandustraditsiooniga (Johannesson 1981: 96). Samas pärinesid aga need ladina keeles kirjutatud lugude süžeed ja motiivid Põhjala suulisest pärimusest. Nii on Saxo teos omalaadne näide suulise pärimuse tõlkimisest nii kirjakultuuri kui ka võõrkeelde (Johannesson 1981: 96; vrd Saluäär 2000b: 6). „Taanlaste vägitagede” tõlkija Saluäär on seda teost nimetanudki muinasjutuliseks ajalookroonikaks, lubades endalegi teatud vabadusi: ta on teose tõlkinud taani, mitte ladina keelest ja esitanud teosest vaid valiku episoodi (Saluäär 2000b: 5). Saluääre eesmärk on eesti lugejale tutvustada keskaegset teksti, milles esitatud lood on seotud paljude Euroopa kirjandusklassikasse kuuluvate teostega. Ühtlasi kirjeldab Saluäär jutustamislaadi mitmekesisust: kroonik ilmuvad jutustades „kui patriootiline taanlane ja kuningate apologet, kui veendunud ristiinimene ja peapiiskop Absaloni *famulus*, kui seadustetundja, kui osav kompilaator ja pärimuste edasikandja, kui anekdoodivestja, kui moralist” (Saluäär 2000b: 7).

Ajaloo ja kirjanduse omavaheliste seoste mõistmine eeldab varasemaga võrreldes teistsugust lugemisviisi. XX sajandi teisel poolel süveneva lugemisviisi eesmärk on näha Saxo teoses mitte niivõrd andmete kogumit, kuivõrd omaette struktuuriga kirjandusteost. Näiteks Marek Tamm kõneleb Saxo teosest kui keskaja mütoloogilise faasi kirjutisest, mida iseloomustab pigem tuginemine varasematele tekstidele kui kaasaja tõsieluseikade vahendamine. Kui kristianiseerimisega tulid esile uued jutusündmused, muutus ka kirjandustraditsioon, selgitab Tamm (2014: 82–83). Mägi arutleb (2017: 37–39), et kuna nii Saxo kui ka varasemategi autorite tekstid on ennekõike jutustused, kõnelevad autorid asjadest neile ja oma kaasaegsetele arusaadaval viisil, mistõttu just koha- või tegelasnimed on alati muutuma, kohanedes jutustamise ja ümberjutustamise aja- ning mõistmisraamiga. Sel põhjusel tuleks tähelepanu pöörata hoopis lugude ülesehitusele ja teemadele, mis on nimedest ja nimetustest märkimisväärselt püsivamad, väidab Mägi samas. Õieti teeme seda ju isegi – tõlgime varasemad kohtade ja riikide nimetused enda vaatepunkti ja teadmiste kohaselt arusaadavaks (näiteks mida tähendab „Eesti”, kui kõneks on XIII sajandi olukorrad või keskaeg, nõukogude periood või tänapäev).

Saxo kroonika ajalooliste sündmuste kirjeldused (nagu ka Ölandi lahingusse puutuv) on esitatud tõsielulugudena. Ent milline on nende lugude taha asetuv tõsielu? Kuidas mõista seda, mis tõepoolest toimus, mil viisil, kus ja kellega? Tamm ja Mägi osutavad õieti sellele, et Saxo tekst on ennekõike kirjandusteos, mille tõlgendamisel tuleb avastada ja arvesse võtta teksti loomist mõjutavaid tegureid. Need

on kätketud jutustaja vaatepunkt: milliseid rolle ta oma tegelastele annab; keda ta oma auditooriumina kõnetab; milliseid oma ajastu kultuurilisi mustreid ta jutustuses rakendab.

Tegelased ja vaatepunktid

Saxo tekst esindab kristlastest taanlaste vaatepunkti. Jõgeveri käsitlus kuulub aega, mil sõnum eestlaste tegevusest Läänemere ja naaberladel oli oluline ennekõike rahvusliku eneseteadvuse kujundamise seisukohast, ja esindab seega rahvuslikku vaatepunkti. Mõlemal juhul on tegemist konfliktis osalenute vaatega. Tänapäevastes uurimustes rakendatakse ka postkolonialistlikke tõlgendusi (vt Naum 2012: 58–59). Konfliktiosalistele lisanduvad tegelased, kes on sündmuste kirjeldustes jäänud tagaplaanile, nagu Ölandi lahingu puhul saare elanikud, kelle sadamates mereröövlid parasjagu peatusid. Ühtlasi olid kristlastest saareelanikud ka need, kes andsid taanlastele teada lähedal sadamas olevatest mereröövlite laevadest. Postkolonialistlikest uurimisviisidest lähtuvates käsitlustes pööratakse tähelepanu Taani kui võimu vaate asemel piiriala kultuuride kirjeldusele. Milline roll on nende alade elanikel, kus võitlused aset leiavad? Uurides nende alade ja rahvaste või hõimude argielu (näiteks arheoloogia andmete põhjal), tuleb enam esile ka see, mis moodustas konfliktide tausta: mil määral oldi kaubanduslikes suhetes; mida tähendas mererööv kui tegevusharu ja kuidas olid sellega seotud Läänemere saarte rannikuala elanikud. Lollandi ja Falsteri saartega seoses kirjeldab Magdalena Naum (2012: 68) kohalike (s.o saarte ja ranniku elanike) rolli mereröövilaevade teenindamises oma sadamates.¹³

Just rannikualade elanike argielu uurimine osutab Naumi väitel piiriala kultuurile, mida geopoliitilisest vaatepunktist kirjeldatakse kui kolmandat ruumi (ingl *third space*; vt Bhabha 2000) või ka kui komplitseeritud või mitmetähenduslikku vaheala (*difficult middles*) – see on kultuuriliselt keerukas vastuolusid täis piiriala, kus ühelt poolt moodustuvad binaarsed opositsioonid, ent teisalt toimub pidev ja intensiivne dialoog. Viimasega seotult saab rääkida tihendatud tähendusloomest (Naum 2012: 58). Geopoliitilisest vaatepunktist lähtudes tuginetakse sellise tähendusi loova piiriala kirjeldamisel Homi K. Bhabha käsitlusele. Ent samalaadse olukorra selgitamiseks sobib ka Juri Lotmani semiosfääri mõiste. Mõlemad autorid rõhutavad nii kolmanda ruumi kui ka semiosfääri abstraktsust (see on ala, mida ei saa silme ette manada) ja mõlemal juhul kõneldakse selles kontekstis intensiivsest tähendusloomest (Bhabha 2000: 37; Lotman 1999 [1984]: 16). Mägi rõhutab, et Saxo kirjelduses kohtub eestlasi otsesõnu kui konflikti osapoolt (paganad, mereröövlid) ning esineb tegevuspaikade kirjeldusi, milles Eesti on tänapäeva lugejale Saxo geopoliitilise vaatepunkti tõttu hoopis hoomamatu (Mägi 2017: 150–152, 260–261, 268–271). Ühtlasi viitab Mägi (2017: 376–382) võimalikele lepingutele kohalike elanike ja mereröövlite vahel, nagu

¹³ Naumi artikkel laiendab kroonikas kirjeldatud teadmistega, mis on saadud arheoloogiliste uurimistega. Et hilismuinasajal ja varakeskajal oli ka Eesti mandrialal ja saarte rannikul sadamaid, mis olid olulised nii meresõidu kui ka kauplemiskohana, on kirjutanud näiteks Mägi (2023b: 78, 2023c: 47–48).

Läänemere lõunapiirkonna kohta kirjutab ka Naum (2012). Viimast aspekti võib samuti käsitleda kolmanda ruumi mõiste kaudu.

Uued kontseptsioonid teaduses võimaldavad uusi lähenemisviise ja pidepunkte teadmiste loomes. Uut vaateviisi pakkus Jõgever, ergutades mõttevahetust Saxo teemadel eesti uuringutest lähtuvalt. Ta nõustub küll oma kaasaegsete kriitikaga Saxo faktitäpsuse suhtes, kuid nihutab uurimuse tähelepanu keskme teisale. Ta väidab, et Saxo teosest leiab vihjeid, mis uurija vaatenurga vahetumisel võivad pakkuda uut informatsiooni teaduslikuks aruteluks.

Saxo jutustamise laad, selle mitmekesisus suunab uurijaid ilukirjandusliku ja ajalookirjutuslikkuse kõrval ära märkima Saxo teksti moraalifilosoofilist aspekti: see kannab endas omaaegseid, sealhulgas autori hoiakuid (Johannesson 1981: 102). Ka Jõgeveri huvis näeb Saluäär midagi, mis pääseb pigem loo süvatasandile: „Jõgeveri ei paelugi eeskätt muinaseestlaste sõjakunst, vaid pigem nende vaimne pale, legendaarne lauluanne: „Iseäralist tähelepanemist nõuab Saxo teade, et eestlaste sõjalaagris öösel l a u l d i.”” (Saluäär 2000a: 177). Saluäär näeb Jõgeveri mõju nii rahvusromantilisele ajalookäsitlusele, pidades silmas 1932. aastal ilmunud „Eesti rahva ajaloo” I osa (toimetanud Juhan Libe, August Oinas, Hendrik Sepp ja Juhan Vasar), kui ka rahvusromantilisele antiigihuviliste loomingle (Saluäär 2000a: 169, 177).

Jõgever leidis ühe võimaluse, kuidas lugeda ja hinnata Saxo teost. Ta näitab, et Eesti kohta leitavad episoodid ei pruugi olla tõlgendatavad otsesõnalise tõena ajaloolistest sündmustest. Pigem on need tähenduslikud viited eesti kultuuri kohta ja ühtlasi teated eestlaste paiknemisest rahvastevaheliste kontaktide maastikul.

Sõda ja kultuur

Kuigi Saluäär osutab Jõgeveri huvile mitte niivõrd lahingu, kuivõrd laulmise vastu, tuleb siiski vaadelda ka sõjateemat. On ju tähelepanuväärne, et eestlaste ja naaberrahvaste võrdse kultuuritaseme põhjenduseks toob Jõgever sõjakuse: oskuse sõdida, sõjariistade olemasolu, sõjakäikude kogemuse. See ei tähenda pelgalt oma maa kaitsmist, vaid nimelt sõdimist väljaspool oma elupaika. Ühelt poolt on see jätk varasemale mentaliteedile, mida esindab näiteks August Wilhelm Hupel, kui ta vaidlustab Johann Gottfried Herderi seisukoha, mille järgi eestlased on laplaste kõrval viimane metsik rahvarühm Euroopas. Vastuargumendina viitab Hupel muu hulgas omaaegsetele vabadele saarlastele, kes sõitsid merd ja võitlesid taanlastega (Hupel 1777: 167–168).¹⁴ Seisukohta, et vallutus on „suure ajaloo” tuumaks, võib kohata ka tänapäeval. Nii arutleb Enn Tarvel (2013b [1993]: 11), et eestlastel ei ole „suurt ega kuulsusrikast minevikku” võrrelduna näiteks taanlastega, „kes vallutasid suurema osa Inglismaad ja hoidsid seda paarsada aastat oma võimu all”, või leedulastega, „kelle suurvürstid käisid korduvalt sõjaga Moskva väravates”.

¹⁴ Hupeli teised argumendid puudutavad esmalt tema enda elamist eestlaste keskel (ta tunneb eestlasi paremini kui Herder), teiseks eestlaste paiklikust eluviisist sajandite vältel välja kujunenud töövilumust põlluharimisel, karjakasvatuses ja kalapüügis, viimaks ka kirjakeele olemasolu.

Ka Jõgeveri kaasaegne Reiman kõneleb ristsõdade-eelsest sõjapidamisest kui rahva kultuuri arengu mõõdupuust: nii kaubandus- kui ka mererööviretked on tõlgendatavad majandustegevusena, mis teiste rahvastega kokkupuutumisel ka kohalikku haridusjärge edendasid (Reiman 1908: 35). Hupeli ja Reimani käsitluse analoogiat võib näha Jõgeveri sõnavõtus: arenguõpetuslikule vaatlusraamile omaselt visandab ta eestlaste kultuurilisi arenguetappe (sellele viitab artikli pealkiri „Eesti rahva sündimine ja tema noorpõlv”). Kuid selle kõrval võib näha Jõgeveri käsitluse eripära. Kui Reiman visandab pildi muinasaja ja keskaja alguse eestlastest ennekõike Henriku „Liivimaa kroonikale” tuginedes, jäädes muudele allikatele vihjates ebamääraseks („Skandinaavia saagad”, „muinasjutu-segased teated” vms määratlused), siis Jõgever kasutab mitmeid allikaid samavõrra. Kui Reimani käsitlus on allutatud üheselt määratletud küsimusele (miks kaotasid eestlased XIII sajandi alguses oma vabaduse), siis Jõgever proovib allikate toel luua kõneldava perioodi üldpilti. Kui Reiman osutab XIII sajandi eestlaste madalamale arengujärgule teiste Euroopa rahvastega võrreldes, siis Jõgever koondab tähelepanu vallutuseelsete eestlaste eeldatavale sarnasusele oma kaasaegsetega.

Kirjeldatud Ölandi lahing toimus perioodil, mil põimused erinevad sõjapidamismotiivid. Ühelt poolt oli see rööv- ja kättemaksusõda, mis oligi üks mereäärsete elanike tegevusharusid. Teisalt, mida enam tugevnes keskvoim (kõnealuses piirkonnas XI–XII sajandil), seda enam vähenes piraatlus ja suurenes vallutussõdade tähendus (vrd Mandel 2003: 199; Mägi 2017: 378–379). Need kaks erinevat sõjapidamisviisi loovadki olukorra, kus suhtumine sõjateemasse võib olla vastandlik: rööv- ja kättemaksusõda kui tsiviliseerituse tõend (või märk pisutki kõrgemast kultuuritasemest), vallutussõda kui rahvalt vabaduse võtmine. See kahetine suhtumine ilmneb ka Jõgeveri tekstis. Saxo kirjeldatud lahingu ajendas eestlaste ja kuralaste tegutsemine mereröövlitena Lõuna-Rootsi rannikul. See lahing erines oma olemuselt vallutussõjast, maade ja rahvaste allutamise eesmärke silmas pidavast sõjapidamisest, mis andis võimaluse XIX sajandil neid retki hinnata arengu, mitte hävingu vaatepunktist. Teine oluline aspekt sõjamotiivide kõrval on sõjariistade valmistamise keerukus, mis osutab meistrite olemasolule ning prestiižile ühiskonnas. Jüri Peetsi uurimustest enda tööle tuge leides väidab Andres Tvauri (2014: 189, 192–194), et Eesti alal oli umbes VII–VIII sajandiks „sepatöö saavutanud taseme, mis vastas üldisele Läänemere piirkonna standardile”. Ilmneb, et kui XII sajandi lõpus ja XIII sajandi alguses oli sõjariistade valmistamine osavate meistrite töö, siis XIII sajandi teisel poolel nii sõjariistade kaunistused kui ka tehnoloogia lihtsustusid (Mandel 2003: 193).¹⁵ Arheoloogiliste leidudena saadud XII sajandi sõjariistade meisterlikkusest kirjutab kunsti uurimise vaatenurgast Indrek Jets (2023). Ka tema uurimused osutavad sellele, et „metallitööd võisid teha kõrge staatusega sõjameestest maaomanikud” (Jets 2023: 36). Seega oli ristsüueelsele ühiskonnale iseloomulik sõjamehe ja maaomaniku rolli seotus, mis tagas kõrge staatuse.

Ölandi lahinguga seoses pöörab Jõgever tähelepanu nimelt sõjapidamiskunstile. Ta märkab, et esialgu kirjeldab Saxo mereröövlite salku kui „ilma sõjariistadeta ja

¹⁵ Ehete näitel kinnitab sama suundumust keskaja alguse käsitöös Heiki Valk (2023: 71).

peaaegu palja kehaga” rüüstajaid. Lahingukirjeldustest nähtub aga, et nii taanlastel kui ka eestlastel olid üsna samasugused sõjariistad (Jõgever 1913: 219). XX sajandi vältel kogunenud arheoloogiliste teadmiste põhjal oli XII ja XIII sajandi vahetuse eestlastel tõesti kaasaegne sõjavarustus: neil olid „nii kaug- kui ka lähivõitluse relvad, nii ründe- kui ka teatud kaitsereelvastus” (Mandel 2003: 191).¹⁶

Saxo Ölandi lahingu kirjelduses tuleb esile eestlaste sõjakavalus, mille eest taanlasi nende kuningas oli hoiatanud: eestlased ja kuralased meelitasid oma vaenlase näilise põgenemisega randa, et neid siis kuival maal päris ohtlikult rünnata. Merel olevaid laevu rünnati kaldalt viskeodade ja kivirahega. Kui vastaste laevale pääseti, algas tuline lähivõitlus. (Saxo Grammaticus 2000: 164–166) Ka sõjakavalus osutab sõjapidamiskunsti valdamisele. Jõgeveri jaoks polnud Saxo lahingukirjeldus seega oluline niivõrd sõjaretke enda, kuivõrd sellega seotud oskuste tõttu. Kuigi Jõgever lähtub arenguõpetusest, mis kultuuri kirjeldusviisis ammu enam ei kehti, osutab ta ometi võimalusele, et eestlaste muinasaegset paigutumist rahvastevahelise suhete võrgustikus (või olgu siis arenguastmelises reastuses) ei saa kujutleda XIX sajandi oludest lähtudes. Ja selles tuleb ju Jõgeveriga nõustuda.

Saxo lahingukirjelduses, milles ühel pool olid eestlastest ja kuralastest mere- röövlid kui barbarid ning teisel pool taanlased ja rootslased kui kristlased, võib näha veel üht sõjapidamise motiivi: siin on nähtav usuline vastasseis, mis kulmineerus ristsõjas. Kui ristsõdade tõlgenduses domineeris XX sajandil poliitilistest, majanduslikest ja sõjalistest ambitsioonidest lähtuv vaade, siis käesoleva sajandi uurimustes tuleb esile ristsõdade religioosne kaalutus (Kaljundi 2009: 13). Ühenduses selise tõlgenduspöördega osutab Linda Kaljundi uurijatele, kes näevad vajadust käsitleda ristsõdade ajalugu kultuuriantropoloogilises võtmes nii, et vaadeldaks senisest enam toonaste inimeste käitumise ja sündmuste rituaalsust (Kaljundi 2009: 14). Kuigi Ölandi lahing ei ole ainuüksi käsitletav ristsõdade kontekstis, on sõdalaste usuline aspekt mõistagi ka Saxo tekstis esil.¹⁷ Saxo kirjutab, et „ehkki sel ajal valitses taanlaste ja rootslaste vahel vaen, mõtlesid nad siiski saart säästa, et mitte tekitada ristiinimestele kaotust, mida nad olid kavandanud paganatele. Teisisõnu: ühist usku tuli riikide vahelisest vaenust tähtsamaks pidada.” (Saxo Grammaticus 2000: 163–164) Niisamuti võib Saxo kirjeldust laulvatest ja kangelaslugusid jutustavatest sõdalastest mõista rituaalsest vaatepunktist: oma mittesõjalise tegevusega proovisid sõdalased mõjutada sündmuste käiku.

¹⁶ Arheoloogia andmetel olid samad relvatüübid Läänemere ümbruses kasutusel ka varem, V–XI sajandil (Tvauri 2014: 163).

¹⁷ Taanlaste ristiretkede kohta vt nt Kaljundi ülevaadet John A. Lindi, Carsten Selch Jenseni, Kurt Villads Jenseni ja Ane L. Bystedi teosest „Danske korstog – Krig og mission i Østersøen” (2004), kus muu hulgas on väidetud: „Ristsõdade traditsiooni osana võib tõlgendada suurt osa 12.–16. sajandil Läänemere-ruumis aset leidnud olulisematest sündmustest” (Kaljundi 2006: 135). Ent XII sajandil toimunut saab vaadelda ka kui teatavat murrangut sõjapidamises, sõltudes ühe dünastia ja kiriku võimu kehtestamisest ja kinnistumisest teatud maa-alal. Rööv- ja kättemaksuretkedest ajendatud lahingud asenduvad üha enam territoriaalset kuninga- ja kirikuvõimu laiendava sõjaretkega. Ölandi lahingus kohtuvad erinevad sõja ajendid, samas Taani vaade Läänemere idakalda vallutamisele oli hoomatav.

Laul ja ajalugu

Jõgever proovib rahvalauludest leida viiteid, mis lubaksid tal näha seost XII ja XIX sajandi laulutraditsiooni vahel. Ühelt poolt pakub ta välja eelduse, et eestlastest sõjameeste pärimus oli olemas nii, nagu see oli olemas teiste rahvaste sõjameestel:

Ja mispärast pidi eesti sõjameeste laul teisesisuline olema, kui muudel rahvastel ümberringi sellel ajal. Me teame, et eestlased naabri rahvastega alalises, kord vaenu- lises, kord rahulises, läbikäimises olivad. [---] me teame, et õhtu-Euroopa sõjavägedes alati laulikuid oli, kes vahvate vägitegudest laulsivad, neid vägitegusid ülendasivad, et sõjaväe meeleolu ja vahvust tõsta. Kas pidivad niisugused vägilaste laulikud ainult Eesti sõjaväes puuduma? See ei oleks enam loomulik, kui me seda tahaksime oletada. (Jõgever 1913: 220)

Samas rõhutab ta, et see on vaid „paljas arvamine”, sest konkreetseid fakte Ölandi lahingu eel lauldud lauludest tal ei ole. Nii pöördubki ta tõendusmaterjali otsimi- seks rahvalaulude poole ja väidab, et on olemas mõni selline laul, mida sõjamehed võinuksid Ölandi sõjalaagris laulda (Jõgever 1913: 220–228). Laugastet (1963: 287) Jõgever mõttekäik ei veena: „Mingit nii täiuslikku pilti, nagu kujundab selle [Saxo] lühikese teate alusel J. Jõgever, ei ole võimalik maalida.” Ometi on Laugaste isegi eeldanud sarnaselt Jõgeveriga, et see pidi olema „vaimustav meeste laul” ja ilmselt sõjateemaline laul.

Jõgever väidetega küll suhestumata käsitleb XIII sajandi eelsete laulude teemat ka Tedre (1959: 85). Mõneti jääb ta ebamääraseks („[v]anad Skandinaavia allikad kõnelevad”), teisalt teeb ta julgeid oletusi lauljate ja laulude sisu kohta („eesti saar- lased [on] oma viikingiretkedel laulnud sõj a l a u l e”). Ta näeb nende omaaegsete „kangelaslaulude” seotust „„Kalevalast” tuntud Lemminkäise ja Kullervo tsükli” lauludega ning viidates Kaarle Krohni töödele, mainib joonealuses märkuses, et läänemeresoome kangelaslaulud omakorda tuginevadki „vanematele eesti kangelaslauludele”. Tedre toetub oma väites Krohni Tartu Ülikoolis 1923. aastal peetud loengutele „Soome-eesti vanast rahvalaulust” (Krohn 1924: 85). See on „Kalevala”-keskne käsitlus, mis lõpeb eeldusega (mitte kinnitusega) vanade kan- gelaslaulude olemasolust Eestis: „Kuid läänemeresoomlaste kangelaslaulud eelda- vad veel vanemaid kangelaslaule Eestimaal, mida tunnistavad ühine värsimõõt, osalt ühised kangelasnimed ja mõni ühine teema” (Krohn 1924: 85). On ilmne, et Krohn ning tema geograafilis-ajaloolisele meetodile tuginenud uurimused olid XX sajandi keskel Eesti folkloristide, sealhulgas Tedre silmis märkimisväärselt autoriteetsed. Lugeses praegu nii Tedre arutelu kui ka viidatud Krohni teksti 1923. aastast, ilmneb, et tegemist on eelduste ringiga (kus eeldusi põhjendatakse oma- korda eeldustega), ent eeldused saavad selle käigus kinnituseks. Võrreldes Tedre käsitlusega jääb Laugaste tunduvalt tagasihoidlikumaks. Kuid oluline on ka see, kelle käsitlustega üks või teine autor enda väited seob: Tedre otsib kinnitust auto- riteetselt Krohnilt, Laugaste kritiseerib tema meelest liig uljaid järeldusi tegevast Jõgeverist.

Ent kuidas argumenteerib oma seisukohti Jõgever? Millistest rahvalauludest Jõgever oma eeldusele kinnitust leiab? Mille poolest on Jõgeveri rahvalaulu ja ajaloo seoste käsitus sarnane teiste autorite lähenemisviisiga ja mille poolest see on omanäoline? Rahvalauludest on eesti ajaloo esitamisel enne Jõgeveri tuge otsinud nii Hurt (1879) „Piltides isamaa sündinud asjust” kui ka Reiman (1908). Jättes hetkel kõrvale laulude päritolu ja vanuse (see ekskurss nõuaks nimetatud teemadele lisaks pikemat arutelu selle üle, mida rahvalauluks pidada), on huvitav vaadata, kuidas üks või teine autor laule valib ja valitud laulud minevikukäsitlusega ühitab.

Nii Hurda kui ka Reimani käsitlustes on laulud olulised, et esitleda muinasaegseid eestlasi vahvate ja kindlameelsete sõjameestena. Hurt (1879: 7) kirjutab: „Sõda oli Eestlastel sagedaste ja vana aja mälestused kiidavad meie esivanemate mehiste vahvust ja vaprust.” Ajalookirjutistest kasutab Hurt enim Henriku „Liivimaa kroonikat”.¹⁸ Kuid milliseid rahvalaule Hurt (peale nende, mida ta ise oli kuulnud) sel ajal kasutada sai? Seda enam, et tema „Piltide” esimene versioon sai valmis 1868. aastal.¹⁹ Kuigi Hurt oma tekstis laulude päritolule ei viita, saab ta mõistagi kasutada Alexander Heinrich Neusi koostatud lauluvalimikku „Ehstnische Volkslieder” (1850–1852) ja Friedrich Reinhold Kreutzwaldi „Kalevipoega” (vt nt Hurt 1879: 17–18).²⁰ Hurda 1860.–1870. aastatel tärnanud ja üha enam kinnistunud huvi rahvaluule kogumise vastu võrsuski huvist rahva minevikuvaate vastu.²¹ Tema hinnangul pidi pärimus pakkuma teadmisi rahvapärastest ajaloopildist, mille kaudu saaks koostada kroonika ehk „Eestirahva ajaraamatu” (vt Hurt 1989: 9, 31, 47).

Milliseid ajalooepisoode Hurt oma „Piltides” lauludega seob? XIII sajandi alguses toimunud ristisõjaga ühenduses osutab ta Eestit ühendava valitseja puudumisele, mis maad nõrgestas. Ja lisab: „Küll räägivad vanad ajaraamatud ka Eestimaa kuningatest ja vana Kalevi taat ütleb enne surma Lindale”, millele järgneb tsitaat „Kalevipojast” Kalevi sooviga jätta maa jagamatult ühe poja valitseda (Hurt 1879: 17–18). Ristisõja alguse käsitluse põimib Hurt „Kalevipojast” tsitaadi „Isamaa ilu hoieldes, / Võõraste vasta võideldes” (Hurt 1879: 27). Sellega rõhutab ta, et „Eestlaste ja nende maa äravõitmine” oli „rüütliel” äärmiselt raske. „Kalevipoeg” pakub lisa ka

¹⁸ Hurt ei kasuta sõna „ajalugu” (ka „kroonika” asemel kasutab ta väljendit „ajaraamat”). Nagu ajalookäsitlus ise, nii oli ka ajaloo mõiste Hurda ajal loomisjärgus. Omakeelne termin „ajalugu” pärineb Tarveli järgi 1877. aastal ilmunud Matthias Johann Eiseni tõlketeosest. Rahvusvaheliselt kasutusel (või ka tõlkena loodud) ajalugu märkivad terminid lähtuvad kas kreeka keelsest sõnast *historia* (‘uurimus, teade, jutustus’) või ladinakeelsest sõnast *gesta* (‘sündinud asjad, kordasaadetud teod’), islandi keeles kasutatakse omasõna *saga* (‘jutustus, lugu, ajalugu’). (Tarvel 2013c: 37–38)

¹⁹ Hurda ajalookirjutis „Pildid isamaa sündinud asjust” ilmus tervikteosena esimest korda 1879. aastal, ent käsikiri oli valminud 1868. aastal, kuid tsensori luba toona avaldamiseks ei saadud. Küll õnnestus Hurdal oma töö avaldada osade kaupa Eesti Postimehe lisalehes 1871. aastal (Hurt 1879: 155–157; vt ka Jaago 2005: 49–50).

²⁰ „Piltidega” samal aastal ilmus Mihkel Veske „Eesti rahvalaulud”, kuid Hurda ajalookäsitluses Veske (1879) kogumikus avaldatud tekste ei ole.

²¹ Hurt kasutabki rahvaluule tähenduses esialgu mõistet „rahva mälestused” (Hurt 1989: 9). Suurüleskutses „Paar palvid...” 1888. aastal kasutab ta „rahva mälestuste” kõrvale samatähenduslikuna Kreutzwaldilt pärit mõistet „vanavara” (Hurt 1989: 47). Vt rahvaluule mõiste tähistamise kohta lähemalt Jaago 1999.

lahingute kirjeldustele („Juba sõda sõudemaies, / Vaenu vanker veeremaies”, Hurt 1879: 30). Kaks rahvalaulu illustreerivad seda, „[m]issuguse vaimuga vanad Eestlased sõtta läksivad, sõas taplesivad, sõast tulivad ehk senna jäivad”. Üks neist lauludest algab sõnadega „Sõuaksin ma sõas surra”,²² teine „Mino ella velekene, / Kas on sõas naine armas” (Hurt 1879: 69–71).²³ Laulud on tõenduseks esivanemate vahvusest ja isamaa-armastusest, millele liitus üksmeel (lisandub laul sõjakutsest ja sellele reageerimisest²⁴), mida Hurt (1879: 71–74) oma kaasajale eeskujuks seab. Ristiusueelsel ajal toimunud eestlaste meresõitude kohta on Hurt (1879: 95–96) kahtleval seisukohal, küll aga leiab ta „Kalevipojast” kinnitust seilamisest Põhjamemel ja Islandi saare lähistel. Viimane laulunäide (nurganaise laul) haakub katoliku perioodiga: selle näitega soovis Hurt (1879: 137–139) oma sõnutsi iseloomustada vaimulike laulude rahvapäraseid kasutusi ja edasiarendusi. Võib väita, et Hurt kasutab (rahva)laule oma sõnumi kinnitamiseks, ideoloogiliste mustrite kujundamiseks.

Reimani käsitluses (1908: 42, 99) on keskseks teemaks muistse vabaduse kaotamise põhjused, mille ta seob „kultura” ehk tsivilisatsiooni hilise jõudmisega Eesti alale. Sammuna Hurda käsitlusest edasi toob Reiman oma uurimusse soome-ugri ja võrdleva keeleteaduse andmed. Just viimane võimaldab tal sõnavarauringute kaudu visandada pildi inimeste tegevusaladest (Reiman 1908: 32–34). Suurema osa oma käsitlusest pühendab Reiman sõja ja sõjariistade teemale. Sõjariistade väljaselgitamiseks viib ta süsteemselt kokku rahvalaulud, arheoloogilised leiud ja ajaloodokumentidest saadud andmed (Reiman 1908: 89–93). Siinjuures on oluline, et erinevalt Hurdast on temal laulutsitaatide juures alati ka allikaviide: tema kasutab peamiselt Neusi koostatud kogumikku „Ehstnische Volkslieder” 1850.–1852. aastast ja Hurda koostatud „Vana kandle” I köidet, mis ilmus ajavahemikus 1875–1886. Folkloristlikust vaatepunktist on huvitav, et Reiman vastandab rahvaluule (kui mittetõe) ajaloole (kui tõele). Reiman küsib (1908: 90): „Kui palju on sellest [lauludes nimetatud sõjariistadest – *T. J.*] ajaloolik, mis on rahvaluule?” Kui Hurt kirjutas rahva mälestustest, mis võimaldaks aru saada rahva enda minevikupildist, siis paar-kolmkümmend aastat hiljem väidab Reiman (1908: 90): „Harilikult vaadatakse kahtlaselt

²² Vt nt „Sõuaksin ma sõjas surra” (E 9033 (26) < Kose (1892); H II 64, 384 (6) < Palamuse (1900); Leoke 4, 329 < Viljandi; EÜS XII 53 (1) < Rõngu (1916)). Laul on avaldatud eesti rahvalaulude kogus „Ehstnische Volkslieder” (Neus 1850–1852: 327). Sama laulu üle arutleb ka Jõgever (1913: 220).

²³ Regilaulude andmebaasist (ERAB) leiab samu värsse sisaldavaid tekste „Venna sõjaloo” alt. „Venna sõjaloon” tuntud tekste on avaldanud ka Neus oma antoloogias: need on ühise pealkirja „Altes Kriegslied” („Vana sõjalaul”) all esitatud kolm varianti (Neus 1850–1852: 312–326). Laulu üks üleskirjutus pärineb suhteliselt varasest perioodist, XVIII sajandist, ja on saksakeelses tõlkes leitav Herderi laulukogust „Volkslieder”, mis ilmus 1778.–1779. aastal (vt Herder 1880: 81–82). Hupeli saadetud ja Herderi avaldatud tekstid on eestikeelsetena avaldatud 1896. aastal Õpetatud Eesti Seltsi toimetistes (Ehstnische Hochzeitlieder 1896, sh kõnesolev laul nime all „Kriegslied” („Sõjalaul”), lk 250–252). Laulu arhailisus ja samal ajal laialdane levik (ligikaudu 650 üleskirjutust Viidalepa järgi, ERAB-i otsimootor pakub 784 varianti) on uurijaid inspireerinud seda pidama „õige vanaks lauluks”, mis on „tekkinud arvatavasti enne XIII sajandit” (Viidalepp 1959: 179, 193). Üksipulgi on laulu uurimislugu käsitlenud ja loo (müütilisuse) tõlgenduse pakkunud Madis Arukask (2000).

²⁴ „Tuttu-luttu, tuttu-luttu, / Hüüab Eesti sõjasarve. / [---] Üks meel mehi ühendab” (Hurt 1879: 72–74), vt nt H II 64, 382/3 (4) < Palamuse (1900).

niisuguste rahvamälestuste pääle.” Siiski, kasutades kõiki kolme allikaliiki – rahvalaule, arheoloogilisi leide ja kroonikatekste –, koostab ta eelkristliku perioodi eesti sõjariistade nimestiku (Reiman 1908: 93). Samuti kui Hurt manab ka Reiman pildi muinasaegsete eestlaste sõjalisest vaprust, leides selleks tuge nii rahvalauludest kui ka Henriku „Liivimaa kroonikast” (Reiman 1908: 94–95). Kokkuvõttes märgib ta siiski, et vabaduse kaotamise põhipõhjusi oli vähene kultuuritase (tsiviliseeritus), mis tähendas muu hulgas nii kehvemaid sõjariistu kui ka vähemaid oskusi sakslaste, taanlaste või rootslastega võrreldes (Reiman 1908: 99).

Võib väita, et Hurt nägi rahvaluules võimalust luua rahvapärane ajaloovaade, ent tema laulutsitaadid on pigem tema sõnumit illustreeriv kui tõendav materjal. Reiman kannab edasi sama sõnumit, milleks on eestlaste (esivanemate) suur vaprus oma kodumaa ja vabaduse kaitsmisel XIII sajandi alguses. Ent laulutsitaatidesse suhtub tema teaduslikult: ta viitab publikatsioonidele, kust need tekstid on võetud, ja seab lauluandmed võrdlusse muud tüüpi allikmaterjaliga. Reimani käsitluses tuleb esile ka tema arusaam kultuuri arenguastmestikust, kus eestlastel oli XIII sajandi alguses Lääne-Euroopa rahvastega võrreldes üks madalamaid kohti.²⁵

Jõgever ei kasuta laule eestlaste arenguloo ja mineviku üldiseks kujutamiseks. Tema valitud laulud on vahetult seotud Ölandi lahingu ja seal laulmise üle arutlemisega. Ta valib kolm laulu, mille abil proovib visandada Ölandi lahingu aegsete sõjalaulude loomust. Esimeseks laulunäiteks on ka Hurda tekstis viidatud „Sõuaksin ma sõjas surra” (Jõgever 1913: 220–222). Laulikmina loodab surra sõjas, sest „sõjasurmal on suurem ilu” tõvevoodis haiguse käes vaevlemisega võrreldes. Jõgever viitab oma allikale (Neusi antoloogiale). Kuigi ta suhtub teksti kriitiliselt, sest laulu on üles kirjutanud Kreutzwald, kes Jõgeveri teada kaldus tekste töötlemata, näeb ta laulus meelsust, mida ta otsib (Jõgever 1913: 220; vt Neus 1850–1852: 327–328, 463). Jõgever arutleb: kuhu selle teksti aluseks olnud „sarnane laul” ajalisel võiks paigutuda? See on kirjutatud enne Krimmi sõda (1853–1856); samas keskaega see laul kujutata samuti ei saa, sest minategelane ei esinda rüütli teenistuses oleva orja vaadet. Ta jõuab otsusele, et sellisel moel võis „laulda ainult vaba Eesti sõjamees” (Jõgever 1913: 222).

