

# SURNU ASUPAIGA KUJUTAMINE 20. SAJANDI SETO ITKUTEKSTIDES<sup>1</sup>

*Madis Arukask*

## Sissejuhatus

Surnuited kui folkloorižanr ning nende esitamine ja sellega seonduv käitumine kombestikulise praktikana on saatnud inimest tõenäoliselt väga varastest aegadest. Teadlikkus surmast on midagi inimesele iseäranis omast. Eri rahvaste uskumused annavad tunnistust sellest, et koos maise surmaga pole katkenud side ning suhtlusvõimalus ja -vajadus teispoolsusse siirdunud lähedastega. Selle kommunikatsiooni vormindamine realiseerubki itkudes väga reljeefselt. Eri rahvaste itkutekstid ja surmakutuuriiga seotud käitumine laiemalt pakuvad võimaluse heita pilku erinevatesse kultuurilistesse, usundilistesse ning keelelis-poeetilistesse ilmadesse. Itkud on allikaks rahvaste surma ja surmajärgsusega seotud uskumuste kohta.

Poeetiliselt vormindatud traditsioonilises keeles esitatud itkutekstid kätkevad endas uskumuste mitmekesisest paletti, mis samas ei ole võetav diskreetse süsteemina. Suulisele kultuurile omaselt on itkuesitustesse ja -tekstidesse ladestunud või kuhjunud eri ajastutest ja usundikihtidest pärit ettekujutusi. Seetõttu on itkutekstid sageli segadusttekitavad, nad ei vasta haritud lugeja lihtsustatud süsteemitaotluslikele ootustele, vaid manavad meie ette väga mitmekesise ja sageli ka vasturääkivusi sisaldava pildi. Itkude komponeerimine on toimunud enamjaolt hetkesituatsioonis, mõnikord ka afektiivses seisundis, näiteks kui tegemist on olnud lähedase inimese lahkumise, muldasängitamise ja temaga viimase kohtumisega selles elus. Sageli ongi esmakordne itkemine sündinud just sellises emotsionaalselt pingestatud olukorras. Sealsamas on itkemist tinginud traditsioonilised ootused ja rituaalsed kohustused. Itkemine pole kaugeltki vaid individuaalne tunde väljendus, see on seotud juba varem paika pandud kultuurilise raamiga.

---

<sup>1</sup> Uurimistööd on finantseerinud Eesti Teadusagentuur (PUT 670) ning hõimurahvaste programm.

Itkude tekstuaalne pool pole samuti tekkinud „tühjal kohalt“, selle kujunemisel on olnud määravaks nii varem kuuldud esitused kui mõnikord ka otsesed õpetused. Näiteks on ema võinud õpetada tütart, milliste sõnadega teda itkeda. Itkumotiivid, poeetiline rituaalne sõnavara ja selles edasi antud uskumusmaailm on seega allunud kollektiivsetele stampidele. Suulisele rahvaluulele omaselt on siin aga aja jooksul toimuda võinud ka spontaansed või püsivamatest mõjudest tingitud ümberkujunemised. Suulises folklooris ei kujunda tekstide sisu mingi konkreetne kontrolliv institutsioon. Rahvapärane usund elab oma elu ise, suuresti ilma „erialase“ sekkumiseta kellegi selleks spetsiaalselt määratu poolt. Vaatamata sellele, et kuulsamatel itkejatel on traditsioonilises kultuuris võinud olla (pool)professionaalse spetsialisti kuulsus või aura, ei ole see üldjuhul puudutanud itkudes esinevate usundiliste kujutelmade kui mingi eeldatava teoloogilise süsteemi haldamist, seda kindlasti mitte Euroopa parasvöötme talupojakuultuuris. Itkejas võib leida viiteid hingejuhi (psühhopompi) rituaalsele rollile (vt Honko 1978). Selles tegevuses on niisiis ühtpidi kahtlemata midagi preesterlikku või šamanistlikku. Ometi ei ole meil antud juhul võimalik ega vajalik kõnelda millestki õpetuslikult fikseeritust, selgepiirilisest süsteemsest kaanonist kirjakuultuurilise kõrgreligiooni mõttes.

See tõdemus määrab ka siinse edasise käsitluse. Selles artiklis on lähema vaatluse all 20. sajandi seto surnuitkudes esinevad teispoolsuse kujutelmad, täpsemalt surnu matusejärgne asukoht, ka surmajärgse kommunikatsiooni viisid ning surnu staatus üldisemalt. Tegemist on sellekohaste levinumate motiivide vaatlusega. Neid motiive käsitledes tuuakse mõningaid asjassepuutuvaid paralleele ka teiste läänemeresoome rahvaste traditsioonidest. Sellised võrdlused on väga olulised, kuna rahvastevaheliste paralleelide kaudu on võimalik hinnata itkutraditsiooni ning vastavate usundiliste kujutelmade arvatavat vanust ning võimalikku ühisosa. Nagu öeldud, on itkude näol tegemist väga arhailise žanriga, mis ealt võiks ulatuda vähemalt läänemeresoome ühisaega ning selles valitsenud maailmapilti.

Käsiteldav aines pärineb eesti rahvaluulekogudest, mis hakkasid tõsisemalt kujunema koos Jakob Hurda ja ta kaastööliste läbi viidud kogumistööga 19. sajandi teisest poolest. 19. sajandi viimastel kümnenditel kogutud seto surnuitkude tekste on enim avaldatud Jakob Hurda koostatud „Setukeste laulude“ kolmandas köites (Hurt 1907). Seto itkude ja traditsioonilise folkloori elujõud pole aga piirdunud vaid enam kui saja aasta taguse ajaga,

viljakat talletamist on jätkatud veel ka 20. sajandi vältel. Selles artiklis ei kasuta ma 19. sajandi ega 20. sajandi alguskümnendite itkumaterjali. Esitatav materjal on valdavalt salvestatud 1930. aastate lõpul ning nõukogude perioodil. Ehkki selle perioodi seto surnuik ei kujuta endast otseselt mingit eritraditsiooni, võib siiski tõmmata mõttelise joone seoses setode inkorporeerimisega eesti kultuuriruumi koos Eesti Vabariigi tekke ning Eesti riigi piiri paikasaamisega Tartu rahu tulemusena 1920. aasta 2. veebruaril. See on aeg, mil Setomaa sai esmakordselt üheks Eestiga ning Setomaa elanikkond hakkas teistsuguse, õhtumaisema (rahva)kultuuriga üha enam lävima. Võib tõdeda, et koos põlvkondade vahetusega on 20. sajandil toimunud ka muutused usundilistes arusaamades ning nende vähemal või suuremal määral kajastumises itkudes. Allilma kui surnute asupaiga kujutamise taandumist itkutekstides 20. sajandil on tõdenud näiteks Kristi Salve (2000 [1993]: 60 jj). Seega on ka meid huvitav teema ajas muutuv. 19. sajandi ja 20. sajandi alguse itkumaterjale on oma eriuuringutes kasutanud mitmed uurijad (vt nt Tampere 1934; Loorits 1949, 1951, 1957; Pino, Sarv 1981 ja 1982; Salve 2000 [1993]; Pino 2000; Sarv 2000a ja 2000b jt), kuid seto (surnu)itkude kapitaalsem usundiline ja keeleline analüüs ootab veel tegemist. Itkuteemade uurimisega seoses olen siin tänulik Paul Hagule, kelle koondatud seto surnuikude tekstikogu ja motiivide selektsiooni on mul seda artiklit kirjutades võimalik kasutada olnud.

### **Surnuik žanrina ja selle funktsioonid**

Itkemist on sageli käsitletud kui isiklikest tunnetest tulenevat poeesiat, emotsioonide isiklikku väljaelamist pingelises olukorras – olgu selleks siis kas lähedase isiku surm, sunnitud lahkuminek teisale siirduvast inimesest või mõni muu kriisiolukord, mis üksikisikut puudutab. Itk oleks otsekui poeesia, „lõpliku lahkumineku poeesia“ (Honko 1974: 9). Väljenduslaadi poolest on itkud kahtlemata suurepäraseks näiteks lüürilise isiklikkuse esilepääsust folklooris – ammu enne seda, kui selline personaalne väljendusviis uusajal ballaadides või populaarsemas meelelahutuskultuuris üldse domineerivaks osutub. See väga ürgne itkuline lüürika on aga kogu aeg asunud hoopis teistsuguses taustsüsteemis kui isiklikku tundeelu legitimeeriv viimaste sajandite uuem folkloor. Viimases on oluline mitte üksnes emotsiooni läbielamine, vaid ka selle orgaaniline demonstreerimine, kus

esikohal on isiklik tundelisus. Isiklik kannatus õigustab ühiskonnale suunatud hukkamõistu või enese õnne nimel korda saadetud kuritegusid, verd ja kättemaksu, nagu me võime näha uuemates rahvalauludes, sentimentaalses rahvakirjanduses või selle jätkus meie päevil – seebiseriaalides, poplauludes ja mujal.

Itkuline lüürilisus sedavõrd individualistlik ei ole, kuigi vaieldamatult toob 20. sajand siin kaasa muutusi suurema personaalsuse poole. See ise-loomustab ka käesolevat materjali. Arhailise folkloori emotsionaalsus on esmajoones seespiline, introvertne. Loomulikult on ka itkeja pidanud tundelisust väljendama (vahest üleliiaga) teatud olukordades, kus kogukonnas on sellist käitumisviisi eeldatud. Itkemise intensiivsuse järgi on võidud hinnata itkeja austust või lugupidamist kadunukese (sugulane, mees) vastu. Naturaalne tunne on võinud paarduda demonstratiivse tundelisusega ning sellist, mõnevõrra kohustuslikuna näivat itkemist on siin-kirjutajal endalgi olnud võimalik tunnistada mõne vepsa keelejuhi puhul mälestamissituatsioonis, kui tegelik lein on juba ammu taandunud. Ehk midagi sellist tunnistas ka Adam Olearius, kes oma 1634. aasta Moskva reisil Narvas järgmist olukorda kirjeldab (Ivar Leimuse tõlkes): *surnuaed oli täis vene naisi, need olid haudadele ja hauakividele ilusad väljaõmmeldud kirjud taskurätikud laotanud, millele nad vaagnatel ühed kolm või neli pikka pannkooki ja pirukat, teised kaks või kolm vinnutatud kala või värvitud mune asetasi; osalt seisis, osalt olid seal kõrval põlvili, ulgusid ja karjusid ja mõned esitasid surnutele küsimusi (millest nende matuste puhul juttu tuleb); juhul kui keegi tuttav mööda läks, pöördusid nad tema poole, kõnelesid temaga mõnikord naerusui, ja hakkasid siis, kui ta läinud, jälle uluma* (Olearius 1996: 12).

Sellest demonstratiivsusest tulenebki arhailise tundeväljenduse teine, mittepersonaalne, rituaalne pool, milles eelpoolnimetatud kogukondliku hinnangulisuse kõrval võib veelgi olulisemal kohal olla usundiline aspekt. Kriis pole traditsioonilises kultuuris olnud kunagi üksnes isiklik läbielamine, vaid sellega on enamjaolt liitunud (või lausa esiplaanil olnud) kollektiivne aspekt. Pulmarituaal pole olnud personaalse „teineteiseleidmise“ pidulik tähistamine, vaid hõimudevaheline tehing, mille keskmes on seisnud üksikisikutega seotud siirderiitus. Niisamuti pole ka surm olnud vaid kellegi lähedase isiku kaotus, vaid kogu hõimu puudutav sündmus, kus üks liige on vahetanud oma asukohta siirdudes elavate kogukonnast

surnute kogukonda. Sellega seotud vapustus on tähendanud seda, et tekkinud olukorras on tulnud siluda ja sillatada nii personaalset kui ka kogukondlikku katkestust, arhailises teadvuses vahest ennekõike just viimast.

