

Loomisaja lood

Eesti Rahvaluule Arhiivi toimetused
Commentationes Archivi Traditionum Popularium Estoniae

32

Aado Lintrop

Loomisaja lood

Uurimusi ja tõlkeid
Põhja-Euraasia rahvaste usundist

Eesti Kirjandusmuuseumi Teaduskirjastus
Tartu 2014

Toimetaja: Mall Hiiemäe
Keeletoimetaja: Kanni Labi
Korrektuur: Inge Annom, Mairi Kaasik
Kaanekujundus: Aado Lintrop, Pille Niin
Fotod: Aado Lintrop
Trükk: Bookmill

Sarja peatoimetaja: Risto Järv. Toimetuskolleegium: Irma-Riitta Järvinen (Soome Kirjanduse Selts), Eda Kalmre (Eesti Kirjandusmuuseum), Aado Lintrop (Eesti Kirjandusmuuseum), Raimo Raag (Uppsala Ülikool), Jonathan Roper (Tartu Ülikool), Pille Runnel (Eesti Rahva Muuseum), Mari Sarv (Eesti Kirjandusmuuseum), Taive Särg (Eesti Kirjandusmuuseum), Ergo-Hart Västrik (Tartu Ülikool)

Sarja kodulehekülj: <http://www.folklore.ee/kirjastus/?sari=7>

Indekseeritud: Internationale Volkskundliche Bibliographie / International Folklore Bibliography

Raamatus avaldatud uurimused ja tõlked on valminud ETF grandiprojekti nr. 4936, HTM sihtfinantseeritavate teadusteamade “Folkloori loomine, edastamine, tõlgendamine. Protsess ja institutsioonid”, “Folkloor ja folkloorikogud kultuurimuutuste mõjuväljas – ideoloogiad, kohanemine ja kasutus-kontekst” ning institutsionaalse uurimisprojekti “Folkloor kultuurilise kommunikatsiooni protsessis: ideoloogiad ja kogukonnad” (IUT 22-4) toel.

Väljaandmist toetavad Eesti Kultuurkapital ja Hõimurahvaste programmi nõukogu.



© Aado Lintrop, 2014
ISBN 978-9949-544-37-0
ISSN 1406-636X

Sisukord

Eessõna 7

Suulisest pärimusest 11

Suuline pärimus uskumuste kujundajana 13

Hämarikus härjad suured. Jutustamisest ja mõistatamisest kalendri pööriaegadel 22

Šamanismist 33

Tubjaku Kosterkini loitsud 35

Suur valge pealik külastab põhjamaa šamaani 49

Šamaanid Uku Masingu boreaalse mentaliteedi peeglis 73

Kohtumised šamaaniga – *zairan* Bjambadorž 82

Obiugrilaste ajaloost ja folkloorist 89

Manside ajaloost, sealhulgas ristimisest 91

Väike *moš*-naine. Ühe (muinas)jutu lugu 102

Väike *moš*-naine. Seitseteist aastat hiljem 122

Maa tekkimise püha jutt. Analüüs ja kommentaarid 127

Vana traditsioon, noored esitajad 145

Alliteratsioon ja parallelism obiugri folklooris 162

Udmurdi usundist 173

Sünkretismist udmurdi usundis

XIX sajandi lõpul ja XX sajandi algul 175

Udmurdi vetehaldjast ja püha mõiste kujunemisest permi rahvastel 182

Tõlked 197

Nganassaanid:

Tubjaku Kosterkini esimene rituaal 199

Tubjaku Kosterkini teine rituaal 212

Mansid:

Maa tekkimise püha jutt 232

Uputuse laul 247

Püha põlev vesi 249

Karu lõppemise laul 250

Väike *moś*-naine ja väike *moś*-mees 262

Moś-naine, *moś*-mees ja karu 265

Väike *moś*-naiseke 271

Risti pealepanemise laul 274

Eidepoeg ja metshiiud 277

Moś-naine ja *mikol'-tõrum* 279

Maailma Vaatav Mees tahtis mu kaitsevaimu naiseks võtta 282

Maailma Vaatav Mees, teise nimega Naise Pojake 284

Handid:

Lenin 286

Udmurdid:

Tallihaldjas 289

Artiklite ilmumisandmed 293

Allikad 294

Illustratsioonid 304

Summaries 305

Eessõna

Valisin käesolevasse raamatusse neliteist Põhja-Euraasia rahvaste pärimuse eri aspekte käsitlevat kirjutist. Ühel või teisel moel on need mulle olulised otsekui märgid läbitud teel, mida olen käinud juba kolmkümmend seitse aastat. Tavaliselt jõutakse soome-ugri rahvaste keelte ja rahvaluule juurde ülikooliõpingute ajal, kui endale kitsamat eriala otsitakse. Minuga aga juhtus nii, et pärast “Tallinnfilmi” tööle asumist 1976. aasta detsembris sattusin kõigepealt ekspeditsioonidele vadjalaste, vepslaste, nganassaanide ja manside juurde ning alles pärast nende rahvaste tegeliku elu-oluga tutvumist asusin õppima, et nähtu ja kuuldu kohta rohkem teada saada. Hoiatan kohe, et need, kes tahaksid leida kindlaid vastuseid kas oma või ka mu enda esitatud küsimustele, ei pruugi neid järgnevatelt lehekülgedelt leida. Folkloristika on teadus, mis liidab kahte tänapäeval veel üsna halvasti kirjeldatud (ja mõistetud) valdkonda – mõtlemist ja ühiskondlikke protsesse. Siin tuleb surmkindlaid vastuseid harva ette. Me arvame, et teame mõtlemisest palju, kuid ometi ei oska sageli seletada, miks teeme asjade kohta ühtesid või teisi järeldusi, miks usume ühtesid väiteid ja lugusid, teisi aga peame valedeks. Me teame, et meie mõtlemine mõjutab ühiskonnas toimuvat, samal ajal pole selge, milline on selle mõjutamise mehhanism. Mõtleme endast ja oma osast maailmas ning see mõte mõjutab maailma. Mõju võib olla vaevumärgatav, ometi võib see olla meie eksistentsi aluseid raputav plahvatus. Ükskõik, milline see on, mõju on vältimatu. Sama vältimatu on selle lainetuse meieni tagasi jõudmine, mis sisaldab edasiarendusi, peegeldusi, vastuväiteid ja palju muud. Saadame mõtte tee, tagajärjeks võib olla laine, mis rebib meil endil jalad põhjast lahti. Me ei tea täpselt, kuidas see toimub, ei oska ennustada. Võime vaid öelda, et meie mõtted muudavad maailma, muutunud maailm aga muudab omakorda mõtteid. Just see üsna raskesti tabatav side ja tagasiside võnkumine pakub mulle huvi, just sellepärast tegelen uskumuste, juttude ja lauludega. Suulise pärimuse puhul on iga sõna kui vette visatud kivi, mille lained levivad kõigis suundades ja võivad äratada elukaid, kes varjasid ennast seni roostikus,

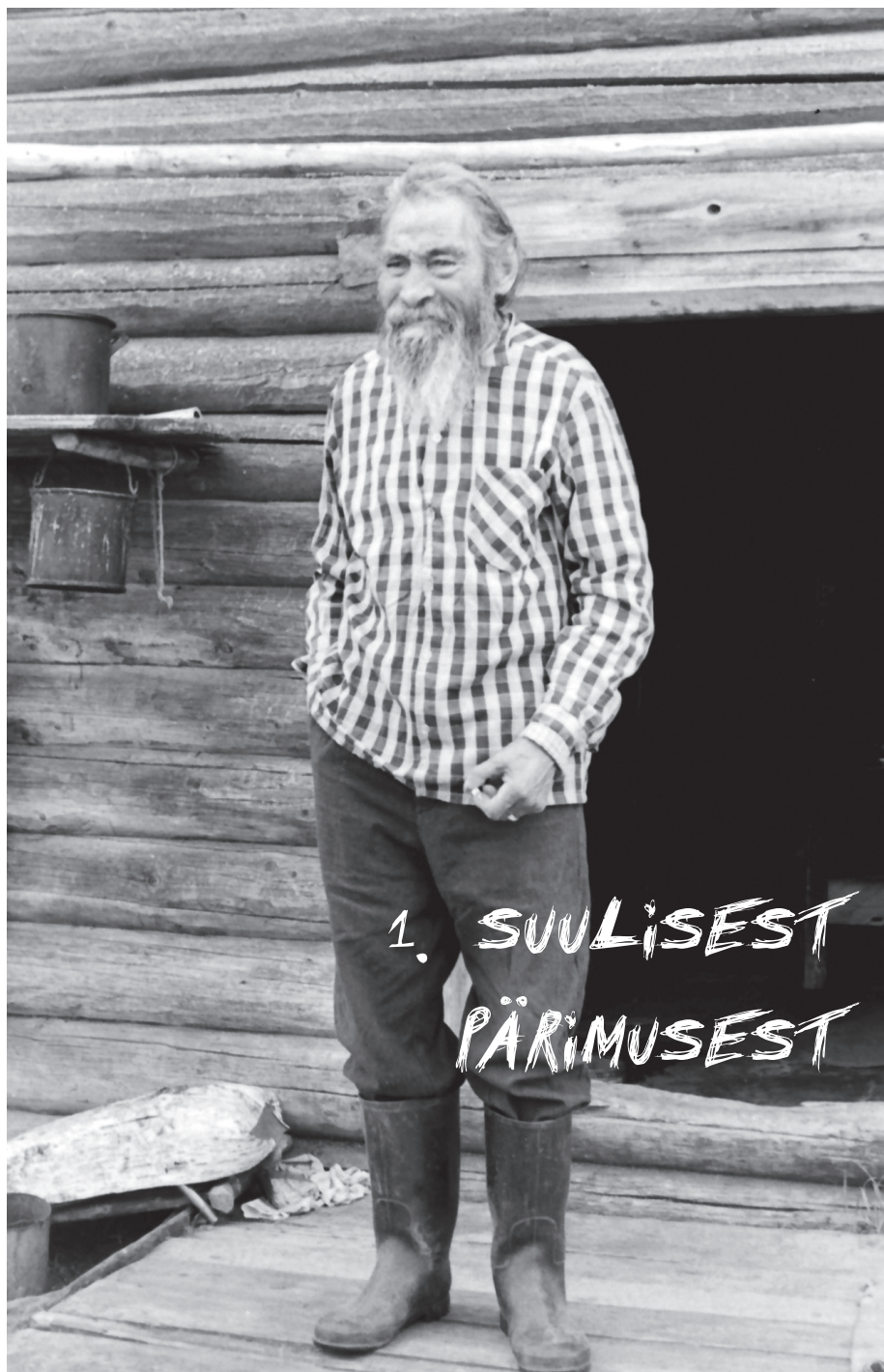
kalda-alustes tühemikes või põhjamudas. Varjasid või magasid, ükskõik. Sõna äratav nad ja paneb tegutsema. Ja meie võime ise jääda sellele tegutsemisele ette.

Aegade jooksul on lugematud põlvkonnad suulisel teel edastanud endile ja järeltulijatele olulist teavet. Jutustatud on sellest, mis oli, ja sellest, mis alles tulemas. Lugusid on räägitud kaugetest maadest ja oma külatanumal sündinud asjadest, inimestest ja jumalatest-vaimudest. Lood on olnud väärtuseks nagu mere tagant toodud esemedki. Tõenäoliselt vahetati neid samamoodi kui kaupa ja lugude rääkijad olid oodatud külalised igas peres. Kusjuures kuulajaskonnaks on lisaks oma kodakondsetele, naabritele, tuttavatele ja võhivõõrastele inimestele peetud ka üleloomulikke olendeid, uskudes, et vaimude lõbustamine tagab hea jahisaagi, kalaõnne või mõne muu hüve. Ja teisalt – mitmel pool on usutud, et pikkade lugude rääkimine või laulmine pole võimalik ilma vaimude abita. Ent lugusid ja laule on esitatud ka selleks, et vaimudele ja jumalatele näidata, kuivõrd tuntakse neid ja nende poolt maailmas kehtestatud korda. Seega on jutustamine mõnikord omamoodi eksam, mille tulemus ei mõjuta mitte ainult esitaja, vaid terve kogukonna saatust.

Miks selline pealkiri – loomisaja lood? Mansi ja handi muistendites esineb tihti vormel “kui inimese igavene ajastu, inimese pikk ajastu kätte jõuab”. See annab mõista, et jutu tegevus toimub enne nimetatud ajastut. Aga mis ajastu on neis lugudes siis sündmuste toimumise ajal? Ajastu, mil tegutsevad üsna inimeste moodi kangelased, kes jutu lõppedes tõmbuvad tagasi ning jagavad endi vahel ära jumalate rollid? Ajastu, mil maailm seatakse valmis inimese tulekuks, kõrvaldades ülearu suured ohud ja hoolitsetes tulevase toidulaua eest? Eks ole see ju loomise ajastu, vähemalt inimese mätta otsast vaadates. Seda võiks ka antropotsentrismiks nimetada, ent paraku peegeldavad jutud meie endi mõtlemist. Sellised me oleme, vaadake siis julgesti folkloori peeglis.

Lisaks sisaldab raamat viisteist tõlget nganassaani, mansi, handi ja udmurdi keeltest. Kõiki neid tekste on artiklites mingil määral analüüsitud. Nganassaani keelt ma kuigi palju ei oska, tõlkimiseks kasutasin Jevgeni Helimski poolt lingvistiliselt analüüsitud Tubjaku Kosterkini rituaalide tekste ja neile lisatud sõnastikku (“Таймырский этнолингвистический сборник”). Nende abil oli võimalik järgida originaalkeele, mitte venekeelse tõlke grammatilisi ja morfoloogilisi jooni. Mansi keelest tõlkimine ei valmista kirjalike tekstide puhul erilist probleemi, ka siin olen püüdnud järgida kahte printsiipi – ühelt poolt anda edasi keele omapära nii palju kui võimalik, et tõlke puhul saaks teha järeldusi ka teksti ülesehituse printsiipide ja poeetiliste võtete kohta, teiselt poolt aga teha seda nii, et tule-

museks oleks arusaadav ja hõlpsasti loetav eestikeelne tekst. Ainus handi tekst “Lenin” on tõlgitud samuti neid printsiipe arvesse võttes. Vaid üks jutt – “Maailma Vaatav Mees, teise nimega Naise Pojake” on tõlgitud inglise keelest, sest mansikeelne originaal polnud kättesaadav. Ometi pidasin seda muistendit siiski nii oluliseks, et see eesti keeles avaldada.



1. SUULISEST
PÄRIMUSEST

Suuline pärimus uskumuste kujundajana

 heks oluliseks allikaks usundi uurimisel on uskumustead. Näiteks järgmine udmurtidelt pärinev: “Ohvrihiiest ei tohi midagi võtta. Võtjat karistab hiiehaldjas.”

Teiseks oluliseks allikaks on narratiivid, eelkõige memoraadid ja muis-tendid. Arvatavasti on eeltoodud uskumuse põhjal kujunenud memoraat: “Buranovo küla kõster läks hiide seenele. Kui seened olid korjatud ja kõster tahtis hiiest välja tulla, hoidis nähtamatu jõud teda kinni. Ta viskas korja-tud seened maha ja tuli hiiest tervena välja” (Vassiljev 1906: 197–198).

Sageli on probleemiks narratiivide allikaväärtuse hindamine usundi-loo seisukohalt. Kui folkloristi huvitab kõigepealt narratiivi autentsus, siis usundiloolast lisaks ka see, kuivõrd konkreetne jutt peegeldab vastava gru-pi või indiviidi jaoks aktuaalseid uskumusi või viitab kunagi varem esine-nud usundilistele kujutelmadele.

Memoraatide puhul on oluliseks peetud traditsioonilises jutuvormis esi-tatud üleloomuliku kogemuse eristamist jutustamise ja ümberjutustamise käigus lisandunud sekundaarsetest pärimuslikest detailidest. Lauri Hon-ko meelest on seda võimalik mingil määral teha memoraadi psühholoo-gilist tõepärasust kontrollides. Selleks tuleb üleloomuliku kogemuse liiki (visuaalne, auditiivne, taktiline või nende kombinatsioon) arvestades kont-rollida tajumise tingimusi: kas oli pime või hämar, kas oli tegemist mono-toonse ärritaja mõjuga, kas kogeja motoorsed toimingud olid tõkestatud jne. Samuti tuleb silmas pidada kogeja seisundit: kas ta oli haige, üleväsi-nud, purjus, mõne tugeva hirmu või soovi meelevaldas. Psühholoogiliselt ebausutavaid tajumusi võib sageli pidada sekundaarseteks, jutule hiljem lisatuiks. (Honko 1972: 95–96.)

Näiteks üks pikem udmurdi memoraat hiiehaldjast (*keremet, lud kužo*):

Üks taat rääkis nii: “Olin raskesti haige. Kord kesköö paiku astub tarre kaks inimest, mees ja naine, tatarlased. Mees seisab ukse juu-res, naine riputab ahju kõrval salli üles. Aga uks oli lukus. Küsisin, mida nad tahavad. Nad ei vasta, ainult omavahel räägivad. Kutsu-

sin isa ja ütlesin, et meil on tatarlased tares. Ta ei uskunud ja ütles, et ma sonin. Hakkasin kartma ja ootan, kas kukk juba varsti laulab – ehk lähevad tatarlased ära. Kukk lauliski, aga need ikka seisavad ja räägivad. Nii seisis nad suure valgeni. Äkki kuulen – keegi tuleb trepist üles, tuleb ja trambib kõvasti uute saabastega, jõuab ukseni, kuid sisse ei tule, vaid räägib tasa taresolijatega ja läheb minema. Natukese aja pärast on trepil jälle sammud, jälle praotatakse ust ja aetakse juttu. Ma ei kannatanud välja, võtsin kirve, lõin akna puruks, hüppasin õue ning jooksin aida juurde, kus mu vend töötas. Varsti pärast seda põgenesid ka tatarlased, keda mu vendki nägi. Teisel päeval, kui tares peale minu kedagi polnud, kuulen, et keegi kutsub mind: “Vassili, tule siia!” Vastasin, et ei suuda haiguse pärast tõusta. Hääl räägib: “Tule aga, küll suudad!” Võtsin viltmati ja padja, läksin eeskotta ja heitsin pikali. “Sa tule siia!” ütles hääl lakast. Ütlesin, et ei jaksa siledal maalgi käia, kuidas siis mööda redelit ronin. “Tule, küll ronid,” vastas hääl. Ronisin üles ja näen – seisab tatarlane ja toetab seljaga vastu korstent, tema kõrval naine ja vastas lapsega noorik, vist ta minia. Tatarlane ütleb mulle: “Noh, Vassili, sa vist ei karda meid, kui siia tulid. Tea siis, et maailmas on jumal (*inmar*) kõige tähtsam, aga tema järel oleme meie.” Seda öelnud, muutusid nad nähtamatuks. Kuulsin ainult, kuidas nad tuule kohinal läbi katuse lendasid. Pärast seda sain ma terveks.” (Bogajevski 1890: 156–157)

Memoraat tundub üpriski usaldusväärne, kuna tegemist on raskesti haige inimese poolt kogetuga. Puuduvad ilmsed jutustamisel lisatud elemendid (võib-olla ainult keremettide läbi katuse lendamine äratav veidi kahtlust). Hiiehaldjad ilmuvad vastavalt pärimusele tatarlastena. Ka see, et nad moodustavad perekonna, on traditsiooniga kooskõlas. Memoraadist endast ei selgu üleloomulike olendite ilmunise põhjus, aga see on aimatav, kuna keremetid tuletavad meelde endi tähtsust. Arvatavasti kippus kas kogeja ise või kogu ta pere neid unustama (näiteks ei osalenud hiies toimuval palvusel, ei andnud piisavalt raha ohvrilooma ostmiseks, käitus hiies halvasti vms). Teda karistati selle eest haigusega.

Muistendite ja memoraatide vahelisest piirist rääkides rõhutatakse, et see pole kuigi selge, kuna memoraat võib kujuneda muistendiks (Honko 1972: 97). Ja kuigi muistendid teksti tasandil otse memoraatideks ei transformeeru, kujundavad nad üsnagi olulisel määral memoraate. Ette rutates võib öelda, et nad genereerivad memoraate sobiva sisendi olemasolu korral.

