

# VÖRDLEVALT MÕNEST USUNDILISEST MOTHIIVIST SETU REGILAUDES: KIRJAD JA KIRJALIKKUS

*Madis Arukask*

## Sissejuhatus

Regilaule lugedes on meie ees sagedasti mõne aastatuhande jooksul vormunud, muutunud, deformeerunud, uuendatud jne laulutekstid, mille sisulises mõistmises ja mõtestamises on aset leidnud silmatorkavad muudatused – ikka käsikäes muutuva maailmapildi, teiseneva kombestiku ja religioossuse ning mitmete muude teguritega. Tekstide tähendusväli näib sageli väga mitmekesine, ning tihti ka „tühi“ või ligipääsmatu, seda eriti kaasaegsele inimesele, kelle käsutada on sajakonna aasta eest paberile kirja saanud esitused ilma igasuguse taustainfo ja kommentaarideta. Laulude sisust kindlapiirilisem on nende vormelikeel, mille põhjal saab teha suhteliselt vettpidavaid järeldusi kas nende traditsioonilisuse või siis näiteks laulutraditsiooni seisukohast üleskirjutaja ebaadekvaatse autori-hääle kohta. Kuid ka vormelid ja nende poolt kantavad sisumotiivid ei tarvitse olla laulude mõistmise jaoks enam küllaldased. Ka need on muutunud ja rudimenteerunud, võinud alles jääda vaid traditsioonikeele automatismist, mingi kujundina, mille mõistmine ise on juba teisejärguline.

Setu mütoloogilistes lauludes<sup>1</sup> leidub selliseid mõtlemapanevaid, kuid hämaraks jäävaid värsse ja värsirühmi küllaldaselt. Selles loos silmitsen ma mõningaid kirja ning ka kariloomadega seotud lauluosi, mida saab käsitleda usundilises kontekstis. Kirjaga seoses tuleb jutuks ka võimalik hüpoteetiline oma kirjaviis, mille folkloriseerunud või mütologiseerunud kajastusi võib leida mitmete rahvaste pärimuses. Kirja päritolu, selle tekkimine, ilmumine ja kadumine on seejuures seotud üleloomulikkusega, teispoosusega. Ka loomad, ennekõike lehmad-veised on usundilises

---

<sup>1</sup> Pean siin ennekõike silmas laule, mida Jakob Hurt on kategoriseerinud muinas-usulisteks ja ristiusulisteks (SL), Paul Hagu müütilisteks (LA) või ma ise ka müüdisteks. Samas esineb huvipakkuvaid motiive ka muudes setu regilauludes.

ja kombestikulises plaanis sageli teispoolsuse vahendajad või esindajad. Selliseid viiteid saab välja tuua ka vanematest rahvalauludest.

## **Kiri ja lugemine**

Teadaolevalt tähistab „kiri“ nii kirjasõnana kirja pandud teksti kui ka seda, mida saab tähistada sõnadega muster või dekoor. Tänapäeval tunduksegi, et kiri kirjasõna mõttes on primaarsem ning kiri muustrina selle kujundlik pikendus. Ajalooliselt ja tegelikult on olukord muidugi keerulisem. Kiri mistahes kujul pole ainult vaimne nähtus, vaid ka füüsiliselt olemasolev ning sellisena osaks suulises kultuuris. Kirjalikkuse ja suulisuse praktikatena eristamine, nagu seda klassikutest on esitanud Jack Goody (2005), Walter Ong (2002) või Ruth Finnegan (1988), on hiljem leidnud vastastamist. Kirjaoskuse mõiste on täis ideoloogilisi ja poliitilisi eeldusi, mis raskendavad etnograafiliste uuringute tegemist selle mitmekesisuse kontekstis (Street 2003: 78). Seega on otstarbekas tegelikkuses vältida kirjalikkuse ja suulisuse vahele ühese piiri vedamist.

Kuivõrd kirjutamise ja kirjamise algne funktsioon on kõige tihedamalt seotud religioosse sfääriga, on kirjutamise läbi toimuv tegevus siin märksa mitmepalgelisem kui vaid infoedastus tavamõttes. Eriline pole mitte üksnes kirjas olev sisu, erilisus laieneb ka kirjale ja seda kandvale artefaktile (näiteks raamatule) üldisemalt, ulatudes nii tunduvalt kaugemale kirjaoskusest selle sõna tänases tavamõttes. Sellise keele materialiseerumise läbi toimuvat meediumivahetust on nimetatud ka „vaimu kirjutamiseks“ (*spirit writing*; Keane 2013), milles kirjamärgid, tähed muutuvad kirjapandud (usundilise) sõnumi orgaaniliseks (sh üleloomulikuks) osaks. Tegemist pole lihtsalt algsõnumi tõlke, transformatsiooni või metamorfoosiga, vaid semiootilise teisendusega (*transduction*), milles nähtamatu muutub nähtavaks, mittemateriaalne materiaalseks, mõistetav tajutavaks (või samad nähtused vastupidises suunas; Keane 2013: 9–10).