Seda tõsiasja tuleb silmas pidada ka 19.–20. sajandil ülestähendatud itkutekstide uurimisel. Seto surnuikudest vaatab meile sageli vastu isikliku läbielamise traditsiooniliselt vormindatud väljendus. Kui tütar itkeb matusel oma ema või ema enneaegselt hukkunud poega, on isiklik traagika ka itkutekstides aimatav (hilisemates esitustes üha enam). Samas peaksime selle kõrval arvestama ka traditsioonilise kollektiivsuse imperatiivi, mille järgi ei esinda itkeja kunagi vaid iseennast, vaid samaaegselt ka elavate kogukonda tervikuna. Elavate ja surnute kogukonna sideme vahendamine ja hoidmine itkus on asi, mis traditsioonilises kultuuris ei saa tähelepanuta jääda.

Surnuikude funktsioonid on seega üheaegselt õige mitmesugused. Isikliku leina väljendamise, selle kanaliseerimise, aga ka kontrollimise ja piiritlemise (tänapäevase leinakultuuri olulisemaid probleeme!) kõrval tuleb nimetada järgmisi kollektiivselt olulisi aspekte: suhtlemine ja teabe vahetamine hauda sängitatava või hauasolija kaudu surnute (surnud sugulaste) kogukonnaga ning elavate kogukonna turvalisuse tagamine võimalike ebameeldivuste või ootamatuste korral sealoolsusest. Viimane nõuab lühidat selgitust, sest selle väljendusi on võimalik välja lugeda ka seto itkutekstidest.

Suhe surnute ilmaga on traditsioonilises kultuuris (aga küllap ka meie päevil, kasvõi meelelahutuskultuurilistes väljendustes) alati kahetine. Selle ühel poolel on hõimkondlik sugulussuhe, mis inimese surmaga ei katke. Arhailises traditsioonilises kultuuris on usutud, et pere- ja hõimkondlikud suhted jätkuvad ka sealoolsuses, mille tunnistuseks läänemeresoome rahvastel on vastavad kujutluspildid regilauludes (eriti setodel), usundilistes teadetes või ka meil nüüdse ajani säilinud komme sängitada pereliikmeid samale hauaplatsile, üksteise lähedale. Lähedased inimesed (traditsioonilises kultuuris tähendab see aga ennekõike veresugulust) kuuluvad kokku, emotsionaalne side nendega võib ajas oma intensiivsust kaotada, kuid ei katke päriselt kunagi. Teadmine, et surnute kaudu siirdub siia ilma viljakus ja heaolu ning et kunagi tuleb igaühel oma surnud esivanemate kogukonnaga ühineda, loob surnute suhtes pigem positiivse (*resp.* positiivset suhtumist eeldava) häälestatuse, mis leiab väljendust ka vastavas (sealhulgas itkulises) kommunikatsioonis.

Teisalt saadab elavate kogukonda alati hirmutunne surnute, eriti eba-kohaselt surnud või maetud või muudel põhjustel rahuldamata surnute ees. Kuid ka surnute kogukond tervikuna pole tingimata ohutu, vaid ambivalentne, kelle eest tuleb hoolitseda, kelle soovidega arvestada ning kõike seda vastavate rituaalidega kinnitada. Surnutele peab olema meelega järele ning et nende heasoovlikust ära teenida, ei tohi unustada nende kostitamisi mälestuspäevadel või rituaalseid vastuvõtmisi ja teenimisi perioodidel, mil piirid kahe ilma vahel on enam paokil. Põhja-Euraasia õigeuskliku taustaga rahvastel on selliseks ajaks just kevadsuvine periood, näiteks idaslaavi suvistenädal, *rusalnaja nedelja* (vt nt Levkijevskaja 2000: 233 jj; Agapkina 2002: 348 jj), eestlastel teadaolevalt hingedeae koos selle sisse jäävate sanditamispühadega. Ka seto rahvakultuuris pühendatakse surnute mälestamisele piisavalt aega ja energiat.

Elavate ja surnute vaheline mõtteline ja füüsiline piir peab olema selgelt markeeritud ja kontrollitud. Suhte hoidmise oluliseks osaks on vastav diplomaatia, mida kõige ilmekamalt väljendavad taas itkutekstitid, milles võib toimuda enesekehtestamise püüd nii „piitsa“ kui ka „prääniku“ abil. Itkusessioonid mälestamisolukordades (tegelikult juba ka matuse-situatsioonis) on selles piirivalvamisest tähtsad. Itkemisega ei rahuldata vaid iseene emotsionaalset nälga kadunukes(t)e järele, vaid ka surnute isu või nälga olla kursis elavate asjadega – enne, kui see uudishimu võiks võtta pahaendelise pöörde hauasolija kontrollimatu siia ilma tagasi-siirdumise kujul. Itk on tinglikult käsitletav maagilise ohvrina, mida siin-poolsus itkeja isikus toob ning mille asjakohast toimumist ja õnnestumist kogukond jälgima peab.

Surnu või surnute ilmadevaheline siirdlemine pole arhailistes ettekujutustes iseenesest midagi ebatavalist, samuti pole võimalik ega vajalik seda vältida. Küsimus on just nende protsesside kontrollitavuses elavate ilma poolt. On vajalik tagada, et surnute külastused leiaks aset mitte ootamatult, vaid reglementeeritud moel, õigel (äratuntaval) kujul ja ajal. Vastavad itkumotiivid käsitlevad ka seda temaderingi. Surmailmaga seotud tabulisus tuleb esile ka itkude keelekasutuse kaudu. Itkude „austust avaldav register“ (*honorific register*, vt Wilce, Fenigsen 2015) leiab väljendamist vastavate tabusõnade (ennekõike lahkunuid tähistavate poeetiliste sünonüümide) ning deminutiivide kasutamise kaudu surnute poole pöördumisel. Näib, et esimeste osakaal seto itkudes on võrreldes näiteks karjala

või vepsa itkudega väiksem. Lahkunute deminutiivne kõnetamine seevastu on aga domineeriv ka seto itkutekstides.

Itkutöö spekter haarab niisiis ühte siinpoolse, elavate maailma ning teisepoolsuse selle eri vormides, kus surnu või surnute kogukond paikneb. Need sfäärid leiavad vähemal või rohkemal määral kajastamist ka erinevates itkutestides. Ebaühtlus surnu asukoha kujutamisel või muudes teisepoolsuse topograafia või kadunu olemusega seotud ettekujutustes on ühelt poolt tõlgendatav žanri arhailisusega, eri uskumuskihtidest pärit teadete paralleelse säilimisega. Teisalt on see seletatav ka suulisele kultuurile omase kumulatiivsuse, juurdeliitvusega, kus materjali analüütilise menetlemise asemel leiab aset eri liiki informatsiooni kuhjamine (Ong 2002: 37–39). Suulise rahvaluule saadused võivad seetõttu meile näida vasturääkivustest üleküllastunud, diskursiivselt segadusttekitavad, mis pole aga olnud probleemiks selles elanud kultuurikandjale. Mütoloogilist tüüpi tekstidele ei ole omane mitte linearsus, vaid – nagu on väljendanud Juri Lotman – „kapsapea sarnane kompositsioon, milles iga leht kordab iseloomulike variatsioonidega kõike muud ning ühe ja sellesama süvasüzeelise tuuma lõputu kordamine keerdub juurdekasvuks avatud tervikuks“ (Lotman 2002: 729).

### **Teisepoolsuse lokaliseerimise probleem usundis**

Asjaolu, et surnu asukoht itkudes võib olla erinev, seda aimamisi mõnikord ka ühe ja sama teksti piires, ei ole täiesti üllatav. Selles osas ei kujuta seto surnuitkud endast midagi ainukordset. Vasturääkivusi surnu asukoha kujutamisel esineb ka teiste rahvaste, näiteks karjala itkudes (vt nt Stepanova 2012: 262). Ka väljaspool itkužanri, usundilises folklooris laiemalt on surnute asukoha lokaliseerimine iseloomulikult mitmekesine või lausa segane. Eesti folkloristikas on sellele tähelepanu juhtinud Oskar Loorits, Ivar Paulson, Uku Masing ja teisedki selle teema käsitlejad.

Matthias Johann Eisen surmajärgse asukoha mitmuslikkusele palju tähelepanu ei pühenda, rõhutab aga „tingimata hingede edasielamist pärast surma“ (1995 [1919]: 25).

Paulson märgib oma „Vana eesti rahvausus“, et surnud *võisid eksisteerida mitmes kohas ehk paigas samaaegselt – näit. laibana hauas, „hinge“ ehk „vaimu“ kujul kalmistul, matmispaiga lähedal, aga ka kusagil*

kaugemal, mõnes traditsioonilises „surnute-maailmas“ või „-riigis“ siin maapeal, maa all või taevas –, nii nagu muudki üleloomulikud olevused (vaimud-haldjad, jumalad-jumalused), kellega nad teatud mõttes kokku kuulusid ja vastavat üleloomulikku, kõrgemat või jumalikku väge jagasid. (Paulson 1997 [1966]: 146)

Loorits (1990 [1948]: 67) kirjutab: *Praeguse andmestiku järgi otsustades näikse küll nii, et meil on üsna arenematta kujutelmad mingist surnuteriigist või „teisest ilmast“ (setudel „too ilm“), kõnelematta muidugi ristiusu paradisiist ja põrgust. Veel vähem põhjust on meil kõnelda mingist surnuteilma valitsevast jumalusest, kellena asjata on esitatud meil teiste rahvaste eeskujul küll Manat, küll Kalmu: rahvapärane ainekist ei paku selleks mingit usaldatavat tuge. Kuna perel või sugukonnal on oma eri matuspaik, kalmistu, siis moodustavad selle asunikud küll teatud kollektiivse terviku, kuid see pole arenend meil veel mingiks organiseeritud surnuteriigiks surnuid valitseva jumalusega eesotsas nagu germaanlaste Odin Walhallas.*

Loorits ei usu niisiis surnuteilma mingisuguse ühtse paigana, „riigina“ (Manala, Toonela, Hiiela), mida peaks valitsema vastav nimeline jumalus. Regilaulude vastavad teispoosuse pildid (NB! peame tähele panema, et ennekõike on need levinud justnimelt seto müüdilistes lauludes) seob Loorits skandinaavia mõjudega, leides, et need ei ole pigem omased eesti (*resp.* seto) folkloorile. Ta tõdeb, et „eesti algupärase surnuteusu kujutelmade ainsaks primaarseks lähtekohaks on surnu ise oma hinge, laiba ja asukohaga“ (Loorits 1990 [1948]: 71). Niisiis peab Loorits usundiliste kujutelmade arengu seisukohast primaarseks surnu asukohta hauas (kas ka kivikalmes põletatud kujul?), tõrjudes mingi kaugema surnuteilma kujutelmata tahaplaanile ning pidades seda pigem võõraks ja laenuliseks.