Muistendeid usundiloo seisukohast uurides ei saa me vältida teatud funktsionalistlikku kallakut. Nimelt tuleb silmas pidada seda, kas muistend esitati uskumiseks või mitte. Vahet tuleb teha uskumiseks mõeldud muistendite ja meelelahutuseks jutustatud muistendite vahel. Selleks, et muistendite põhjal teha mingeid järeldusi konkreetse piirkonna aktuaalse usundi kohta, tuleb uskumiseks mõeldud muistenditest eraldada meelelahutuslikud muistendid, fabulaadid (need muistendid, millel pole mingit sündmuslikku tagapõhja) ja rahvusvahelised rändmuistendid. Alati tuleb mees pidada ka seda, et ühes piirkonnas võib narratiiv olla usundiline muistend, teises fabulaat, kolmandas hoopiski meelelahutuslik muistend. Kui aga suhtumine muistendi keskmises olevasse üleloomulikkusse sündmuse või olendisse profaniseerub üle kriitilise piiri, võib muistend naljandiks muutuda.

Šamaanilugudega tegeldes veendus, et memoraatide ja muistendite vahel pole ka Siberis kindlat vahet. Üldiselt võib šamaanide räägitud enesekohased jutud jagada kahte liiki – 1) šamaan jutustab oma šamaanis- saamise lugu, mis koosneb peamiselt traditsioonilise jutuvormi surutud pärimuslikult kontrollitud nägemustest ja elamustest, mida ta väidab end kogunud olevat initsiatsiooniperioodi ajal; 2) šamaan esitab (traditsioonilises jutuvormis) seda, mida väidab end nägevat, tundvat ja tegevat šamaanirituaali ajal. Sageli sisaldavad sellised šamaanide autobiograafiad ja “rännaku- kirjeldused” tekke- või usundiliste muistendite motiive. Memoraat on avaraks raamiks, kuhu traditsiooni poolt vormitud individuaalsete kogemuste vahele põimitakse viited mitmesuguste asjade või nähtuste alguse (tekkimise, päritolu) ja omavaheliste seoste (maailmakorra) kohta. Näiteks ettekujutused sellest, mida suudab teha üks või teine šamaani abivaim, on tihedalt seotud uskumustega loomadest-lindudest ning tähelepanekutega nende silmatorkavatest võimetest. Omadused, mida šamaan vajab šamaanimaailmas liikumiseks ja vaimudega suhtlemiseks, väljenduvad kindlate loomadele, lindudele, kaladele või ka üleloomulikele olenditele omistatud ning neid muistendites iseloomustavate võimete või oskustena. Mitte ilmaasjata pole paljud šamaani abivaimudena esinevad loomad ja linnud populaarsed muinasjutu- või muistenditegelased. Tuletame meelde kasvõi ühe nganassaani populaarsema abivaimu, kauri osa maailmaloomismuistendides. Nganassaani šamaani Semjon Momde kutsumusnägemuses räägitakse aga ühe teise linna erilisest rollist:

Igas järves oli saar. Esimesel saarel olid väike-laukhaned, mõned istusid pesal, mõned jalutasid ringi. Teisel saarel olid kirjuvarded, kolmandal haned, luiged ja teised linnud ... Küsisin: “Mis see on?”

Üks saatjatest vastas: “Need on mitmesugused linnud. Vanasti kat-
tis vesi kogu maad. Pole teada, kas siis inimesi oli. Kas näed seda
väikest parti? Tema on kirjuvart. Ta ei istunud paigal, vaid laskus
läbi seitsme jääkihi maa alla. Ta sukeldus vette ja jõudis välja tei-
se saareni. Nähti, et ta kannab nokas igasugust rohtu. Kogu rohu
loopis ta järve kallastele laiali ja tekkis taimestik.” Mõtlen: “Tähen-
dab, et selline kord kehtib juba vanast ajast ... Kui inimene, kes teab
maailmaloomise lugu, räägib sellest ja lööb vastu trummi,¹ selgine-
vad šamaani silmad ja ta näeb kaugemale.” (Popov 1984: 100)

Muistendid omakorda sisaldavad šamaanibiograafiate ja “rännakukirjel-
duste” elemente.

Kuidas suuline pärimus kujundab uskumusi? Šamaanikssaamislugude
motive analüüsides jõudsin järeldusele, et ühed neist väljendavad tule-
vase šamaani isiksuse muutumist, selle sobitumist traditsiooni raamesse,
teised aga näitavad seda, kuidas initsiatsiooniperioodi kogemused alluta-
takse pärimuslikule kontrollile. Laenasin hüpnoosi uurinud Roland Shorilt
üldise reaalsusorientatsiooni mõiste, ent võtan üleloomulikke kogemusi
võimaldava orientatsiooni tähistamiseks kasutusele termini “muistendite
reaalsus”. Nimelt on Roland Shor hüpnoosist kirjutades väitnud, et tead-
vuse normaalset seisundit iseloomustab tähelepanu taustale mobiliseeritud
suhtumuste süsteem, mis toetab, tõlgendab ja mõtestab kõiki kogemusi. See
süsteem areneb kogu inimese elu vältel ning püsib teadvuses vaid aktiivse
püüdluse abil, mis tavaliselt pole teadvustatud. Shor nimetab seda süsteemi
üldistatud reaalsusorientatsiooniks (*generalized reality-orientation*, Shor
1959: 585). Teisisõnu öeldes on indiviidi normaalsele virgele teadvusele
omane selline süsteem, mis ütleb, et kandiline ja nelja jalaga asi söögitoas
on laud, mitte piinapink, või et hämaras kalmistuvärava kõrval liigutav
asi on põõsas, mitte koolnu. Kui see süsteem muuta mittetoimivaks (Sho-
ri sõnul ei kao üldistatud reaalsusorientatsioon täielikult isegi sügavaimas
transis), pole kogemustel enam harjumuspäraseid tähendusi, kuna neid ei
seota väljakujunenud viisil indiviidi üldise kogemustepagasiga. Shor väidab,
et hüpnoos koosneb tegelikult kahest protsessist, millest üks on uue ajutise
orientatsiooni loomine ja teine üldistatud reaalsusorientatsiooni suhteliselt
mittetoimivaks muutmine. Muistendite reaalsuseks nimetangi ma seda uut
orientatsiooni, mis teadvuse muutunud seisundi korral aktualiseerub ning

¹ Ei mõelda mitte šamaani ennast, vaid juuresviibivat vanemat inimest, kes tra-
ditsiooni hästi tundes võib šamaani aidata. Nganassaanide puhul kinnitasid
rituaali juures viibijad vaimudega suheldes oma sõnu spetsiaalse kepiga (*hosi*)
vastu trummi lüües.

kerkib üldise reaalsusorientatsiooni kohale, ning mis lähtub pärimuslikul teel edastatavatest usundilistest kujutelmadest. Kuna vaadeldavate kultuuride puhul on meil tegemist peamiselt suulise pärimusega ning suure osa uskumusi kujundavaid narratiive võib liigitada muistenditeks, püüan terminiga rõhutada just muistendite osa religioosete kogemuste vormimisel. Olen kuulnud ka arvamusi, et muistendite reaalsuse asemel oleks õigem kasutada mõistet “müüdiline” või “müütiline reaalsus”. Kuna aga eesti (ja mitmete teistegi läänemeresoome rahvaste) müüdid on enamasti muistenditeks transformeerunud ning ka soovimatusest siduda terminit müütilise loomisajaga, eelistan jääda muistendite reaalsuse juurde.

Traditsioon mõjutab üleloomulikku kogemust mitmeti. Kõigepealt annab ta ajendi või põhjuse selle formeerumiseks. Inimene võib olla patustanud mõne ühiskondliku normi vastu, millele traditsiooniliselt peaks järgnema karistus selle normiga seotud üleloomuliku olendi poolt. Üle astunu teab seda. Ta on kuulnud ka mitmeid lugusid analoogiliste olukordade kohta. Ja olend ilmub. Või viibib keegi paigas, kus sageli vaime nähakse ja kus väidetavasti on ohtlik üksi olla. Ta teab seda, on kuulnud vastavasisulisi lugusid. Ja vaim ilmub. Või on keegi kas päritolu või mõne tundemärgi poolest arvatud eriliste võimetega inimeste hulka. Ta tajub, et inimesed, kellega ta iga päev kokku puutub, ootavad ta ande ilmsikstulemist. Ta on kuulnud mitmeid lugusid oma vanemate (vanavanemate) väljavalituse kohta. Ja anne tuleb ilmsiks. Loetelu pole lõplik, kuid sisaldab vast kõige olulisemaid üleloomuliku kogemuse ajendeid. Ent lisaks põhjustamisele traditsioon ka kujundab iseenda poolt esile kutsutud üleloomulikke kogemusi. Sisaldavad ju vastavasisulised jutud lisaks situatsioonikirjeldustele ka üleloomulike olendite kirjeldusi. Järgnevale viidates olgu öeldud, et need kirjeldused pole liiga täpsed, vaid jätavad igaühele piisavalt palju tõlgendamis- või sobitamisruumi.

Kui uuesti šamaanidest rääkida, siis võib öelda, et tulevane šamaan viib oma nägemused traditsiooniga kooskõlla kahes etapis toimuva protsessiga: kõigepealt tõlgib ta oma visioonid sõnade keelde (nimetab või mõistatab need ära), seejärel aga annab neile veelgi traditsioonilisema vormi neist laulmise või jutustamise teel. Jutuks vormituna võib see kõlada nii:

Nägame üleni jääga kattunud koda. Läksime sinna, seal istusid mees ja naine, samas kõndis ringi alasti laps. Kojakatted olid lumest ja jääst. Tuli koldes vaevu vilkus. “Kes te sellised olete, kust tulete?” küsisid nad. Vastasin: “Mind juhivad kaks, kes ütlevad:

ammustel aegadel märgitud teid mööda käijaks saa.² Aga teie olete vist haiguste vaimud?” Kojas olid igasugused rauast ja vasest katlad ja muud nõud, mis kõik olid mäda täis. Nad sundisid mind mõistatama, kuid ma ei kuulanud neid korralikult. Laps küsis: “Kes ma olen?” Vastasin: “Sina oled vist peavalu?” – “Kui haiguse puhul loitsid, mine selle haiguse teed mööda.” Eit ja taat küsisid: “Kes me oleme, mõistata ära?” – “Taat on tiisikuse algus, eit aga kõha algus.” – “Õige,” vastasid nad, “kui selline haigus hiljem teie juurde satub, siis tule ja ütle, ning me aitame sind.” (Väljavõte nganassaani šamaani Semjon Momde poolt jutustatud pühendusnägemusest, Popov 1984: 102)

Nganassaani šamaanilugude põhjal võib nentida, et vaim, kellega välja-valitu oma rännakul esmakordselt kohtub, tuleb kõigepealt ära arvata. Üleloomuliku olendi äratundmine, -nimetamine või -arvamine ongi üks osa tema traditsioonilisse vormi surumisest. Näiteks oli nganassaani šamaanil Tubjaku Kosterkinil kolm *hositele*-nimelist abivaimu, kes aitasid tal ära tunda üla- ja allilma paiku ning mitmesuguseid šamaanirännakuil kohatud esemeid, mis “ei ilmunud talle sellistena, nagu nad tegelikult on” (Gratševa 1984: 91). Ent äranimetamisest üksi ei piisa. Et nägemust täielikult oma kontrolli alla saada, tuleb teda sõnadega kirjeldada – temast laulda või rääkida. Tähendab ju läbielatust laulmine või jutustamine isikupärasele kogemusele veel traditsioonilisema vormi andmist (vt Siikala 1984: 25–26). Initsiatsiooniperioodi ajal omandabki tulevane šamaan suurema osa oma lauludest – abivaimude ja tulevaste rännakute kirjeldused.

Traditsionaalkultuuriga ühiskonnas on suuline pärimus väga oluline. See on nagu filter, mille läbi maailm indiviidini jõuab. Suuline pärimus koos informatsiooniga, mida indiviid saab teiste inimeste käitumist jälgides ning nende väärtushinnanguid väljendavaid reaktsioone meelde jättes, ongi see allikas, kust indiviid saab teavet kogu selle maailma kohta, mis jääb vahetult kogetava ümbruskonna piirest väljapoole.

Massikultuuriga ühiskonnas on suulise pärimuse osakaal palju väiksem. Avardunud on vahetult kogetava maailma piirid. Selle kohta, mis neist väljapoole jääb, saab indiviid informatsiooni eelkõige massimeedia vahendusel.

Juri Lotman jagab kõik inimkultuuri reaalsed kommunikatsiooni- ja tekstiliigid kahte suurde gruppi: 1) kommunikatiivaktid, mille eesmärgiks konstantse informatsiooni edastamine; 2) kommunikatsiooniaktid, mille eesmärgiks on info töötlemine ja uue teabe produtseerimine (Lotman 1990:

² See tähendab: hakka šamaaniks.

395–397). Võib üsna kindlasti väita, et religioosseid kogemusi ja uskumusi kujundavad teise grupi tekstid. Suuline pärimus kasutab sedalaadi tekstide edastamiseks vaid sõnalist keelt, massimeedia aga lisaks sellele mitmeid visuaalsete kujutiste abil kõnelevaid keeli. Kerkib küsimus, mil määral mõjutavad viimaste abil edasi antud tekstid meie uskumusi ja ettekujutusi.

Oletan, et kuigi inimese poolt vahetult kogetava maailma piirid on avar-
dunud ning suure osa neist väljapoole jääva ala kohta käivast teabest saab
ta visuaalse informatsioonina, ei vähene sfäär, mida tinglikult nimetan
kaugeks ja üleloomulikuks – see nihkub vaid veel kaugemale, jäädes alati
visuaalselt kogetava maailma piiride taha. Võib-olla muutuvad veidi rõhud.
Traditsionaalkultuuri inimene jagab maailma umbes sellisteks osadeks:

- 1) Meie – tema ise ja ta sugu- või kogukonnakaaslased.
- 2) Nemad – kaugemad naabrid, teised hõimud ja rahvad, kellega on vahe-
tuid kontakte. Nemad äratavad võõristust kummaliste ja vahel võigastegi
kommetega (arvatakse, et nad on kehaliselt natuke teistsugused, usuvad
imelikke jumalaid, söövad keelatud või põlastatud asju jne). Nad on ohtli-
kud eriti seetõttu, et nad on seotud poolinimeste ja toopoolsetega.
- 3) Poolinimesed – koerakoonlased ja muud sarnased olevused, kes elavad
inimeste maailma ja toopoolse piiril. Nad erinevad juba välimuselt inimes-
test, kommetest rääkimata.
- 4) Toopoolsed – jumalused, haldjad, vaimud, surnud esivanemad jne. Too-
poolsus ei tähenda kaugust geograafilises mõttes, vaid kuulumist üleloo-
mulikku sfääri. Manside väljend vaimude-haldjate kohta *sās ʒalʔ sait ōlne
māχum* 'õhukese kasetohu taga elav rahvas'³ iseloomustab vast kõige pare-
mini toopoolsete kaugust meist.

Tänapäevainimene liigitab endasarnaseid üsna samamoodi:

- 1) Meie – vastavalt mõtlemise mastaapidele tähendab see nii perekonda kui
kildkonda kui kogu rahvast (eriti väiksemate rahvaste puhul).
- 2) Nemad – mitut liiki muud rahvad (põdrad, kilid, mustad jne). Nemad
käituvad harjumatuult või võikalt (söövad konni, koeri, ka lapsi, teevad
inimlihast vorsti, peavad vannitoas siga, teevad parkettpõrandasse tule-
kolde jne).
- 3) Poolinimesed – on lähedases kontaktis üleloomulikuga. Need on mitme-
sugused täheinimesed, vaatlejad jne, kes maskeerunult meie seas elavad.
- 4) Toopoolsed – inglid, vaimud, tulnukad ja teised.

³ *sās ʒalʔ* – kasetohu pealne õhuke kiht.

Oletan, et vahetult kogetava maailmaosa piires ilmutab üleloomulik ennast ikkagi suulise pärimuse poolt kujundatud vormis. Seda kinnitavad ka uue-
mad Ameerika uuspaganluse alased uurimused (vt Magliocco 2004).

Tekst, mis peab edastama konstantset informatsiooni (Lotmani liigituse järgi a-tüüpi tekst), kodeeritakse mingi süsteemi abil, edastatakse adressaadile ja dekodeeritakse sama süsteemi abil, millega kodeeriti. Tagasitõlkega saab taastada algteksti.

Informatsiooni töötlemise või uue teabe produtseerimise eesmärgil edastatav tekst (b-tüüpi tekst) peab läbi tegema mittetriviaalse tähendusnihke. See ei kulge kindlate teisendustehete kohaselt ega ole üheselt ettemääratud. Selle tulemuseks on uus tekst, mille loovad ühelt poolt juhus ja eksimused, teiselt poolt aga täieliku tõlkimatuseni küündiv erinevus läheteksti ja sihiks oleva teksti koodides. Välistatud on võimalus tagasitõlke teel algtekst taastada.

Ka üleloomulikku kogemust põhjustav tekst peab läbima mittetriviaalse tõlke süsteemi. Reaalsuses eksisteerivaks mittetriviaalse tõlke süsteemiks peab Juri Lotman ükskõik millist kunstilist teksti, mis teabevahetusse lülitatuna hakkab genereerima uut informatsiooni (Lotman 1990: 398). Meid huvitavatel juhtudel võib selliseks tekstiks olla memoraat või muistend. Üldistuste tasandil aga võiks religioosset kogemust genereerivaks mittetriviaalse tõlke süsteemiks pidada muistendite reaalsust.

Selleks, et muistendite reaalsust käivitada, peab eksisteerima mingi väline (sisestatav) tekst, mida muistendite reaalsus suudab ära tunda. Peab olema varasem semiootiline kogemus ehk teisisõnu – sisestatav tekst peab olema muistendite reaalsuse jaoks sobivas keeles. Tõenäoliselt ei aktsepteeri normaalse täiskasvanud inimese muistendite reaalsus massimeedia vahendusel edastatud valmispile. Need võivad küll pildimällu kinnistuda, ent jäävad sõnade keeles kandma piiravaid “silte” – näiteks “vampiir sellest ja sellest filmist” või “tulnukas tollest filmist”. Või ebamäärasemalt – “üleloomulik filmiolend”. See tähendab, et võime küll meelde tuletada, kuidas mingi üleloomulik olend filmis välja näeb, aga selleks, et see meie aktuaalseid uskumusi ja ettekujutusi mõjutaks, tuleb mälopildiga seostuv sõnaline viit muuta üldisemaks – peame unustama pildi seotuse filmiga.

Väga väikeste laste puhul, kelle kõneoskus pole veel sõnaliste viitade moodustamiseks piisavalt arenenud, on võimalik filmipiltide teistsugune mõju. Samal ajal ei suuda sellised lapsed üldiselt telerit jälgida. Vanemad lapsed aga seostavad filmipildid vastavate sõnaliste viitadega. Sellest tunnistavad sagedased küsimused selle kohta, kas üks või teine teleris nähtud olend ka “päriselt” eksisteerib.

Suulise pärimuse mõjul tekkivaid visioone iseloomustavad vaid mõned olulised detailid: hall mehike, must mees, valgeis rõivais mees, poisike, noor naine jne. Ülo Valk kinnitab näiteks, et enamasti pole eesti muistendites antropomorfisena ilmuva kuradi välimuse juures märgitud ühtki deemonlikkusele osutavat välist tunnust, tegemist on näiliselt tavalise inimesega. Kuradit reedab ebatavaline käitumine (Valk 1994: 19). Udmurdi vetealdjas ilmutab ennast tavalise talutaadina. Tema tõelisele olemusele viitab vaid märg kuuesiil (Lintrop 1993: 58). Ingeri rehealdjat iseloomustab tulipunane nina (Honko 1972: 89). Maja- ja saunahaldjad on mitmel pool valgeis rõivais habetunud mehed. Võib öelda, et ennast ilmutav üleloomulik olend on varustatud vaid äratundmiseks hädavajalike traditsiooniliste tundemärkidega.