Kaks järgmist laulunäidet pärinevad „Vana kandle” I osast, Põlva laulude hulgast, mille on Röpina kihelkonna Vanakülast „ühe elatand naesterahva suust” kirja pannud Hurda õemes Mihkel Härms (Jõgever 1913: 220, 222, vt H, Põlva M, I 1–11; Hurt 1875–1886: XXI). „Vanas kandles” on need laulud nr 100 pealkirjaga „Sõa sõit Saaremaale” ja nr 101 „Minek mere poole” (Hurt 1875–1886: 148–154). Neist esimene algab sõjakutsega: tulge kokku, mehed, sõjaväljale sõitma, sest meil on tüli tulemas, vaenuvanker veeremas. Järgmisest pildist ilmneb, et neid on röövitud ja nende inimesi on tapetud, mistõttu on vaja kätte maksma minna. Järgnevas kujuteldava tapluse kirjelduses lüüakse rusikaga, tapetakse ninatargad ja kinnitatakse,

²⁵ Mägi (2017: 45) on juhtinud tähelepanu tõigale, et läänemeresoomlaste (sh eestlaste ja soomlaste) paigutumine madalamale arenguastmele germaani, balti ja slaavi rahvastega võrreldes oli XX sajandi alguses levinud seisukoht. Ent kuigi enam ei kasutata sama teaduskeelt, leiab sarnast suhtumist poliitiliselt korrektsemal viisil ka praegu. Võib mõista, et suhtumised ja arusaamad muutuvad härgamisi, samas keelekasutus võimaldab kiiremaid muutusi.

et ei jääda enne rahule, kui oma hobune ja muu vara on kätte saadud. Laulu teine pool on vastus sellele kutsele: kutsutud ei taha Saaremaale taplema minna – pole sealt ju midagi saada. Ka sealsed neiud olla näotumad ja kätetud ning jalutud. Aga kui kutsujad ise ikka lähevad Saaremaale taplema, siis õpetatakse-julgustatakse neid: tapke neid kui täinahku, võtke, mis teie oma, aga ärge sealt naist võtke. Jõgever näeb selles laulus sõjameeleolu, mida ta saab lugeda Saxo kroonikast. „Põllutöölise hingeelust ei ole siin enam jälgegi,” lisab ta (Jõgever 1913: 222). Siiski esitab ta kahtluse, kas see pole mitte autorilooming, kus laulik lähtub sel ajal juba laialdasemalt tuntud Henriku „Liivimaa kroonikast”. Ent kummutab selle kohe: kui nii, siis peaks Härmsi lauljaks märgitud „elatand naesterahval” lisaks kroonika tundmisele olema ka väga head teadmised XII sajandi sõjapidamisest ning silmapaistev luuleand. Kõiki neid oskusi-teadmisi üldiselt inimestel ei ole, arwab Jõgever. Ühtlasi teab ta väita, et Härmsil luuleand puudus (Jõgever 1913: 222). Seejärel arutleb Jõgever edasi, kas kõnesoleva laulu eeskuju ei võiks otsida XIX sajandi eesti kirjandusest, Friedrich Robert Faehlmannilt või Kreutzwaldilt. Siiski mitte, leiab Jõgever, sest neis tekstides on sõda kujutatud mentaalselt teisiti kui Härmsi kirja pandud laulus. XIX sajandi autorite kirjeldusviisi iseloomustab muinasaja eestlase rahuarmastus ja oma isamaa kaitsmise teema. See ei ole iseloomulik ei kõnesolevale laulule ega XII sajandi lõpu või XIII sajandi alguse oludele, nagu võib seda lugeda Saxo või Henriku tekstidest.

Härmsi käsikirjast pärit ja Hurdal „Vanas kandles” pealkirjastatud „Minek mere poole” algab üleskutsega jätta maha oma pere ja lapsed, sest nüüd on vaja minna mere poole, sõja poole. 91-värsilises laulus tuleb enamasti juttu sõja raskest poolest (tehakse veretööd, aetakse verejuttu ja vaetakse veremõtet). Selles laulus on omal moel vastandatud kodusfäär ja sõda. Jõgever juhib oma arutluskäigu tõdemuseni, et Ölandi lahingu eel 1170. aastal võidi laulda just selliseid laule, milles on tuntav vaba mehe vaade, tahe ja võitlusvaim (Jõgever 1913: 223). Jõgever visandab sõjalaulude edasise saatuse: kuigi neid lugusid lauldi tõenäoliselt hiljemgi, oli nende lugude meelsus noorematele võõras ja arusaamatu. Järgmisi põlvkondi „huvitas palju rohkem kurja mõisa kupja pilkamiselaul”, osutab Jõgever (1913: 227) laulude teemavahetusele. Selles valguses on Jõgever siiski hämmingus: miks on rahvalaulude hulgas leida selliseid, mentaliteedilt põikuvaid laule, nagu ta kirjeldatud kolme laulu puhul täheldas. Kas oli neis midagi, mis pakkus huvi põlvest põlve, või esindavad need siiski XIX sajandi loomingu? Mäletatavasti oli Laugaste (1963: 287) Jõgeverile selle arutluskäigu suhtes tõrjuv, leides, et „nii täiuslikku pilti” see lühike teade ei võimalda luua. Võib-olla ei peakski Jõgever arutluskäiku vaatlema ennekõike kui katset rekonstrueerida XII sajandi laule või sajandeid alal olnud teemasid ja motiive – see osutub igal juhul võimatuks. Pigem võiks tema käsitus huvi pakkuda praktilise stiili-analüüsi seisukohast: see on katse analüüsida regilauludes sisalduvat mentaliteeti. Tulemusena märkab Jõgever rahvapärases minevikupildis erinevaid vaateid: siin on nii vaba inimese kui ka orja mentaliteeti esindavaid kihte.

Sarnaselt eel- ja kaaskäijatega kasutab Jõgever minevikuvaatlusteks rahvalaule, ühtlasi on tema, nagu ka Hurda ja Reimani käsitluse keskmes eesti (rahva) vaade. Eristudes aga Hurdast ja Reimani, püüab ta laulude stiili analüüsi kaudu osutada

eelkristlike sõjakäikude erinevale loomusele hilisemate sõdadega võrreldes. Nii vaeb ta eesti ajalugu pisut teise nurga alt kui Hurt (vaade ajaloole rahva enda silme läbi) või Reiman (eri allikate võrdluses leida tõsiseltvõetavaid fakte mineviku kohta). Jõeveri küsimus on pigem selles, kuidas omaaegseid kirjutisi ja juhuteateid eesti kultuuri kujunemise seisukohast tõlgendada. Mõneti proovib ta leida tõendeid laulutraditsiooni järjepidevusele XII sajandist XIX sajandini. Kuid võrreldes Hurda, Reimani ja Jõeveri käsitlust näib, et kui Jõeveri jaoks on see järjepidevuse võimalikkuse küsimus (kas on tõesti mõeldav, et...), siis Hurda ja Reimani käsitlustes on see pigem eeldus (rahvalauludest võib leida teateid...).

Hurt koondab oma ajalooõnumi vabaduse ja selle kaotamise teema ümber. Aga ta mängib julgelt rahvalauludega, et katsetada pärimuse rolli mineviku mõistmisel. Arvestades tema selleaegseid ja hilisemaid otsinguid samas vallas, jõudis ta õieti uudse nähtuseni – mahuka rahvaluulekoguni. Reiman jagab oma kaasaegsete kahtlust rahvalaulude tõeväärtuse suhtes. Samas pakub ta võimaluse vaadelda rahvalauludes leiduvat võrdluses arheoloogia andmete ja ajaloodokumentidega. Jõeveri proovib leida XIX sajandil kirja pandud laulude ja minevikusündmuste vahelisi seoseid mentaalsete tasandite sarnasuses, olles nii teiste autoritega võrreldes lähemal laulude tõlgenduslikule meetodile. Erinevalt Reimani sõnumist kultuuritaseme mahajäämuse kohta toob Jõeveri esile ristiusueelsete eestlaste arvestatava positsiooni naaberrahvaste seas. Laulude analüüs võimaldas tal eristada eesti rahva vaates nii vaba inimese kui ka orja mentaliteeti. See on tähelepanuväärne arenguõpetuslike seisukohtade vaatepunktist: eesti (rahva) vaade ei olegi seesmiselt nii ühtne, vaid hõlmab erinevaid, mõneti vastandlikkegi kogemusi.

Kokkuvõte

Rahvaluuleteaduse ajaloos on rahvaluuleliike käsitletud eraldiseisvalt, mistõttu teraviklik vaade pärimuskultuurile ühes või teises vaadeldavas hetkes esile ei tule. Kuna XX sajandi rahvaluuleteoorias moodustas rahvalaul, eriti regilaul rahvaluule kui erialavaldkonna tuuma, on ootuspärane, et alliktekstis samaväärsel positsioonil olevale laulule ja tantsule on folkloristikas tähelepanu osutatud ebavõrdset. Kui Saxo Grammaticuse lahingukirjeldus on uurijaid inspireerinud arutlema laulu ja laulmise üle (Jõeveri, Laugaste, Tedre), siis tantsu mainitakse põgusalt vaid üldkäsitluse raames (Tõnurist). Kui vaadelda Saxo teadet laulmisest ja tantsimisest ühtsena (millele Jõeveri arutluskäik mõneti juhib), võib üksikute rahvaluuleliikide märkamisest jõuda lähemale pärimuskeskkonnale. Seda toetab Saxo napp kirjeldus, mis hõlmab teavet laulmise ja tantsimise funktsiooni ning mõju kohta: see oli lahinguks valmistumise osa, et end tapluseks mentaalselt häälestada. Ühtlasi muudab see tähelepanunihutus tantsu rahvaluuleteaduse ajaloos nähtavamaks ja toob päevakorda veel ühe rahvaluuleliigi – laulumängu. Keskaja traditsioonide analoogiale tuginedes võib kõnesolevat tantsu kujutleda laulumängu või mängutraditsiooni eelkäijana. Mõistagi ei saa seda tõestada, ent just see lähenemisviis pakub ideid vaadelda Saxo teadet pärimuskeskkonna (mitte pelgalt rahvaluuleliigi) keskselt.

Mida taotles ja saavutas Jaan Jõgever? Ta püüdis näha eesti ainekst üldises kontekstis ja tõlgendada eesti ajaloo kohta käivat teavet üldpildist lähtudes: ta katsus leida kirjalikke allikaid ja selle kaudu enam teada saada rahva niinimetatud haridusjärje kohta, mille üks osiseid on pärimus. Ühtlasi oli Jõgeveri eesmärk ärgitada ajaloo ja rahvalaulude koos vaatlemise kaudu nende teemade üle arutlema. Ent selleks ei jagunud mõttekaaslast. Liitati oli Saxo teatele liiga vähe juurde lisada andmeid muudest allikatest ja uurimistulemustest – Jõgeveri algatatud arutelu vajas jätkamiseks aega. Ent sajand hiljem on lisandunud andmeid, mis võimaldavad Saxo teadet laulmisest kontekstualiseerida. Kui Jõgever eeldas, et ju oli eestlastest sõjameestel sama kultuuriline taust kui naaberrahvastel, kellega kokku puututi (sealjuures ta rõhutas, et XX sajandi alguses valdav vaade eestlastele kui kultuuriisolatsioonis elanud rahvale ei kandu üle XIII sajandisse), siis tänapäevastele arheoloogia andmetele tuginedes ilmneb, et XIII sajandi eelne Eesti elanikkond suhtles tõepoolest naabritega ja siin moodustusid ühtsed kultuurisfäärid. Ent veel enam: neid kultuurisfääre moodustasid teatud elanikkonnarühmad (mitte praeguse Eesti ala selleaegne elanikkond tervikuna) ja kultuuriruumide kujunemist esiajal saab vaadelda etappidena (st vaadelda saab mitte ainult ühisala, vaid ka selle kujunemist ajalises järgnevuses). Samas tuleb tõdeda, et tänapäevane ühise kultuuriruumi arutelu (mida ennekõike on viljelenud Mägi) on vaid üks faktide tõlgendamise raamistik. Tugevaid tõlgendusraame on pakkunud arusaam laenudest (kui on leitud midagi ühist eesti ja naaberalade kultuuris, on see põhjendatav laenamisega keskusest eesti kultuuri) ja arenguõpetus (mis õigupoolest toetab laenuteooriat ja osutab eesti kultuuri madalamale positsioonile kultuuride hierarhias).

Jõgever – nagu ka Hurt ja Reiman – vaatles ajalugu ja rahvalaule seotuna. Kuigi nad kasutasid sama võtet, töötasid nad välja eri analüüsiviise. Kui Hurda töö seisnes ennekõike rahvalaulust minevikuvaate otsimises ja Reiman kahtles rahvalaulu faktitões, ent leidis võimaluse rahvalaule teiste allikaliikidega kombineerida, siis Jõgever liikus laulude stiilianalüüsi kaudu laulus väljenduvate mentaliteetide avastamise poole.

Rahvaluule ja ajaloo seostamise teema on jätkuvalt huvitav ja uurimustes kajastuv, mistõttu on põhjendatud ajaloo ja rahvaluule seoste otsimise ning kirjeldamise viiside sihipärane jälgimine. Siinses artiklis sageli viidatud Mägi (2017: 85) on oma raamatus „Viikingiaegne Eesti” muu hulgas tunnetuslikult väitnud, et „tugeva väega” lauldavad regilaulud on kui „hääled otse viikingiajast”. Folkloristlikust seisukohast jääb see väide katteta. Kuid Mägi (2017: 36, 56) ütleb samas: perioodist, mille kohta on nii kasinalt andmeid, oleks „priiskamine osa sellest veel kõrvale jätta”, seda enam, et rahvaluule ja kirjandus võivad osutada allikateks, mis lubavad kiigata inimeste mõtte maailma, mistõttu oma tõetera tuleks otsida igast müüdist. Nii on mõistlik skeptilise või eitava suhtumise asemel nende andmete omavaheliste seoste üle järele mõelda, püüda neid mõista ja avastada uusi seoseid. Kuna see eeldab interdistsiplinaarseid oskusi andmeid analüüsida, on vajalik ka vastavate meetodite väljatöötamine. Mida laiemas kontekstis Saxo Grammaticuse teksti käsitletakse, seda enam avaneb vaateid tema loos kujutatud sündmuste kaasaegsete tegelaste, tegevuste, ambitsioonide ja elustiilide mitmekesisusele.

Põnev on jälgida, kuidas folkloristid on Saxo Grammaticuse lahingukirjeldusest pärit teadet tõlgendanud. Ühelt poolt on need käsitlused raamitud (või isegi piiratud) üldisemate ja autoriteetsete arusaamadega (arenguõpetus, laulu-uurimises rakendatud geograafilis-ajaloolise meetodi tulemused) või vastupidi, kriitilise ja skeptilise hinnanguga kaasuurijate mõttelennu kohta. Sellegipoolest on kõik artiklis käsitatud vaated folkloristika seisukohast olulised, osutades viisidele, kuidas liikuda üha enam kohasema pärimuskeskkonna ja selle järjepidevuse selgitamise poole. Võib-olla osutub uute lähenemisviiside otsimisel viljakaks lahti lasta ajaloo ja rahvaluule vastandamisest, et näha nende omavahelist seotust. Mõneti tegi seda Jõgever, märgates Saxo tekstis kõrvalist märkust sõjameeste laulmisest ja tantsimisest lahingu eel. Olen ühtlasi veendunud, et üksikute rahvaluuleliikide vaatluse asemel on huvitavam ja kõnekam proovida näha vaadeldava žanri, teema või motiivi pärimuskonteksti tervikuna.

Saxo Grammaticuse teosest leitava lahingukirjelduse asetamine teose üldisesse konteksti võib tekitada küsimuse, kas tegemist on ajaloolise fakti või kirjandusliku tõega. Kas kahelda tegelastes (eestlased ja kuralased) ja tegevustes (lõbusalt laulmises ja tantsimises) või olla kindel: kui nii on kirjas, siis nii sel lahingueelsel ööl Ölandi saarel 1170. aastal juhtus. Rahvaluuleajaloos ei ole sel õieti tähtsust. Olulisem on teade pärimusest: lahinguks valmistumisel oli oma osa ka laulul ja tantsul.

Uurimistööd on finantseerinud Eesti Teadusagentuur projekti „Mõistetamatus mõtestamine rahvausundis: folkloristlikud vaated määramatusele“ (PRG670) kaudu.

ARHIIVIALLIKAD

Eesti Kirjandusmuuseum (EKM)

Eesti Kultuurilooline Arhiiv (EKLA)

f 51, m 9:2 – Jõgever, Jaan [s. a.]. Kogutud andmed Eesti ajaloo kohta kroonikatest ja muist allikatest a. 320. e. K. – 1846 p. K.

f 52, m 4:4 – Jaan Jõgeveri päevikud (9. VI 1912–22. XII 1912).

f 52, m 4:6 – Jaan Jõgeveri päevikud (23. XII 1912–30. VII 1913).

Eesti Rahvaluule Arhiiv (ERA)

E – Matthias Johann Eiseni rahvaluulekogu

EÜS XII – Eesti Üliõpilaste Seltsi rahvaluulekogu, Väike-Maarja khk, Rõngu khk jm, 1914–1916.

H II 64 – Jakob Hurda rahvaluulekogu, Vastseliina khk, Setumaa, Torma khk, jm, 1898–1902.

H, Põlva m – Jakob Hurda rahvaluulekogu, Eestirahva vanad laulud Põlva kihelkonnast Võrumaalt, korjanud Mihkel Härms (m.).

Leoke 4 – Hans Leokese ja Jaan Leokese rahvaluulekogu, Viljandimaa, 1877–1895.

Tartu Ülikooli Raamatukogu (TÜR)

f 34, s 33 – Jõgever, Jaan [1911]. Kirjanduse ajalugu I–II. Eesti rahva, keele, rahvaluule ja kirjasõna arengust 13. saj. Loengud Tartu Ülikoolis.

VEEBIVARAD

ERAB = Eesti regilaulude andmebaas. Koost Janika Oras, Liina Saarlo, Mari Sarv, Kanni Labi, Merli Uus, Reda Šmitaite. Eesti Kirjandusmuuseumi Eesti Rahvaluule Arhiiv.
<https://www.folklore.ee/regilaul/andmebaas/>

Kümmel, Liisa 2016 [1961]. Kuningamäng. – Eesti rahvamuusika antoloogia. (Helisalvestusi Eesti Rahvaluule Arhiivist 3.) Koost Herbert Tampere, Erna Tampere, Ottilie Kõiva. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi Teaduskirjastus.
<https://folklore.ee/pubte/eraamat/rahvamuusika/ee/094-Kuningamang>

KIRJANDUS

Adamson, Andres 2003. Baltikum 1200. aasta paiku. – Eesti aastal 1200. Koost, toim Marika Mägi. Tallinn: Argo, lk 11–12.

Andersen, Tyge; Raudkivi, Priit 2007. From Saxo Grammaticus to Peter Friedrich Suhm: Danish views on medieval Estonian history. – Acta Historica Tallinnensia, kd 11, lk 3–29.
<https://doi.org/10.3176/hist.2007.1.01>

Arukask, Madis 2000. „Venna sõjalugu” ja inimõtlemise muutlikkus. Setu lüroepiline regilaul kui pideva distantseerumise ja muutumise dokument. – Kust tulid lood minule... Artikleid regilaulu uurimise alalt 1990. aastatel. Toim Tiiu Jaago, Ülo Valk. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, lk 57–121.

Bhabha, Homi K. 2000 [1994]. The Location of Culture. London–New York: Routledge.

Ehstnische Hochzeitlieder 1896. – Verhandlungen der gelehrten Estnischen Gesellschaft zu Dorpat. 16. kd. Dorpat: C. Mattiesen, lk 244–260.

Gresseli kalender 1829 = Eesti-ma rahva Kalender, ehk Täht-ramat 1829 aasta peale, pärast meie Issanda Jesuse Kristuse sündimist. Toim Arnold Friedrich Johann Knüpffer. Tallinn: Gressel.

Haug, Toomas 1999. Lisandusi Jaan Lõo elule ja loomingule. – Keel ja Kirjandus, nr 5, lk 325–341.

Herder, Johann Gottfried 1880. Stimmen der Völker in Liedern. Leipzig: Philipp Reclam jun.

Hupel, August Wilhelm 1777. Topographische Nachrichten von Lief- und Ehstland. II kd. Riga: Johann Friedrich Hartknoch.

Hurt, Jakob (toim) 1875–1886. Vana Kannel. Alte harfe. Täieline kogu vanu eesti rahva laulu- zid. Vollständige Sammlung alter estnischer Volkslieder. I kd. Laulud Põlva kihelkonnast Võrumaalt. (Eesti Kirjameeste Seltsi Toimetused 3.) Tartu: C. Mattiesen.

Hurt, Jakob 1879. Pildid isamaa sündinud asjust. (Eesti Kirjameeste Seltsi Toimetused 15.) Tartu: K. Mattiesen.

Hurt, Jakob 1989. Mida rahvamälestustest pidada. Artiklite kogumik. Koost Ülo Tedre. Tallinn: Eesti Raamat.

Jaago, Tiiu 1999. Rahvaluule mõiste kujunemine Eestis. – Mäetagused, nr 9, lk 70–91.
<https://doi.org/10.7592/MT1999.09.rhl>

Jaago, Tiiu 2005. Jakob Hurt: the Birth of Estonian-language folklore research. – Studies in Estonian Folkloristics and Ethnology: A Reader and Reflexive History. Toim Kristin Kuutma, Tiiu Jaago. Tartu: Tartu University Press, lk 45–64.

- Jets, Indrek 2023.** Meistrid ja tehnoloogiad. – Eesti kunsti ajalugu. History of Estonian Art. 1. kd. 1100–1520. Peatoim Krista Kodres, koost, toim Kersti Markus, toim Eneken Helme, Richard Adang. Tallinn: Eesti Kunstiakadeemia, lk 31–36.
- Johannesson, Kurt 1981.** Order in Gesta Danorum and order in the Creation. – Saxo Grammaticus: A Medieval Author Between Norse and Latin Culture. Toim Karsten Friis-Jensen. Copenhagen: Museum Tusulanum Press, lk 95–104.
- Johansen, Paul 2005 [1965].** Saxo Grammaticus ja Ida-Baltikum. – P. Johansen, Kaugete aegade sära. (Eesti mõttelugu 65.) Koost Jüri Kivimäe. Tartu: Ilmamaa, lk 239–253.
- Jõgever, Jaan 1910.** Eesti muinasajast. – Eesti Kirjandus, nr 2, lk 70–73.
- Jõgever, Jaan 1913.** Eesti rahva sünnimine ja tema noor põlv. – Eesti Kultura. II kd. Toim V[illem] Reiman. („Postimehe” kirjakogu.) Tartu: Postimees, lk 202–228.
- Kaljundi, Linda 2006.** Taanlaste ristsidõjad lõpuks kaante vahel. – Tuna. Ajalookultuuri ajakiri, nr 1, lk 134–138.
- Kaljundi, Linda 2009.** Ristiretked ja rituaalsed praktikad. Katse laiendada Liivi- ja Eestimaa ristsidõdade tõlgendusruumi. – Tuna. Ajalookultuuri ajakiri, nr 2, lk 12–27.
- Krohn, Kaarle 1924.** Soome-Eesti vanast rahvalaulust. Septembrikuul 1923 Tartu Ülikoolis peetud loengud. Äratrük „Eesti Kirjandusest”. Tlk Siegfried Aaslava. Tartu: Eesti Kirjanduse Selts.
- Kubjas, Eduard 1971.** Märkmeid Chr. Kelchi kroonikas 1695 trükitud rahvalaulu „Jõrru, Jõrru...” kohta. – Emakeele Seltsi aastaraamat 17. Tallinn: Eesti Raamat, lk 135–144.
- Kværndrup, Sigurd 2004.** The composition of the Gesta Danorum and the place of geographic relations in its worldview. – Saxo and the Baltic Region: A Symposium. Toim Tore Nyberg. Odense: University Press of Southern Denmark, lk 23–37.
- Laugaste, Eduard 1963.** Eesti rahvaluuleteaduse ajalugu. Valitud tekste ja pilte. Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus.
- Lotman, Juri 1999 [1984].** Semiosfäär. – J. Lotman, Semiosfäär. (Avatud Eesti raamat.) Koost, tlk Kajar Pruul. Tallinn: Vagabund, lk 7–35.
- Mandel, Mati 2003.** Eestlaste relvastus. – Eesti aastal 1200. Koost, toim Marika Mägi. Tallinn: Argo, lk 191–204.
- Mirov, Ruth 1998.** Regivärsilise ekspositsioonilauluga voormängud. Tüpoloogia, struktuur, poeetika. (Eesti Keele Instituudi toimetised 2.) Tallinn: Eesti Keele Instituut.
- Mägi, Marika (toim) 2003.** Eesti aastal 1200. Tallinn: Argo.
- Mägi, Marika 2017.** Viikingiaegne Eesti. Maa, asjad ja inimesed ajastu risttultes. Tallinn: Argo.
- Mägi, Marika 2023a.** Põhjala saagad ja keskajased kroonikad eesti meresõitjatest. – Eesti merenduse ajalugu. I kd. Eesti randade asustamisest kuni Teise maailmasõja alguseni. Toim Tiina Talvi. Tallinn: Varrak, lk 84–92.
- Mägi, Marika 2023b.** Pronksi- ja rauaaeg Eesti merenduse ajaloos. – Eesti merenduse ajalugu. I kd. Eesti randade asustamisest kuni Teise maailmasõja alguseni. Toim Tiina Talvi. Tallinn: Varrak, lk 45–83.
- Mägi, Marika 2023c.** Muinasaja lõpu kultuurmaastik ja ehitised. – Eesti kunsti ajalugu. History of Estonian Art. 1. kd. 1100–1520. Peatoim Krista Kodres, koost, toim Kersti Markus, toim Eneken Helme, Richard Adang. Tallinn: Eesti Kunstiakadeemia, lk 39–49.

- Mänd, Anu 2004.** Pidustused keskaegse Liivimaa linnades 1350–1550. (Tallinna Linnaarhiivi toimetised 7.) Tallinn: Eesti Keele Sihtasutus.
- Naum, Magdalena 2012.** Difficult middles, hybridity and ambivalence of a medieval frontier: The cultural landscape of Lolland and Falster (Denmark). – *Journal of Medieval History*, kd 38, nr 1, lk 56–75.
<https://doi.org/10.1080/13044184.2011.644755>
- Neus, Alexander Heinrich 1850–1852.** Ehstnische Volkslieder. Reval: Kluge und Ström.
- Prillop, Külli 2022.** Kes või mis oli *Jörru*? – *Keel ja Kirjandus*, nr 7, lk 643–649.
<https://doi.org/10.54013/kk775a4>
- Reiman, Villem 1908.** Eesti rahva haridusjärg iseseisvuse aja lõpul I–II. – *Eesti Kirjandus*, nr 1, lk 30–42; nr 2, lk 89–99.
- Saluäär, Anu 2000a.** Järelsõna. Saxo Eestis. – Saxo Grammaticus, Taanlaste vägiteod. Katkendeid. Tlk Anu Saluäär. Loomingu Raamatukogu, nr 8–10. Tallinn: Perioodika, lk 169–180.
- Saluäär, Anu 2000b.** [Eessõna]. – Saxo Grammaticus, Taanlaste vägiteod. Katkendeid. Tlk Anu Saluäär. Loomingu Raamatukogu, nr 8–10. Tallinn: Perioodika, lk 5–8.
- Saxo Grammaticus 2000.** Taanlaste vägiteod. Katkendeid. Tlk Anu Saluäär. – Loomingu Raamatukogu, nr 8–10. Tallinn: Perioodika.
- Saxo Grammaticus 2015.** Gesta Danorum: The History of the Danes. II kd. (Oxford Medieval Texts.) Toim Karsten Friis-Jensen, tlk Peter Fischer. Oxford: Clarendon Press.
- Schlüter, Wolfgang 1909.** Saxo Grammaticus und seine Kenntnis vom Norden Europas: Vortrag, gehalten zur Feier des Jahrestages am 18. Januar 1908. Dorpat: C. Mattiesen.
- Siig, Kristo 2013.** Rändavad kuningad ja mängivad kuningad. Ajaloo kajastumisest eesti vanemas laulumängus. – *Keel ja Kirjandus*, nr 11, lk 829–841.
<https://doi.org/10.54013/kk672a4>
- Zilmer, Kristel 2007.** Kommunikatsioonist ja kontaktidest Läänemere piirkonnas islandlaste saagade andmetel. – Artikleid usundi- ja kombeloo. (Sator 6.) Toim Mare Kõiva. Tartu: EKM Teaduskirjastus, lk 29–49.
- Tamm, Marek 2014.** Kujuteldavad maastikud. Ida-Baltikum ja 13. sajandi Euroopa kultuuriline geograafia. – Maastik ja mälu. Pärandiloo arengujooni Eestis. (Acta Universitatis Tallinnensis. Socialia.) Koost, toim Linda Kaljundi, Helen Sooväli-Sepping. Tallinn: TLÜ Kirjastus, lk 79–110.
- Tampere, Herbert 1958.** Eesti rahvalaule viisidega. III kd. Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus.
- Tarvel, Enn 2013a [2007].** Sigtuna hukkimine. – E. Tarvel, Ajalookimbatused. (Eesti mõttelugu 109.) Koost Marten Seppel. Tartu: Ilmamaa, lk 102–112.
- Tarvel, Enn 2013b [1993].** Iseolemine. – E. Tarvel, Ajalookimbatused. (Eesti mõttelugu 109.) Koost Marten Seppel. Tartu: Ilmamaa, lk 11–17.
- Tarvel, Enn 2013c [2002].** Ajalugu kui kaunis muinasjutt. – E. Tarvel, Ajaloo kimbatused. (Eesti mõttelugu 109.) Koost Marten Seppel. Tartu: Ilmamaa, lk 36–45.
- Tedre, Ülo 1959.** Eesti rahvalaulude tekkimisest ja arengust. – Eesti rahvalaule ülevaade. Toim Richard Viidalepp. Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus, lk 79–92.
- Tedre, Ülo 1961.** Eesti rahvalauludest K. Marxi albumis. – *Keel ja Kirjandus*, nr 9, lk 517–528.
- Tedre, Ülo 1965.** Rahvalaul. – Eesti kirjanduse ajalugu. I kd. Esimestest algetest XIX sajandi 40-ndate aastateni. Toim Arne Vinkel. Tallinn: Eesti Raamat, lk 37–63.

- Tvauri, Andres 2014.** Rahvasterännuaeg, eelviikingiaeg ja viikingiaeg Eestis. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Tõnurist, Igor 1998.** Muusika ja tants. – Eesti rahvakultuur. Koost, toim Ants Viires, Elle Vunder. Tallinn: Eesti Entsüklopeediakirjastus, lk 459–483.
- Valk, Heiki 2023.** Eesti külarahva keskaegsed ehted. – Eesti kunsti ajalugu. History of Estonian Art. 1. kd. 1100–1520. Peatoim Krista Kodres, koost, toim Kersti Markus, toim Eneken Helme, Richard Adang. Tallinn: Eesti Kunstiakadeemia, lk 71–78.
- Veske, Mihkel 1879.** Eesti rahvalaulud. I anne. Tartu: Schnakenburg.
- Viidalepp, Richard 1959.** Jutustavad laulud. – Eesti rahvaluule ülevaade. Toim R. Viidalepp. Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus, lk 177–204.

Tiiu Jaago (snd 1960), filoloogiateaduste kandidaat, Tartu Ülikooli eesti ja võrdleva rahvaluule osakonna kaasprofessor (Ülikooli 16, 51003 Tartu), tiiu.jaago@ut.ee

The first record of Estonians singing – or more?

Keywords: folkloristics, Saxo Grammaticus, Jaan Jõgever, runosong, dancing, war, national history

This article explores three key questions: how folklorists have interpreted the account of warriors' singing and dancing in Saxo Grammaticus's *Gesta Danorum*; how 20th-century researchers have conceptualized the facts about Estonians presented in Saxo's work; and what insights have been gained from using folk songs to study depictions of Estonia's past during the late 19th and early 20th centuries.

Saxo Grammaticus describes a battle near the island of Öland in 1170, where Christian Danes and Swedes faced off against Estonian and Curonian pirates. The description suggests that the pirates prepared for battle by singing and dancing, among other things. This account has emerged in the history of Estonian folklore studies as the earliest record of Estonians singing. However, dancing has received significantly less attention, owing to the classification of folklore by genre. Singing was a favoured topic in 20th-century folkloristics, while interest in dance was relegated to the periphery of the field. Returning to Saxo's text, it provides insights into the cultural environment of the time, where singing and dancing were used to express sentiments and readiness for battle. In light of medieval dance culture, it is worth considering whether the mention of dancing in Saxo's work could indicate a precursor to singing games, especially since the medieval dance '*reigen*' is etymologically linked to the old Estonian folk song known as '*regilaul*' (runosong).

Saxo's text inspired Jaan Jõgever (1860–1924) to seek connections between the imagined songs from the time of the Battle of Öland and the Estonian folk songs recorded in the 19th century. Through stylistic analysis of these songs, he uncovered a diversity of mentalities within Estonian war-related folk songs. Furthermore, in his analysis of Saxo's text, Jõgever emphasised that before the 13th century, Estonians

did not live in the cultural isolation characteristic of the 19th century. This view differed from that of Baltic-German researchers, and Jõgever considered it important to incorporate this perspective when studying Estonian history and educational conditions.

Tiiu Jaago (b. 1960), PhD, University of Tartu, Associate Professor of Estonian and Comparative Folklore (Ülikooli 16, 51003 Tartu), tiiu.jaago@ut.ee

Miks laps räägib ehk kuidas kõnelda vägivallast

Regivärsilise ballaadi „Mareta laps” näide

ELO-HANNA SELJAMAA

Noor naine läheb end välja tuulutama, „mängides mäele”; võib-olla on ta end seks puhuks üles löönud – „pani pauad kaelajeni / hõbedad üle õlade” – ja võib-olla ka mitte. Talle järgneb temast jõukam positsioonikas „saks”. Mis seal looduse keskel, „taga tamme haavikus / lehtedessa lepikus” edasi juhtub, pole päris selge. Mees lubab naisele midagi või hoopiski keelab või käsib tal midagi teha, võib-olla vahetab sealjuures raha omanikku. Igal juhul toob naine selle kohtumise tulemusena lapse ilmale ja peidab ta kodu ümbrusesse metsa. Hüljatud „lapselooma” leiab kohalik vanem naisterahvas või ka päris noor tüdruk, kes toob ta kõigile näha ja rääkida. Käivitub toimingute ahel, et lapse vanemad, aga ennekõike tema ema, välja selgitada. Too käitub, nagu poleks midagi juhtunud, kuid lõpuks tuleb tõde päevalvalgele. Ja ometi on see ainult pool tõde.

Umbes niimoodi võiks kokku võtta lüroepilise laulutüübi „Mareta laps”, millest leidub eesti regilaulude andmebaasis (ERAB) 49 peamiselt Põhja-Eestist kogutud varianti. Rohkem kui kolmandikus neist hakkab vastsündinu imetabaselt kõnelema ja paljastab oma vanemad. Enamik üleskirjutusi pärineb 1880. ja 1890. aastatest, hili-semad XX sajandi esimestest kümnenditest. Variantide seas tuleb ette nii terviklikke kui ka katkendlikke narratiive, lisaks fragmentaarseid vihjeid, mida ühendab pike-mate lauludega vaid norme riivava suguelu motiiv. Artiklis hooramisest Eesti maa-piirkondades ülemöödunud sajandil märgivad Andreas Kalkun ja Kersti Lust selle laulutüübi kohta: „Vanas laulus edasi antud lugu on XIX sajandi laulikute jaoks olnud aktuaalne: leidub uuemate stiilivõtetega moderniseeritud „Mareta lapse” variante ning loovat improviseerimist ja uuestisõnastamist” (Kalkun, Lust 2021: 190).

„Eksinud neiu” nime all pääses „Mareta laps” Veljo Tormise suurteosesse „Eesti ballaadid”, mille libreto koostas Lea Tormis ja laulude tekstid seadis Ülo Tedre ning mis kanti esimest korda ette 1980. aastal. Veljo Tormist näis huvitavat lüroepiliste rahvalaulude võime meid tänapäevas isiklikult puudutada: „Eluring peab edasi kestma. Need lood võivad korduda ikka ja jälle, igal ajal, omal kujul,” kirjutas ta „Eesti ballaadide” vinüülplaadi kaanel (Tormis 1990). Osades „Mareta lapse” varian-tides käivitab loo neiu kodunt lahkumine, teistes hüljatud vastsündinu leidmine. Just lapse leidmisest hakkas 2024. aasta veebruaris lahti rulluma Suure-Lähtru juhtum, kus koer tõi taluõuele mõne tunni eest sündinud imiku laiba (Eilat 2024). Lugu kor-dus jälle omal igivanal ja ainulisel kujul. Lapse keha on praegu ja oli ka sajandeid tagasi fakt, soovitud või soovimatust kohtumisest sündinud jälg, mida päris ole-matuks muuta vist ei saagi. Teiste eest varjatud suhtest sündinud laps ütleb justkui kõik, sest reedab juba pelgalt oma olemasolu kaudu saladuse, ja samas jääb nii palju

ütlemata. Mareta lugu annab mõista, et võib küll püüda saladust vägisi, vägivalla abil edasi hoida, kuid seegi on poolik lahendus.

Vastsündinu või tapetud laps, kes omandab nagu ime läbi kõnevõime ja nimetab oma vanema(d), on nii Eestis kui ka Soomes levinud muistendimotiiv (nt Jürgenson 1998; Nousiainen 1990). Selles on nähtud mõjutusi pühakulegendidest, mis olevat katoliiklikul perioodil segunenud kohapealsete tavade ja tõekspidamistega (vt nt Pentikäinen 1968: 73, 89–90). Käesolevas artiklis huvitab mind „Mareta lapse” võimaliku usundilise ja ajaloolise tausta¹ asemel küsimus sellest, miks äsja sündinud laps rääkima hakkab: milliseid võimalusi loob see laulus edasi antud sündmuste tõlgendamiseks. Veelgi täpsemalt, kuidas mõjutab lapse kõne laulu tegelaste, eelkõige Mareta võimalusi end väljendada ja oma tegude tagamaid teistele arusaadavaks teha: end positsioneerida.

Positsioneerimise all mõeldakse siin sotsiaalpsühholoogidele Rom Harréle ja Luk Van Langenhovele (2010 [1991]) tuginedes kõnes, kõneaktide kaudu toimuvat enda ja teiste paigutamist ning paigutatud saamist konkreetse olukorra suhtes. Mis tahes suhtlussituatsiooniga käivad Harré ja Van Langenhove järgi kaasas arusaamad ja ootused selles osas, kes võib, tohib rääkida või ka peab rääkima ja kuidas seda võib, tohib või tuleb teha. Positsioneerimine kui diskursiivne praktika on alati relatsioonitoriline, suhtel põhinev ja suhteid loov: end positsioneerides positsioneeritakse teisi ja vastupidi. Relatsioonitorilisuse kõrval on oluline meeles pidada, et õigus ennast ja teisi positsioneerida ei jaotu võrdselt. Alati ei ole inimesel voli talle kätte näidatud kohta muuta või teisi „paika panna”, kuid mõnikord on ta teiste positsioneerimiseks kohustatud. Näiteks kohtunik peab langetama otsuse süüdistatava süü või süütuse üle. Harré ja Van Langenhove sõnul toob positsioneerimise kaudu mõtlemine esile sotsiaalsete nähtuste ja suhete dünaamilisuse ning diskursiivse loomu (Harré, Van Langenhove 2010 [1991]: 283).

Sotsiaalpsühholoogide arusaam vestlusest, jutuajamisest (ingl *conversation*) kui ühiskondliku elu põhimisest ehituskivist (Harré, Van Langenhove 2010 [1991]: 285) haakub hästi esituse uurimise suunaga folkloristikas, mis huvitub sotsiaalse reaalsuse (taas)loomisest folkloorses kommunikatsioonis. Keeruline oleks öelda midagi selle kohta, kuidas praegu „Mareta lapse” tüübi alla koondatud laulud kunagi argisuhtluses osalesid, mida nende esitamise, kuulamise või neile vihjamise kaudu korda saadeti või saavutati. Siiski võib mõelda, et arhiivi jõudnud tekstide hoolikas lugemine annab aimu nende laulude kommunikatiivsest potentsiaalst: võimest kõnetada lauljaid ja kuulajaid ning lasta neil laulu tegelaste ja sündmuste kaudu ennast ja teisi omas ajas ja ruumis positsioneerida. Nagu Andreas Kalkun ja Mari Sarv (2014: 107) seksiteemalise lori kohta märgivad, „poetiliselt kodeeritud tekstid” ei sobi otsesteks ajalooallikateks, kuid võivad „anda hea pildi” sellest, kuidas antud teemadest „mõeldi ja neid käsitleti”.