On arusaadav, et ka lugemine omandab selles valguses teise tähenduse. Lugemine kui semiootilise teisendusakti osa võib tähendada enamat kui vaid kirjakultuurile spetsiifilist diskreetsete märgikombinatsioonide avamist. Domineerivalt suulises kultuuris opereeriva inimese tõlgendusvõimekus on ilmselt ületanud kirjalikkuses elava inimese vastava võimekuse või orienteerituse, olles suuteline (pole oluline, kas meie mõttes õigesti või valesti) „hakkama saama“ ka kirjamärgidega. Traditsioonilises

kultuurides toimuv „šamanistlik kirjaoskus“ võib samaaegselt tähendada nii tekstide lugemist graafilise kirjaoskuse praktikat kasutades kui ka nende kasutamist rituaalobjektidena (vrd nt Bacigalupo 2014: 653). Ka globaalselt levinud religioonides (nagu kristlus, eriti aga judaism, islam) kujutab pühakiri raamatuna iseendast sakraalset (pühadust kandvat) nähtust nii lahus kui ka ühenduses (ilmselt kuidas kellelegi) oma tekstuaalse sisuga. Sellel on ilmselgeid maagilise mõtlemise tunnuseid ning otse loomulikult kajastub tekstide kirjutamise ja lugemise selline kasutamine ka rahvausu maagilistes praktikates – seotuna kas siis ravimise, mõjutamise, eri küsimustele vastuste saamise või muu sellisega.<sup>2</sup> Praktikatest keerulisem on muidugi poeetilisel kodeeritud tekstide mõistmine, mida sai nimetatud juba sissejuhatuses.

### **Kiri setu regilauludes**

Setu regilauludes leidub motiive kirja või selle kandja lugemisest, ilma et laulust saaks selgeks selle tegevuse täpsem olemus. Vahest vaid „Venna sõjaloos“ on arusaadav, et tegemist on lugemisega meile tavapärases mõttes, kui tuuakse sõjasõnum ja venda (või õde) kutsutakse sõtta minema.<sup>3</sup>

Kägo saisi sarapuuh,  
piho pillõl' pihlapuuh,  
kiri oll' iks käo käeh,  
papõr oll' pihol peona.

Haari ma käolt küüsütellä,  
naksi piholt petmähe.  
Esi lasi meelestäni,  
oma meele poolõstani:  
„Olõs saasiq kätte käo kiri,  
peio piho raamadu!“

---

<sup>2</sup> Heaks näiteks siin on läänemeresoome ja põhjavene karjusemaagias kasutatavad maagilised (domineerivalt venekeelsed) tekstid (nn *otpuskid*), mis on sisult loitsulaadsed, sageli kristlikke elemente sisaldavad pöördumised, kuid mille omamine on ka kirjaoskamatu karjuse jaoks olnud maagiaga karjatamisel väga oluline (vt ka Bobrov & Fintšenko 1986, Arukask 2016b: 50).

<sup>3</sup> Laulutekstid on esitatud Paul Hagu poolt ühtlustatud transkriptsioonis, vastava kogumiku jooksva numeratsiooni tähistusega.

Kägo and' käest oma kirä,  
piho and' peost raamadu.  
Veie ma kirä kivotahe,  
lasi lehe lavva pääle.  
Olli mul vell'o kiräsepo,  
rassõ raamadu lugõja.  
Kaldu tä mano kaemahe,  
tulli mano tundmahe,  
miä oll' säääl kirjä kirotõt,  
kua pant paprõhe.

(SL 211. H II 4, 4 (2) < Laosina (Liiva) k. – Jak. Hurt < Parasko (1886))

Kirjasepast vend mõistab lugeda ja saab linnu toodud kirja sisust aru. Loomulikult tekitab siin küsimusi kirja toojate ebatavalisus, need on linnud, siin kägu ja peoleo, muudes variantides ka pääsuke, lõoke, ööbik. Usundilisest aspektist on siin viide kirja päritolu kohta teisest ilmast, kui võrd lind on sagedasti just sõnumitooja sealpoolsusest. Vepsa itkudes on leinaja lähedale lendav kägu just sedasorti lahkunutelt sõnumivahendaja (Vinokurova 2015: 222–225). Seega võib venna lugemisoskus siin tähendada samahästi vahendaja (linnu) olemuse taipamist, kelle sõnumid on alati kindlast teemavallast ja erilised. Läänemeresoome ja teiste rahvaste usundis on linnud teise ilmaga sidepidajateks üldisemaltki. Seega võiks laias plaanis ka seda „Venna sõjaloo“ algusepisoodi kirja seletada usundilise (sekulaarsest seisukohast muidugi metafoorse) signaali või märgi, mitte dokumendina. Samas on aga selles näites suhteliselt selgesti juttu paberist ja raamatust, millel kiri seisab.

Leidub aga ka laule, kus kiri ja selle poeetilised sünonüümid on selgesti pigem midagi muud kui ainult diskreetne tekst paberil. See puudutab laule „Leemeleht“ (või „Lemmeleht“ – selle laulu usundilisest taustast vt ka Arukask 2016a), „Imeline koda“ ning veel mõningaid teisi. Esimeses on selgelt taimse „lehe“ paralleeliks „paber“ (*aupapõr*).

[...]  
Naksi ma kodo tulõma,  
velisihe veerümä,  
miä löüse minnenäni,  
kua kodo tullõnani?

Lõuse leemelehe liiva päält,  
aupaprõ palo päält.  
    Küünüteli, haarutõli –  
ega küünü-s kätte leemelehte,  
painu-s kätte aupapõr.  
Leemelehte kõnõli,  
aupapõr pajatõli:  
„Oodaq, näio, näteh oodaq,  
annaq sa, näio, miä annadõ!“  
[...]