Oletan, et visuaalselt edastatav ei mõjuta ka sellepärast inimese religiooset teadvust, et valmispiltidena antavad üleloomulikud olendid ja nähtused (õudusfilmide vampiirid ja nõiad, kaugete tsivilisatsioonide jubedad olendid jt) ei jäta piisavalt ruumi indiviidi oma kujutelmadele. Üleloomulik kogemus tekib vaid traditsioonilise ja individuaalse interaktsiooni tagajärjel. Teisisõnu – selleks, et tekst (olgu visuaalne või sõnaline) käivitaks usundilist kujutelma mõjutava protsessi, peab ta olema piisavalt lünklik.

Filmide üleloomulikud tegelaskujud on sageli konstrueeritud mingi pärimuse põhjal, kuid mõeldud esile kutsuma vaid hirmu- või õuduselamust. Nad on liiga palju oma loojate looming – st nad on liiga konkreet- sed, individuaalsed. Ning nad mõjuvadki nii jubedalt, et vaataja lausa peab ennast veenma selles, et tegelikult pole neid olemas. Muistendite reaalsuse asemel käivitub hoopis teadvust kaitsev protsess.

Selleks, et massimeedia kaudu edastatav “õuduspilt” haakuks muisten- dite reaalsusega, tuleb ta kõigepealt muuta vähem individuaalseks ja vähem konkreetseks – tõlkida ta sõnade keelde või muuta ikooniks – märgiks, mis tuletab meelde aktuaalse religioosse tausta.

Võib-olla on muistendite reaalsusega haakuvate tekstide osakaal täna- päeva ühiskonnas vähenenud ning sellepärast ei oska inimesed sageli oma üleloomulikule kogemusele konkreetset vormi anda. Siis kipuvad need jää- ma ebamäärasteks “jõudude” ja “vägedega” lävimisteks.

Hämarikus härjad suured.

Jutustamisest ja mõistatamisest kalendri pööriaegadel

Järgnevalt käsitlen rahvakalendri liminaalsete perioodidega ühendatud jutustamist ja mõistatamist eesti ja udmurdi näidete varal, ent ei saa nähtuse tagamaade valgustamisel tähelepanuta jätta ka laiemat kultuuritausta. Sarnasustele eestlaste ja mitmete teiste rahvaste (sh udmurtide) rituaalse jutuvestmise ja mõistatamise puhul viitas oma väitekirjas juba Richard Viidalepp. Paraku polnud ta käsutuses piisavalt võrdlusmaterjali suuremate üldistuste tegemiseks. Peatükis “Rahvajuttude funktsioon” toob ta hulga näiteid jahi- ja kalaretkedel jutustamise kohta, piirdudes siiski vaid jutustamise tootmismaagilise funktsiooni esiletoomisega (vt Viidalepp 2004: 64–82). Püüan astuda sammukese edasi ja uurida, mis laadi uskumused vormisid ütlusi: “ämärigun ärja suure, videvigun villa pika” (AES, MT 130, 29 < Kambja) või “pidage pimeat, äälge ämärät, sis kasuse pikä piimälehmä, ää ärivasika” (ERA II 63, 475 (121) < Urvaste) või “Äbendame ämärät, pühitseme pimeet, siss kasusse hää ärjä’ ja suure’ sarve” (ERA II 284, 625 (599) < Sangaste).

Rahvakalendri liminaalsed ajad

Rahvakalendri liminaalsete aegade puhul saame rääkida kahest mudelist, mis rakenduvad nii ööpäeva kui ka aastaringi puhul. Esimene mudel seab üleminekuajad kahe kvalitatiivselt erineva ringipoolle – päeva ja öö, suve ja talve – vahele, teine aga tähistab mõlema poole kulminatsioonipunktid ning muudab eriliseks nende läheduses (või järel) oleva aja – kesköö ja keskpäeva, talvise ja suvise pööripäeva. Eesti rahvakalendris lähtuvad esimesest

mudelist videvik, jagu- ja hingedeae, teisest kesköö, tali- ja suvihari (hili-semal ajal jõulud ja jaanipäev). Meie pikem selgesti markeeritud liminaalne periood seostub üleminekuga suvest talve, videvikul on ööpäeva puhul sama oluline funktsioon kui hingedeajal aastaringi puhul, keskpäev aga jääb enamasti tähelepanuta. Udmurdi rahvakalendris on videvik, mida nimetatakse laenatud sõnaga *akšan*, samuti väga oluline. Näiteks kirjutas Grigori Vereštšagin: “Akšan on videviku jumal. Ta ei salli videviku ajal mingit töötegemist, kära, söömist jne, vaid nõuab, et sel ajal ainult lamataks” (Vereštšagin 1995: 46). Selle kõrval on kriitilised ka kesköö ja keskpäev. Bessermanidel kannab liminaalne periood pärast südaööd nime *nev-rama* (ilmselt vene *не время – не вовремя*) ja kestab umbes tund aega. Sel ajal ei tohi näiteks koju tulla: “Keskööl ei tohi tarre siseneda, *šaitan* siseneb koos sinuga” (Popova 2004: 35). Pärast päikese loojumist ei koristata tube, samuti ei jäeta tarest välja laste rõivaid, arvates, et neisse asuvad haiguste vaimud ja *šaitan* (samas). Keskpäeval ei tohi ujuda, minna põllule või metsa ega võtta ette pikemat teekäimist. Arvatakse, et sel ajal suureneb oht kohata metshaldjat *čaššakužo/ludkužo* ja põlluhaldjat *mežakužo*, kes vaatavad sel ajal üle oma valdusi (samas: 37). Öhtusel (*žit akšan*) ja hommikusel (*čuk akšan*) videvikul on erinev semantiline tähendus. Öhtuse hämariku saabudes tuli pikali heita ja oodata pimedust, ei tohtinud asuda öhtust sööma ega alustada tööd. Videvikus tarre sisenedes tuli puudutada ahju, et vabaneda haigustest, mida võidi endaga kaasa tuua. Koidik on positiivse märgiga, näiteks on sel ajal allikast toodud vesi ravitoimeline (samas: 38). Samasugused uskumused olid levinud ka udmurtidel. Lisaks oli keskpäev neil vetehaldja aktiivsuse kõrgae ning seostus mõnel pool ka *oktaš*’i-nimelise mütoloogilise tegelasega: “Kurjade vaimude hulgas on tähtis koht *oktaš*’il, keskpäevajumalal, kes nõuab, et see osa päevast poleks pühendatud tööle, ja karistab karmilt oma keskpäevase rahu rikkujaid” (Bogajevski 1888: 17).

Mõlemad liminaalse aja mudelid rakendusid ka nädala puhul. Bessermanidel ja udmurtidel on nädala kriitiliseks ajaks kolmapäev (*arnja šor* ‘kesknädal’ või bessermani *viro/vironunal*, udmurdi *virnunal* ‘vere päev’), bessermanidel ka laupäev – *pominka nunal* ‘surnute mälestamise päev’ (Popova 2004: 39). Baškiiridel, tšuvaššidel, tatarlastel, mokšadel ja maridel on kolmapäev samuti vere päev ning seda seostatakse vereohvrite toomisega. Udmurtide puhul ei kinnita praktika seda, kuna kolmapäeva peetakse halvaks ja raskeks päevaks. Iseäranis ränk on kuu viimane kolmapäev: *šöd kuaka nör no ug vaji karaz so nunale* ‘kännivares (must vares) ei vii isegi oksa pessa sel päeval’ (Minnijahmetova 2000: 92). Samal ajal viitavad udmurdi nädalapäevade nimed *pokči arnja* ‘väike nädal – neljapäev’, *udmurt arnja* ‘udmurdi nädal – reede’ ja *dzuč arnja* ‘vene nädal – püha-

päev' kas vanale viiepäevalisele nädalale või sellele, et Volga-Bulgaaria aega ulatuv islami mõju on jätnud oma jälje udmurdi rahvakalendrisse. Nii või teisiti kaasneb sellega neljapäeva tähtsustamine, mis on eriline päev ka paljude teiste rahvaste kalendreis.

Udmurdi rahvakalendri aasta kaks erilist üleminekuaega, mille nimetused lähtuvad vanapermi keeles piiripealsust või liminaalsust märkinud sõnatüvest *vež-* (oletatav soomeugri **vaješ*, vrd soome *vaihe*, eesti *vahe*), on südasuvine *invožo*-aeg ja kesktalvine *vožo*-aeg. Viimane seostus sageli õhtuse jutuvestmise, eriti aga mõistatamise kombega, millest usuti sõltuvat tulevase karjakasvatustsükli loomaõnn. Eesti rahvakalendris esineb *jagu-* või *jäguaeg*, mis keeleliselt tähendab ligilähedaselt sama mis udmurtide *vožo*-aeg ning on samuti ühenduses karjaõnne tagava mõistatamisega. Paraku tunneb jaguaega vaid põhjaranniku elanikkond Jõhvist Jõelähtmeni. *Jakoaika* oli tuntum Soomes. Richard Viidalepp: "Soomes tähendas *jakoaika* ajavahemikku, mis ühendas aasta lõpu uue aasta algusega; nii on see arvatavasti olnud ka Eestis" (Viidalepp 2004: 50). Jaguaega on peetud ka päikese- ja kuukalendri ühendamiseks vajalikuks perioodiks (Vilkuna 1950: 288). Videvikupidamise komme seostab jaguaja üle Eesti tuntud hingedeajaga, ent videvikku peeti sageli pärast hingedeaja lõppugi – jõulude või kariloomade poegimisajani välja. Ka udmurtidel, kelle keeles mõistatus on *vožokij* (*vožo*-keel) või *vožomad'* (*vožo*-jutt, -köne), on mõistatamine seotud kindla ajaga – rukkimaarjapäevast (*pukro nunal*) uue aastani (*vil' ar*) või Jeesuse ristimise pühani (*jö vile sulton*) (Perevoztšikova 1982: 5) ning keelatud pärast loomade poegimise algust – *jö vile sulton bere madiškinj ug jara: pudo vera kare* 'pärast Jeesuse ristimise püha ei tohi mõistatada: loomad tulevad piima' (Vladõkina 1988: 73). Võrdluseks näide Setomaalt:

Talsipühi paastuh, ku olõ-õs viil nuuri eläjit, sõss mõistutõti mõistatuisi ja aeti jutussit. Lihasoõgi aigu sai jo lauta noorõ' eläjä', sõss inämb aetas nii. Ma ka' tiiäi mille, a ku pääle talsipühi me latsõ' nakse viil jutustama, sõss vanaimä kõ üteli: "Olõi nüüd inämb määnestki jutusõ ajamist. No' jo' noorõ' eläjä' laudah!" (ERA II 194, 354 (2) < Meremäe)

Olgu lisatud, et mõistatamise keelamine kariloomade poegimisaja alates on laiemalt levinud ka valgevene, ukraina ja vene folklooris.

Seoses *vožo*-ajaga tuleb teha oluline kõrvalepõige mütoloogia valda – *vožo*'deks nimetati mitmel pool udmurdi aladel (eriti põhjapoolsetes piirkondades) talvise pööriaaja üleloomulikke külalisi, keda kujutati ette väikeste karvaste kuradikestena. Samuti on *vožo*'deks nimetatud sel perioodil

veekogudest saunadesse ja tühjadesse hoonetesse elama asuvaid vete-haldjaid (harilikult *vumurt*). Ent ka jõulude ajal sanditamist on kutsutud samast tüvest lähtuva sõnaga *vožojaškon*. Nii võib udmurtide omakeelne mõistatust tähistav sõna viidata kas liminaalsele ajale, selle üleloomulikele külalistele või koguni mõlemale. Olen varem osutanud udmurdi jõulusantide seostele surnud esivanematega, samuti *vožo*'de sarnasusele vene rahvakalendri sama perioodi spetsiifiliste vaimude *kuliš'ite/kuljaš'ite* või *šulikun'*idega, kelle nimed on miskipärast laenatud soome-ugri (mansi *kul'* 'kurat', *kul' otar* 'allilma isand'; komi *kul'* 'vetevaim, kurat'; vrd eesti *koll*) ja turgi (jakuudi *süllükün*, võimalik < vanatürgi *suvluγ* 'veega seotud') keeltest (Lintrop 2003: 126, 131). Ühtlasi olen ka juhtinud tähelepanu sellele, et kõik need kriitilisel perioodil veest tulevad üleloomulikud külalised lähtuvad allavoolu ja/või teiselpool vett olevast surnute maa (*resp.* allilma) kujutelmast. Pööriaaja külaliste seotust surnutega kinnitab ka bessermani materjal, kus *vožo*'de ärasaatmise aeg sõltub küla asukohast jõe suhtes: "Tuleb märkida, et rituaali sooritamise erinevad ajad eri külades on seotud ettekujutustega *vožo*'de allavoolu lahkumisest ning nende tagasitulekust suvisel pööripäeval ja rukki öitsemise ajal. Esimestena hakati *vožo*'sid ära saatma jõe ülemjooksu külades, seejärel keskjooksu osas ja viimasel päeval – jõe alamjooksul. Meie päevil püsib see komme jõgede Lekma ja Lema äärsetes külades" (Popova 2004: 165–166). Jelena Popova toob näiteid nüüdisaegsete välitöömaterjalide hulgast, mis viitavad sidemele *vožo*'ga seotud ettekujutuste, surnute ja esivanemate kultuse vahel: "Need on surnud, uppunud inimesed, neil on kuueäär märg." Just see eripära võimaldab "eristada tõelisi *vožo*'sid" kostümeeritud omaküla rahvast (samas: 166). "*Vožo*'st ei tohi halvasti rääkida. Nad näevad inimeste moodi välja. Nende seas on noori ja vanu. *Vožo*'d, need on surnud inimesed. Bessermanid bessermani rõivastes, udmurdid udmurdi omades. Kannavad saapaid ja viiske. Alati tuleb nende meele järele olla. Nad on kõige kallimad – kuldsed külalised. Kuulevad kõike" (samas: 167). Viimane kahe sõnaline lause on meie seisukohast väga oluline, sest viitab võimalusele, et pööriaaja mõistatused ja jutud olid suunatud eelkõige *vožo*'de kõrvadele.

Olen mõtisklenud ka selle üle, miks enamik varasemaid teateid paigutab meie hingedeaja mihklipäeva ja mardipäeva vahele, näiteks: "Siis võtame engi vastu, pääle mihkle päeva üts nädal' võtame vastu, enne mardipäeva üts nädal' saadame minema" (EKA < Paistu), aga uued kalendritõlgen-dused alustavad seda hingedepäevaga, näiteks väljavõte uute sirvilaudade kommentaarist: "Kooljakuu (november) 2. Hingepäev. Kadunukesed tulevad kodu kaema, neile jäetakse söök ööseks lauale. Algab videviku pidamine" (Kama 1988: 53). Kui ei leiduks vanu viiteid jõulu-eelsele hingede-

ajale, võiks nihke põhjustajaks pidada vanalt kalendrilt uuele üleminekut. Sel juhul oleks hingedeaja seotus konkreetse aastaaja osaga nii kindel, et kaaluks üles selle paiknemise kindlate tähtpäevade suhtes. Ent miks siis on november mõnel pool *hingeku* (soomlastel *marraskuu*), kui hingedeag oli vana kalendri kohaselt peamiselt oktoobris? Mall Hiimäe on öelnud: “Tuleb arvata, et enne kirikukalendri kanoniseeritud tähtpäevade meie maale jõudmist ning siin kinnistumist on hingedeajaks olnud aastalõpu aeg, mille määrasid looduse sügisene hääbumine koos taimevegetatsiooni lõppemisega, üksiti kõige pimedama aja saabumine, põlluharijatel ja karjakasvatatel lõikusaja lõpp” (Hiimäe 1991: 233). Kõige pimedam aeg saabub meie tingimustes siis, kui päev on juba päris lühike ja lund ei ole veel maas, seega enamasti novembris. Siit võiks järeldada, et vana hingedeag nihkus ettepoole põlluharimise tähtsuse suurenedes. Kuid on võimalik ka hingedeaja nihkumine tahapoole kirikupühade mõjul – 2. november kui surnute mälestamise päev roomakatoliku ja luteri kirikutes ja püha Dimitriose mälestuspäevale (8. november) eelnev laupäev õigeusu traditsioonis. Välistada ei saa ka muid seletusi, näiteks sellist, mille järgi käibisid paralleelselt kaks süsteemi, nii et päikesekalendri kohaselt olid hinged liikvel talvisel pöörijal,⁴ põllumajandusliku (ja ehk ka kuukalendri järgi) peeti hingedeaga aga pärast vegetatsiooniperioodi ja väliste tööde lõppu. Igal juhul on tegemist liminaalse ajaga, üleminekuga kas suvise ja talvise aasta-poolde või päeva lühenemise ja pikinema hakkamise vahel.

Lisaks muudele eripäradele on jõuluaeg väga laialt tuntud ennustamise periood. Kuid näiteks jakuutide uskumuse kohaselt on jõuluaegne ennustamine võimalik just *sülükini*-nimeliste vaimude kohaloleku tõttu, kes selleks ajaks tulevad veest välja maa peale. (Zelenin 1930: 23 < Kulakovski). Sellega seoses huvitav teade palju lähemast kultuuriruumist: *С Рождества до Крещения по земле ходили шуликуны ... Снаряженные или ряженые изображали как раз этих шуликунов* (Adonjeva 2001: 198 < teade pärineb Peterburi Riikliku Ülikooli folklooriarhiivist, kohalühend Пинеж.).

Nii või teisiti, kriitiline üleminekuaeg sisaldas kõikjal ettekujutusi ühenduste avanemisest meie maa ja sealpoolse maailma vahel. Kodusid külastasid surnud esivanemad, ent tee oli avatud ka teistele vaimolenditele. Tundub, et eelkõige tulid külla siiski omad ja oodatud hinged. Mõnel pool (eriti Mulgimaal) markeerisid nende visiiti hingesandid, keda rangelt eristati martidest. See aeg nõudis mitmesugustest reeglitest kinnipidamist. Näiteks Vigalast pärit tekst:

⁴ Meie jõulu- ja aastavahetuse kommetes on sellele võimalusele viitavaid detaile.

Sügisel, kui ööd kõige pikemad on, peetakse “hingede püha”, sel ajal laotakse õled tuppa maha, et käimisest ega millegi asja maha kukkumisest kolinad ei oleks, et “hinged”, kes sel ajal haudadest koju tulevad, selle üle nurisema ei hakkaks. Ka ei raiuta ega pesta sel ajal. (H III 23, 780 < Vigala)

Ka udmurtidel on kriitilistel aegadel keelatud kära teha, pesu pesta ja vee-kogudest mustade nõudega vett ammutada. Hingede aeg oli sobiv aeg vide-viku pidamiseks. Päeva ja öö vaheline üleminekuaeg täideti mõistatamise ja jutustamisega. Eestis ja Soomes levinud uskumuste kohaselt põhjustas hingede ajal mõistatamine kirjute vasikate või tallede sündimist, Lätis aga sigade head kosumist (Viidalepp 2004: 71–73).

Huvitavad on teated, mis räägivad sellest, et liminaalsete aegade jutu-repertuaaris olid esiplaanil memoraadid, mis rääkisid inimeste kohtu-mistest nende aegade üleloomulike külalistega. Leiame neid nii eesti kui udmurdi kultuuriruumist.

Vanasti räägiti videvikul igasugu juttusi tontidest ja kodukäijatest, untidest ja igasugu ennemuiste-juttusi. (ERA II 298, 155 (4) < Jär-va-Jaani)

Õdagu ole talutoan just kui vabrik. Kui oll mõni jutumiis, sis tuu selet, mis ta mõistõ. Väega pallo seletati tondijutte tuul aal. (ERA II 160, 10/11 < Kanepi)

Lidia Popova kirjutab bessermanide kohta: “XX sajandi esimesel poolel olid populaarsed täiskasvanute ja isegi vanurite istjad. Kokkutulnud jutustasid muinasjutte ja igasuguseid lugusid, peamiselt memoraate *vožo*’dest. *Vožo*-ajal oli komme jutustada muinasjutte ja esitada mõistatusi mitte ainult ist-jatel, vaid ka pere ringis” (Popova 2004: 175).