Sellekohase arutelu intrigeerivus ja probleemkoht on selles, kuhu eesti, lõunaeesti või seto etnogeneesi kese paigutada. Kui lugeda läänemeresoomeliku maailmapildi tekke oluliseks päästikuks kokkupuudet germaani rahvastega pronksiajal (Lang 2018: 213–219), siis kuuluks ka nimetatud surnuteriigi idee (kui selle laenulisust endiselt kahtlustada) loomulikuna läänemeresoomeliste rahvaste geneetilisse kultuuritüüpi. Et allilmas, pika teekonna kaugusel või ka vete või soo taga asuvat surnuteilma on muuhulgas kujutatud regilauludes, siis sobib ka see eeltoodud dateeringuga – arvestades asjaolu, et ka regivormi tekkel on võinud olla oluline



roll germaani mõjudel või eeskujudel (Frog 2019) ning et kogu kood on lõunaeestlastele ning setodele levinud Põhja-Eestist. Küsimuseks jääb muidugi, miks need riigiideed on lauludes tuntud peamiselt vaid setos, mitte aga mujal Eestis. Miks on seto lauludes (ja itkudes) juttu Toonist ja Kalmust, kuid samas ei tunta siin kasvõi üldläänemeresoomelist loomis- müüti pesa tegevast ning munadest maailma loovast ilmalinnust? Tõsi, sarnaseid teise ilma kujutelmi leidub karjala ja Ingerimaa runolauludes ning muude läänemeresoome rahvaste uskumustes. Ise olen allilmas asu- vast surnuteriigist kuulnud veel 21. sajandi alguses, kirjaoskamatu vepsa teadja suust.

Uku Masingut surnute asukoha probleem otseselt ei huvitagi, ta möönab mingi surnuteriigi (nagu Toonela või Manala) kusagile lokali- seerimise olevat ebaselge (Masing 1998: 95–97). Oma hingefenomeno- loogia käsitluses eristab ta inimesel laias laastus kahte tüüpi hingi: projektiivhinge (teisik, „ise“, vari) asukoha seob ta surmajärgselt laiba ja selle asukohaga (kas siis hauas või kohas, kuhu surnu jäänud on). Hingushing aga, mis väljendub hinguses, sisse ja väljahingatavas õhus, mis polnud sedavõrd füüsisega seotud, võis siirduda mingisse (kollektiiv- sisse) teise ilma (vt *ibid.* 1998: 76–99). Loomulikult ei ole aga ka hinge- kujutelmad kontseptsioonidena kunagi paigal püsinud, sellele viitab kasvõi tänane segadus eestikeelsete mõistete hing, vaim, meel jms selgepiirilisel määratlemisel (vt ka Õim 2002; Sutrop 2004; Vainik 2017). Näib, et eriti 20. sajandi lõpuks on see mõiste Setomaal võinudki seostuda valdavalt surmajärgsusega (vrd Vassiljeva 1996: 217–219). Siiski peab tõdema, et hinge surmajärgse asukoha ning ta hingefenomenoloogilise olemuse vahel võib ja tuleb seoseid aimata (selle teema erinevaid käsitlusi vt ka Loorits 1990 [1948]; Paulson 1997 [1966]; Kulmar 1998; Jonuks 2009).

Surnu asukoha mitmuslikkuse usundis võib niisiis esmalt kokku võtta tõdemusega, et tegemist võib olla erinevate usundiliste kihistustega. Selle järgi oleks meie ees otsekui üksteise peale ladestunud eriajastuliste kih- tidega tort. Looritsa järgi oleks selles allpool surnu asukoha seostamine hauaga, edasi võiks tulla „laenuline“ surnuteriigi idee ja seejärel ehk krist- lik paradiisi-põrgu dihhotoomia, mille kujunema hakkamist võiks hea tahtmise korral oletada ka seto müüdilistes regilauludes – taevas olevates jumalates-maarjates või juudaste-paganate paja alla sattumises mõnes teises süžees. Sellelaadset dualismi või mingit paradiisi-ideed seto itkudes 20. sajandiga veel koitvat ei näi.

Suulise folkloori ja pigem institutsionaliseerumata (pappide-preestrite, kirjaliku kaanoni ja ühtseks kohendatud ning fikseeritud õpetuseta) usundi seisukohast ei pea aga eelvaadeldud kihistumist või segunemist ega vasturääkivusi võtma kuidagimoodi eksituse või veana. Mõõngem, et pigem on olemuslikult sekundaarsed kõik kõrgreligioossed õpetused ja süsteemid, need on spetsiaalselt selleks ametisse määratud või ise endale selle rolli võtnud usundispetsialistide või asjameeste töövili. Seda tõdeb ka Ivar Paulson (1997 [1966]: 146), öeldes: *(ü)ldisest usunditeloost ja võrdlevast usundifenomenoloogiast nähtub, et mujalgi rahvausundite vallas, kus kirjalikkude ülestähenduste puudumise tõttu polnud välja kujunenud ka kindlamakujulised eshatoloogilised õpetused „viimseist asjust“ jne., on arusaamad inimese postmortaalsest eksistentsist olnud n.-õ. polümorfsed, mitmekujulised ja kaunis ebakindlad.* Pole küll lihtne leppida, kuid loomulikes usundites võidakse vasturääkivusi võtta pigem täiendava rikkusena, valikuvariantidena või siis tõdemusega, et kui asjad ka nii on, küllap siis on sellelegi mingi hea põhjendus olemas.

Kõrgreligioonid ja „suured õpetused“ on kõik kellegi vaatenurgast kujundatud ja disainitud süsteemid. Selle staadiumi on vaevaliselt läbi teinud nii kristlus kui ka islam ning kindlasti pole need protsessid sealgi veel päriselt läbi ega saagi läbi. Raske öelda, kas muinasegiptuse või muinasgermaani usund kunagi jõudiski süsteemina „valmis saada“. Iseloomuliku vernakulaarselt ja loomuldasa mitmekesiselt loodususult fikseeritud õpetuseks arendamise protsessi on praegu võimalik jälgida mari omausus (Alybina 2018). Suhteliselt süsteemsena tehti algusest peale „valmis“ taarusk ennesõjaaegses Eesti Vabariigis. Eesti maausk pole sellele teele aga asunud – seda siis kas ettevaatavast tarkusest või võimekuse puudusest küsitava väärtusega tööd ette võtta.

## **Surnu hauas**

Tõdesime, et rahvausu surmajärgsuse kujutelmad ning arusaam hingest on mitmekihilised ja vasturääkivad ega ole sageli ühemõtteliselt arusaadavad. Pealtpoolt kullakarvaline folkloor on seest siiruviiruline, erinevad ilmingud on selles omavahel läbi põimunud ning nende lahti harutamisel ei saa lõplikule edule enam alati loota. Seega on järgnevalt esitatud seto surnuitkude materjal esmajoones probleemi illustreeriv. Mingil määral olen püüdnud siiski ka näiteid analüüsida. Terviktekstidest, harilikult mõnekümne

rea pikkustest improvisatsioonilistest arendustest on välja nopitud meie teemaga seotud stereotüüpsed, traditsioonilisele seto itkukeelele omased motiivid ning sisult olulisemad read neis paksus kirjas esile tõstetud.

Animatistlikule inimkäsitlusele, mis hinge kehast pigem ei erista (vt ka Kulmar 1998: 41–42), on iseloomulik surnu seostamine tema asukohaga, antud juhul siis hauaga. Samas on haud elavate seisukohalt ka tänapäeval kõige lähem ja käepärasem paik surnu füüsiliseks lokaliseerimiseks. Surnu füüsilisus, füüsilise säilimine/säilitamine on oluline kristluses seoses üles-tõusmisõpetusega. Samas on see uskumustes ka probleemiks, kuna füüsilise keha olemasolu suurendab surnu mittesoovitud, ohtlikku kehalist naasmisvõimalust (kodukäimist). Ometi ei ole ka tänapäevaks lõplikult kadunud elavate soov kindla teadmise järele surnu füüsilisest eksistentsist hauas, tema „kehalisest olemasolust“. Haud ja selles olev surnu on inimestele sageli vajalik enese ja surnu vahelise (lähedase) suhte paremaks determi-neerimiseks. Seetõttu on koos tänapäevase kremeerimise tulekuga paljudel tekkinud tunnetuslikud raskused, kuigi leidub ka piisavalt inimesi, kes selles probleemi ei näe ja soovivad ka iseenda tuhastamist ning urnimatuse asemel lausa tuha laialiheitmist mingis valitud kohas (vt Kõivupuu, Kiiker 2014).

Itkudes esinevad surnu hauas olemise kujutelmad on paljuski seotud intiimse lähedustundega nii matusesituatsioonis kui ka hiljem. Setode, samuti teiste õigeusklike rahvaste mälestamistraditsioonid on lausa rõhu-tatult füüsilised, hauaga seotud. Mälestuspäevadel kogunetakse haudadele sööma-juoma, kuid ka itkemine on toimunud füüsilises kontaktis hauaga-kalmuga (siinkohal on huvitav tähele panna, et *kalm* tähistab samojeedi keeltes kas surnukeha või -hinge – vt EES: *kalm*) või vähemalt ristile nõja-tudes. Hauale naaldunud või sellel kummuli olnud, otse „haua sisse“ itke-nud itkejaid on mul õnnestunud näha Vepsamaa erinevates piirkondades. Varasem komme jätta hauale auk või ava, kuhu on itketud või kust surnu hing on usutud välja käivat, viib meid ilmselt tagasi arhailise surnumajade kombe juurde (vt nt Vassar 1943: 165–167; Mägi 2005: 118–121), mille etnograafilist säilimist saab läänemeresoome rahvastel veel 20. sajandil jälgida Karjalas (nt Kemppinen 1967: 34–35). Sedasama peegeldavad aga ka mujalgi levinud katusristid, mis sümboolselt hoonet meenutavad. Kujutlus või lausa õpetus jätta hauale aken surnu jaoks esineb sagedasti ka itkutekstides.

Sellegipoolest kujutatakse hauda 20. sajandi itkudes enamjaolt eba-meeldiva, niiske või ebapuhta kohana. Võimalik, et siin on tegemist uuema

emotsionaalse hinnangulisusega, mis vastandab kalmu ja endist kodu. Kahtlemata on selles kujutluspildis realismi:

*Maamakõnõ, hallõ om õks hauda pandaq,  
kallis kalmu kaaltada!*

***Mulla õks läät sisse mädänemmä,  
liiva sisse ligonõmma.***

EKRK 77, 30 < Värska < Meremäe v., Helbi k. – S. Madisson < Jekaterina Sai, 56 a (1976).

Matuseolukorras on haud veel kuiv ja nägus, nagu võib lugeda Paul Hagu kirja pandud itkust:

***Sul õks olõ-i viil, tsids'akõnõ, joht haud hall'tõt,  
mar'a olõ-i joht, tsids'akõnõ, sul maa kop'tõt,  
haud ommõ viil, tsids'akõnõ, kyik kullakibõninõ,  
liiv ommõ kyik, tsids'akõnõ, küll hõpõsurminõ.***

EKRK Fon. 87a (6) < Meremäe v., Kõõru k. – P. Hagu < Jefimia Kiveste, 73 a (1974) = EKRK I 74, 400/1 (4).

Hiljem olukord elavate kujutluses muutub, nagu võib lugeda sellest Udo Kolgi salvestusest, mille tegi TÜ kinokabineti meeskond 16. juulil 1961 Agrepina Pihlaste filmimisel:

*Maamakõnõ, nu \_ks sinolt ma küünü küsümähe,  
maamakõnõ, nu sinolt ma nõsõ nõudmahe:  
maamakõnõ, agu om õks tah havvah halv elo,  
maamakõnõ, agu om õks tah koobah kuri elo,  
maamakõnõ, hammõkõnõ \_ks om sülgü hall'tõt,  
maamakõnõ, kapuda \_ks sul jalga kar'tõt?*

EKRK, Fon 23 (3) < Mäe v., Haudjasaare k. – U. Kolk < Agrepina (Kreepa) Pihlaste, 69 a (1961).