¹ Viimase paarikümne aasta jooksul on nii ajaloolastelt kui ka folkloristidelt ilmunud rõõmus-tavalt palju käsitlusi pere- ja seksuaalsuhete ning nendega seotud kujutelmade kohta siinsetel aladel mitme sajandi vältel, sh Gortfelder, Puur 2019; Jaadla, Klesment 2014; Laur 2023; Laur, Metsvahi 2016; Lust 2020; Metsvahi 2018; vrd Edvinsson jt 2008; Mägi 2009.

„Mareta lapse” dekodeerimisel on abi ballaadžanrist, mis sündis hiliskeskajal vana ja uue pörkumisel ning tähistas uue ajastu saabumist. Arne Merilai (1986: 706) on provansi ballaadiga seoses kirjutanud: „Lüroepiline ballaad tekkis, kui lokaalse eepilise traditsiooni lõhkus võõramaise lüürilise sissetung, mida omakorda valmistas ette klerikaalne luule.” Temaatilisel tähendas see inimese ja ühiskonna, subjekti ja kogukonna konflikti esilekerkimist (Merilai 1986: 709–710). Ballaade iseloomustav konfliktus eeldab mitme tegelase olemasolu, vastuolusid nende vahel ja vaatepunktide vahetusi, mis, nagu järgnevast selgub, iseloomustab ka regivärsilise „Mareta lapse” variante. Neid omavahel kõrvutades analüüsin, kuidas on laulu tegelasi laulus kirjeldatud sündmuste suhtes positsioneeritud, kuidas nad sellele reageerivad ning millised, kui üldse, on nende võimalused ennast teisiti positsioneerida või ka teistele koht kätte näidata. Mareta ja tema *alias*’te olukorrast aimu saamiseks vaatlen muu hulgas otsekõne kasutust laulutekstides: kellele antakse laulus sõna, millal ja mida see endaga kaasa toob. Otsekõne kasutamist murdepunktide ja oluliste sündmuste markeerimiseks, pinge kruvimiseks ballaadides on käsitletud näiteks John H. McDowell (2000, 2015) uurimustes *corrido*’dest, vägivaldse sisu poolest tuntud Mehiko ballaadidest.

Infantitsiidis süüdistatava Mareta olukord on eriti keeruline – ja laulu tõlgendamise seisukohast intrigeeriv –, sest tema kuriteo raskus näib tema positsiooni ette ära määravat. Ka Charles L. Briggs (2007) näitab Venezuelat 1990. aastatel raputanud lapsetapujuhtumite kajastusi analüüsides, kuidas kuriteos süüdistatud naistel, kes sageli kuulusid põlisrahvaste hulka, olid vaesed ning elasid halva kuulsusega rajoonides, puudus võimalus rääkida toimunust – nii nende kallal kui ka nende poolt toime pandud vägivaldast – teisiti kui avalikus arvamuses kinnistunud jutustrite kaudu, mis ladiusid kogu süükoorma naiste õlule. Briggsi väitel tõi see piiratud jutustamis- ja positsioneerimisruum esile vägivalda ja narratiivsuse suhte keerukuse. Meedia, aga ka folkloristid, antropoloogid ja teised tõestisündinud lugude analüüsijad kalduvad tema hinnangul vägivalda ja vägivalda kujutatavate-käsitlevate narratiivide omavahelist suhet lihtsustama, eeldades, et lugu viitab selles kirjeldatud intsidendile ning võimaldab lugejatel-kuulajatel teada saada, mis „päriselt juhtus” (Briggs 2007: 323). Selle tulemusena jäävad tähelepanuta narratiivi loomise protsess ning võimalus, et tegelikult arenesid sündmused teisiti ja toimus (ka) midagi muud. Lood vägivaldast ongi Briggsi järgi ühtlasi või eelkõige lood lugudest: sellest, kuidas vägivaldseid sündmusi narratiivi vormi surutakse ning ühtesid kurjategijate ja teisi ohvritena positsioneeritakse.

Sarnase järelduseni jõudis Mervi Nousiainen, analüüsides ülemöödunud sajandi Soome folkloorset ainet. Nousiainen näeb lapsetapulugudes „kultuurilist kõnet” või diskursust, mille kaudu toimus „salajaste tegude avalik arutelu”. Kultuuri pakutud lapsetapukujutelmad olid küll kollektiivsed, kuid neid tõlgendati oma elutingimustest, sh sugupoolest lähtuvalt. (Nousiainen 1990: 162–163) Positsioonide eritlemine tähendab narratiivi ja vägivalda suhte problematiseerimist ning toob välja, kuidas ka „Mareta lapse” lauludes ei ole alati selge, millisest sündmusest need jutustavad, milles kuritegu seisnes, kes on ohver ja kes kurjategija.

„Mareta lapse” omapära ilmneb ka võrdluses Soome rahvaluulekogudes leiduva laulutüübiga „Marketan runo”, millega seda seovad peale kõneleva vastsündinu veel mitmed teised motiivid ja detailid. Oluliseks erinevuseks on raha ja naispeategelase agentsuse teema ning kahe tüübi kõrvutus aitab näha, kuidas selgitusteks suu avanud vastsündinu võimaldab Maretal ja laulul jutustada sellest, millest on tavaoludes keeruline või ka võimatu rääkida: raha, armastuse, seksi, seisuste- ja sugudevaheliste võimuhete ning vägivalda puntrast, mis saab inimestele ja võib olla, et eriti naistele saatuslikuks „igal ajal, omal kujul” (Tormis 1990).

Tegelased, kohtumised ja nende tagajärjed

Laulutüübi „Mareta laps” nimikangelanna on abieluealine, kuid vallaline. Mitmes variandis kirjeldataksegi teda abikaasa puudumise kaudu: ta on mitmest tütrest ainuke, keda pole ära võetud.² Vallalisus on loo seisukohast võtmetähendusega, sest ühelt poolt annab neiupeale peategelasele liikumisvabaduse, võimaluse minna kodunt välja kõndima. Teisalt kaasnevad vallalise staatusega külakonna teravdatud tähelepanu ning kõrgendatud oht tütarlapse aule, millega omakorda põimuvad neiu enda ja teiste ootused tema tuleviku suhtes. Mitmel puhul kirjeldab laul noort naist, kes tahab ja kellel on vaja silma paista, aga just see talle saatuslikuks saabki. Nii on see laul neiu jaoks paradoksaalsest olukorrast, millest tal ei olegi võimalik tervena välja tulla:

Üheksa tüdarta emala	Kannelt lüies kaasikusse
Kõik need naeseks napsitie	Lehte lüies lepikusse
Tanu alla topitie	Pilli lüies pihlakasse.
Põlle alla põimitie.	Andrekssuare saksa poega
Üks jäi naeseks noppimata	See läks mängides järele
Põlle alla põimimata.	Kannelt lüies kannulagi
See läks mängides mäele	

(H I 1, 241/2 (119) < Järva-Jaani khk – M. Roosileht (1888))³

Mareta kõreda neidu,	Helmed helksid, pauad pauksid,
Anna Leena neitsikesed	rahad raksusid eessa.
läksid mäele mängimaie,	Nende helmeste helina,
roosikesi noppimaie.	nende pauade pragina,

² Vt ka E 25449/53 (10) < Viljandi khk – Anton Suurkask (1896); ERM 61, 1/2 (1) < (?) Simuna khk – F. A.; EÜS VII 701/2 (89) < Simuna khk – O. Lövi, Joh. Lauri, O. Lalli < Karla Wöölmann, u 35 a (1910); H II 35, 538/9 (335) < Põide khk – Johann Keerig, Jakob Ilves < Reet Mahlamets, 72 a (1892); H II 38, 140/1 (37) < Haljala khk – J. A. Rehberg < Leenu Weemann (Kanavahi Leenu) (1892); H II 74, 326/8 (8) < Simuna khk – Woldemar Rosenstrauch (1905).

³ Tekstis viidatakse Eesti Kirjandusmuuseumi (EKM) Eesti Rahvaluule Arhiivi (ERA) rahvaluulekogudele kogu, kõite ja lehekülje ning pala andmetega, millele järgnevad kogumiskoht ja/või loo päritolukoht, üleskirjutaja (ja esitaja) nimi ning kõige lõpus üleskirjutamise aastaarv.

raha laia raksumine.
 Anna Saare saksa poega
 läks eemalt mööda minema,
 kuulis helmeste helina,
 kuulis pauade pragina,
 raha laia raksumise.

Käskis ta kinni pidada,
 kohe kutsarilt küsima:
 kelle helmeste helina,
 kelle pauade pragina,
 raha laia raksumine?

(H III 30, 138/40 (11) < Jöelähtme khk – Mart Kurga, Karl Kurga < Marie Kurga)

Kui naispeategelast võidakse kutsuda ka mõne teise nimega või ta sootuks nime-
 tuks jätta, siis temaga metsas kohtuvale mehele viidatakse pea läbivalt kui „saksa
 pojale”: „Annus saare saksa poega” või „Annussaare saksa poega”, „Andrekssuare
 saksa poega”, „Annus suure saksa puega”, „Andrus Saare saksa poissi” või ka „Annus
 Saare härra poega” või „Hannus suuri härra poega”; ühel juhul „Kuresaare härra
 poega” (H II 57, 424/6 (7) < Ambla khk – K. Kuusik (1896)). Meest iseloomusta-
 vaid paralleelvärsse esineb harva, kuid needki kinnitavad tema keskmisest kõrge-
 mat sotsiaalset positsiooni: „Kuurasmaa kuninga poega / Annussaare saksa poega /
 Äivere härra poega” (H II 15, 579/80 (74) < Harju-Jaani khk – M. Neumann (1889));
 „Annus saare saksa poega / Iiumaa isanda poega / Kuuramaa kuninga poega” (H II 1,
 212/3 (314) < Jõhvi khk – M. Ostrov, O. Kallas < Liisu Wihmann, 47 a (1888)). Mehe
 staatust võidakse tähistada ka tema liikumisviisi kirjelduse kaudu: mees ei kõnni,
 vaid võtab „hallila ajada / kimmelilla kihutada”⁴

Mehe esitlemine tema isa kaudu lubab oletada, et tegemist on neiu eakaaslasega ja
 seega vanuse poolest sobiva partneriga. Konflikti tootab noorte seisusevahe, millele
 lisab vürtsi sõna „saks” mitmetähenduslikkus: mees on paremal järjel, aga võib-olla
 ka sakslane, etnilis-kultuuriline Teine. Seisusevahe kasuks räägib ka kohtumispai-
 k: mets, mägi või mõni kodust eemal asuv koht, mis jääb pere ja küla valvsa pilgu alt
 välja. Koht, nagu ka kohtumine ise ei mahu normi piiridesse.

Kohtumine võib aset leida erinevatel asjaoludel. Mees võib naisele peale sattuda ja
 juhust kasutada või teda ratsa või jooksuvalu jälitada. Neiu metsa järgnenud mees
 astub temaga vahekorda ja annab talle raha. Mitmetes variantides õpetab ta naist, et
 too lapse pärast sünnitust hülgaks, kusjuures see õpetus on esitatud otseses kõnes
 (allpool tähistatud poolpaksu kirjaga). Kui mees annab naisele juhtnööre, toimib
 naine sõna-sõnalt nende järgi, aga naine võib ka omal algatusel sünnitust varjata ja
 lapse metsa peita;⁵ mitmes variandis jääb otsuse päritolu avamata.⁶

⁴ EÜS VII 2064/6 (299) < Väike-Maarja khk – P. Penna, W. Rosenstrauch < Juula Õun, 75 a (1910); vt ka EÜS X 1471/2 (19) < Haljala khk – K. Viljak, J. Mark < Mai Sahari, 77 a (1913); H I 5, 42 (69) < Haljala khk – A. A. Langei, A. I. Langei, J. Einmann < Maarja Langei (1892–1894).

⁵ E 25449/53 (10) < Viljandi khk – Anton Suurkask (1896); E 15619/20 (91) < Jöelähtme khk – H. Pahlberg (1895); E 15668/9 (169) < Harju-Jaani khk – H. Pahlberg < Mari Kivi (1895); H II 55, 815/25 (14) < Kadrina khk – A. F. J. Knüpffer (1896).

⁶ E 7949/50 (11) < Ambla khk – Otto Hintzenberg < Ann Barth (1893); E 10628/9 (2) < Ambla khk – Joosep Neublau < Mari Nilk (1894); E 11059/63 (25) < Väandra khk – M. Tõnisson (1878); E 15115/6 (29) < Ambla khk – J. Ekemann < Els Bechmann, 60 a (1895); E 61721/3 (29) < Järva-Madise khk – M. Priidemann < Ann Graurok, 77 a (1927); H I 1, 241/2 (119) < Järva-Jaani khk – M. Roosileht (1888); H II 1, 212/3 (314) < Jõhvi khk – M. Ostrov, O. Kallas < Liisu Wihmann,

Siis tuli Rauna krahvi poega,
 Andressaare saksa poega
 Uhke halli hobusega;
 Astus maha andis suuda,
 Andis suuda, andis muuda;
 Ise oli usin õpetama:
Marikene neitsikene
Kui tunned tusa tulema,
Hädapäävad pääle käima:
Siis mine linna lepikusse

(ERA II 153, 107/8 (1) < Haljala khk – Hermann Länts (1937))

Kureta-Mareta neiu,
 Sie läks metsa ulkumaie,
 Linna alle leppikuie,
 Aledasse aavikusse
 Koledasse kuusikusse,
 Madalasse männikusse,
 Alles saare saksa poega,
 Sie juhtus sinnaje menema;
 Ta andis suuda ja andis muuda,
 Ta pistis penningi pihusse,
 Õbetüki õlma alle:
Kui aasta pärast tunned sa,
Tunned tuusapiad tulema,
Ädapäevad pääle käima,

(EÜS X 1466/7 (9) < Haljala khk – K. Viljak, J. Mark < Mihkel Jürken, 61 a (1913))⁷

Siinkohal on oluline mõista, et vaikimisi tähendas mehe käsk laps hüljata ka käsku rasedust varjata ja salaja sünnitada, mida peeti niisama raskeks kuriteoks kui infantitsiidi. Salaja sünnitanud naise käsitleti siinmail XVII sajandil kehtestatud korra järgi lapsetapjatena ning hiljem hakati karistama ka raseduse varjamist, samas kui taluperenaistel ja -peremeestel tuli vallalistest rasedatest või raseduskahtlusega naistest teada anda. Kuni XVIII sajandi lõpuni võidi lapsetapu eest määrata surmanuhtlus, kui ka seda karistust alati täitmisele ei pööratud. (Laur 2023: 88–94) Laulus

Pane poega põesa alle
Tite teeraja alla
Laps pane mätaste vahele.
 Marikene, neitsikene,
 Kui tundis tusa tulema,
 Hädapäävad pääle käima,
 Siis läks linna lepikusse,
 Pani poega põesa alle,
 Lapse mätaste vahele.
 Tite teeraja alle.

Siis mene metsa ulkumaie,
Linna alle lepikusse,
Aledasse aavikusse,
Koledasse kuusikusse,
Madalasse männikusse!
 Kureta-Mareta neiu
 Kui tundis tuuspiad tulema,
 Ädapäevad pääle käima,
 Siis meni metsa ulkumaie,
 Linna alle lepikusse.
 Aledasse aavikusse,
 Koledasse kuusikusse,
 Madalasse männikusse,
 Lapse mattis künka'aie.

47 a (1888); H II 15, 561 (48) < Harju-Jaani khk – M. Neumann (1889); H II 46, 620/1 (49) < Kadrina khk – K. Kleinmann (1895); H II 57, 424/6 (7) < Ambla khk – K. Kuusik (1896).

⁷ Vt ka nt E 9972/4 (7) < Ambla khk – Karp Kuusik (1894); ERA II 153, 336/7 (3) < Haljala khk – Hermann Länts (1937); ERA II 198, 143/4 (205) < Haljala khk – Hermann Länts (1938); EÜS VII 2064/6 (299) < Väike-Maarja khk – P. Penna, W. Rosenstrauch < Juula Õun, 75 a (1910); EÜS X 1471/2 (19) < Haljala khk – K. Viljak, J. Mark < Mai Sahari, 77 a (1913); H I 5, 42 (69) < Haljala khk – A. A. Langei, A. I. Langei, J. Einmann < Maarja Langei (1892–1894); H II 9, 740/1 (7) < Haljala khk – K. Leetberg < Liisu Kraimelt (1890); H II 38, 140/1 (37) < Haljala khk – J. A. Rehberg < Leenu Weemann (Kanavahi Leenu) (1892).

kajastub arusaam raseduse varjamisest, üksi sünnitamisest ja lapsetapust kui nähtustest, mille eest kanti ühist vastutust ja millega oli vaja koos tegeleda.

Mehe ja naise läbikäimist võidakse „Mareta lapse” variantides kirjeldada ka kui kuramaaži või kokkulepet, kus naine läheb „mängides mäele” ja mees läheb talle „mängides järele” ning koos tehakse „mäele mängisängi / haavikuse hoora-voodi” (H II 74, 326/8 (8) < Simuna khk – Woldemar Rosenstrauch (1905)).⁸ Üks variant algab kirjeldusega metsas magavast paarist, täpsustamata, kuidas nad sinna said:

Annus saare saksa poega
Maret noori neitsikene
Magasid salu seessa
Taga tamme haavikusa,
Lehtedessa lepikusa,
Laia luadide vahella.

(E 7949/50 (11) < Ambla khk – Otto Hintzenberg < Ann Barth (1893))

Sellise „hooratöö” juures raha ei mainita, ka ei kirjeldata neis variantides salaja sünnitamist ega vastsündinust lahtisaamist, vaid kohtumisele metsas järgnebki lapse leidmine. Aga laul võib lapse leidmisest ka alata.

Mõne erandiga leiab vastsündinu üksik naisterahvas: „vallast vana naine”, „vallast vanamoori”, „üksik vana naine”, „vana naine / valju naine” (H I 5, 42 (69) < Haljala khk – A. A. Langei, A. I. Langei, J. Einmann < Maarja Langei (1892–1894)) või karja saatev „Madli madal neitsikene”, „Madli madala vaimu”, „Madli see madala neidu / alles piiga peenikene” (E 7949/50 (11) < Ambla khk – Otto Hintzenberg < Ann Barth (1893)) vms. Leidja ei ole juhuslik, vaid isik, kelle puhul ei teki kahtlust, nagu võiks laps talle endale kuuluda või nagu oleksid tal isiklikud huvid mängus. Tema ülesanne on juhtida tähelepanu ühiselu reegleid rikkuvatele kaasinimestele ja nähtustele. Võib-olla alles lapseohtu või muul põhjusel marginaalseks peetud karjane liigub oma töökohustuste tõttu küla ja looduse vahel ning vahendab neid kahte sfääri, olles seeläbi liminaalsel positsioonil (vrd Arukask 2016: 62–71). Vanemal naisel on voli noorte seksuaalset läbikäimist ja selle tagajärgi kommenteerida, sest ta on ise viljakast east väljas, aga elu näinud ja tal võiks olla sedalaadi asjade jaoks silma. Mitme variandi põhjal jääb mulje, et neiu rasedus, kuigi hoolikalt varjatud, oli üldsusele teada, aga sellest oli vaja ka rääkida.

Sünnimuse erakordsusest näib kõnelevat seegi, et paljudes „Mareta lapse” variantides võtab laulik paari-kolme värsirea jagu aega ja ruumi kirjeldamiseks, kuidas leidja lapsega ringi käis.

⁸ Vt ka H, Ostrov 253 (1) < Simuna khk – Mihkel Ostrow < Ants Kurg, 62 a (1887); EKmS 8^o1, 67/9 (47) < Väike-Maarja khk – Rudolf Kallas (1870); EÜS IX 941 (2) < Simuna khk – K. Viljak, W. Rosenstrauch < Anu Väät, 80 a (1912).

Maret läks mängides mäele
 Lehte lüies lepikussa
 Madli longates järele
 Madli mõtles niined niksuvada
 Pajujuured paukuvada
 Leidis poja põesaesta
 Lapse laiasta ojasta

Madli võttis lapse sülesse
 Mähkis siia mähkemesse
 Linadesse, lemmetesse
 Takkudesse, tahtitesse
 Madli võttis lapse sülesse
 Käänas käsivarrelagi

(E 11059/63 (25) < Vändra khk – M. Tõnisson (1878))⁹

Leidja viib vastsündinu kohtunike või kogukonna ette, pakkudes oma leidu neidudele ja noormeestele, kes kõik oma seotust eitavad. Küsitlemine koos vastustega võib olla laulu pikalt välja arendatud ja intensiivne osa, mis sisaldab ühelt poolt lapse kirjeldusi ja teisalt üksikasjalikke kujutlusi karistustest, mida süüdlased võiksid vääririda. Üksikute kehaosade eraldi karistamine näib rõhutavat eksimuse suurust, aga ka tänapäevani kehtivat arusaama vande andmise kui toimingu olulisusest. Varauusajal peeti vande all valetamist „surmapatuks ning valevandujat ootas ees põrgutee” (Laur 2023: 86). „Mareta lapses” pannakse valet vanduvad vanemad kõnelema kui ühest suust.

Tulge kokku tunnistama.
 Kelle süü ja kelle tegu.
 Kelle ilus hingekene?
 Kelle kena näokene?
 Kelle palged punased?
 Kellel te teoks tegite?
 Kelle patuks te panite?
 Kelle süüks sinna jatsid?
 Annus Saare härra poega,
 See vandus väga kõvasti
 Vandus ihu, vandus hinge,

Vandus ihu ilveksele,
 Pea pergeli pesasse,
 Silmad saadana sülesse,
 Keha keeva kattelasse.
 Mireta Mareta neidu,
 See vandus väga kõvasti,
 Vandus ihu, vandus hinge,
 Vandus ihu ilveksele
 Pea pergeli pesasse.
 Silmad saadana sülesse.
 Keha keeva kattelasse.

(E 61721/3 (29) < Järva-Madise khk – M. Priidemann < Ann Graurok, 77 a (1927))

Võttis see lapse süleje
 Viis ta neidude tubaje
 Kelle teust te tegite
 Kelle pahast te panite
 Vandus üksi, vandus kaksi
 Mareta, käreta neuu
 See vandus väga kõvasti

Vandus ta pea tuleje
 Keha keeva katelije
 Jalad Jaani hallikalle
 Silmad sipelgapesaje
 Madli madal neuukene
 Võttis see lapse sülesse
 Viis aga peigude tubaje

⁹ Vrd nt E 10628/9 (2) < Ambla khk – Joosep Neublau < Mari Nilk, Jootma moonanaine (1894); EÜS VII 1895/6 (86) < Väike-Maarja khk, Kadrina khk – P. Penna, W. Rosenstrauch < Peeter Tiitsmann, 81 a (1910); H II 15, 616/7 (3) < Harju-Jaani khk – M. Neumann (1889); H II 46, 620/1 (49) < Kadrina khk – K. Kleinmann (1895).

Kelle teust te tegite
 Kelle patust te panite
 Vandus üksi, vandus kaksi
 Andres suure saksa poega
 See vandus väga kõvasti

Vandus ta pea tulesse
 Keha keeva katelasse
 Jalad Jaani hallikasse
 Silmad sipelga pesasse

(EÜS X 2691/2 (263) < Kadrina khk – K. Viljak, W. Rosenstrauch < Mari Kullamägi (1913))

Lõpplahendusele ja dramaatilise pinge maandamisele aitavad kaasa imetabased motiivid, mis võivad esineda eri kombinatsioonides. Kui keegi vastsündinut omaks ei tunnista, teeb leidja katse visata laps tulle või vette, kuid sealt vaatavad talle vastu ema punane ja isa sinine riideese (tavaliselt põll ja kuub). Vastsündinu võib selle peale ise jumaliku sekkumise läbi suu avada, et vanemate valed ümber lükata, või teeb ta seda leidja küsimise peale. Mõnel üksikul juhul toimub valevande andmine alles pärast lapse paljastust, mille järel palutakse jumalalt andeks.¹⁰ Allpool käsitlem lähemalt variante, kus tõe paljastamisele vanemate kohta järgneb naise või mehe või kummagi täiendav kommentaar metsas toimunu kohta. Siinkohal aga on aeg tuua eestikeelsele „Mareta lapsele” seltsiks sugulaskeelne „Marketan runo”.

Raha ja/on seks

Laulutüübi „Marketan runo” nimegelast kirjeldatakse jumalakartliku ja karskena ning mitmes variandis ka „hea emanda” Elina või Helena kuuest tütrest ainukesena, kes pole veel abiellunud (Runoregi: Marketan runo). Hobuste otsinguil „Hannus saare sakslane” astub Markettaga seksuaalvahekorda, kui neiu karjas olles uinub. Rasestatud Marketta kolib teistest eraldi sauna elama, sünnitab salaja ja peidab vastsündinu koduümbrusesse, kuid tema ema või mõni teine naissoost majakondne otsib lapse üles. Kui „Mareta lapse” lauludes jäetakse vahekorra ja sünnituse vaheline lapseootuse aeg tähelepanuta, siis mitmes „Marketan runo” variandis kirjeldatakse neiu keha rasedusaegset muutumist ja vanemate naiste imestust selle üle. Lapse leidja asub küsitlema neide ja noormehi, kuid tulemusteta, mistõttu otsustatakse vanemateta lapsest lahti saada. Soovitus või käsk selleks võib tulla ka ahju peal pikutavalt perekonna eakalt meesliikmelt („ukko huusi uunin peältä”) või kogukonna vanematelt. Ka siin esinevad erinevas järjekorras ja mitmesugustes kombinatsioonides lapse jumalikelt jõududelt saadud kõnevõime, Marketta punane seelik ja Hannuse „halia hattu” ning tuli ja vesi. Mõne erandiga lõpevad selle laulutüübi laulud lapse vanemate tuvastamisega.

Runoregi andmebaasis leidub 212 „Marketan runo” varianti, mis valdavalt pärinevad Ingerimaa ja Karjala eri osadest. Temaatilised ja motiivitasandi seosed „Marketan runo” ning peamiselt Põhja-Eestis tuntud „Mareta lapse” vahel on ilmsed. Kaarle Krohni (1923: 550) juhtisid need alguses oletama, et laul liikus Eestist Soome, kuid hiljem jõudis ta vastupidisele arvamusele. Käesoleva artikli kontekstis

¹⁰ Vt nt H I 5, 42 (69) < Haljala khk – A. A. Langei, A. I. Langei, J. Einmann < Maarja Langei (1892–1894); H II 9, 740/1 (7) < Haljala khk – K. Leetberg < Liisu Kraimelt (1890).

on oluline, et Soome ja Eesti arhiivides leiduvates variantides toimub naise ja mehe kohtumine erineval moel. Marketta laulus võidakse kirjeldada, kuidas Hannus magavat naist võtab, kuid mitte Marketta teadlikku osalust aktis. Tõik, et Hannus neiu une pealt vägistab, vaid rõhutab arusaama Marketta kõlbelisest puhtusest.

Mareta seevastu tõmbab endale tähelepanu, läheb „mängides mäele”. See viib teda kokku teisest seisusest mehega ning kuigi kohtumise asjaolud võivad jääda hämaraks ja Mareta võimalus asjade kulgu suunata piiratuks, on ta ärkvel ja täie teadvuse juures ning paljudes variantides võtab mehelt raha vastu. „Marketan runo” laulutüübis rahalisi tehinguid ei tehta. Võiks öelda, et „Marketan runo” on lugu neiust, kelle vastu eksiti enne, kui tema ise eksis. „Mareta laps” jutustab segasema ja nüüdisaegsema kõlaga loo, millesse on eri moel ja määral segatud raha ja katteta lubadused, aga ka naise võimalik seksuaalne aktiivsus ning soov oma elukäiku ise suunata, mida „Marketan runos” teemaks ei tõsteta. Kui „Marketan runo” tegevus rullub lahti kodus ja karjamaal ning vastsündinugi peidetakse pigem talu piiridesse, siis „Mareta lapse” tegelased liiguvad hallil alal küla ja metsa/looduse vahel.

Raha saab esineda eelkõige neis „Mareta lapse” variantides, milles kirjeldatakse mehe ja naise kohtumist, ja selliseid üleskirjutusi on paarikümne ringis. Neist pooltes mainitakse raha, kusjuures raha andmist ja vahekorda kirjeldatakse tihedalt omavahel seotuna. Toiminguid võidakse siduda riimi kaudu (tüüpiliselt „andis suuda, andis muuda”¹¹) ja üks võib teiseks üle minna. Pigem ei olegi selge, kas naine otsustab mehega raha eest seksida või on tegemist vahekorraga, milleks naiselt luba ei küsitud ja mida tagantjärele rahaga heastatakse. Nagu edaspidi selgub, mõjutab see regilaulu poetikast tulenev mitmetähenduslikkus tegelaste võimalusi ennast ja üks-teist positsioneerida ning lisab tõlgendamisruumi.

Ratsa liikuvate meeste puhul siirdutakse ratsutamise ja hobuse kirjeldamiselt sujuvalt vahekorra ja raha andmise kirjelduse juurde, mis läbi tõuseb mehe kõrgem ühiskondlik positsioon veelgi selgemalt esile:

Annussaare saksa poega
Võttis hallila ajada
Kimmelilla kihutada
Andis suud ja andis muud
Pistis penningid pihusse
Põlle tal pudu rahada
Ise siis veel õpetelles

(EÜS VII 2064/6 (299) < Väike-Maarja khk – P. Penna, W. Rosenstrauch < Juula Õun, 75 a (1910))¹²

Seksuaalvahekorra kirjeldamiseks piisab siin viitest põllele, mis mitmel pool Eestis kuulus nimelt leeris käinud abieluualiste ja abielus naiste garderoobi (Voolmaa

¹¹ Vt nt ERA II 198, 143/4 (205) < Haljala khk – Hermann Länts (1938); EÜS VIII 1646/8 (180) < Kuusalu khk – K. Viljak, G. Vilberg < Gustav Koolmann, 41 a (1911); EÜS X 1466/7 (9) < Haljala khk – K. Viljak, J. Mark < Mihkel Jürken, 61 a (1913).

¹² Vrd nt H II 9, 740/1 (7) < Haljala khk – K. Leetberg < Liisu Kraimelt (1890).

1975: 158–161). Eelmiste ja järgmiste värsiridade toel (vrd Kalkun, Sarv 2014: 97) saab põllest naise alakeha, põllega kaetud kehaosade ja eriti suguelundite meto-
nüüm, samal ajal kui raha tähistab mehe suguelundit. Raha ja seksi seoste kõige
arendatum käsitlus esineb Kadrina variandis, millel põhineb ka „Eksinud neuu” laul
Tormise „Eesti ballaadides”. Kirjeldus on üles ehitatud gradatsioonile, kus raha viib
mehe naise ihule järjest lähemale:

Pistis penningid pihuje,
Kuldanaastud alla kurgu,
Hõbenaastud alla hõlma,
Vaskinaastud alla vammuse.
Hakkas siis magatamaie,
Magatas salu seessa
Salukeeru keskeella.
Meie metsade vahele.

(H II 55, 815/25 (14) < Kadrina khk – A. F. J. Knüpffer (1896))¹³

Siinkohal on huvitav märkida, et seksuaalvahekorra kirjeldusi leidub ka „Mareta
lapse” variantides, kus raha mängus ei ole, kuid neid iseloomustavad teistsugused,
pigem naudingule ja pillavale küllusele keskenduvad kujundid. Kirjeldused esita-
takse laulu lõpus, kui metsast leitud last näidatakse noormeestele, kellest üks tun-
nistabki lapse enda omaks ja tuletab lapse emale ammuseid ühiseid hetki meelde.
Kutsudes naist süüd omaks võtma, räägib mees oma sõnadega, otseses kõnes:

Oh Eli emanda tütar
Eks sa mullista mäleta
Tunamullista tuleta
Mäleta seda mägeda
Tuleta tuleasetta
Kus me võidu võida sõime
Võida sõime metta jõime
Nualla hõbe teralla
Karikalla kuldasella

Kuis me mäela mängisime
Läbi teivaste teretsin
Üle aja andsin suud
Läbi mulgu musutasin
Helksid helmed pauksid pauad
Nõtkusid nõdrad voodilauad
Lapselooma luussa
Tillukesta tehjeessa.

(E 15668/9 (169) < Harju-Jaani khk – H. Pahlberg < Mari Kivi (1895))¹⁴

Eks sa mullista mäleta
Tuna mullista tuleta
Mäleta seda mägeda
Tuleta tule aseta
Kui me seal mäella mängisime

Tamme ladvas laulsime
Helksid elmed, pauksid pauad
Nõtkusid nõdrad voodi lauad
Sealap ma sinu magasin
Sealap ma sind kallis kannustasin

(E 15619/20 (91) < Jõelähtme khk – H. Pahlberg (1895))

¹³ Vrd E 25449/53 (10) < Viljandi khk – Anton Suurkask (1896).

¹⁴ Vrd H II 15, 616/7 (3) < Harju-Jaani khk – M. Neumann (1889).

Omaval moel annavad needki variandid mõista, et raha ja seksi kooslus metsas, teiste silme alt väljas, naisterahvale midagi head ei tööta. „Mareta laps” kinnitab seda, aga laulutüübi mitmed variandid annavad ka mõista, kuidas raha muudab suhteid kogukonna sees või kogukondade vahel ning kuidas raha eest saab kõike osta või vähemalt osta püüda.¹⁵ Samuti osutavad need variandid raha ja seksi võib-olla vägivaldsetestki seostest kõnelemise keerukusele ning naiste ahtale võimalustele end oma tingimustel positsioneerida. Selle muutmiseks on vaja imet.

Miks laps rääkima hakkab?

„Mareta lapse” variante, kus vastsündinu hakkab kõnelema ja paljastab oma vanemad, on tosina ringis. Neist pooltes pärineb lapse kõnevõime jumalalt: jumal loob lapsele keele ja meele. Aga vastsündinu võib ka ilma selgitusteta kolmandal päeval või ööl kõnelema hakata.¹⁶ Neljas variandis omandab laps kõnevõime pärast seda, kui vanemate atribuudid, ema punane ja isa sinine riideese, on imetabaselt ilmunud vastavalt tulle ja vette, kuhu last on tahetud visata;¹⁷ paaris variandis paljastabki riiete ilmumine vanemad või sunnib ühte neist oma süüd tunnistama, samas kui laps ise vaikib.¹⁸

Järgnevalt arutlen „Mareta lapse” variantide üle, kus vastsündinu rääkima hakkab, pöörates enam tähelepanu neile üleskirjutustele, kus lapse sõnavõtule järgnevad tema ühe või mõlema vanema täiendavad selgitused. Heites metsas toimunud kohtumisele uut valgust, loovad kõnelejad võimalusi ja mõnel puhul õigusi enese positsioneerimiseks uutel viisidel nii vahekorra kui ka selle tagajärgede suhtes. Et positsioneerimist kui diskursiivset praktikat iseloomustab relatsioonilisus, paigutavad tegelased end positsioneerides ümber ka teisi asjaosalisi. Laulu sidusust ja kujundite poeetilist mõju võimendab juba varem kõlanud värsiridade kordamine lapse töökuulutusele järgnevais sõnavõttudes.

Kõige sirgjoonelisemaks võib pidada neid variante, kus madalamast seisusest naine ja kõrgemast seisusest mees on teinud koos konsensuslikku „hooratööd” ja jäävad vahele, kui vastsündinu hakkab kõnelema ning oma vanemad paljastab. Võib vist öelda, et lapse kaudu kõneleb külakogukond, kellele ei jää midagi saladuseks ja kelle ees ei peakski saladusi olema.

¹⁵ Vallakohtu materjalid XIX sajandist viitavad, et mehelt seksuaalvahekorra eest tasu küsimine-saamine ning tõendatud läbikäimine mitme mehega vähendasid naise võimalust saada lapse isalt alimente. Osapooled ei olnud alati üksmeelel, kas raha oli mõeldud tasuks vahekorra või mõne muu teene eest. (Kalkun, Lust 2021: 203–204)

¹⁶ Nt H I 1, 241/2 (119) < Järva-Jaani khk – M. Roosileht (1888); H IV 1, 330/1 (14) < Koeru khk – Richard Rapin (1889).

¹⁷ E 25449/53 (10) < Viljandi khk – Anton Suurkask (1896); H I 7, 412 (11) < Viljandi khk – Anton Suurkask < Reet Suurkask (1896); H II 55, 815/25 (14) < Kadrina khk – A. F. J. Knüpffer (1896); H IV 1, 377/8 (22) < Türi khk – G. Pulberg (1888).

¹⁸ E 7949/50 (11) < Ambla khk – Otto Hintzenberg < Ann Barth (1893); EÜS X 2691/2 (263) < Kadrina khk – K. Viljak, W. Rosenstrauch < Mari Kullamägi (1913).

Ühel emal seitse tütart;
 Kõik need naesest napsitie
 Põllesist põimitie
 Tanulisest tapsitie.
 Üks jäi naesest napsimata
 Põllesist põimimata
 See läks mängides mäela
 Lehte lüies leppikuie.
 Andres saare saksa poega,
 See läks mängides järele

Tegid mäele mängisängi
 Oavikuse ooravoodi
 Seal nad tegid ooratööda
 Jumal löi siis lapsel keele,
 Lapsel keele, lapsel meele,
 Laps siis akkas reakimaie:
 Maria kareta neiu,
 See minu ema oleksie
 Andres saare saksa poega,
 See minu isa oleksie

(H, Ostrov 253 (1) < Simuna khk – Mihkel Ostrov < Ants Kurg, 62 a (1887))

Variandid, kus naine on saanud kõrgemast seisusest mehelt seksuaalvahekorraga seoses raha, jutustavad keerulisema loo. Lapse sõnavõtu kaudu saab ebavõrdsel positsioonil vanemate seksuaalne läbikäimine avalikuks ja **kui** mees jälitas naist, surus end talle vägisi peale ning nõudis temalt raseduse ja sünnituse varjamist, tekib naisel ja kogukonnal võimalus sellest avalikult rääkida. Regilaulu poeetikale omane võimalike tähenduste paljusus mängib siin olulist rolli. Raha ja seksuaalvahekorra kirjelduste kokku sulades on raha eest ostetud seks ja vägisi võetud, rahaga kompenbeeritud seks võrdsetl võimalikud selgitused ning vastündinu paljastus loob tingimused kõnelemaks tänapäeva mõistes nii prostitutsioonist kui ka seksuaalsest vägivallast. Laps on puuduv tunnistaja, kelle abiga positsioneeritakse „saksa poeg” kui mitte peamise süüdlasena, siis vähemalt kaassüüdlasena.

