

LEMMELEHEST TAASKORD. ÜHE SETO MÜTOLOOGILISE REGILAULU USUNDILIS-KOMBESTIKULISEST TAGAPÕHJAST¹

MADIS ARUKASK

Tartu Ülikool

madis.arukask@ut.ee

SISSEJUHATUSEKS

Õige mitmed seto jutustavad regilaulud on pakkunud peamurdmist neis kujutatud olukordade ja nähtuste üle. Laulud peegeldavad kunagisi usundilisi kujutelmi ja kombestikulisi tõsiasju, mille olemusele on uurijad püüdnud lähemale jõuda. Tegelikult on päris keeruline ühe või teise lauludes kujutatud nähtuse kohta selgust saada. Laulumotiivid võivad oma genesilt olla väga vanad ning lisaks praeguse ning kunagise maailmapildi erinevustele raskendab tekstidest arusaamist ka kirjakultuurile olemuslikult võõras suuline vormelikeel. Samas pole ka lauljad ja auditoorium laule aegade jooksul ühel ja samal viisil mõtestanud. Piltlikult öeldes ei ole iga puu, mis lauludes keskseks ette tuleb, pidanud kõigile tähendama maailmapuud, või iga tuulehoog ürgstiihiat. Püüd jõuda vanade tekstide puhul võimalikult lähedale mingitele mütopoeetilistele, psühhoanalüütilistele vm universaalsetele tähendustele on olnud omane rohkem ühest tõde ihaldavale ja samaaegselt kahtlema harjunud mõtlemisele. Tõdegem siinkohal koos Lauri Honkoga, et paljas tekst ise – olgu ta inimese mälus või arhiivis – on tühi ning omandab tähenduse üksnes kontekstis, kasutuses, olles laetud tegelike konkreetsete tundmuste, hoiakute, väärtuste, esitaja taotluste ja kuulajate reaktsioonidega (Honko 1984: 99).

Kõike eelnevat arvesse võttes jääb ka järgnev paratamatult vaid aruteluks. Selles artiklis on vaatluse all laulutüüp „Leemeleht“ (sellise nimetusega Jakob Hurda „Setukeste lauludes“) või „Lemmeleht“ (Paul Hagu „Leeloantoloogias“),² selles esinev eriline taim ja selle ümber toimuv tegevus,

¹ Selle artikli valmimist on toetanud Haridus- ja Teadusministeerium läbi institutsionaalse uurimisteema „Traditsioon, loovus ja ühiskond: vähemused ja alternatiivsed diskursused“ (IUT 2-43). Täna Ülo Valku, kes luges valminud käsikirja ning tegi tänuväärseid märkusi.

² Kasutan edaspidi sarnaselt Uku Masingule, Paul Hagule jmt laulu nimetusena üldjuhul „Lemmelehte“ ning sama taime nimetusena, mis võiks ehk olla lähemal algele sõnatüvele ja tähendusele. Selle viitab juba ka Jakob Hurda enda saksakeelne tõlge *Liebesblatt* (Hurt 1904: C. 12).

mõnevõrra ka vaadeldavale laulutüübile sarnased teised tüübid ja temaatiliselt haakuvad liitlaulud.

Jakob Hurda „Setukeste laulude“ esimeses köites (Hurt 1904) on sellest laulust kuus varianti. Hurt on köite lõpus laulude sisukokkuvõttes toonud laulutüübist ära ka saksakeelse kokkuvõtte (samas: C. 12). Niisiis, neiu, laulu minategelane, tõuseb hommikul vara, seab end korda ning läheb metsa kõndima (ühes variandis ka karja saatma *Maanalaiste maie pääle*). Seal leiab ta mingi taime, mida lauludes nimetatakse „leemeleheks“ ning paralleelvärsis „aupaberiks“ (*aupapõr*, ka *auhain*). Neiu soovib seda taime endale murda, kuid see ei õnnestu. Taim nõuab kõneldes, et neiu ta endale saamise eest midagi vastutasuks tõotaks. Neiu tõotab oma ehteid, siis kindaid, linikuid, särke või midagi muud, millest aga tulu ei ole. Siis tõotab ta lõpuks oma kodu ja venna (või vennad) ning saab ihaldatud taime. Koduteel laulavad linnud või küsivad kündjad, karjused, puud või muud taolised, et kuhu koduta-vennata (või vendadeta) neiu läheb. Kodu ja venna (või vendade) asemel ongi järv. Neiu heidab taime maha, neab seda ja soovib kaotatud tagasi. Mõne variandi lõpus ta soov täitubki, teistes variantides mitte.

Laulus on lemmeleht selgelt ambivalentne või lausa deemonlik nähtus, asi või olevus, mis intrigeerib tütarlast ebakohasele teele. Laulus pannakse kaalule kogukondlikud ühiskondlikud väärtused isiklike vastu. Võistluse asuvad neiu edevus, isiklik saamahimu või himu millegi (kuid mille?) järele ning teiselt poolt kollektiivsed (vististi patriarhaalsed?) väärtused, mida tegelikult näib – vähemalt laulu lõpus – jagavat ka neiu ise. Kompositsiooniliselt sisaldab laul pingestuvat gradatsioonit (lubaduste andmine), sarnanedes sel moel ballaadidele. Üsna ballaadlik on ka vastandus üksikisiku soovide ja üldiste väärtuste vahel. Ka muudes regilaululistest ballaadides (näiteks „Lunastatav neiu“, „Ilmatütar“, ka „Maielaul“ jt) asub just noor naisterahvas murdejoonel, kus ta peab valima poole – kas isiklik õnn ja heaolu või leppimine klanni tahte (või tahtmatusega). Üks küsimusi ongi, kas naistegelase reljeefne agentsus peegeldab uueaegse inimtüübi vabadus- ja otsustusvõimet, või peaks seda interpreteerima mingi hoopis ürgsema feminiinset autonoomsust väljendava käitumismustrina. See küsimus omab tähendust ka selle laulutüübi puhul, kus, nagu juba mainisime, on väärtused selgelt „paigas“ – ka neiu väärtustab (läbi eksimuse) ikkagi kodu ja (vististi) perekondlikke või klannisuhteid. Kuid kuna meil ei ole täit selgust laulu teise peategelase – lemmelehe olemusest, on siin veel ka muid variante.

Erilise taime kasvamise, selle murda tahtmise ning sellega kaasnevate negatiivsete tagajärgedega lauluarendusi leidub teisigi. Laulutüübis „Neiu veri“ (Hurt 1904: 114–116) lööb halb venna- või lellenaine neiu kiviga pähe,

veri voolab maha ning paaris variandis võib sinna kasvada *pühä pütsk / ohohain* või *pühä püdse / leena lehe*. Hurdal leidub ka üks laul, kus „Neiu vere“ algus läheb üle „Leemeleheks“ (samas: 549–550). Siin hakkab neiu oma-enda verest tärganud taime endale nõutama ning järgneb juba tuttav kodu ja venna kaotus. Tüübis „Hiiv hitskmehe“ (samas: 116–119) kasvab välja heidetud õllevahust tamm, ühes variandis (nr 104) on aga selle asemel nimetatud kasvama *pühä püdse / leenälehe*.³

Paul Hagu koostatud „Leeloantoloogia“, mis sisaldab Hurda „Setukeste laulude“ ilmumise järel kogutud materjale, esimeses osas (Hagu 2004) leidub laule, mis meid huvitavat ainekastavad. „Leeloantoloogias“ on kolm laulutüüpi „puhast“ variandi (samas: 187–190) ning mitmeid selle teemaga seotud liitlaule, mis pakuvad temaatilist lisa. Väljale viidud pühkmetest kasvab *pühä püts / leemelill*, mida murrab aga vend, kes seeläbi haigestub (liited „Arbija-lauluga“ nr 31–32, samas: 53–55). Tüübi „Au-, sõja- ja kooluhein“ liitvariantides (nr 33–35, samas: 55–61) kasvab kodust väljas *auhaina / leemelille / kabo haina / näio lille / aulille* kõrval ka sõttaviiv ning surmatoov taim (st kaks eraldi taime), milliseid vennal murda keelatakse, et mitte sattuda sõtta või surra. Lemmelehe murdmine venna poolt välistaks aga neiu / õdede mehele-saamise – tingiks vanatüdrukuna kojujäämise.

Laulutüübi „Pühkmed pallu“ ühes liitvariandis (nr 37, samas: 62–63) lubab neiu lemmelehe eest viis venda / kuus sõsarat, siis isa ja ema, seejärel lõpuks kodu ja venna. See gradatsioon meenutab jälle ballaade, kuigi siin jääb ebaloogiliseks vendade-venna kordumine. Ballaadiloojaka järgi peaks viimase asemel olema justkui klanniväline peig. Lemmeleht võib tärgata ka jumalike lehmade jalajälgedest (nr 38, samas: 38–39). Huvitav on „Neiu vere“ ja „Lemmelehe“ liitvariant (nr 56, samas: 79–80), kus neiu verest tärganud taime murdmine toob neiu kaasa mitte negatiivseid tagajärgi, vaid hoopis auväärse seisuse ning kosjad. Kas see viimane võib olla juhuslik erandareng?