Hauas hallitamise ja mädanemise seotust aga palju arhailisema kontseptsiooniga, mille kohaselt surnu hauas otseselt ei kõdune, vaid muudab oma kvaliteeti (elus > surnu), peegeldab eelnevaga itkudes sageli seotud motiiv

surnu pesemisest, et ta võiks elavate hulka naasta (kas siis fantastilise soovina või ka mälestussituatsioonides). Eeltsiteeritud itkus on hiljem read:

*Maamakõnõ, kaiv om õks mul kullanõ kotoh,  
maamakõnõ, valdas ommõ mul vaski vanijal –  
**maamakõnõ, hot' ommõ ks sul manna maa hais,**  
**maamakõnõ, hot' ommõ ks sul liki liiva lõhn,**  
**maamakõnõ, küll mõsõ ma manta maa haisu,**  
**maamakõnõ, liiva võe ks ma lõhna leotõllõ!***

Siin tuleb tähelepanu juhtida sellele, et pesemine on arhailistes ettekujutustes seotud maagilise manipulatsiooniga, mitte hügieeni või puhtusega kitsamas mõttes. Viimane on vägagi noor arusaam, ehkki tänapäevaks ainudomineeriv. Me näeme rituaalset pesemist pea kõigis siirderiitustes – surnupesemises, rituaalses neiusaunas pulmade eelõhtul või pruutpaari saunatamises pulmas, samuti saunas käimises enne pühi või pühapäeva – mis on varem olnud reglementeeritud pesemiskorrad. Puhtus ja pesemine on olnud seotud pühaduse, püha kui siirdelise olukorraga. Samas on ka roojasus olnud arhailise pühaduse komponent (vt Anttonen 1992: 2526–2529), puhastumisega paarduvalt. Surmaga seoses kehtib vastaspoosus – siin- ja sealpooset eristab mitte ainult väljanägemine (spetsiaalne riietus või deformeerunud füüsis), vaid ennekõike just lõhn, mis paljude rahvaste uskumustes elavat surnute ilmas reedab või ka vastupidi (vrd ka Propp 1998 [1946]: 158–160). Surmajärgne, matmise-eelne surnupesemine on alles elanu ettevalmistamine surmailma, surnute kogukonda siirdamiseks, et ta seal vastu võetaks. Itkutekstides kujutatakse aga utoopilist võimalust viia rituaalse pesemisega läbi ka vastupidine siire – surmailmast tagasi elavate hulka. Samas pole uskumus „vastupidisest“ pesemisest tarvitsenud olla pelgalt kujutluslik – siinkohal meenutagem näiteks kommet hingedeajal surnutele saun kütta, aga ka vepslastel veel tänapäevani elavat kommet matustelt tulles enne majja sisenemist käsi pesta (või siis käsi vastu ahju soojendada), mida ka siinkirjutajal välitöödel teha on tulnud. Niisiis on hallitav haud ja lehkav surnu mõistetavad hoopis arhailisemas kontekstis, kuigi pole kindel, kas see kontseptsioon oli seto itkejatele mõistetav veel ka 20. sajandil. Näeme tihti paarduvate „hallitanud haua“ ja pesemise motiivide puhul iseloomulikku mitmekihilist uskumuste põimumist, millest juba ka juttu olnud on.

Hauas hallitanud rõivastele on pakutud asendust, et surnu ikka koju tulla saaks:

*kui saa-i tullaq, tätäkene, sa naila rõivilla,  
saa-i tulla, tätäkene, vast naila kang'tsilla,  
**sullõ tuu, tätäkene, ma hammõ havva pääle,  
kääpäle, tätäkene, sul kängitseq tuu.***

*Sanna kütä, tätäkene, ma sullõ kümmendega,  
viha havvu, tätäkene, ma sullõ villatsõ,  
surma mõsõ, tätäkene, ma sinol suu mant,  
kadsu kaota, tätäkene, ma kalõ kaala mant.*

ERA II 194, 579/80 (7) < Meremäe v., Krantsova k. – E. Kirss – Ul'ga Ridala, s. 1868 (1938).

Lagunenud riided või alastus on käsitletav teispoolsuse koodina eri folkloorižanrides paljudel rahvastel. Lumivalgekese tüüpi muinasjuttudes lagunevad metsa pagendatud tütarlapsel riided, rahvapärastes variantides on ta alasti, mis viitab ta algsele siirdumisele teise ilma, kus ta ka üleloomulikke tegelasi (nt päkapikke) kohtab (Nekljudov 2011). Muinasjuttudes tähistab riietuse või muu kehakatte röövimine siiret ilmade vahel (nt luikedest saavad tütarlapsed). Hukutatud tütarlaps võib olla saunas alasti ning tema avalikkuse ette (ellu) tagasi toomiseks peab muinasjutukangelane (julge noormees) toimetama talle kõigepealt riided jms. Teistsugune, sealhulgas rebenenud riietus santimisrituaalis viitab samuti tegelase teispoolsusele.

Lahkunut on itkudes võidud kujutada koju tulla soovivana. Küllap on 20. sajandil siingi tegemist pigem uusaegse utoopilisusega, millel on samas sügavad usundilised juured. Utoopilisust tuleb hilisemas rahvaluules ning ennekõike just naiste folklooris võtta omaette registrina, millega on end vastandatud kurnavale ja pettumusi valmistavale igapäevaelule ning mille kaudu on ennekõike regi- (*resp.* runo-) lauludes sõnastatud ja väljendatud täitumatuid unistusi (vt sellest karjala folklooris Timonen 2000 ja 2004; setodel Kalkun 2003). Tundub tõetruu oletada, et see register esineb ka itkudes – tegelikkuses võimatut esitatakse soovunelmana. Koju tulevat koolnut, keda siis pesta tuleb, kujutatakse hauast elavate juurde pagevat:

*Akna jätä, maamakõnõ, kost vällä astuq,  
 paja jätä, maamakõnõ, kost vällä paedaq.  
**Kui nakat, maamakõnõ, no kodo tahtma,  
 imekana, maamakõnõ, no nakat kastõrahe,  
 sis õks pakõq, maamakõnõ, no vällä s'oost pajast,  
 sis õks astuq, maamakõnõ, no vällä s'oost aknast!**  
 Kui õks tulõt, maamakõnõ, no kodo, kullakõnõ,  
 kui õks tulõt, maamakõnõ, no majja, mar'akõnõ,  
 võe\_ks ommõ, maamakõnõ, no man maa hyngu,  
 võe ommõ, maamakõnõ, no liki liiva hyngu,  
 sis õks tii, maamakõnõ, ma luvva lodjapuust,  
 sis õks haara, maamakõnõ, ma hüü hanipai,  
 sis õks mõsõ, maamakõnõ, ma mant maa hyngu,  
 sis õks mõsõ, maamakõnõ, ma likist liiva hyngu,  
 sis õks tohit, maamakõnõ, sa tarrõ tullaq,  
 väläst tohit, maamakõnõ, sis kävvue meele.*

EKRK 74, 176/84 (10) < Luhamaa, Napi k. – A. Mälk jt. < Anna Ploompuu, 62 a (1973) = EKRK Fon. 83b (16).

Toodud näitelõigu alguses on juttu hauakääpale tehtavast avausest, mille kaudu surnu hing on võinud välja käia. See on relikt eespoolmainitud surnumaja traditsioonist. Sellekohane motiiv on seto itkudes, samuti muudel läänemeresoome rahvastel (vrd Rahhimova 2010: 98–120) vägagi levinud, samuti kujutelm linnu, liblika või mõne muu putukana koju käivast hingest. Sel kujul liikuvat hinge võiksime Looritsa või Kulmari eeskujul nimetada irdhingeks, kuid hingefenomenoloogilised üksikasjad (või vaidlused) pole selle artikli peaeesmärgiks. Siin näeme taas viitamist hauas (*resp.* hauamajas) paiknevale surnule, kelle hing on temas/tema juures ning võib kehast ja hauast (või kehast kui hauast – vrd siin *kalm*-sõna võimalikku algset tähendust) ära käia. Kirstu hauda laskmisel on itkeja õpetanud:

*Kats kuulköq õks havvakaivjet,  
 viis liiva liitjet:  
**jätäq õks sa lävi jalotsehe  
 ja paja pähütsehe!**  
**Kodo õks sa käüq kärpsel,  
 ja lindaq kodo liblikal!***

ERA II 163, 283/4 (63) < Setu, Järvesuu v., V-Rõsna k. < Treski k. – N. Ress < Tarja Purik, 67 a (1937).

Itkutekstides näeme, et koju käivat hingeputukat on märgatud ja endasugusena võetud. Võimalik, et selles näites on itkeja kujutanud ka saabuvat mälestuspäeva kodus, kus lahkunule pannakse oma toidunõud:

*Ku ma õks näe, maamakõnõ, sääl kärkse käüvät,  
ku ma näe, maamakõnõ, sääl liblika lindav,  
sõs õks lää, maamakõnõ, ma tutvvat tunnistam,  
umma lää, maamakõnõ, ma armast arvam!  
Liisna panõ, maamakõnõ, ma livva lavva pääl,  
luidsa panõ, maamakõnõ, ma livva veere pääl,  
õga aja-i, maamakõnõ, ma liblikat livva päält,  
õga aja-i, maamakõnõ, ma kärbest käe päält.*

ERA II 194, 587/90 (1) < Meremäe v., Kuige k. – Ello Kirss, stipendiaat  
< Nati Kingo, s. 1882 (1938).

Nagu eelpool öeldud, on surnute kojukäimine kujutanud endast soovimatut õnnetust, kui see on toimunud elavatele kontrollimatul moel. Muudel juhtudel on see reglementeeritud, seotud kas üldiste mälestuspäevade või -perioodide või konkreetset isiku surmaga seotud mälestuspäevadega. Viimastel juhtudel on võinud paljudel rahvastel toimuda ka lahkunu konkreetne koju kutsumine surnuaialt, kodus kostitamine ning seejärel tagasi saatmine (vepslastel vrd nt Vinokurova 2011: 124–128). Slaavlastel või idapoolsematel soomeugrilastel on mälestuspäeval külas käivat surnut kujutatud kas nukuna või siis on temaks kehastunud keegi elavatest (lõuna-slaavlastel vt nt Tolstaja 1999: 143–144). Selline projitseerimine on võinud algselt viidata animistlikele uskumustele, mille väljenduseks on näiteks hingenuku tegemise traditsioon. Hantidel usutakse hingenuku siirduvat lahkunu hing (vt nt Saar 1998: 3). Häviva keha asemel leiab hing (antud juhul pigemini üks spetsiaalne hing inimese mitmest) endale uue asupaiga selleks valmistatud antropomorfses olevuses. Jälgi sellest võib leida ka läänemeresoomlastel (kuigi üksnes rituaalses olukorras). Olen Vepsamaal kuulnud mälestust II maailmasõjas kadunuks jäänud mehe matustest Nemži külastus, kus kadunukese rolli täitis temaks riietunud teine inimene. Kuid rahutute, teadmata ja matusepaigata (nt sõjas) hukkunute sümboliseid matuseid koos kõigi sellekohaste kiriklike rituaalidega on peetud ka Setomaal, need on kaasa toonud endast unedes märku andnud surnu rahunemise (vt näidet Kuri 1996: 231–232).



Haua(maja)st käiva putuka kõrval kujutab surnu hauas asumist itkudes ka motiiv, mille kohaselt soovitakse surnu kätt puudutada. Tahetakse, et surnu sirutaks hauast elavale käe, millega elav saaks (*pars pro toto* põhimõttel?) kõnelema hakata:

*Mullõ \_ks annaq, maamakõnõ, sa käsi kääpäst,  
mullõ \_ks annaq, maamakõnõ, sa sõrm sõmõrast!  
Käega, maamakõnõ, ma naka kynõlõmma,  
sõrmõlõ, maamakõnõ, ma synno andma.*

EKK, F 164 (5) < Vilo v., Kolo k. – T. Ojanurme < Anna Kand, 60 a (1971).