(SL 61. H, Setu 1874–1877 nr. 99 < Ton´a k. – Joh. Hurt < Palaga (1877))

Selles laulus toob iseäraliku taime murdmine ja „aupaberi“ endale saamine kaasa hukatuse. Kahe materiaalses mõttes erineva nähtuse (taimeleht ja paber) üheks sidumine tundub meile tänapäeval pigem metafoorsena, kuid tegelikult ei tarvitse niisugune samastatus olla traditsioonilises kultuuris või maailma eri rahvastel üldisemalt sugugi haruldane. Kirjutatud on ju algselt justnimelt (lisaks nahale või kivile) taimset päritolu tekstikandjatele – põhjapoolses vööndis ennekõike kasetohule, kuid mujal ka näiteks puulehtedele või banaanikoorele. Lõpeks on ka esmane paber papüürusest ning paberi valmistamise põhiallikaks on ka tänapäeval puit. Nii pole rahvalaulude taime ja paberi (või raamatu) seos sugugi vaid sümboolne, iseasi on aga hoopis kirja kui sellise tähendus neis. Mis sorti andmetega, „tekstiga“ on tegemist olnud? Kas see on mingi meilegi arusaadav diskreetne märgisüsteem või pigem suulisele kultuurile omane, enam mustrisarnane, kuid siiski lugejale arusaadavaid või mõtestatud tähendusi kandnud „kiri“? Kas on tegemist üdini usundilise, eespool mainitud semiootilise teisendusega, mis pole võõras ka animistikes usundites? Ehkki ka Eesti territooriumilt on teateid vanadest märkidest-tekstidest (nt kividel Mulgimaal – Jung 1898: 7), millega ilmsesti on mingeid sõnumeid edastatud, saame me sellele küsimusele vastata paremini kultuuridevahelisi võrdlusi tuues. Soome-ugri maailmast võime lisaks Novgorodist leitud 14. sajandi tohule kirja pandud karjalakeelsele (või tšuudi?) tekstile välja tuua ehk siinkohal kohasemaid paralleele komi *kabalate* näol. Tegemist on traditsioonilises kultuuris teadja poolt kasetohule (hiljem ka paberile), puule või puukoorele kirjutatud mitmekesisete läkitustega – nii diskreetsete tekstide kui ka sümboolsete pseudomärkide vormis – mida

on vastavas rituaalis viidud näiteks metsa metsavaimule lugemiseks, kui on vaja olnud temaga kriisiolukorras (karilooma kadumine) asju ajada (Goleva 2014; KM: 156). Mõnevõrra lihtsam on lugu karjala ja idasooime *karsikko*-puude (vrd Konkka 1986) või lõunaeesti ristipuudega, mille „tekst“ piirdub vaid sümboli (rist, peremärk), arvude või initsiaalidega, tähistamaks mingi sündmuse (kalapüük, kusagile siirdumine vms) õnnestumist, era- või esmakordsust või tõrjemaagilist taotlust surma korral. Ka neil juhtudel on tegemist maagilise sidemeloomise mehhanismiga, edasise edu nimel üleloomuliku sõltuvussuhte sisseseadmisega siin- ja teispoole vahel, omamoodi lepingulise mehhanismiga (vrd ka Lotman 1999), kus oluline koht on kirjalikkusel selle füüsilises vormis.

Loomulikult on lihtsam taandada kõik see ikkagi „kirjaks“ mustri või paremal juhul (üksik)märgi tasemel. Siin on meie ees paljudel rahvastel levinud omaniku- või peremärgi traditsioon, mille taga on samuti oletatud kunagi eksisteerida võinud kirjasüsteemi. Nimetagem näidetena udmurtide tamgaasid või komide märke, millest võis lähtuda ka Permi Stefani kirjaviis 14. sajandil (Savvaitov 1873: 11–12). Siinkohal ongi huvitavad selliste märkide *resp.* kirjaviiside mütologiseeritud folkloorised tõlgendused, mille juurde me selles artiklis ka peagi jõuame. Enne veel tasuvad mainimist setu lauludes leiduvad relvadele-riistadele kantud kirjad, mida tegelane laulus lugema pannakse. „Imelises kojäs“ on juttu kolmest kirvega mehest ja kirjadest kirvestel:

[...]  
Miä sääl tettänesse?  
Kota kolmõnulgalist.  
Kolq oll' kuategijät,  
kolq oll' miist kua pääl,  
kolq oll' kirvõst käehnä,  
kolq oll' kirja kirvõ pääl.  
Sinnä kutsuti tundijas,  
tundijas ni taidijas.  
[...]

(SL 113. H II 3, 30 (15) < Setumaa – H. Prants (1889))

Teispoonsusse, „imelisse kotta“ sattunud neiu peab neid kirvekirju (paralleelis ka *ravvaraami* ~ *rauaraamatut*) tundma. Tihti ta tunnebki neid, need on:

Üts' om kirvõkiri,  
tõinõ ommõ ravvaraamat,  
kolmas om kerigokiri.

(SL 112. H, Setu 1874–1877, nr. 101 < Ton'a k. – Joh. Hurt < Palaga (1877))

või siis

Üts' oll' kiri üükiri,  
tõnõ pääle pääväkiri,  
kolmas oll' kiri kuukiri.

(SL 113. H II 3, 30 (15) < Setumaa – H. Prants (1889))

Kirja tundmine on selles laulus otsekui mingi test. „Imelise koja“ laul on pakkunud ainest erinevateks tõlgendusteks (nt Lintrop 2006). Kui käsitleda seda reliktina rituaalikojast, mille läbi toimus pääs kujuteldavasse teispoonsusse, siis on pühitsetava testimine siin asjakohane. Vladimir Propp, kes on sellele kompleksile pühendanud terve monograafia, nimetab ka vastavate kirjade (tundmise) olulisust spetsiaalsetes ehitistes toimunud initsiatsiooniriitustes. Oma töös rekonstrueeris Propp imemuinasjutu faabula tagasi täiskasvanukssaamise riitusele sugukondlikus elukorralduses elanud (metsa)rahvastel. Pühitusfaasis pidi pühitsetav käima ära teispoonsuses, et saada maagilised võimed totemistlikult esivanemalt, loomalt. Tootemlooma kujuteldavast kerest väljaarenenud rituaalikoja sissepääsul (või allilma laskumisel) pidi neofüüt (ajutiselt surnud pühitsetav) demonstreerima ka oma teadmisi, mis võisid olla seotud näiteks läbipääsuhoone osade nimetuste jms tundmise ja nimetamisega (Propp 1998: 155–156). Rituaalihooned olid sageli dekoreeritud kujutiste ja mustritega, mis tootemit kajastasid.