Maridel oli jõuluajal (*šorikjol* ‘lambajalg’⁵) samuti kombeks õhtuti kogu-neda mõnda majja, kus mängiti, räägiti muinasjutte ja mõistatati (Kalini-na 2003: 177–178). Teistel andmetel toimus jutustamine-mõistatamine just jõulu-eelsel perioodil: “Mööda sai maride sügispasunate (*šjže puč*) kaebliku mängimise aeg pikkadel pimedatel sügisöödel. Mööda sai ka pikkade öiste ülevaalistumiste, kasepeergude valgel muinasjuttude jutustamise ja mõis-tatamise periood,” mille järel saabus lõbus jõulu aeg (Jefremov 2003: 230).

⁵ Kogu jõuludest Issanda ristimise pühani kestev periood on nime saanud tule-viku ennustamise kombest – nimelt käidi öösel pimedas laudas ja haarati lam-bal jalgadest. Kui pihku sattus villaga jalg, ennustas see õnne, kui paljas jalg, siis õnnetust. (Kalinina 2003: 209.)

Eestis tuntud mardipäeva-eelne hingedeae lõppes hingedepäevaga, mil oodatud surnud lahkusid. Nädal hiljem külastasid kodusid mardisandid, kes polnud enam oma kallite kadunute esindajad, vaid lihtsalt külalised sealilmast. Seejärel tuli kadrisantide kord. Kostümeeritud külalised käisid ringi otsekui meelde tuletades: inimesed, olge ettevaatlikud, üks maailmade vahel on valla. Udmurtidel puudus eesti moodi hingedeae. Surnutele pandi toitu ning neid kutsuti koju mitmete oluliste kalendripühade eel või ajal. Siiski oli rituaal, mida toimetati vaid aasta talvepoolel, enamasti enne jõuluid. See kandis nime *jirpid šoton* 'pea ja jalgade andmine' (ka *viro šoton* 'vere andmine') ja oli ühekordne ettevõtmine, mille käigus lapsed kadunud vanematele viimase suure ohvri töid. Tagurpidi pulmaks kutsutud kombetalituse mõte oli surnud isa või ema lõplik ühendamine kõigi teiste surnud esivanematega. Udmurdi jõulusandid, nagu meie mardidki, kujutasid aga endast liminaalse perioodi külalisi, kes olid küll sealpoolsest maailmast, kuid ei olnud otseselt "omad hinged". Siiski esindasid nad inimestele pigem sõbralikke jõudusid, sest peletasid oma käitumise ja käratsemisega kurje vaime. Kui udmurtidel öeldi sanditamise kohta sageli *vožojaškon*, siis bessermanid on jõulusante endid *vožo*'deks nimetanud (Popova 2004: 168). *Vožo*'d aga seostuvad allilma ja surnutega. Sellest kõneleb ka fakt, et nendega ühenduses olevail pühadel serveeriti toite ja jooke samamoodi kui surnutele pühendatud kombetäitmistel: "Mõned panevad *vožo* ärasaatmisel toitu ja kallavad jooke endast vasakule" (Popova 2004: 181).

Ent miks ikkagi on mõistatamine ja jutustamine nii olulised just kriitilistel aegadel? Loomulikult pole liminaalsete aegade mõistatamise ja jutustamise puhul tegemist vaid piiratud eesti-udmurdi-bessermani nähtusega. Võtme selle avaramaks vaatlemiseks annavad kaks aspekti – a) juba eespool mainitud usk sellesse, et piir meie maa ja sealpoolse ilma vahel ähmastub ja b) paljude rahvaste (sh udmurtide ja eestlaste) usundeis oleneb karjaõnn (ja sageli ka viljaõnn) eelkõige surnud esivanematest.

Tegelikult tuleb arvesse veel üks oluline nüanss – üleloomulikele oleditele on ühel või teisel eesmärgil ikka jutustatud ja lauldud ning nendega seostub sageli ka mõistatamine. Viidalepp toob oma väitekirjas mitmeid näiteid selle kohta, kuidas kütid püüdsid jutustamisega jahiõnne tagada. Andrei Maskajevile tuginedes väidab ta, et "veel 1940. aastal on Mordvas kirja pandud jutt metsaeidest, keda kujutatakse suure jutuhuvilisena: ta võivat jahimeeste jutte kuulates isegi mitmeks päevaks magama jääda ja siis olevat küttidel veel eriti hea saak" (Viidalepp 2004: 64 < Maskajev). Dmitri Zelenin kirjutas 1929. aastal: "Meie muuseumi noorte etnograafide N[adežda] Dörjenkova ja L[eonid] Potapovi vaatlused avastasid Altai türklastel erilise taiga peremehe meele järele olemise meetodi [...] jahi-

meeste artell võtab endaga metsa kaasa spetsialisti-muinasjutuvestja. Altai türklased usuvad, et taiga peremehele meeldib muinasjutte kuulata, eriti muusikainstrumenti *kobōz*'i saatel, ja ta tuleb jahimeeste onni juurde neid kuulama. Tasuks meelelahutuse eest saadab ta jahimeestele edu küttimeks" (Zelenin 1929: 66). Öhtul puhates burjaadi jahimehed "tavaliselt räägivad muinasjutte, laulavad, mängivad balalaikat ja isetehtud viiulit, [...] kõik need meelelahutused loetakse selleks vajalikuks, et *hangai* (metsa peremees) annaks rohkem oravaid ja soobleid" (samas: 67 < Kossõgina 1915). Sojoodid uskusid, et piirkonna kaitsevaim kuulab alati, kui inimesed jutustavad oma muinasjutte, kusjuures talle ei meeldi kehv jutustamine (Zelenin 1934: 223). Huvitav paralleel ojibwa indiaanlastelt: isade pärimusi ei tohi jutustada suvel, talvel aga on suurel vaimul Nanibozgul aega kuulata lugusid enda suurtest tegudest (samas: 220).

Näeme, et mitmel pool räägiti jutte ja esitati mõistatusi üleloomulike olendite lõbustamiseks. Ent asjal on ka teine, huvitavam tahk – isegi jutuvestmise käigus esile manatud "nabast lõigatud"⁶ kangelased on olemuse poolest lähedased üleloomulikele olenditele ning vajavad seetõttu erilist kohtlemist, rääkimata juttudes esinevatest jumalustest ja haldjatest, kes on *per se* ja *par excellence* täievolilised toopoolse ilma esindajad.

Näiteks hakassi eepiliste lugude *hai* lauljad (*haidži*'d), kes uskusid, et said oma ande spetsiaalsetelt vaimudelt *hai eezi*, olid veendunud, et pärast seda, kui vaim on nendesse sisenenud ning loo kangelaste vaimud on jutustamise käigus esile manatud, ei tohi esitust pooleli jätta, vaid tuleb lõpuni jutustades tegelased uuesti puhkama saata. Kui taheti pika esituse jooksul pausi teha, tuli valida selline moment, kui kangelased parajasti pidutsesid. Kui aga lugu jäi pooleli nii, et kangelased ei võitnud selles esinevaid kurje olendeid, hakkasid viimased inimestele halba tegema. Ilma hooleks jäetud jutukangelased võisid kättemaksuks tappa ka lauliku. Hakassi *haidži*'d olid (ja on praegugi) šamaanilaadsed tegelased, kes tegid läbi initsiatsiooni, mille käigus nad mäevaimude *tag eezi*'de abil said kontakti eepilise laulu vaimudega. Laulu esitamist kirjeldasid nad nii: "Sulgen silmad, näen tegevusi enda ees lahti rullumas ning kirjeldan siis neid" (Deusen 2004: 78).

Siiski tuleb kaaluda ka teist võimalikku seletust – jutustamine ja mõistamine on vajalikud veenmaks vaime ja jumalaid selles, et inimesed teavad, milline kord on maailmas kehtestatud, millised on inimeste kohustused ja õigused jne. Öeldut liminaalse ajaga seostades võiks pakkuda välja järgmise, obiugrilaste karupeiete sarnase skeemi – pööria ja külaliste (sh surnud esivanemate) ülesandeks oleks kodusid külastades kindlaks teha, kas neid

⁶ Nii nimetavad handid surelikke inimesi, vastandades neid "nabast lõikamata" jumalustega.

ikka austatakse, kas elavad inimesed teavad, millised reeglid on jumalate poolt kehtestatud jne. Just selle skeemiga sobib hästi mõistatamine, mis on ühelt poolt otsekui salakeel maailma olemuslike asjade väljendamiseks, teiselt poolt aga seostub šamaanirituaalide olulise osa – arvamisega. Raamatus “Cosmic Serpent: DNA and the Origins of Knowledge” kirjeldab Jeremy Narby üht Lõuna-Ameerika šamaani, kes väidab, et keerdkeel (ingl. *twisted language*) võimaldab tal asjade olemust näha: “Lauldes ma uurin asju hoolikalt – keerdkeel viib mu nende ligi, kuid mitte liiga lähedale. Normaalseste sõnadega langeksin ma asjadesse, kuid keerdkeele abil tiirlen nende ümber – näen neid selgesti” (Narby 1998: 98–99). Nii, nagu šamaan mõistatamise või arvamise abil leiab liikumiseks õige tee, korrastavad ka inimesed mõistatades oma maailma ja näitavad üleloomulikele külalistele, et on õigel teel, mille eest neile tasutakse karja- ja viljaõnnega. Ilmaasjata ei tulene meie sõna *arvama* šamaanide sõnavarast, olles etümoloogiliselt seotud vanatürgi sõnadega *arva* ‘loitsima’ ja *arvaš* ‘loits’. Kašgari linnast pärit Mahmudi sõnastikust (11. saj) leiame lause *qam arvaš arvađi* ‘šamaan luges (= loitsis) loitsu’ (Nadeljajev 1969: 58). Eesti *arp*, *arbuda* ja soome *arpa*, *arpoa* on sama päritolu.

Paraku on eelnev skeem liiga ilus ja lihtne, et tõsi olla. Juba Zelenin märgeb, et teatud juhtudel kaitses jutustamine või mõistatamine üleloomuliku olendi eest. Näitena tõi ta Lužitsõ serblaste keskpäevavaimu *prezpoldnica*, kes kõndis keskpäeval põllul ja tappis vastutulevaid naisi. Ainus võimalus tema käest pääseda oli jutustada talle võimalikult palju – linaga seotud töödest või muudest asjadest. Kellel ei jätku jutuvainest, see on hukkunud, kellel jätkub, see pääseb. Viimasel juhul ütleb keskpäevavaim jutustajale: “Sa võtsid mult minu jõu” (Zelenin 1934: 227–228). Samasse ritta sobib vene keskpäevavaim *полудница* – valgeis rõivais naine – kes sundis inimesi endaga mõistatamises võistleva ja kõdistas kaotajad surnuks. Siinjuures tuleb märkida, et slaavi *poludnica*, *polednice* on väga lähedane vetehaldjale. Polesjes oli vetehaldja üheks nimeks *poludenik* ‘keskpäevavaim’ (Levkievskaja 1995: 339). Ukraina rahvalauludes esitab vetehaldjas neiu kolm küsimust: *як угадаєш – до батька нуцу; не угадаєш – до себе возьму* (Zelenin 1934: 229). Vetehaldjas aga toob meid tagasi udmurtide juurde.

Kui slaavlaste vetehaldjas oli eriti aktiivne keskpäeva ja kesksuve paiku ning isegi metshaldjat usuti kohati talvel puhkavat või maa all elavat (viimase kohta vt Krinitšnaja 2004: 253), siis näiteks permi rahvastel asuvad just talvisel pööriajal saunadesse elama veega seotud üleloomulikud olendid, keda permikomid nimetasid *kul'pijannez* (*kul'* ‘kurat, vetehaldjas’), udmurdid aga kas vetehaldjaks (*vumurt*) või eespoolnimetatud *vožo*’deks.

Nagu eespool mainitud, kuuluvad mõlemad ühte ritta vene *kuliš'ite/kul-jaš'ite* ning *šulikun'*idega, kes on üldjuhul inimestele ohtlikud, kuid samal ajal võimaldavad tulevikku ennustada.

Karjalas käidi muuseas jõulude ajal tulevikku ennustamas ka veekogu jõesse raiutud augu ääres, kusjuures usuti, et vastavat perioodi valitsev mütoloogiline olend *vierissän akka*, kes jõuluaja algul olevat vaid kanepiseemne suurune, selle lõpus aga heinakuhja mõõtu, võis tirida jää alla need inimesed, kes polnud kaitstud kirvetera abil tõmmatud maagilise ringiga (Lavonen 1977: 75). Ka bessermanidelt leiame sarnaseid teateid: "Ennustamist väljaspool hoonet või küla piire peeti kõige ohtlikumaks. Püüdes ennast kaitsta müütiliste olendite *vožo'*de eest, võeti endaga kaasa kukk või joonistati raudesemega (vikat, sirp) ring. Selles olles "kuulati" saatust ja püüti *vožo'*sid välja kutsuda. Tähtis oli ringi mitte avada või purustada, muidu ennustajad võisid hukkuda või raskesti haigestuda" (Popova 2004: 176–177). "Räägitakse, et *vožo'*d tulevad jõeäälelt. Jutustati, et keegi külaelanikest viidi jõuluajal kaasa jää alla" (samas: 165).

Karjalas loeti ennustajate rauaga piiramise juurde mõnikord sellist loitsut:

*Rakennan rautaisen aijan
teräksistä seipähistä
muasta taivahen suahen,
taivahasta muahan suahen,
čičiliuskoilla sivoin,
kiärmehillä kiännetelehen,
panen hännät häilymään,
piät piällä kehajamaan.*
(Popova 2004: 79 < A. Remšujeva, Voknavolok)

Niina Lavoneni sõnul toimis samasuguse maagilise ringina jutustamine: "Selline oli see seadus, oli vaja jõuluajal muinasjutte rääkida, kasvõi kolm juttu õhtu jooksul. Kui muinasjutte räägiti, siis iga jutu eest moodustus ümber selle maja raudne võru, et paha vaim ei saaks majja tulla" (samas < A. Remšujeva, Voknavolok). Vilho Jyrinoja Akonlahtist kinnitas: "Igatsares oli vaja jutustada kolm muinasjuttu igal õhtul. Sellest moodustus justkui kolm raudset võru ümber elamu, aga need kaitsesid taret kõige kurja vastu. Jutustad kasvõi kehavõitu muinasjuttu, see pole patt, jumal ju armastab nalja" (samas: 76).

Nagu näeme, seostub ka jutustamise-mõistatamise tõrjemaagiline funktsioon liminaalsete aegade. Järgmine küsimus on – kas eksisteerisid mingid "õiged" jutud ja mõistatused, mida tuli kindlasti rääkida ja esitada,

samal ajal kui teised tuli mittedsobivatena kõrvale jätta? Selle kohta otsesed andmed puuduvad, pigem esindavad Karjala näited tendentsi, et rääkida võis kõike ja isegi kehvasti, peaasi oli jutustamise toiming. Siiski ei saa selles Siberi paralleelidele viidates päris kindel olla. Teine ja veel olulisem küsimus on aga see, kas jutustamine-mõistatamine tõrjus ise kurja või oli see meelepärane neile üleloomulikele olenditele, kes inimesi kurjade vaimude eest kaitsesid ning jagasid ühtlasi karja- ja viljaõnne. Kaldun eelistama viimast varianti, mis sobib paremini kokku kõige eespool öelduga. Selle väga kaudseks kinnituseks võiks olla ka handi karupeiete vaimudelaulud⁷, mis alati lõpevad kindlate vormelitega:

Minu paljud majas istuvad naised
mida ma teile nüüd jätan?
Veekalaõnne tantsu,
oma tantsu jätan teile.
metsloomaõnne tantsu,
oma tantsu jätan teile.
Veekalast täidetud terega
võite nüüd istuda,
Metsloomast täidetud terega
võite nüüd istuda.
Minu tulemise järel
hukutav suur tõbi
kui välja ilmub,
must suur tõbi
kui välja ilmub,
minu varrukalise kasuka varrukas
varju et saaksite,
minu sülelise kasuka süles
varju et leiaksite.
(Steinitz 1939: 346–347, värsid 131–149)

Karupeole tulnud ja inimeste õiges käitumises veendunud üleloomulikud külalised pakuvad oma kaitset ja eestkostet nälja, tõbede ja kurjade vaimude vastu. Selle kauge paralleeliga ma praegu lõpetan.

⁷ Mansi *kāstanērij* on harilikult tõlgitud kutsumislauluks. Wolfgang Steinitz nimetab neid laule Obi-äärsetel hantidel terminiga “vaimude tantsulaul”, handi k *ṽnə jāk ārə*, mida ta tõlgib kui *Lied des erhabenen Tanzes*.



Tubjaku Kosterkini loitsud

ubjaku Kosterkinit (1921–1989) võib pidada viimaseks suureks nganassaani šamaaniks. Tema isa Djuhade Kosterkin sai laialdaselt tunnuks tänu Andrei Popovile, kes oma 1936. aastal ilmunud raamatu “Tavgitsõ” ühe peatüki pühendas nganassaani šamanismile. Selles kasutatud materjal pärines valdavalt Djuhadelt. Tema kutsumusnagemusi ja puhta koja rituaali kirjeldust on osaliselt või tervikuna tsiteerinud paljud teadlased, teiste hulgas ka Mircea Eliade (vt Eliade 1974: 38–42).

Räägiti, et enne Tubjaku sündi surnud kõik Djuhade poeglapsed imikueas. Kui Djuhade esimene naine (tal oli kolm naist) taas käima peal oli, ennustas Djuhade, et nüüd sünnib poeg, kes teistele poegadele elutee avab. Tubjaku sündinud “särgis”. Nimi anti talle kaelal oleva nõobikujulise sünnimärgi järgi. Djuhade ennustus osutus õigeks, sest pärast Tubjakut sünnitasid naised talle veel poegi.

Aastaid elas Tubjaku tundras küti, kalamehe, põdrakasvataja ja praktiseeriva šamaanina. 1940. aastate lõpus, kui kohalikud võimud alustasid aktiivset šamanismi likvideerimise poliitikat, arreteeriti ta ja mõisteti laagrisse “ametiseisundi kuritarvitamise” ettekäändel, s.o mitte sellepärast, et ta oli šamaan, vaid sellepärast, et ta võttis oma töö eest tasu. Pärast vangist vabanemist jätkas Tubjaku loitsimist. Ametivõimud teda rohkem ei tülitanud.

Tubjaku isa Djuhade polnud esimene šamaan perekonnas. Tubjaku noorema venna Borissi jutustatud muistendi kohaselt põlvnesid kõik Kosterkinite soost šamaanid vanast sugukonna šamaanist, kes ainukesena koos oma lastega elas üle suure epideemia. Tema vanimal pojalt oli Neimingi-nimeline tütar, kes sai lapse Kotkas-jumalaga. Poisile pandi nimeks Lambie ning ta sai suureks šamaaniks. Mõned arvavad, et Kosterkinite šamaanianne pärineb just Neimingilt (Gratševa 1981: 73–74; 1983: 134), ent Borissi jutust järeldub, et Djuhade vaarisaks oli hoopis Neimingi onupoeg (või onupoja poeg) Sõrõ’a (‘Valge’ – vt Simtšenko 1968: 206–210).

Teise muistendi kohaselt oli Djuhade esivanemate hulgas sabaga šamaan.

Hunt hakkas karja juures käima ja põtru murdma. Keegi ei saanud teda kätte. Viimaks ütles šamaan: "Ma püüan ta siiski kinni. On ju hundil nagu igal teiselgi loomal oma ema." Ta loitsis kolm päeva järjest, siis ütles: "Panin hundi oma naise sisse, küll te näete, milline laps sünnib." Sündis sabaga laps – Djuhade vanaisa. Ta sai vägevaks šamaaniks ja käis kogu elu sabaga ringi. (Popov 1984: 109)

Galina Gratševale räägiti teistsugune lugu. Naine, kes lapsi ei saanud, pöördus oma murega šamaani poole. Too käskis naisel kuupaistesel talveööl kojast eemale minna ja näoga kuu poole pöörduda. Naine tegi õpetuse kohaselt. Kui ta seal seisis, jooksis hunt ta jalgade vahelt läbi. Pärast sündis naine sabaga poja, kelle nimeks sai Taibula (Saba). Viimasest sai vägev šamaan. (Gratševa 1979: 202.)