Laps aga padjusta pajatas
 Teki alt ta tegi jaalta,
 Kuressaare härra poega
 Sa oled minu isagi
 Pireta Mareta piiga
 Sa oled minu emagi.

Pireta Mareta piiga,
 Läksid mäele mängimaie
 Kuresaare härra poega
 Jooksis joostes järele.
 Viskas kullad kaelajeni
 Hõbedad üle õlade.

(H II 57, 424/6 (7) < Ambla khk – K. Kuusik (1896))

Rikkudes rahaga ostetud vaikuse, astub justkui jumalalt (kuigi tegelikult ju laulikult) keele ja meele saanud laps võimule vastu. Neiul endal oleks olnud juba seisusevahesid ja tunnistajate puudumist arvestades keeruline seksuaalset ära- kasutamist või vägivalda jutuks võtta, kuid lapse tunnistus annab talle selleks võimaluse ja võib-olla isegi õiguse. See on üksnes laulus saavutatud võit, sest väljaspool laulu maailma, päriselus, pääsesid „saksad” – mõisnikud ja teised tähtsal positsioonil mehed või ka lihtsalt mehed – sageli vastutusest. Mati Laur leidis Pärnu maakohtu XVIII sajandi materjale uurides, et 1740. aastatel jõudsid kohtu ette vähem kui pooled vallaslaste isadena üles antud mehed (Laur 2023: 85). Seisus- ja rahvusüleseid seksuaalsuhteid võidi kohtus arutada, kui läbikäimisest oli sündinud laps või kui kõrvalsuhe viis abielulahutuseni (Laur 2023: 114). Kersti Lusti ja Andreas Kalkuni uurimustest selgus, et XIX sajandi vallakohtu materjalides olid lapsetapjate ja kohtu

kaudu elatist nõudnud vallasemade seas „selgelt ülekaalus talu- ja mõisateenijad ning popsid” (Kalkun, Lust 2021: 204; Lust 2020: 27–30, 33). Vallaslaste arv hakkas Eestis ülemöödunud sajandil kasvama ja jätkas tõusu ka pärast 1870. aastaid, mil mitmel pool mujal Euroopas, aga mitte näiteks Soomes ja Rootsis, toimus pööre langetuse suunas (Lust 2020: 20–21).

Kirsi Pohjola-Vilkuna on XIX sajandi lõpu ja XX sajandi alguse Soome materjalide põhjal sarnaselt välja toonud, et seksuaalsuhteid ja vallaslapsi puudutavates kohtuasjades olid maal ülesindatud ühelt poolt kõrgema staatusega mehed ja teisalt madalama staatusega naised, eriti teenijatüdrukud. Nende kahe ühiskonnagrupi abieluvälist seksuaalset läbikäimist peab Pohjola-Vilkuna (1995: 25–26) „seksuaalkultuuri iseloomulikuks jooneks” toonastes maapiirkondades, samas kui abielude sõlmimisel järgiti märksa hoolikamalt seisusevahesid. Nousiainen (1990: 164–165) kirjeldab lapsetapjate folkloorsete käsitlustega seoses XIX sajandi Soome külaühiskonnas valitsenud kahepalgelisust: kogukond vaatas teenijatüdrukute seksuaalsele ärakasutamisele läbi sõrmede, kuid pani häbiposti just vallasemad. Kui surnud lapsed Soome muistendites elavaid kimbutavad, siis on mehed need, kes vaimolendeid kõnetavad, tõe välja selgitavad ja naiste üle kohut mõistavad, samas kui naise esitatakse passiivsete ja tummadena (Nousiainen 1990: 165).

Aivar Jürgensoni (1998) analüüs näitab, et Eestigi muistendilises materjalis süüdistatakse laste surmamises emasid. Jürgenson läheneb teemale tapetud lapse liminaalse staatuse kaudu: kuna hukatud last ei ole kombekohaselt kogukonda vastu võetud ega maetud, puudub tal pääs surnute maailma, mistõttu ta ilmub elavatele üleloomuliku olendina. Lapse staatus saab muutuda ema staatuse muutumise kaudu ehk ema surm lunastab lapse hinge. Jürgenson rõhutabki kättemaksu motiivi tähtsust Eesti muistendites ning näeb selles „üldeetiliste väärtuste kontrolli” vahendit: „Tapetud laps üleloomuliku olendina, ühtaegu normide rikkumise tagajärg ja karistus, on hea näide traditsiooni normatiivse käitumise väärtustamisest suulises traditsioonis” (Jürgenson 1998). Muistendid väljendavad tema hinnangul taunitavat suhtumist laste tapmisse ja tapjatesse.

Lüroepiline laul „Mareta laps” seevastu on mitmehäälne, kantud pigem muratud pooltoonidest kui mustvalgest õpetusest. Lapse hülgamises koos sellele eelnenud raseduse varjamise ja salaja sünnitamisega kahtlemata nähakse probleemi, kuid variantides puudutatakse teisigi tegusid ja nähtusi, mis riivavad või rikuvad ühiskonnas kehtivaid norme, kuid mis sellegipoolest on olemas ja mida enda ümber tajutakse. Vastäpsustades kaudu kõneleb kogukond, aga kõneleb ka tema ema ja mõnel juhul paneb laps rääkima isa. Lapse ja tema vanemate edasine saatus reeglina laulust ei selgu, mistõttu võiks öelda, et eesmärk ei ole karistada või isegi hoiatada, vaid rääkida keerulistel teemadel, mis puudutavad nii kogukonda tervikuna kui ka selle üksikuid liikmeid ja nende individuaalseid kogemusi, inimeste omavahelisi suhteid. Nousiaineni tähelepanek, et XIX sajandi Soome külaühiskond polnud homogeenne ning nähtusi, samuti kultuurilisi norme tõlgendati oma positsioonist lähtuvalt, kõlab usutavalt ka Eesti kontekstis. Jõuka peretütre väljavaated erinesid popsitütre omadest ning perepoja eluolu teenijatüdruku eksistentsist (Nousiainen 1990: 162–163).

Ballaadi vorm oma mitmete tegelaste ja traagiliste sündmustega võimaldab seda tõlgendamise protsessi dramatiseerida, tuua nähtavale eri vaatepunktid ja nende põrkumised, samade sündmuste konfliktised tõlgendused. Positsioneerimise seisukohast on kõige huvitavamad need „Mareta lapse” variandid, kus vastsündinu paljastusele oma vanemate kohta järgneb omakorda naise paljusõnaline avaldus, milles ta süüdistab meest sõnamurdmises. Väändras 1878. aastal kogutud laul algab vastsündinu leidmisega, mistõttu pole lapse tegemise ja sünnitamise asjaolud teada. Pärast seda, kui laps on hakanud „linnukeeli laulemaie” ja oma vanemad ette laulnud, esineb Maret tiraadiga, millest ilmneb, et ta nõustus mehega magama, sest „Hannus suuri härra poega” olevat lubanud temaga abielluda. Justkui nende kavatsuste kinnituseks ei leidnud Mareta ja Hannuse kohtumine aset mitte metsas, vaid aidas, kodule ja normidele lähemal. Mareta kirjeldus Hannuse lubatud kolme sorti kihlakingitustest on gradatsiooniline, kuivõrd igas rühmas seostatakse viimasena, kolmandana nimetatud eset abielu ja ühise koduga. Murtud lubaduse motiivi olulisus tuleb välja sellestki, et Mareta kõne antakse edasi tema enda sõnastuses, otsese kõnena:

Maret aga Hannust augutama:	Hannus lubas tuua kolmi põlli
Mis sa minusta magasid?	Ühe sitsi, teise siidi,
Viie aida viilu peale	Kolmanda veripunase
Kuue aida kuulu peale	Hannus lubas tuua kolmed kingad
Seitsme seinapalgi peale	Ühed luised, teised puised
Kaheksa kadaka alla.	Kolmandad kivised kingad.
Hannus lubas tuua kolmi mütsi	Luised kingad lusti lüüa
Ühe sitsi, teise siidi	Puised kingad puida tuua
Kolmanda koduse mütsi.	Kivised kirikus käia

(E 11059/63 (25) < Väändra khk – M. Tõnisson (1878))

Eespool juba korduvalt tsiteeritud Kadrina variant, mis paistab silma pikkuse ja tervikliku narratiivi poolest, räägib sama loo, kuid veelgi dramaatilisemas võtmes, sest siin on võrgutajaks „Annus saare **saksa** poega” ehk tegemist võib olla seksuaalsuhtega, mis ületab lisaks seisuse piiridele rahvuspiire. Justkui selle vahe rõhutamiseks ei leia kohtumine aset mitte külas, vaid metsas, kuhu mees naisele järgneb. „Mareta, Kõreta neidu” kirjeldab oma monoloogis (all poolpaksus kirjas), mida mees temaga tegi ja mida talle lubas, kuid teeb ka endale etteheiteid, et oli „hullu uskumaie / nõdra nõu võttemaie!“. Kui kõrgemas staatuses mehega abiellumise väljavaade seitsmest õest ainsana veel vallaliseks jäänud Mareta pimestas, siis kaine mõistus oleks talle öelnud, et „saksa” metsas salaja antud lubadused on katteta just selle pärast, et need on antud salaja, väljaspool tunnistajate pilke ning külaelanikke siduvaid ja suunavaid ainelisi ja sümboolseid võrgustikke. Laul lõpeb Annuse ülestunnistusega ja vabandusega (all poolpaksus kursiivkirjas), mis pole suunatud mitte Maretale, vaid jumala pojale ja mõjub loo seisukohast kunstlikuna. Samal ajal näitab Annuse repliik, et vähemalt laulus õnnestus naisel meest kaasvastutust võtma panna.

Mareta Kõreta neidu,
 Hakkas Annust vandumaie:
Kui sina minu magatid,
Magatid salu seessa,
Salu keeru keske'ella,
Meie metsade vahelda
Pistid peningid pihuje,
Kuldanaastud alla kuue,
Hõbenaastud alla hõlma,
Töotid tõeste võtta,
Viinad vissiste vedada,
Kihlad kõvast' kinnitada,
Ma olin hullu uskumaie,
Nõdra nõu võttemaie!

(H II 55, 815/25 (14) < Kadrina khk – A. F. J. Knüpffer (1896))

Ka siin on Mareta sõnavaling esitatud otsekõnes, samuti Annuse vabandus. Tege-
 mist on ainsate kohtadega laulus, kus neile sõna antakse. Lisaks saavad laulus otse,
 oma sõnadega rääkida lapse leidja, kui ta küsitseb neide ja noormehi, ning laps ise,
 kui ta oma vanemad nimetab. Selline lahendus on „Mareta lapse” variantidele tüüpiline.
 Nagu eespool selgus, võidakse otsekõnes esitada ka mehe õpetussõnad naisele
 selle kohta, et lapsest tuleb vabaneda ja kuidas seda teha. Kuigi näiteks mees- ja nais-
 peategelase vaelevanded on paljusõnalised ja kujundlikud ning idee poolest otseselt
 vande andjatega seotud – vaelevandujad riskivad oma maine ja isegi eluga –, ei kasuta
 laulikud nende puhul otsekõnet.

Otsekõne kasutamine naistegelase pika kommentaari esitamiseks laulu lõpus
 lisab sellele kaalu ning rõhutab, et neilul on toimunud oma versioon, mis, nagu
 positsioneerimise mõiste aitab näha, lööb kaardipaki segi ja paneb saksa poja paika.
 Laul toob esile indiviidi ja kogukonna suhte ning sellega seonduvad probleemid. Kui
 lapse leidja räägib tõde päevavalgele tuua sooviva kogukonna häälega, isikupäratult
 ja vormellikult, nii et tema repliigid mõjuvad teksti struktureeriva refräänina, ja kui
 rikka mehe pojas kõnelevad seisuse privileegid, siis neiu sõnavõtt, mis järgnevad
 lapse kõnele, näivad kuuluvat talle endale, isegi kui ta vajab nende kuuldavale toomi-
 seks jumala sekkumist. Leidub ka variante, kus ainsana kõneleb oma sõnadega vast-
 sündinud laps, kui ta paljastab laulu lõpetava puändina metsas toimunud tehingud.¹⁹

Nagu eespool välja tuli, võib laulu lõpetada ka mehe ülestunnistus, mis samal
 ajal kutsub naist süüd omaks võtma. Ühes Viru-Nigula variandis on see arendatud
 dialoogiks, mille viimases repliigis mõõnab „Annuksaare saksa poega / Äivere ärra
 poega” nii raha andmist kui ka vahekorda (allajoonitud kõne kuulub lapse leidjale,
 poolpaks kursiivkiri meestegelasele ja poolpaks püstkiri naistegelasele):

Ma tunnin tusad tulema
Hädapäävad pääle käima,
Panin poja põõsa'ae,
Lapse laitade vahele!
 Annus Saare saksa poega,
 See löi rusika rinduje,
 Kui see tammise kurika,
 Hõbedase pärjalauda:
Anna andeks Jeasukene,
Lase lahjaksi Jumala!
Minu töö, minu tegeva!
Minu see poega päralta,
Minu see oma olekse!

¹⁹ Nt H I 1, 241/2 (119) < Järva-Jaani khk – M. Roosileht (1888); H IV 1, 377/8 (22) < Türi khk – G. Pulberg (1888).

Läks ta neidude tubaje
 Ummiskinga ooneie
 Pika põlle põrmandulle
Tulge neiid tunnistama
Kelle au, kelle äbedus
Kelle koera kombëida
 Vandus üksi, vandus kaksi
 Vandus korra kolmandaksi
 Oheli üva emanda
 Pani poja põlleje
 Käänas käevarsilegi
 Läks ta peigude tubaje
 Saabassäärede segaje
Tulge peiid tunnistage
Kelle au, kelle äbedus
 Annuksaare saksa poega
 Äivere ärra poega
 Võttis poja põllestagi
 Käänas käevarsiltagi
 Läks ta neidude tubaje

(H II 34, 324/6 (26) < Viru-Nigula khk < Harju-Jaani khk – Hans Lohk < Mari Koort, 71 a (1892))

Ummiskingade ooneie
 Pikapõlle põrmandulle
Oheli emanda tütar
Võtame poja omaksi
Meie au, meie äbedus
Meie koera kombeida
 Oheli emanda tütar
 Varsti vasta kosteleksi
Annuksaare saksa poega
Äivere ärra poega
Millaks sa mind magasid?
Kui olid mäela mängimaksi
Elmed elksid, pauad pauksid
Kuulsin elmede elina
Kuulsin paugade parina
Astusin juurde ometi
Pistsin penni pihuje
Vana taldri taskuje
Siisap ma sinu magasin

Otskõne koondumine laulu teise poolde ja lõppu näitab selle seotust dramaatilise pingest kruttimise ning lahendamise-lahenemisega. Juba süüdlase väljaselgitamise olukord iseenesest on dramaatiline: draamale omaseid käike julgustav ja tugevaid emotsioone õhutav. Ainese ja selle käsitlemise viisi poolest seisab vähemalt osa „Mareta lapse” laulutüübi variante pigem lähedal kui kaugel uueaegsetele trükitud ballaadidele, mille „peamine tõmbenumber” Merilai (1986: 712) sõnul oli just „sensatsiooniline, tõepärane tüüpilises”.

Kokkuvõtteks

Laulutüüp „Mareta laps” käsitleb ajatuid elulisi teemasid ja samal ajal ka seda, kuidas neid teemasid käsitleda: keerulistest asjadest rääkimise piiranguid. Kirjeldades seisusepiire ületavaid seksuaalsuhteid, ihulist läbikäimist kõrgema staatusega mehe ja madalama staatusega naise vahel, kirjeldavad „Mareta lapse” variandid neis suhetes osalejate eri positsioone ning nende positsioonide muutmise võimalikkust ja võimatust, tüüpilisi ja alati ka isiklikke probleeme. Kui tänapäeva mõistestikust tuge otsida, siis põimub seksuaalne vägivald majandusliku ebavõrdsuse ja nõrgemal positsioonil olivate ärakasutamisega ning võib-olla kasutab mees ka vaimset vägivalda, manipuleerides endast nõrgemal positsioonil asuva naise. Naise võimalus neid tingimusi muuta on piiratud, kuid mitte olematu ja vahel näib ta end ise ohtu

seadvat, pannes kõik mängu või võttes olukorrast kõike, mida võtta annab, keelamata endale ka seksuaalset naudingut.

Terminite ja mõistete lisandumine, nende tundmine aitab vägivalda märgata ja ära tunda, sellest aru saada, kuid ei pruugi sellest rääkimist lihtsamaks teha. Mareta vajab vastündinu kõnevõimet, või vajab seda kogukond, et kõnelda kõneldamatust. Kui mõnes variandis hüljatud laps selgelt hukkus, siis teistes jääb tema saatus ebaselgeks, ning võibki vist öelda, et tänapäeva lugejaid-lauljaid-kaasaelajaid šokeeriv vastündinu surm ei ole selle laulu keskne teema. Neiu eksis, aga see ei ole veel kogu lugu ning nagu Venezuelas (Briggs 2007) või Soomes (Nousiainen 1990), pole Eestiski päris selge, millest, millisest sündmusest narratiiv jutustab. Mis päriselt juhtus. Kus algab vägivald ja lõpeb miski muu.

Täna artikli anonüümset retsensenti sisukate soovitude eest. Täna ka Ray Cashmani, Dorothy Noyesi, Amy Shumanit ja kõiki teisi, kes mõtlesid minuga „Mareta lapse“ teemadel kaasa, kui selle lauluga doktorantuuri ajal tegelema hakkasin.

ARHIIVIALLIKAD

Eesti Kirjandusmuuseumi (EKM) Eesti Rahvaluule Arhiiv (ERA)

- E – Matthias Johann Eiseni rahvaluulekogu
- ERA – Eesti Rahvaluule Arhiivi rahvaluulekogu
- EÜS – Eesti Üliõpilaste Seltsi rahvaluulekogu
- H – Jakob Hurda rahvaluulekogu

VEEBIVARAD

ERAB = Eesti regilaulude andmebaas. Koost Janika Oras, Liina Saarlo, Mari Sarv, Kanni Labi, Merli Uus, Reda Šmitaite. Eesti Kirjandusmuuseumi Eesti Rahvaluule Arhiiv.
<https://www.folklore.ee/regilaul/andmebaas>

Runoregi: Marketan runo.

https://runoregi.rahtiapp.fi/poemlist?source=type&id=skvr_t010100_2070

KIRJANDUS

Arukask, Madis 2016. Vepsa-põhjavenne karjusekultuur – rollid, tabud ja seksuaalsus parasvõotme metsavõõndi traditsioonilises ühiskonnas. – Uurimusi vepsa rahvausust. (Sator 16.) Koost, toim M. Arukask. Tartu: EKM Teaduskirjastus, lk 13–88.

<https://doi.org/10.7592/Sator.2016.16.arukask>

Briggs, Charles L. 2007. Mediating infanticide: Theorizing relations between narrative and violence. – Cultural Anthropology, kd 22, nr 3, lk 315–356.

<https://doi.org/10.1525/can.2007.22.3.315>

Edvinsson, Sören; Garðarsdóttir, Ólöf; Thorvaldsen, Gunnar 2008. Infant mortality in the Nordic countries, 1780–1930. – Continuity and Change, kd 23, nr 3, lk 457–485.

<https://doi.org/10.1017/S0268416008006917>

- Eilat, Taavi 2024.** Suure-Lähtru pere: öde elas meist eraldi talu puhkemajas. – ERR.ee 27. III. <https://www.err.ee/1609295994>
- Gortfelder, Mark; Puur, Allan 2019.** Demograafiline nüüdisajastumine Eestis: 1850–1899 sündinud naiste emaduslugude analüüs. – Tuna. Ajalookultuuri ajakiri, nr 1, lk 19–38.
- Harré, Rom; Van Langenhove, Luk 2010 [1991].** Varieties of positioning. – People and Societies: Rom Harré and Designing the Social Sciences. (Routledge Advances in Sociology.) Toim L. Van Langenhove. London–New York: Routledge, lk 283–322.
- Jaadla, Hannaliis; Klesment, Martin 2014.** Infant mortality in the Lutheran population of Tartu at the end of the nineteenth century. – Ajalooline Ajakiri, nr 2/3 (148/149), lk 139–172. <https://doi.org/10.12697/AA.2014.2-3.01>
- Jürgenson, Aivar 1998.** Tapetud laps ja lapsetapmine pärimuses sotsiokultuurilisel taustal. – Mäetagused, nr 8. <https://doi.org/10.7592/MT1998.08.lapsetap>
- Kalkun, Andreas; Lust, Kersti 2021.** Külahoerad folkloori ja kohtumaterjalide peeglis. – Keel ja Kirjandus, nr 3, lk 187–210. <https://doi.org/10.54013/kk759a1>
- Kalkun, Andreas; Sarv, Mari 2014.** Seks ja poeetika: regilaulu peidus pool. – Vikerkaar, nr 2–4, lk 91–108.
- Krohn, Kaarle 1923.** Soome-Eesti vanast rahvalaulust. VIII. IX. – Eesti Kirjandus, nr 12, lk 545–556.
- Laur, Mati 2023.** Talurahva seksuaalkäitumine 18. sajandi Liivimaal. (Scripta Archivi Historici Estoniae.) Tartu: Rahvusarhiiv.
- Laur, Mati; Metsvahi, Merili 2016.** Talutüdruk valgustuse paistel. Lisandusi August Wilhelm Hupeli artiklile. – Tuna. Ajalookultuuri ajakiri, nr 4, lk 7–13.
- Lust, Kersti 2020.** Bitter fruits of ‘a merry life?’: Survival chances of children born out of wedlock in nineteenth-century rural Estonia. – Journal of Family History, kd 45, nr 1, lk 20–38. <https://doi.org/10.1177/0363199019881476>
- McDowell, John H. 2000.** Poetry and Violence: The Ballad Tradition of Mexico’s Costa Chica. Urbana: University of Illinois Press.
- McDowell, John H. 2015.** ¡Corrido!: The Living Ballad of Mexico’s Western Coast. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Merilai, Arne 1986.** Ballaaditeooria küsimusi. Ballaadilisus. – Keel ja Kirjandus, nr 12, lk 705–717.
- Metsvahi, Merili 2018.** Esimese öö õiguse stereotüübi leviku eellugu. – Keel ja Kirjandus, nr 7, lk 521–540. <https://doi.org/10.54013/kk728a1>
- Mägi, Marika 2009.** Abielu, kristianiseerimine ja akulturatsioon. Perekondliku korralduse varasemast ajaloost Eestis. – Ariadne Lõng, nr 1/2, lk 76–101.
- Nousiainen, Mervi 1990.** Salaisen teon julkinen pohdinta: lastenmurhatarinat kulttuurisena puheena. – Louhen sanat: Kirjoituksia kansanperinteen naisista. (Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 520.) Toim Aili Nenola, Senni Timonen. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, lk 161–168.
- Pentikäinen, Juha 1968.** The Nordic Dead-Child Tradition. Nordic Dead-Child Beings. A Study in Comparative Religion. (FF Communications 202.) Helsinki: Suomalainen tiedeakatemia.
- Pohjola-Vilkuna, Kirsi 1995.** Eros kylässä. Maaseudun luvaton seksuaalisuus vuosisadan vaihteessa. (Suomi 177.) Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Tormis, Veljo 1990. Eesti ballaadid. Kantaat-ballett kahes osas. Leningrad: Melodia.

Voolmaa, Aino 1975. Põll Eesti rahvatraditsioonis. – Etnograafiamuuseumi aastaraamat XXVIII. Tallinn: Valgus, lk 131–166.

Elo-Hanna Seljamaa (sünd 1980), PhD, Tartu Ülikooli kultuuriteaduste instituudi eesti ja võrdleva rahvaluule kaasprofessor (Ülikooli 16, 50090 Tartu),
elo-hanna.seljamaa@ut.ee

Why the child speaks, or how to talk about violence: The example of the Estonian infanticide ballad “Mareta’s Child”

Keywords: folkloristics, runosong, ballad, infanticide, positioning, direct speech

The lyroepic runosong type “Mareta’s Child” tells the story of a secret sexual encounter between a young unmarried peasant woman and a man of higher social status. The encounter leads to pregnancy and might involve money and/or broken promises. Acting either on his advice or on her own initiative, the woman conceals her pregnancy and abandons the newborn child in the forest, where another woman from the same community finds it. Miraculously, the child starts to speak and reveals its parents. Drawing on the concept of positioning as developed by Rom Harré and Luk van Langenhove, the article explores how the newborn’s preternatural intervention questions and changes, even if temporarily, what can be said about whom, and who can say it. The child speaks so that the female protagonist and the community could address and contemplate breaches that are felt and witnessed but not discussed: powerful men taking sexual advantage of women of lower status, female sexuality and sexual agency, money, infanticide, delusions of social mobility, collective shame and (ir)responsibility. The multivalent poetic language of runosongs is crucial here, as it enables and even encourages multiple interpretations and positions simultaneously. The article also examines the use of direct speech as a marker of decisive moments and turns in the narrative. These formal features, along with the dramatic plot, suggest that “Mareta’s Child” is best approached as a ballad. Rich with characters, conflicts and perspectives, it problematizes the relationship between narrative and violence and highlights the difficulties of discussing acts and experiences of violence.

Elo-Hanna Seljamaa (b. 1980), PhD, University of Tartu, Institute of Cultural Research, Associate Professor of Estonian and Comparative Folklore (Ülikooli 16, 50090 Tartu),
elo-hanna.seljamaa@ut.ee

„Aga mis Vana rahvas sest räägib ei jõua keel rääkida Ega käsi kirja panna...”

Mõis ja vägivald XIX sajandi lõpu rahvaluulekogujate tekstides

KATRE KIKAS

XIX sajandi lõpus kogutud folkloor sisaldab väga palju ainet mõisa ja talurahva suhetest – oli ju mõis üks lähiminekiku taluolu olulisi reaalsusi. Teema ilmub rahvaluulekogudesse erinevates žanrides tekstide kaudu ning mõisa ja talu suhet võidakse käsitleda nii olevikulise kui ka minevikulisena, nii positiivse, negatiivse kui ka neutraalsena. Käesoleva artikli keskmes on tekstid, mis seavad esiplaanile mõisnike (ja mõisaga seotud ametimeeste) vägivaldsuse talurahva suhtes. Folkloristina ei huvita mind see, kas jutustatud ja kirjapandud lood on ajalooline tõde, vaid see, kuidas kogujad neid lugusid mõtestavad ning mis eesmärgil kirja panevad.

Gyanendra Pandey (2014: 8) on nn arhiivist väljäänud ajalugude (ingl *unarchived histories*) käsitlemisele pühendatud artiklikogumiku sissejuhatuses eristanud kolme sorti vägivalda: 1) vägivald, mida seostatakse võimulolijatega ning mille kohta kasutatakse selliseid väljendeid nagu „karistus”, „distsipliin”, „seadus ja kord”; see lähtub mõistusest ja korrataotlusest; 2) vägivald, mida seostatakse marginaalsete rühmadega ning kultuurilise teisega: hullude, kurjategijate, metslaste, teiste kultuuride esindajatega; seda tunnetatakse ebaratsionaalse ja kontrollimatu; 3) „tähtsusetu/nähtamatu” vägivald (*trifling violence*) – see on nii tavaline ja nii tugevalt igapäevaellu põimitud, et seda ei panda enam täheleegi (nt lähisuhtevägivald). Piir esimese ja teise vägivallaliigi vahel sõltub vaatepunktist: see, mis võib ühest vaatepunktist näida õiglase korra tagamise nimel korda saadetuna, võib teisest vaatepunktist näida metslusena. Kuid piir esimese ja kolmanda liigi vahel on samuti õhuke – mõlema vägivalla mehhanism on omaks võetud, nad on kohanenud. Ka lähisuhtevägivald võib lähtuda mingitest üldistest kultuurinormidest, samas kui võimuhierarhiaid võidakse kirjeldada nt peremetafooride kaudu.

Vägivallaliikide eristamise ambivalentsusele osutab selgelt nn hea tsaari kujund – rahva teadvuses levinud uskumus, et tsaar lihtsalt ei tea, kuidas mõisnikud talurahvast kohtlevad. See kujund annab institutsionaalse vägivalla õiguse tsaarile (kes seda ei kasuta) ning seostab mõisnike käitumise ebaratsionaalse, metsiku vägivallaga (vt nt Kaljundi, Plath 2020: 350). Tiina Ann Kirss (2013) on Eduard Vilde „Mahtra sõda” käsitledes aga näidanud, et ülalt alla suunatud võimuvägivalla (mida esindab mõisnikkond) ja metsiku stiihilise vägivalla (mida esindab talurahvas) kokkupõrke varjus on romaanis (ning seega ajastus) tugevalt esindatud ka kolmas – naiste vastu suunatud varjatud vägivald. Ajaloolane Marten Seppel (2012: 21) on omakorda välja toonud, et pärisorjuse ajal oli mõisniku ja talurahva suhe mõtestatud isa ja laste

suhtena, s.o vägivald, mida mõisnik talurahva kallal rakendas (nn kodukariõigus), oli kui isalik hool selle nimel, et lapsed õigelt teelt kõrvale ei kalduks. Ühelt poolt võimaldas võimuhierarhia korra tagamiseks vägivalda kasutada, kuid teisalt oli tegu justkui patriarhaalsele lähisuhtele omase suhteskeemiga. Seppeli käsitluses tuleb esile korda loova ja metsiku vägivalda ambivalentsus: nii rõhutab ta legaalse (kodukari) ja illegaalse vägivalda (kodukariõiguse ületamise) eristust ning märgib, et arhiivist leiab enamasti viiteid just teisele – olukordadele, kus mõisnike vägivald talurahva suhtes omandab vormi, mis ka nende kaasaegsete arvates ületab lubatu piirid (Seppel: 19, 24–25). Ta hoiatab, et neist arhiivi jõudnud eriti metsikutest näidetest ei tohiks teha järeldusi selle kohta, millised olid tol ajal üldiselt mõisa ja talurahva suhted; enamik mõisnikke jäi neile lubatud vägivalda piiresse.

Kuid ajastu, millele artiklis keskendun, tegi just seda, mille eest Seppel hoiatas: üksikud lood eriti vägivaldsetest mõisnikest tõsteti esile ning paigutati eestlaste ajaloolise teadvuse keskmesse. Ants Viires (2001: 36) on välja toonud, et eestlaste varases ajalookäsitluses võib eristada kolme staadiumi: XVIII sajandi ajalookirjutus mõtestas eestlasi kui ajaloota maarahvast, XIX sajandi alguses keskenduti nn õige usu (luterluse) siia kanti tulemisele, XIX sajandi keskpaigas tõusis aga keskmesse pärisorjuse kaotamise narratiiv. Viimase ajalookäsitluse kaks olulisemat esindajat on Carl Robert Jakobsoni esimene isamaakõne (peetud 6. oktoobril 1868 Vanemuise seltsis) ja Jakob Hurda „Pildid isamaa sündinud asjust” (esmailmumine 1871 Postimehe lisalehes, raamatuna 1879). Nii Jakobson kui ka Hurt tsiteerivad oma tekstides Balthasar Russowi kirjeldusi talupoegade rõhutatud olekust, sh viiteid XIX sajandi folklooris vägagi levinud motiividele (nt talupoegade vahetamine koerte vastu) (Hurt 1879: 148–151; Jakobson 1991: 30). Ehkki mõlemad käsitlused rõhutavad pärisorjuse kaotamist kui pöördepunkti eestlaste elus, keskenduvad nad detailsemalt kaugele minevikule, samas kui pärisorjuse kaotamise järgne aeg, s.o lähiminevik, jääb avamata (Lust 2017: 323). Linda Kaljundi ja Ulrike Plath (2020: 351) on esile toonud, et eesti ajalookirjutuse keskmesse paigutatud orjusekriitika pärines varasemast baltisaksa ajalookirjutuse traditsioonist, kuid ajahetkel, mil eestlased ja lätlased „arendasid selle üheks rahvusajaloo keskmeks küsimuseks”, oli baltisaksa ajalookirjutus selle teema pea täielikult maha vaikinud.

Kaasaja probleemide puudumine polnud ilmselt tolaegsete autorite vaba valik, vaid johtus avalikule kirjaruumile seatud piirangutest. Jakobsoni isamaakõnede käsikirjalisest versioonist võib näha, et kaasaega puudutava on tsemor maha tõmmanud (nt esimese kõne lõpus olev viide sellele, et veel hiljaaegu saatsid kirikuõpetajad allumatud talupojad mõisa peksule, Jakobson 1991: 31–32). Orjuse teema jõudis siiski kaudsel moel avalikku ruumi. Üks võimalusi oli probleemi paigutamine minevikku, näiteks Andres Saali ja Eduard Bornhöhe ajaloolistes romaanides (Viires 2001: 35; Kaljundi, Plath 2020: 365). Teine võimalus oli asetada teema kaugesse geograafilisse konteksti, kõige tavalisemad olid Uue Maailma orjandusolukorrast tõukuvad kirjandusteosed (ülevaadet vt Vinkel 1966: 287–292), mõni autor (nt Lydia Koidula) lisas sellistele tekstidele ka sissejuhatusi, mis vihjamisi rõhutasid seoseid eestlaste olukorraga (Peiker 2013; Kaljundi, Plath 2020: 357). Kirjandusuurijad on käsitlenud Eduard Vilde „Mahtra sõda” kui esimest avalikku sõnavõttu mõisasüsteemi

vägivaldsuse vastu, esimest õnnestunud katset tsensuurist mööda hiilida (Salu 1964; Kirss 2013: 609; Lust 2017: 315).

Käesoleva käsitluse lähtepunktiks on Eesti Rahvaluule Arhiivist (ERA) pärinevad mõisa ja talurahva suhteid käsitlevad tekstid. Need kirjutised jäävad Vilde-eelsesesse aega, kuulumata otseselt toleleagssesse avalikku ruumi. Siiski olid need kirjanekud väga tugevalt avaliku ruumiga seotud – nii tugevalt, et olen varem kõnele-nud rahvaluulekogumise käigus tehtud kirjanekuteest kui poolavalikust ruumist või alternatiivavalikkusest (Kikas 2020). Seega peab antud juhul küsima, kas rahva-luulekogujad järgivad avalikule ruumile seatud piiranguid või panevad kirja lugusid ja ideid, mis avalikku ruumi pigem poleks jõudnud; ning kui nad seda teevad, siis kuivõrd teadlikud nad sellest vastuolust on.

Minu uurimus haakub servapidi Kersti Lusti (2017) käsitlusega talurahva-ülestõusudega seotud mälestustest vahetult pärisorjuse kaotamisele järgnenud aastakümnetel: ka tema lähtub eeldusest, et tegu on avalikus ruumis tsenseeritud tee-maga, ning pöörab pilgu ERA poole. Arhiivist leitud talurahvaülestõusudega seotud allikad on äärmiselt napid. Viimast põhjendab Lust (2017: 321) ühelt poolt sellega, et kogumise organisaatorid ei pööranud teemale tähelepanu, laiemas plaanis näeb ta põhjust aga selles, et talurahva sotsiaal-poliitiline olukord ei võimaldanud neil luua mässudega seotud kultuurilist mälu. Viimast oletust toetab ka asjaolu, et arhiivist leitud mälestused kujutavad talurahvast paratamatu kaotajana, kes ei suuda midagi muuta; kujutluspilt iseteadlikust mässavast talupojast sündis pigem Eesti Vabariigi ja nõukogudeaegsetes käsitlustes (Lust 2017: 314–315). Et talurahvamässud siseneksid kultuurilisse mällu, oleks vaja omakeelset eliiti, kes kujundab toimuval sobiva mälu-konteksti, eliidi puudumisel aga mälu kustub ning toimunut hakatakse hindama läh-tuvalt nn teise (antud juhul mõisniku) vaatest. Lust toob erandlikuna esile Anton Suurkase üleskirjutuse: hoolimata asjaolust, et tegu on tõenäoliselt omaloominguga, on see siiski kõnekas näide, mis „peegeldab eestlaste tõusvat eneseteadvust [XIX] sajandi teises pooles” (Lust 2017: 318). Minu ja Lusti uurimuste erinevuseks on see, et ma ei keskendu mässudele, vaid üldise vägivalla teemale, mis ei eeldanud põlv-kondadeülest mälu traditsiooni (sellega kokku puutunud inimesed olid tol ajal veel elus) ning millel oli kaasaegse ajalookirjutusena kirjutava eliidi tugi.

Allikad: vägivald mõisa ja talu suhetes

Artikli esmaseks tõukeks olid kirjanekud, millega olin kokku puutunud oma vara-semate uurimuste käigus (nt Kikas 2018), nendele konteksti leidmiseks vaatasin aga ERA-s läbi kaks kartoteegikasti – „Pajatused mõisaelust” ning „Mõis ja talurahvas. Koormised. Mõisavara” (keskendusin 1905. aasta eelsetele kirjanekutele) – ja süü-visin silma jäänud tekstide kogujate muudesse kirjutistesse. Mõne huvitava viite leid-sin Jakob Hurda rahvaluulearuandeid läbi vaadates. Allikad, mille ma selle töö käigus välja sõelusin, on võrdlemisi eriilmelised: enamus neist on eri žanrides folkloori-palad (muistendid, pajatused, naljandid, kõnekäänud, usunditeated), kuid on ka tee-maga seotud üldistavaid ja arutlevaid kirjutisi, rahva seas käsikirjalisena ringelnud

materjalide ärakirju (H, Mapp, 537/47; H II 26, 411/23)¹ ning teoorusajaga seotud dokumente või nende ärakirju (nt H I 6, 595/9); osa tekste kuulub pigem oma loomingu valda. Minu käsitluse keskmes on proosaaines, mõisaga seotud laulud on uurimusse hõlmatud vaid siis, kui kogujad on need muude tekstidega kokku paigutanud (nt Juhan Holts lõpetab mõisa vägivalla kirjelduse lauluga tüübist „Kättemaks sakstele”, H I 3, 60).