Teises laulus, ühes „Venna sõjaloo“ variandis kästakse saabunud võõra äratundmiseks lugeda mõõgakirja:

[...]

Sõidi sõda morolõ,  
valõ vainu värrihe.

Sõa sulasõq küsüseq,  
vainu herräq vaidõlõsõq:  
„Tulõq, ese, tunnõq poiga,  
mõistaq lukõq mõõgakirja!“

Tulli ese, tunnõ-s poiga,  
mõista-s lukõq mõõgakirja.

Sõa sulasõq küsüseq,  
vainu herräq vaidõlõsõq:  
„Tulõq, ime, tunnõq poiga,  
mõistaq lukõq mõõgakirja!“

Tulli ime, tunnõ-s poiga,  
mõista-s lukõq mõõgakirja.

Sõa sulasõq küsüseq,  
vainu herräq vaidõlõsõq:  
„Tulõq, vel' o, tunnõq velja,  
mõistaq lukõq mõõgakirja!“

Tulli vel' o, tunnõ-s velja,  
mõista-s lukõq mõõgakirja.

Sõa sulasõq küsüseq,  
vainu herräq vaidõlõsõq:  
„Tulõq, sõsar, tunnõq velja,  
mõistaq lukõq mõõgakirja!“

[...]

(SL 210. H, Setu 1874–1877, nr. 72 < Treski k. – Joh. Hurt (1877))

Selles laulus saabub sõjast tagasi muutunud (või maskeerunud) vend, keda pereliikmed ära ei tunne. Toodud näites on üheks äratundmise katsekohaks seesama mõõgakiri. Õde tunneb küll lõpuks venna ära, kuid mitte mõõgakirjade järgi. Relvade valmistamine, sepatöö ja metallurgia on olnud maagiline kunst, metallist sepised (ennekõike relvad) pole muiste olnud mitte hingetud (tarbe)esemed, vaid hingestatud persoonid. Relvadele (mõõkadele) kantud tekstid (lisaks muustritele-ornamentidele), milles on väljendunud selle riista olemus, „sõnum“, on võinud olla ka toodud laulumotiivi lähteks. Relvadel oli oma personaalsus, mida animistlik tunnetus vaid võimendas. Näitena võiks tuua teate Tallinna



timukamõõgast 16. sajandist, millel on kiri (tõlkes): „Jumala arm ja truudus on igal hommikul uus. Tõstes mõõka, aitan patuse igavesse ellu“. Mõõk, millega oli toime pandud 100 hukkamist, maeti tavaliselt maha, et ta liiga verejanuliseks ei muutuks (Tallinna timukad). Meie ees on näide agentsust omavast hingestatud esemest, mida sellel olev kiri kindlasti veel rõhutas või võimendas.

## **Muster kui kiri**

Tulles mustri kui kirja juurde, on meie ees rahvapärastel tekstiilesemetel taas terve rida „kirju“, mida nimetataksegi traditsiooniliselt näiteks nende kuju või mingi muu sarnasuse alusel kas näiteks lambakirjaks, kassikäpakirjaks, kalasabakirjaks vms. Tänapäevasest seisukohast on tegemist taas justkui pelga dekooriga või siis muul juhul üksikmärkidega, millel on olnud näiteks tõrjemaagiline funktsioon. Kas aga märgid tekstiilidel on võinud olla samuti loetavad näiteks lineaarse kirjajana, mingi diskreetsemat sorti märkide järgnevusena? Vahest tuntuima selleteemalise avangu tegi 1970. aastail graafik Tõnis Vint, kes vöökirjade ja hiina märkide võrdluses jõudis veendumusele, et tegemist on enamaga kui vaid rahvapärane ilulemine. 1980. aastal valminud filmi „Lielvarde vöö“ (Vints 1980) lõpuosas „loeb“ ta Väina-liivi 19. sajandist pärit rahvariide vööd ja märkide järgnevust sellel kui diskreetset teksti. Kui tegemist on ka vaid kunstniku fantaasiaga (küllap selleks seda ennekõike peetud ongi), siis pole osutatud suund siiski tingimata vale.

Rahvapäraseid tekstiile on tõepoolest omamoodi „loetud“, kusjuures rituaalselt on põimunud muster ja sõnaline vormelikeel. Sel teel on alal hoitud ja edasi antud kogukonnale või hõimule olulist mütoloogilist pärandit, legende, suulist ajalugu. Tegemist pole siin küll kirjakultuuri ja kirjalikkusega tavamõttes, pigem ikkagi domineerivalt suulise kultuuriga, mis on integreerinud mingi visuaalse märgisüsteemi oma tähendusloomesse. Kiri tekstiilil omandab tähenduse ennekõike rituaalses situatsioonis, tegemist on suulisele kultuurile omase situatiivsuse, kehalisusega (vrd ka Ong 2002: 31 jj). Käepärane näide sellest on Kirde-India khoibude hõimu sallid, mille mustrite kaudu on lastele õpetatud hõimupärimust koos vastava vormelliku sõnalise loetamisega (Khaling 2014). Tõenäoliselt on ka teatud sorti regilaulud (näiteks selgelt mütoloogilisi elemente

sisaldavad ahellaulud) võinud kunagi käibel olla mingite muukujuliste „tekstide“ kommentaariumina (sarnaselt mainitud khoibu näitele) ning hiljem koos „päris“ kirja tulekuga tuhmunud ja taandunud mütoloogilisest sfäärist mänguliseks lastefolklooriks. Herbert Tampere sõnul on ahellaul üks vanemaid tavandilaulude vorme, selle mõte on „viia järkjärguliselt ja pikka teed mööda, sageli küsides ja vastates lõpuks selleni, mida taheti saavutada“ (Tampere 1958: 145). Selline ahelakujuline kompositsioon meenutab otseselt raviloitse (n-õ sünnisõnu), milles esitatakse häda põhjustanud nähtuse või olluse mütoloogiline päritolu, „elulugu“, minnes tagasi selle algmesse süütusse staadiumi ja neutraliseerides niimoodi paha-tekitaaja väe.<sup>4</sup>