Sellel kontaktil on emotsionaalselt suur tähendus. Soovitakse (või kujutletakse), et hauast sirutuv käsi ei oleks jahe ega külm surnukäsi:

*No \_ks annaq, ristämäkene, mullõ sa käsi kääpäst,  
no annaq, ristämäkene, mullõ sa sõrmõq sõmõrast!  
Külmä angu-i, ristämäkene, sa kättä kääpäst,  
jahet angu-i, ristämäkene, sa sõrmõ sõmõrast –  
sis õks sütü-i, ristämäkene, mu süäme,  
sis õks meelü-i, ristämäkene, mu mar'a meelekene.*

EKRK 74, 160/5 (7) < Luhamaa, Napi k. – P. Hagu, A. Mälk jt. < Anna Ploompuu, 62 a (1973).

Et hauasolija kätt puudutada, võib itkeja kõnelda ka endapoolsest valmisolekust seda liiva seest leida:

*Ma toosiq õks turust turbasõgla,  
liinast toosiq liivasõgla,  
sõmõraq sõdr'ada ja turba tuulõda,  
Sis lövvä õks ma käe kääpast  
ja sõrmõ lövvä sõmõrast.*

ERA II 163, 281/2 (61) < Järvesuu v., V-Rõsna k. < Treski k. – N. Ress < Tarja Purik, 67 a (1937).

Tänapäevasest vaatevinklist ülim morbiidne naturalism võib väljenduda haua täielikus lahtikaevamises:

*Maamakõnõ mu meelimar'akõnõ,  
kodo lasõ ma lapju perrä,  
kodo veerä ma vigla perrä –  
maamakõnõ, su kaiba ma vällä liiva seest,  
su käänä ma vällä kääpäst.  
Maamakõnõ, käänäsiq su vällä kääpäst,  
liiva seest ma vällä liik'tasiq –*

EKRK Fon. 88a (38) < Meremäe v., Täägluva k. – Ü. Ende < Aleksandra Piholaan, 58 a (1974).

Olen varemalt avaldanud seisukohta, et sarnased motiivid võiksid viidata väga arhailisele, kuid maailma religioonides siiani allespüsivatele ekshumatsiooni praktikatele ning vastavale itkemisele sealjuures (vt Arukask 2011). Surnu kehaosade (ennekõike kolba) väljakaevamisel on näiteks Kreekas rituaalne aspekt (Danforth 1982: 55–69). Sellest saab talisman, ühtlasi tuuakse surnu tagasi otseku uuele elule siinilmas. Loomulikult ei saa selle uskumuse ja praktika realistlikkusest kõnelda 20. sajandi setode puhul. Sellesarnasest ekshumatsioonist läänemeresoome või põhjavene rahvakultuuris otseseid teateid ei ole, kuid ajalooliselt pole neid võimalik välistada – mis võiks põhjendada vastavate hämarate itkumotiivide esinemist.

Teine võimalus, mis haua avamise, õigemini avanemise motiivi otsemalt seletab, viib meid idapoolsete läänemeresoome rahvaste itkupärimuse juurde. Vepsa itkudes luuakse itku (st kommunikatsiooniakti) alguses kujutelm sõnasõnaliselt haua avanemisest, surnu ülestõusmisest, ta silmade avanemisest ning vestluse algamisest (vt näidet Arukask 2011: 45–48). Seto itkudes selliseid (nii täielikke) motiive ei leidu. Samas on itkemise funktsioon ning soov, et haud seejuures mingil moel avaneks, siin seesama. Paistab, et paremini kui itkudes on selline kujutluspilt säilinud nekromantilistes regilauludes („Ema haua!“, „Avanevad hauad“ jms). Olgu öeldud, et lisaks seto või ka Ingerimaa rahvaste lauludele leidub see motiiv ka eesti regilauludes – vaatamata itkutraditsiooni puudumisele. Neis lauludes (vt ka Valk 2000; Lintrop 2001; Arukask 2004; Annus, Sarv 2015) on meie ees realistlik vaeslapse pulma eelne olukord, kus ta läheb oma surnud

vanemate hauale ning palub abi veimevaka valmistamiseks. Neis väga huvitavates regilauludes võib haua avanemist mõnikord aimata, sagedamini ei osutu see aga võimalikuks hauale kasvanud muru või lillede ning rinnale pandud risti tõttu, mis ülestõusmist takistab. Selline põhjendusmotiiv ülestõusmise takistamiseks on hästi tuntud ka seto itkudes:

*Rist olli, maamakõnõ, kas rassõ rindu päälä,  
kääbäs olli, maamakõnõ, kas rassõ kässi päälä,  
selle saa-s, maamakõnõ, sa tullaq s'oost tunnist,  
vai õks olli, maamakõnõ, sul manna maa haisu?*

EKRK I 72, 479/80 (51) < Meremäe v., Tsiirgu k. – lindist. U. Kolk, dešifr. M. Proost < Alla Muiste, 58 a (1972).

Surnud vanemate haulal pulmasituatsioonis itkemas käimine traditsioonilise vanemaõnnistuse palumisena ja/või kadunute pulma kutsumisena on seto kombestikus autentsena olemas olnud (vt Hagu 2000 [1995]: 210). Ilmselt sekundaarsena on selle kujutamine rännanud ka regilaulu ning seal isegi eestlastel olemas. Regilauluski toimub elava ja lahkunu vahel kommunikatsioon, konkreetse ainelise abi asemel antakse lauludes aga õnnistust või jäetakse abipaluja jumala armu hoolde. Itkudes palutakse minejal jätta endast kodusesse keskkonda maha „armusõnu“, otsekui emotsionaalse mälestusena:

*Sedä\_\_ks sullõ ma ütle ni kynõldõ,  
no mar'a ma sullõ man'tsõllõ:  
armu panõq hüä syna aknõhõ,  
hellä hiidäq sa syna hirre pääle!  
Armujää-i hüä syna andjata,  
hellä jää-i, maamakõnõ, hüä syna hiitjätä.  
Kui\_\_ks tulõ, maamakõnõ, mi üles hummogulla,  
varra tulõ no väiko valgõga,  
sis astu, maamakõnõ, mi mano aknallõ,  
sis saa, maamakõnõ, ma sainalõ mano,  
sis haara, maamakõnõ, ma sainaga kynõldaq,  
palgiga, maamakõnõ, ma haara pajatõllaq.*

EKRK Fon. 88a (26) < Meremäe v., Tal'ka k. – Ü. Ende < Nati Sulg, 77 a (1974).

Toodud näide on 20. sajandil võetav küllap retoorilise kujundina, milles väljendub inimlik igatsus. Kuid itkudes leidub enamgi viiteid uskumusele surmailma ja heaolu, eriti viljakuse seostest, heaolu pärinemisest surnute-riigist ning sealt ka selle nõutamisest. Surma, allilma ning viljakuse seos-tele viitavad juba väga vanad teated, näiteks egiptuse, mesopotaamia, vanakreeka ja vanarooma allilma- (või ka sõja-) jumaluste (Osiris; Inanna, Aštarte; Demeter, Persephone; Pluton jt) samaaegne toimimine ka viljakus-jumalustena. Sanditamiskombestik (eestlastel hingedeajal, õigeusklikel jõulu- või kevadsuvisel perioodil) võib hingesantide kui teispoolsuse esin-dajate tähtsaimaks tegevuseks olla vilja- ja karjaõnne ning muu viljakuse vahendamine-soovimine. Kuid seda palutakse või sellist seost kujutatakse ka surnuitkudes. Paul Hagule on dikteeritud:

*Kuku maamakõnõ, om õks hallõ hauda pandaq!  
Ütle-i meile inämp üttegi synna,  
ei kostaq kattõ-kolmõ.  
**Jätü \_ks meile maaha kar'aynn!***

EKRK 74, 45/6 (16) < Luhamaa, Napi k. – P. Hagu, A. Mälk jt. < Anna Aasa, 68 a (1973).

Eriti vanema inimese surma korral on itketud:

***Viigu-i õks liiva leevõnnõ  
ja kalmu kar'õnnõ!***  
*Kui kari nakas peräh kasuma,  
vili peräh vinnümä,  
küdsä õks vadsa varahampa,  
kütä aho aiksampa,  
sis õks käänä kääpähe  
ja sõnva sõmõrahe.  
No õks käeq tulpa tukõq,  
sõmõq pitsitäq piita –  
umast vii-i mi kotost kohegi,  
vii-i vällä velisist!  
**Kui läät õks tsõõri moro päüle,  
läät õks umma ussõ-aida,***

*sis panõq õks armu aia pääle!*  
*Saavaq õks su kanaq kasunus,*  
*sino võtvaq õks armu aia päält.*

RKM II 44, 244 (87) < Meremäe v., Küllätova k. – O. Jõgever < Taarka Pilliroog, 63 a (1953).

Kuid sellele suhtele surnute ilmaga näib vähemalt algselt olevat omane maagiline, kalkuleeriv ja tingiv laad. Meenutame veelkord, et itkudes arendatakse diplomaatiat, mitte ei väljendata pelgalt emotsioone. Maagilisele suhtetüübile on omane kahepoolsus, lepingulisus (vt Lotman 1999), ka võistluslikkus, mitte ühepoolne allaheitlikkus. Itkus emale on seda väljendatud järgmiselt:

*Maamakõnõ \_ks mu kuku maamakõnõ,*  
*uma jätä \_ks no kodo jumalaga,*  
*rahvast rahu-tervega,*  
*no viska \_ks maalõ viläõnn,*  
*kaksõq maalõ kar'aõnn!*  
*Kui viskat iks maalõ viläõnnõ,*  
*kaksõt maalõ kar'aõnnõ,*  
*sõs sullõ \_ks sõudvaq suurõq sõiraq,*  
*lajaq vadsaq latsutõlõsõq –*  
*tuuga \_ks mi käänä kääpäle,*  
*liigu sino liivakulõ.*

E, StK 25, 130/8 (22) < Irboska v., Sabelina k. – K. Siilivask < Irina Kala (1924).

Itkeja loogika liigub seega järgmiselt: kui on viljakust, siis on ka seda, millega tulla mälestama. Kuid siin võib (varem olnud) olla tegemist ka hoopis ümberpööratud järgnevusega, milles heaolu püütakse välja tingida hea mälestusohvri lubamise vastu. Sel juhul on meie ees maagiline kahepoolsus, mitte pelk uuem ühepoolne palumine. Igal juhul on oluline, et heaolu ei liiguks siit ära teisepoolsusse.

Et surnud moodustavad teisepoolsuses üldisema kogukonna, nähtub kasvõi sellest, et viljaõnnega seoses on itketud sõbratarile (st mitte vere-sugulasele ega otsesele esivanemale):

*Kui nakat sa kotost minemä,  
kallist kotost kalduma,  
kotto jätä ks sa kari kasuma,  
viläönnö vinnümü,  
sis saami marssiq matussöhe,  
saa kävvüq käüpäle!*

Itketud sõbratari surma puhul 1944. aastal.

RKM II 56, 159/62 (4) < Misso < Meremäe v., Poksa t. – E. Päss < Olga Partsoja, s. 1924 (1956).

Surnute kogukondlikkusega seoses on meie ees üha enam kujutlus teis-poolsusest kui mingist kaugemast asualast. Haua asemel, milles konkreetne lahkunu lebab, on kollektiivne surnuteilm midagi omaette asurkonna, Looritsa kritiseeritud „riigi“ sarnast. Tõsi, ka kalmistu on võetav kollektiivse surnute külana, vahest aga ka omamoodi „vahejaamana“ teise ilma. Vaatlemegi järgnevas itkudes kajastuvaid surnute maa kujutelmi.