Artikli eesmärgiks ei ole piiritleda mõisaga seotud pärimuse sisu ja vormi, vaid eelkõige selgitada välja kogujate positsioon. Otsingute käigus noppisin eelkõige välja kirjapanekud, milles ilmneb kogujate suhtumine teemasse – olgu see kätketud siis pealkirjadesse, lugude järjestusse või kommentaaridesse. Üks põhjuseid nende suhtumisele tähelepanu pööramiseks on see, et mõisa ja talurahva suhted ei olnud teemana XIX sajandi rahvaluulekogumise üleskutsetes esil. Näiteks Hurda 1888. aasta üleskutses „Paar palvid Eesti ärksamaile poegadele ja tütardele” (1989: 45–56) ilmub teema otsesõnu vaid tööde ja toimetustega seotud kommete ja pruukide küsimuse juures. Seal on pikem loetelu eri töödest ning muu hulgas „mõisa teul olles” (Hurt 1989: 51), ent vägivalla teema läbib folkloori laiemaalt kui otseselt mõisateol käimise lugudes. Ka kogutud materjalide eest tänu avaldavates aruannetes tõstetakse seda teemat harva esile: Hurda aruannetes kohtab sõna „(teo)orjus” üheteistkümnel korral, enamasti siis, kui koguja on seda oma materjali kirjelduses kasutanud, kuid Hurt ei julgusta kunagi teisi kogujaid selle teemaga seotud materjale saatma. Heaks näitajaks sellest, et teema oli kogumistööga seotud avalikus ruumis pigem marginaalne, on ka see, et (teo)orjusaega mainitakse vaid kahes Hurdale saadetud äratussõnas (H II 27, 755/6; H IV 2, 483/4, žanrist vt lähemalt Kikas 2020); neist ühe on Hurt oma 15. aruandes osaliselt avaldanud, kuid viited orjuseajale on välja toimetatud.

[---] aga teie noremad kes teie kolis
olede õpinud kirjutama, kirjutagem kõik
üllese mis vanaeit ehk taat räkib oma
endisest aeast ja raskest orjusest ja laulab
oma vana aea orja laulusid [---]

(Hindrik Lusik, H IV 2, 484)

Teie noored poisid, kirjutage kõik ülesse,
mis vana eit ehk taat räägib omaendisest
ajast ehk laulab vana aja laulusid...

(Hurt 1888)

Pole teada, kas Hurda otsus seda teemat mitte esile tõsta johtus arusaamast, et see pole kogumistöö seisukohast oluline, või pigem soovist vältida teemasid ja märksõnu, mis võiksid tsensori tähelepanu äratada. Teema paiknemine kogumisaktioonide äärealal tähendab muuhulgas seda, et materjali piiritlemisel ei saa lähtuda kogumisaktioonide loogikast (nagu ma tegin, uurides rahvaluulekogujate elulugusid ning seitsme Moosese pärimust, vt Kikas 2015, 2017), vaid iga teksti ja koguja puhul tuleb küsida, mis ajendas konkreetset kogujat seda teemat kirja panema. Viimast eriti juhtudel, mil kogujad ise on kahtlevad, näiteks märgib J. Vinter kirjapandu lõpus: „Palun vabandada, et ma niisuguse nõudmatta juttuga Teid tülitasin siin” (H III 3,

¹ Tekstis viidatakse Eesti Kirjandusmuuseumi (EKM) Eesti Rahvaluule Arhiivi (ERA) rahvaluulekogudele kogu, kõite ja lehekülje ning pala tähistega.

353/4). Sarnaseid märkusi teevad ka näiteks Heinrich Käär (H II 9, 33) ja Juhan Silbergleich (H II 33, 217).

Võib eristada kahte motivaatorit, millest üks lähtub kogumisolukorrast, teine aga avalikust ruumist, ehk siis kahest kontekstist, millega kogujad paratamatult silmitsi seisid.

Kogumisolukorrast lähtuv motivaator on näha ülaltsiteeritud Hindrik Lusiku äratussõnas: tegu on teemaga, millest vanad inimesed armastasid spontaanselt rääkida. Lusikust otsesemalt on selle sõnastanud Gustav Puus ühe mõisateemalise kirjutise sissejuhatuses: „Kus 2 ehk 3 vanakest ühes koos on, sääl akkavad naad noorematele oma entist horja põlve meelde tuletama” (H III 8, 183). Avalikust ruumist lähtuv motivaator on aga seotud asjaoluga, et rahvaluulet käsitleti tolles ajas kui „eesti rahva ajaraamatut”, s.o ressursi, mille abil täiendada eestlaste ajaloo nappe kirjalikke allikaid. Seda suhet tõstis Hurt esile nii rahvaluulekogumist propageerivates kirjutistes (nt 1989 [1871]: 9–23) kui ka oma ajalooülevaates „Pildid isamaa sündinud asjust” (1879: 18–19); kuid see metafoor ilmus sageli ka tema 1888. aasta järgsetes aruannetes. Tõsi – näited, mida Hurt rahvaluulest kui mineviku representatsioonist kirjutades toob, ei seostu mõisa ja talurahva suhetega, vaid mõnevõrra varasema ajaga. 1871. aasta kirjutises „Mis lugu rahva mälestustest pidada” toob ta näiteks koerakoonlaste ja katkuga seotud mälestused (Hurt 1989: 12–14, 18–19), „Paaris palves” räägib ta vaid üldiselt „vana-aja tundmisest” (Hurt 1989: 48). Ehkki Hurt ei kehuta kedagi lähiajaloo seotut kirja panema, näib siiski, et mitmed kogujad on suhestanud viited folkloorile kui ajalooallikale orjusunarratiivikeskse ajaloo käsitlusega, ning saatnud lisaks Hurda poolt esile toodud teemadele ka lähiajaloo valitsenud ebaõiglusega seotud lugusid.

Vormistuslikke tähelepanekuid: lugude raamistamine

Nagu ERA kogudes üldiselt, on see, kuidas erinevad kogujad oma saadetut vormistavad, individuaalne. Antud teemaga seotud materjalid võivad käsikirjades ilmuda nii eraldiseisvate või kommenteeritud palade kui ka seeriade ja pikemate arutluste kujul. On kogujaid, kes mõisaga seotud teemasid otseselt esile tõstavad, pannes paladele või rubriikidele teemakohaseid pealkirju: „Vanast orja põlvest” (Carl Allas, H I 4, 397/400), „Ühe vana tigeda herra viimsed eluaastad” (T. Jaanberg, H I 1, 467/8 (26)), „Teoorjusest” (J. Vinter, H III 3, 353/4). Kuid on teisi, kes paigutavad need lood kas üldisematesse lähiajaloo rubriikidesse või teemale mitte viitavatesse rubriikidesse, näiteks „Pildid endisest elust”² (Jaan Sandra, Gustav Sandra, F. Treijal, Anton Suur-

² Pealkirjavalik on ilmselt dialoogis Hurdaga, kes samuti kirjutab nii artiklites kui ka aruannetes rahvaluulekogujatest kui neist, kes aitavad pilti eestlaste minevikust täielikumaks muuta. Samas on oluline meele pidada, et sarnast metafoori kasutati kaasaegses ajakirjanduses üldiselt nii mineviku kui ka oleviku teemadel kirjutades. Üheks rahvaluulekogujatele silma jäänud kasutuseks võisid olla Jaak Järve seeriad „Pildid Eesti rahva elust” (1888, 1892), mis muuhulgas puudutasid teoorjuseaja jäänukeid eestlaste kaasajas ning mille kirjutamisel toetus ta kirjasaatjate abile. Oluline on seegi, et Gustav Sandra ja Friedrich Treijal asusid kogumistöole Jaan Sandra mõjutusel.

kask), või veel üldisemasse rubriiki „Juttustused” (August Mauer, H II 28, 113/7; kõik kuus lugu on seotud mõisaga). Ka on kogujaid, kes naasevad teema juurde paljudes saadetistes, samas kui teised saadavad vaid ühe, kuid selgelt markeeritud loo. Viimasesse kategooriasse kuuluvad Juhan Holtsi viimase saadetise lõpus olev pala „Raskest teorjusest”, mis hõlmab üldisema kirjelduse, paar näitelugu ning ühe peksmisega seotud regilaulu (H I 3, 60), ning Kaarel Obergi esimese saadetise esimene pala „Taadi kõne” (H I 1, 125/8), mis esitab ühe vanakese minavormis loo orjaajast ning võrdleb kaasaja ja mineviku olusid. Mitu korda teema juurde naasjate hulka kuuluvad Jaan Sandra, Anton Suurkask, Jaan Saalverk ja Paulus Paurmann. Kõige püsivamaks võib pidada Sandrat, kes aastatel 1895–1904 üsna sagedasti paigutab oma saadetistesse kergelt varieeruva pealkirjaga lähiajaloo tõsielujuhtumitele keskenduva rubriigi, pealkirjadeks on näiteks: „Pildid ennitsest elust” (H I 10, 287/8), „Pildid endisest ajast ja olost” (H I 6, 737/8), „Kurvad endise aja pildid” (H II 70, 178/206) jms.

Laias laastus võib vormistusest lähtuvalt asetada arhiivis olevad kirjapanekud kahele teljele. Ühel teljel on üleminek seeriatelt (kõrvu asetatud eraldiseisvad narratiivid) üldistavatele kirjutistele. Teisel teljel võib näha üleminekut vägivallakesksetelt tekstidelt ja tekstikogumikelt üldisema ajaloolise suunitlusega kirjutistele, kus vägivalla teema on üks paljudest.

Üks selgemaid näiteid seeriast, kus vägivalla teema pole keskmes, on Sandra kirjapanekud. Tema seerias „Pildid endisest elust” on kesksel kohal lähiajaloo tõestisündinud lood. Rõhutamaks tõsielulisust, lisab Sandra vahel lugudele seda aspekti rõhutavaid lõpumärkusi: „See olevad sündinü lugu, muidugi noore Võro liina ajal” (H I 6, 722). Rubriiki hõlmatud palad on eriilmelised, kuid kõigis rubriigi alaosades on alati midagi mõisaga seotud vägivallast. Näiteks Sandra 15. saadetisse hõlmatud alaosas „Pildid, enditsest elust. (Sündinu lugudes)” (H I 6, 718/25) on kümme pala, mida ühendab vanaaegse eluolu viletsuse rõhutamine. Seal on kõrvu etnograafilised kirjeldused (elumaja viletsus, leiva viletsus, karistuste julmus, riiete viletsus) ning kindlate inimestega seotud narratiivid. Mõisaga seotud lugusid on neli: eriti julma mõisniku kirjeldus (H I 6, 719 (3)), lugu mõisnikust, kes nõudis, et inimesed ka pühapäeviti tööl käiksid (H I 6, 720 (4)), minavormis lugu perepojast, kes haige sulase asemel teol käis ning kupja välja vihastas (H I 6, 720/1 (6)), lugu nälga surnud saunikust, kes peale surma mõisas peksa sai, kuna jättis loomad hooletusse (H I 6, 721/2 (7)). Osa lugusid juhib üldiselt tähelepanu vägivallale, näiteks esimesel mõisaga seotud lool on üldistav sissejuhatus:

Pilkamisega ütlep nüüdne rahvas vannu inemiste tõtte sisulist sõnna: „Kui karjus karjan, teoline teol, sis võib iks ellä.” Om karjus karjan, kari söönü, teoline teol, saksa söönü. See olli vana säädus ja õigus. Vaene talopoig olli kui veo loom, kes orjaten perremehele terri teenip, ent esi aganidega lepima peäp. (H I 6, 719)

Vägivallaga seotule keskendub Anton Suurkase seeria. Tema 44. saadetises olevasse rubriiki „Pildikesed endisest elust” (H I 9, 105/6 (1–3), 139/42 (4–8), 347/50 (9), 363/6 (10–11)) on paigutatud 11 lugu, millest vaid üks pole seotud vägivaldsete

mõisnikega (9. pala kirjeldab karujahti). Kümme kindla kohaga seotud lugu räägivad mõisnike vägivaldast ning vägivaldsete mõisnike ebatavalistest surmaheitlustest. Lisaks sellele, et Suurkase rubriik on selgema keskmega kui Sandra oma, on hõlmatud lood ka vormiliselt ühtlasemad. Kui Sandral oli mõni lugu üldistav kirjeldus, teine jälle konkreetse inimese kogemuslugu, siis Suurkase palad on tunduvalt sarnasemad. Kõik lood algavad viitega konkreetsetes paigas tegutsenud kurjale mõisnikule. Näiteks: „Kord elanud Paide-Anna kihelk. olevas Purti mõisas üks väga kuri herra [---]” või „Paistu kihelk. Hollstre mõisas elanud kord üks hirmus kuri ja halastamata mõisnik [---]” (H I 9, 105/6 (1-2)). Ühelgi Suurkase lool pole eraldi raami, mis taotleks üldistust või suhet kaasajaga.

Näiteks üldistavatest kirjutisest, kus vägivalda teema on muude minevikuga seotud teemadega suhestatud, on Johann Everti ning Hermann Niguli Uusna valla ajaloole keskenduvad kirjutised, milles nad on põiminud kohalike külade ajaloo, kohanimede ja kalmekohtade kirjelduste vahele lood vägivaldsetest mõisnikest (E 1208/12; H III 20, 757/62). Jaan Tamme kirjutises „Rahva endisest elamise kombest, rahva jutustamise järele” (E 4028) on mõisaga seotud probleemid üks paljudest, mis mineviku eestlasi kimbutasid (teisteks on sõjad, nälg, sissid, metsloomad jpm). Esmapilgul võiks siia kategooriasse paigutada ka H. Tutari kirjutise „Kuida endised inimesed elasid” (H VI 1, 647/54) ja Juhan Silbergleichi teksti „Mõned orjapõlve riismed, mitte väga vanast ajast sünnib siiski vana varaga ühendada” (H II 33, 210/7), kuid ehkki tekstides on orjuse teema üks paljudest, on see siiski raamistatud piisavalt iseseisvalt ja/või rõhutatult, nii et need tekstid kuuluvad pigem vägivaldalle keskenduvate üldistavate kirjutiste hulka. Tutari kirjutis „Kuida endised inimesed elasid” jaguneb kolmeks osaks: „Kuida nemad (meie vanemad) pühadeks toiduks pruukisid” (H VI 1, 647), „Kuida naad riidis käisid?” (H VI 1, 648/50) ja „Kuida meie vanemad mõisa orjuses olivad” (H VI 1, 651/54). Kui kaks esimest osa on kirjeldavad, siis viimane, mis sisaldab tema isa mälestusi teorjuse ajast, on selgelt hinnanguline. Ka Silbergleichi ülalmainitud kirjutis (H II 33, 210/7) sisaldab orjusaja ülevaatele lisaks etnograafiliste esemete kirjeldusi (ülevaade riietest ja tööriistadest, H II 33, 214/6), kuid need on orjuse teema sisse põimitud. Tekst algab kõige tugevama otsese orjuse kriitikaga, mida mul arhiivist leida on õnnestunud, sellele järgnevad etnograafilised lõigud, mille järel kirjutaja naaseb orjuse teema juurde. Näib, et Silbergleich tahaks kirjutada justnimelt vägivaldast, kuid samas tunneb, et kogumiskontekst nõuab midagi muud. Nõnda liigubki ta eri teemade vahel, teksti lõpus aga vabandab, et „Keerame nüüd natuke vanavara poole, eelpool jut oleks nagu ajalehele kirjutud” (H II 33, 217), ning jätkab pulmade kirjeldusega (seda Silbergleichi teksti olen varem analüüsinud, vt Kikas 2018). Viide ajalehele on siinjuures kõnekas, kuivõrd autor kirjutab eespool mõisnike vägivaldategude kommentaariks: „Kõik need hirmsad teud ei lase Sehsur läbi trükkimiseks” (H II 33, 212).

Kõige selgem vägivaldalle ja orjusele keskenduv üldistav tekst on Jaak Sõggeli „Teo orjusest. Kuida muiste teole mindi” (E 24083/5, 24851/65; H II 24, 615/50), kus ta kirjeldab teoliste igapäevaolu. Kirjelduse keskmes on teolise raske argipäev (vähene uneaeg, raske töö, kehv toit jms), kuid vahele on põimitud konkreetsemaid füüsilise vägivaldaga seotud lugusid. Kirjutaja üritab pigem olla neutraalne, kuid esitab

kohati omapoolseid kommentaare, nt: „Valusad on need loud küll paberile kirjutada, aga veel sada korda valusamad võisivad nad elava pildidena pealt vaadates olla” (E 24860/1). Üldistavate vägivallale keskenduvate tekstide eriliigiks on sünek-dohhiline üldistus: palad, mis sisaldavad kindla üksikjuhtumi kirjeldust, ent viimasele lisatakse raam, mis rõhutab, et tegu on vaid süsteemsema vägivalla ühe näitega. Selliste palade hulka kuulub Juhan Holtsi „Raskest Teo orjusest”, mis sedastab narratiivi kokkuvõtteks: „Se on aga üks väikene näitust sest raske orjusest Aga mis Vana rahvas sest räägib ei jõua keel rääkida Ega käsi kirja panna”, ka lisab ta pala lõppu orjuseteemalise laulu (H I 3, 60). Samaladset raamistust kasutavad Hans Martinson palas „Tükike endisest uulu elust, ja nimelt kuiva maa peal kala püüdmine” ning Jaan Visnapuu palas „Vanast orjuse ajast meie Aru mõisas” (H I 2, 528). Servapidi haakub nendega Vinteri pala „Teorjusest”, mis kõigepealt loetleb erinevaid koormisi ning mille kokkuvõttes kirjutaja nendib: „Seda vaatada ja see peale mõttelda ei ole Sugu ime, et inimesed põhku söid ja takku kuubedes käisid, Ja loomad kattuksed ära söid” (H III 3, 353/4).

Ajaline raam ja võrdlushetk

Kirjapanekud erinevad ka kujutatavate sündmuste ajalise paigutamise poolest, mille juures on olulised kaks aspekti. Esiteks on küsimus selles, kui kaugesse minevikku jutustatav asetatakse ning kui täpsete ajalis-ruumiliste koordinaatidega lugu varustatakse. Teiseks selles, kas ja kuidas tähistatakse kirjutises mineviku (aeg, mil jutustatavad sündmused toimusid) ning oleviku (aeg, milles kohtuvad jutustaja ja rahvaluulekoguja ning kogumisaktsioonid) erinevust, nagu ka hetke, millest alates selliste sündmuste kordumine pole enam võimalik.

Lugude ajalise paigutamise poolest on varieeruvus päris suur. On teoorjusaja kogemusega inimeste isiklikke minavormis jutustusi: „Kui ma Valga seminari koolist kodo tulli, ja eksami sääl ära teije, olli ma 19. aastat vana. Mu esa saat minno sulase eest, kes haige olli teole” (H I 6, 720/1 (6) < Vastseliina khk – Jaan Sandra < Peeter Häüsler); „Mina olin arvata 20 aastat vana, kui ma esimest suve teol akkasin käima. Mul oli sell ajal jo täis mehe ramm ja õli ka üvä tervis Jumala annetud...” (H II 8, 382/5 < Jõhvi khk – Paulus Paurmann < Teno Neiland). On kohalikke täpsete daatumitega lugusid, mille peategelased on kas elus või hiljaaegu surnud. Näiteks kirjutab Jaan Visnapuu ühe 1841. aastal peksust keeldunud noormehe karistamisest:

Nüüd sõitnud mõisa peris hrra Tartu ja toonud 8 soltatid ja ühe kohtu hra mõisa. Peter Malzale antud vasta panemise ja sõa kuulutamise perast 250 kepi hoop. Ja nimetud noor mees oli ojanu 80 hoobini, perast ei teadnud enamb midagi mes temaga teti. Noor mees kanat oma hoobid välja ja olli veel perrast tubli töö mees ja suri 3 aasta eest ja sai pääle kuve kümne aasta vanaks. (H I 2, 528)

Kuid selliste konkreetse koha ja ajaga seotud lugude kõrval on neid, milles aeg ja/või ruum on ebamäärased. Näiteks Märta Everti ja Hermann Niggoli kohaloo

ülevaadetesse põimitud narratiivid (E 1208/12; H III 20, 757/62) on seotud küll kohaga, kuid ajaliselt lahtised. Heinrich Käär omakorda on üritanud anda konkreet-sust ajale, kuid jättnud koha lahtiseks:

Alamal seisav lugu on (Eestlaste) pärisorja aegne, kui kubjakep alles alalõpmata teo-tegijate turjale tuhandeid ladius, mida need ka pühaliku kartusega, aga hirmuga kõik kannatama pidivad. Alustav lugu on siis nõnda neli-viis põlve, juba meie esivanemate suust suhu edasi rännanud, kuna nüid mina teda paberille julgesin tähendada ja Teie Auusa vanavara korjandusesse saata. (H III 9, 33)

Samuti on lugusid, milles on nii aeg kui ka ruum antud üldistavalt: „Kord elanud Eestimaal üks tige ja kuri mõisnik [---]” (Karp Kuusik, E 3985/6); „Kord elanud n. mõisas üks Tige härra oma Fräuga, kelle isa isa hiiumaal laevu röövis ja palju kurja tegi.” (T. Jaanberg, H I 1, 467/8)

Omaette tõusevad esile lood, mille tegevus paigutatakse vabadusvõitluse aega. Need lood on ilmselgelt mõjutatud avalikus kirjasõnas valitsenud minevikulisusest ning jäävad rahvaliku ja omaloomingu, suulise ja kirjaliku tekstiloo piirialale. Näiteks Hans Anton Schultsil on seeria lugusid (H II 39, 393/434 (524–544), mis tegelevad ristisõdijate saabumisega Järvamaale, tsükliste on põimitud ka mitmeid tüüpilisi mõisavägivalla narratiive. Jüri Ustallo viitab oma kirjapanekus, mis annab kohaajaloolise selgituse ühele peksulaulule, samuti vallutuseelsele ajale (H II 10, 508/10 (282)).

Oleviku ja mineviku erinevuse tähistamiseks kasutavad jutustajad ja kogujad kahte võtet: keisri kiitmine või tänamine positiivsete muutuste eest ning oleviku ja mineviku võrdlemine. Loo alguses või lõpus keisrile tänu avaldamine on kooskõlas toleaege ajalookirjutuse ja kaasaegse avaliku ruumiga, kus ikka ja jälle tänatakse keisrit orjuse kaotamise eest. Keisri tänamine on mõnikord esitatud üleskirjutaja-poolse raamina, mõnikord aga jutustaja teksti osana – see on veendumus, mida mõlemad osapooled jagavad. Jutustajatepoolse kõnena esitab seda näiteks Tutar oma teksti lõpus: „Aga tänu Jumalalle ja keisrille, kes priiust on kinkinud. Ütlevad nüüd vanad inimesed, kes seda orja põlve on katsunud.” (H IV 1, 654) Pigem kirjutaja teksti osana esitavad seda aga Jaanberg: „Aga au olgu meie Keisrile, Kes meit on kurjadest vabastanud, et võime rahuliste oma tööd teha ilma peksuta!” (H I 1, 468) ning Martinson:

Küll on palju aeg selle 38–40 aasta sees ennast uuemaks muutnud ja iga aastaga muudab. Kus on nüüd Parunite ja mõisaherrade võimus? Kõik on Suurte Vene Keisrite Armu läbi ära hävitud. Nüüd ei ole enam kellegil mõisnikul luba ega voli üht inimest, kellel ristiinimese hing sees, ei jalg-pakkuga ega muul viisil piinata. (H II 20, 206/12)

Siinjuures peab küsima: mille (ning millal tehtud teo) eest keisrit tänatakse? Fraas „priiuse kinkimine” võiks viidata pärisorjuse kaotamisele 1816/1819. aastal. Samas paigutab Martinsoni tsitaat muutusehetke hoopis lähemasse aega. Ning kui vaadata

konkreetsete dateeringutega vägivallalugusid, siis on näha, et kõik need jäävad hilisemasse aega: Visnapuu – 1841 (H I 2, 528), Paurmann – 1855 (H II 8, 590/2 (6)).

Heites pilgu teisele oleviku ja mineviku erisuse rõhutamiseks kasutatavale võttele – võrdlemisele –, kohtab sama tendentsi. Muutusehetk on hilisem kui pärisorjuse kaotamine ning näib, et see ei paigutugi kindlasse aega. Pigem on võrdlus retooriline võte, kus jutustajad eristavad enda ja noorema põlvkonna kogujate läbielatud, sest erinevalt keisri tänamisest, mis tundub jutustajaid ja kogujaid ühendavat, kuulub võrdlemine eelkõige jutustajate kõne juurde:

Vana Eit jutustab: Mis selle noore liigil viga elada ilmas, teadvad na ka, mis see tähendab: pääva otsa mõisa põllo peäl õsuda ja oli ka see siis risti kohtlane töö!: pidi nii hirm puhtaks saama peadest nopitud, et sõrmed ära kulusid ja verd jooksid, selja kont pidi ära koolduma, kurja kubja kepi sai üsna voi leiva eest – peks oli leiva kõrvane [---] (Carl Allas, H I 4, 398)

Meie vanemad ja vanemate vanemad kurdavad eneste endist elu, ning ütlevad et nüüd meil üsna kerge olevat.” (Hendrik Tutar, H IV 1, 651)

kas nüüd enam noõrtäl inimestel, nii sukus orjus on kui meil vanast õli, ei jõle enam tiu orjus, ei kõra nätalä tegemist egä viinä kõtta minegud, ei tule enam kupias egä kilter õmä kepikä lümä, nii kui meil, sae küll tüüd teotud nii et sark seljan vahutas, tuli mõni ametnik jure, kui ei õllud meäle järele, vot ega kepikä selgä lõhku [---] (Gustav Puus, H III 8, 183/4)

Õige mõtle seda ennist aega ja asja kuda kõik ennast pöörand on, ei sua püha pää enam arugi kump Saks ehk talupoeg on. [---] Nüüd inimesed õhta eidavad magama, õhta magama, magavad omiku valgen. Oo-oo-oo, oleks enne seda viisi old iga üks oleks seda naernud, mis need Saksad siis teevad kui taluinime õõe otsa ju magab. (Kaarel Oberg, H I 1, 125/8)

Üks kord rääkis vana mees oma endist teol käimist. Mis vaeva teie noored mehed ka nüüd näate, kui käibki veel mõni teol. Iga homiku lähvad pääva tõusust mõisa ilus selge leib kottis nagu sepik või ja silgu karbid taga ilus valge paks piimm lähkris [---] Aga vat, kui meie läksime enne, suine lühike õõ, eha lõpeb ja koit hakab, muud kui mine jälle. Leiva kot ja lähker olid ka moodiks õlal, must haganane leib oli sees, sool krõbises karpis [---] (Martin Rekkaro, E 35560)

Et tegu on jutustajate kõne juurde kuuluva võttega, on põhjust rõhutada seejärel, et küsimus ei ole üksnes mineviku ja oleviku eristamises, vaid ka vanade inimeste ning noorte elukogemuse eristuses. Lugeses kogujate viiteid sellele, et orjaaja mälestused ning nende võrdlemine on spontaanselt esile kerkiv jututeema, tekib mulje, et see on põlvkondadevahelises suhtluses väljakujunenud žanr, mis on kõigi aegade vanemate põlvkondade repertuaaris, kuid mis tollel hetkel realiseerus teoorjuse ja sellele järgneva kontekstis. Ülal tsiteeritud näited pärinevad aastatest

1872–1898, ning näib, et vähemalt mõne koguja jaoks on esitatav natuke naljakas või ülepingutatud. See tuleb kõige selgemalt välja ajaliselt kõige hilisemas, Rekkaro üleskirjutuses, mis koosnebki üksnes mineviku ja oleviku võrdlemisest (teiste puhul on tegu raamiga konkreetsematele narratiividele), ning tema kaaskirjast on näha, et saadeti on kirja pandud Eiseni rahvanaljade saatmise üleskutse peale (E 35564). Kerget paroodilisust võib tajuda ka Obergi kirjapanekus.

Aja, millega jutustajate kirjeldatud muutused võiksid seostuda, võib tinglikult paigutada aastasse 1868 – siis keelustati ametlikult teoorjus, s.o rendi eest teotegemise nõue. Samas ei toimunud muutus ilmselt ühe hetkega ning teoorjusaja ilminguid esines kohati aastakümneid hiljemgi (vt nt Paurmanni loetelu veel 1889. aastal kehtivatest koormistest H II 8, 372/82, aga ka Järv 1888). Seda aastaarvu lähteks võttes on põnev vaadelda kogujate sünniaastaid. Enamuse lugudest, millele ma toetun, on kirja pannud pärast 1868. aastat sündinud kogujad, seega pole neil isiklikku teoorjusaja kogemust. Noorimad iseseisvalt kogujad (jätan kõrvale kooliõpetaja organiseeritud kogumises osalejad) olid Hendrik Tutar (snd 1872, kogumishetkel 18-a), Gustav Seen (snd 1871, kogumishetkel 18-a), Otto Schantz (snd 1879, kogumishetkel 16-a). Kui vaatleme ülaltoodud võrdluslugude kirjapanijaid (ning esmaseid adressaate), kelle vanus on teada, siis Tutar ja Rekkaro (snd 1878, kogumishetkel 20-a) kuuluvad noorte kogujate hulka, Puus (snd 1863) aga nende hulka, kelle varane lapsepõlv jääb teoorjusaega, samasse rühma kuulub ka Lusik (snd 1860), kes viitas äratussõnas kogutavale kui orjusaja lugudele.

Kirjutajate hulgas on viis inimest, kes on sündinud enne 1850. aastat, seega olid nad teoorjuse ametliku kaotamise ajaks juba mõnda aega talutöodes osalenud: Carl Allas (snd 1838), Märt Siipen (snd 1846), Paulus Paurmann (snd 1850), Juhan Silbergleich (snd 1854), Viilip Klaas (snd 1857). Sünniaasta poolest on kõige vanem Carl Allas, ent tema tegi Hurdale kaastööd Eesti Kirjameeste Seltsi kogumisaktsiooni raames, seega on tekstid kirjutatud vahetult teoorjuse keelustamise järgsel ajal, vahemikus 1872–1875 (Mälk 1963: 76–79). Allase kirjapanekutes on kõige varasem näide võrdlusnarratiivist (H I 4, 397/400), kuid arvestades varast kirjutamisega, pole imestada, et ta ei näe omas ajas väga selget muutust.

Vanema põlve kogujate seas, kes saatsid oma kaastöid 1880-ndate lõpus või 1890-ndate alguses, võib täheldada erisugust suhtumist teemasse: kui nooremad tsiteerivad probleemideta jutustajate võrdluslugusid, siis mitmed vanemad kogujad ei näe muutust nii selgelt positiivsena. Näiteks Paurmann seob muutuse 1889. aasta kohtureformiga ehk kirjutamishetkega:

Eesti maa „Mõisnikude” kõrge meel ja uhkus ja vaiste talo poigade sügav südäme leikäv alandus, kestas maal külädes nii kui iga üks nüüd sedä praiga teab 20. Novemb-rini 1889 a. [---] Ehk kül lühikest aiga on vast uued kohtud meie maal töötanud, kõhe nääme jo et päike just kui üles tõustes uuve iluga meile paistab, noh kui uued kohtud jo kauvem aega saavad töötanud, siis kosutavad naad ja kasvadavad ka ehk meie elo, nii kui kevadene päike paiste roho ja lillede elo kosutab ja kasvatab. Täno Jumalalle, täno meie kõrge riigi isale, et neid on meile soovinud. (H II 8, 487, 494)

Juhan Silbergleich ja Märt Siipsen on aga tulemuse suhtes äärmiselt pessimistlikud: nad tahaksid esitada endist ja praegust aega võrdlevaid narratiive, kuid toovad välja, et see pole võimalik. Silbergleichi tekst jõuab välja selleni, et uus kord on muutunud elu maata inimeste jaoks raskemaks – ajal, mil kõik talupere liikmed olid koorimatud mõisas töötamisega ning taluperemees ei saanud oma maa eest hoolitseda, võimaldasid peremehed ka sulastel oma maad kasutada, ent

eluküsimus teenija ilma maata rahval muutus, kui rendi ja krundi aeg tuli, peremees sai mõisa tööst lahti, hakas oma põldu hooolsalt harima kelle pealt aga väga kallis rent ja suured maksud peab maksma, ei sealt võinud teisele anda, nõnda tuli maa küsimise puudus? Suurel hulgal Eesti rahval kes kodumaad pidid maha jätma, ja põle nii hõlpsal ega kergel viisil teenija ilma rahata inimesel maad ega kohta saada; [---] (H II 33, 217)

Siipseni kirjutis „Tagasi vaate, 40 aastad” (E 21488/9) on tõenäoliselt pühendatud neljakümne aasta möödumisele 1849. aasta Liivimaa talurahvaseadusest, mis eristas mõisa- ja talumaa ning võimaldas talude rentimist (see on Eisenile saadetud 1895, kuid tõenäoliselt on see varem kirjutatud teksti ärakiri). Siipsen leiab selles kirjutises, et eestlased ei käitu vabaks saanuna väärilt. Ta loetleb märgilisi muutuste hetki:

Armas eesti vend ehk Õde! sina Old Õnne päivil ilmale sündinud, kui sina veel seda aega mäletad. Kui meie rahvas mõisas orjasid ja selle järele renti maksma akkasid. Oh se oli esimene samm elu poole, siis tuli kohtate periseseks ostmine, tõine samm. Siis kadus vitsa nuhtlus, kolmas samm [---] Oh õnne mis se inimene näinud, kes neli ehk viiskümmend aastad vanaks saanud. (E 21488)

Sellise alguse järel jõuab ta selleni, et muutus oleks võinud luua harmoonilise ühiskonna, kuid: „[---] mis meie näeme ja kuuleme praegu? Priiuse hullustusi ja hullutajaid vargaid ja petjaid” (E 21489). Siipsen loodab siiski, et rahvus tervikuna küpseb ning need nooruse hulluse aastad lähevad mööda.³

Vägivald: metsik ja nähtamatu

Vägivald, mida neis lugudes kohtab, on üsnagi mitmetahuline. On otsest füüsilist vägivalda (peksmine, kehaosade äralõikamine), inimeste kohtlemist loomadena (mees adra ees, naine imetab kutsikaid), inimeste tahte eiramist (vaesele mehele sulaseks määramine, vägisi mehele panemine, liikumisvabaduse piiramine). Palju motiivi kordub jutustusest jutustusse (koerte imetamine, tagumiku järgi naise ära

³ Kasutasin artiklis vaid neid Siipseni kirjutisi, mille ta on rahvaluulekogumise raames Eisenile saatnud. Siipseni isiklikus arhiivis on hulgaliselt mõisavägivallaga seotud kirjutisi: nii proosas kui ka luulevormis talletatud üksikjuhtumeid ning üldisemaid kirjutisi, mis on selles artiklis kõrvale jäetud.

tundmine, sureva mõisahärra imetamine), ent mida kindlamalt on lugu dateeritud ja lokaliseeritud, seda eriilmelisemad on juhtumid.

Vägivalla ohvriks on enamasti taluinimesed, täideviijajaks mõisnik või tema alluvad. Sealjuures on lugudes vägivalla ohvrina esindatud külaelanike eri kihid: teol käimist käsitlevates lugudes on kannatajad enamasti teolised, samas kui muudes lugudes on kannatajad sageli just peremehed või -naised; mõnes loos on rõhutatud üldisemalt, et mõisnik oli vägivaldne kõigi oma valla inimeste suhtes. Kui võrrelda seda, kuidas inimesed neis olukordades käituvad, siis tuleb esile sageli sama, mida täheldas ka Lust (2017): inimesed on passiivsed osalised, kes ei ürita vastu hakata. Samas ei ole see alati nii. Näiteks lugudes, kus naine peab imetama mõisahärra koeri, sekkub mõnelgi korral naise mees ja tapab kutsikad (nt H I 9, 106 (3)), ka on lugusid mõisahärra juurde kutsutud tüdrukute vastu hakkamisest (H II 8, 589). Ent kõige sagedasem vastuhakuviis, mis lugudes esile tõuseb ning mida jutustajad eraldi rõhutavad, on passiivne vastupanu – olukorrad, kus pektav talub toimuvat stoiliselt. Näiteks Teno Neilandi poolt Paurmannile jutustatud lugudes on peategelasteks rahuga peksu taluvad mehed:

Aga, vanaldane teo mees näitis nende ees üles: et tämäl karastatud terase saarnane kannatus õli. Ta seisas, kääd kõrval ja sirgel kui küünal, liigutamata paigal, kõige vähemat ääle üminagi ei lasknud ta kuuldavaks saada, muud kui iga löögi ajal kergitas natuke oma õlasid! – Said nülgiad ta juurest vällä mend, akkas ta jälle lõigama nii kui ennegi. – (H II 8, 385)

Sealjuures mitmel puhul on arhiivis olevad vägivalla kirjeldused üsnagi tundelised, ning võimalik, et nii lugude kirjapanijaid kui ka jutustajaid on mõjutanud sentimentaalsed rahvaraamatud, kus samuti sageli tegelasteks vapralt kannatusi taluvad lihtinimesed. Üks näide Suurkaselt:

Küll lubanud aidamees viimaks oma terve varanduse laste eest herrale anda ja teda kas elu aeg ilma palgata teenida, aga see pole kivikõvat mõisa herra südant mitte sugugi pehmeks jõudnud teha, vaid isa härdas palumine ja laste südant lõhestav karjumine olnud tema kõrvadele põrgulik hea kuulda ja ajanud tema südant veel rohkem verejänuliselt keema! (H I 9, 364)

Siiski on arhiivis ka mõned kättemaksulood. Johan Kala ja Hans Völman on pannud kirja lood, kus talumees peksab karistamatult mõisnikku (E 40959/60; E 4343/6); Suurkasel on kirjapanek, kus talumehed tapavad eriti julma junkru, kuid selles loos saadetakse talupojad Siberisse (H I 9, 139 (4)). Sagedasem on see, et nn kättemaks on üleloomulik – vägivaldsel mõisnikul on äärmiselt keeruline surra (nt H I 1, 467/8 (26); H I 9, 141/2 (6–8); H II 8, 589/90 (4)).

Ent kas vägivald neis kirjapanekutes on Pandey (2014) mõttes korda loov, metsik või nähtamatu? Nagu eelnevas märkisin, on nn hea keisri müüt (mis neis kirjapanekutes ilmneb tänuavaldustena keisrile lugude algus- ja lõpuraamides) üks viis rõhutada, et õigus korda loovaks vägivallaks on vaid keisril, samas kui mõisnike

vägivald on omavoliline ja lubamatu. Selline eristus ei välista küsimust, kas kirjutajad käsitlevad mõisnike vägivalda kui (omas ajas) erandlikku või süsteemset. Üks põhjusi selliseks küsimuseasetuseks on Eduard Vilde nending, et ehkki üksikute ja erandlike mõisnike vägivalda kajastused oli XIX sajandi avalikus ruumis lubatud, siis mõisakorra süsteemsele vägivaldsusele viitamist tsensuur taunis. Vilde (1957: 271) märgib, et tema romaan „Mahtra sõda” oli katse tuua avalikku ruumi just kogemuse süsteemsus.