### **Jumalikud lehmad**

Mitmeski läänemeresoome ahel- või mütoloogilises laulus esineb härg. Siinkohal ei pea ma silmas vaid laulutüüpi „Suur härg“, mis on ilmselt kajastus indoiraani ürgeluka tapmise müüdist ja vastavatest rituaalidest, mis Rooma riigi kristluse-eelsel perioodil ka Euroopasse levisid ning Mithra kultusena populaarsust saavutasid (Haavio 1959), või siis talupoja-kultuuri tavandilaulust (Sarmela 2007: 525–526), mille riitusele võiks paralleele tuua idapoolsete läänemeresoomlaste suvisest loomaohvri kombest (Konkka 1988; Vinokurova 2016: 201–205). „Suure härja“ laul on Eestis levinud ennekõike põhja pool, Lõuna-Eestis, sealhulgas setu laulutradsioonis aga praktiliselt tundmatu. Siiski on ilmne härja ja/ või lehma usundiline seos veega, millele viitavad kasvõi eri rahvaste ahellaulude värsid vett ära joovast härjast, või vepsa mütoloogiline laul kuuse otsa ronivast kivistes kinnastes ja savistes saabastes härjast, kes sealt alla langeb ja merelainetuse tekitab (Vinokurova 2006: 294 jj). Siia võib lisada härja juhatusel kohta vahetavad järved, ilma (sh vihma) ennustamised karjas esimesena koju tuleva lehma värvuse järgi jne. Seega on meie ees uskumustega seotud loom, kelle esinemine väärib vaatlust ka setu lauludes.

---

<sup>4</sup> Tavalugeja jaoks on ehk tuntuim sellise teksti näide folkloorset päritolu loits „Kalevala“ IX runost, millega ravitsetakse Väinämöise kirvehaava. Sellel tekstil põhineb Veljo Tormise kooriteos „Raua needmine“.

On olemas mõned vormellikud laulumotiivid, kus lehm~kari~vasikas esineb selgesti üleloomuliku olendi, mitte aga lihtsa kariloomana. Neil loomadel on vahendaja roll.<sup>5</sup> Mõnes nekromantilises laulus võib juttu olla kalmistule sööma aetavast karjast. Seda lubab teha vaeslaps, et kari sööks vanema haualt seda katva heina ning laseks sel moel vanemal üles tõusta, et teda aidata. Olukord on itkuline, täpsemalt seotud surnu äratamise ja ajutise ülestulekuga, mida näiteks vepsa või karjala itkudes kujutatakse lausa haua avanemise ja avatud silmadega sealt tõusva kadunukesega. Setu laulus „Tütar ema haul“ leiab siin aset näiteks järgmine dialoog:

„Kodo saa-i minnaq, mu tüteri,  
kodo kalduq, mu kananõ:  
rinna pääl mul ristikhainaq,  
kaala päällä karitshainaq!“  
Tuud ütäl näiokõnõ,  
manits´ meelimar´akõnõ:  
„Kar´a aja ma kalmu kaalalõ,  
koolijidõ kottalõ,  
kari sis süü karitshaina,  
Risto süü ristikhaina.“

(LA 104. E, St K 33, 10/6 (3) < Järvesuu v., Ton´a k. – V. Kalle < Darja Pino (Hintso Taarka) (1926))

Kujutleda lehmade karjatamist kalmistul igapäevase tegevusena tundub traditsioonilises kultuuris üsnagi võimatuna, kuna see paik pole lubatud tavapärasteks tegevusteks. Seega tuleb sellist olukorda ja laulus hauale lastavat karja käsitleda rituaalses kontekstis. Loomad on siin üleloomulikud kaasaaitajad argisest erinevale tegevusele, antud juhul surnu äratamisele.

Kariloom, täpsemalt vasikas võib lauludes esineda ka teejuhina teise ilma. Juba mainitud „Imelises kijas“ on selliseks teejuhiks vaskne vasikas / hõbedane mullikas:

---

<sup>5</sup> Muidugi on kariloomad niisamagi olnud traditsioonilises kultuuris omamoodi vahepealseisjad. Metsakarjatamisel on nad olnud otseselt inimsfääri ja metsa piiril (sellest vt enam Arukask 2016b).

[...]  
Näie vasidsõ vasika,  
hõbõ[h]õtsõ õhvakõsõ  
üle tii minevät,  
varikohe valavat.  
Säält ma takah joostõh joosi,  
joostõh joosi, jalol käve.  
Kohe tuu vali vasik vasinõ,  
hõbõ[h]õnõ õhvakõnõ?  
Johtu ma Juudastõ lävele,  
paganidõ paja ala.  
[...]