### **Teine ilm kui kollektiivne asupaik mütoloogilisel distantsil**

Läänemeresoome rahvastel tuntud varasemat (eelkristlikku) kujutelmata surnute maa-alusest või põhjakaares olevast asupaigast (vt Kemppinen 1967: 92 jj jpt) leiame seto folklooris ennekõike regilauludes ning itkudes. Regilaulude Toonela ning Manala kajastused vääriskid eraldi sissevaadet, mida me siin ruumipuudusel üksikasjalikult teha ei saa (sellest vt nt Salve 2000 [1993]). On tõenäoline, et eriti varasematel aegadel on nimetatud žanrid olnud usundilise topograafia realistlikud kajastused, mitte loonud hägusavõitu kujutluspilte. Usundilised žanrid on eeldatavalt olnud varasema maailmapildi toetamisel ja peegeldamisel omavahel sidusamas seoses, mis seejärel on küllap eelkõige kristluse mõjul rohkem killustuma hakanud.

Kommunikatsioonis hauasolijaga küsib itkeja näiteks:

*Tsõdsõkõnõ, no sinnu ma painu pallõma,  
tsõdsõkõnõ, no sinult ma nõsõ nõudma:  
määne ks ommõ, tsõdsõkõnõ, sääl maa all elo,  
määne ommõ, tsõdsõkõnõ, sääl elo liiva seeh?  
Kas õks saadõq, tsõdsõkõnõ, sa kokko sugulaistõg,*

*kas õks oiut, tsõdsõkõnõ, sa üteh umastõga,  
vai õks näe-i, tsõdsõkõnõ, sa kedägi sääl,  
vaest õks kuulõ-i, tsõdsõkõnõ, sa midägi sääl?  
Määnest õks, tsõdsõkõnõ, sa tüüd sääl tiideq,  
määnest õks, tsõdsõkõnõ, sääl asõld ti ajat?*

EKRK 74, 171/5 (98) < Luhamaa, Napi k. – A. Mälk jt. < Anna Ploompuu, 62 a (1973) = EKRK Fon. 83b (14) = EKRK Fon. 84a (60).

Näeme siin selgelt, et teispoosus peab olema midagi enam kui vaid hauaauk, kus kadunuke sees on, see on surnute kollektiivne asupaik, kus siitilmast lahkunud asuvad ja omi asju ajavad. See võib ilmselt paikneda kusagil kaugemal distantsil, mitte *siinsamas* kalmistul. Teekond sinna on pikk, keeruline ja katsumusterohke ning võib meenutada näiteks ime- muinasjuttudes esinevaid paiku või piirialasid *seitsme maa ja mere taha* siirdumisel. Kadunud ema taga igatsev itkeja tüleb:

*Kost saa mullõ nätäq umma immä,  
saa iks kaijaq kandijat,  
sis päävä ma söömäldä eläsiq,  
talvõ ma \_ks kangäldä käüsiq,  
läbi lääsiq ma \_ks tulidsõ järve,  
alt lääsi ma \_ks sõõru uibutsõ!*

ERA II 126, 188/91 (9) < Rõuge khk., Laitsna-Rogosi v., Kikri k. < Setu – A. Raadla < Marta Hunt, s. 1885 (1936).

Siin on selgelt äratuntav idaslaavi muinasjuttudest laialt tuntud tule- või haisuõgi (*Смородинка*, vt Propp 1998 [1946]: 302), mis kangelasel tuleb ületada ning mis on tuntud ka seto folklooris, või siis teekonnal abi paluv ja hiljem päästet pakkuv õunapuu (nagu tuntud vene muinasjuttus „Haned- luiged“).

Et see tee on võimatuseni raske, väljendavad ka järgmised read:

*koolust saa-i imp kodo tullaq,  
kalmust kodo kalduq –  
kalmu ommõ tii kadajanõ,  
koolu ommõ tii kivene.*

ERA II 154, 691/3 (90) < Setu, Vilo v., Labõritsa k. – A. Tammeorg < oma luuletatud (1937).

Kadakased ja kivised omadussõnad viitavad teise ilma omalaadsele raskepärasusele või jäikusele ning see semantika esineb ka seto regilaulude surmailma kujutelmades. 20. sajandi itkudes ei leidu laulude Tooni tule tegemise ja vainu vee vahetamise motiive, ent seoses distantsi ja selle läbimisega on juttu Tooni hobustest, kellest raskel teekonnal abi olla võiks. Kadunud isale pulmasituatsioonis itketud itkus öeldakse:

*No\_ks tulõq, tätäkene, sa Tooni hobõsillõ,  
no\_ks tulõq, tätäkene, sa Tooni hobõsillõ,  
kodo liiguq, tätäkene, sa liiva veevillõ,  
kodo liiguq, tätäkene, sa liiva veevillõ!  
Agu saat tullaq no kodo saapilla,  
agu saat, tätäkene, no kodo saapilla,  
kui saat kängil käumahe,  
kui saat, tätäkene, no kängil käumahe,  
sis liivatii, tätäkene, ma tii lin'ketse,  
sis liivatii, tätäkene, ma tii lin'ketse,  
kalmutii ma tii kap'titsõ,*

*Millal seda itku itketi? – Meil oll' nigu mõrs'aq, sis minti pühäse ala, sis sinnä pingi pääle istõti... Esäle. Esä oll' surnu.*

EKRK Fon. 87a (20) < Meremäe v., Vasl'a k. – P. Hagu < Marva Metsik, 86 a (1974).

On iseloomulik, et selles tekstis peetakse oluliseks ka jalavarjude olemasolu raskel teekonnal, samuti lubab ootaja omalt poolt kalmult koju tulevat teosa igati hõlpsamaks teha. Linikust tehtud teed võiks siin ehk mõista ka kui siirderituaalides (näiteks pulmas) tavalist praktikat laotada siirdujate teele vaip või kasukas, et ei peaks astuma paljale maale ega end seeläbi kriitilises olukorras ohtu seadma. Lahkunust kui siia ilma tagasi käima tulles taas siirderiituse läbijast oli juba juttu eespool seoses surnulõhna rituaalse ärapesemise manipulatsiooniga.

Tooni hobused võivad aga olla ootamas ka matusesituatsioonis, et lahkunut ära viia:

*No kaeq, tätäkene, sa ussõ läbi paj,  
armas kaeq, tätäkene, sa vällä akõnilt:  
otsah ommaq, tätäkene, sul katoh olõmis –*



*Tooni ommaq, tätäkene, jo hobõsõq morol,  
Vaan'u ommaq, tätäkene, jo varsaq vanijal,  
umast viiäs, tätäkene, jo kotost kõrgõst,  
vällä viiäs, tätäkene, arq tarõst valgõst!*

ERA II 194, 619/21 (1) < Meremäe v., Krantsova k. – E. Kirss – Od'õ Ilusaar, s. 1849 (1938).

Tooni hobuste esinemine on üldse endeline, saabuvale surmale viitav:

*Kui no\_ks tulli, maamakõnõ, tuu hummogukõnõ,  
kui no sul astõ, maamakõnõ, tuu ao veerekene,  
mina ka\_ks lätsi, maamakõnõ, küll ussõ huulitsalõ,  
võe no\_ks lätsi, maamakõnõ, küll vällä värehillõ,  
moro-no\_ks -kõnõ, maamakõnõ, kyik muanõ olli,  
tarõ- no\_ks olli, maamakõnõ, küll -edi tahmatõtu:  
**Tooni no\_ks olli, maamakõnõ, tuu hopõn vettä toonu,  
Kalmu no\_ks olli, maamakõnõ, tuu hopõn vettä kandnu.***

EKRK Fon. 87a (22) < Meremäe v., Helbi k. – P. Hagu < Jefimia (Hemmo) Leigri, s. 1906 (1974).

Paljudel juhtudel on distantsil oleva surnute ilma ja kalmistul hauas viibiva lahkunu kujutelmad itkudes üsna kõrvuti või teineteisega põimunud. Võib öelda, et 20. sajandiks on traditsiooniline vormelikeel koos sellesse kätketud vastakate usundiliste kujutelmadega esituses iseäranis dikteerivaks saanud. Suulisele esitusele iseloomulik vormelipõhine kompositsiooniprintsiip ei taotle siin diskreetset selgust ega ühemõttelist täpsust, mille tagaotsimine on teinegi kord liiga entusiastlikeks teinud neid, kes ei oska regilaulužanri poeetilise keele iseäradega arvestada. Kõigele vaatamata ei esita regilaul ega itk terminoloogilist täpsust. Protseduuride kirjeldused neis lauludes võivad sisaldada mälestusi kunagistest rituaalidest, kuid vaevalt et enam üksühele kattuvalt.

Järgnev näide kajastab iseloomulikult kujutlust nii hauas olemisest kui ka surnuteriigi vaevalisest elust. Konkreetse idee asemel surnu asukohast on meie ees pigem itkeja probleem lahkujaga katkevast suhtest. Itkus on lahkunu sõnum saanud lausa esimesse isikusse:

*Hõim'kõnõ, mu hõpõ hõimukõnõ,  
kääbäst aagu-i, hõimukõnõ, mul kinni kimmäst,  
maija teku-i, hõimukõnõ, mul väega madalas,  
perä-jätkeq, hõimukõnõ, mul -paja pähütseh,  
liiva jätkeq, hõimukõnõ, ti lävi jalutsih!  
Tooni ommõ, hõimukõnõ, küll elo turbin,  
kalmu ommõ, hõimukõnõ, kui elo kaldin,  
peräpajast, hõimukõnõ, vast vällä ma pae,  
**liiva lävest, hõimukõnõ, ma linda liblikah.***

ERA II 194, 426 (29) < Vilo v. ja k. < Ungavitsa k. – E. Kirss – Ann Pääs-  
lane, s. 1863 (1938).

Näibki, et 20. sajandiks on järjest valdavamaks saanud isikliku leina ja vaatepunkti esitamine, samuti ilmselt kristlusest tulenev arusaam elu ühe-suunalisusest ja lahkunu tagasipöördumatuses siia ilma. Seto itkudest vaatab vastu leppimine kujunenud olukorraga, võimatus siin midagi enam muuta. Veel 1980. aastal on Maarja Pähnapuu itkenud surmailma uste suletusest, millest läbi tagasi pääseda võimalust pole:

*Kui tulõ, sõbrakõnõ, tuu õdagukõnõ,  
kui \_ks hälliis, sõbrakõnõ, tuu hämäräkene,  
ussi panda-i, sõbrakõnõ, joht kinni umbõhõ,  
värju panda-i, sõbrakõnõ, joht kinni kimmähe,  
eka tulõ-i, sõbrakõnõ, inäp umma sa kodo,  
mar'a \_ks tulõ-i, sõbrakõnõ, sa umma viil majja:  
**Koolu \_ks omma, sõbrakõnõ, kyik usõq umm'sihe,  
Koolu \_ks ommaq, sõbrakõnõ, kyik väräq kimmähe.***

EKRK I 79, 174 (15) < Petseri v., Koss'olka k. – E. Tammo, E. Kaselo,  
V. Pille < Maria Pähnapuu, s. 1904 (1980) = EKRK Fon. 101b (13).

Itkudes üsnagi levinud motiiv surma või surmailma valitsejaga kohut käia kannab samuti pigem ettemääratusega leppimise pitserit. *Kooluga* (surмага) ei ole lootust kohtuvaidlust pidada, et seal võitu saada ning juba sündinut tagasi pöörata, ta on ületamatu:

*Sõbrakõnõ õks sõbrakõnõ, jal kull'a mul sõbyr,  
no õks veesiq õks, sõbrakõnõ, mi Koolu kohtuhe,  
no õks veesiq viil, sõbrakõnõ, mi Kadsu kantorahe!  
Õka olõ-i õks, sõbrakõnõ, naid Koolu kohtit,  
õks olõ-i õks, sõbrakõnõ, naid Kadsu kantorit –  
Koolul ommõ õks, sõbrakõnõ, taa kohus viil korgõh,  
Kadsul ommõ õks, sõbrakõnõ, taa kantor viil suuri,  
sinnü \_ks tiiü-i õks, sõbrakõnõ, nu teedü viil minnäq,  
aadressita õks, sõbrakõnõ, nu sinnü arvadaq.*

EKRK 61, 693/4 (5) < Sangaste khk., Laatre v. ja k. < Se – P. Keldrimägi  
< Natalja Kangrumöldri, 80 a (1966).