Kirjapanekutes esineb nii seda kui ka teist. Kui lugedes näidatakse vägivaldlatsejadena konkreetseid indiviide, kelle erakordset vägivaldaarmastust rõhutatakse, siis see seab esiplaanile indiviidi vägivaldsuse. Sellist vägivalda erandlikkust rõhutavad lood, mille toovad esile just ühe või teise mõisniku heatahtliku suhtumise talurahvasse (vt nt Paurmanni arutlust H II 46, 65/71 või Daniel Kuressoni perepärimust mõisnikust, kes ta esiisale parema talu andis H II 28, 415; E 37364/7, 37372/3, 37419/38).

Siiski on kaks viisi, kuidas kogujad ja jutustajad rõhutavad mõisakorra vägivaldsuse süsteemsust, sh ka selle ulatumist nn nähtamatu vägivalda alale. Esiteks võte, mille juba ülal esile tõin: sünekdohhilisuse rõhutamine. Sünekdohhilisuse all pean silmas juhtumeid, kus kirjapanijad ja jutustajad rõhutavad, et kirjapandu on vaid üksiknäide tol ajal laialt levinud praktikatest, sest kõiki sarnaseid pole kellelgi võimalik kirja panna. Et kogujad sellist võtet kasutavad, ma ülal juba viitasin, kuid seda võib kohata ka jutustajate kõnes, näiteks märgib Teno Neiland Paurmannile:

„Need on aga siin mõned tilgakased, ütleb 70 aastat elanud mees, Teno Neiland, Kõik peksud mis talli juures pekseti ja mis heina maal ja mõjal inimesi taoti. „Oh! neid ei või enam mõeldagi praigusel ajal, kes seda usub, see peetakse nüüd une näoks.” (H II 8, 394)

Teist võtet võib nimetada kõrvutamiseks: mõisavägivalda lood asetatakse kõrvu teistsuguste lähiajaloo seotud narratiividega, mis ei sisalda füüsilist vägivalda, kuid rõhutavad eluolu üldist viletsust. Kogujatel ilmneb see võte näiteks seeriates või üldistes kirjutistes, jutustajatel aga võrdluslugudes. Eelnevas tõin näiteks ühe Sandra seeria, kus vägivaldallugude vahel olid palad leiva, riiete jms kehvusest. Kui aga vaadata võrdluslugude näiteid, siis on näha, et peksu ja füüsilise vägivalda kõrval toovad jutustajad esile toidu kehvast, vähest une- ja isiklikku aega jms; ka Jaak Sõggeli üldistavas kirjutises „Kuidas muiste teole mindi” on vägivaldastseenid pigem vähemuses, suurema osa tekstist hõlmavad kehva toidu, vähese une, kehvade töötingimuste jms kirjeldused. Kõigi selliste kõrvutuste eesmärk näib olevat rõhutada, et üldine kehv elujärg oli otseselt seotud mõisakorra kui sellisega: kuna talurahvas panustas kogu oma aja ja energia mõisapõldudel töötamisele, siis olid tema enda põllud kehvemini haritud, vili hiljem koristatud jne.

Sellised seeriad sisaldavad sageli ka fragmentaarsemaid üksikuhtumeid, mis eraldivõetuna ehk ei mõjukski, kuid vägivaldallugude vahele asetatuna rõhutavad just vägivalda tähtsusetut või nähtamatut poolt. Väga iseloomulik on August Maueri mõisajuttude seeria (H II 28, 113/7 (1–6)), kus otsest füüsilist vägivalda on kujutatud vähe, enamasti on pildid üldisest eluolust – näiteks lugu mõisasse pesu pesema

käsitatud popsinaisest, kelle laps upub, kuna kellelgi pole aega talle tähelepanu pöörata (H II 28, 114 (2)); tal on ka lugu sellest, kuidas kubjas teolistele sõimunimesid paneb (H II 28, 166/7), ning teateid koormistest (H II 28, 114/5 (3–5)). Paurmann on pannud kirja loo peremehesest, kes keeldus heinaajal aidamehe maja katust ehitama minemast ning selle eest peksa sai (H II 8, 387/91 (6)), ja kirjelduse peremehesest, kes veedab terve päeva, oodates, et mõisnik teda jutule võtaks (H II 8, 487/94). Holts on kirja pannud loo, kus mõisavalitseja keelab vihma ajal viljalõikamise ning läheb kõrtsi. Kui ta tagasi tulles avastab, et inimesed on vihma lõppedes omavoliliselt tööga jätkanud, ta vihastab ning asub neid valimatult peksma (H I 3, 60). Need ja sarnased lood viitavad sellele, et mõisa esitatud nõuded võisid olla üsnagi suvalised ja läbimõtlematud, keegi ei planeerinud tegevust nii, et taluinimestel oma tööde jaoks aega jääks.

Lõpetuseks

Artikli keskmes oli väga konkreetne kirjutamiskontekst: XIX sajandi lõpu rahvaluule kogumisaktsioonid. Korraldajad ei palunud osalistel kirja panna mõisa ja vägivallaga seotut, kuid paljud osalised saatsid selleteemalist materjali. Kui küsida lõpetuseks, kas rahvaluulekogudes nähtav viis kujutada mõisaga seotud vägivaldal jäi pigem kaasaegses avalikus ruumis lubatu piiresse või leidub ka teemasid, mis avalikku ruumi poleks jõudnud, siis tuleb nentida, et näeme nii ühte kui ka teist. Viited avaliku ruumi etteantule on keisri rolli ning selge muutushetke rõhutamine ja kirja-pandava seostamine minevikuga. Samas torkab silma, et see minevik on ajas mõnevõrra lähem kui kaasaegses ajalookirjutuses, ning kohati kõneldakse kaasaegsetest juhtumitest. Sealjuures mitmed kogujad tajuvad, et teema kirjalikus vormis tõstatamine võib olla problemaatiline, ning nad pole kindlad, kas Hurt ja Eisen on teemast huvitatud. Kaks paralleelset aktsiooni, mis võisid mõjutada kogujaid mõisa vägivallaga seotut kirja panema, olid Jaak Järve 1887. aastal Virulases tehtud üleskutse saata talle teateid rahva käekäigust erinevais Eesti paigus, mille tulemused ilmusid hiljem Virulases ja Postimehes (Järv 1887, 1888, 1892), ning Ado Grenzsteini 1898. aastal algatatud „Oleviku kirjakogu” projekt, mille raames palus ta saata kaastöölistel kirjutisi teemadel, mida oli oluline dokumenteerida, kuid mille puhul oli teada, et neid pole võimalik ajalehes avaldada (vt nt projekti esimest kokkuvõtet Grenzstein 1898). Tulevikus peaks kindlasti rahvaluule arhiivis olevat nende materjalidega kõrvutama.

Kõige selgem vastuolu avaliku kirjaruumiga (või mäng avaliku ruumi piiridega) esineb kahe vanema põlve koguja – Juhan Silbergleichi ja Märt Siipeni – arutlevates kirjutistes. Nad on teadlikult valinud žanri, mis kuulub pigem ajakirjanduse kui rahvaluulekogumise raamidesse, kuid puudutavad teemasid, mis ilmselgelt ei sobi tollaegsesse avalikku ruumi. Kuid nende kõrval on tekste ja kirjutajaid, kes samuti mängivad avaliku ruumi piiridega, kasutades tekstitüüpe, mis on rahvaluulekogumisele omasemad: narratiive, nende sünekdohhilist raamistamist ja kõrvutamist. Nagu Siipenil ja Silbergleichilgi on nende võtete eesmärk näidata, et

kirjapandud lood pole erandlikud üksikjuhtumid, vaid midagi üldist – väljendatu kõrval on hulgaliselt nähtamatut ning väljendamatu. Mitmel puhul kasutavad nii kogujad kui ka jutustajad korruga mõlemat võtet – sünekdohhlisuse rõhutamist ning kõrvutust –, mis omakorda võimendab nende toimet.

Nagu rahvaluule üleskirjutuste puhul ikka, on vägivallaga seotud üleskirjutused äärmiselt mitmekihiline materjali kogum: esineb erinevusi nii eri põlvkonda kuuluvate kogujate kui ka kogujate ja jutustajate nägemuste vahel. Ent kui üldiselt võib öelda, et kogumiskontekstis kuulub võim kogujale, kes paneb kirja vaid seda, mida peab oluliseks, siis mõisa ja vägivallaga seotud teema tõstatamine näib mitmel puhul olevat just jutustajate initsiatiiv: koguja on pannud loo kirja, ilma et ta oleks olnud kindel, kas materjal kuulub rahvaluulekogumise konteksti.

Artikli valmimine on seotud uurimisprojektidega „Folkloori narratiivsed ja uskumuslikud aspektid“ (EKM 8-2/20/3) ja „Eesti kultuuri arengumustrid“ (EKKD-III2).

ARHIIVIALLIKAD

Eesti Kirjandusmuuseumi (EKM) Eesti Rahvaluule Arhiiv (ERA)

E – Matthias Johann Eiseni rahvaluulekogu

H – Jakob Hurda rahvaluulekogu

KIRJANDUS

Grenzstein, Ado 1898. Kirjakogu. – Olevik 22. IX, nr 38.

Hurt, Jakob 1879. Pildid isamaa sündinud asjust. Tartu: K. Mattiesen.

Hurt, Jakob 1888. Viiestõistkümmes aruanne Eesti vanavarakorjamisest ja keelemurrete uurimisest. – Postimees 1. XI, nr 125; 3. XI, nr 126; Olevik 31. X, nr 40; 7. XI, nr 45.

Hurt, Jakob 1989. Mida rahvamälestustest pidada. Artiklite kogumik. Koost Ülo Tedre. Tallinn: Eesti Raamat.

Jakobson, Carl Robert 1991. Kolm isamaa kõnet. Kriitiline väljaanne käsikirjast kommentaaride ja järelsõnaga. Tallinn: Eesti Raamat.

Järv, Jaak 1887. Pilt Eesti rahva elukorrast. – Virulane 16. XI, nr 47.

Järv, Jaak 1888. Pildid Eesti rahva elust I–IV. – Virulane 26. IX, nr 39; 3. X, nr 40; 10. X, nr 41; 17. X, nr 42.

Järv, Jaak 1892. Pildid Eesti rahva elust 1–10. – Postimees 5. VIII, nr 171; 6. VIII, nr 172; 7. VIII, nr 173; 8. VIII, nr 174; 10. VIII, nr 175; 11. VIII, nr 176; 18. VIII, nr 182; 19. VIII, nr 183; 20. VIII, nr 184; 21. VIII, nr 185.

Kaljundi, Linda; Plath, Ulrike 2020. Serfdom as entanglement: Narratives of a social phenomenon in Baltic history writing. – Journal of Baltic Studies, kd 51, nr 3, lk 349–372. <https://doi.org/10.1080/01629778.2020.1776349>

Kikas, Katre 2015. Matthias Johann Eisen ja tema kaastöölised seitsme Moosese pärimust piiritlemas. – Keel ja Kirjandus, nr 10, lk 711–727. <https://doi.org/10.54013/kk695a3>

Kikas, Katre 2017. Rahvaluulekogujate elulood Jakob Hurda rahvaluulekogus. – Keel ja Kirjandus, nr 8–9, lk 584–599. <https://doi.org/10.54013/kk718a2>

- Kikas, Katre 2018.** Rändlind ja Paabeli vang. Omaeluloolisus kahe rahvaluulekoguja saadetistes. – Mäetagused, nr 71, lk 25–54.
<https://doi.org/10.7592/MT2018.71.kikas>
- Kikas, Katre 2020.** „Ma üian sind armas Risti kihilkond...”. Rahvaluulekogujate äratussõnad ja avalikkuse kõnetamine. – Keel ja Kirjandus, nr 1–2, lk 133–147.
<https://doi.org/10.54013/kk747a8>
- Kirss, Tiina Ann 2013.** Mahtrad. Sugude, sotsiaalsete suhete ja koloniaalvägivalla kujutamine Eduard Vilde ajaloolise triloogia esimeses romaanis. – Keel ja Kirjandus, nr 8–9, lk 607–622. <https://doi.org/10.54013/kk670a4>
- Lust, Kersti 2017.** Lost voices? Memories of early modern peasant revolts in post-emancipation Estonia. – Rhythms of Revolt: European Traditions and Memories of Social Conflict in Oral Culture. Toim Éva Guillorel, David Hopkin, William G. Pooley. New York: Routledge, lk 308–326. <https://doi.org/10.4324/9781315467856-13>
- Mälik, Vaina 1963.** Eesti Kirjameeste Seltsi osa eesti folkloristika arengus. Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus.
- Pandey, Gyanendra 2014.** Unarchived histories: The „mad” and the „trifling”. – Unarchived Histories: The „Mad” and the „Trifling” in the Colonial and Postcolonial World. Toim G. Pandey. London–New York: Routledge, lk 3–19.
<https://doi.org/10.4324/9781315856698>
- Peiker, Piret 2013.** Rahvusvaheline kultuurimälu ja ümberkirjutus Koidula „Juuditis”. – Keel ja Kirjandus, nr 8–9, lk 591–606. <https://doi.org/10.54013/kk670a3>
- Salu, Herbert 1964.** Eduard Vilden historiallisest romaanist. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Seppel, Marten 2012.** Vägivalla piirid pärisorjuslikes suhetes Eesti- ja Liivimaal 17. sajandil. – Tuna. Ajalookultuuri ajakiri, nr 2, lk 19–31.
- Viires, Ants 2001.** Eestlaste ajalooteadvus 18.-19. sajandil. – Tuna. Ajalookultuuri ajakiri, nr 3, lk 20–36.
- Vilde, Eduard 1957.** Teosed. Artikleid ja kirju. Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus.
- Vinkel, Arne 1966.** Eesti rahvaraamat. Ülevaade XVIII ja XIX sajandi lugemisvarast. Tallinn: Eesti Raamat.

Katre Kikas (sünd 1981), PhD, Eesti Kirjandusmuuseumi folkloristika osakonna teadur (Vanemuise 42, 51003 Tartu), katre.kikas@folklore.ee

Manor and violence in the folklore collections of the late 19th century

Keywords: folkloristics, folklore collection, violence, corvée

The folklore collected during the collection campaigns of the last decades of the 19th century contains a significant amount of material concerning the relationship between peasants and those connected to manors. In this article, I focus on one

particular aspect of these texts: the depiction of violence directed from the manor towards the peasants.

I examine the topic from two perspectives. Firstly, I apply the framework proposed by Gyanendra Pandey (2014), who distinguishes between three kinds of violence: (1) violence intended to maintain societal order; (2) wild, uncontrollable violence associated with marginalized groups; and (3) trivial or overlooked violence. I explore how these three types of violence manifest in my material and how they interconnect.

Secondly, I analyze these texts, which originate from oral sources and were written down by individuals with limited formal education, within the context of contemporary public discourse (such as newspapers, history writing, literature, etc.) on manor-related violence. I investigate the parallels and discrepancies between these public writings and archival texts.

Regarding the first perspective, it can be said that the writers often depict the violence executed by landlords as wild, while the right to enact violence for maintaining order is attributed to the Tsar. Additionally, the writers employ various rhetorical techniques to stress that trivial violence was also present. As for the connection to public writings, it is evident that the authors of these texts are familiar with them but sometimes alter or reinterpret them.

Katre Kikas (b. 1981), PhD, Estonian Literary Museum, Department of Folklore, Researcher (Vanemuise 42, 51003 Tartu), katre.kikas@folklore.ee

Konflikt ja vägivald looduslike pühapaikadega seotud kohapärimuses

OTT HEINAPUU

Eesti looduslike pühapaikadega – nagu hiiepaigad, pühad veed ja kivid – on seotud ohtralt jutupärimust, mis avab nende paikade tähtsust ja rolli nii füüsilises maastikupildis kui ka rahvausus. Artikli eesmärk on selgitada, mis on vägivald või konflikti funktsioonid looduslike pühapaikadega seonduvates lugudes ökosemiootilisest või pärimusökoloogilisest vaatenurgast (vt Maran 2022; Päll 2022a, 2022b: 62–63). Vägivaldsetena käsitan artiklis konflikte, milles vähemalt ühele osapoolle tehakse tahtlikult mingit laadi kahju. See hõlmab kõige selgemalt võitlust või füüsilist agressiooni kas paljakäsi, n-ö loomulike relvadega (nagu kiskja küüned ja hambad) või siis sõjariistadega, olgu need loomulikud (nagu külm- ja tulirelvad) või üleloomulikud (näiteks jumaliku olendi heidetavad piksenoored). Laiemas mõttes loen vägivaldseks ka tegusid, mis vägivaldse sunni ähvardusel jätvavad kellegi ülekohtuselt millestki ilma: vägivallaga ähvardamist arvan siin samuti vägivallaks.

Lähtun Philippe Descola (2022 [2005]) ja Eduardo Kohni (2013) looduse ja kultuuri läbipõimituse käsitlest ning Bruno Latouri arusaamast, et ühiskonna ja looduse toimijad on lõimitud ühtsesse võrgustikku, ning vaatlen, kuidas looduslikud pühapaigad saavad olla inimestest ja mitteinimestest toimijate suhete sõlmpunktid. Latouri (2014 [1991]) teose „Me pole kunagi olnud modernsed” järgi sai inimühiskonna ehk kultuuri ühismõõdutuks tunnistamine niihästi looduse kui ka üleloomuliku sfääriga ning nende range üksteisest eraldamine võimalikuks alles Lääne-Euroopa modernsete mõttevoolude kujunemisega XVII sajandist alates. Euroopalik arusaamine ühiskonnast ja loodusest kui kahest omaette ja erinevate seaduste alusel toimivast valdkonnast on levinud koos sääraste modernsete arusaamade valdavaks muutumisega.

Käsitlen lugusid ja uskumusi, mis on käibinud modernsuse-eelse ilmavaate kontekstis ning kajastavad seega arusaamist maailmast, milles modernse vaate järgi looduslikud ja üleloomulikku sfääri kuuluvad toimijad on inimeste võrgustikesse tihedalt lõimitud ja kus neid nähakse olulisemate partneritena kui modernses ühiskonnas. Käsitletav modernsuse-eelne eesti pärimus tundub hästi sobivat Descola (2022 [2005]: 185) uuesti sisustatud ja ümber mõtestatud animistliku mentaliteedi kirjeldusega, milles „inimesed omistavad mitteinimestele samasuguse sisemuse nagu neil endil”, humaniseerides loomi ja taimi ning eeldades, et nad võivad „luua kommunikatiivseid suhteid kas inimestega või omavahel”. Sealjuures moodustavad nii inimesed kui ka mitteinimesed animistliku vaateviisi järgi endasarnastest koosnevaid kollektiive ja mitteinimeste kollektiivide omadused on sarnased inimeste omadega ehk nendega sotsiaalselt isomorfsed (Descola 2022 [2005]: 383).

Loodusliku pühapaigana määratletakse Eestis ametlikult „olulise inimõjuta rahvapärismuuseumi ohverdamise, pühakspidamise, ravimise, usulise või rituaalse tegevusega seotud asi või maa-ala” (MuKS § 11 lg 6; vt ka Kivari 2022; Kama 2022; Tatay, Merino 2023). Traditsioonilises ühiskonnas on looduslikud pühapaigad osa suhete muustrist, mis kogukonna inimestel on teiste inimeste (sh kogukonnas mäletatavate surnutega), kuid ka mitteinimeste ehk loomade, taimede ja üleloomulikeks nimetatud olenditega. Kohn (2013: 18–19) on näidanud, et seda võrgustikku saab modelleerida, jälgides semiootilist aktiivsust ja seaduspärasid kommunikatsioonis võimesindajate, kogukonna oluliste figuuride, teiste inimkogukondade, samuti kodu- ja metsloomade ning üleloomulike olenditega.

Keskendun modernsuse-eelsete pühapaikadega seotud enamasti muistenditeks liigitatud kohapärimusele, analüüsides Eesti pärimuspaikadesse lokaliseeritud laima levikuga mütoloogilisi motiive. Käsitlus lähtub XIX–XX sajandil talletatud eesti kohapärimusest, mis on kättesaadav arhiivitekstide kaudu, kuid vaatlen materjali rahvusvahelise jutupärimuse kontekstis ja toon tõlgendamisel toeks paralleele hästi dokumenteeritud ja uuritud vanakreeka pärimusest ning modernsuse-eelset ilmavaadet edasi kandvatest saami rahvajuttudest.

Folkloori levikus tihtipeale täheldatava paradoksi järgi kipuvad tugeva lokaalse (või lausa rahvusliku) tähendusega motiivid või lood olema rahvusvahelise levikuga, kohaliku identiteedi olulised tugisambad võivad – *mutatis mutandis* – olla tuntud üle ilma. Vaadeldavatest motiividest ja süžeedest – nagu lood kive viskavatest hiidudest, pühapuu raiujat või pühakoha rüvetajat tabavast karistusest – on suur osa arhailised ja nende vanust võib Mari-Ann Remmeli ja Heiki Valgu (2014: 311) hinnangul mõõta „mitte aastasade, vaid -tuhandetega”. Samas rõhutavad nad, et rahvusvaheliste rändmotiivide võimalikust tekkeajast tuleb eristada seda, millal need haakusid mingi paigaga ja kinnistusid sealsesse kohapärimusse. Näiteks Eesti merelähedastes maakondades võib nende hinnangul dominantsete maastikuobjektidega seotud pärimus (seega pärimuspaikade järjepidevus) ulatuda kohati I aastatuhandesse eKr. Seega võib maastikuobjektile kinnistunud pärimus kajastada seda, millised üksikmotiivid või -süžeed olid populaarsed ja levisid rändmuistenditena kunagi raskesti määratletavas kauges minevikus. Asustumustri muutudes tekkivad uued pärimuspaigad võivad analoogia põhjal ligi meelitada vanemate pärimuspaikadega seotud lugusid ja osalt seetõttu on suulise kultuuri arhailisi kihistusi uurides pea võimatu kindlaks teha, kui kaua on lugu olnud paigaga seotud.

Käsitlen artiklis esmalt üleloomulike olendite omavahelisi vägivaldseid konflikte, mille kohapärimus seob looduslike pühapaikadega. Seejärel vaatlen pärimuses kujutatud kahte liiki konflikte inimeste ja üleloomulike olendite vahel: üleloomulike olendite pagendamist ja inimestele osaks saavaid karistusi tabu või muu reegli rikumise tõttu. Vaatlen seega mütoloogilist materjali ja jätan kõrvale inimeste kohati vägivaldse mõõtme saanud omavahelised konfliktid looduslike pühapaikade kui maastike mõtestamisel, mida on Eesti materjali põhjal viimastel aastatel juba käsitlenud (Päll 2021, 2022b; Jonuks jt 2022: 159–163; Heinapuu 2024).

Üleloomulike olendite omavaheline konflikt pühapaigas

Kohapärimuses on looduslike pühapaikadega seotud maastikuelementide tekkelugusid, mille järgi paigas on kunagi minevikus leidnud aset üleloomulike olendite konflikt. Sellise konflikti järgi võidakse maastikul näha ja nendele etioloogiliste motiividega viidata. Eesti pärimuses on mütoloogilise mõõduvõtmise jälgede kõige tavalisem näide hiidude üksteise pihta pillutud kivid (Hiiemäe 2011: 15). Kiviloopimisjuttudest leiab ka üleloomuliku olendi tahtmatut vägivalda inimeste ja loomade vastu: näiteks võib heatahtlik, kuid saamatu Kalevipoeg heita kivi varssa murdva hundi pihta, aga tappa mõlemad, nagu räägib lugu Raplas asuvast Kalevi-voja Luisukivist ehk Hundikivist (vt E, StK 11, 39/40 (12) < Rapla khk, Linda Pärt (1921);¹ Hiiemäe 2011: 142; Heinapuu 2019: 264–265).

Kuid mütoloogiliselt on huvitavamad lood, mis seovad kohaliku pühapaiga mõne kosmiliselt olulise teemaga, nagu taevaste ja maiste või maa-aluste jõudude omavahelise vastasseisuga. See ilmneb näiteks lugudes, mis osutavad paigale, kus pikne on lõõnud Vanapaganat (MI K1177; vrd ATU 1147, 1148B; Frog 2018). See motiiv on eesti pärimuses peaaegu kindlasti olnud tuntud enne ristiusustamist. Ülo Valk (1996, 2012) on märkinud, et Vanapaganat jahtiva pikse motiiv on ilmselt olnud tuntud algindoeuroopa mütoloogias ning see kuulub ka soome-ugri mütoloogia vanematesse kihistustesse. Uku Masing (1977) pidas seda motiivi väga iidse müüdiklastri osaks, mille järgi võib näha nii Euroasias kui ka Põhja-Ameerikas. Ühe säärase loo leiab Muhumaalt, mis räägib Levalõpme küla Pühati mäest:

Kui Pühati mäel enamalt ikka hiiepidusid peeti, siis Vanapagan olle vihaseks saanud, et jumalaid nii palju austati ja temast ei tehtud väljagi. Ta hakan siis kive vädama, et pidulisi surnuks visata. Toon siis hulga kiva. Sial Pühati mäe juures oo üks teine mägi veel, toon siis sõnna neid kive ja tahta just parajast hakata pidulisi kividega patsima, kui äkist hakan kangesti müristama ja välku heitma. Oh sa poiss, kuidas Vanapagan joosma pistis! Kivid aga jään kõik sinna mäele ja sest aast kutsutse seda mäge Kivismäeks. (ERA II 250, 51/2 ja 54/5 (1; 3; 7) < Muhu khk, Hellamaa v, Tupenurme k – A. Vaga < Maria Vaga, 66 a (1939); tsit Hiiemäe 2011: 33)

Pärimusökoloogiliselt paigutub see lugu siiani üsna elavasse ja mitmekesisesse Muhu kohapärimusse, mida on soosinud saare konservatiivne sumbküladest koosnev asustumuster. Muhu pärimuses on maastikuobjektidel, näiteks moaljakividel, teatud olevat seoseid üleloomuliku sfääriga üsna hilise ajani (vt nt Kaasik 2007: 45–46). Pühati mäge võib pidada dominantseks maastikuobjektiks, kuna see on oluline mitme küla kollektiivses mälus, samas kui maastikus raskesti eristatava üksiku moaljakivi pärimus on edasi kandunud pigem väheste prede hulgas.

Vanapagana ja pikse vastasseisu väljendab ka teade Rõngu kihelkonna Koruste küla Tondikivi kohta:

¹ Tekstis viidatakse Eesti Kirjandusmuuseumi (EKM) Eesti Rahvaluule Arhiivi (ERA) rahvaluulekogudele kogu, köite ja lehekülje ning pala tähistega.

Peale selle olevat Tondikivi juures nõiatuld nähtud ja tondid olla säääl raha keetnud. Ka minevat kivi juurest käik maa alla, sellepärast kaduvatki allikavesi ära. Pikseilmaga välk lööb tihti sinna orgu ja inimesed ütlevad: „Näe, kui otsib Vanapaganat.” (tsit Laugaste, Liiv 1979: 41, nr 12 A)

Maastikuobjekti tekkimist selgitav etioloogiline motiiv seob paiga maailmakorda laiemalt seletavate mütoloogiliste lugudega. Kui mingis paigas on üleloomulikud olendid omavahel mõõtu võtnud, võib see pakkuda (täiendava) põhjenduse, miks just selles paigas on tõenäolisem inimese kontakt üleloomuliku sfääriga.

Eesti suuremate asustuskeskuste usulisel maastikul domineerivad kristlikud muistised (mis on enamasti arhitektuurimälestised), kohapärimuses on looduslikud pühapaigad enamasti perifeersed. Walter Burkert (1994 [1977]: 85) mainib, et muistse Kreeka linnades on olnud pühapaiku (kr *τέμενος*, *temenos*) nii kesksetes asukohtades, nagu asula kesksel mäel ehk akropolil või rahvakoosolekute paigas ehk agoraal, kui ka linna perifeerias, nagu soodes või kaugematel ja metsikumatel kõrgetel mägedel. Arvatavasti kipuvad lood kõrgematest jumalatest, kes on ühtlasi valitsejatele poliitiliselt olulised kehtiva ühiskonnakorra õigustamiseks, kinnituma tsentraalsetele pühapaikadele: varanduse akumulatsioonides, religiooni institutsionaliseerudes ja poliitilise võimuga seostudes kaob aegamööda pühapaiga looduslik ilme, kui sinna ehitatakse templeid ja muid maastikku kultuuristavaid rajatisi (Heinapuu 2018: 87–88). Semiootiliselt võib siin näha Louis Hjelmslevi (2012 [1943]: 102) sõnastatud väljendustasandi ja sisutasandi solidaarsuse põhimõtte rakendumist: väljapaistvad tähistajad (dominantsed ja laialt tuntud maastikuobjektid) tõmbavad ligi väljapaistvaid tähistatavaid (kõrgemad jumalad ja nendega seotud müüdid).

Usulise keskusega seotud müüt võib paiga kultuuristamist rõhutada või õigustada, nagu Delfi oraakli asutamisega seotud lugu sellest, kuidas Apollon tappis seal Pythoni, kes oli seotud jumalate varasemasse põlvkonda kuuluva Gaia ehk Maaemaga (vt Fontenrose 1980 [1959]).² See müüt sümboliseerib uute ja taevaga seotud jumalate võitu vanade maajumalate üle. Sarnaselt saab tõlgendada veejumal Poseidoni allajäämist Athenale – küll vägivaldatus – mõõduvõtmises selle üle, kummale peaks jääma Ateena linn: Athena nagu Apollongi kuulub Olümpose jumalate hulka ja esindab uuemat inimlikku tehnilist teadmist. Selle müütilise konflikti tunnismärkideks on kaks pühapaika Ateena akropolil. Poseidon lõi müüdi järgi oma kolmhargiga vastu kivist pinda ja sellest sündis sinna soolase vee allikas, kuid Athena kasvama pandud oliivipuu kallutas ateenlasi linna kaitsjaks eelistama just tarkuse- ja sõjajumalannat. (Burkert 1994 [1977]: 141)

Eesti aladel taandus Remmeli ja Valgu (2014: 312) sõnul pärast ristiusustamist muinasaegsete kõrgemate jumaluste kultuse kadudes tõenäoliselt peagi ka nendega seotud kohapärimus ja selle „jäänukeid võime kohata peamiselt vaid toponüümidest”. Seetõttu on ootuspärane, et Eesti looduslike pühapaikadega seotud uskumus- ja

² Vt Vladimir Proppi (2022 [1946]: 286–372) teoreetilisest perspektiivist aegunud, kuid esitatud rikkaliku võrdleva materjali poolest siiski huvitavat käsitlust, kuidas lohest kui inimestele saaki või põldude viljakust tagavast kasulikust uskumusolendist võib saada inimkujuliste jumalate või heeroste vastane.

jutupärimuses on tavalised suurtest jumalatest madalama tasemega mütoloogilised tegelased, nagu tihti nimetud haldjad ja kodujumal Tõnn.³ Vanapagan on sealjuures huvitavalt mitmetähenduslik olevus, kes võib olla nii kohalik pisipaharet kui ka pikse kosmoloogilist mõõtu vastane.

Inimesed pagendavad üleloomulikud olendid

Vaadates kohasidusas jutupärimuses kujutatud üleloomulike olendite ja inimeste konflikti ja vägivalda ilminguid, võime saada aimu, millisena on modernsuse-eelses ühiskonnas nähtud inimeste kohta keskkonnas, sidemeid toimijatega, kes ei ole inimesed. Käsitlen esmalt rahvajuttudes kujutatud konflikte, kus on kannatajaks üleloomulikud olendid, seejärel inimestest kannatajatega lugusid.

Lood, milles inimesed ajavad üleloomulikud olendid ära inimeste praegustest elupaikadest, aitavad selgitada kehtivat maailmakorda. Ühelt poolt saab nende abil mõista inimeste ja üleloomulike olendite ohtlike suhteid ja reegleid või piire rikkuva käitumise riske nii inimestele kui ka mitteinimestele, teisalt võivad need määratleda parasjagu kehtivaid piire inimeste ja üleloomulike olendite valduste vahel ning rääkida, kuidas need piirid paika pandi. Seda näitlikustab Võrtsjärve lõunaosas asuva Tondisaare (ka Vanasaar, Mullika saar, vt Kaasik 2017: 150–154) pärimus:

Tarvastu mõisa karjamõisa Järve küla all om Võrtsjärven üits väike saar ja sinna saare pääle om neile vanapaganile, mis inimeste elupaigade mant vällä om aetu, eluase [antud]. [---] Tõine siande kottus, kos neile ase antu, ku neid vällä aetu, ollu Tarvastu vallan üits suur pedajij. (H I 3, 446/7 (5) < Tarvastu khk – H. Kosesson (1892); tsit Laugaste, Liiv 1970: 394, nr 618 A)

Üldisemalt jutustab vanapaganate ja inimeste suhetest ja nende valduste nihkuvatest piiridest pikem lugu Tarvastu kihelkonna vanapaganatest, mis küll otsesõnu ei tunnista nende õigust Tondisaarel elada. Loos räägitakse siiski Tondisaarel elanud inimeste „hädašt” vanapaganatega, mida võib tõlgendada implitsiitse, otseselt sõnasutamata keelu rikkumise tagajärjena (vt artikli järgmist peatükki):

Vanasti olnud Tarvastu kiriku müürides vanapaganate eluase. Need aina kimbutanud pühapäeviti kirikulisi: kes näinud nägemisi, kellele tikkunud uni peale ja muudki juhtunud. Kiriku lähedal elanud Kokutaja Jaak. See teadnud vanatühjade tarvis head nõu. Kuidas just ta nad minema kihutas, on teadmata tänapäevani. Kuid ära nad läinud: üks salk Mõnnaste küla Tangu tallu, kiviahervaresse, teine salk aga Võrtsjärves

³ Kohni (2013: 197–199) tähelepanekule, et Amasoonia ketšua mütoloogias on olendite (sh inimeste) hierarhilised suhted ajalooliselt tingitud, võiks lisada eesti paralleeli: Eiseni (1995 [1919]: 44) esitatud tekkemuistendi järgi olla haldjad („muist parema, muist pahema iseloomuga”) tekkinud Jumalale vastu hakanud inglitest, kelle peaingel Miikael taevast välja heitnud (vt täpsemat analüüsi Valk 2007: 78–80). Haldjate säärane positsioon võib olla tingitud ristiusustamisaegsetest võimusuhetest, kuid on jäänud samalaadseks ka edaspidi.

asetsevale Mullika saarele. (Ka Tondi saar.) Mullika saarel elanud üks kalamees oma naisega. Mehe nimi olnud Kiirt.

Kord, kui kalurit kodus ei olnud, tulnud vanapaganad kaluri kööki ja küsinud naiselt: „Kas Kiirt kodus on?” Naine pole mõistnud paha aimata ja vastanud: „Ei ole kodus.” Siis võtnud vanapaganad üksteise sabast kinni, läinud tuppa ja ise laulnud: „Peremees käskis tilpi teha.”

Häda olnud naisel nende väljaajamisega. Kuid edaspidi ta vastanud vanapaganate küsimusele: „Kodus on jah!” Selle peale sülitanud vanapaganad korra ja kadunud kiirelt. Tangu talu kiviahvarest aga pole vanapaganaid muidu minema saadud, kui kutsutud kohale Kokutaja Jaak. Siis nad läinud küll, kuid minnes tõstnud säärast tormi ja tuult, et lõhkunud palju katuseid teel. (RKM II 150, 273/4 (3) < Viljandi raj, Koidu k/n – A. Lättemäe < J. Kaudre < Aadu Kulpson, 84 a. (1934/35); tsit Laugaste, Liiv 1970: 396, nr 618 D)

Muistendimotiivid, mille järgi on inimeste praegustest elupaikadest ära aetud seal varem elanud inimesesarnase mõistusega (üleloomulikud) olendid, on laia rahvusvahelise levikuga. Toon võrdluseks saami jutuvestja ja proosakirjaniku Johan Turi 1910. aastal ilmunud selgituse, kuidas saamide asualadelt on peaaegu kadunud hiulaadsed olevused staalud. Turi käsitleb asja sama hästi kui loodusteaduslikult, justkui räägiks ohustatud liigist:

Ja staalud on see rahvas, kes on peaaegu inimesed ja peaaegu manalased ehk pärglid. Ta [staalu] oli tugev ja oli teadja. Ja hiiglane oli ka peaaegu samasugune, aga tema ei vihanud inimesi nagu staaalu. Staaalu tappis inimesi ja söi. [---] Staalud olid suured, ja kui tulid inimesed, siis nad häbenesid, sest nad olid nii suured ja päris inimesed olid nii väikesed ja ilusad. Ja staalud olid nõrgad sigima ja staaludel oli vähe naisi. [---] Staalud on nüüdseks peaaegu täiesti kadunud, aga on veel saame, kes on staalude soost. Ja see on juhtunud sel kombel, et staalud on abiellunud saami tüdrukutega ja siis on sündinud rahvast [kes on] pooleldi staalud ja pooleldi inimesed. Ja nad on natuke isemoodi kui päris inimesed, välimuse ja loomu poolest. (Turi 1987 [1910]: 137, 147–148; soomekeelne tõlge Turi 1979: 169, 178–179)

Selle üldise selgitusega raamib Turi hulga suuremalt jaolt inimeste ja staalude suhetest rääkivaid jutte, millest üks kujutab staalude hävitamist eriti vägivaldsel moel ühes selle ökoloogiliste tagajärgedega:

Ja saami mees peksis koos oma kaaslastega staalut, kuni ta suri. [---] siis otsisid nad kive ja sidusid need staalule kaela ja uputasid niimoodi jääauku. Ja seetõttu on Stálojávri [’Staalujärv’] kalatu järv. Ja staaalu naine ja tütar on maetud järvest ida poole. [---] Ja see maa on neetud, nii et kõigile inimestele hakkab see veidi külge, nad lähevad omavahel nii riuhimuliseks, et nad on halvemad kui ükski muu inimene seal läheduses. (Turi 1987 [1910]: 143; soomekeelne tõlge Turi 1979: 175)

Kuigi see lugu võib olla paigale kinnistunud peamiselt järve kalavaesuse seletamiseks, tundub sellisel viisil esitatud loo moraal olevat, et ka ebameeldivate üleloomulike olendite mõõdutundetult vägivaldne kohtlemine võib tuua pikaajalisi soovimatuid tagajärgi. Sel kombel hoiatab lugu ettevaatusele ja tasakaalu otsimisele üleloomulike olenditega ja annab olulist infot maailmas eri toimijate vahel valitsevate suhete mustri kohta.