(SL 111. H, Setu 1874–1877, nr. 14 < Puugnitsa k. – Joh. Hurt < Oka (1874))

Tulgem aga tagasi kirja juurde. Liiguksin koos mütoloogiliste loomadega edasi ühe teise setu lauludes levinud, kuid mõtteliselt katkenuks või hämaraks jääva motiivi juurde, kus on juttu jumalikest lehmadest, kes söövad midagi ära, näiteks sellesama üleloomuliku taime, mis võis justkui kirja kanda või sellega muul moel seotud olla. Laulus „Neiu veri“ on keskseks sündmuseks vee järele läinud neiu kiviga löömine pahatahtliku vennanaise poolt. Tekkinud peahaavast voolab välja veri ning sellele kohale kasvavad needsamad „Leemelehest“ tuttvad *pühäq pütseq / leenaleheq* vms. Ühes Meremäe variandis söövad need taimed ära jumalikud lehmad:

[...]  
Nägünesse, kuulunõssõ,  
kiä nu seie pühä püdse,  
kiä nu seie ohohaina?  
Jumalil oll' jutiklehm,  
Maarijal oll' maariklehm,  
pühäl ristil ristiklehm –  
tuu nu seie pühä püdse,  
tuu nu seie ohohaina.

(SL 97. H II 3, 67 (58) < Meremäe v., Hilana k. – H. Prants < Vasila Taarka (1889))

Siin on huvipakkuv just seos taevane lehm + üleloomulikult ilmuv kiri + selle ärasõõmine. Sellelaadset müüti või mütologeemi võib täheldada paljudel rahvastel, iseäranis Kagu-Aasias, rahvastel, kel oma kiri puudub

või kes on selle omandanud hiljem oma kirjaoskusega naabritelt (vrd Tšesnov 1990). Sealhulgas esineb real rahvastel müüdimotiiv, milles näiteks taevast päritolu algupärane omakiri mingil taimsel kandjal (banaani-lehtedel) süüakse ära lehma või pühvli poolt. Sellega kaob ka omakeelne kirjaoskus, kuid legend selle kunagisest olemasolust säilib folklooris.

Meie jaoks on huvitav tõik, et sarnast pärimust tuntakse ka põhjapoolsematel Euraasia rahvastel, sealhulgas idapoolsematel soome-ugrilastel (udmurtidel, maridel) ning nende naabritel. Hantidel sööb nende algupärase kirja ära põder (Tšesnov 1990: 178). Udmurdi pärimuses on jumal Inmari poolt saadetud suur valge lehm söönud ära kasetohust raamatu, millega võetud neilt ära ka oma kirjamärkide (tamgaade) tundmise oskus (Kamitova 2017: 23, 165). Mari pärimuses on sarnane motiiv lõuendist raamatust, mille lehm ära sööb (*ibid.* 25, 173).

Tuleb märkida, et rahvaste uskumustes on lisaks ülalnimetatud ärasõõmismotiivile ka muid oma kirja, kirjasõna või seda kandva raamatu kadumise seletusi. Olulised raamatud ja oma kirjasõna koos sellega võivad olla kaduma läinud segastel asjaoludel, sageli on selle taga aga etniline konfliktus ja/või soov varjata võõraste sissetungijate või usutoojate eest oma kogukonnasiseseid teadmisi, mis on loomulikult kirjas oma keeles ja kirjas. Vanu teadmisi, usku, kirjaviisi kandnud raamat on siis võidud vastava usundispetsialisti poolt ka näiteks ära põletada. Sellised pärimused on teada udmurtidel ja jakuutidel (Kamitova 2017). Samas on kogu aeg leidunud kultuure, kelle jaoks püha pärimus on tõsiseltvõetav ning ka turvalisemalt (st siseringis) säiliv, kui seda antakse edasi justnimelt suuliselt, ka siis, kui kirjaoskus ühiskonnas olemas on. Sellise näitena võib tuua jeziidid, peamiselt kurdidest vana monoteistliku usundi järgijad Lähis-Idas (Açıkyıldız 2014: 90). Suuline teadmise edasiandmine kaitseb teadmiste lekkimise eest nendele, kelle eest seda varjata tahetakse, kusjuures pühade teadmiste üleskirjutamine on selgelt teisejärguline, küsitava väärtusega tegevus. Teisest küljest on esoteerilistes, salateaduslikes, hermeetilistes usulahkudes ja õpetustes elementaarne, et tegelik teadmine kui oskus ei saa edasi kanduda pelgalt kirjasõna tudeerimise kaudu, vaid on mõeldav üksnes läbi vahetu suhte õpetajaga, läbi pühitsuste ja praktiseerimise laiemalt.

Kaduma läinud kirjaga seoses olen ka ise kuulnud tuttava, tavamõttes kirjaoskamatu vepsa teadja käest väidet, et tal olnud kunagi olemas vepsakeelne piibel, mida ta „lugeda oskas“. See raamat aga varastatud temalt

ära (Arukask 2009: 130). Sõna „piibel“ võib siin muidugi tähistada kirja-pandud sõna laiemalt, mitte ainult kristlikku pühakirja. Geograafiliselt (mitte aga ehk sisuliselt) kauge paralleelina: Lõuna-Ameerika maputše-indiaanlastel võib see sõna tähendada päris erinevaid asju: luterlik piibel kätkeb neile endas kuradite ja maaomanike destruktiivset jõudu, samal ajal kui kaputsiinlaste katoliiklik ning anglikaani protestantlik piibel on Jumala väe ja kirjasõna maagia kandja; maputšede endi maagilised „piiblid“ on aga nende endi rituaalide, alternatiivse eetika ja ajaloolise teadvuse kandjad (Bacigalupo 2014: 648). Mu mulje kohaselt oli sel vepsa teadjal (kes polnud ka mingi suvaline posija, vaid kogukonnas vägagi kardetud ja austatud isik) selle raamatu suhtes teatud respekt ning see võis olla talle abivahendiks maagiliste teadmiste kandmisel või väljendamisel teadjatöös. Kuid võimalik, et see temalt kuulnud teade kajastas omal moel ka piirkonniti ja rahvati folkloorset levinud süžeed kunagi olemas olnud oma kirjasõnast, millest oli juttu eespool.