Ometi on ka selle kujutluspildi taga varasem maagiline mõtlemine, otse-  
kui šamanistlik ettekujutus, et kahepoolses suhtes on ka sealpoolsusega  
võimalik kokkuleppeid sõlmida, oma tahet läbi suruda, protsessida, surma-  
vald (kuigi mitte kristlikus mõttes) võita, olgu siis lepingu või ohvri abil,  
nagu on siin kujutatud:

*Havva pannuq, maamakõnõ, ma tävve hammita,  
liiva pannuq, maamakõnõ, ma tävve lin'kita,  
kalmu \_ks pannuq tävve kap'tita!  
Tuust ommõ no vika veit'kese,  
kinni \_ks viil no pidä pis'kõsõ:  
õka taha-s taa hauda hammita,  
õka võta-i taa liiva lin'kita,  
õka võta-i taa kalmu kap'tita –  
võe \_ks võti mu hellä imekese,  
või vei ar mu mar'a maamakõsõ!*

EKRK Fon. 88a (26) < Meremäe v., Tal'ka k. – Ü. Ende < Nati Sulg, 77 a  
(1974).

## **Kokkuvõte**

Käesolev artikkel heitis esmase pilgu 20. sajandi seto surnuitkudes esine-  
vatele põhilistele kajastustele surnu asupaigast teispooluses. Tuleb  
tunnistada, et tegemist on ennekõike materjali esitamise ning kirjeldava  
ülevaatega, sest – nagu usundiliste teemade puhul ikka – siit on võimalik

laieneda erinevatesse suundadesse nii ajalisel kui ka kultuuriruumilisel, naaberrahvaste materjalidesse ja kaugemale, samuti erinevatesse usundi-kihtidesse.

Seto surnuitkudest vaatab vastu rahvausule omane pilt, kus erinevad usundilised arusaamad võivad üksteisega suuremal või vähemal määral samaaegselt esineda või kattuda, ilma et näilistest vastuoludest kultuurikandjatele otsest probleemi tekiks. Seda saab ühest küljest seletada suulisele kultuurile ning rahvapärasele religioossusele omase süsteemsuse ja diskreetsuse olemusliku puudumisega. Samas on ilmne, et sajanditega on usumussüsteemis toimunud teatavad muudatused, mille tagajärjel eelkristlikud ettekujutused läänemeresoomelikust surnute kogukondlikust asupaigast on kristluse mõjul hakanud taanduma või segunema kujutlusega laiba püsivamast või põhilisest asukohast hauas. Ometi ei saa sedagi protsessi võtta lihtsa ja lineaarsena. Ka surnu samaaegne asumine eri kohtades on käsiteldav jäänukina varasemast keerulisemast hingekontseptsioonist, mis ei ole tingimata piirdunud vaid arusaamaga monistlikust ainuhingest, nagu see on omane kristlusele või sarnane kasvõi tänapäevasele minakontseptsioonile. Võrdlevat uurimisainest sel suunal pakuvad põlisrahvad, kelle religioossus on domineerivate suurusundite poolt vähem mõjutatud.

Seto rahvausus võib 20. sajandil jälgida muidki kõrvuti eksisteerivaid ja üksteisele vastukäivaid ilminguid. Vahest tuntuim neist on Peko-kultuse ning vastavate kultusrühmade säilimine Setomaal Mokornulgas kõrvuti juba domineerivama rahvapärase kristliku vaatega, mis nägi Peko teenimises pigem juba ebausku (vrd Valk 2019: 175–179). Samas võib ka sel puhul märgata pigem külgnevat kui vastanduvat nähtust. Õieti on eriti rahvapärane õigeusk täis selliseid vastuolusid, kus kanooniline kristlik õpetus ning mittekristlikud maagilised arusaamad ja praktikad aga üsna ühte jalga käivad ning inimestele otsest peavalu ei tekita.

Ometi võib tajuda, et kuigi traditsiooniline itkukeel hoiab alles ning põimib omavahel väga vanu usundilisi ettekujutusi, on 20. sajandil koos itkude esitajate maailmapildi uuenemisega toimumas iseloomulikud übermõtestamispuüdlused. See on tegelikult iseloomulik kogu vanemale usundilisele folkloorile, millega liitub sageli uuema aja inimese nõutus varasemast maailmapildist arusaamisel ning oma seletuskatsete lisamine. Itkude puhul ei pea me 20. sajandil kõnelema küll mingi uuema maailmapildi otsesest asendavast pealetulekust, vaid pigem itkejate endi mõõdukast moderniseerumisest. See väljendab isikliku emotsionaalse

väljenduslikkuse enamas maksmapäasevuses. Suulise folkloori mitte-diskreetne kude muutub seeläbi veelgi mitmepalgelisemaks. Emotsionaalsusega on võimalik siluda või kompenseerida (arusaadavamaks teha) hägusaks jäävat minevikutõelust.

Itkužanr kui kogukondlikult ülioluline nähtus elavate ja surnute vahelise kommunikatsiooni ning piiri hoidmisel kaotab seeläbi 20. sajandi jooksul tasapisi oma ühiskondlikke funktsioone. Need taanduvad muistse maailmapildi kadumisega, samas tundub, et surnuitk fenomenina ei moderniseeru sedavõrd hästi ja üldmõistetavalt, et viimase sajandi vahetusega kätte jõudvat katkestust edukalt üle elada. Ka arhailine seto folkloor ei ole asi iseeneses, vaid üksnes kultuuriliselt elavas toimimissuhtes püsida võib nähtus. Vana rahvaluule ja rahvakultuur, mis kunagi oli ise terviklik universum, jääb ühiskonna ja maailmapildi uuenemisega püsima vaid üksikutes inimestes kui omaette mikrouniversumites. Sellised olid ka surnuitkutraditsiooni kandjad 20. sajandi teise poole Setomaal.

## Kirjandus

- Агапкина 2002 = Агапкина, Татьяна Алексеевна. *Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл*. Москва: Индрик.
- Alybina, Tatiana 2018: Contemporary Mari Belief: The Formation of Ethnic Religion. – *Journal of Ethnology and Folkloristics* 12 (2), 95–114. <https://doi.org/10.2478/jef-2018-0013> (06.07.2021)
- Annus, Amar, Mari Sarv 2015: Pallimäng ja avanevad hauad sumeri ja eesti rahvalauludes. – *Akadeemia* 12, 2143–2165.
- Anttonen, Veikko 1992: „Püha“ mõiste rahvausundi uurimises. – *Akadeemia* 12, 2514–2535.
- Arukask, Madis 2004: Time, Sense and Meaning in Three Votic Songs (with Reference to Estonian and Setu Additions). – *Folklore: Electronic Journal of Folklore* 28, 129–150. <https://doi.org/10.7592/FEJF2004.28.songs> (06.07.2021)
- Arukask, Madis 2011: Suheldes üle piiri: ekshumatsioon ja surnuitkude žanriline mälu. – *Mäetagused* 47, 39–64. <https://doi.org/10.7592/MT2011.47.arukask> (06.07.2021)
- Danforth, Loring M. 1982: *The Death Rituals of Rural Greece*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- EES = Iris Metsmägi, Meeli Sedrik, Sven-Erik Soosaar 2012: Eesti etimoloogia-sõnaraamat. Tallinn: Eesti Keele Sihtasutus. <https://www.eki.ee/dict/ety/> (06.07.2021)

- Eisen, Matthias Johann 1995 [1919]: *Eesti mütoloogia*. Tallinn: Mats.
- Frog 2019: The Finnic Tetrameter – A Creolization of Poetic Form? – *Studia Metrica et Poetica* 6 (1), 20–78. [https://ojs.utlib.ee/index.php/smp/article/view/smp.2019.6.1.02/10407\\_\(06.07.2021\)](https://ojs.utlib.ee/index.php/smp/article/view/smp.2019.6.1.02/10407_(06.07.2021))
- Hagu, Paul 2000 [1995]: Poesia eksam: Setu mõrsjaitkudest kõrvutuses läänemere-soomlaste põhjapoolsema itkutraditsiooniga. – *Tagasipöördumatus: sõnad ja hääled*, toim. Kristi Salve, Mare Kõiva, Ülo Tedre. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi folkloristika osakond, 199–227.
- Honko, Lauri 1974: Balto-Finnic Lament Poetry. – *Studia Fennica. Review of Finnish Linguistics and Ethnology* 17. Helsinki: Finnish Literature Society, 9–61.
- Honko, Lauri 1978: The Ingrian Lament as Psychopomp. – *Temenos – Nordic Journal of Comparative Religion* 14, 79–96. <https://doi.org/10.33356/temenos.6274>
- Hurt, Jakob 1907: *Setukeste laulud. Pihkva-Eestlaste vanad rahvalaulud, ühes Räpinä ja Vastseliina lauludega. Kolmas köide*. Helsingi: Soome Kirjanduse Selts.
- Jonuks, Tõnno 2009: *Eesti muinasusund*. Dissertationes Archaeologiae Universitatis Tartuensis 2. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus. <http://dspace.ut.ee/handle/10062/9494> (06.07.2021)
- Kalkun, Andreas 2003: *Seto naiste eluloolaulud. Autobiograafiad ja utoopiad*. Magistritöö. Tartu: Tartu Ülikool, eesti ja võrdleva rahvaluule õppetool.
- Kemppinen, Iivar 1967: *Haudantakainen elämä: karjalaisen muinaisuskon ja vertailevan uskontotieteen valossa*. Karjalan tutkimusseuran julkaisuja 1. Helsinki: Karjalan tutkimusseura.
- Kulmar, Tarmo 1998: Eesti muinasusundi hingefenomenoloogia probleeme. – *Sator I. Artikleid usundi- ja kombeloo*, toim. Mare Kalda, Mare Kõiva. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi rahvausundi töörühm, 38–49. <http://www.folklore.ee/ri/pubte/ee/sator/sator1/sator1-2.pdf> (06.07.2021)
- Kuri, Külli 1996: Midagi kodukäijast. – *Palve, vanapatt ja pihlakas: Setomaa 1994. a. kogumisretke tulemusi*, toim. Heiki Valk, Ergo Västriku. Tartu: Tartu NEFA, 229–240.
- Kõivupu, Marju, Aliis Kiiker 2014: Traditsiooni konstrueerimine – tuhastusmatus Eestis. – *Usuteaduslik Ajakiri* 66 (1), 84–111.
- Lang, Valter 2018: *Läänemeresoome tulemised*. Muinasaja teadus 28. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Lvkijevskaja 2000 = Левкиевская, Елена Евгеньевна. *Мифы русского народа*. Москва: Астрель.
- Lintrop, Aado 2001: „Ema hauld“ lego ja lauluna. – *Regilaul – keel, muusika, poeetika*, toim. Tiiu Jaago, Mari Sarv. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, 299–313.
- Loorits, Oskar 1949: *Grundzüge des estnischen Volksglaubens I*. Skrifter Utgivna av Kungl. Gustav Adolfs Akademien för Folklivsforskning 18:1. Lund: Carl Blom.