Jutustavates lauludes on reeglipärane, et loo kõige kriitilisemad sündmused toimuvad kodust väljas, kohas, kuhu minnakse. Kodu on laulude turvaline

³ Lemmelehe ja tamme paralleel või samastumine on küsimus, mida ma selles artiklis edasi ei arenda. Sellegipoolest ei saa seda kahe silma vahele jätta. Isuri Lemminkäise-lauludes võib peategelase Kalervikko vastaline nõid-õde kanda nime Lemmenlehykkäinen. Anna-Leena Siikala seob selle nimetuse (viidates ka Julius Krohnile) baltlaste püha tammepuuga, mille lehtedel oli kaitsetoime (Siikala 2012: 271). Lemme ja tamme paralleeli leidub ka karjala lauludes (*lemmenlehti / tammelastu*). Ka Masing toob oma selles artiklis vaadeldavas käsikirjas (Masing 1974) välja Avinurme (tegelikult Vaivara kihelkonna) naljandist pärineva kosjas oleva peigmehe küsimuse pruudi toimekuse testimisel „*Kas tamm pakatab?*“, millele isamees võis vastata, sõltuvalt sellest, kas aidas oli riideid palju või vähe: „*Pali / väha lemme-lehti!*“ (vt tekst Põldmäe 1941: 185).

koht, kus intrigeerivaid olukordi ei esine (seto jutustavate laulude ruumisüsteemist vt Arukask 2002). Ka selles laulus minnakse hommikul metsa – see on tüüpiline murdekoht seto laulude sündmustikus, ühes variandis (nagu juba mainitud) ka karja saates *Maanalaiste maie pääle* ehk siis kalmukohale, kui mitte lausa allilma. Lemmeleht leitakse liivikult, ilmselt siis mingist lagedamast kohast. Sarnane rändlemine võib ette tulla muudeski jutustavates folkloorižanrides, näiteks imemuinasjuttudes, eriti aga proosaloiotsudes, kus on tavaline kodus ärkamine, õnnistusega väljumine ning seejärel jõudmine (läänemeresoome ja vene historiolades näiteks) „lagedale väljale, rohelinele aasale“ (sageli võib tee viia ka meresaarele), kus omakorda asub kas puu, kivi, mägi vm keskne objekt ja tegutsevad üleloomulikud olendid, kelle abiga ka loitsus taotletav (näiteks mõne haiguse ravi) täide viiakse. Mütoloogilises koduvälises ruumis pannakse toime mingi universaalne akt, mis toob kaasa muutuse siinilma igapäevaelus.

Midagi sarnast näeme ka vaadeldavas laulus, kus koos üleloomuliku taime murdmisega hävib kodu ja lähedasi. Siiski pole tegemist loitsuga, kuigi kompositsiooniliselt ja mütotopograafiliselt on sarnasused ju ilmsed. Probleem ongi selles, et me ei tea eriti hästi, mis on olnud selliste kombestikuväliste regilaulude täpsem funktsioon 19.–20. sajandil ning kas ja kuidas on tekstimaailm suhestunud igapäevaeluga. Kas tegemist on olnud pelga meelelahutuslikkuse või hoopis reaalsuse usundilise mõtestamisega?⁴

Mõnedki seto laulusüžeed kajastavad ilmselgelt mingeid rituaalseid või kombestikulisi episoode (näiteks „Tütär lätt kuulu mehele“, Hurt 1904: 83), kuid vaevalt et kogumisajal sai siin tegemist olla enam rituaali saatnud või kommenteerinud lauludega, pigemini olid need materjaliks individuaalsetele refleksioonidele, toimides eluraskuste, -rõõmude ja emotsioonide poeetilise pikendusena. Samal ajal on mitmedki, eriti kevadsuvised viljakusega seotud rituaalid olnud veel 20. sajandil seotud justnimelt kodusest keskkonnast väljale-põllule käikudega erilisel (liminaalsel) ajal, kus on kas ühiselt või hoopis salaja viidud läbi asjakohaseid rituaale. Selles osas väärib mainimist jaaniaeg, kus põimusid viljakus-, tõrje- ja seksuaalmaagilised ettevõtmised. Setodel paiguti ka veel 20. sajandi alguses säilinud Peko kultus keskendus suvistenädalale (Hagu 1975: 167), perioodile, millel on ilmseid seoseid nii surnutekultuse kui viljakusega, nagu ka edaspidi näeme. Folkloorižanride ja kombestikulisi taustu saab arvesse võtta ka „Lemmelehte“ vaadeldes. Kahjuks

⁴ On siiski ilmne, et seto või eesti regilaulud pole viimase pooleteise sajandi jooksul kujutanud endast otseseid usundilise tõeluse peegeldusi, rääkimata paardumisest loitsurepertuaariga nagu see säilis Põhja-Karjalas (vrd Siikala 2002: 264–280).

pole sellele huvitavale laulutüübile pühendatud eriuurimusi, ehkki tähelepanu on talle siin-seal jagunud. Laulu on mainitud seoses mõne väitega – nagu seda teeb Leea Virtanen (1974: 508), tõlgendades lemmelehe möödaminnes armastuskirjaks (*rakkauskirje*) või Oskar Loorits (1949: 203), pidades laulu jäljeks vanast muinasjutust abiellumisest hauatagusesse ellu (*Das Lied ist eigentlich als Bearbeitung eines alten Märchens über die Verheiratung ins Jenseits zu bewerten*). Laulu tutvustas oma rahvalaulu loengutes Tartu ülikoolis ka Udo Kolk, kellel oli suur huvi seto folkloori ning iseäranis suur vaimustus mütoloogiliste regilaulude vastu.

UKU MASINGU KÄSIKIRI

Eesti rahvaluuleteaduses on olulisima avangu „Lemmelehe“ kohta teinud Uku Masing, kes pidas 1974. aastal Tartus Emakeele Seltsi ettekandekoosolekul selleteemalise ettekande (Masing 1974; sellest lühidalt ka Uuspõld 1974). Kahjuks ei viimistlenud Masing peetud ettekannet hiljem ühtlasemaks uurimuseks. Nii puudub „Lemmelehe“ teemaline käsitlus kahetsusväärsetl Masingu postuumselt välja antud paljude muude kirjatööde hulgast. Toon siin ära tema masinkirjas kirjutatud ning üksjagu käsitsi täiendatud ettekandekonspektis leiduvad minu silmis olulisemad seisukohad.⁵

Esmalt huvitab Masingut taimeliigi küsimus. Taimede hea tundjana ei olnud see huvi Masingule loomulikult juhuslik. Toetudes nähtavasti peamiselt Andrus Saareste „Eesti keele mõistelisele sõnaraamatule“ ning Ferdinand Johann Wiedemanni eesti-saksa sõnaraamatule (1973 [1869]) toob ta välja veega seotud selletüvelisi taimi: lemme/lõmmulehte; lemmekuppa ja -lehte (*Nuphar luteum* – kollane vesikupp), ka lõmmukuppu kui vesiroosi. Ka Eesti rahvalaulude antoloogia IV köite vähetuntud ja haruldaste sõnade seletuses on lämmeleht ‘vesiroos, jõenupp’ (Tedre, Pino 1974: 371). Masing nimetab ka lemmelille (*Tofieldia calyculata*), mis on vististi samuti niiskust taluv õistaim. Niisiis on selletüvelised taimed seotud vähem või rohkem veega. Saareste sõnaraamatus leiab nimetamist terve lemmaltsaliste (*Balsaminaceae*) perekond (?) ning eraldi veel lemmalts (*Impatiens*). Masing neist juttu ei tee, kuigi tegemist on silmatorkavate õistaimedega (Saareste 1962: veerud 1109, 1125).

Vesikupp ja vesiroos on kahtlemata tuntud veetaimed. Masing teeb neist juttu ka oma teistes taimi puudutavates kirjutistes (vt 1996: 42, 46), kuid mitte selles kontekstis. Vesikupp ja vesiroos võiksid olla äratuntavad ja eristatavad

⁵ Tänan siinkohal Mari-Liis Tammistet, kelle abiga mul antud käsikirjaga tutvuda õnnestus.

ehk igale tavainimesele. Pole nimelt ülearu põhjust arvata, et omaaegsed, meiega võrreldes loodusele palju lähemal asunud inimesed, oleks olnud silmatorkavad taimeteadjad või herbalistid. Nagu näitab kasvõi vepsa rahvapärase meditsiini uurimine, on taimravil olnud pigem kõrvaline roll sõnamaagia kõrval ning tegelikult on taimi tuntud üpris kehvasti (Salve 2016: 164). Taimede tundmine pole olnud bioloogilise taksonoomia põhine, vaid lähtunud hoopis muudest (näiteks usundilistest) printsiipidest. Seega pole kindel, kas taimeliik siin üldse oluline on. Vahest piisabki sellest, kui võtta arvesse, et küllap on tegemist mingi erilise taimega, mis see siis konkreetselt igal üksikjuhul ka pole olnud.

Näiteks on lemmerohu-nimelisest taimest ühes oma madude teemalises artiklis teinud juttu ka Matthias Johann Eisen (1910). Toetudes (vististi) J. Wayne nimelisele informandile Tarvastust, kirjutab Eisen muuhulgas:

Talveks läheb madude kuningas oma alamatega maa alla. Seal viibivad nad toredas majas ja magavad kõige talve otsa. Talve tulekul lähevad maod lemmerohu juure ja tõmbavad selle läbi suu, esmalt madude kuningas, pärast teised maod. Sel lemmerohul on see iseäraline omadus, et ta kõik ukсед avab ja takistused teelt kõrva saadab. Selle lemmerohuga avavad maod suvel tihti heinaliste piimalähkrid. Maod panevad lemmerohu risti lähkri punni peale, ja kohe kargab punn lähkri pealt ära. Seda lemmeheina või rohtu võib inimene leida, kui heinakoorma jõkke lükkab. Kõik muud kõrred ujuvad alla vett, lemmerohi aga hakkab vastu vett ujuma. (Eisen 1910: 151)

Nagu näha, jääb siin taimeliik hämaraks, seda olulisem on aga ta erilisus, mis siis ehk ka nimetuses kajastub. Olgu öeldud, et Eisen käsitleb ühes teises artiklis ka *armastuserohtu* ehk *armastuseheina*, taimeliiki taas täpsustamata (1921: 72). Erinevalt mainitud lemmerohust ei ava see siiski uksti, vaid toimib seepidised, tekitades tarvitajale salaja sisseantuna iha andja vastu.