## Lõpetuseks

Suulises kultuuris on (meie jaoks tavamõttes) kiri ja lugemisoskus müto-logiseeritud, ambivalentne (sageli ka pahaendeline), omamoodi üleloomulik. Rahvausus on kirjaoskajad kardetud inimesed. Selline suhe on lugeda osanute (kasvõi kirikuteenijate) suhtes olnud Setumaal levinud veel 20. sajandi teise pooleni. Kuid teadagi on traditsioonilises kultuuris respektseeritud ka kirjaoskuseta sõnaseadajaid, laulikuid, maagilise sõna tundjaid ja kasutajaid. Sõnaseadmine kui kunst saab alguse religioosest sfäärist ja jõuab alles pikkade sajandite pärast sekulaarsesse olmelisse kasutusse sellisena, nagu me seda tänapäeval enneköike tunneme.

Viimati esitatud laulunäide lehmadest, kes püha taime ära söövad, ei tõlgendu 20. sajandi setu pärimuses vististi mitte kuigivõrd väitena kunagi eksisteerinud oma kirjaviisist, mis siis üleloomulikul teel kaduma läks (nagu see on teada udmurtidel jt idapoolsetel Euraasia rahvastel). Kuid me ei saa välistada, et selle motiivi juured on samas ettekujutuses ja et tegemist on geneetilise folkloorse otsesidemega. Setu etnograafia ja pärimus, eriti mütoloogiliste regilaulude korpus on paiguti sedavõrd eriline, et paneb mõtlema selle kultuurilisele ja usundilisele aluskihile. Kaugele itta ulatuvad paralleelid on toeks keeleteaduslikele (nt Pajusalu 2012: 220;

Kallio 2015: 91–93) või arheoloogilistele (Lang 2018: 243–245) seisukohtadele setude läänemeresoome-eelsest muust soomeugrilisest (tšuudi) substraadist. Laulumotiivides ja muudes folkloorsetes süžeedes leiduvad mütoloogemid võivad olla selle kohta tõsiseltvõetavaks tõestusmaterjaliks.

## Kirjandus ja allikad

- Açıkyıldız, Birgül 2014: *The Yezidis: The History of a Community, Culture and Religion*. (Library of Modern Religion) London: I.B. Tauris.
- Arukask, Madis 2009: Kesk-Vepsa teadjaga vesteldes: erinevad maailmapildid ja rollid. – *Paar sammukest XXV: Eesti Kirjandusmuuseumi aastaraamat 2008*. Koost. ja toim. Eve Annuk. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi Teaduskirjastus, 122–145.
- Arukask, Madis 2016a: Lemmelehest taaskord. Ühe seto mütoloogilise regilaulu usundilis-kombestikulisest tagapõhjast. – *Pühendusteos Paul Hagule*. Toim. Helen Kästik, Eva Saar. (= TÜ Lõuna-Eesti keele- ja kultuuriuuringute keskuse aastaraamat XV–XVI / Setumaa kogumik 7.) Tartu, Värska: Tartu Ülikooli Kirjastus, 47–71.
- Arukask, Madis 2016b: Vepsa-põhjavene karjusekultuur – rollid, tabud ja seksuaalsus parasvõotme metsavõõndi traditsioonilises ühiskonnas. – *Urimusi vepsa rahvausust*. Koost. ja toim. Madis Arukask. (= Sator. Artikleid usundi- ja kombeloost 16.) Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi Teaduskirjastus, 13–88.
- Bacigalupo, Ana Mariella 2014: The Potency of Indigenous “Bibles” and Biographies: Mapuche Shamanic Literacy and Historical Consciousness. – *American Ethnologist*, Vol. 41, No. 4, 648–663.
- Bobrov & Fintšenko 1986 = Бобров, Александр Григорьевич & Финченко, Александр Евгеньевич. Рукописный отпуск в пастушеской обрядности Русского Севера (конец XVIII – начало XX вв). – *Русский Север: проблемы этнокультурной истории, этнографии и фольклористики*, редакторы Т. А. Бернштам, К. В. Чистов. Ленинград: Наука, 135–164.
- Finnegan, Ruth 1988: *Literacy and Orality: Studies in the Technology of Communication*. Blackwell.
- Goleva 2014 = Голева, Татьяна Геннадьевна. „Прощения“ лесному о возвращении пропавшего скота у коми-пермяков. – *Коми-пермяцкий этнографический сборник X*. Санкт-Петербург: Маматов, 77–114.
- Goody, Jack 2005: *Metsiku mõtlemise kodustamine*. Tallinn: Varrak.
- Haavio, Martti 1959: *Karjalan jumalat. Uskontotieteellinen tutkimus*. Porvoo, Helsinki: Söderström.
- Jung, Jaan 1898: *Muinasaja teadus Eestlaste maalt, II. Kohalised muinasaja kirjeldused Liivimaalt, Pernu ja Wiljandi maakonnast*. Jurjew: A. Grenzsteini trükk.