- Loorits, Oskar 1951: *Grundzüge des estnischen Volksglaubens II*. Skrifter Utgivna av Kungl. Gustav Adolfs Akademien för Folklivsforskning 18:2. Lund: Carl Blom.
- Loorits, Oskar 1957: *Grundzüge des estnischen Volksglaubens III*. Skrifter Utgivna av Kungl. Gustav Adolfs Akademien för Folklivsforskning 18:3. Lund: Carl Blom.
- Loorits, Oskar 1990 [1948]: *Eesti rahvausundi maailmavaade*. Tallinn: Periododika.
- Lotman, Juri 1999: „Leping“ ja „eneseloovutus“ kui arhetüüpsed kultuurimudelid. – *Semiosfäär*. Tallinn: Vagabund, 237–259.
- Lotman, Juri 2002 = Лотман, Юрий Михайлович. Литература и мифология. – *История и типология русской культуры*. Санкт-Петербург: Искусство – СПб, 727–743.
- Masing, Uku 1998: *Eesti usund*. Tartu: Ilmamaa.
- Mägi, Marika 2005: Mortuary Houses in Iron Age Estonia. – *Estonian Journal of Archaeology* 9 (2), 93–131.
- Nekljudov 2011 = Неклюдов, Сергей Юрьевич. Голая невеста на дереве. – *Славянский и балканский фольклор. Вып. 11: „Винограды“*. Отв. ред. А.В. Гура. Москва, 195–204. <https://www.ruthenia.ru/folklore/neckludov67.pdf> (06.07.2021)
- Olearius, Adam 1996 [1656]: *Uus Pärsia reisikiri*. Tõlkinud Ivar Leimus. Tallinn: Olion.
- Ong, Walter J. 2002: *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*. London, New York: Routledge.
- Pino, Veera 2000: Itk setu matusekombestik. – *Tagasipöördumatus: sõnad ja hääl*, toim. Kristi Salve, Mare Kõiva, Ülo Tedre. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, 38–54.
- Pino, Veera, Vaike Sarv 1981: *Setu surnuited I*. Tallinn: Eesti NSV Teaduste Akadeemia, Keele ja Kirjanduse Instituut.
- Pino, Veera, Vaike Sarv 1982: *Setu surnuited II*. Tallinn: Eesti NSV Teaduste Akadeemia, Keele ja Kirjanduse Instituut.
- Paulson Ivar 1997 [1966]: *Vana eesti rahvausk. Usundiloolisi esseid*. Tartu: Ilmamaa.
- Propp 1998 (1946) = Пропп, Владимир Яковлевич. *Морфология / Исторические корни волшебной сказки*. Москва: Лабиринт.
- Rahhimoja 2010 = Рахимова, Элина Гансовна. „Туонельские свечушки“: словесная изобразительность карело-финских причитаний по покойным. Москва: ИМЛИ РАН.
- Saar, Edgar 1998: On the Funeral Customs of the Northern Khants in the Last Quarter of the 20th Century. – *Folklore. Electronic Journal of Folklore* 7, 1–4. <https://doi.org/10.7592/FEJF1998.07.khants> (06.07.2021)
- Salve, Kristi 2000 [1993]: Toone tare. Tähelepanekuid setu surnuitede žanrivahelistest ja geograafilistest seostest. – *Tagasipöördumatus: sõnad ja hääl*, toim. Kristi Salve, Mare Kõiva, Ülo Tedre. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, 55–72.
- Sarv, Vaike 2000a: Setu itk – mõiste ja liigid. – *Tagasipöördumatus: sõnad ja hääl*, toim. Kristi Salve, Mare Kõiva, Ülo Tedre. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, 9–37.

- Sarv Vaike 2000b: *Setu itkukultuur*. Ars musicae popularis 14. Tartu, Tampere: Eesti Kirjandusmuuseum.
- Stepanova, Eila 2012: Mythic Elements of Karelian Laments. The Case of *syndyzet* and *spuassuzet*. – *Mythic Discourses: Studies in Uralic Traditions*. Eds. Frog, Anna-Leena Siikala, Eila Stepanova. Studia Fennica Folkloristica 20. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 257–287.
- Sutrop, Urmas 2004: Eesti keele maailmapildist: meel, hing ja vaim. – *Mäetagused* 24, 99–108. <https://doi.org/10.7592/MT2003.24.sutrop> (06.07.2021)
- Tampere Herbert 1934: Eeslaulja ja koor setu rahvalaulude ettekandmisel. – *Eesti Rahva Muuseumi aastaraamat IX–X, 1933/34*. Tartu: Sihtasutus „Eesti Rahva Muuseum“, 49–74.
- Timonen, Senni 2000: Kui mul oleksid linnu tiivad ...: utopiast rahvalauludes. – *Kust tulid lood minule ... Artikleid regilaulu uurimise alalt 1990. aastatel*, toim. Tiiu Jaago, Ülo Valk. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, 229–243.
- Timonen, Senni 2004: *Minä, tila, tunne: Näkökulmia kalevalamittaiseen kansanlyriikkaan*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 963. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Tolstaja 1999 = Толстая, Светлана Михайловна. Обрядовое голошение: семантика, лексика, прагматика – *Мир звучащий и молчащий: Семантика звука и речи в традиционной культуре славян*. Москва: Индрик, 135–148.
- Vainik, Ene 2017: Oma meel ja Uku Masingu eksitus – *Oma Keel* 1, 3–10. [https://www.emakeeleselts.ee/omakeel/2017\\_1/OK-1-2017\\_01.pdf](https://www.emakeeleselts.ee/omakeel/2017_1/OK-1-2017_01.pdf) (06.07.2021)
- Valk, Heiki 2019: Jumala jälgedel: Peko lahkumine. – *Keel ja Kirjandus* 3, 165–191.
- Valk, Ülo 2000: Regilaul kui kommunikatsioon teispoosusega: dialoogist nägemuseni. – *Kust tulid lood minule ... Artikleid regilaulu uurimise alalt 1990. aastatel*, toim. Tiiu Jaago, Ülo Valk. Tartu: Tartu Ülikooli kirjastus, 245–276.
- Vassar, Artur 1943: *Nurmsi kivikalme Eestis ja tarandkalmete areng*. Tartu. <http://www.arheo.ut.ee/docs/Vassar19431.pdf> (06.07.2021)
- Vassiljeva, Kai 1996: Hing, nagu sellest arvati Setumaal suvel 1994. – *Palve, vanapatt ja pihlakas: Setomaa 1994. a. kogumisretke tulemusi*, toim. Heiki Valk, Ergo Västriku. Tartu: Tartu NEFA, 217–228.
- Vinokurova 2011 = Винокурова, Ирина Юрьевна. *Обычаи, ритуалы и праздники в традиционной культуре венгов. Учебное пособие*. Петрозаводск: Карельский научный центр РАН. <https://www.booksite.ru/fulltext/obycai/index.htm> (06.07.2021)
- Wilce James M., Janina Fenigsen 2015: Mourning and Honor: Register in Karelian Lament. – *Registers of Communications*. Eds. Asif Agha, Frog. Studia Fennica Linguistica 18. Helsinki: Finnish Literature Society, 187–209. <https://www.jstor.org/stable/j.ctvggx2qk.14> (06.07.2021)
- Õim, Asta 2002: Hing keeles ja meeles. – *Emakeele Seltsi aastaraamat* 47. Tallinn: Emakeele Selts. 126–139.



## **Madis Arukask: The depiction of the location of the dead in 20th century Seto lament texts**

The article deals with the texts of Seto burial laments of the 20th century focusing on the question of the location of the dead and descriptions of the other side. The location of the dead person either in the grave or in the collective other side, “the realm of the dead”, reflects different concepts of the soul. Characteristic of oral folklore, different conceptions are often intertwined, which does not seem to be a problem for the lamenter. Nevertheless, in the 20th century a general move from the collective to the individual functionality may also be discerned. Laments and lamenting are seemingly no longer in the service of the expression of the relationships between the communities of the dead and the living, but increasingly of the feelings and attitudes of the individual expressed in the specific language of traditional lament.

The 20th century Seto burial laments contain images of the grave as a damp and uncomfortable place from which the deceased is expected to return. In order to achieve this the lamenter is ready to wash the dead, which theoretically can be taken as a rudiment of ritual washing in the transitional rite. There exists a conception of the grave as the house of the dead from where the soul can find its way out as an insect. It is also possible to find motifs referring to exhumation. The departed is asked not to take away fertility and luck but to leave these to the living. This may be asked in a bargaining, even haggling way, which refers to the magical relationship with the dead. However, in the 20th century texts, all these archaic motifs that refer to past customs are seen rather more as utopias, as the mourner’s wishes that won’t come true.

In addition to the grave, the laments also reflect the collective world of the dead. The deceased is asked about the life over there and about other deceased. The road there or the way back is depicted as difficult and inaccessible. Unlike some older Seto necromantic folk songs, the return from the other side is not considered possible. It can also be concluded here that in the laments the religious topography of the other side, formerly seen as realistic, has become metaphorical, and religious reality is about to turn figurative.

## **Madis Arukask: Koolnu kotusõ kujotaminõ 20. aastagasaa seto ikuteksten**

Kirotusõn kaias 20. aastagasaa seto koolnuikkõ tekste. Lähämbä kaemisõ all om koolnu kotusõ küsimüs ni tuuga kõüdedüq tõispuulsusõ seletüseq. Koolnu kotus kas havvan vai kollõktiivsõn tõispuulsusõn, „kuuljidiõriigin“ näütäs mitmõsugutsit arvosaamiisi hingest. Nigu suulidsõlõ folkloorilõ umanõ, ommaq esiq ettekujotusõq hindävaihlõ tihtsähe läbi kõütünüq, miä ei paistüq naidõ edesiandjilõ probleemis ollõv. Siski või 20. aastagasaal tähele pandaq ka laembat nihkumist ütitselt ütsigu poolõ. Paistus, et ikuq ja sõnol ikminõ olõ-õi inämb olnuq niivõrra koolnuidõ ja elävide kogokunna läbikäümise, a kõrrast inämb ütsikinemise tundidõ ja suhtumiisi vällänäütämise teenistüsen traditsioonilidsõn ikukeelen.

20. aastagaa seto koolnuikkõn eläseq ettekujotusõq havvast ku niiskõst ja halvast kotussõst, kost kadonut tagasi tahetas. Tuujaos oldas valmis koolnut puhtas mõskma, minkan või ärq tundaq perräjäänüssit üleminegikombidõ rituaalsõst mõskmisõst. Om olõman ettekujotus havvast ku koolnumajast, kost hing või mutikun vällä kävvüq. Lõüdäq või ka koolnu välläkaibmist näütävit motiivõ. Kuuljal pallõldas mitte üten viiaq viläkust ja õnnõ, a jättäq tuu eläville. Tuud võidas pallõldaq ka tinkõlõja, õkvalt kauplõja mooduga, miä om jälg innembädsest maagilidsõst suhtõtüübist koolnuidõga. Ummõhtõ ommaq kõik naaq vanamoodulidsõq ni vana ao kombidõ jälgi näütäjäq motiiviq 20. aastagasaa teksten tuntavaq innekögõ ku utoopiaq, leinäjä kättesaamalda sooviq.

Havvalõ lissas peegeldäseq ikuq ka ütist kuuljidõ ilma. Kadonult küsütäs, kuis sääl eletäs, ja tõisi koolnuidõ kotsilõ. Vaihõmaad vai (tagasi)tiid sinnäq/säält kujotõdas ku rassõt ni ligipäsemätüt. Tõistõ ku ütenjaon seto vanõmbin nekromantiliidsin rahvalaulõn peetä-äi tõdsõst ilmast tagasi-tulõkit kah võimaligus. Tan või kah üteldäq, et umal aol realistligus peetüq uskmiisist tunnõduq kotusõq ommaq inämbüisi ärq metaforisiriünüq, uskmiisi tegelikusõst om ikõn saaman kujond.