Tulles Masingu ettekande teksti juurde tagasi, on põhjust seoses küsimusega taimeliigilisest kuuluvusest meelde jätta vähemalt selle veelembus või võimalik seotus veega. See on ka Masingu käsitluse pealiine. Veega seotuse teemat edasi arendades jõuab Masing soome / karjala *lembi*⁶ (Masingul ümberütlevalt „lummamisvõime“) kontseptsiooni juurde, kirjutades sealjuures aga:

*Mulle ei näi võimatu, et (vee kombel) lummavat olendit nimetati *lempöi 'kurat', millest Soomes tavaliselt lempo (gen. lemmon, -ön) [...]. Et vesi tõesti (ja laulude järgi) on ohtlikum metsast, siis lempöi ehk tähendas seda, keda*

⁶ Kasutan seda mõistet artiklis karjala kirjaviisis (soomepärase *lempi* asemel).

hiljem nimetati näkiks. Igatahes on lemmeleht/kupp, lemmelill, lemmalts, lemmel kõik veetaimed või veelembesed.⁷

On tõsi, et soome, karjala, ka vepsa ja vadja keeles on *lemb*-tüvelised sõnad saanud aja jooksul negatiivse varjundi ning vastavad uskumusolendid demoniseerunud (näiteks vadja varavedaja *lemmüz*, vt ka Mägiste 1927: 69). Masing niisiis pigem taandub oma seletuses sellest, et vaadeldav mõiste võiks laulus väga seotud olla mingi personaalse seisundi (näiteks neitsiauga), panustades rohkem demoniseerunud vetevallale, mida lemmeleht tema arvates paha veehaldjat esindava kiusajana endast kujutab. Igal juhul näib see idee talle enam meeldivat. Selle kasuks räägib ju ka laulu lõpp, kus kaduva kodu asemele järv tekib.

Leeme- ja *au*-tüveliste sõnade paralleelne esinemine muudiski seto lauludes ja eriti pulmalauludes ei paista Masingule vaadeldavas käsikirjas erilist inspiratsiooni pakkuvat. Ta mõonab, et nii või teisiti oli 19. sajandi lõpuks tegemist juba unustatud mõiste või nähtusega, mis figureeris lauludes mingil määral omasoodu edasi. Just pulmalaulud, abiellumise või selleks valmistumisega seotud tavandivälised laulud (kohati ka mujal Eestis) on need, kus esineb *leem*~*lemm*-tüvi koos *au*-tüvega paralleelvärsis. Toon sellest näiteid ka allpool. Masing ütleb:

On loomulikult võimatu, et leemelaud, leemeleib, leemelinik, (leemeliud, lemmelina, lemmesääred) kuidagiviisi oleksid „armastuse-“ või „neitsiau-“ omad ning enamasti ilmne, et termin on iidne, vaevumõistetav, teda püütakse asendada või vahel jäetakse välja hoopis. Arvatavasti ei erinenud leemeleib kunagi just eriti saajaleivast-saiast ning on kujuteldav, et aulaul polnudki muud kui säärane leib (ja ehk ka õlu).

Masing ei pea võimatuks ka seda, et sel sõnal pole antud laulus üldse mingit tähendust. Et variandid on suhteliselt stabiilsed ja antud töotuski laulu lõpus sageli tagasivõetav, arvab Masing, et laul on tekkinud aastatel 1800–1850. Masing mõonab laulu kompositsioonilist sarnasust enamlevinud (ja Masingu arvates vanema) „Kalmuneiuuga“, kus peategelaseks on teatavasti kalmule antud töotust rikkuv mees, kes kositud mõrsjaga koduteel olles kalmudel „kinni jääb“ ning on samuti sunnitud edasi pääsemiseks töotusi andma. Huvipakkuv on Masingu mõte sellest, et „Lemmelehe“ näol võibki tegemist olla „yltuttavate laulude pahudistamise“ näitega – kus laulik loob otsekui mängulustist uue loo, mis põhineb juba tuntud süžeel ja kujunditel, mis on aga saanud juba mingi uue sisu. Masing ütleb:

⁷ Olen püüdnud siin ja järgnevas säilitada Masingu käsikirjas olevat kirjepilti (kursiive, lühendeid, tähemärke) ja sõnastust.

Ta on ehk tahtnud teha just uut, huvitavat ja päris originaalset laulu ning selleks käänanud tagurpidi normaalsed motiivid. Ta pole hoolinud sellest et endkeelav „lemmeleht-aupaber“ mõjub veidralt, sest ta pole suutnud näidata, kuid see nagu lind või madu või konn kalpsab ära pyydja eest parajasse kausse. Just sellega on ta saanud midagi salapärast, mida tarkpääd võivad võidu seletada millekstaheks „mythoslike arhetyypide“ laias valdkonnas.

Ja veel:

Mõistetav oleks kogu lugu alles siis, kui lemmeleht on kuradi-vetevaimu (Lempoi) ahvatlemisvahend, kui neiu äparduseks oli selle lehe taotlemine ja kinnijääm selle kylge ning ta vallanemiseks pidi töötama kogu kodu koos vendadega (kõigis teisendeis) ja kodupaigale tekkis üks uus lamm. See postuleeritud kuju põhimõtteliselt ei erineks Kalmuneiuust.

Milman Parry ja Albert Lordi loodud vormeliteooria kohaselt oleks siin siis tegemist juba varem tuttava traditsioonilise looskeemi (*story-pattern*, vrd Foley 1997: 156–158) kasutamise iseloomuliku juhuga, mis suulises kultuuris ei ole üldse ootamatu. Neil puhkudel komponeeritakse laul või eepos (või selle osa), toetudes juba olemasolevatele süželistele struktuurielementidele (mingile juba olemasolevale loole või stsenaariumile).

Oma ettekande lõpuosa pühendas Masing võimalike välisparalleelide vaatlusele (mis kõik jäävad ka tema arvates pigem sarnasusteks). Ta nimetab „kazaki-kirgizi“ eepose „Er Töštük“ üht episoodi, mis on idamaise muinasjutu (ATh 303A) algus ning kus tegelane jääb lõksu hiiglaslikust kopsust nõiaeide kätte, kellele peab pääsemiseks hakkama tegema pakkumisi.⁸ Paha kukutab tegelase seliti vette. Masingut köidab teatavasti just vee-seos, ehkki ta ei saa välistada ka kuival toimuvaid sarnaseid süžeid.

Masing nimetab sarnaseid laule ka mordvalastel, milles vetevaim peatab peategelase laeva, kes peab end lubadustega välja ostma hakkama, kusjuures vetevaim nõustub, kui lubatud saab keegi (tütar, või mõnel juhul kodus vahepeal sündinud poeg või õde), kellest kangelane ei tea. Samas ei juhtu siin kodu endaga midagi. Ka toob Masing ära kaugeid ja küsitavaid obiugri ja kaukaasia paralleele. Kuna tegemist ei ole kaugeltki lõpuni viimistletud käsikirjaga, vaid ikkagi enneõike ettekande aluseks olnud märkmelise sketšiga, siis ei jää siin Masingul võimalust korralikuks lõppsõnaks, kuid tema põhiideed „Lemmelehe“ kohta said ehk eelnevas enam-vähem rahuldavalt tutvustatud.

⁸ Suheldes sel teemal Juri Berjozkiniga, avaldas viimane küll kahtlust selle jututüübiga võrdluse asjakohasuses (e-kiri 03.05.2016).

LAUL LÄÄNEMERESOOE-IDASLAAVI KEVADSUVISTE VILJAKUSRITUAALIDE VALGUSES

Tõin artikli alguses välja, et kodusest miljööst iseäralikul ajal väljaminek, millega just seto jutustavad laulud tihtilugu algavad, sarnaneb nii teiste folkloorižanride kui ka teatud rituaalidega, mis toimuvad looduses või põldudel. Nii ei tarvitse kodusfäärist teisale minek olla vaid lauludesse sissekulunud stamp (mida ta samas kahtlemata muidugi ka on), vaid võib anda viite teemale uue nurga alt lähenemiseks. Järgnevas refereerin ma kõigepealt mõningaid asjakohasena näivaid rituaale idaslaavlastel ja läänemeresoomlastel.

Slaavlastel on kevade ärasaatmise ja suve tulekuga seoses oluline suvistepühade (*troitsa*) nädal, laiemalt ka suviste-jaani-peatripäeva tsükkel (*троицко-купальско-петровский цикл*; vt nt Agapkina 2002: 348–349), kui piirid teispoolsusega on iseloomulikult valla. Sel ajal on silmatorkav paralleelsus sügistalvise perioodiga (olgu selleks siis eri rahvastel kas hingede-, jõulu- või *koljadaaeg*), mil piir surmailmaga on lahti ning esivanemaid kujutatakse rituaalidraamades maskeeritud antropomorfsete või zoomorfsete tegelastena. Suvistenädal on slaavlaste uskumustes seotud ohtudega, mida endast kujutavad sel ajal aktiveeruvad ebakohased surnud – russalkad. Ebakohased surnud (hukkunud, uppunud, enesetapjad jne) on nii slaavi kui ka muude rahvaste uskumustes loomulikult konstantselt ohtude allikaks. Suvistenädalal on nende aktiivsus iseäranis suur, samas liitub sellega teatav viljakusmaagiline aspekt.

Niisiis, suvistenädalal (slaavlastel ka *rusalnaja nedelja*), kui rükis õitseb, tulevad russalkad allilmast (näiteks veest või haudadest) välja, jooksevad rukkis, tantsivad, ehmatavad ning ohustavad inimesi muudel viisidel. Nende nägemine ja nendega kohtumine ei tähenda head. Sel nädalal pole olnud hea töötada põllul või liikuda väljadel ja metsas. Näiteks võivad russalkad nende kätte sattunud inimese surnuks kõdistada või muul viisil halvata, et teda endi hulka – surmailma – kaasa saada. Ootuspärane on ka suplejate uputamine. Slaavi russalkadel ei ole väga otsest seost germaani rahvaste näkkidega, kelle kuju on suuresti vorminud romantiline kirjandus. Deemonlikud näkid on seal seotud otseselt veekogudega, nad on ennekõike naissoost erootilised ahvatlejad, kel on iseloomulikud veeolendi tunnused (kalasaba). Slaavi russalkad on ennekõike noored neid (või harvemini ka noormehed), kes on surnud enne abielluda jõudmist. Nad võivad ilmuda veekogudest, kuid lisaks veekogude äärsetele heinamaadele liiguvad nad ringi ka põldudel ja metsades. Loomulikult pole nad kalasabadega, vaid inimkujulised, kuigi heledama naha ja ebamäärase silmnäoga (nina, silmade ja suuta), mis viitab nende teispoolsusele.

Nende käitumises võib, kuid ei tarvitse domineerida erootiline seksuaalsus, mis näib eriti oluline olevat literatuursete nümflike näkkide juures (vt Levkijevskaja 2000: 233 jj).