Djuhade tütar Nobopte oli samuti šamaan. Tema peamiseks abivaimuks oli *barusi* – müütiline ühekäeline-ühejalgne-ühesilmne olevus. Kuna *barusit* peeti inimestele ohtlikuks, ei julgenud paljud abi saamiseks Nobopte poole pöörduda. Pärast seda, kui Nobopte oli mehele läinud, asustas isa *barusi* ühe oma abivaimu sisse. (Gratševa 1981: 74, 76.) Ka Tubjaku noorem vend Demnime⁸ (1926–1980) oli šamaan.

Tubjaku nägi 7–8-aastasena unes, et läks tütarlapsest teejuhi saatel naise juurde, kelle nagu ta ei vaadanud, ja sisenes temasse suguelundite kaudu. See naine kinkis talle abivaimuks kõhna emapõdra. Hiljem täie varustusega loitsides alustas ta laulmist just selle emapõdra meloodiaga (Gratševa 1983: 136). Tubjaku tähtsaimaks abivaimuks oli aga Hotarie-nimeline põhjapõder, keda ta kirjeldas kaheksajalgse põdrapullina. Šamaani kutsel ilmudes lisas Hotarie oma nimele mitmesuguseid situatsiooniga sobivaid täiendeid, nagu Veetäkk, Veekotkas, Maa Nael jne (Kosterkina, Helinski 1994: 22). Oma abivaimude väge täiendas Tubjaku "puhta koja" rituaalidel, mille käigus ta külastas mitmesuguseid üleloomulikke olendeid ja sai neilt kingitusi enesele ja oma kodakondseile. Nii sai ta Kümmejumalalt raudse kodustatud põhjapõdra, Jäiselt jumalalt sarvedeta põhjapõdra, Vete-emalt veetüdruku, Päeva-emalt seitse päikesetüdrukut, Rõugetelt seitse koortega naist ning Läänejumalalt raudhobuse (Gratševa 1983: 142, 144). Raudhobuse nimi oli Mikuluška (võib-olla seotud püha Nikolause ehk Nikolai Imetegijaga) ja tema spetsialiteediks oli ametiasjade lahendamine. Lisaks neile oli Tubjakul palju muidki vaimu: kärp, hiir, seitsme kutsikaga emahunt, seitsme sabaga koer, pruunkaru, jääkaru, mitmesugused linnud ning viimaks ka kolm inimesekujulist vaimu – kolm vanameest, kellest üks oli

⁸ Demnime 1977. aasta šamaanirituaali analüüs on esitatud peatükis "Suur valge pealik külastab põhjamaa šamaani".

silmitu, teine kõrvutu ja kolmas ilma suuta (Gratševa 1983: 144). Need vanamehed, keda Tubjaku nimetas kolmeks Hositala jumalaks, olid Hotarie peamised informaatrid, kuna silmitul oli äärmiselt terav nägemine, kõrvutu kuulis kõike (oli Tubjaku sõnul nagu raadio), suutu aga rääkis kõik edasi (Kosterkina, Helimski 1994: 22). Viimastel eluaastatel pärast naise surma, kui Tubjakul polnud enam šamaanikostüümi ega trummi, ei kasutanud ta kõigi oma vaimude teenuseid. Aga kahte neist, Hotaried ja Mikuluška Raudhobust, hoidis ta alati enda käsutuses. Ta väitis, et võtab nad endaga kaasa isegi Novosibirskisse ja Moskvasse. Vaimudega reisimine ei valmistanud talle mingeid raskusi, kuna nad mahtunud lahedasti šamaaniga ühe katuse alla. Just neid kahte abivaimu kasutas ta oma kodustel väikestel šamaanirituaalidel, mida ta korraldas nii suuremate riigipühade ajal kui ka mõne erakorralise perekonda puudutava sündmuse puhul.

1989. aasta augustis külastasid Tubjaku Kosterkinit tema kodus Ust-Avami külas Jevgeni Helimski Moskvast, Juri Šeikin ja Oksana Dobžanskaja Novosibirskist, Hendrik Relve Tallinnast ning Triinu Ojamaa ja siinkõneleja Tartust. Üheskoos õnnestus jäädvustada magnetofoni- ja videolindile kaks Tubjaku kodust šamaanirituaali. Koos Tubjaku tütre Nadežda Kosterkinaga litereeris Jevgeni Helimski rituaalide tekstid ning publitseeris need koos venekeelse tõlkega teoses “Таймырский этнолингвистический сборник” (Moskva 1994). Käesoleva analüüsi aluseks on nende tekstide baasil tehtud eestikeelsed sõnasõnalised tõlked.⁹

Rituaalide taustast. Kuigi esimene rituaal korraldati külaliste palvel, andis sellele siiski peamise värvingu paar päeva enne seda toimunud vahejuhtum – nimelt paugutas Tubjaku väimees purjuspäi küla peal püssi. Sellele vaatamata, et keegi viga ei saanud, ähvardas Anatolit kriminaalasi. Teiseks rituaaliks aga andis põhjuse Tubjaku poja ja pojanaise eelseisev hooajatöö külast eemal asuvas jahimeeste brigaadis.

Abivaimudest. Šamaani kutsel saabus mõlema rituaali käigus esimesena Mikuluška Raudhobune. Kuna esimese rituaali jooksul pidi šamaan korraldama riigivõimu kompetentsi kuuluvaid asju, sai Raudhobune selle algul pikemalt sõna. Muuseas ütles ta nii (värsid 22–31):

See sinu poeg istugu siin,
andku iidolitele vanne:
“Veel kord, sellist asja ma enam ei kavatse,” öelgu.
“Hotarie, endale [pandiks]
võta mu pea!
Trellidega pimedasse majja ära lase libiseda.

⁹ Mõlema rituaali terviktekstid on ära toodud raamatu tõlgete osas.

[Kui ma] veel kord mõne halva asja teen, siis oma pea kindlasti kaotan.”

Nüüd hästi rääkigem.

Viis loitsimiseks kõlblikku¹⁰ – mul on nad kõik, selline olles on mu nimi Häbitu.

Viimaseid värssse võib tõlgendada nii, et šamaan ise, olles varustatud oma viie peamise abivaimuga, on see, kellele tuleb kõigest rääkida, kelle ees ei ole tarvis häbeneda. Teise rituaali algul anti Raudhobusele vähem sõna. Siiski jõudis šamaan rituaali käigus veendumusele, et töö jahimeeste brigaadis on piisavalt “ametlik” ka Raudhobuse sekkumiseks. Enne sõnajärje Raudhobusele andmist iseloomustas teine abivaim Hotarie teda järgmiselt (värssid 814–829):

Roojasest asjast jagu saav
Mikuluška Raudhobune,
tuhandeid kivi-inimesi,
tuhandeid raudvenelasi,
kõikide masinate sündi,
tuhandeid kivivenelasi,
kõikide masinate tulevast sündimist määrav.
[Ta on] tuhandeid raudvenelasi,
tugevate masinate minemist jagav,
praegusel ajal seadust kehtestav.
Need jumalad töötavad.
Nende jumalate töötamisega kehtima pandud tugeva seaduse,
kogu maa elanike tõusmise,
kivi[na] seisma on pannud,
raua[na] seisma on pannud,
oma sündimisega vanem jumal.
Tasakesi puhkama heita kavatsen.

Neist värssidest võib järeldada, et Mikuluška Raudhobune oli Tubjaku jaoks omamoodi Nõukogude võimu valdajaks või haldjaks ja et šamaan püüdis seda võimu mõjutada samal kombel kui kõiki teisi üleloomulikke olendeid. Esimese rituaali algul (värssid 38) ütleb Raudhobune šamaani suu läbi otsesõnu: “Kui olen selline, nimetatakse mind Kogu Nõukogude Võim.” Muidugi on võimalik neid sõnu tõlgendada ka nii, et oma viie peamise abi-

¹⁰ See tähendab: viis tähtsat abivaimu.

vaimuga varustatuna on šamaanil enesel kogu võimutäius, seega suudab ta lahendada ka riigivõimu kompetentsi kuuluvaid küsimusi. Värsis 864 tutvustab Raudhobune ennast ka Taadi nime all.

Teiseks rituaalidel aktiivselt tegutsevaks abivaimuks on Hotarie, kes tutvustab ennast mõlema rituaali ajal Veekulli, Üksikettevõtja, Maa Naela, Veetäku ja Veepullina. Teda lauludes otseselt ei kirjeldata. Vaid esimese rituaali värsid 53–57:

Minu nimi on Veekull.
Suvisel [laagri]paiga vett joogiks ammutavad
linnas elavad seitsme maa elanikud,
[on] külma veega üles kasvanud –
seda teevad mu isa ja ema

ja teise rituaali värsid 683–685:

minu jaoks kaetud päeva
Hotarie Veepull, kuidagi juba avab
veeteed valdav

viitavad Hotarie erilisele seotusele veega. Andrei Popovi sõnul oli Tubjaku isa Djuhade peamiseks abivaimuks *huottarie* 'kaur' (Popov 1936: 85). Ent Gratševa on väitnud, et Hottare olnud Djuhade šamaanist vaarisa nimi, mis tähendavat 'sukelduv' (Gratševa 1983: 134). Pole võimatu, et 'sukelduv' on üks kauri eufemistlikke nimesid. Igatahes on ilmne selle abivaimu seotus Tubjaku esivanematega.

Vastavalt värssidele 478, 479:

Kolm Hositala jumalat,
siia ligemale tulge!

ja 359–361:

Kõik halvad põhjused oma isale jutusta.
Tema kõrv kuulis,
Koubtumu-jumal [on] nagu raadio

võib oletada, et ülejäänud abivaimud Tubjaku mainitud viiest loitsimiseks *kõlbulikust* on kolm Hositala-vanameest: *koubtumu* 'kõrvutu, kes kuuleb kõike' (*kou* 'kõrv'), *seimibtimj* 'silmitu, kes näeb kõike' (*seimj* 'silm') ja *ηηəbtumu* 'suutu, kes kõigest räägib' (*ηη* 'suu') (vt Kosterkina, Helimski 1994: 22).

Rituaalide ülesehitus on lihtne. Ettevalmistuste käigus toodi tuppa plekiga ülelöödud ja pruunkaru ning jääkaru piltidega kaunistatud kirst, milles Tubjaku hoidis oma väheseid allesjäänud šamaaniatribuute ja iidoleid. Vajalikud iidolid asetati lauale ning kostitati neid – piserdati piirituse või viinaga. Šamaan pani pähe narmastega peakatte ja selga dolgaani päritoluga šamaanikitli. Enne teist rituaali pöördus ta rõivastumise ajal iidolite poole pikema kõnega. Seejärel hakkasid juuresviibijad vaimu kutsuma hüüetega *houk, houk*, šamaani abilised-järgilauljad *tuobtus'i* d aga alustasid sissejuhatavat vaimude kutsumise viisi, mida nad laulsid sõnadeta. Tubjaku istus, silmad kaetud, ja kõigutas käes kellukesega sauva. Esimese rituaali algul kurtis ta, et “lärmi on vähe”, mispeale juuresviibijad suurendasid vaimu kutsumisele suunatud jõupingutusi. Et Tubjaku siiski päris rahule ei jäänud, sellest tunnistavad teise rituaali kestel pojale etteheiteks suunatud sõnad (värsid 353–357):

Siia sõita kavatsevatest lastest sa ju kuulsid, kuhu sa kadusid?¹¹

Oma põhjusest räägi!

Ainult su vanema venna lärmi kõlamisest

koos sinu vanema vanema õega¹²

jumalale ei piisa.¹³

Kaasaulajate rolli kohta on Tubjaku Gratševale öelnud, et suurte rituaalide ajal kordas kogu kajas istuv rahvas šamaani sõnu, sest “mida rohkem rahvast, seda kergem on (šamaanil) minna”. Inimesed nagu kannaksid oma hääletega šamaani ja ta abivaimud üleloomulikku maailma (Gratševa 1983: 140). Levinud oli ka ettekujutus sellest, et ühes šamaani hinge ning abivaimudega sooritasid rännaku ka kõigi rituaalis osalejate hinged (samass; ka Popov 1936: 76).

Loitsudest. Kui šamaan tundis, et vaim on ilmunud, alustas ta laulu kutsumise vaimu viisil. Laul koosnes eri pikkusega fragmentidest (alates paarist värsist kuni mitmesaja värsireani), iga fragment algas sõnadega *taməənĭ, taməənĭ*, mis tähistasid seda, et šamaan, kes fragmentide vahel suhtles juuresviibijatega iseenda isikus, kommenteerides ja täpsustades lauluga öeldut, esitas nüüd jälle vaimule kuuluvat teksti. Abilised kordasid iga šamaani

¹¹ Etteheide pojale Labtimakule, kes külaliste tulekust teades ära sõitis ega osalenud eelmisel rituaalil.

¹² Nganassaanidel peetakse vanemaks vennaks ka isa nooremat venda (siin Boriss Kosterkinit), vanem õde on tema naine (Sandimjaku).

¹³ Kogu fraas tähendab seda, et nimetatud isikute osalemisest eelmises rituaalis oli vaimudele vähe, juures oleks pidanud olema ka Tubjaku poeg ühes naisega.

lauldud värssi. Vaimuga suhtlemine toimus vaid vaimu initsiatiivil, see tähendab, et kõigepealt pöördus vaim šamaani suu läbi kellegi juuresviibija poole ning esitas vastamist nõudva küsimuse või oletuse. Seepeale lõpetas šamaan laulmise ja kommenteeris vajaduse korral küsimust. Kui see polnud ikka arusaadav, üritas üks *tuobtusi*’dest seda omakorda selgitada. Kui miski ei aidanud või saadud vastus šamaani ei rahuldanud, alustas ta uut laulufraasi, millega küsimust teisiti formuleerida püüdis. Mõnikord käisid selle juurde üsnagi halvustavad sõnad adressaadi vähese taiplikkuse kohta. Näiteks värssid 390–394, suunatud miniale:

Tamaani, tamaani!
Talle lihtsameelsele inimesele pole selge:
sellesse oma majja kui tulid,
segadusseajava sõna
kelleltki kuulsid.

Esimese rituaali sissejuhatavas fragmendis tervitab Raudhobune vanu tuttavaid ja tuletab meelde üheskoos tehtud tööd (värssid 1–16):

Tamaani, tamaani!
Mu nimi on Raudne Hobune,
[olen] Nõukogude võimu ajal ilmunud.
Näen teid kõiki –
kuni valmistute [rituaaliks],
silmitsen teid hoolega.
Moskva[s olemise] ajal¹⁴
mina see töötasin.
Jura, mu poeg, sellele maale
oled ju toonud oma silmad.
Ženja, mu poeg, sellele maale
oled ju toonud oma näo.
Teisi teist ma ei tunne,
Moskva ajal ma neid ei näinud.
Hästi üksteist tervitame!
Seda mu maad öeldavasti Hotarieks nimetatakse.

¹⁴ 1988. aasta augustis käis Tubjaku Moskvas folkloorifestivalil. Tema sõnade kohaselt oli Mikuluška Raudhobune temaga kaasas.

Järgneb pööre pakiliste perekonnaprobleemide lahendamise poole. Seda võib tõlgendada ka nii, et Mikuluška Raudhobune palub juuresviibijatelt luba omade asjadega tegelemiseks (värsid 33–36):

... millist asja pean tegema?
Praegu on kõik mu töö segi.
Oletame, [et] ütlete: “Sina oma tööd tee.”
Kui on nii, siis saavad kõik mu asjad korda.

Järgnenud vestluse käigus palus šamaani tütar Mikuluškat korraldada asjad nii, et juhtunu (püssipaugutamine) ei tooks kaasa halbu tagajärgi.

Teist rituaali sissejuhatav fragment piirdub vaid konstanteeringuga, et need, kes kultuseesemed tупpa töid, talitasid õigesti. Kuna edasi tuleb tegemist vaid perekonnaasjadega, astub Mikuluška Raudhobune kõrvale sõnadega (värsid 341–348):

Viimaks, nüüd viie loitsimiseks kõlbliku [seast] usaldatav – kas
pole [see] Veepull Hotarie?
Nüüd kavatseb ta rääkida.
Nende laste sarnaselt mina kirjutajaks hakkan.
Kui kirjutamisega hakkama saan,
suvise teega, talvise teega teiegi hästi hakkama saate.
Veepull, mu peremees,
suvine olev mu õhtune [ja] hommikune toit.¹⁵
Tamaani, tamaani! Hotarie kuuldavasti räägib.

Šamaan võrdleb ennast kui vaimude vahendajat oma külalistega, kes ta sõnu üles kirjutavad. Selliseid šamaani rolli vähendada püüdvaid märkusi esineb teisigi: “minu lobisev loitsimine” (154); “kõiki tegemisi ja muresid ära tundmata ma ju ei lobise” (373); “nagu mu loitsimine õigesti lobiseb” (619, 620).

Pikemad laulufragmendid (esimeses rituaalis 119, teises 231 värssi) on selgelt monoloogilised, mõlemad sisaldavad šamaani (või abivaimu) sise-misele arupidamisele viitavaid värsse “algul mõtlesin öelda”, “pärast seda mõtlesin öelda”, “edasi mõtlesin öelda”, “seejärel mõtlesin öelda”, “sel päeval mõtlesin öelda”, “lühidalt öeldes mõtlesin öelda” (esimeses tekstis kolmel, teises viiel korral). Lühikesed laulufragmendid seevastu on selgelt dialoogilised, koosnedes pöördumisest kellegi juuresviibija poole, mõne

¹⁵ Vaimude toidu all tuleb muidugi mõista alkoholi, millega iga saabunud abivaimu šamaani suu kaudu kostitati.

adressaati puudutava seiga äraarvamisest ning ennustusest, mis juhtub siis, kui arvatu osutub õigeks. Näiteks teise rituaali vārsid 365–370, mis olid suunatud šamaani pojale:

Tamaani, tamaani!
Nüüd sinu teed
vahetatud teeks nimetatakse öeldavasti.
Kuidas sa vahetasid oma tee?
Selle kui ära arvan, sinu kahel vibukesel [= pojal]
kuni täiejõuliseks saamise ajani häda ei tule.

Sageli jagunevad dialoogilised fragmendid kaheks pooleks, millest esimene kommenteerib vastust eelmises fragmendis esitatud küsimusele, teises aga formuleeritakse uus küsimus. Näiteks vārsid 371–378, mille esimene pool väljendab rahulolu selle üle, et eelmises fragmendis esitatud oletus poja vahetatud tee kohta leidis kinnitust:

Tamaani, tamaani!
Ärgu sul olgu kombeks kannatada.
Kõiki tegemisi [ja] muresid ära tundmata ma ju ei lobise.
Sinugi mõistus ütleb: “Mu vanaisa loitsimine on õige.”
Maal, kuhu sa suundusid,
kui kohale jõudsid, tagasipöördumise sõna kellelt kuulsid?
Kui see on nõnda,
[oma] poja Kataraku töö teada saad.¹⁶

Kirjanduse põhjal võin öelda, et sellised äraarvamised-ennustamised kuulusid kohustusliku osana kõigi nganassaani šamaanirituaalide koostisse. Pikema rituaali algusosas täitsid need nii-öelda õige tee otsimise funktsiooni, mille puhul äraarvatu õigsuse kinnitamine pidi veenma nii šamaani kui ka publikut selles, et šamaan liigub probleemi lahenduse suunas õiget teed mööda ning ta abivaimud on võimelised teda aitama. Šamaanile ei tohtinud valetada – s.o teadlikult kinnitada ta valede väidete õigsust.¹⁷ Uskumuste kohaselt võrdub valeinformatsiooni andmine šamaani eksiteele juhatamisega, see aga võib osutada saatuslikuks nii šamaanile kui ka kogukonnale (vt nt Popov 1936: 104–105, kus esitatakse lugu šamaanist, kes juuresviibijate halva nõu järgi talitades kutsus esile rōugeepideemia,

¹⁶ See tähendab: Labtimaku elab vähemalt nii kaua, kuni poeg tööll käima hakkab.