Üleloomulik karistus keeldu rikkunud inimesele

Inimesest kannatajaga üleloomuliku sfääriga seotud vägivaldse konflikti kõige tüüpilisemaks näiteks võib pidada hoiatuslugusid, kus vägivald on sanktsioon keeldu või tabu rikkumise eest. Säärased lood on looduslike pühapaikadega seotud arhailises pärimuses väga tavalised. Näiteks võib taevast kukkunud kivi, mida osutada teatakse, olla taevane karistus keeldu rikkumise eest, nagu Mall Hiiemäe (2011: 12) viidatud loos Viru-Jaagupi kihelkonnast, milles teise peresse sooja leiba viima saadetud tüdruk pani leiva jalge alla, et oleks kuivem astuda, ja jäi karistuseks taevast langenud kivi alla.

Vast kõige vägivaldsem pühapaigaga seotud üleloomuliku karistuse lugu eesti pärimuses on muistend Kose kihelkonna endise Kämbla (Kämbla) küla sanglepa-hiiest, mille järgi olla hiie lähedale „külasse kortelisse” jäänud „salk soldatid”, täpselt ratsaväelasi, kellel olnud tarvis hobustele talle ehitada. Hiit kaitsev kärnkonnakujuline olevus murrab järjest maha kolm puid raiuma saadetud soldatit ja paneb nende ülema oma mõõgaga ennast ise haavama, mille järel saadab ülem kogu üksuse „konnale kätte maksma seda kurja”. Soldatid süütavad põõsa, milles konn ennast peidab, kuid „siis tulnd sealt üks suur tündremoodi elukas välja, kolm kõrva peal ja seitse jalga all, ja murd kõik väe viimse mehene ära kõige ülemaga tükis”. (H II 57, 107/9 (17) < Kose khk, Tuhala v – Tõnu Wiedemann < Jüri Kivistik (1896); tsit Loorits 1941: 172–173)

Sellised hoiatuslood järgivad Alan Dundese (1964: 64–72) Põhja-Ameerika põlisrahvaste rahvajuttude põhjal eritletud narratiivset struktuuri, mis koosneb neljast motifeemist: 1) loo tegelasele keelatakse midagi (keeld, ingl *interdiction*); 2) keeldu rikutakse (rikkumine, *violation*); 3) rikkumise tagajärg (*consequence*); 4) edukas või edutu katse tagajärjest pääseda (*attempted escape*).⁴ Neile neljale motifeemile võib järgneda loo lõppu märkiv seletav ehk etioloogiline motiiv (*explanatory motif*),

⁴ Dundese määratletud narratiivse struktuuri mallide teoreetiline alus oli Proppi (2023 [1928]) strukturalistlik imemuinasjutu morfoloogia, mis kirjeldas vene imemuinasjuttude struktuuri 31 funktsiooni ehk Dundese terminit kasutades motifeemi kaudu. Invariantsed funktsioonid ehk motifeemid on Proppi (2023 [1928]: 75) järgi määratletud sellest sõltumatult, „kes neid teostama pannakse” ja „kuidas neid täidetakse”, ning on Dundese (1964: 41) sõnul dünaamilised elemendid, mis realiseeruvad variantidena, kui neid labiilsete ehk vahetuvate elementidega täidetakse. Proppi kirjeldatud imemuinasjutt on võrdlemisi spetsiifilise ja keeruka struktuuriga rahvajutu žanr, mis on iseloomulik indoeuroopa keeli kõnelevatele rahvastele ja nende naabritele. Dundese märksa heterogeensematerjalil põhinev käsitlus on üldisem ja paindlikum ning tema määratletud lihtsaid lugude malle ja osalt Proppile tuginedes määratletud motifeemide paare (lisaks siin käsitletavaile nt *puudus – puuduse kõrvaldamine; ülesanne – ülesande täitmine; pettusekatse –*

mida Dundes (1964: 67–68) nimetas „mittestruktuurseks valikuliseks elemendiks”, mille puudumine loo üldist struktuuri ei mõjutavat, kuigi need lõpetavad Põhja-Ameerika rahvajutte tihti ja esinevad ka teistes positsioonides. Kohalugudes on seevastu seletavad motiivid väga olulised, kuna nende kaudu seotakse loo kuulaja jaoks käegakatsutav või kogetav maastikuobjekt looduskultuurilise kontekstiga, mis võib hõlmata usundilisi motiive, keelde ja reegleid, suulist ajalugu või maailmakorda üldisemalt.

Nagu Propp ja Dundes oma materjali põhjal järeldasid, ei esine igas loos kõik motifeemid. Oluline on järeldus, et keelu ja selle rikkumise paariselemendi „[t]eine pool võib mõnikord esineda ilma esimeseta” (Propp 2023 [1928]: 37; vt ka Dundes 1964: 64). Keeld võib esineda implitsiitselt ehk jääda sõnastamata, kuid olla arusaadav kultuurikonteksti kaudu. Näiteks ülalpool mainitud loos leiva jalge alla pannud tüdruku taburikkumine oli XIX sajandil eeldatavasti mõistetav ilma eksplitsiitse selgituseta, et leib on püha ja seda ei tohi maha panna – oma vahetus kontekstis üldarusaadavaid reegleid pole vaja tingimata sõnastada.

Eesti looduslike pühapaikadega seotud hoiatuslugudes puudub tihti – näib lausa, et enamasti – katse tagajärjest pääseda. Kuid juhul kui see motifeem esineb, võib see anda huvitavat teavet inimeste ja üleloomulike olendite suhete kohta. Näiteks kunagise Hiiumaa Kassari hiiemetsa kohta on mitmes variandis üles kirjutatud pärimus seal elavate hiieneitsite ja hiiekoerte kohta: „Tagakülas oli olnud hiiemets. See olnud nii tihe, et pole läbi saand. Sääl eland hiieneitsid ja hiiekoerad. Kes pole mõistnud hiielaulu, sellele tulnud hiiekoerad kallale ja murdunud ära; kes jälle mõistnud, saanud ilusasti läbi.” (E, Stk 24, 33 (20) < Käina khk, Kassar, Esiküla – August Volde-
mar Kõrv < Villem Vahe, 80 a. (1924); tsit Loorits 1941: 165–166) Lugu on võimalik motifeemideks analüüsida nii:

Seletav motiiv:	„Tagakülas oli olnud hiiemets”
Implitsiitne keeld:	[hiiemetsast ei tohi läbi minna, sest] „[s]ääl eland hiieneitsid ja hiiekoerad”
Rikkumine:	[keegi läheb hiiemetsast läbi]
Tagajärg:	„tulnud hiiekoerad kallale ja murdunud ära”
Katse pääseda:	„kes jälle mõistnud [hiielaulu], saanud ilusasti läbi”

Õige laulu laulmisel oleks seega lepitav toime, see annaks inimestele justkui loa käia neile muidu keelatud paigas, mille valdajad on hiieneitsid ja hiiekoerad. Kuna paaris teadaolevas laulus mainitakse hiieneitsid ja hiiekoeri otsesõnu, võib seda tõlgendada inimeste kinnituseks, et nad tunnistavad nende üleloomulike olendite valdust ega vaidlusta seda oma kohalolekuga. See suhe on juba mõnevõrra nüansseeritum kui keelu rikkumise vägivaldne tagajärg.

Võimalust üleloomulike jõududega lepitusohvri kaudu täiendavaid kokkuleppeid saavutada näitab ka lugu Viru-Jaagupi kihelkonna Kaarli valla Raudlepa küla

pettasaamine; Dundes 1964: 63) on võimalik vajadusel kombineeritult kasutada ka näiteks müütide ja muistendite analüüsiks üle ilma (vrd Dundes 1964: 66, 107).

Naiskivi – pärimuse järgi kõik kosilased tagasi lükanud kiviks moondatud neiu – ümberlökkamise tagajärjedest:

Kord lükatud kivi ümber. Kohe hakanud ümbruskonnas lambad surema. Pole aitanud muud, kui toodud ja pandud kivi alla musta lamba villa ja raha ohvrina, ühtlasi tõstetud kivi endisesse asendisse. Kohe raugend töbi. (E, StK 26, 100 (29) < Viru-Jaagupi khk, 1924; tsit Rimmel 2011: 20)

Looduslikke pühapaiku puudutavates hoiatuslugudes täidavad seega vägivaldsed motiivid enamasti paigaga seotud keelu rikkumisele järgneva tagajärje funktsiooni. Rahvajutu struktuuri seisukohast on see vägivald paratamatu, Propp (2023 [1928]: 40) märgib muinasjuttude kohta: „Võib täheldada, et *keeldusid* rikutakse alati, *petuettepanekud* aga võetakse, vastupidi, alati vastu ja tehakse teoks.” Kui arvestada, et lugudes kirjeldatud keelud on omakorda osa reeglitest, mis inimeste ja üleloomulike olendite suhetes kehtivad, pakuvad hoiatuslood teavet selle kohta, kuidas ennast ülal pidada, et üleloomulikke karistusi vältida.

Kuna kohapärimuses esinevad jutumotiivid on üleskirjutustes või ka suuliselt edasiantuna tihti peale fragmentaarsed (nt vägivalda põhjus või motivatsioon jääb hämaraks), võib nende tähenduse mõistmiseks olla kasulik Dundese morfoloogiline struktuurianalüüs, mis aitaks tuvastada modernsuse-eelseid mustreid. Kui seda meetodit kasutada käsikäes võrdleva lähenemisega, saaks fragmentaarse pärimusteksti võimalikku sisu konstrueerida teiste tekstide toel. Sel kombel võib olla võimalik paremini mõista arhiivis oma esialgselt esituspäigast ja -kohast lahutatud tekstide esitusaegset või kaugemat konteksti (vt Heinapuu 2024: 79–85).

Pühapaik kui sõlmpunkt piirialal

Looduslikele pühapaikadele kinnistunud üleloomulike olendite ja jõududega seotud vägivaldseid konflikte kujutavad motiivid ja süžeed on justkui tähised, mis aitavad rõhutada ja meelde jätta paiga erilisust. Sama on täheldanud Mari-Ann Rimmel (2001: 2534) kivide ja puude kohta, mis olla tekkinud inimeste kiviks või puuks moondu misel: „Näib, et moondu mis muistendite üheks ülesandeks on olnud kinnitada rituaalsete paikade tähtsust.”

Kui lugude järgi paigas toimunud üleloomulike olendite omavahelised konfliktid võivad põhjendada paiga staatust pühapaigana, siis lood inimeste ja üleloomulike olendite vahelistest konfliktidest on pigem piire ja reegleid määrava loomuga. Hoiatavad lood on kleepunud inimeste tegevust piiravate keeldudega seotud paigale, et neid piiranguid põhjendada ja nende olemust selgitada. Laiemas mõttes kaardistavad need lood modernsuse-eelset arusaama maastiku koest ning inimeste ja mitte-inimeste vaheliste suhete võrgustikust.

Kuigi vaadeldud lugudes kajastuvat vägivaldse konflikti riski võiks tõlgendada range inimliku ja mitteinimliku vahelise piiri kehtestamisena, leidub kohapärimuses viiteid sellele, kuidas konflikti vägivaldseks eskaleerumist vältida või juba tekkinud

konflikti maandada – mida pakkuda või kuidas käituda lepituseks. Liati on hoiatuslugude eesmärk selgitada kehtivaid reegleid, näidates, kuidas neist on üle astunud, ja seega õpetades, kuidas seda vältida. Hoiatuslugudes peituvad läbirääkimiste pidamise ja kompromisside saavutamise võimalused mitteinimlike toimijatega. Need rõhutavad pigem inimeste ja nende kogukondade sarnasust mitteinimestega, mis tekitab sujuva ülemineku looduse ja kultuuri, loomuliku ja üleloomuliku vahel (vrd Descola 2022 [2005]: 24–52, 189). Nende sfääride vahelisi piire võiks pidada mitte niivõrd eraldavateks müürideks, kuivõrd kakskeelseteks tõlkefiltriteks, mille kaudu on võimalik suhelda (vrd Lotman 1999: 12–13), või piirialadeks, mis lähevad sujuvalt üle Latouri (2014 [1991]) mõttes võrgustiku ühe keskme mõjualast teise keskme mõjualaks. Hiielaul aitab hiiekoertel ära tunda, et paigas viibijad ei ole vaenulikud ega võõrad sissetungijad, vaid omad, kes tunnevad kohalikke kombeid ja reegleid; teadmine, kus hiielaulu laulda, aitab inimestel ennetada konflikti hiiekoertega.

Teisel pool kultuuri ja looduse või loomuliku ja üleloomuliku piiri (või siis võrgustiku teise keskme mõjualas) ei pruugi paikneda inimese jaoks täiesti arusaamatute reeglitega süsteem, vaid sama süsteemi mõnevõrra erinev osa, kus rakendatakse teisi reegleid või siis sama reeglistiku teisi sätteid. Ka inimeste eluvald on sisemiste piiridega liigendatud ja ebauhtlane (Lotman 1999: 18–20), ka siin on tabudega seotud alapid, nagu saunad ja kirikud.

Ökosemiootilisest vaatenurgast võiks arvata, et looduslikud pühapaigad, üleloomulikud olendid ja nendega seotud mõisted on pakkunud modernsuse-eelses mõtteruumis võimalusi modelleerida inimestest ja nende keskkonnast moodustuvat semiootiliselt aktiivset ja vastastikku läbipõimunud kompleksi. Need mõisted aitavad suunata keskkonna tõlgendamist ja seal valikute tegemist (vrd Maran 2022: 25–26). Sealhulgas saab selliste mõistete varal keskkonda tõlgendades mitteinimestele ja nende kooslustele agentsust omistada ning keskkonnas toimimise valikuid tehes inimeste kogukonna nimel mitteinimestega suhteid sõlmida ja nende ees siduvaid kohustusi võtta. Nii oleks võimalik suulise pärimuse kaudu edasi antud maastiku mõtestamise viise tõlkida tänapäevase ökoloogia keelde (looduslikud pühapaigad kui „inimkonna vanimad kaitsealad”, vt Wild, McLeod 2011).

Modernne vaade käsitab looduslikke pühapaiku enamasti ajalooliste muististena, mis viitavad sümbolsest rahvuse minevikule ja aitavad luua rahvuslikku identiteeti (Heinapuu 2010, 2016, 2018). Kuid seejuures jääb suur osa varem suulise pärimuse kaudu vahendatud infost kirjakultuuri integreerimata, kui stereotüüpne pühapaikade mõistmise mudel põhineb kirjasõna ja hariduse kaudu omandatud arusaamadel (Remmel 2022: 165). Nagu Lona Päll (2022b: 63) on täheldanud, jätab säärane vaateviis kõrvale suure osa kohapärimuses sisalduvat keskkonnakogemusest ammutatud ökoloogilist ja kultuurilist teadmist näiteks taimeliikide elupaikade, maastiku iseloomulike tunnuste ja liigenduse kohta. Kaduma läheb ka arusaamine elupaikade ja maastikuobjektide tähendustest ja suhetest nii inimeste kui ka teiste toimijatega. Kohapärimus on tihedalt seotud kirjeldatava tekstivälise füüsilise kontekstiga, mistõttu pole kohasidusad lood lõpuni arusaadavad neile, kes ei tunne pärimuses viidatud keskkonda.

Uuemates kirjakultuuri tekstides looduslikest pühapaikadest kipuvad vägi-valdsed motiivid taanduma positiivseid kogemusi rõhutavate minevikule viitavate

sümboolsete tähenduste ja rahvuslike motiivide ees (nt pastoraalse idüllina kujutatud muistne kuldaeg). Sellega koos võivad kaduma minna seosed ja reeglid, mis on varasemaid käitumisnorme alal hoidnud ja pühapaiga ilmet kujundanud.

Looduslike pühapaikade pärimuse tumedat, ohte ja vägivallariske käsitlevat poolt võib tänapäeva eesti elavas pärimuses kohata üksikutes paikades. Üks selline paik on Maardu hiiemets, kus folkloristid on ka XXI sajandil kohalikega vesteldes üles kirjutanud arhailisi motiive: hiiemetsas eksib tihti ära; seal ei käidud, kuna seal elasid vaimud ja metsaalune oli hämar ja sünge ning eriti keelatud olnud seal käimine tüdrukutel; kõik olla teadnud, et hiiemetsast ei tohi puid raiuda; metsaserval puu langetanud kohalik mees, keda osatakse nimepidi nimetada, jäi ise puu alla ning sai viga (Remmel jt 2020: 52). Sama mündi teine külg on see, et kohalik kogukond peab Maardu hiiemetsa kaitsmist väga oluliseks.

ARHIIVIALLIKAD

Eesti Kirjandusmuuseumi (EKM) Eesti Rahvaluule Arhiiv (ERA)

ERA – Eesti Rahvaluule Arhiivi rahvaluulekogu

E, StK – Matthias Johann Eiseni stipendiaatide rahvaluulekogu

H – Jakob Hurda rahvaluulekogu

RKM – Riikliku Kirjandusmuuseumi rahvaluule osakonna rahvaluulekogu

KIRJANDUS

ATU = Hans-Jörg Uther, *The Types of International Folktales: A Classification and Bibliography. Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson. I–III kd.* (FF Communications 284–286.) Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 2004.

Burkert, Walter 1994 [1977]. *Greek Religion.* Tlk John Raffan. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Descola, Philippe 2022 [2005]. *Teispool loodust ja kultuuri.* (Avatud Eesti raamat.) Tlk Hasso Krull. Tallinn: EKSA.

Dundes, Alan 1964. *The Morphology of North American Indian Folktales.* (FF Communications 195.) Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.

Eisen, Matthias Johann 1995 [1919]. *Eesti mütoloogia.* Toim Ülo Tedre. Tallinn: Mats.

Fontenrose, Joseph 1980 [1959]. *Python: A Study of Delphic Myth and Its Origins.* (California library reprint series edition.) Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press.

Frog 2018. *When thunder is not thunder, or, fits and starts in the evolution of mythology. – Storied and Supernatural Places: Studies in Spatial and Social Dimensions of Folklore and Sagas.* (Studia Fennica Folkloristica 23.) Toim Ülo Valk, Daniel Sävborg. Helsinki: Finnish Literature Society, lk 137–158.
<https://doi.org/10.21435/sff.23>

Heinapuu, Ott 2010. *Taara tammikud: ideaalse pühapaiga tung tekstist maastikule. – Acta Semiotica Estica VII.* Toim Elin Sütiste, Silvi Salupere. Tartu: Eesti Semiootika Selts, lk 102–138.

- Heinapuu, Ott 2016.** Agrarian rituals giving way to Romantic motifs: Sacred natural sites in Estonia. – *Sign Systems Studies*, kd 44, nr 1–2, lk 164–185.
<https://doi.org/10.12697/SSS.2016.44.1-2.10>
- Heinapuu, Ott 2018.** Reframing sacred natural sites as national monuments in Estonia: Shifts in nature-culture interactions. – *Framing the Environmental Humanities*. (Studies in Environmental Humanities 5.) Toim Hannes Bergthaller, Peter Mortensen. Leiden–Boston: Brill Rodopi, lk 86–102. https://doi.org/10.1163/9789004360488_007
- Heinapuu, Ott 2019.** Eesti looduslikud pühapaigad suulises ja kirjalikus kultuuris „Kalevi-poja” näitel. – *Keel ja Kirjandus* 2019, nr 4, lk 263–281. <https://doi.org/10.54013/kk737a2>
- Heinapuu, Ott 2024.** Constructing sacred sites as a form of collective memory: The sacrificial stone on Toomemägi hill in Tartu. – *The Yearbook of Balkan and Baltic Studies*, kd 7, lk 78–113. <https://doi.org/10.7592/YBBS7.04>
- Hiiemäe, Mall (koost) 2011.** Pühad kivid Eestimaal. [Tallinn:] Tammerraamat.
- Hjelmsov, Louis 2012 [1943].** Sissejuhatus keeleteooria alustesse. (Avatud Eesti raamat.) Tlk Jaan Pärnamäe, koost Urmas Sutrop. Tallinn: Eesti Keele Sihtasutus.
- Jonuks, Tõnno; Päll, Lona; Rimmel, Atko; Kadakas, Ulla 2022.** Sõjakas kaitse – konfliktid loodus- ja kultuuripärandi hoiu kujundamisel. – *Methis. Studia humaniora Estonica*, nr 29, lk 156–183. <https://doi.org/10.7592/methis.v24i30>
- Kaasik, Ahto 2007.** Ajaloolised looduslikud pühapaigad – väärtused looduse ja kultuuri piiri-mail. – *Looduslikud pühapaigad: väärtused ja kaitse*. (Õpetatud Eesti Seltsi Toimetised 36.) Toim Heiki Valk. Tartu: Maavalla Koda, Tartu Ülikool, Õpetatud Eesti Selts, lk 23–74.
- Kaasik, Ahto 2017.** Pühapaikade teejuht. Eesti põlised väekohad. Tallinn: Pegasus.
- Kama, Pikne 2022.** Eesti ajalooliste looduslike pühapaikade inventuurist ja kaitsest 2022. aastal. – *Mäetagused*, nr 83, lk 211–218. <https://doi.org/10.7592/MT2022.83.kama>
- Kivari, Kristel 2022.** Loodusest, pühadusest ja pärandist. – *Mäetagused*, nr 83, lk 5–8.
- Kohn, Eduardo 2013.** *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*. Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press.
- Latour, Bruno 2014 [1991].** Me pole kunagi olnud modernsed. Essee sümmeetrilisest antropoloogiast. (Bibliotheca Controversiarum.) Tlk Anti Saar. Tallinn: Tallinna Ülikooli Kirjastus.
- Laugaste, Eduard; Liiv, Ellen (koost) 1970.** Muistendid Vanapaganast. (Monumenta Estoniae Antiquae II. Eesti muistendid. Hiiu- ja vägilasmuistendid III.) Tallinn: Eesti Raamat.
- Loorits, Oskar 1941.** Endis-Eesti elu-olu. II kd. Lugemispalu metsaelust ja jahindusest. Tartu: RK Teaduslik Kirjandus.
- Lotman, Juri 1999.** Semiosfäärist. (Avatud Eesti raamat.) Koost, tlk Kajar Pruul. Tallinn: Vagabund.
- Maran, Timo 2022.** Ökosemiootika. Märgiuuringud ja ökoloogiline muutus. (Bibliotheca Scientiarum Vitae.) Tlk Ehte Puhang. Tallinn: Tallinna Ülikooli Kirjastus.
- Masing, Uku 1977.** Kõuelind ja veesarvik (AaTh 1148B). – *Studia orientalia et antiqua*. II kd. (Tartu Riikliku Ülikooli toimetised 416.) Toim Pent Nurmekund, Olaf-Mihkel Klaassen, Märt Tänav. Tartu: Tartu Riiklik Ülikool, lk 117–169.
- MI** = Stith Thompson, *Motif-Index of Folk Literature: A Classification of Narrative Elements in Folk-tales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books and Local Legends*. 6. kd. Bloomington: Indiana University Press, 1955–1958.

- MuKS** = Muinsuskaitseeadus. Riigi Teataja I, 19. III 2019, 13.
<https://www.riigiteataja.ee/akt/119032019013>
- Propp, Vladimir 2022 [1946]**. Imemuinasjutu ajaloolised juured. (Avatud Eesti raamat.) Tlk, komment Madis Arukask. Tartu: Ilmamaa.
- Propp, Vladimir 2023 [1928]**. Imemuinasjutu morfoloogia. (Avatud Eesti raamat.) Tlk Madis Arukask. Tartu: Ilmamaa.
- Päll, Lona 2021**. The role of place-lore in environmental conflict discourse: The case of Paluküla sacred hill in Estonia. – *Journal of Ethnology and Folkloristics*, kd 15, nr 2, lk 198–220. <https://doi.org/10.2478/jef-2021-0024>
- Päll, Lona 2022a**. An ecosemiotic dimension of folklore: Reframing the concept of place-lore. – *Sign Systems Studies*, kd 50, nr 2–3, lk 185–216.
<https://doi.org/10.12697/SSS.2022.50.2-3.01>
- Päll, Lona 2022b**. Kohapärimuse roll keskkonnakonflikti diskursuses: Paluküla hiiemäe juhtum. – *Mäetagused*, nr 83, lk 59–88. <https://doi.org/10.7592/MT2022.83.pall>
- Remmel, Mari-Ann 2001**. Mõrsja saatus. Pulmateema loodusmaastikuga seotud rahvajuttudes. – *Akadeemia*, nr 12, lk 2523–2541.
- Remmel, Mari-Ann 2011**. „Püha” mõiste ja kivid meie maastikul. – *Pühad kivid Eestimaal*. Koost Mall Hiiemäe. [Tallinn:] Tammerraamat, lk 19–24.
- Remmel, Mari-Ann 2022**. *Hiied vee veerel*. Pärimuse ja maastiku kujundikeelest looduslikes pühapaikades. – *Mäetagused*, nr 83, lk 163–209.
<https://doi.org/10.7592/MT2022.83.remmel>
- Remmel, Mari-Ann; Valk, Heiki 2014**. Muistised, pärimuspaigad ja kohapärimus: ajalised ning ruumilised aspektid. – *Muistis, koht ja pärimus*. II kd. Pärimus ja paigad. (Muinasaja teadus 26:2.) Koost, toim H. Valk. Tartu: Tartu Ülikool, lk 305–386.
- Remmel, Mari-Ann; Mäemets, Laura; Hiob, Mart 2020**. Mälestise Ohverdamiskoht „Hiiemets” (reg nr 17697) vastavus mälestiseliigile „ajalooline looduslik pühapaik” ja mälestise piiritlemise ettepanek. Tartu: Artes Terrae.
https://register.muinas.ee/ftp/LPP/Muu/Maardu_hiiemets.pdf
- Tatay, Jaime; Merino, Amparo 2023**. What is sacred in sacred natural sites? A literature review from a conservation lens. – *Ecology and Society*, kd 28, nr 1, artikkel 12.
<https://doi.org/10.5751/ES-13823-280112>
- Turi, Johan 1979**. Kertomus saamelaisista. Tlk Samuli Aikio. Porvoo–Helsinki–Juva: Werner Söderström.
- Turi, Johan 1987 [1910]**. Mui talus sámiiid birra. Toim Samuli Aikio, Mikael Svonni. Johkamohkki: Sámi Girjjit.
- Valk, Ülo 1996**. Thunder chasing the Devil: An Estonian folk belief in the Indo-European context. – *Professor August Robert Niemi and Comparative Folklore Investigations of the Balts and Baltic Finns: Papers of the International Conference Held on 1–2 December, 1994, Vilnius, Lithuania*. Toim Stasys Skrodenis. Vilnius: Lithuania-Finland Society, lk 16–21.
- Valk, Ülo 2007**. Inglise eesti rahvausundis. – *Artikleid usundi- ja kombeloost*. (Sator 6.) Toim Mare Kõiva. Tartu: EKM Teaduskirjastus, lk 77–96.
- Valk, Ülo 2012**. Thunder and lightning in Estonian folklore in the light of vernacular theories. – *Mythic Discourses: Studies in Uralic Traditions*. (Studia Fennica Folkloristica 20.) Toim Frog, Anna-Leena Siikala, Eila Stepanova. Helsinki: Finnish Literature Society, lk 40–67.

Wild, Richard; McLeod, Christopher (toim) 2011. Looduslikud pühapaigad. Juhend kaitsealade valitsejatele. Kaitsealade kultuuriliste ja vaimsete väärtuste töörühm koostöös UNESCO programmiga „Inimene ja biosfäär”. (Maailma Kaitsealade Komisjon. Kaitsealade hea tava suunised 16.) Tlk Anna-Liisa Lutsar. Tartu: Taarausuliste ja Maausuliste Maavalla Koda, Keskkonnainvesteeringute Keskus.
<https://portals.iucn.org/library/node/9910>

Ott Heinapuu (sünd 1979), ajakirja Keel ja Kirjandus kultuuriuuringute ja folkloristika toimetaja (Kohtu 6, 10130 Tallinn), ott@keeljakirjandus.ee

Conflict and violence in narratives about sacred natural sites

Keywords: folkloristics, place-lore, sacred natural sites, violence, ecosemiotics

This article discusses the role and function of violent motifs and folktales found in the place-lore of Estonian sacred natural sites, such as holy groves, and sacred stones and bodies of water, from an ecosemiotic point of view. Drawing comparisons with Estonian archival material, the study also considers Ancient Greek and Saami place-related narratives as examples of premodern discourse on supernatural sites. Building on the theories of Philippe Descola (2022 [2005]), Eduardo Kohn (2013), Bruno Latour (2014 [1991]), and Yuri Lotman (1999), sacred natural sites are viewed as blurry and porous border zones between nature and culture, the natural and the supernatural domains, which can thus function as key points of communication between these spheres. Narratives of violent conflict between supernatural creatures that are said to have taken place in a sacred natural site reinforce the sanctity of these places, highlighting their significance as crucial nodes in the complex network of relationships between humans and supernatural creatures. In cautionary tales explicating the taboos and prohibitions related to sacred natural sites, violent motifs often serve as consequences for violating these interdictions. Thus, these tales instruct the audience on the nature of the rules governing relationships between humans and supernatural creatures, helping humans to prevent overt conflict. The article suggests that structural analysis, following the approach of Alan Dundes's "The Morphology of North American Indian Folktales" (1964), may help make sense of the fragmentary narratives and motifs often found in recorded archaic place-lore and, in combination with the comparative method, may enhance the understanding of the context surrounding the recorded fragments.

Ott Heinapuu (b. 1979), Keel ja Kirjandus, Cultural Studies and Folkloristics, Editor (Kohtu 6, 10130 Tallinn), ott@keeljakirjandus.ee



Vägivald eesti kultuuris: rahvaluulekogud ja kogumisaktsioon

Vägivaldse käitumise praktikad ja suhtumine vägivalda kuuluvad pärimuskultuuri nähtuste hulka, kuna need omandatakse enamasti jäljendamise ja suulise pärimuse teel. Olgugi et eesti rahvaluule suurkogumise algataja Jakob Hurt kutsus üles eestlasi kirja panema nii ilusat kui ka inetut, pole rahvaluulekogudes väga palju räägitud vägivalda praktiseerimisest (kombed, harjumused), sest seda pole peetud folklooriks ning enda pere ja kogukonna või rahvuse kohta ei taheta ebameeldivaid, piinlikke ega ebamoraalseid asju rääkida. Rahvaluulekogudesse siiski jõudnud vägivallateated pole enamasti pääsenud arhiivist kaugemale, sest kogudest tahetakse esitada ainult meeldivat, mis toetaks rahvuslikku identiteediloomet.

Eesti Rahvaluule Arhiivi 2020. aastal läbiviidud kogumisaktsiooniga taheti koguda rohkem teadmisi pärimuslikest vägivallapraktikatest ja suhtumisest vägivaldada. Peamiselt vanema põlvkonna esindajatelt laekunud vastused ning täiendavad välitööintervjuud tõid esile vägivallakogemuste mitmekesisuse ning erinevad põhjused ja eeskujud. Vägivallaharjumuste kujunemisel tulid esile kasvatustraditsioonid, grupikäitumine, piibli õpetuste mõju ning osalt rahvussuhetega põimunud võimusuhted ühiskonnas. Samuti toodi esile, et kogetud sõjakoledused on inimesi muutnud karmimaks ja vägivaldsemaks. Küsitluse tulemustest jäi mulje, et vägivalla traditsioone murda aitab sellele vastu astu-

mine (kui võimalik), aga ka sellest rääkimine ning selle avalikku diskussiooni toomine.

Vägivald kui pärimuskultuuri nähtus

Esmapilgul võib tunduda, et kultuur ja vägivald on teineteisest kaugel seisvad, teineteist välistavad mõisted. Kultuuri, sealhulgas pärimuskultuuri oleme harjunud seostama eelkõige millegi kauni ja meeldivaga. Kultuuri mõiste tema laiemas tähenduses hõlmab inimtegevust ja selle tulemust ning „omandatakse teistelt ühiskonnaliikmetelt kasvatuse ja õppimise kaudu harjutamise, jäljendamise ja kordamise abil”,¹ kultuuripärandina tõlgendatakse dokumente, füüsilisi objekte või jäljendamise käigus omandatud praktikaid. Nende määratluste järgi kuulub vägivald, vägivaldne käitumine pärimuskultuuri nähtuste hulka, kuna vägivallapraktikad (nii nagu ka vägivallatu käitumise praktikad) omandatakse suuresti jäljendades, sarnastes situatsioonides kohatud eeskujusid järgides.

Kogu maailmas leidub kogukonnakultuuri nähtusi alates härjavõitlusest kuni veritasuni, mis on tihti ka kogukonnade enesetaju seisukohalt olulised, kuid lähevad vastuollu (üleilmses diskussioonis pidevalt muutuvate) avalike moraalinormidega ja teinekord ka seadustega. Kultuuri mõistega on seostatud nähtusi, mida ei mõisteta üheselt positiivsena ning mida ei soovita propageerida ega kultuuri-

¹ Kultuur. – Vikipeedia. Vaba entsüklopeedia, 28. VIII 2024. <https://et.wikipedia.org/wiki/Kultuur>

pärandina säilitada, nagu alkoholikultuur.² UNESCO ja kogu vaimse kultuuripärandi kaitse raamistik on end selgesõnaliselt kultuuri pahupoolestest nähtustest distantseerinud: vaimse kultuuripärandi ja kultuurilise mitmekesisuse kaitsmisel „arvestatakse ainult sellise vaimse kultuuripärandiga, mis on kooskõlas inimõigusi käsitlevate rahvusvaheliste dokumentidega, kogukondade, rühmade ja üksikisikute vastastikuse austuse nõuetega ja säästva arengu nõuetega”.³

Kultuuriuuringud mõistagi ei tohiks siiski selliseid nähtusi käsitlemata jätta. Samas on kultuurinähtuste dokumenteerimine alati valikuline ning seotud väärtushinnangutega. Ühiskonnas kehtiva moraalikoodeksiga vastuolus oleva pärimuse või tavade dokumenteerimine ja ka uurimine on kultuuriuuringute võtmes mitmeti problemaatiline: 1) kui jäädvustatakse iseenda (suurema või väiksema) grupi kultuuri, eelistatakse tavaliselt väärnähtused maha vaadata; 2) kui jäädvustatakse teise grupi kultuuri, siis võib loodava dokumendi või avaldatud uurimuse mõju uuritavaid kahjustada. Samuti on tänapäeval kehtiva teaduseetika hea tava järgi uuritavatel õigus otsustada, milline jälg nendest tuleviku annaalisdesse jääb.⁴

Kultuuripärandi tutvustamine avalikus sfääris on samuti valikuline. Kultuuripärandit kasutatakse oma rühma esitlemiseks ja soovitakse näidata selle kultuuri kui

ilusat, õilsat, kindlasti moraalselt vastu võetavat. Moraalsed hoiakud on muutunud läbi ajaloo vägivallatumaks ning seetõttu pole ka folkloorikogudes leiduvad vägivallaepisoodid eesti pärimuskultuuri osana erilist esitlemist leidnud, vaid pigem on need maha vaigatud, tihti ka publikatsioonidest välja jäetud või välja toimetatud.

Vägivald rahvaluulekogudes

Jakob Hurt algatas ülemaalse rahvaluule kogumise eelkõige selleks, et luua teadmusbaasi eestlaste mineviku teaduslikuks uurimiseks. Hurt tõi esile, et varasemad, sakslaste kirjutatud ajalooülevaated ei pööra tähelepanu sellele, „mis Eestirahva seas sündis ja juhtus”, ega räägi eestlaste eluolust, vaimuilmast või kommetest.⁵ Andreas Kalkun on korduvalt tähelepanu juhtinud sellele, et Hurt kutsus üles kirja panema „nii ilusat kui inetut”.⁶ Hurt rõhustab, et teadustöö jaoks ei ole oluline, kas „vana usk ja kombe hää või halb, kiituse või laitude väär oli”, kirja tuleks see panna ikka.⁷ Hurda lähenemine on suuresti kujundanud rahvaluule kogumise põhimõtteid ka edaspidi ning kaudselt suunanud eesti folkloristika arengut laiemalt: nii näiteks on kombestiku ja rahvausundi uurimine Eestis traditsiooniliselt kuulunud folkloristika valdkonda. Vaatamata Hurda avarale vaatele ja teaduslikule lähenemisele on rahvaluule kirjapanekutega

² Vt nt: Alkoholikultuur vajab ümbermõtestamist. – Terve Eesti SA, 13. IX 2021. <https://www.terviseinfo.ee/et/uudised/1668-terve-ees-ti-sa-alkoholikultuur-vajab-umbrmotestamist>

³ Vaimse kultuuripärandi kaitse konventsioon 2003, artikkel 2.1. – Riigi Teataja II, 2. X 2006, nr 19, 51. <https://www.riigiteataja.ee/akt/12736412>

⁴ Kultuuriuurija moraalse dilemma kohta vt lähemalt: M. Sarv, Teadlase moraalsed valikud kultuurimälu loomisel. – Keel ja Kirjandus 2019, nr 8–9, lk 673–681. <https://doi.org/10.54013/kk742a7>

⁵ J. Hurt, Mis lugu rahva mälestustest pidada. – J. Hurt, Mida rahvamälestustest pidada. Artiklite kogumik. Koost Ü. Tedre. Tallinn: Eesti Raamat, 1989, lk 12.

⁶ Vt nt A. Kalkun, Hurda „Raasakõisist” ja timä „Setokõisi raamadu” plaanist. – Raasakõisi Setomaalt. Setomaa Jakob Hurda silmi läbi aastagil 1886 ja 1903. (Seto kirävara 6.) Toim P. Hagu, V. Aabrams. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, Seto Instituut, 2013, lk 7–12.

⁷ J. Hurt, Mis lugu rahva mälestustest pidada, lk 15.

seotud märkmetes ja kirjades ka kogujate kõhklusi, kas see või teine aines on rahvusliku „aardekambri” jaoks sobilik,⁸ mis omal moel samuti väljendavad vastuolu Hurda teadusliku, uuriva lähenemise ning rahvaluule kultuuripärandliku, rühma esindava funktsiooni vahel.

Ehk küll vägivaldse käitumise dokumenteerimisele rahvaluule kogumise küsitlustes enamasti otseselt tähelepanu pööratud ei ole, seda teemat rahvaluulekogud siiski puudutavad. Oma arhiivitundmisele tuginedes on jäänud mulje, et pigem kajastavad vägivalda poeetilise folkloori žanrid – regilaulud, muinasjutud, erinevad usundilised muistendid ning rahvaluule lühivormid. Samas vägivaldsetest argipraktikatest rahvaluulekogudes palju juttu ei ole, tükati siiski kombestikuteadetes, mängukirjeldustes, rahvapedagoogika teemalistes tekstides ning pere- ja eluloolistes tekstides. Mõni näide sedalaadi vägivaldsetest rahvaluulearhiivis:

ärjakara ’kuivatatud härja suguelund, kasutati külakakelustel löögiriistana⁹

Kui sa pühapäev oma last peksad ehk lööd, siis käib teiste inimeste, ja saksa viha, elu-aa sinu lapse pial’ ja ta elab oma elu otsani teiste inimeste kiuste ja jonni all. Sellepärast ära löö ega peksa ilmas oma last pühapää.¹⁰

⁸ Vt nt **A. Kalkun, M. Sarv**, Seks ja poeesia: regilaulu peidus pool. – Vikerkaar 2014, nr 4–5, lk 91–108; **K. Kikas**, Moderniseerumine rahvaliku kirjalikkuse peeglis. 19. sajandi rahvaluulekogujad arhiivi ja avalikkuse äärealal. (Dissertationes folkloristicae Universitatis Tartuensis 39.) Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, 2024.