Üks russalkadele iseloomulikke jooni on alastus, samuti on nende juuksed valla. Need on traditsioonilise kultuuri seisukohalt selgelt anomaalsed ja teispoosusega seotud tunnused (Agapkina, Toporkov 2001: 12). Russalkad, st ebakohaselt surnud tütarlapsed, on võinud külastada ka oma kunagisi kodusid, suvistenädalal seal ka elada ning neile on jäetud süüa ja riideid, et nad saaksid end siis ja edaspidi katta. Russalkadele on väga omane end taimedega ehtida ja pärgi teha. See seostub omakorda üldeüldise vegetatiivsuse ja taimekultusega (pärjad, oksad, puude tuppatoomine) suviste ajal (Agapkina 2002: 354–356). On tähtis silmas pidada, et kuigi inimestele ohtlikud, on russalkade ilmumisega seotud ka viljakusmaagiline edenemine. Jõeäärased heinamaad või põllud, kus russalkad on hullanud ja joostes-mängides sinna ringe jätnud, on saagirikkad (Levkijevskaja 2000: 239). Seega, kuigi loomult ambivalentsed, vahendavad nad teispoosusest vegetatiivset edenemist, mis on talupoja elus olnud tähtis.

Russalkade surm on ebakohane: lisaks sellele, et üldiselt on tegemist „mitte oma surma“ surnutega (uppunute või muul viisil hukkasaanutega), pole nad jõudnud abielluda. Vallaliseks jäämine on traditsioonilises kultuuris olnud negatiivse alatooniga. Paarilise otsimisega siitilmast või lausa abiellumisega (nagu seda võib juhtuda näiteks muinasjuttudes; vt Nekljudov 2011) võib aset leida teatav ebakohase surnu rehabiliteerimine või, kui soovite, lunastus, mis taastab vähemalt osaliselt või ajutiselt tema kui normaalsest elust kõrvaldatu, neetu, hukkunu, hukatu normaalsuse. Seega pole ka sooline aspekt (soov paari heita) russalkade juures täiesti välistatud, kuid sel pole sihipäraselt erootilist värvingut.

Nagu surnutega üldiselt, on ka russalkadega läbisaamisel otsitud rituaalselt lepitavaid lahendusi. Troitsanädalaga kattuv *rusalnaja nedelja* on lõppenud iseloomuliku ärasaatmisrituaaliga. Tehtud on inimsuuruseid nukke, keda on suretatud, itketud, kantud lõpuks külast välja põllule, metsa või veekogu äärde ning seal kas lõhki kistud, põletatud või vette heidetud. Nukk või kuju on olnud täis topitud õlgi ning taimne komponent pole juhuslik, vaid viitab jällegi vegetatiivsusele. Mõnel juhul on nukku asendanud ka elus tütarlaps, kes on iseloomulikult dekoreeritud või taimedega täiesti kaetud (Levkijevskaja 2000: 246–247). See tütarlaps on samuti protsessioonis külast välja kantud ja jäetud

näiteks metsa puu otsa, kust ta hiljem (pärast vastava rolli täitmist) on koju tagasi tulnud.⁹

Üht nuku valmistamisega seotud rituaali õnnestus mul näha veel 2015. aasta juunis Nižni Novgorodi oblasti lõunaosas juba vähemalt saja aasta eest venestunud mordva külas Šutilovos. *Rusalnaja nedelja* alguses tehti mõnedes majapidamistes nukud, põhu puudumisel olid need heina täis topitud. Nukud seisid aedade ees vastu külatänavat. Seal nimetati neid Storomadeks ja rituaali Storoma ärasaatmiseks. Kõik viitas sellele, et Storomad põevad surmatõbe ning et nende lõpp võib olla lähedal. Kulminatsioon saabuski nädala lõpul pühapäeval, kui külla saabus rahvast ka mujalt ning majapidamistesse, kus peatsed „kadunukesed“ asusid, kaeti õues laud hea-parema söögipoolise ning alkoholiga.

Toimus midagi karnevalilaadset, kus osa rahvast (peamiselt naised) mängis erinevaid rolle (miilits, arst, karjus, välismaalane jt). Ürituse põhitoon oli humoorikas ja ülemeelik. Nukkude suhtes tehtav huumor oli rõhutatult nabaalune ning lauldi palju roppe tšastuškasid. Samas esitati itkuparoodiaid, avaldati kaastunnet „omastele“, „arstid“ püüdsid „surijaid“ aidata ja panid mitmemõttelisi diagnoose, kuid kasu sellest loomulikult ei sündinud. Lõpuks hakati nukke külast välja vedama, mida saatis rohkearvulise rahva laulev ja lõbutsev protsessioon. Küla piirest väljas oleval põllul rebisid lapsed nukud tükkideks ning loopisid heina ja räbalad põllul laiali.

Võib arvata, et omal ajal võis selle rituaali toon olla tõsisem, et tagada turvaliselt ja kombekohaselt ohtlike russalkade lahkumine selleks korraks siitilmast. Pole muidugi alusetu oletada siin ka inimohvri toomise jäänukeid, kuivõrd russalkadel oli kombeks endi sekka võtta ka elavaid. Selle ennetamiseks või reguleerimiseks võis abi olla inimühiskonna enda poolt välja valitud ja toodud inimohvrast. Kuigi russalkade ja vastavate kommete üks suuremaid uurijaid Jelena Levkijevskaja, kelle peamine materjal pärineb lisaks vene, ukraina, lääne- ja lõunaslaavi omale pikaajalistelt välitöödelt Polesjest (Valgevene), peab kogu nähtust puhtalt slaavilikuks (2000: 234), peab siiski mainima, et sarnaseid kombestikulisid jooni kevadsuvisel ajal võib äratuntavalt kohata ka soomegrilastel. Juba toodud postmordva näide Šutilovost andis

⁹ Siinkohal tekib intrigeeriv võrdlus Karksist jaaniajal talletatud nukujooksmise mänguga vastava laulu saatel. Üks tütarlaps riietati eriliseks nukuks, keda mängus taga aeti (Hiimäe 1985: 78–80). Ka slaavlastel on russalkad võinud ilmuda maskeeritud santidena, keda siis taga või ära aeti (Levkijevskaja 2000: 248–253). Urvastest on jaaniajast talletatud hobuse tege mine (Hiimäe 1985: 79), mis annab viite slaavlastel suviste ajal laialt levinud samale kombele (Levkijevskaja 2000: 248, Agapkina 2002: 358–359). Viimast on mul ka endal õnnestunud Nižni Novgorodi oblastis Gluhovo asulas näha.

vihje võimalikule kattuvusele või fusioonile. Mordvas on õige mitmel pool olnud tavaks kevade ärasaatmisel teha antropomorfne kuju või ehtida selleks tütarlaps, kusjuures oluline on olnud taas taimne komponent – riietuses on olulist osa mänginud taimne rohelus, mis on teeninud viljakuse huve. Kostüümi lehti, õisi ja oksid on põldudele laiali loobitud, osalejad on soovinud taimedega ehitud neidu kindlasti puudutada (Kornišina 2008: 127). Roheluse ja *püha* mõiste geneetilist sugulust udmurtidel on tähele pannud Aado Lintrop (2003: 120 jj, 2007). Seos võib olla põhjaudmurdi kuradilaadsel veehaldjal *vožo* ning vanapermi sõnal *veža*, mis võeti kasutusele kristliku *püha* vastena. Tõsi, võzode rituaalne ärasaatmine allavett on udmurtidel seotud sügis-talvise kalendriperioodiga. Vaieldamatult on aga nii suviste- kui jaaniaeg eri rahvastel seotud lahkunute ja nende mälestamisega, näiteks maride kevadised pühad *kugetše* (Toidybek 1998: 108–109), *semõk* (Kalendarnõje prazdniki 2003: 78 jj), samuti mordvalastel (Devjatkina 2008: 160–161) kuni surnute mälestamiseni vadjalastel (Ariste 1970: 76 jj), eestlastel ja setodel samadel aegadel (Hiimäe 1984: 216–217; 1985: 37–40; 2006: 295–298).

Kirjeldatud *rusalnaja nedelja* ja russalkadega seotud slaavi uskumuste juurest liikugem läänemeresoomlaste poole, kus võime leida uskumuste ja kombestiku struktuuri poolest üpris sarnast jaaniajal. Soome folkloristid on kirjeldanud neidude seksuaalse atraktiivsusega seotud *lembi* mõistet ning võimalust seda teatud maagiliste rituaalide ja manipulatsioonidega, ennekõike saunas viheldes (Piela 1989, 1990; Sallamaa 1983; Stark-Arola 1998: 132–142) mõjutada ja tõsta (*lemmen nostaminen*). Mitte alati pole aga uurijate tähelepanu pööratud selle tegevuse kalendaarsele ajastusele, pigem on olnud üldiselt juttu pühade- ja kooskäimiste eelsest vihtlemisest (vrd Sallamaa 1983: 255–256). Ilmneb aga, et *lemmen nostamiseks* on olnud kohaseim seesama kevad-suvine aeg.