¹⁷ Ka kõnealuste rituaalide ajal manitseti juuresviibijaid korduvalt, et tuleb öelda nii, nagu asi tegelikult on.

mis tappis nii šamaani kui ka hulga ta kogukondseid). Eduka rituaali lõpuosas aga oli šamaanil kombeks enne abivaimude laialisaatmist soovijatele ennustada. Vormiliselt ei erinenud ennustamine “õige tee otsimisest”, kuid sellega võis kaasneda ka arbumine trumminuia viskamise teel. Kuid lühemate laulufragmentide puhul pole meil tegemist mitte lihtsalt ennustamisega, vaid adressaadi maagilise mõjutamisega. Šamaani vaatevinklist vaadates toimib maagia põhimõttel: kui mina ütlen õigesti, siis läheb sinul hästi. Võib-olla peitub selle taga usk abivaimude vägevusse – kui vaimud on suutelised nägema inimelu varjatud seiku, siis on nad suutelised seda elu ka kaitsma.

Mis pikematesse laulufragmentidesse puutub, siis on need palju poeetilisemad ning seetõttu ehk ka raskemini mõistetavad kui lühikesed fragmen did. Neis ei pöördu šamaan konkreetset ühegi juuresviibija poole, kuigi võib nimeliselt mõnda neist mainida. Esimese rituaali puhul järgnes sõnadele “alguses mõtlesin öelda” lühike ülevaade hetkeolukorrast ja šamaani ees seisvatest probleemidest (värsid 65–75):

Algul mõtlesin öelda:
kesksuve jumala päeval,
kasepuu kasvamiseks sobival,
haava kasvamiseks sobival,
paljasarvelise metsiku põdra kasvamiseks sobival,
[mu] lehestiku auklikuks muutumisel,
mu kangeltsaabunud külalised
sel päeval kui sisenesisid,
ainus mu sugulane,
Tolja-poeg, mu pojake
kaks (püssi)rauda lahti tegi.

Teise rituaali käigus järgnes sõnadele “algul mõtlesin öelda” samuti ajaline piiritlemine, šamaan rääkis suve lõpust ja sügise lähenemisest, nimetades ühtlasi, et käesolev kuu (august) on tema Moskva-reisi kuu (seal käis ta 1988. aastal). Edasi tegeles šamaan mõlema rituaali ajal peamiselt oma kodakondsetele ja iseendale hea käekäigu tagamisega, kusjuures maagiline toimimine seisnes ühelt poolt selles, et ebasoovitav välistati sõnadega, teiselt poolt aga selles, et ebakindlale ja ajutisele otsiti tuge kindlate ning püsivate nähtuste juurest. Näiteks esimese rituaali värsid 93–109:

... soe päev kui möödas on,
muutlikul jumala päeval,

põdrasarvede aja lõpp,
 paljasarveliste põhjapõtrade isa sarvede aja lõpp
 hästi lähedal [kui on],
 sel päeval mu külaliste
 emast õnnelikult väljumise ust,
 elurõõmsa jumala avaust uksena kasutades,¹⁸
 halbadest aastatest mööda
 kahe koja elanike moodi
 minu üleskasvatatud lapsed
 asustagu seda kallast
 ilma kannatuste ja nututa.
 Nüüd vilksatas mööda soe päev.
 Enne, kui see aeg tagasi tuleb
 üheksakümnendal aastal,
 enne kui see aeg tagasi tuleb, ärgu mul olgu kaotusi.

Või teise rituaali vārsid 559–568:

Seejärel,
 eilse päevani
 kahe mu väeti lapsukese
 küttida olnud hane-ema!¹⁹
 Oma elava ema juurde
 [su] mineku aeg kui läheneb,
 sel päeval mõtlesin öelda:
 linnu tagasipöördumistee,
 linnu mere taha lahkumise tee –
 [nende] kahe teeks oleva koha peale toetudes oma jalgadele toe leian.

ja vārsid 632–638:

Lühidalt öeldes mõtlesin öelda:
 päikesekiire poolt kasvatatud
 kiini vastsete ilmunisele,

¹⁸ Tubjakul näis olevat veendumus, et tema kaugeltsaabunud külalised on eriti õnnelikud inimesed, sellepärast püüdis ta oma lähikondsete õnne külaliste silmnähtava ja kindla õnnega siduda. Eriti ilmekalt avaldub see püüdlus teise rituaali vārssides 648–652: “Tänaste mu külaliste, / mu õnnelike lapsukeste / seniseid elusid toena kasutades / täna komistamisvalmis / komistamisvalmis mu pea ...”

¹⁹ Leonid Kosterkin koos naisega jõudis just eelmisel päeval hanejahilt tagasi.

kärbse vastsete ilmumisele,
sääse vastsete ilmumisele
õnnelikult toetudes,
komistamisvalmis mu pea oma jalgadele toe las leiab.

Võib öelda, et pikemad rituaalifragmendid koosnesidki mitmesuguste seoste loomisest mõjutatavate asjade ja šamaani poolt esiletoodud maagiliste etalonide vahel. Kindlad asjad ja regulaarselt esinevad loodusnähtused pidid tugema ebakindlaid, ühtede inimeste õnn saama toeks teiste inimeste õnnele, tundmatu pidi tuntuks saama ammutuntuga seostatuse läbi. Siinkohal ei tohi me unustada, et inimene, kes neid seoseid lõi, teadis tohutul hulgal muinasjutte, muistendeid ja laule. Ilma suulise pärimuse hea tundmiseta poleks sellise teksti improviseerimine võimalik olnud.

Teise rituaali pika laulufragmendi ajal pöördus šamaan abi või moraalse toetuse saamiseks ka mitmete üleloomulike olendite poole. Näiteks värsid 498–500:

... seda päeva sihtides,
kõrvuline silmiline kuu,
tõepoolest vaata tagasi!²⁰

ja 514–517:

... järgilauldud loitsu kuulav kuu,
kõrvuline kuu,
silmiline kuu
mind aidaku!

või 575–579:

Täna jonnakas,
minu jonnakas pea,
tugeva metsiku põhjapõdra ema,
tugeva metsiku põhjapõdra isa,
metsiku põhjapõdra isa kaitseks on pannud ...

või 625–627:

Päeva valdav jumal,
tõepoolest kunagi oöbinud mina kui olen
üheskoos praegu keerleva päikesega ...

²⁰ Siin ei pea Tubjaku enam silmas kalendrikuud, vaid kuud kui jumalust.

või 663–664:

Karu isa, karu ema,
täna kuulake!

Tegelikult tuleks eelnimetatud kategooriasse arvata ka Tubjaku viited Nõukogude võimule, kommunistlikule parteile ja Leninile, sest needki olid tema jaoks ühelt poolt üleloomulikud jõud, teiselt poolt aga püsivuse ja kindluse võrdkujud. Näiteks esimese rituaali värssides 124–129 kasutab Tubjaku Nõukogude võimust rääkides esimese isiku omastusliidet:

Minu kehtiv Nõukogude [võim]
kehtimapanevaks isikuks
Gorbatšovi on pannud.
Lenini poolt laiali laotatud
maa elanikud on kasvanud
Lenini pea kõrguseks ...

Teise rituaali värssides 597–610 üritas Tubjaku Nõukogude võimu kaitsta võimalike kallalekippujate eest. Võib-olla mõtles ta peaaegu kummuli pööratud kojakoha all kogu Nõukogude Liitu?

Mu külaliste pärast,
elavate [= praeguste] mu külaliste,
mu külaliste pärast,
pahupidi kummulipööratav juba
mu kojakoht saagu otseks.
Lenini poolt laiali laotatud [= kehtestatud]
täna[seni] hingav
Lenini partei nimi,
Lenini komsomol,
Nõukogude võimu kehtimine.
Mõni pahale meelestatu tugevat seadust ärgu närigu!
Lenini poolt laiali laotatud
isade seadus,
emade seadus.

Mõlema rituaali ajal seostas Tubjaku öeldu õigsuse ka eriliste märkidega taevas. Esimese rituaali lõpusõnadeks on (värsid 331–333):

Tegelikult kui mul on õigus,
päevatõusu pool
täiesti ilmselt on öeldavasti nähtav jumala muster on öeldavasti
nähtav.

Teise rituaali pikk fragment lõppes samalaadse kuulutusega, lisaks seostas Tubjaku oma (= Hotarie) sõnade õigsusega ka kõigi juuresviibinute õnne (värssid 709–716):

Täna, mu lapsukesed,
kui mul on tõesti õigus,
[siis] päikese loojumispaigas
tume olev öeldavasti on nähtav,
must pilv öeldavasti on nähtav.
Sellist kui näete,
täna mu kõnelevat kindlat kuju
toena kasutades halbadest aastatest mööda kannatusteta elate.

Viimased kolm värssi annavad ühtlasi aimu sedalaadi rituaalide eesmärgist. Šamaanirituaal peab juuresviibinutele kindlustunnet andma. Kui märgid kinnitavad, et šamaan rääkis õigust, siis võib ka edaspidi julgesti tema ja ta abivaimude peale loota. Tubjaku ütles otsesõnu, et kindel ja tõtt rääkiv šamaan on see, kellele toetudes ületatakse kõik raskused. Ta oli teadlik oma missioonist, nagu oli teadlik sellestki, et tema surmaga lõpeb suurte šamaanide aeg Avami tundras. Esimese rituaali värssides 282–285 ütles ta:

Šamanismi [ja] iidolite poole pöördumise kiiresti lõppev[al] päev[al]
minu asemel laps ei hakka transsi minema.
Kõik loitsimise jaoks kõlblikud kompsu mähin,
ainuüksi saab olema Nõukogude seadus.

Loitsude tekstid on tõlgitud kogumikust “Таймырский этнолингвистический сборник” (1994), lk 30–106.

Suur valge pealik külastab põhjamaa šamaani

Sissejuhatuseks

1976. aasta detsembris leidsin pärast sõjaväest tulekut töökoha “Tallinnfilmi” kroonika-osakonnas, kus minust sai üsna pea operaatori assistent Lennart Mere uue filmi “Linnutee tuuled” võttegrupis. Järgmisel aastal osalesin mitmetel filmiga seotud ekspeditsioonidel, millest üks viis Avami tundrasse Taimõri poolsaarel, külla nganassaani šamaanile Demnime Kosterkinile. 1926. aastal sündinud Demnime oli kuulsa šamaani Djuhade poeg. Tollal ma seda muidugi ei teadnud. Mulle sööbis kogu edasist elu mõjutanud hetk meelde järgmiselt:

1977. aasta 16. juuli öhtu Taimõri tundras. Madala päikese kiired värvivad punakaks Avami jõe kaldal seisva püstkoja ja panevad ebamaiselt helendama tundras viirgudena kasvavad villpead. Kojas valmistub loitsima nganassaani šamaan Demnime Kosterkin. Tal on juba seljas raske ripatsite ja metallplaatidega rüü ning ta istub, käed süles, koldetagusel šamaanikohal. Demnime poeg Dulsimjaku soojendab koja keskel raudplaadil põleva tule kohal trummi. Sissekäigust vasakul istuv kaameramees (Rein Maran) kontrollib viimast korda oma aparati, paremal kükitab režissöör (Lennart Meri), lahutamatu märkmik käes.

Kummalisel kombel avanes aga kõige sealsamas järgnenu tähendus minu jaoks alles peaaegu kolmkümmend aastat hiljem, kui 2006. aasta 29. märtsil nägin esmakordselt Demnime juures ülesvõetud materjalist tehtud filmi “Šamaan” (1997, Lennart Meri, Enn Säde). Miks nii äkki ja nii hilja?

1977. aastal filmiekspeditsioonidel käies ning 1978. aastal valminud filmi “Linnutee tuuled” vaadates ei teadnud ma praktiliselt midagi ei šamaanidest ega nende ilmavaatest. Romantilise hõimuvaimustuse lainel tõlgendasin Demnime loitsu (niipalju, kui selle tõlge minuni jõudis) poeetilise tagasivaatena müütilise soome-ugri ühtsuse ajastu lõpule. Filmis 4000 aasta vanuse luust mehefiguuri suhu pandud küsimusega “Kas mäletad juuri?” sobisid eriti Demnime sõnad:

Tänane päev nägi täna koos peret,
mis on jäänud küüraka naise hõimust.
See oli perekas hõim,
kus oli palju kaksikuid.
Raske oli toita sellist hõimu.
Kaugelt võis näha nende suuri kodasid
rohuiste servadega.
(Filmi “Linnutee tuuled” subtiitritest)

Juured tundusid leitud olevat. Tuletan meelde, et filmi sissejuhatuses ilmub ekraanile Tamula järve äärest leitud luuripats, esitades Lennart Mere teksti:

Ma tulen maalt, mille nimi on Eesti. Olen luust. Te vestsite mu kivist noaga. Nelja tuhande aasta eest andsite mulle oma näojooned, mis elavad edasi kõigis läänemerelastes, sest kõneleme ühte keelt. Mäletan veelindu, kes ürgmere põhjamudast löi maa ja Linnuteed, mis juhtis kahtkümmet üheksat soome-ugri ja samojeedi rahvast Volga ja Läänemere äärde, Jäämerele, Doonau kallastele. Mäletan hälli Uuralimaa rohelistes metsades. Sealt on meie hõimud tulnud. Mets ja vesi, linnud ja paadid on minu elu igikestev ring. Nii võtan endasse maailma ja annan ennast maailmale. Jutustan teile Uurali hõimude juurtest.

Loojuva päikese taustale kuvatud Tamula Vanakesele järgneb kaader Demnimest, siis filmi algustiitrid, mille helitaustal jätkub Demnime loits. Pärast tiitreid näidatakse kaarti, nooled osutavad soomlaste asualale. Autoritekst jätkub:

Oleme soomlased. Meil olid võrgud ja vibu, kui siia jõudsim. Meie runodes elab mälestus Eesti tammikutest ja maailmasambast. Mäletan – esimese vene valmistab Väinämöinen lauludest ja tammepuust, esimese kandle havi lõugadest. Heikki Külmäniemi, kas mäletad juuri?

Lennart Mere vaatepunkt oli minu jaoks vist nii lummas, et isegi hiljem, Siberi šamaane paremini tundma õppides, ei tekkinud mul kahtlusi muu kui Demnime loitsude tõlke täpsuse osas. Ka 1989. aasta septembris Demnime venda Tubjakut filmides ning pärast selle materjaliga töötades ei seostanud ma nähtud rituaale omavahel. Isegi filmi “Šamaan” esmakordselt vaadates ei plõksatanud peas midagi. Äratundmine saabus alles samal õhtul Tartu bussis mõtiskledes, kui mulle äkki meenus seik, et kuigi 1989. aasta esimene rituaal²¹ oli korraldatud meie (külaliste) palvel (nagu ka 1977. aastal Demnime oma), tegeles Tubjaku selle ajal peamiselt oma perekonda puudutavate probleemide lahendamisega. Äkki tähendas Demnime naise Hjarku pöördumine šamaani poole sedasama?

Hjarku: Täna, kui sa oled elanud üle poole oma elust,
täna, kui sa elad oma allesjäänud elu,
närtsimise aega, tuldi sinu juurde.
Enne su päevade kustumist
astusid su kotta võõrad.
Ärgu toogu nende tulek sulle õnnetust,
kuigi nad palusid meil suririided selga panna.
(Filmi “Šamaan” subtiitritest)

Kaks erisugust maailma. Filmimeeste vaatenurk

1977. aasta 15. juulil (päev enne filmimist) käisid Lennart Meri ja Enn Säde Demnimega kohtumas, et rituaali ja filmimise asjus kokku leppida. Millest konkreetselt räägiti, pole mulle teada, võin ainult tsiteerida Enn Säde sõnu sellest kohtumisest: “Šamaan oli Jossi ajal seitse aastat kinni istunud, üheksa põlve tema esivanemaid olid šamaanid olnud – võimsaim omasugustest, keda ma olen näinud. Sõnad võõras-venelane-vaenlane on nganassaanidel sünonüümid. Lennart andis alguses, kui maha istusime, korralduse, et me räägiksime omavahel eesti keeles. Natukese aja pärast küsib halvasti vene keelt oskav Demnime oma tõlgist poja kaudu, et mis keelt me räägime. Lennart oli selleks ette valmistunud ja tõi kuuldavale sõnu, mis on mõle-

²¹ Rituaali analüüsitakse artiklis “Tubjaku Kosterkini loitsud” ja selle terviktekst on ära toodud raamatu tõlgete-osas.

mas keeles sarnased. See hämmastas šamaani – me ei ole venelased, me oleme omamoodi sugulased. Nii oli Demnime nõus ka sellega, et me tema rituaali filmime” (Pruuli, Soidro 2006).

Filmimeeste vaatepunkt manifesteerub “Šamaanis” Lennart Mere küsimusega eluea kohta. Sellest ja filmi saamisloost kirjutab Jaak Lõhmus: “Sügisel 1997 Helsingi naabruses Hanasaarel toimunud rahvusvahelise šamanismikonverentsi puhuks monteeriti Lennart Meri näpunäidete järgi arhiivimaterjalist kokku omaette film. “Šamaan” on põhiliselt ühe episoodi, ühe rituaali dokument, millele raamiks, täienduseks on lisatud maastikupilte ja andmeid nganassaani rahvakillu ja tema uskumuste kohta. Küsimus, millele Demnime oma rituaali esitades vastust otsis, kõlas filmimise ajal, 1977. aasta suvel Lennart Meri suust nii: “Ütle, Demnime, kui kaua mina veel elan?” Tõsine küsimus, mille tähtsusest šamaan aru sai, see asi oli väärt tema poole pöördumist. Vastust, mille Demnime filmis oma abiliste, poja ja naise toel, pere keskel loitsides annab, ei ole võimalik üheselt tõlgitseda, tema lauludes heiestub nganassaani mütoloogiline maailmapilt, luule, une- näokujundlikult ka midagi reaalsusest. Šamaani nägemisvõime ulatub üle aja” (Lõhmus 1999).

Ühe poole arusaam²² asjast oli seega – suur valge pealik läheb šamaani juurde, et oma elupäevade kestust teada saada. Sellele vastavalt on kokku pandud ka kogu 1997. aastal toodetud film. Ometi on esitamata jäänud just sellisele mudelile omased dialoogid šamaani ja külaliste vahel. Filmis esitatakse võtmeküsimus autoriteksti lugeva Aarne Üksküla suu läbi. Algul tekkis mul kahtlus, kas Lennart Meri midagi sarnast üldse küsis, sest töö ei võimaldanud rituaali algusest lõpuni tähelepanelikult jälgida. Enn Säde tehtud helisalvestusi kuulates selgub siiski, et mingil kombel kõlas küsimus ka rituaali ajal. Kui šamaani poeg Dulsimjaku õpetas, kuidas on õige šamaani ja ta abivaimudega suhelda, küsis Lennart Meri, kas ta võib nendega ka eesti keeles rääkida. Pärast seda, kui Dulsimjaku kinnitas, et abivaim, kes kuuleb, saab sellest aru, ütleski Lennart eesti keeles: “Ma tahaksin nüüd oma tulevikku teada saada” (vt allpool).

²² *arusaam* on siin üsna tinglik sõna. Tegelikult väljendab film ju seda, mida tegijad tahtsid ja said jäädvustatud materjali põhjal näidata, mitte seda, kuidas nad ise asjast aru said.

Rituaali ennustamisega seotud osa²³

Praegu, olles aastaid tegelenud Põhja-Euraasia rahvaste usundite ja šamanismi uurimisega, võin öelda, et 1977. aastal osaliselt filmilindile jäädvustatud rituaal kuulus selliste hulka, mida korraldatakse külaliste saabumise puhul.²⁴ Selle üks eesmärke on vältida halbu tagajärgi, mida kontakt külalistega võib põhjustada, ent samuti kaasneb rituaaliga nii võõrastele kui omadele ennustamine. Ennustamine on just see toiming, mis peab demonstreerima šamaani oskusi ja tema abivaimude suutlikkust. Selleks kutsub šamaan kohale mõned oma abivaimud ja tutvustab külalisi neile, näidates ühelt poolt oma võimekust võõraste kohta mitmesuguste seikade äraarvamisel, teiselt poolt aga veendes lähikondseid selles, et tema koos oma üleloomulike abilistega kontrollib olukorda. Nii peavad kõik rituaalil osalevad võõrad šamaaniga suhtlema ka siis, kui nad ise midagi ei küsi või teada saada ei taha, sest aktiivseks pooleks on traditsiooniliselt šamaan ise, kes teeb oletusi ja esitab küsimusi selleks, et näidata, kuivõrd hästi ta koos oma abivaimudega näeb asju, mis on tavainimese eest varjatud.