⁹ KKI, KS < Hanila khk, Kokuta (1978).

¹⁰ H II 39, 346 (493) < Koeru khk, Vaali (1890–1893).

Esimene riidlemine oli seda moodi, et esimesed sõrmed keerati juuste sisse ja pöidlad pandi silma; teine riidlemine oli, et kraapati kuklatagant juuksed pihku ja siis anti rusikaga kukla, kolmas oli juba kaikadega.¹¹

Kui poeetiline folkloor on pärimusühiskonnas toimunud ventiilina, mille abil saab väljendada tundlikke teemasid,¹² siis oma lähiringkonnas või isiklikult kogutud (ka leebematest) vägivaldteadetest rääkimine pole nii enesestmõistetavalt lihtne. Nendest rääkimine, veelgi enam kirjutamine, võib valmistada piinlikkust nii ohvri- kui ka jõupositsioonil olnutele. Poeetilises vormis vägivaldajakajastusi on ehk sellepärast sõandatud rohkem kirja panna, et neid ei tõlgendata enesekohaselt ega otseselt konkreetsete inimestega seoses. Vägivalla kajastused väljendites, ütlustes,¹³ regilauludes¹⁴ ja mujal viitavad sellele, et vägivaldne käitumine eestlaste seas siiski tundmatu pole olnud ning kirja-pandud folklooritekstid neid praktikaid kuigivõrd peegeldavad.

Mõistetavatel põhjustel ei ole vägivald lihtne teema, millest rääkida, ja üldiselt ka ei oodata, et rahvaluulekogudesse sedalaadi materjali soovitaks. Nii avastasime rahvaluulearhiivi kogusid ja kogumis-

¹¹ ERA II 125, 191 (2) < Iisaku, Jõuga (1936).

¹² Vt **L. Virtanen**, Setukaiset kertovat lauluitaan. – Viron veräjät. Näkökulmia folkloreen. (Tietolipas 105.) Toim L. Virtanen. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 1987, lk 161–194.

¹³ **A. Krikmann**, „Sai hea obaduse vastu obadust”. Löömist ja peksmist märkivad väljendid eesti keeles. (Reetor 3.) Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, folkloristika osakond, Eesti Kultuuriloo ja Folkloristika Keskus, 2004. <https://www.etera.ee/api/oai2/download/21945.pdf>

¹⁴ Vt nt Eesti rahvalaulud. Antoloogia. I–IV kd. Toim Ü. Tedre. Tallinn: Eesti Raamat, 1969–1974, eriti laulurühmad „Laulud ühiskondlikest vastuoludest” ja „Laulud abielust”.

poliitikaid analüüsid, ¹⁵ et paljude muude marginaliseeritud teemade kõrval on suhtumine vägivald, sellega seotud hoiakud, uskumused ja praktikad üks lünk meie kogudes, millega peaks tegelema, kui tahame saada täielikumat pilti eestlaste argielust, mõtte- ja käitumisviisidest.

Kogumisaktsioon „Vägivald eesti kultuuris“

Eesti Rahvaluule Arhiivi üks põhilisi ülesandeid on jälgida ühiskonnas toimuvat ning jäädvustada või dokumenteerida tuleviku tarbeks rahvapärase (mitteinstituutsionaalse) kultuuri nähtusi, pärimuslikke teadmisi ja praktikaid. Kogutu peaks andma sissevaate Eesti tänapäevase kultuurikäitumise olulisematesse nähtustesse nende loomulikus muutumises, aga samal ajal jäädvustama võimalikult laiapõhjaliselt eesti pärimuskultuuri. Traditsiooniliselt on Eesti Rahvaluule Arhiivi võimalust mööda kogutud ka nii teiste soome-ugri rahvaste pärimust kui ka muude Eestis elavate rahvaste pärimust. Arhiivis on saanud tavaks korraldada igal aastal üks suurem avalikkusele suunatud kogumisaktsioon, kus igaihel on võimalus anda oma panus kogude täiendamisse teemal, mida folkloristid on pidanud parajasti oluliseks, arvestades kultuuripildis toimuvat, arhiivikogude katvust ning ka teadlaste endi uurimishuvisid. ¹⁶ Lisaks

sellele korraldatakse väiksemaid küsitlusi, arhiivikogud täienevad vabatahtlike annetuste ning mitmesuguste välitöömaterjalidega. Eesti Rahvaluule Arhiivi 2020. aasta kogumisaktsioon „Vägivald eesti kultuuris“ kuulutati välja tolle aasta veebruaris ning seda teemat käsitleti võimaluse korral ka sama aasta välitööintervjuudel.

Küsitluse eesmärk oli saada ülevaade, kuidas vägivald eesti kultuuriruumis on suhtunud ja seda mõtestatud, mida on peetud vajalikuks, normaalseks, häirivaks või talumatuks, millised on olnud pärimuslikud moraalsed hoiakud ja nende ajaloolised tagamaad, ning teiseks selgitada vägivallapraktikate vorme ja ulatust. Täpsemad küsimused jagunesid viide suuremasse teemarühma: 1) vägivalla kasutamine kasvatuses, karistamine, karistatus ning vägivald laste omavahelises suhtluses ja mängudes; 2) kuivõrd ja mis asjaoludel on esinenud ja tolereeritud füüsilist vägivald (kaklemist, löömist, röövimist, kallaletunge) avalikus ruumis (sh loomade-lindude-putukate jm eluslooduse vastu); 3) füüsilise ja vaimse vägivalla nähtused piiratud kogukondades (perekonnas, kollektiivides, küberruumis), võimuhete kehtestamine; 4) vägivaldset käitumist kajastavad folkloorid ja folkloriseerunud lood, ütlemised, sõim, naljad jm rahvapärane loominguline väljendus, nt grafiti; 5) kuidas on vägivald suhtunud, seda ohjeldatud või soodustatud, sellest pääsetud, võimutsemisele vastu astunud, mis on aja jooksul muutunud nii üldises suhtumises kui ka käitumises ning millised on olnud kirjutajate endi vägivallakogemused. Julgustasime kirjutajaid soovi korral vastama vabas vormis. Küsitlus on jätkuvalt kättesaadav Eesti Rahvaluule

¹⁵ M. Sarv, Folklore collections in the service of Estonian society: Integrity in diversity. – Archives as Knowledge Hubs: Initiatives and Influences. Estonian Literary Museum, September 25–28, 2017, Tartu, Estonia. Toim A. Goršič, R. Järv, M. Sarv. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, 2017, lk 54–55; M. Sarv, Teadlase moraalsed valikud kultuurimälu loomisel.

¹⁶ Vt nt M. Hiimäe, Naljkatel eluseikadel rajanevad lood kogukonnapärimuses. – Keel ja Kirjandus 2014, nr 11, lk 845–861. <https://doi.org/10.54013/kk684a3>; R. Järv, T. Särg, K. Tamm, A. Tuisk, Eesti Rahvaluule

Arhiivi laekumistest 2022. – Mäetagused 2023, nr 86, lk 187–194.

Arhiivi kodulehel¹⁷ ning vastused sellele on oodatud ka edaspidi.

Pärimuslike suhtumiste ja nende kohta käivate folkloorsete väljenduste kogumise üks eesmärk oli luua paremat mõistmist selle kohta, millistes mõtte- või tegevusmallides peituvad praeguse ühiskonna vägivallakäitumise juured, kuidas ja miks vägivald on edasi kantud. Teadmine väiksemate kogukondade sees valitsevast vägivallakäitumisest jõuab harva väljapoole ja tahtsime pakkuda inimestele võimalust kas või minevikuvaates argikultuuri käitumismalle, hoiakuid, võimsuhteid ja hirme kirja panna. Seesuguste lugude rääkimine ja analüüs võiks mõjuda teraapiliselt nii kirjutajatele kui ka ühiskonnale. Pingestatud ja traumaatiliste kogemuste jagamine on nende leevendamise esimene samm, nende jõudmine üldisesse kultuuriteadvusse on aluseks suhtumiste ja hoiakute muutumisele.

Eesti avalikus ruumis on viimastel aastatel esile kerkinud hulk moraalsete hoiakutega seotud küsimusi, nagu suhtumine preevangeliumi või koolikiusamise, arutelu poliitikas ja valitsemises kasutatavate võtete üle ning seoses erinevate kultuurinormide ja rahvusrühmade segunemisega ka suhestumine „võõraga”. Kõrvalejätuse tunne, lõhed ja polariseerumine kuuluvad praeguse Eesti ühiskonna võtmeprobleemide hulka. Küsitlus on suunatud nii läbi ajaloo kuhjunud kui ka akuutsete (varjatud) pingete esile toomisele, ühiskonnas suurema mõistmise ja sidususe loomisele. Erinevate moraalsete hoiakute ja nende kujunemismehhanismide analüüs ja avalikkusele vahendamine aitab tavapärase ja kogukonnakäitumisele iseloomuliku oma rühma idealiseerimise kõrval mõista nii-

nimetatud traditsioonilise eesti ühiskonna mitmekesisust, ka selle pahupoolt. Paremad teadmised eesti ühiskonnas leidunud ja leiduvatest mõtteviisidest, moraalsetest hoiakutest ja käitumistavadest ning nende muutumisest aitavad selgitada, kuidas minevikust pärit suhtumised ja käitumismustrid mõjutavad praeguseid otsuseid, valikuid ja käitumist.

Üleskutse peale laekus saadetisi 21 kogujalt-kirjutajalt kokku 474 leheküljel (sh fotod). Enamik kirjutajaid oli vanemast põlvkonnast ja suur osa neist olid rahvaluulearhiivi püsikorrespondendid, kelle lugudega teistel teemadel juba varem kokku puutunud olime. Ilmselt vastuolulise teema tõttu oli osa iga-aastasi kirjutajaid seekord kaastööst loobunud või valinud näiteks vastata veidi hiljem välja kuulutatud koroonateemalisele küsitlusele. Vaatamata saadetiste suhteliselt väikesele arvule olid kaastööd väga sisukad ja andsid mitmekesise pildi vägivaldakultuurist ja -kogemustest eri aegadel ja kontekstides. Rahvaluulearhiivi kogumiskampaaniate puhul on tavaks parimaid kirjutajaid ka premeerida. Selle küsitluse puhul oli kriitriume raske seada, loomulikult olid kõige liigitavamad rasked isiklikud vägivallakogemused, kuid žürii koosseisus Ave Goršič, Reet Hiiemäe ja siinkirjutaja väärtustas ka pärimusliku ainese hulka ning üldisemaid tähelepanekuid ühiskonnast ja selle muutumisest. Kogumisaktsiooni peapreemiad pälvisid Maret Kärtna, Adik Sepp ja Eha Võso, ära märgiti Aino Liiviku, Enda Naabri, Ene Raudkatsi, Anne Rebase ja Urve Varese saadetised. Kõik teised osalejad pälvisid žürii tänukirja, iga saadetis on selle teema puhul abiks terviklikuma ülevaate saamisel.

Teemat eravestlustes ja välitööintervjuudes juba veidi varem kompides sai selgeks, et inimeste kokkupuuted vägivaldaga on väga erinevad ja ulatuvad seinast seinast. Ka kogumisaktsiooni vastajatest mitmed

¹⁷ „Me lapsed saime kõik pekka. See oli normaalne. Kõik said.” (Virumaa) Vägiõud ja selle piirid eesti kultuuris. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, Eesti Rahvaluule Arhiiv, 2020. <https://www.folklore.ee/era/kysitlus/vvald.pdf>

tõdesid, et nad pole elus peaaegu üldse vägivallaga kokku puutunud, ning skaala teises otsas olid õige karmid ja jõhkrad lood.

Temaatilisel järgis osa saadetisi välja pakutud küsimustikku, teised kirjutajad lähtusid rohkem oma kogemustest, perepärimusest või muudest teadmistest, mõni oli tänuväärset kogunud lugusid ka oma tutvusringkonnas. Lapsepõlve ja kasvatuses seoses oli peaaegu kõigil oma tähelepanekuid. Vitsast räägiti enamikus saadetistest: paljudes kodudes on olnud olemas vits või mõnikord rihm hirmutusvahendina, aga tihti ka tegeliku karistusvahendina. Lapsepõlvega seoses räägiti vägivallast või selle puudumisest laste omavahelises suhtluses, laste kasvatamisest, hoolest ja hellusest ilma jätmisest, karistamisest, nahutamistest, peksmisest ja ka tüdrukute kodusest seksuaalsest ahistamisest või otsesest vägivallast. Oma pikema aja jooksul kogunenud tähelepanekuid laste kasvamisest ja kasvatamisest jagas ka mõni lasteaiaõpetaja.

Saadetistest jäi mulje, et varasemal ajal olulisi probleeme koolikiusamisega ei ole olnud ja õpilased on omavahel üldiselt hästi läbi saanud. Seevastu kooliga seoses oli lugusid õpetajatepoolsest kiusamisest: kuidas õpetajad on rakendanud oma võimu nende laste üle, kes neile pole meeldinud. Samas kirjutati ka tunnustavalt õpetajatest, kes oskasid üleannetutega toime tulla ja neid õiglaselt karistada. Kirjutajad jagasid oma mälestusi rahvuskonfliktide tekkimisest, kui Nõukogude okupatsiooni ajal tuli Eestisse rohkem venekeelset elanikkonda. Tõdeti, et varem mängisid vene ja eesti lapsed rahulikult koos, aga siis tekkisid kaklused ja kivisõjad. Üldise poliitilise olukorra taustal on konfliktid eestlaste ja venelaste vahel olnud oluline vägivalla ajend läbi kogu nõukogude aja, nii laste, noorte kui ka täiskasvanute seas ning sellest kirjanekud mitmel korral jutustasid.

Mitme kirjutaja rängemad vägivallakogemused või -pärimused ongi seotud vene sõdurite või julgeoleku esindajatega. Varasem rahulik ja helge elu asendus sõja ajal ja nõukogude võimu algusajal süütute inimeste tapmistest, julmade peksmistest ja piinamistest, vangistamisest ja küüditamisest, mis omakorda tekitasid üldise hirmufooni. Toonaste laste mälu ja elusaatusse on need sündmused tugeva jälje jätnud. Sõjajärgse perioodi ülekohus ja ebaõiglus seostub just võimuesindajatega. Võrdlemisi selge ja ühene vaenlasekuvand on võimaldanud need vägivallakogemused pärast nõukogude võimu lõppu avalikus arutelus läbi töötada. Samas on see selge vaenlasekuvand loonud uue marginaalseeritud grupi, kelle teod eelistatakse maha vaikida: toonaste võimuesindajate järeltulijad elavad kannatanute ja nende järeltulijatega samas ühiskonnas.

Kirjutiste hulgas oli lugusid vägivaldsetest peresuhetest täiskasvanute vahel, kus valdavalt on ohvriteks naised. Osalt seostatakse meeste vägivaldset käitumist kogetud sõja- ja sõjajärgse aja koledustega, teisalt aga peetakse vägivaldset käitumist esmaseks põhjuseks regulaarset alkoholitarbimist. Kirjutised räägivad ka sellistest peresuhetest välja murdmisest ja pääsemisest. Osa saadetisi käsitles kiusu, vimma, õelust, pahatahtlikkust, süüdistamist pere liikmete ja sugulaste vahel.

Hulk lugusid oli töö juures ahistamisest, kiusamisest. Eriti ränk saatus võis tabada inimesi, kes ei leppinud kõrgemal positsioonil olivate korruptiivse käitumisega. Võimupositsiooni on tihti kasutatud hüvede saamiseks, kuid kui keegi selle paljastas või sellele vastu hakkas, siis võis oodata kättemaksu. Leebemate kättemaksuvormide kõrval oli lugusid, kui kõrgel positsioonil olijale vastuhakkajad lasti läbi peksta või isegi surnuks pussitada.

Lisaks vägivaldaepisoodide otsestele kirjeldustele sisaldasid saadetised ka üldi-

semaid arutelusid vägivalda põhjuste, vägivalda ärahoidmise ja sellest pääsemise võimaluste üle. Jäi mulje, et need, kes isiklikust vägivaldakogemusest kirjutasid, olid kirjutamise ajaks kuidagi oma saatusest läbi tulnud, leidnud lahenduse vägivaldsest keskkonnast pääsemiseks ja kogetust tervenemiseks. Kogumisaktsiooni välja kuulutades mõtlesime selle peale, et oma kogemuste läbikirjutamine on üks teraapiline viis kogetud traumad enda sees lahendada. Üks kirjutaja nentiski, et ühest küljest ei tahaks neist asjadest rääkida, aga teisest küljest, kui ei teata, mis kodudes varjatuna toimub, siis see jääb inimeste sisse surutise alla, ning nende kogemuste lahti rääkimine peaks aitama inimestel olla üksteise suhtes mõistvam.

Eestlase vägivalda juured

Kogumisaktsiooniga laekunud saadetised kajastavad võrdlemisi vähese pärimusteabe kõrval suuremalt jaolt kogujate endiga või nende tutvusringkonnas vägivaldaga seonduvaid juhtumeid või sündmusi. Viimaste puhul ongi raske hinnata, kui võrd on tegu pärimuslikul teel õpitud, omandatud vägivaldallkäitumisega ning kui võrd loomuliku reaktsiooniga toimuvale. Samal ajal annavad kirjutajate kommentaarid ja arutlused vägivaldajuhtumite kohta üldise pildi vägivalda suhtumisest. Üksikute inimeste kultuurimälu ja kogemusi koondades ilmnevad üldisemad kultuurimustrid.

Moraalsed hoiakud, suhtumised ja käitumismustrid omandatakse tihti pärimuslikul teel ja eri kogukondadega lävides neid järjepidevalt kohandades. Kultuuriline, sealhulgas folkloorne väljendus on oluline ja mõjus vahend rühma väärtuste ja uskumuste levitamiseks ja kehtestamiseks nii rahvalikes kui ka institutsionaalsetes kontekstides ning see osaleb ühtlasi eri suurusega rühmade identiteedi kujundamisel ja kinnistamisel. Prestiizsemate rühmade ja

isikute hoiakutel on neis protsessides oluline mõju. Ühiskonna moderniseerudes ja suhtlusvõimaluste avardades on otseste eluliste eeskujude kõrval järjepidevalt suurenenud haridussüsteemi, kirjakultuuri ja meedia mõju hoiakutele. Viimaste sajandite globaalsetes hoiakutes on vägivalda hakatud üha enam taunima ning järjest tähtsamaks on saanud üksikisikute õigused ja vabadused.

Vägivallast pääsemise võimalustena töid kirjasaatjad välja eelkõige sellele vastu astumist (pealtnägijana sekkumist, rünnatavana vastu hakkamist) või siis põgene mist. Läbielatud olukorrad, kus vägivaldaseja on ohvrist nii palju üle, et vastuhakk on võimatu, võivad jätta püsiva jälje inimese olemusele ja käitumisele, kandudes edasi tema lähikondsetele. Eriti kui kogetu proovitakse unustada ilma teraapilise läbitöötamiseta.

Kõige kaitsetumas olukorras on kahtlemata lapsed, kes niikuinii jäävad täiskasvanutele alla juba jõu poolest, on sündinud neid usaldama ja jäljendama, elavad täiskasvanute kujundatud keskkonnas ning omandavad neilt ka oma käitumis- ja mõtteviisid. Ühe vägivaldallkäitumise allikana töidki kirjutajad välja kodused eeskujud. Lapsed matkivad täiskasvanute käitumist ka mängudes: kui laps nukuga mängides „pahale lapsele” peksa annab, siis on ta seda eeskujutähtselt oma argireaalsuses kohanud. Lasteaiaõpetaja kokkuvõtte oma töökogemusest oligi, et mingit vägivalda poleks, kui vanemad ei näitaks ise lastele halba eeskujutähtselt. Alkoholi liigtarbimine, sellega seotud kodused kaklused, ropp söim ja muu taoline ongi tema hinnangul lapse vägivaldseks muutumise põhjus. Ka kooli on kirjutajad kohati tajunud kui asutust, kus täiskasvanutel on piiramatut võimet laste üle ning õpetajad ei ole alati kasutanud oma õigusi vastutustundlikult.

Soome psühhiaater Martti Paloheimo on soomlaste meelelaadi uurides jõudnud

järeldusele, et paljude inimeste probleemid tekivad lapsepõlvkodus osaks saanud halva kohtlemise tagajärjel, niinimetatud kodukahjustuse mõjul ning et karm ja heluseta lapsepõlve kasvatus loob aluse vägivaldsusele hilisemas elus. Paloheimo hinnangul laste nii karm kohtlemine soome-rootslaste hulgas tavaks pole ning sellest tulenevalt on nad meelelaadilt hoopis teistsugune rahvas, helged ja sõbralikud.¹⁸ Sellised kõrvutused panevad küsima, kas eestlased ja soomlased kui sugulasrahvad on sarnaste kasvustraditsioonidega, meelelaadilt sarnased või on erinev ajaloole kõik kujundanud nad erinevaks. Kas me oleme oma käitumismustrite poolest pigem sarnased soomlaste, venelaste, baltlaste, rootslaste, soomeugrilastega? Kui sügaval minevikus, geenides, meemides või kogemustes võivad olla meelelaadi, lastekasvatuse või vägivalgakäitumise juured?

Üks kirjasaatja arutles pikemalt piibli kui autoriteetse eeskuju mõju üle eestlaste vägivalgakultuuri kujunemisel. Ta tõi esile, et piiblis on vits tähtsal kohal ja karistamine on seal üks põhiline motiiv. Piibli õpetused, mis soovivad üleannetuid vitsaga nuhelda ja pahategijaid kividega loopida, on olnud meeldejäädavad ning kui piibel näeb karistamist loomuliku või vajaliku käitumise osana, siis on sellel kirjutaja arvates kindlasti oma mõju olnud ka Eesti inimeste käitumisharjumustele. Võib mõtiskleda selle üle, kas karistamine on tava, mille eestlased on omandanud sakslaste vahendusel kristlikust kultuurist.

Sakslastest mõisnikud on oma valitsemisviisidega samuti talurahvale vägivaldset käitumist ette näidanud. Vanemas jutu- ja ajaloolises pärimuses, samuti regilauludes on ohtralt kajastusi sakste ja kubjaste julmusest. Võib arvata, et eestikeelne

folkloorne suhtlus oli mõisaajal valitsejate kontrolli alt suuresti väljas ning niinimetatud mõisavastases folklooris on nähtud ka rahvusteadvuse algete tärkamise pinnast.¹⁹ Olen isegi veel välitöödel kuulnud lugusid inimesenahast tehtud härjajuttudest mõisa pööningul ning mu enda 1910. aastal mõisateenijate peres sündinud kasvanud vanaemal oli lapsepõlvest mällu sööbinud elavalt häiriv mälestus juhtumist, kui mõisnik lasi vana töömeest julmalt peksta.

Siinses kirjutises kõne all oleva kogumisaktsiooni kirjutajate jaoks olid mälestused sakste vägivaldast juba tuhmunud ja suuremad julmused seostusid eelkõige venelaste ja nõukogude võimu esindajatega. Kirjutajad olid märganud sõjas ja nõukogude masinavärgis kogetud arutu tooruse mõju ka seda kogenud lähikondsete meelelaadile, see muutis eelkõige mehed endassetõmbunuks ja mõnikord oma koduste suhtes vägivaldseks. Üks poisina Siberisse küüditatud kirjasaatja tõi otse välja, et keskkond, millega kokku puutud, kujundab hoiakuid – algul oli tal raske vaadata, kuidas mehed peksid naisi ja lapsi ning lapsed tegid loomadele-lindudele liiga ja piinasid neid, aga paari aasta pärast oleks võinud ta isegi inimese tappa. Hilisemal nõukogude perioodil on noorte meeste vägivallakogemust kujundanud sunni viisiline armeeteenistus. Inimene harjub kõigea, ka vägivaldaga, ja kindlasti on nõukogude võimustusüsteemi vägivaldamustrid ühel või teisel moel mõjutanud eestlaste hoiakuid.

Eesti ajalookäigule iseloomulikult on olulisemate vägivaldategude toimepanijatenähtud kolonisaatoritest võõrrahvaste esindajaid oma kaheldamatu ja mällusööbiva julmusega. Selge ja võrdlemisi üheselt mõistetav vaenlasekuvand on

¹⁸ M. Paloheimo, Lapsepõlve mõjud. (Tarkusepuu 14.) Tlk T. Ülemaante. Tallinn: Varrak, Maaleht, 2015.

¹⁹ A. Kalkun, J. Oras, Töö- ja orjuslaulude sugu. Sissevaade lauludesse ja uurimislukku. – Vikerkaar 2023, nr 1–2, lk 135–148.

folklooris ja mälestustes tihti sulandunud koondnimetusteks „saks” ja „venelane”. Vägivald eestlaste endi seas on selle kõrval oluliselt vähem tähelepanu pälvinud: suhted oma rühma sees pole nii üheselt mustvalged, samuti on üldinimlik tendents oma rühmast mitte halba rääkida. Vägivald on teema, millest meelsasti ei räägita ega kirjutata, tihti jääb teadmine sellest rühma, kogukonna sisse, kuid on selge, et see on ühiskonnas avalikumal või varjataval moel olemas. Ka eestlaste kui rahva minevikukuvandit mõtestatakse enamasti idealiseeritud valguses, kuna soovitakse näha ja esitleda oma rahva liikmeid kui loomult häid ja õilsaid ning, nagu juba sissejuhatuses mainitud, on andmed eelmiste põlvkondade vägivallakäitumise kohta napid.

Folkloori üks olulisi funktsioone on pakkuda kultuuriliselt vastuvõetavat võimalust välja elada allasurutud tundeid ja läbielatud kogemusi, väljendada oma meelsust surveolukordades või teemadel, millest ühiskonnas otse rääkida on (olnud) võimatu või sobimatu. Sellisena on folkloor oluline teabeallikas ühiskonna

varjatud probleemide kohta. Nii näeme ka rahvaluulekogude poeetilisemast osast, et moraalset aktsepteeritavuse piirialadel olevad ja tänapäevalgi intensiivseid avalikke diskussioone esile kutsuvad teemad, nagu perevägivald, alkoholism, rahvuskonfliktid, koolikiusamine, võimutsemine, looduse ja teiste liikide ekspluateerimine, on moodustanud ka varasematel aegadel eestlaste argikultuuri osa, neid nähtusi on folkloorses väljenduses omal moel tõlgendatud ja mõtestatud. Vägivald elab tihti kas üksikisikute, rühmasiseste või rühmadevaheliste võimuhete pinnal, see on üks enesekehtestamise (teatud tingimustes ka ellujäämise) strateegiaid ja võib omandada väga erinevaid vorme. Avalik diskussioon vägivallanähtuste üle nende mahavaikimise asemel ning individuaalsete kogemuste teadvustamine võiks luua rohkem mõistmist probleemide põhjustest ja olemusest, mõjuda teraapiliselt ning toetada liikumist tervema ja sidusama ühiskonna poole.

MARI VÄINA

LÜHIKROONIKA

25. juulil kuulutas Põlva Rahvahariduse Selts välja Jakob Hurda rahvuskultuuri auhinna laureaadid. Üks tänavuse preemia saajatest on Eesti Kirjandusmuuseumi juhtivteadur, folklorist ja akadeemik Mare Kõiva ning teine pärjatu on Põlvamaa rahvakultuuri eestvedaja Merike Tigas.

26. juulist 4. augustini toimus Lätis Kuoštrõgis rahvusvaheline liivi suveülikool. See oli neljas Liivi rannas toimunud ülikool (eelmised toimusid 2013., 2017. ja 2021. aastal), kus osalejaid oli Euroopa

eri riikidest, aga ka Jaapanist. Saadi osa ettekannetest liivi keele, kultuuri ja ajaloo teemadel, samuti geneetika valdkonnast, toimusid liivi keele tunnid algajatele ja edasijõudnutele, liivi kirjandusõhtu ning korraldati väljasõite liivlastega seotud kohtadesse. Loenguid pidasid Läti Ülikoolist Valts Ernštreits ja Gunta Kļava, Tartu Ülikoolist Miina Norvik, Karl Pajusalu, Gerson Klump ja Mait Metspalu.

10. augustil peeti Alatskivil Liivi Muuseumis festival „Eesti kirjanik 2024. Eestlane igas sadamas”. Esinesid Paavo Matsin, Rein Raud, Epp Petrone, Piret Jaaks ja

Urmas Vadi. Aasta kirjaniku tiitli pälvis Urmas Vadi romaaniga „Kuu teine pool”.

11.–16. augustil toimus Malaisias Kuala Lumpuris rahvusvahelise rakenduslingvistika ühingu AILA juubelikongress „Celebrating 60 years of AILA (1964–2024)”. Kongressil osales üle 1300 delegaadi 70 riigist, peateemad olid keeleline mitmekesisus, võrdsus, kaasatus ja kehtlikkus. Peaesinejad olid teiste hulgas Ingrid Piller (Macquarie ülikool, Austraalia) ja Sinfree Makoni (Pennsylvania osariigi ülikool, USA). Eestist osalesid Anastassia Zabrodskaja (TLÜ), kes korraldas sümposiooni keelilisest mitmekesisusest Balti riikides ja Kasahstanis, ning Birute Klaas-Lang, Kadri Koreinik, Kerttu Rozenvalde (kõik TÜ-st), kes rääkisid keelepoliitikast Tartu Ülikoolis ja Eesti vene dominantkeele üliõpilaste üleminekust gümnaasiumist ülikooli.

12. augustil peeti Puhtu bioloogiajaamas ökosemiotika suveseminar. Mitmekesisuse, fragmenteerituse, tasakaalu ja tasakaalutuse ning tasakaalustamisvõimaluste üle arutlesid Kalevi Kull (TÜ), Lauri Laanisto (EMÜ), Margus Ott (EMÜ), Aleksei Lotman ja teised.

28.–31. augustini korraldati Viljandis ja Käarikul 14. Lotmani päevade konverents „Learning in transformation”. Sel-

lega tähistati 60 aasta möödumist Tartu–Moskva semiootikakoolkonna sünnist. Kutsutud esinejad olid Barend van Heusden („„There is land in sight!” Semiotics and culture education”, Gronigeni ülikool, Holland), Grete Arro („Conceptual change – the bridge between the past and the future of learning?”, TLÜ) ja Edna Andrews („Jakobson, Lotman, Peirce: The importance of semiotics in 21st century scientific inquiry and research”, Duke'i ülikool, Durham, USA). Osalejaid oli 10 riigist, Eestist esinesid Tartu Ülikooli, Tallinna Ülikooli ja kaitseväe akadeemia teadlased. Korraldasid TLÜ Juri Lotmani semiootikavaramu ja humanitaarteaduste instituut, TÜ semiootika osakond ja Viljandi Kultuuriakadeemia ning Eesti Semiootika Selts.

29. augustil toimus Tartus Emakeele Seltsi koosolek, mis oli pühendatud Ellen Niidi 80. sünnipäevale. Ühisettekannetega esinesid Mari-Liis Kalvik, Mari Kendla, Hanna Pook, Jüri Viikberg („Saarte murde kogumisest ja uurimisest”), Liina Lindström, Maarja-Liisa Pilvik, Helen Plado („*Äi pole mette!? pole – ei ole varieerumisest saarte ja läänemurdes*”) ning Karl Pajusalu, Helle Metslang, Miina Norvik, Eva Saar, Pire Teras, Janek Vaab („Eesti murrete hääldusjooned läänemeresoome taustal”). Esitleti artiklikogumikku „Saarte keeled. Ellen Niidi juubeliraamat”.

KAITSTUD DOKTORITÖÖD

26. augustil kaitses Liis Ermus Tartu Ülikoolis doktoritöö „The phonetic variation of plosives in Estonian” („Sulghäälikute häälduse varieerumine eesti keeles”) filosoofiadoktori kraadi saamiseks eesti keele erialal. Juhendajad olid kaasprofessor Pire Teras (TÜ) ja dr Meelis Mihkla (Eesti Keele Instituut), oponent dr Eleanor Chodroff (Zürichi ülikool, Šveits).

Kui inimesed räägivad, muutuvad häälikud ebamäärasemaks ja üksteisele sarnasemaks võrreldes sellega, millised need on eraldi hääldades. Selline sarnasemaks muutumine – koartikulatsioon ehk kaasa-hääldus – esineb kõigis maailma keeltes, igäühes pisut isemoodi olenevalt sellest, millised häälikud keeles on. Doktoritöö tegeleb sulghäälikute koartikulatsiooni akustilise uurimisega. Sulghäälikud erinevad teistest häälikutest selle poolest, et kui teiste häälikute hääldamisel on kõnetraktis pidev õhuvool, siis sulghäälikute hääldamisel on eristatavad faasid: õhuvool katkestatakse, tekib sulg, heli kaob ja seejärel vallandub sulg väikse pahvatusega. Koartikulatsiooni tõttu võib nende faaside hääldus nõrgeneda ja vallandumisfaas võib ka kaduda. Väitekirjas uuritakse, kuidas käituvad seotud kõnes eesti keele sulghäälikud /k p t/.

Töös ilmnes, et eesti keele lühikesed sulghäälikud häälduvad seotud kõnes isoleeritud hääldusega võrreldes palju nõrgemalt. See on tingitud ilmselt lühikestest kestustest, mille jooksul ei jõua kõneleja kõiki hääldusliigutusi täielikult teha või teeb mitu korruga. Pikki sulghäälikuid hääldati pisut tugevamalt ja nende vallandumine ära ei kadunud, kuid päris helitud allofoonid olid vähemuses nii lühikeste kui ka pikkade häälikute puhul. Eri välteid eristas peamiselt hääliku kestus. Vallandumisfaas oli kõigis pikkuskategooriates sama kestusega, ent erinevused ilmnensid

selle intensiivsuses ja spektris. Teises ja kolmandas vältes olevate sulghäälikute vallandumise spektris oli viiteid nende pisut tugevamale hääldusele, nagu ka vallandumise intensiivsuses võrreldes järgneva vokaali omaga.

Töö tulemused kinnitasid üldiste tendentside kehtimist eesti keeles, kuid lisaks andsid uut infot varem peaaegu uurimata vallandumisfaasi akustika kohta ja edasis- teks uurimusteks. <https://dspace.ut.ee/server/api/core/bitstreams/43286cd3-2f91-4f0d-bcf2-2605de38d320/content>

26. augustil kaitses Katre Kikas Tartu Ülikoolis folkloristika erialal doktoritöö „Moderniseerumine rahvaliku kirjallik- kuse peeglis: 19. sajandi lõpu rahva- luulekogujad arhiivi ja avalikkuse äärealal”. Juhendaja oli kaasprofessor Risto Järv (TÜ), oponentid vanemteadur Marju Kõivupuu (TLÜ) ja dr Kaisa Langer (Dresdeni tehnikaülikool, Saksamaa).

Väitekirja hõlmatud kaheksa artiklit ning neid täiendav sissejuhatus käsitle- vad rahvaluule suurokogumist XIX sajandi lõpukümnendi Eestis. Väitekirjas vaadel- dakse Jakob Hurda ja Matthias Johann Eiseni kogumiskampaaniate käigus loo- dud kirjalikke allikaid (nii käsikirjalisi arhiivitekste kui ka avaldatud meedia- tekste) osana tolleaegsest kirjakultuurist ning rahvaluulekogujaid kui tolleaegse avaliku kirjaruumi loomise ja käigushoid- mise osalisi. Väitekirja keskmes on nn rahvalike kirjutajate võimalused määrat- leda rahvaluulekogumise kaudu endid kui kirjutajaid, katsetada erinevate (nii avalike kui ka privaatsete) kirjutajapositsiooni- dega ning osaleda ühiskonna modernisee- rumises. Väitekirja peamisteks allikateks on Hurda ja Eiseni rahvaluulekogud: üles- kirjutused, kirjad, märkused, elulood jne. Vaatluse all pole mitte üksnes rahvaluule kirjanekud, vaid selle keskmes on käsi- kirjakeelsete žanriline mitmekesisus.

Väitekirja lähteks on olnud huvi selle vastu, mis motiveeris vähemharitud inimesi kogumistööga ühinema ning sageli pikaks ajaks sellega seotuks jääma. Just motiividele keskendumine võimaldab esile tuua rahvaluulekogumise seosed üldise kultuurikontekstiga: see ei olnud eraldiseisev (teaduslik) projekt, vaid miski, mille kaudu loodeti moderniseerumine enda kasuks tööle panna. Just sellisest vaatepunktist võib näha silda XIX sajandi

rahvaluulekogujate ning hoopis hilisemal ajal tegutsenud kirjutajate vahel: paljud neist inimestest, kes tol ajal leidsid väljundi rahvaluulekogumises, olid hiljem ajalehtede kirjasatjad. Neid võib võrrelda tänapäeval blogijate, internetikommentaaritorite, harrastusluuletajate või fännikirjanduse loojatega. <https://dspace.ut.ee/server/api/core/bitstreams/19615c51-8c72-4ccc-abda-659b197ad33d/content>



AUGUST

- 6. **Virve Raag**, fennougrist – 70
- 8. **Maris Jõks**, keeleteoimetaja – 50
- 10. **Reet Kudu**, ajakirjanik, kirjanik – 75
- 18. **Ellen Niit**, murdeuurija – 80
- 19. **Valeria Ränik**, kirjanik – 60
- 23. **Sirje Kiin**, kirjandusteadlane – 75
- 24. **Sirje Olesk**, kirjandusteadlane – 70

SEPTEMBER

- 10. **Tiina Laanem-Murde**, kirjanik, kirjastaja – 50
- Roy Strider**, kirjanik – 50
- 13. **Marin Laak**, kirjandusteadlane – 60
- 19. **Väino Klaus**, fennougrist – 75
- 22. **Helga Nõu**, kirjanik – 90
- 23. **Andrus Triisberg (Kris Moor)**, kirjanik, fotograaf – 50
- 28. **Aime Vettik**, ES-i liige, keelekorraldaja – 80
- 29. **Mart Juur**, humorist, ajakirjanik – 60

JÄRGMISTES NUMBRITES:

- Eesti ja sloveeni vanasõnadest alkoholi kohta
- Eesti keel Igor Severjanini loomingu
- Keeleideoloogiline debatt sõna *liiderlik* üle



ISSN 0131-1441
e-ISSN 2346-6014

TELLIMISE
INDEKS 78167

Hind 3.80 €