Toon järgnevas ära ühe *lembiga* seotud rituaalikirjelduse, nagu see leidub ühes 1892. aastal Aunuse kubermangus ilmunud ajalehes kombestiku suhtes asjatundliku ja tähelepaneliku korrespondendi poolt ülestähendatuna:

Jaanipäeva, 24. juuni eelõhtul käib tüdruk saunas ja vihtleb seal uue, spetsiaalselt selle jaoks tehtud vihaga. Muuhulgas kasutatakse mõnikord erilist liiki vihtasid, mis on tehtud varem väljalt korjatud taimedest ja lilledest. Kuid saun on ainult ettevalmistav, sissejuhataav akt, mil on iseenesest vähe tähtsust. Kõik tegevused keskenduvad põldudele, kuhu tüdrukud lähevad pärast päikeseloojangut kas ükshaaval või tervete rühmadena. Valitakse nende pere-meeste põlde, sealjuures rukkipoelde, kelle elamises on noormehi. Tüdrukud riietuvad alastuseni lahti ja veeretavad end esiema Eeva kostüümis mööda kastest rukist, mõnikord ka mööda kastest rohtu. Üldse on kastel „lembi

tõstmises“ suur tähtsus. Seda raputatakse rukkilt maha ja kogutakse mõnda nõusse, pärast kallatakse ümber pudelisse ning jaotatakse nii, et seda jätkuks kogu aastaks, järgmise jaanipäevani. Enne peole või käigule minekut valab tüdruk mõned piisad seda kastet pesuvette. Samale põllule peidetakse mõnda raskelt leitavasse nurka seebitükk kasetohust karbis ja viht, millega samal õhtul saunas viheldi. Kaugemale peidetakse neid kartusest, et need ei satuks teiste tüdrukute kätte, kes on selle üle alati rõõmsad. Nende uskumuse kohaselt saab see, kes leiab rukkist võõra seebi ja viha, olema „lembi“ suhtes mitmekordselt õnnelik, sest tema enda aule (къ ея собственной славы) liitub nüüd veel selle tüdruku au, kes leitud seebi ja viha sinna peitis. (Iz bõta: 974)

Taimedelt kaste kogumine jaaniõöl ja selle hilisem kasutamine näiteks tervistaval eesmärgil on tuntud paljudel rahvastel, sealhulgas ka eestlastel (Hiemäe 1985: 136–137). Karjala kirjeldustest tuleb hästi esile just toimingu sooline aspekt, näiteks:

Tüdruku ema viib tütre jaaniõöl kellegi nägemata rukkipoollule. Tütar riietub lahti ja heidab riided rukkisse. Seejärel veeretab end alasti rukkis, et kaste selja märjaks teeb. Niimoodi tõuseb lembi. Emal on teised, puhtad riided kaenlas. Tütar riietub neisse riietesse, aga endised riided jäävad rukkisse kolmeks päevaks. Nüüd hüüab ema kolm korda: üheksa korda enam nüüd imetlege, noored mehed, kui enne! (Hautala 1948: 243–244)

Niisiis võime slaavlaste *rusalnaja nedelja* uskumustes ning eriti karjala jaaniõö *lembi* tõstmise kombestikust näha struktuurset sarnasust, mis on seotud põldudel-väljadel toimuva ning taimede vahendusel läbiviidava viljakuse ja seksuaalse külgetõmbe maagilise hankimisega. Kattuvus on siin ka alastusel, lahtiriietamisel või riide ärarebimisel, riide laialiloopimisel nii elusa tüdruku kui antropomorfse kuju puhul. Russalkad esindavad vallaliste ebakohaste surnutena otseselt sealpoolsust. *Lembi* tõstmise rituaalidel on mistahes muule maagiale omaselt side üleloomuliku ja teispoolega, kuigi praktika ise on olnud igati „loomulik“. Unustama ei peaks siinjuures muidugi ka vee-aspekti. Kuigi mitte kohustuslikuna, on veeilm esindatud ka slaavlaste russalka-mütoloogias, eriti suvistel *kupala* pühadel (st jaaniajal).

Seto lemmelehe-loos on äratuntavad osati samad elemendid. Lugu räägib neiu, kes lahkub kodunt teisale – metsa, seejärel ilmselt väljale. Masingu arvates võis see koht olla seotud ka veega (veetaim). Suhetes taimse maailmaga asub ta seal endale nõutama midagi, mis on seotud (oma)kasuga. Laulus antav hinnang sellele tegevusele ei ole eriliselt tähtis, see on n-õ sekundaarne. „Algselt“ võis neiu tegelda aga ilmsesti mingi seksuaalmaagilise praktikaga, milles kesksel kohal oli taimne maailm ning vesi (*resp.* kaste).

Laulus, nagu ka *lembi*-kombestik, jääb teispoolsuse üleloomulik esindaja määratlematuks, see ei näi oluline. Masing nägi selle taga teatavasti demoniseerunud veehaldjat – kuratlikku Lempoid. Slaavi suvistenädala russalka ohtliku ja ambivalentse surmailma kaasaviijana mõjub siin usutava paralleelina. Samas on ka russalka kujus endas piisavalt noort vallalist tütarlast, kes mängib taimedes või taimedega ning on võinud olla sattunud eksiteele, mida kinnitab kasvõi ta ebakohane surm. Uskumuslik-kombestikuline ring on mingis mõttes täis saanud.

Kas seto laulu viljakus- või seksuaalmaagiline tagamaa sellisena seletuslikult pädev on, jääb muidugi lahtiseks, kuid olen siiski püüdnud anda mingisuguse võimaliku viite selles suunas. Omamoodi kinnitaks seda ka Looritsa eelpoolmainitud napp oletus abiellumisest teise ilma. Laul ei pööra tähelepanu tegevuse toimumisajale aastaringis, kuid on selge, et tegemist on pigem taimekasvu ajaga ja mitte sügis-talvise perioodiga. Taimemaagia kaudu saadav tulu on selgelt isiklik, neiule kasu tootav. Miks aga ei arene asjad laulus õnnelikult ja miks on neiu taotlusele ja käitumisele antav hinnang loos negatiivne?

SOOLINE ASPEKT LAULUS JA TAUSTSÜSTEEMIS

Missugust au või kuulsust siis neiu taime läbi laulus taga ajab? Tulevase abielunaise nõukust? Süütust kinnitavat või seda taastavat „dokumenti“? Soovib ta murda omakasuks mingit armumaagias vajaminevat taime? Tõsta kuidagi oma seksapiilsust? Kas peaks taime murdmine peegeldama kuidagi defloratsiooni või rasestumist (vrd ka Silva 2007: 244–245)?

See miski, mida neiu endale laulus lemmelehte nõutades saada tahab, ei mõtestu loos kuidagi positiivselt. Neiu käitumine on kahetsusväärne, ebaeetiline või lausa amoraalne. Laulu väärtusmaailm on patriarhaalse klanni keskne, milles neiu isiklikel soovidel või huvidel eriti kohta pole. Neiu ebakohane iha on hukatuslik ta (isa)kodule, milles miskipärast on eraldi esile toodud vend (vennad), kes koos koduga hukuvad. Neiu näib laulus võtvat vastutust ja tegevat otsuseid, mis käivad üle ta volituste. See on maailm, kus ta on tegelikult kellegi teise omand – antud juhul siis vallalise mehele pandava neiuna veel oma perekonna, klanni, ka vendade omand. Tema au on samavõrd või veelgi enam tema meessoost veresugulaste au ja kapital.

Uurides aga nimetatud karjala *lembi* kontseptsiooni, näeme me ilmselt midagi muud. *Lembi* näol on tegemist ennekõike neiule või neiu juurde kuuluva kvaliteediga. See on ennekõike olemuslik vägi, mis võib muutuda (kasvada-kahaneda) ja mida saab neiu ise või saavad tema abistajad (teised naised) muuta. Alles seejärel võib *lembi* tähistada ehk ka mingit sotsiaalset

nähtust. Igal juhul ei näi see jagunevat kollektiivselt või klanni peale, teised on selle üle saanud ehk vaid kas heameelt või kadedust tunda, muu hulgas püüdes seda ka maagiliselt kahjustada. Nagu on märkinud Laura Stark (Stark-Arola 1998: 124), tähistab mõiste *lembi* soome naiste maagilises rituaalis ja rahvausus nii füüsilist atraktiivsust kui seksapiili, teiste sõnadega omadusi, mis võimaldasid tüdrukule pääsu heteroseksuaalsesse suhtesse. Soome keele etümoloogiline sõnaraamat annab siin lisaks seksuaalsele külgetõmbevõimele veel tähenduseks ‘au’ ning ‘maine’ (SSA 2: 62).

Juba vaadeldud ajaleheteates on autor seda küsimust avanud järgmiselt. *Lembist* kõneldes seob autor selle algse soome armastusjumaluse (*божества любви*) Lempoga, kes hiljem on hakanud tähistama „kurjust selle kõige laiemas tähenduses“. Samas omistavad karjalased ise sellele „tütarlapse reputatsiooni pruudina“ ja mõistavad seda vaid sellena. Autor, kes näib vaieldamatult karjala keelt oskavat, seletab, et vene au-sõna (*слава*) on ka karjala keelde tulnud (*славу*) ning hakanud seal tähistama reputatsiooni, kumu, seda seoses nii tüdrukute, naiste kui meestega. Kuid see sõna ei tähenda tema sõnul sedasama, mis *lembi*. Hoopis vastupidi: „[...] samal ajal, kui viimane iseloomustab tüdrukut kui head, pruudina soovitud, viitab tema tuntusele meeste seas, siis esimene liitub temaga siis, kui tüdruk oma käitumise tõttu kaotab nimeetatud kvaliteeti“ (Iz böta: 973). Võiks siis oletada, et *lembi* tähistab midagi implitsiitselt naiselikku (sh naise enda loodavat, kontrollitavat, ehk ka midagi, millega saab manipuleerida), samal ajal kui au mõistel on laiem ühiskondlik tähendus. *Lembi* on konkreetne vägi, mis võib tõusta ja langeda, samal ajal kui au on hinnanguline kategooria, mida omistatakse väljastpoolt.¹⁰

Ka Ulla Piela (1989: 98) mainib, et mehe au seisnes töökuses, aususes, korralikkuses ning talle polnud abielusuhtesse saamine nii oluline kui naistel. Naiste pärisosaks olevat *lembit* võrdleb ta Kari Sallamaale toetudes ka õnnega (*onni*), mida saab maagiliselt esile kutsuda või ka hävitada.