Niisiis tingis rituaali loogika selle, et šamaan üritas kaugelt tulnud võõraste kohta üht-teist teada saada. See toimus külalistega suheldes, nende kohta samm-sammult järjest rohkemaid seiku “ära arvates”. Dulsimjaku, kes šamaani poolt lauldud sõnu tõlgendas ja vene keelde tõlkis, kasutas selle jaoks sõnu *загадка* ja *загадывать*. Näiteks *На вас идет загадка* (RKM, Mgn. II 3662 (4)). Selline šamaani ja tema abivaimude kontrollimine või probleemi lahenduseks õige tee otsimine oli omane kõigile nganassaani šamaanirituaalidele (vt ka “Tubjaku Kosterkini loitsud”), kusjuures rituaali kulg sõltus suuresti küsitletavate tahtest kaasa mõelda. Teadlikult šamaanile valetamine tähendas tema sihilikku eksitamist, kuid šamaan esitas küsimusi küllaltki üldsõnaliselt, jättes vastajatele piisavalt tõlgendamis- ja mänguruumi. Selline küsimuste-vastuste mäng toimus mingil määral ka vaatlusaluse rituaali käigus. Tõsiasja, et võttegrupi šamaaniga suhtlemist ei filmitud, võib seletada asjaoluga, et selliseid dialooge ei peetud kalli filmi-

²³ Lühüülevaade tervest rituaali käigust esitatakse artikli lõpuosas.

²⁴ Oksana Dobžanskaja, kes analüüsis vaatlusalust rituaali peamiselt muusika seisukohast, kasutas selleks samuti Eesti Rahvaluule Arhiivis säilitatavaid salvestusi. Ta kirjutab: “Kuna šamaanirituaali tellijateks olid kõrvalised inimesed, toimus rituaal “ennustamistseremooniade” stsenaariumi kohaselt, selle peamiseks eesmärgiks oli rituaalist osavõtjatele tuleviku ennustamine ja šamaani abivaimudelt külalistele – rituaali tellijatele – heaolu palumine (sarnaselt eespool kirjeldatud Tubjaku Kosterkini esimese rituaaliga)” (Dobžanskaja 2008: 34).

lindi kulutamise tarvis²⁵ piisavalt olulisteks. Õnneks lasi Enn Säde magnetofonil rohkem käia, seetõttu võib Demnime küsimusi-äraarvamisi kuulda Eesti Rahvaluule Arhiivis säilitatavatelt helilintidelt.²⁶ Järgnevalt esitangi kõik lindile jäänud šamaan väited koos kinnituste või ümberlükkamistega. Viis võttegrupi liiget olid Lennart Meri, Rein Maran, Enn Säde, Enn Putnik ja siinkirjutaja. Kui on olemas Oksana Dobžanskaja tõlge šamaanilaulust, siis lisan ka selle.

Demnime: *Laul* (RKM, Mgn. II 3662 (3)). *Dobžanskajal tõlge puudub*.²⁷

Dulsimjaku: Teile tuleb mõistatus. Kõigile teile. Teid on viis inimest. Sõitsite siia teisest vabariigist. Teie vabariik elab siit kaugel, väga kaugel. Te ei tulnud niisama, tulite tööle. Ja seal te töötate ka oma töökohtadel. Nüüd isa räägib siin, šamaan räägib – kui ma arvan hästi ära viis poissi, kes siia tööle tulid. Kõige suuremad linnad on [teil] kolme kohta ehitatud. Kõige suuremad linnad, kolm linna, kolm suurt linna on teil, teie vabariigis. Kas on nii või ei ole? Seal, kus te elate, teie linn seisab mäe peal. Üldiselt on teie linn kas mere või jõe äärde ehitatud. Kui see on täpne, kui ma arvan teid ära, siis teie töö ei lahku teist. Töötate kuni lõpuni, elu lõpuni töötate. Ükskõik, millist tööd teete, et teie tee oleks õnnelik. Õige või vale?

Lennart Meri: Täpselt, meie linn seisab mäe peal.

Demnime: Suuri linna on kolm, jah?

Lennart: Jah.

Demnime: Kas see on täpselt õige?

Lennart: Täpselt.

Demnime: Väikesed ei loe. Tallinn.

Dulsimjaku: Peale Tallinna veel kaks.

Lennart: Jah, Tartu ja Pärnu.

(RKM, Mgn. II 3662 (4))

²⁵ Kasutati Kodaki filmi, mida tollal Nõukogude Liidus eriti saada polnud. Sellega varustasid võttegruppi koostööpartnerid Soome MTV ja Ungari TV.

²⁶ RKM, Mgn. II 3662–3665.

²⁷ On olemas lõik Svetlana Turdagina poolt filmi jaoks tõlgitud tekstist, mis võiks olla selle laulu põhjal tehtud, kuid tema tõlgete usaldusväärsus on kaheldav (vt allpool). Edaspidi tähendab märkus “tõlge puudub” seda, et minu käsutuses pole salvestuse tõlkest ühtki varianti.

Demnime: *Laul*. Kui ma selle ära arvan –
minu viis last²⁸

kaugel olevatest linnadest
kokku on kogutud, räägitakse –
kui ma selle ära arvan
venelase teise rahva juurest²⁹
kahe mu poisi-poja
äärekeste suureks kasvamine
hingamist ostes –
kui eri linnadest
olete kokku kogutud –
minu kadunud poisid-pojad
nagu kadunud põhjapõdrad
uuesti hakkavad kogunema.³⁰

(RKM, Mgn. II 3662 (5), litereering ja tõlge vene keelde Dobžanskaja 2008: 162)

Dulsimjaku: Teid on viis inimest. Te pole ühest linnast. Teistest linnadest ka, kõik saite kokku. Sündisite teistes linnades, mitte ei sündinud [kõik] ühes linnas. Oma vabariigis.

Lennart: Õige. Me sündisime kolmes eri linnas.

(RKM, Mgn. II 3662 (6))

Demnime: *Laul. taməəni, taməəni*

oma lapsukesi
põhjapõtrade moodi,
ärakadunute moodi
kui ma ei kaota ...
Kaks, ainult kaks mu last
sõjas
on haavata saanud, ilmneb.
Kui ma selle ära arvan,

²⁸ Lasteks ja poegadeks nimetab ta nii filmitegijaid kui oma lähedasi. Siin on mõeldud filmimehi.

²⁹ Siin, nagu mõnes teiseski rituaali situatsioonis ilmneb, et meid peeti hoolimata Lennart Mere selgitustööst siiski venelasteks.

³⁰ See mõistatus on esitatud *hositala*-nimelise abivaimu viisil. Sama viisi kasutas ka Tubjaku 1989. aasta rituaalil (Dobžanskaja 2008: 37). Teatavasti oli Tubjaku abivaimude hulgas kolm *hositala*-vanameest: *koubtumu* (*kou* 'kõrv') 'kõrvutu, kes kuuleb kõike', *seimjbtimj* (*seimj* 'silm') 'silmitu, kes näeb kõike' ja *naṇəbtumu* (*naṇ* 'suu') 'suutu, kes kõigest räägib' (vt Kosterkina, Helimski 1994: 22).

kogu mu majapidamine

korras saab olema

[suure] vee ilmumiseni [= kevadeni].³¹

(RKM, Mgn. II 3662 (7), litereering ja tõlge vene keelde Dobžanskaja 2008: 163)

Dulsimjaku: Kolmas mõistatamine. Teie seast, viie seast on kaks rindel haavatud. Neil on haavad. Rindel või teenistuses, on haavad.

Demnime: Kaks inimest, kaks.

Dulsimjaku: Teenistuses, kusagil sõjaväes, üldiselt sõja asjus.

Lennart: Kaks.

(RKM, Mgn. II 3663 (1))

Demnime: *Laul* (RKM, Mgn. II 3663 (2)). *Tõlge puudub. Laulu lõpuosas šamaan tõuseb.*³²

Demnime: *Laul* (RKM, Mgn. II 3663 (3)). *Tõlge puudub.*

Dulsimjaku: Üks teist on kaksikute seast. Kas oli kaksikute paar?

Keegi teist on kaksik.

Demnime: Viis inimest. Keegi.

Pikk vaikus.

Lennart: Vennad on, aga kaksikuid pole.

Dulsimjaku: Kaks venda.

Demnime: (*pettumust väljendav hääletsus*)

(RKM, Mgn. II 3663 (4))

Demnime: *Laul* (RKM, Mgn. II 3663 (5)). *Tõlge puudub.*

Dulsimjaku: Ühel teist on sünnimärk, ütleb.

Lennart: Õige.

Dulsimjaku: Kellel on sünnimärk?

Lennart: Temal on.

(RKM, Mgn. II 3663 (6))

Kahe ennustamisega seotud rituaaliosa vahel on šamaani pikem monoloog,³³ mida Dobžanskaja on iseloomustanud nii: "Selle osa tekst kujutab endast kõrgpoeetilist allegoorilist šamaanirännaku kirjeldust. Šamaan peab minema mööda kitsast rada kohas, kus ühinevad kaks mäeahelikku – valge ja must, valget ja musta rohtu mööda, mustade ja valgete risti pan-

³¹ *hotare* viisil (Dobžanskaja 2008: 38).

³² Filmis "Šamaan" on see lõik ajavahemikul 16'35"–19'.

³³ Osa sellest on ära toodud allpool.

dud kojalattide alt läbi. Koos endaga viib ta neist takistustest läbi ka kogu oma sugukonna. Valge värv (närtsimise ja hääbumise värv) sümboliseerib nganassaanidel surma, must (värsk, mahlase rohu värv) on elu sümbol” (Dobžanskaja 2008: 38; arhiivis kannab kogu seda osa sisaldav veerand tundi kestev helipala numbrit RKM, Mgn. II 3663 (7)).

Demnime: Kui palju kell on?³⁴

Lennart: Kaheteistkümnes tund. (*Katkestus*)³⁵

Dulsimjaku: ... tuleb käes hoida. Ja lüüa, üks kord. Kui ta peatub. Ja rääkida. Kõigepealt lüüa, siis öelda oma sõnad.³⁶

Lennart: Nii teha?

Dulsimjaku: Nii võib teha.

Lennart: Aga kas võib eesti keeles öelda?

Dulsimjaku: Võib.

Lennart: Sa tõlgid talle.

Dulsimjaku: Ei, kui see, kes tal seal kuuleb, see kuuleb ise.³⁷

Lennart: Ma tahaksin nüüd oma tulevikku teada saada (*eesti keeles*). (RKM, Mgn. II 3663 (8))

Huvitav on see, et pärast Lennart Mere eesti keeles esitatud küsimust muudab Demnime lauluviisi (RKM, Mgn. II 3663 (9), 1’13”). See tähendab, et tegevusse asub uus abivaim, kes on tõenäoliselt kompetentsem eesseisvat ülesannet lahendama ning saab aru ka eestikeelsest küsimusest. Kui enne monoloogi olnud ennustusosa puhul kõlas *hotare* viis, monoloogiski esines mitmel korral korral *hotare* nimi ja laulud ise algasid paaril puhul traditsioonilise vormeliga *taməəni*, *taməəni* (selgelt on see äratuntav RKM, Mgn. II 3662 (7); 3663 (7)³⁸), siis nüüdsest esitab Demnime oma teksti samal viisil, mis kõlas päris rituaali algul (RKM, Mgn. II 3662 (1)). See viis on keerulisem, laulusisem, kõlab lisaks Demnime esimesele laulule (RKM, Mgn. II 3662 (1), alates 3’27”) ka laulude RKM, Mgn. II 3663 (9); 3664 (2, 3b, 5, 7, 8b,

³⁴ Kella küsimisega annab šamaan märku, et ta ei tea, kui palju “maist” aega tal rännaku peale kulus.

³⁵ Kuigi salvestus on esitatud ühe palana, reedab hoolikas kuulamine, et tegemist on mitme eri helilõiguga. Pärast kellaaja küsimist on katkestus, tekst, mis järgneb, algab poolelt sõnalt.

³⁶ Dulsimjaku õpetab Lennart Merd, kuidas on õige šamaani ja ta abivaimudega suhelda. Selleks, et vaimud kuuleksid, mida ütled, tuleb spetsiaalse kepikesega *hosi* lüüa vastu trummi ja alles seejärel rääkida.

³⁷ See tähendab – parajasti tegutsev abivaim saab aru ka võõrkeelsest jutust.

³⁸ Viimasel juhul kujul *həw tamə niw tamə*, ehk täpselt samamoodi, kui Tubjaku esituseski. Tuleneb tähenduseta täitesilbi sattumisest rõhulisse positsiooni.

9c, 10, 11b, 13); 3662 (2) puhul. Väga raske on lindilt kuulata mulle üsnagi tundmatu nganassaani keele sõnu, ent siiski sain aru, et laulu algusosas, enne uuele viisile minekut kutsub Demnime abivaimu *d'aumali basa dindua*.³⁹ Dobžanskaja ütlebki, et järgnevas rituaali osas (kuni lõpuni) tegutses Jamali jumal.⁴⁰ Ent läheme edasi dialoogiga, mis jätkus peale Lennart Mere küsimust.

Demnime: *Laul* (RKM, Mgn. II 3663 (9)). *Tõlge puudub*.

Dulsimjaku: Alguses tuleb teid vaadata. Millal te sündisite. Sünnist on teil nelikümmend seitse aastat. Nelikümmend seitse aastat või ...

Lennart: Nüüd juba nelikümmend kaheksa.

Dulsimjaku: Nüüd nelikümmend kaheksa. Kas juba või alles läheb neljakümne kaheksas?

Lennart: Nelikümmend kaheksa.

Dulsimjaku: Täpselt nelikümmend kaheksa?

Demnime: Sel aastal täpselt nelikümmend kaheksa. Kuni aasta lõpuni.

Dulsimjaku: Kui see aasta jaanuarini jõuab, saad nelikümmend kaheksa.

Lennart: Selle aasta algul olin nelikümmend seitse.

Demnime: (*heakskiitvalt*) Mhm.

Lennart: Aga aasta lõpus nelikümmend kaheksa.

Dulsimjaku: Nelikümmend kaheksa.

(RKM, Mgn. II 3664 (1))

Demnime: *Laul* (RKM, Mgn. II 3664 (2)). *Tõlge puudub*.

Dulsimjaku: Enne, kui vaadata teie eluperioodi, mõistatada, tuleb vaadata teie keha. Teil on, vot, kaks jalga. Kummal jalal on nihe-

tus?

Lennart: Sellel jalal.

(RKM, Mgn. II 3664 (3a))

³⁹ *hə^w d'aumali basa dindua* (RKM, Mgn. II 3663 (9), 20–29 sek).

⁴⁰ Dobžanskaja eristab sellesama Demnime rituaali puhul kaheksat eri meloodiat (Dobžanskaja 2008: 36). Ta väidab, et kõigepealt ilmub *d'aumali*, keda ta nimetab Jamali vaimupõdraks, kes esineb ka nimede all *koti nemi* (Ahtrate Vasikate Ema), *kalanu mingide* (selle nime tõlget pole ära toodud) ja *d'aumali basa dindua* (Jamali Raudhobune). Seejärel tulevad *hotare* (Kaur), *d'ali nemi* (Päeva-ema), esimene *hositala*, *hotare*, *hotarie biḍə taṇu* (Hotarie Veekull), kolmas *hositala* ja viimaks uuesti *d'aumali* (sammas). Kolm *hositalat* ja *hotarie biḍə taṇu* olid ka Tubjaku abivaimud. Mis puudutab *hotare* ja *hotarie* erinevust, siis selles ma kahtlen. Pigem on tegemist ühe abivaimuga.

Demnime: *Laul* (RKM, Mgn. II 3664 (3b), kuni 1'45"). *Tõlge puudub.*
Dulsimjaku: Teil on kaks jalga. Kui ma täpselt ära arvasin selle nihestuse ... Te käiksite omal jalul kuni üheksakümnenda aastani, edasi, arvestades teie aastaid ...

Demnime: Aastat, millal sündisite.⁴¹
(RKM, Mgn. II 3664 (3b), alates 1'46")

Dulsimjaku: Te elate seal ääre peal, noh, oma vabariigis. Teil on olnud kolm naist. Elate praegu kolmanda naise juures. Kaks naist oli enne teda. Kas see on õige või vale?

Lennart: See pole õige. Ma elan oma esimese naisega.

Pikem arutelu Dulsimjaku ja Demnime vahel.

Dulsimjaku: Te ei ela, ei ela, olete vahekorras olnud. Nad polnud teie naised.

Lennart: See on õige.

Dulsimjaku: Kaks oli, pärast juba ... Üldiselt, te mõtlesite algul, aga ei abiellunud nende kahega.

Lennart: Jah, jah, see on õige.

Dulsimjaku: Aga nüüd elate kolmandaga.

Lennart: Õige.

(RKM, Mgn. II 3664 (4))

Demnime: *Laul* (RKM, Mgn. II 3664 (5)). *Tõlge puudub.*

Dulsimjaku: Kui juba saite noorukiks, või saite noormeheks, siis te eksisite ära kas tundras või linnas, teile tuli nälgimine kallale.

Lennart: Nälgimine?

Dulsimjaku: Jah, nälgimine, nälg.

Lennart: Jah, õige.

Dulsimjaku: Rääkige, kuidas see juhtus? Kui on õige.

Lennart: Nii oligi, sõja ajal. Siis ma nälgisin palju.

Dulsimjaku: Olid siis noormees?

Lennart: Olin.

(RKM, Mgn. II 3664 (6))

Demnime: *Laul* (RKM, Mgn. II 3664 (7)). *Tõlge puudub.*

Lennart: Jah, oli selline asi.

Dulsimjaku: Kui see on õige, õigesti arvatud, siis teil edaspidi elus halba õnne ei ole. Teie aastad viivad ...

Keegi: Pensionini.

(RKM, Mgn. II 3664 (8a))

⁴¹ Sellega pakub Demnime Lennart Mere elu pikkuseks üheksakümmend aastat.

Demnime: *Laul* (RKM, Mgn. II 3664 (8b)). *Tõlge puudub.*
Dulsimjaku: Nüüdsest hakkate hästi elama, halva peale mõtlemata.
See, mis halba on olnud, ei kordu.
Demnime: Ees ei oota piinad.
Lennart: Aitäh.
Demnime: Palun.
Dulsimjaku: Sellega lõpetan nüüd teie mõistatamise.
Demnime: Lõpp. Aasta andsin. Üheksakümmend aastat.
Dulsimjaku: Kui lähete oma vabariiki, siis mõtlete, kas räägiti õigesti või valesti. Nüüd, teie viie hulgast ...
(RKM, Mgn. II 3664 (9a))

Dulsimjaku: ... kellelgi on kolm haava. Kellel on kolm haava? Sel inimesel, kellel on kolm haava, toimub paralleelne elu, edaspidi. Kaksikelu.
Rein Maran: Mul on tõesti kolm haava (*eesti keeles*).
Lennart: Tal on kolm haava.
(RKM, Mgn. II 3664 (9b))

Demnime: *Laul* (RKM, Mgn. II 3664 (9c)). *Tõlge puudub.*
Dulsimjaku: Te sündisite teises linnas, läksite üle teise linna. Elate seal.
Rein: Õige.
Dulsimjaku: Asusite ümber.
Rein: Õige.
Dulsimjaku: Vot see on teie seesamune kaksikelu. Elasite teises linnas, pärast juba teises. Kaks elu. Hakkate selles linnas edasi elama, hästi hakkate elama. Kui see on õigesti ära arvatud.
(RKM, Mgn. II 3664 (9d))

Demnime: *Laul* (RKM, Mgn. II 3664 (10)). *Tõlge puudub.*
Dulsimjaku: Sünnist on teil kolmkümmend kolm aastat. Kas see on õige või ei ole?
Rein: Ei, see pole õige. Olen neljakümne viiene.
(RKM, Mgn. II 3664 (11a))

Demnime: *Laul* (RKM, Mgn. II 3664 (11b)). *Tõlge puudub.*

Dulsimjaku: Sellepärast läks ennustus mööda. Teil on lisaks kolmele haavale veel mingi haigus. Vot, läheb mööda aasta, kaks või kolm, te satute haiglasse selle haigusega. Ei ole või?

Rein: Ei, on.

Keegi naistest: Sageli satute haiglasse?

Rein: Ei, mitte sageli.

Keegi naistest: Mõnikord satute.