- Kallio, Petri 2015: The Language Contact Situation in Prehistoric Northeastern Europe. – *The Linguistic Roots of Europe: Origin and Development of European Languages*. Eds. Robert Mailhammer, Theo Vennemann gen. Nierfeld, Birgit Anette Olsen. (= Copenhagen Studies in Indo-European 6.) Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 77–102.
- Kamitova 2017 = Камитова, Алевтина Васильевна. *Переводная литература христианского просвещения на удмуртском языке XIX – начала XX в. История развития, жанровое своеобразие и переводческие стратегии*. Ижевск.
- Keane, Webb 2013: On Spirit Writing: Materialities of Language and the Religious Work of Transduction. – *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)* 19 (1), 1–17.
- Khaling, Tolheishel 2014: suuline informatsioon 15.01.2014.
- КМ = Irina Iljina, Nikolai Konakov, Pavel Limerov, Juri Šabajev, Valeri Šarapov, Oleg Uljašev, Andrei Vlassov 2015: *Komi mütoloogia*. (= Sator. Artikleid usundi- ja kombeloost, 15.) Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi Teaduskirjastus.
- Konkka 1986 = Конкка, Алексей Петрович. Карельское и восточнофинское карсикко в кругу религиозно-магических представлений, связанных с деревом. – *Этнокультурные процессы в Карелии*, научные редакторы Е. И. Клементьев, Р. Ф. Никольская. Петрозаводск, 85–112.
- Konkka 1988 = Конкка, Алексей Петрович. Жертвоприношения животных на летних календарных праздниках карел (материалы к описанию обряда). – *Обряды и верования народов Карелии*. Петрозаводск: Карельский филиал АН СССР, 77–95.
- LA = Hagu, Paul 2004: *Leeloantoloogia, I. Lüroepika*. Tartu: Tartu Ülikooli eesti ja võrdleva rahvaluule õppetool.
- Lang, Valter 2018: *Läänemeresoome tulemised*. (= Muinasaja teadus 28.) Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Lintrop, Aado 2006: Igavese siniaeva kauged peegeldused – mõnest šamaanirännaku motiivist eesti regilaulus. – *Regilaul – esitus ja tõlgendus*. Toim. Aado Lintrop. (= Eesti Rahvaluule Arhiivi toimetused 23.) Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, 51–64.
- Lotman, Juri 1999: „Leping“ ja „eneseloovutus“ kui arhetüüpsed kultuurimudelid. – *Semiosfäär*. Tallinn: Vagabund, 237–259.
- Ong, Walter J. 2002: *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*. London, New York: Routledge.
- Pajusalu, Karl 2012: Phonological Innovations of the Southern Finnic Languages. – *A Linguistic Map of Prehistoric Northern Europe*. Eds. Riho Grünthal, Petri Kallio. (= Suomalais-Ugrilaisen Seuran toimituksia 266.) Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura, 201–224.
- Прорп 1998 (1946) = Прорп, Владимир Яковлевич. *Морфология / Исторические корни волшебной сказки*. Москва: Лабиринт.
- Sarmela, Matti 2007: *Suomen perinneatlas. Suomen kansankulttuurin kartasto 2. Atlas of Finnish Ethnic Culture 2. Folklore*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.



- Savvaitov 1873 = Савваитов, Павел Иванович. *О зырянских деревянных календарях и о пермской азбуке изобретенной Святым Стефаном*. Москва: Синод. тип.
- SL = Hurt, Jakob 1904: *Setukeste laulud. Pihkva-Eestlaste vanad rahvalaulud, ühes Räpinä ja Vastseliina lauludega. Ezimene köide*. Helsingi: Soome Kirjanduse Selts.
- Street, Brian 2003: What's „New“ in New Literacy Studies? Critical Approaches to Literacy in Theory and Practice. – *Current Issues in Comparative Education*, Vol. 5 (2), 77–91.
- Tallinna timukad 2017: Tallinna timukad. *Tallinna linnaarhiivi kodulehekülj*. <https://linnaarhiiv.wordpress.com/2017/04/25/tallinna-timukad/> (12.07.2019)
- Tampere, Herbert 1958: *Eesti rahvalaule viisidega*, III. Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus.
- Tšesnov 1990 = Чеснов, Ян Вениаминович. Проглоченное знание и этнический облик. – *Фольклор и этнография. Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры*, редактор Б. Н. Путилов. Ленинград: Наука, 169–180.
- Vinokurova 2006 = Винокурова, Ирина Юрьевна. *Животные в традиционном мировоззрении вепсов (опыт реконструкции)*. Петрозаводск: Издательство ПетрГУ.
- Vinokurova 2015 = Винокурова, Ирина Юрьевна. *Мифология вепсов. Энциклопедия*. Петрозаводск: Издательство ПетрГУ.
- Vinokurova, Irina 2016: Aunuse kubermangu talurahva pühade süsteem 19. sajandi lõpul ja 20. sajandi alguses. – *Uurimusi vepsa rahvausust*. Koost. ja toim. Madis Arukask. (= Sator. Artikleid usundi- ja kombeloost 16.) Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi Teaduskirjastus, 185–210.
- Vints, Tennis 1980: *Lielvārdes josta*. Rež. Ansis Epnens. Rīgas Kinostudija. <https://www.youtube.com/watch?v=hyQixd-xGSM> (12.05.2019)

### **Madis Arukask: Comparison of some spiritual motifs in Seto runic songs: writing and literacy**

Inscriptions and the reading of them in the Seto mythological runic songs should be understood in a broader context than that characteristic of literary culture. Writing there is part of a religious and at the same time physical worldview; an inscription or the artefact carrying it often has a magical power. In the songs, writing can be found on objects or plants. A song motif of heavenly cows eating holy plants offers an opportunity to draw intercultural parallels and raises a question about the genesis of the Seto culture and its relatedness with peoples further to the east.

## **Madis Arukask: Võrdlõvahe mõnõst usokombõmotiivist seto regilaulõn: kiräq ja kirälikkus**

Seto mütoloogiliidsi regilaulõ osõst, kon om seen kirjo ni naidõ lugõmist, tulõ arvo saiaq laemban kontekstin ku tuu om kiräkultuurin harilik. Kiri om nain osa usokombõlidsõst ja saman füüsilidest ilmapildist. Taal vai taad kandval artõfaktil om sagõhõhe uma maagilinõ vägi. Laulõn või ollaq kirjo ka aõol vai kasvõl. Laulumotiiv pühhi kasvõ süüjist jumaligõst lehmist pakk võimalust kultuurõvaihõliidsi võrrõluisi vidämises ni nõst üles küsümüse seto kultuuri geneesist ja sugulusõst kavvõmbidõ hummogupoolitsidõ rahvidõga.