Siiski on just regilauludes *lemme-* ja *au-*tüvi tihedalt paardunud. See ei saa olla üksnes seto laulude vormelikeele eriareng, sest seda parallelismipaari

¹⁰ Siinkohal on huvitav vahendada Kari Sallamaa arvamust (1983: 254), kes Andrus Saareste sõnaraamatule viidates pakub, et *lembi*-kontseptsiooni eestikeelseks vasteks võis olla *armas* (vrd *armsaks arstimine*; *armsaks vihtlemine*). Koselt üles kirjutatud loitsus (Tedre 1972: 1025), kus vihtlemise saatel öeldakse muuhulgas *Nõnda armas mieste mielest / kui lõpnud lammas koerte mielest!*, saab *armas* tähistada ikka vaid hinnatust, mitte mingit tundelisust. On ilmne, et tänapäeval on selle sõna alg tähendus üksjagu muutunud, ennekõike armastuse romantiseerituse tõttu. Selle järgi saanuks varem armas olla üksnes naissoost isik ja vastassugu armastada suutnuks ainult mehed (mis kõlab vägagi masinglikult). Samas on *armsa* vasted Wiedemannil *lieb, schön*, ka *werth* (1973 [1869]: 43), ning *lemm* (samas: 486) *Würde* (‘väärikus’).

leidub ka lõunaeesti regilauludes, kuid ka näiteks karjala loitsudes (Stark-Arola 1998: 125). Tegemist on niisiis vististi väga vana paariga, mida Udo Kolgi arendatud teooria järgi tuleks nimetada parallelismivormeliks – nähtust, kus parallelismiga seotud üksikud sõnad naabervärssides moodustavad samase, püsiva ühenduse eri laulutüüpides, kusjuures need sõnad eri laulutüüpides kuuluvad eri värsitüüpidesse (vt Kolk 2013 [1962]: 127). Ootuspäraselt leidub nende sõnade parallelismivormelit just pulmalauludes ja -itkudes või lauludes, mis on temaatiliselt kuidagi (otse või kaude) seotud paariheitmisega. Olgu siin vaid mõned näited Jakob Hurda „Setukeste laulude“ pulmatsükliga seotud tekstide seast.¹¹

Mõrsja võib kodunt lahkudes itkedes paluda:

*nu nakas mu jummal jovvutama,
armas Jeessu avitama –
avita_ks mu, armast, au pääle,
lindu leeme kaalalõ! (Hurt 1905: 511)*

Või:

*Ku ooda-i, velekene, uma moro pääl,
ku vahi-i, velekene, uma vanijal,
sys sa, velekene, ajagu-i sisse auhobõst,
leemeratsut, velekene, liigutagu-i! (Hurt 1905: 518)*

Pulmas sööma palumine võib kõlada:

*astu_ks mi aulavva mano,
liiguq leemelivva mano! (Hurt 1907: 112)*

Saajarahvale ande jagades öeldakse:

*Sullõ mi anna auhammõ,
leemelinigo liiguda (Hurt 1907: 154)*

Pulmas raha kogudes lauldakse:

*Ekas ma_ks sinno ilma laula-i,
kulla ilma kul'atõllõ-i –
meile_ks annaq auraha,
leemeraha liigutõllõq!¹² (Hurt 1907: 159)*

¹¹ Järgnevates näidetes on Jakob Hurda „Setukeste laulude“ tekstid Paul Hagu redigeeritud kirjaviisis.

¹² Laul lemmkibust, mis käis ringi pulmas raha kogudes, on teada ka Kodaverest (vt Tampere 1960: 352–353).

Tundub, et *leem / au* on neis näidetes tõesti fetišeerunud patriarhaalsetest väärtustest tulenevaks ühiskondlikuks auks või lihtsalt pulmadega seotud epi-teediks. Või veelgi otsesemalt – „Eksinud mõrsjale, kes eksitajaga abielusse astub“, on lauldud:

*S'oo_ks mi sinolõ ütle,
sullõ_ks mi mar'alõ manidsõ:
saanuq sa_ks paika parebahe,
asõmõhe armappa,
olnu_ks sul au alalõ,
leemi olnuq sul iks linahiussõh –
asõ saanuq sullõ_ks avvu pite,
leemi saanu_ks sul linahiust pite!
Umal teiq sa_ks ullil pääl,
rumalil mõttil!* (Hurt 1907: 203)

Ja ikkagi, „Lemmelehe“ neiu näib olemuslikult pärinevat vanemast naiste-maailmast, kus tema auvägi ja selle vajadusel maagiline juurdehankimine oli puhtalt tema enda pädevuses. See naisekeskse ühiskonna tegelane on laulus „sattunud“ aga juba uude meestekeskse maailma, milline seto ühiskond 19. sajandil kahtlemata oli. Kindlasti oli seal sarnaselt teistelegi läänemere-soome kultuuridele rohkem ruumi abieluelsetele lähisuhetele,¹³ kuid näiteks mehelepanek toimus Setos siiski klanni või patriarhi tahtest tulenevalt. See paine kajab ilmekalt vastu ka seto naiste eluloolauludest, mida on uurinud Andreas Kalkun (2003: 43–52). Naisi, kes selliseid vanemate suunatud kokku-leppeabielusid omaelulooliselt tunnistada võivad, leidub veel ka meie päevil seto naiste vanema generatsiooni hulgas.

Nagu regilaulumaailmas tavaline, võivad kunagise arhailise korra nähtu-sed olla liikunud uemasse (ballaadlikku) väärtussüsteemi ning jäänud seal omavahel halvasti sobivasse vahekorda. Tähtsam on võinud olla vormellik kompositsioon, mitte aga loogiline lugu või mingi lõpuni väljapeetud väärtus-süsteem. Eks viidanud võimalikule lauliku riikalikule „hoolimatusele“ juba ka Masing. Lemmeleht on siin sattunud tabutaimede ritta, nagu need esine-vad „Arbijalaulus“, „Au-, sõja- ja kooluheinas“ jt. Selle analoogia põhjal on laulude üleskirjutamisaegsetele setodele olnud selge, et tegemist on väärtegu-tagajärg suhtega, milles figureerib mingi ununeva, ebaselge tähendusega taim.

¹³ 2011. aasta suvel õnnestus mul nüüd Vene poolele jäävast Jatsmani külast pärit vanemalt seto naiselt kuulda mälestusi noorte koosistumistest, kus juba paari moodustanud noored võisid „legaalselt“ koos magada. Viiteid samale ühiskondlikult aktsepteeritud suhtumisele noorte abi-elu-eelsete suhete kohta leidub ka Paul Ariste kogutud vadjä materjalides.

Aga kui juba, siis mõelgem veel edasi. Väärrib tähelepanu, et laulus on esile toodud justnimelt vend (ja mitte ema või isa), kuigi kodu tervikuna on iseenesest tähtsal kohal. Kes on see vend (*veli*)? Kas tegemist on lihase veresugulasest vennaga või hoopis peiuga? Seto lauludes võidakse ka viimast tingimisi vennaks nimetada – *küläveli*. Kui see on nii, siis mis pistmist on peiul neiuksõduga (sest mõlemad hävivad laulu lõpus koos)?

Kui *veli* on aga veresugulane (vend), siis miks on ta loos nii eriliselt esile toodud? Kas võib siin tegemist olla õe-venna lähisuhtega? Viimase võimalikkusele annab viite ärakaduv kodu, mille asemele tekib järv – see on laulu kohustuslik lõpumotiiv. Eesti muistendeid, kus õe-venna intsesti tulemusel hävib elamine ning asemele saab järv, on uurinud Merili Metsvahi (2015). Tema arvates on need lood jälg eestlastele omasest vastuseisust õe-venna intsestile, millest teadmine võis jõuda siia lääne poolt, koos vallutajatega alates 13. sajandist, ning ühtlasi ka tõestus muistsest naiskesksest (matrilineaarsest või -lokaalsest) kultuuritüübist. Tõsi, see muistenditüüp pole küll otseselt levinud setodel, kelle ajalooline kokkupuude sakslastega on olnud eestlastega võrreldes märksa väiksem, küll aga mujal lõunaeesti kultuuriruumis.

Kui aga laul peaks siiski kajastama õe-venna intsesti, siis miks ei kao ka õde koos venna ja majapidamisega? Taas on meil olemas kohustuslikud elemendid, kuid puudub justnagu oodatav lahendus. Pigem häviks siin kodu ja peig-vend just seetõttu, et pruut-õde keerab talle oma au taga ajades selja, mis on täiesti vastupidine Metsvahi arvamisele mainitud muistendisüžee kohta. Saaksime seda taas seletada vaid nii, et kunagised naiskultuuri-kesksed elemendid on sattunud laulus kohmakalt ja lõpuni motiveerimatult väljendama patriarhaalseid väärtusi, selleks, et laulus oleks sees mingisugunegi, paraku ikkagi hämaraks jääv intriig.¹⁴

KOKKUVÕTTEKS

Poetilistes tekstides ja suulises kultuuris üleüldse võivad keel ja kujundid olla mitmemõttelised ja -täenduslikud. Täenduslik mitmekihilisus on ka sellesse laulu sisse kirjutatud, seda eriti nüüdsele inimesele, kelle ees on enam kui saja aasta tagused üleskirjutused. Selle huvitava, aga keerulise laulutüübi seletamisel on võimalik lähtuda kolmest eri raamistikust, mis on samas omavahel ka põimunud, üksteist diskreetselt välistamata.

¹⁴ Ehk on selles osas matrilineaarsest aspektist selgemad suhted laulutüübis „Neiu veri“, kus antagonistiks on kuidagi nagu rõhutatult neidu kiviga lõõv paha venna- või ka lellenaine – ehk siis isapoolne, oma naisliini jaoks vähem oluline, isa venna naine.

1) Valides puhtalt kompositsioonilise seletussüsteemi (nagu seda lõpuks tegi mõnevõrra ka Uku Masing), on meie ees variatsioon üldisema looskeemi (vormeliteooria *story-pattern*) või üksikmotiivi (*theme*) baasil. Esimesel puhul oleks see lihtsalt lugu inimlikust eksimisest koos tagajärgede ja kahetsusega, nagu seda on tõlgendanud näiteks ka Ruth Mirov (1989: 426–427). Sel puhul polegi oluline erilise taime olemus või loo usundilis-kombestikuline taust. Toonast lauljat, kuulajat ja küllap Jakob Hurta ennastki, kes kogutud lauluvariantide põhjal ju samanimelise poolkunstilise luuleteose komponeeris (vt Hurt 1989: 43–49) huvitas ennekõike tegevuse moraal, mis 19. sajandi lõpul ja 20. alguses tulenes ilmselt patriarhaalses ühiskonnas kehtinud normidest. Sellest vaatenurgast on tegemist ballaadiga allakäiguteel olevast noorest naisest, kellele saab samas inimlikult kaasa tunda nagu arvutul hulgal teistele samasugustele ekslikele, kuid inimlikult tõetruudele ja mõistetavatele uuema rahvalaulu kangelannadele.

Teisel, üksikmotiivi tasemel (taim ja selle murdmine) toimunud kompositsioonijuhu puhul oleks meil tegemist iseäraliku tabu- või imetaime motiiviga. Sellise imetaime tagapõhi on selgelt rahvausus (vrd kasvõi eeltoodud M. J. Eiseni artiklis leiduv *lemmerohi*, mis leidjale ja kasutajale kõik lukud avab). Sarnaseid tabutaimi leidub ju ka „Lemmelehega“ külgnevates ning laulutüübiga erinevaid liitlaule moodustavates lauludes, kus nende keelatud noppimine võib kaasa tuua kas surma, sõjaväljale viimist või, *last but not least*, ihaldatud paarisaamisest kõrvale jäämist – millest aga ei räägi sugugi „Lemmeleht“ ise.

2) Kombestikulisest aspektist võiks laul olla kulunud jälg viljakus- või seksuaalmaagilisest kevad-suvisest rituaalist parasvöötme rahvastel. Käepäraseks paralleeliks siin on slaavi *troitsa-kupala* tsükli ohtlike russalkade ja põlluviljakusega seotud uskumused ja tavad, kus oma osa on ka veeilmal. Mõneti sarnases pildis, tõsi – läbi muinasjutužanri, mõtiskles oma 1974. aastal peetud ettekandes ju ka Uku Masing, kes sidus laulu kangelanna ja taime demonliku veehaldja ahvatlusega. Kui laulu tõlgendadagi nii, et tütarlaps sattus põllule / väljale / metsa vael ajal, kui halvad veevaimud (vrd slaavi russalkad) on liikvel (*rusalnaja nedelja*), saaksime usutava pildi. Samas jääks siis kõrvaliseks kogu intrigeeriv seksuaalmaagiline liin, mida siiski laulus kahtlustada tuleks, ja mida Masing pigem ignoreeris.

Taimede ja neilt korjatava kaste varal on toiminud seksuaalmaagiline kombestik läänemeresoomlastel, nagu nägime karjala näidetes. Oletasin, et laulus metsa ja sealt lagedale alale liikunud neiu kõndis just seda arhetüüpset teed, mida käib proosaloojate protagonist või jaaniööl salaja rukkipoõllule (aasale, metsa) läinud tütarlaps või tütarlaste rühm. Kuigi katkendlik seletus, annab

see sündmustiku mõistmisele aegruumilise tausta, seob omaaegse tegelikkusega taime- ja veemaailma, seletab ehk ka neuu (ajutist) ambivalentset olekut ja käitumist. See on usundiline seletus käepärasest allikmaterjalist, mis võib edaspidi igal ajal täieneda.

3) Sookultuurilisest aspektist võiks laulu seletada, asetades selle nais- vs. meeskultuuri pingevälja. Loomulikult ei peitu selle laulu intriigi modernse feminismi otsingutes ja heitlustes, vaid algse soomeugriliku kütikultuuri muutumises indogermaani kontaktide mõjul viimastel aastatuhandetel sooneutraalsest või matrilineaarsest üha mehekesksmaks (vrd Arukask 2014). Regilauludel läänemeresoome rahvaluule ühe arhailisema žanrina on siin kahtlemata oma lugu rääkida. Ja nagu rahvaluule puhul ikka, ei saa me ühtki laulu või juttu lugeda pelga bukvaaltekstina, vaid peame iseäranis arvesse võtma žanrilist spetsiifikat ning suulisele kultuurile omaseid kompositsioonivõtteid ja mõttemalle.

„Lemmelehes“ on ilmsesti domineerimas juba patriarhaalne vaatepunkt. Patriarhaalses ühiskonnas hakkas algne neiukeskne autähendus kaduma ning muutuma omandiauks, mis iseloomustas meeste domineeritavat korraldust, kus naine oli kaubaks. Küllap põhjendab see omamoodi ka laulu kangelanna käitumise mitmemõttelisust ja muid õhku jäävaid küsitavusi, mille kohta me antud tekstide põhjal enam täit selgust ei saa.

KASUTATUD KIRJANDUS

- Агаркина 2002 = Агапкина, Татьяна Алексеевна 2002. *Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл*. Москва: Индрик.
- Агаркина, Торогков 2001 = Агапкина, Татьяна Алексеевна, Андрей Львович Торогков 2001. Ритуальное обнажение в народной культуре славян. – *Мифология и повседневность: Гендерный подход в антропологических дисциплинах*. Санкт-Петербург: Алетейя, 11–25.
- Ariste, Paul 1970. *Vadja rahvakalender*. Tallinn: Valgus.
- Arukask, Madis 2002. The Spatial System of Setu Kalevala-Metric Lyrical-Epic Songs. – *Tautosakos Darbai XVII (XXIV)*, 46–64.
- Arukask, Madis 2014. Kütt, karjus ja teadja teel mere poole. Mõningaid aspekte eurooplaseks saamisest läbi varasema rahvausu ja soorollide prisma. – *Vikerkaar* 7–8, 67–78.
- Devjatkina, Tatjana 2008. *Mordva mütoloogia*. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi Teaduskirjastus.
- Eisen, Matthias Johann 1910. Maod rahva arvamisest. – *Eesti Kirjandus* 4, 143–156; 6, 256–267.
- Eisen, Matthias Johann 1921. Imerohi. – *Eesti Kirjandus* 3, 71–76.
- Foley, John Miles 1997. Oral Tradition and its Implications. – *A New Companion to Homer*. Toim. Ian Morris, Barry B. Powell. Leiden, New York, Köln: Brill, 146–173.
- Hagu, Paul 1975. Setu viljakusjumal Peko. – *Keel ja Kirjandus* 3, 166–173.

- Hagu, Paul (koost. ja toim.) 2004. *Leeloantoloogia I. Lüroepika*. Tartu: Tartu Ülikool.
- Hautala, Jouko (toim.) 1948. *Vanhat merkkipäivät*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Hiiemäe, Mall 1984. *Eesti rahvakalender III*. Tallinn: Eesti Raamat.
- Hiiemäe, Mall 1985. *Eesti rahvakalender IV*. Tallinn: Eesti Raamat.
- Hiiemäe, Mall 2006. *Päiv ei ole päiväle veli. Lõunaeesti kalendripärimus*. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum.
- Honko, Lauri 1984. Empty Texts, Full Meanings: On Transformatory Meaning in Folklore. – *Arv. Nordic Yearbook of Folklore* 40. Toim. Bengt R. Jonsson, 95–125.
- Hurt, Jakob 1904. *Setukeste laulud. Pihkva-Eestlaste vanad rahvalaulud, ühes Räpinä ja Vastseliina lauludega. Ezimene köide*. Helsingi: Soome Kirjanduse Selts.
- Hurt, Jakob 1905. *Setukeste laulud. Pihkva-Eestlaste vanad rahvalaulud, ühes Räpinä ja Vastseliina lauludega. Tõine köide*. Helsingi: Soome Kirjanduse Selts.
- Hurt, Jakob 1907. *Setukeste laulud. Pihkva-Eestlaste vanad rahvalaulud, ühes Räpinä ja Vastseliina lauludega. Kolmas köide*. Helsingi: Soome Kirjanduse Selts.
- Hurt, Jakob 1989. *Neli keelt „Vanast kandlest“*. Tallinn: Kunst.
- Iz bõta = Изъ быта и вѣрованій корель Олонецкой губернии 1892 – *Олонецкие губернские ведомости* 95, 972–974; 96, 982–983.
- Kalendarnõje prazdniki = *Календарные праздники и обряды марийцев* 2003. Йошкар-Ола.
- Kalkun, Andreas 2003. Pihtivad naised. Seto naiste eluloolaulud. – *Teekond. Pro Folkloristica X*. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, 32–61.
- Kolk, Udo 2013 [1962]: Värsisisesed vormelid eesti regivärsilises rahvalaulus. – *Folkloori olemust otsides*. Koost. ja toim. Madis Arukask. Tartu: Ilmamaa, 26–157.
- Kornišina 2008 = Корнишина, Галина Альбертовна 2008. *Экологическое воззрение мордвы (религиозно-обрядовый аспект)*. Саранск: Издательство Мордовского университета.
- Levkijevskaja 2000 = Левкиевская, Елена Евгеньевна 2000. *Мифы русского народа*. Москва: Астрель.
- Lintrop, Aado 2003. *Udmurdi usund*. Tartu: Eesti Rahva Muuseum.
- Lintrop, Aado 2007. Udmurdi vetehaldjast ja püha mõiste kujunemisest permi rahvastel. – *Sator. Artikleid usundi- ja kombeloost* 6. Toim. Mare Kõiva. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi Teaduskirjastus, 116–133.
- Loorits, Oskar 1949. *Grundzüge des estnischen Volksglaubens I. Skrifter Utgivna av Kungl. Gustav Adolfs Akademien för Folklivsforskning* 18:1. Lund: Carl Blom.
- Masing, Uku 1974. Lemmeleht. Käsikirjaline ettekandetekst Uku Masingu arhiivis. Haldaja Uku Masingu Kolleegium.
- Masing, Uku 1996. *Mälestusi taimedest*. Tartu: Ilmamaa.
- Metsvahi, Merili 2015. Venna ja õe abielu tagajärjel tekkinud järve muistend. Perekonnaajaloolisi tõlgendusi. – *Keel ja Kirjandus* 8–9, 573–588.
- Mirov, Ruth 1989. Kandlekeeled: neli Jakob Hurda redigeeritud rahvalaulu. – *Keel ja Kirjandus* 7, 417–427.
- Mägiste, Julius 1927. Lmsm. keelte kuradinimestikust. – *Eesti Keel* 4, 66–84.
- Nekljudov 2011 = Неклюдов, Сергей Юрьевич 2011. Голая невеста на дереве. – *Славянский и балканский фольклор. Виноградье*. Москва: Индрик, 195–204.

- Piela, Ulla 1989. Loitsut 1800-luvun Pohjois-Karjalassa. – *Runon ja rajan teillä. Kalevalaseuran vuosikirja* 68. Toim. Seppo Knuuttila, Pekka Laaksonen. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 82–107.
- Piela, Ulla 1990. Lemmennostoloitsujen nainen. – *Louhen sanat. Kirjoituksia kansanperinteen naisista*. Toim. Aili Nenola, Senni Timonen. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 214–223.
- Põldmäe, Rudolf (toim.) 1941. *Eesti rahvanaljandid* I. Tartu: RK Teaduslik Kirjandus.
- Saareste, Andrus 1962. *Eesti keele mõisteline sõnaraamat* III. Stockholm: Kirjastus Vaba Eesti.
- Sallamaa, Kari 1983. ”Nouse lempi liehumaan”. – *Kansa parantaa. Kalevalaseuran vuosikirja* 63. Toim. Ulla Piela, Pekka Laaksonen. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 253–261.
- Salve, Kristi 2016. Vepsa rahvameditsiini mõnest aspektist. – *Uurimusi vepsa rahvausust. Sator. Artikleid usundi- ja kombeloost* 16. Toim. Madis Arukask. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi Teaduskirjastus, 143–184.
- Siikala, Anna-Leena 2002. *Mythic Images and Shamanism: A Perspective on Kalevala Poetry. Folklore Fellows' Communications* 280. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Siikala, Anna-Leena 2012. *Itämerensuomalaisten mytologia*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Silva, Francisco Vaz da 2007. Red as Blood, White as Snow, Black as Crow: Chromatic Symbolism of Womanhood in Fairy Tales. – *Marvels & Tales* 21 (2), 240–252.
- SSA 2 = Ulla-Maija Kulonen (toim.) 1995. *Suomen sanojen alkuperä: Etymologinen sanakirja* 2. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Stark-Arola, Laura 1998. *Magic, Body and Social Order. The Construction of Gender Through Women's Private Rituals in Traditional Finland. Studia Fennica. Folkloristica* 5. Helsinki: Finnish Literature Society.
- Tampere, Herbert (koost.) 1960. *Eesti rahvalaule viisidega* II. Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus.
- Tedre, Ülo (toim.) 1972. *Eesti rahvalaulud. Antoloogia* III: 3. Tallinn: Eesti Raamat.
- Tedre, Ülo, Veera Pino 1974. Vähetuntud ja haruldaste sõnade seletus. – *Eesti rahvalaulud. Antoloogia* IV. Toim. Ülo Tedre. Tallinn: Eesti Raamat, 351–398.
- Toidybek, Lidija 1998. *Mari usund*. Tallinn: Virgela.
- Uuspõld, Ellen 1974. Emakeele Seltsis. – *Keel ja Kirjandus* 7, 447.
- Virtanen, Leea 1974. Tuomaanlaulun maailmankuva. – *Sampo ei sanoja puutu. Kalevalaseuran Vuosikirja* 54. Porvoo, Helsinki, 501–519.
- Wiedemann, Ferdinand Johann 1973 [1869]: *Estnisch-Deutsches Wörterbuch*. Tallinn: Valgus.

*Summary***THE SETO MYTHOLOGICAL SONG ABOUT THE *LOVE LEAF* AND HOW IT COULD BE EXPLAINED**

Madis Arukask

The present article focuses on the Seto narrative Kalevala-metric song „Leemeleht“ (also „Lemmeleht“ – „Love Leaf“). This theme has earlier been treated by Uku Masing in his presentation held in 1974. He interpreted the plant as a decoy left for a maiden by a demonic water spirit. In order to get hold of the plant, the maiden promises to give up her home and her brother(s) who will be replaced by a lake. Masing notes that the love leaf is an almost forgotten concept in such songs, and the current song does not make its nature any clearer.

Compositionally, the story could have indeed been fashioned following the example of a ballad, although I presume that the love leaf in the song could better be understood through the archaic Finnic concept of virgin's honour (Karelian *lembi*). To this aim, I analyse the sexual magical rituals of the Midsummer time, as well as the beliefs of the East Slavonic Rusalka Week (*Rusalnaya nedelja*), where sexual or fertility-associated potency is transferred via plants, and a central place is held by water/dew. In the song, the maiden who first goes to the forest and then to an open field, is thus comparable to a girl carrying out rituals in a dewy field of rye or in the hay on a Midsummer Night. Connections with the other side are evident in the beliefs about the untimely dead (Slavonic *rusalka*): the young who have left life prematurely, before getting married, are active during the Week of Pentecost, while temporarily returning to this world. Although they are dangerous, they have, among other things, ensured the fertility of the fields, and their central symbols are plants and water.

In this Seto song, the evaluation of the maiden's behaviour is, if anything, negative. Inherent and/or obtainable feminine power has received a clearly negative tint in the patriarchal society. This was the background against which the song was interpreted when the variants of the song were collected in the end of the 19th century and later. Thus, in the lyrics, elements and value judgements of very different genesis have intertwined. Texts composed and performed in oral culture do not, regrettably, offer us full clarity. The present article provides explanations of the given song from the point of view of composition, religious custom and gender.

*Резюме***СЕТУСКАЯ МИФОЛОГИЧЕСКАЯ ПЕСНЯ О ЛЮБОВНОМ РАСТЕНИИ И КАК ЕЕ МОЖНО ОБЪЯСНИТЬ**

Мадис Арукаск

В представленной статье рассматривается повествовательная сетуская руническая песня „Leemeleht“ (также „Lemmeleht“, ‘любовный лист’). Ранее эту тему подробно рассматривал Уку Мазинг в своем, сделанном в 1974 году докладе. Согласно его трактовке, это было оставленное девушке демоническим водяным средство обольщения, для получения которого девушка обещает отдать свой дом и брата (братьев), причем вместо последних остается озеро. Мазинг признает, что в лице любовного растения в рунических песнях имеется дело с каким-то исчезающим из памяти понятием, в которое данная песня не вносит особой ясности. С точки зрения композиции может иметься дело с историей, сформированной по примеру баллады. Я предполагаю, что песенное любовное растение можно осмысливать с помощью концепции архаической прибалтийско-финской девичьей чести (карельское *lembi*). Для этого я рассматриваю в статье прибалтийско-финские ритуалы сексуальной магии периода празднования Иванова дня, а также верования русальной недели восточных славян, где центральное место отводится сексуальной или связанной с плодородием потенции, передаваемой через растения и воду/росу. В песне, пришедшая в лес, а затем на поле девушка сопоставляется с девушкой, проводящей в ночь накануне Иванова дня ритуалы на росистом ржаном поле или на сене. Параллели связи с потусторонним миром предлагаются верованиями об умершей несвоевременной смертью (слав. русалка). Ушедшие из жизни преждевременно, до вступления в брак молодые люди активизируются в русальную неделю, временно возвращаясь в этот мир. Представляя опасность, они среди прочего обеспечивают плодородие полей и центральное место в их символике занимает растительный мир и вода.

Даваемая в сетуской песне поведению девушки оценка скорее негативная. Существующая и/или добываемая женская сила получила в патриархальном обществе отчетливо негативную окраску. Это было фоном трактовки песни и в то время, когда были собраны имеющиеся в нашем распоряжении варианты песни (конец XIX века и позже). Таким образом, в тексте переплелись ценностные оценки и элементы разного происхождения. Тексты, скомпонованные и изложенные в устной культуре, к сожалению, не предлагают нам сегодня полной ясности для однозначного понимания всего. Настоящая статья предлагает объяснения данной песни с точки зрения композиции, верования и обрядности, и гендерной культуры.

Kokkovõtõh

SETO VANA LEEMELEHELAUL JA TIMÄ VALLALÖSELETÄMINE USU JA KOMBIDÕ PERRÄ

Arukasõ Madis

S'oooh kirotusõh kaias seto jutusõmuudu leelolaulu „Leemeleht“ (ka „Lemmeleht“ = armuleht / -hain). Varahamba om s'ood teemat pikembähe arotanu' Uku Masing umah 1974. aastagal peetu' ettekandõh. Sääl selet' tä leemelehte ku meelütüst, mia kuri viivaim jätt näiolõ ja mink iist näio lupa ar' uma kodo ja vele('), kink asõmõlõ jääs perrä järv. Masingu arvusaamisõ perrä om *lemme(leht)* vannoh laulõh mäanegi pia ar'unõhtõt sõna, midä s'oo laul õigõhe ar' joht seledä-äi. Uma ülesehituse poolõst või s'oo laul olla' tõõmeeli mäantsegi ballaadi perrä tett lugu. Või siski arvada', õt s'oo laulu lemmelehest või vähä inämb arvu saia' vana õdagumeresoomõ neitsüavvu (kar'ala *lembi*) abiga. Tuuperäst kae s'oooh kirotusõh õdagumeresoomõ jaaniao sugu-tegemise nõidusõga köüdet kombit, niisama hummoguslaavi suvistõpühi nädäli (*rusalnaja nedelja*) uskmisi, koh kasvõ ja vii / kastõga manotulõval suguväel vai vilä-kusõl om päämäne kotus. Lauluh mõtsa ja sis nurmõ lännt näiot saa niimuudu kõrvu säädä' jaaniüül kastõdsõ rüanurmõ pääl vai haina seeh nõidust tegevä tütriguga. Köüdüssele tuuilmaga pakva' kõrvutust sündmäldä koolnu (slaavi *rusalka*) uskmisõ'. Inneaigu, inne paariminekit koolnu' noorõ' omma' suvistõpühi nädäli aigu hel'omah. Näid külh pelätäs, a pääle tuu omma' nä ka kasulitsõ' nurmi viläsaagilõ ni näide tunnismärke hulгах omma' tähtsä kotusõ pääl kasumisilm ja vesi.

Seto lauluh kaias tuu pääle, midä näio tege, inämbüisi võlssi. Näiol jo man ollõv ni ka mano saadav imäne vägi om esäste võimu all olõvah ilmah saanu selge poganamärgi. Taa om olnu' ka laulust arvusaamisõ tagapõh'ast tuul aol, ku omma' kor'adu' mitund muudu laulusõna', midä mi kaia' saa (19. aastagasaa lõpp ja ildampa). Nii omma' lauluteksteh kuuh väiga eis' muudu salmi' ni arvusaamisõ' minkõgi hinnalitsõst pidämisõst. Suulidsõh kultuurih kokko säedü' ja ette kannõdu' teksti' anna-ai meile täämbädsel pääväl joht täüt selgüst kõõst kimmähe arvusaamisõst. Kirotus pakk üte laulu kotsilõ seletüisi kokkosäetüse, uskmisi-kombidõ ni imädse-esädse väest arvusaamisõ poolõ päält.