Rein: Mõnikord satun.

Dulsimjaku: Kus mis valutab? Peale haavade.

Rein: Kuidas see maks oligi vene keeles (*eesti keeles*)?

Lennart: Печень.

(RKM, Mgn. II 3664 (12))

Demnime: *Laul* (RKM, Mgn. II 3664 (13)). *Tõlge puudub.*

Dulsimjaku: Kaks peamist siin, teie ja teie, üks filmib, teine kirjutab üles, ühele annan üheksakümmend aastat kingiks. Aga nüüd – näen üleskirjutust jumalalt, jumala üleskirjutust.⁴² Näen üleskirjutust, seal on teile kirjutatud kuuskümmend seitse aastat, edasi, viiskümmend seitse aastat annan kingiks omalt poolt.⁴³

Rein: Aitäh.

(RKM, Mgn. II 3665 (1))

Rituaali lõpetab Demnime pikk pöördumine, mille tõlgib Dulsimjaku. See algab lauluga Jamali jumala viisil.

Dulsimjaku: Sellega lõpetan teie vaatamise.

Demnime: *Laul*. (RKM, Mgn. II 3665 (2), kuni 4'08"). *Tõlge puudub. Ilmselt saadab šamaan oma abivaimud puhkama. Kui laul lõpeb, jääb kõmisema trumm, mille saatel esitatakse järgnev jutt.*

Dulsimjaku: Varem mööda läinud aastatel ma ka töötasin kõigis linnades. Moskvas töötasin. Kuigi käin ühel jalal, töötan. Inimestele vastu ei vaidle, mis mulle öeldakse, seda teen. Seepärast küsin teilt, mul on üks jalg, ühe jalaga püüan teile paremini näidata oma kostüümi ja oma asju, kogu oma kogukonda. Jalg ei murdunud mul mitte seetõttu, et käisin hulluna ringi, jalg murdus mul tööd tehes. Püüdsin hästi tööd teha. Et mul oleks kergem elada, et oleks süüa.

⁴² Dulsimjaku kommenteeris sealsamas: ta loitsib jumalapärastelt.

⁴³ Seda ennustust on üsna raske tõlgendada. Kas peaks see tähendama, et Demnime korrigeerib "jumala kirjas" nähtut ja peab silmas Rein Marani edasisi eluaastaid? Kokku oleks aastate arv (124) ilmselt liiga suur.

See jalg ei läinud ise katki, jäämineku ajal rändasime tundras, ühest peatuspaigast teise, jää läks, kogu jää ja seal murdis mu jala.⁴⁴ Siis mootoreid polnud, mootorpaatidega ei sõidetud, aerutati. Esimesed mootorid olid mõnel inimesel, aga meil polnud sellist. Mis te arvate – ma püüan, väsin ära, mul ei jätku raha. Kas maksate mulle selle töö eest või ei maksa? Siinsamas paigas, nagu te siin olete. Õelge täpselt, kas maksate või ei maksa või maksate sealt. Õelge otse, kas saate siin maksta või ei. Asulas. Mitte joomise jaoks, vaid seepärast, et mul on raha vaja. Väsimuse vastu oleks ka veidi vaja. Pärast töö lõpetamist.⁴⁵ Õelge otse, kes teist on ülemus. Vot, kepike on siin. Et me maksame või, sulas, või on mingid kaardid. Saite aru?

Lennart: Saime. Me maksame sularahas.

Dulsimjaku: Sularahas maksavad.

Lennart: Dima, kui pole raske, me tahaksime veel filmida seda, kuidas varem oli, kui isa tõusis. Mäletate, kui te aitasite tal tõusta.

Dulsimjaku: Võib küll.

(RKM, Mgn. II 3665 (2), alates 4'09")

Arhiivisalvestustes järgnebki pala RKM, Mgn. II 3665 (3), mille helidest on aru saada, et šamaan tõuseb selle ajal püsti, kuid mis nüüd esitatakse Jamali jumala viisil (rituaali sees toimus sama *hotare* viisil).

Olgu siinkohal veel kord rõhutatud, et ühtki katkendit neist dialoogidest ei leia me kummastki filmist. Sest neid ei filmitudki. Selge on, et Lennart Meri üksi polnud rituaali keskpunktis, sest helisalvestustest selgub, et täpselt samamoodi ennustati ka Rein Maranile, kuigi viimane seda ei palunud.

Nganassaanide vaatenurk

Selle on sõnastanud šamaani poeg ja naine rituaali algul (RKM, Mgn. II 3662 (1)). Esitan paralleelselt nii filmi subtiitrite teksti kui Dobžanskaja tõlke:

⁴⁴ 1968. aasta kevadel Dudõpta jõge ületades hakkas paadi kõrvale kuhjuma jää, Demnime lahkus paadist, ta jalg sattus liikuvate jääpankade vahele. Tubjaku väitis, et põhjuseks oli Vee-ema solvamine Demnime poolt aasta varem sooritatud rituaali ajal (Gratševa 1984: 92).

⁴⁵ Nüüd käib jutt küll napsust.

Dulsimjaku:

Südasuvel, kui kogu maa öitses,
sel hetkel, kui maa põõras end päikese poole,
tuli sulle külalisi.
Sinu juurde leidsid tee võõrad.
Sel puhul pandi sulle selga nganassaani riided,
pealaest jalatallani riided, mida muiste kanti.

Aga et need riided, suririided,
on talle määratud selga panna alles siis,
kui lapsed, keda praegu näeme,
on juba mehe ja naise mõõtu,
siis tõstke pea!
Kuhu jäi memm?
Kuhu kadus ema?
Kuhu naine, kel on aitavad käed?

Hjarku:

Täna, kui sa oled elanud üle poole oma elust,
täna, kui sa elad oma allesjäänud elu,
närtsimise aega, tuldi sinu juurde.
Enne su päevade kustumist

astusid su kotta võõrad.⁴⁶
Ärgu toogu nende tulek sulle õnnetust,
kuigi nad palusid meil suririided selga panna.

(Filmi "Šamaan" subtiitritest)

Täna suve keskel
kui maa oli täis kasvanud,
kui maa vaatas teisele poole ...

Selle puhuks, teid niimoodi rõivastades,
sinu elamu asukad
kõik nganassaani moodi rõivastusid
muistsetesse rõivastesse.
Endise elu rõivastesse
me rõivastusime täna.

Kui need rõivad lapselasteni kantud saavad,
vaimud, tõstke oma pea!
Kus sa oled, Ahtrate Vasikate Ema?
Kus sa oled, Kalangu Mingide?
Kus sa oled, Djaumalõ Basa Dindua?
Kus sa oled?
Edaspidi, kui me paljude aastate pärast
oleme suutelised
elama rohu ja lillede õitseajani,
mis siis, kui te lähenete meile?

Täna vastupidi,
kui pool aastat läheb mööda,
kui aastat on jäänud juba vähe,
üks ta pool on juba möödas, teine elab,
nüüd, kui hakkab närtsima,
kui on suureks kasvanud
ja suureks kasvanut maa peal
pool on veel elus,
viis venelast sattus [siia], ilmneb.
Et viis su sõrme töötaks.
Et mahajääjaid poleks!⁴⁷
Et, meelega neisse rõivastesse riietudes,
surirõivastesse riietudes,
et me poleks pannud neid selga surma jaoks,
olgu see selle vastu!
(Dobžanskaja 2008: 159)

⁴⁶ Turdagina alges tõlkes seisis "ilmusid sinu juurde võõrad = venelased".

⁴⁷ See rida väljendab nganassaanide uskumust, et rituaali ajal järgnevad kõigi juuresviibijate hinged šamaanile. Kes jääb maha, haigestub peatselt ja sureb (vt Popov 1936: 76, Dobžanskaja 2008: 38).

Rituaali algul pöörduvad Dulsimjaku ja Hjarku kombekohaselt *hosi*'ga vastu trummi lüües šamaani abivaimude poole, et selgitada, milleks neid kutsutakse. Nagu näeme, pole selles nn sissejuhatavas osas sõnagi Lennart Merele tuleviku ennustamisest. Esitatud tekst tähendab järgmist: kauged võõrad (NB! venelased!⁴⁸) tulid suve keskel viiekesi külla. Kombeid tundmata nõudsid nad, et paneksime filmimise tarvis selga oma nahkrõivad. Paraku on meil ainsate esinduslike rõivastena alles jäänud pidurõivad, mida tohime kanda ainult suuremate pühade ajal. Ja kuna spetsiaalseid surirõivaid, millega veel meie isasid-emasid tundras asuvasse matusepaikadesse viidi, praegu enam pole, on pidurõivastest saanud ka surirõivad.⁴⁹ Juba võõraste tulek üksi on ohu allikas. Surirõivaste kandmine vael ajal aga võib lõppeda katastroofiga. Tuleb võtta tarvitusele abinõud halbade tagajärgede vältimiseks. Nagu näeme, paluvad Dulsimjaku ja Hjarku rituaali algul kaitset just võõrastest lähtuvate ohtude ja vale käitumise pärast. Huvitav on ka tõlgete võrdluse moment. Filmi tarvis tõlkis tekstid Svetlana Turdagina,⁵⁰ rahvuselt nganassaan. Ma ei tea, millised olid ta oskused, kuid Kosterkinite perekonnatraditsiooni ega šamanismi üldisemalt ta vist ei tundnud. Abivaimude kutsumine, mis helisalvestuses ja filmis on üsna arusaadavalt kuulda, on muutunud tema tõlkes pöördumiseks nimetu ema poole. Tegelikult kutsus Dulsimjaku üht peamist Demnime abilist, Jamali jumalat:

Kus sa oled, Ahtrate Vasikate Ema?
 Kus sa oled, Kalangu Mingide?
 Kus sa oled, Djaumalō Basa Dindua⁵¹?

⁴⁸ Ilus legend hõimusugulusest kukub kokku. Vähemalt Hjarku meelest olime venelased: "viis venelast sattus siia".

⁴⁹ A. Popovi raamatust leiame nganassaanide kalevist tantsu- ja surirõivaste värvilised joonised (Popov 1948: tabelid 32, 33). Selliseid rõivaid kanti vaid kevadiste pühade *anī'o dālī* ajal ja pulmas. Nendes inimene ka maeti. Gratševa väidab, et kalevist rõivaste *tangaka lu* puudumisel maeti inimesi ka harilikel pidurõivastes *tosod'a lu* (Gratševa 1983: 80). Just seda tüüpi rõivaid kandsid meie vaatluselusest rituaalist osa võtnud nganassaanid.

⁵⁰ Svetlana Turdagina (praegu Žovnitskaja) lõpetas Leningradi Herzeni-nimelise Pedagoogilise Instituudi 1979. aastal (Internet).

⁵¹ *d'aumalī* – Jamal, *basa dindua* – raudhobune.

Kogu rituaali käik on sarnane Tubjaku Kosterkini esimese rituaaliga, kus šamaan tegeles oma pere probleemidega, kuigi “muusika tellijateks” olime meie. Ka Demnime püüab eelkõige kindlustada oma lähedaste heaolu. Juba esimeste ennustamiste puhul seostab ta oma sõnade õigsuse lähikondlaste hea käekäiguga. Näiteks:

Kaks, ainult kaks mu last
sõjas
on haavata saanud, ilmneb.
Kui ma selle ära arvan,
kogu mu majapidamine
korras saab olema
vee ilmumiseni [= kevadeni].

(RKM, Mgn. II 3662 (7), litereering ja tõlge Dobžanskaja 2008: 163)

Rituaali tegelik käik

Ka mõned pikemad rituaali tõlgitud fragmendid viitavad sellele, et Demnime hoolitses eelkõige oma lähikondsete eest. Kahjuks on Turdagina tõlkeid raske tegelike salvestustega vastavusse viia. Filmis “Šamaan” jookseb tõlge pildi all lugemiseks sobiva kiirusega ja saab siis mingil hetkel lihtsalt otsa. Olen seda vaadates iga kord seisnud küsimuse ees, millisele rituaaliosale vastab mingi tekst. DVD-le lisatud brošüürist võib näiteks lugeda, et loits, mille pealkirjaks on pandud “Lenda tähtede juurde, kaur!” on järjekorras teine laul. Ka seal räägitakse ohust, mille võõrad kaasa töid. Kauri laulule aga eelneb filmis järgmine tekst:

Tõstke pead, elavad,
sest päev ei ole veel möödas.
Päike tuleb tagasi teie juurde
kui teie sõnad täide lähevad.
Ärgu toogu uus päev endaga surma,
kadugu surm koos loojuva päikesega!
Nähku meie lapsed ikka uuesti päikest!
Nähku nad maad õitsemas, kuulgu linde laulmas!
(Filmi “Šamaan” subtiitritest)

Millise osaga rituaalist võiks siin tegemist olla? Kas see on siis esimene laul? Dobžanskaja analüüs reedab, et umbes samamoodi (“Töstke pead!”) algab Jamali jumala laul kohe pärast Dulsimjaku ja Hjarku sissejuhatavate sõnade lõppu (Dobžanskaja 2008: 160). Kuigi read Dobžanskaja tõlkest ei meenuta kuigivõrd filmi teksti, sobib litereering helisalvestusega RKM, Mgn. II 3662 (1), alates 4’05”:

Töstke pead!
Aasta keskpaik – keskpäev
...
võrdväärselt [hästi] elavate hõimudega.
Suvine peatuspaik,
teie peatuspaika nimetamata,
kui selles peatuspaigas
saavad olema lapsed,
kui nimekad jäävad alles.
Minu maal,
Hogudei,
Hogudei,
Ahtrate Ema, jumal
neis käivate lattidega ...
(Dobžanskaja 2008: 160)

Ent järgmise salvestuse (RKM, Mgn. II 3662 (2)) alguses tunduvad samuti kõlavat sõnad *ŋoibu... dilən...* ‘pea... ja tõst...’ ning teises fraasis *d’alī* ‘päev’. Ehk vastab eespool ära toodud filmi tekstilõik mingil määral hoopis sellele? Sel juhul võib tõesti öelda, et tegemist on Demnime teise lauluga, mis leidub arhiivis pala RKM, Mgn. II 3662 (2) esimeses pooles. See algab Dulsimjaku küsimusega: “Kas minna või?”. Laul esitatakse *hotare* viisil,⁵² kestab 4’03” ja läheb siis sujuvalt üle *d’alī nemī* (Päeva-ema) lauluks.

Kui mu oletus peaks õigeks osutuma, siis oleks järgmine Turdagina tõlgitud lõik (“Lenda tähtede juurde, kaur!”) tegelikult juba kolmas Demnime laul, esitatud Päeva-ema viisil, mis hakkab arhiivisalvestusel RKM, Mgn. II 3662 (2) kõlama neli minutit ja neli sekundit pärast algust. Tekst on Dobžanskaja tõlkes selline:

Vanemat Hoki’t,
suurt tüdrukut
[ravida] kui kavatsesin,

⁵² Dobžanskaja 2008: 36.

kaur...
kauri...[tiivad? A. L.]
hakkasid üleval takerduma.
Seda nähes,
minekuheli peale pilku heites,
noka serva peale
kahte oma tiiba
torudeks keerates,
veepinna peale,
otse pinnale [nad] satuvad
Hoki-tüdruku jaoks.
(Dobžanskaja 2008: 161)

Kuigi see tõlge on väljaspool Demnime perekonnatraditsiooni raskesti mõistetav, saab ometi aru, et siin räägitakse lähedase inimese (Hoki-nimelise tüdruku) ravimisest. Filmis on kauri nimetav tekst aga hoopis selline (nurksulgedes olev osa esineb vaid filmiga koos ilmunud brošüüris,⁵³ kursii-vis on subtiitrite tekst, mis omakorda erineb trükitud tekstist):

Lenda tähtede juurde, kaur!
[Lenda päeva järele!]
Jõudnud tähtede juurde,
vaata alla maa peale,
[uuri teda ja tule tagasi!]
Maale laskunud, [kui oled laskunud maa peale]
muutu naiseks. [muuda end naiseks]
Siis jutusta,
kellelt võib ohtu oodata, [siis ütle, kellelt võib karta häda]
kes tõi endaga haiguse kaasa. [kes tõi tõve kaasa]
[Vabasta mu laste ema haigusest!]
Kui oled nii kõikvõimas,
hoia meid sellest, et põdrakuljus
ei vedeleks paadi kõrval.
Kõigi kauride ema,
hoia meid kõige selle halva eest!]
(Brošüür “Soome-ugri rahvaste filmientsüklopeedia” + filmi
“Šamaan” subtiitrid)

⁵³ See lõik tervikuna on üsna samas sõnastuses olemas Svetlana Turdagina originaaltõlkes, mille pani eesti keelde Andres Mikhels. Järelikult lähtub brošüüri tekst just sellest.

Nagu näeme, on see suures osas vaba fantaasia vili. Ent miks olen nii kindel, et tegemist on üldse sama rituaaliosaga? Asi on selles, et minu valduses olevas Turdagina originaaltõlkes,⁵⁴ mis pärineb aastast 1977, leiduvad sellesama laulu juures read:

Kuulge [Kuulake?] linde! (*linnu jäljendamine*)
(*Arbuja ulub, nutab, nutab, et vaimud kõik hädad nutuna kaasa viiksid.*)
Lenda tähtede juurde, [jää-]kaur!
(*linnu jäljendamine*).

Linnu- ja loomahäälte jäljendamine sellisel moel esineb kogu rituaali jooksul vaid Päeva-ema laulus. Selle kohta on Dobžanskaja kirjutanud: “*d’al’i nemj*-laulus, mis lõpetab loitsimise sissejuhatava osa, demonstreeritakse šamaani abivaimude saabumist. Nende ilmumisest annavad märku šamaani poolt kuuldavale toodavad imiteerivad helid: kauri ja pistriku häälte jäljendamine” (Dobžanskaja 2008: 37). Lisan juurde ka salvestusel korduvalt kõlava ulgumise, mida Turdagina võiski nutuna tõlgendada.

Sissejuhatavale osale järgneb esimene ennustamine, mis eespool juba ära toodud sai. Seal oli juttu sellest, et viis saabunud võõrast (venelast) on pärit kolmest eri linnast ja et nende kodumaal on üldse kolm suuremat linna, millest üks seisab mäe peal. Lisaks väidetakse, et kahel külalisel on vanad haavad. See äraarvamine on Demnime jaoks vist eriti oluline, sest järgneva laulu ajal tõuseb ta püsti, teeb aeglaselt tiiru päripäeva ja hüppab intensiivse trummilöömise saatel. Gratševa kirjutab Demnime sellise toimuingu kohta: “Kui šamaan oma teekonna käigus väga kiiresti edasi liigub, hüppab või lendab ühest kohast teise, tõustes seejuures, trumm käes, kojas täies pikkuses püsti ja tiireldes kohapeal, võib ta juhuslikult kaotada, jätta eelmisesse kohta maha kellegi oma saatjatest.”⁵⁵ Siis meenutavad *tuoptusi*’d talle ärevalt: “Vaata tagasi, vaata tagasi! Ära jäta maha! Ära jäta maha ühtki inimest!”” (Gratševa 1983: 141).

Kui šamaan uuesti istub, sooritab ta lauldes veel kaks lühikest äraarvamist, öeldes, et keegi külalistest on kaksikute hulgast (mis polnud õige) ja et kellelgi on sünnimärk (mis osutus õigeks).

⁵⁴ Suur tänu Enn Sädele, kes selle mulle saatis.

⁵⁵ Nganassaanid arvasid, et šamaani saadavad teekonnal kõigi juuresviibijate hinged. Näiteks kirjutab A. Popov: “Koos šamaaniga ujuvad üle surnute vee kõigi nganassaanide hinged vahu kujul, mis on kostüümi narmaste küljes. Ent üle mere jõuavad vaid nende inimeste hinged, kellel pole määratud sel aastal surra” (Popov 1936: 76).

Pärast seda tuleb pikem osa, mida Dobžanskaja nimetab šamaani monoloogiks. Sisuliselt on see šamaani teekonna kirjeldus, mis lõpeb siis, kui Demnime küsib kella ja teeb väikese pausi Lennart Mere saatuse vaatluse alla võtmise eel. Dobžanskaja (2008: 36) sõnul koosneb monoloog tegelikult kolmest lõigust, millest esimene esitati *hotare* (49 värssi), teine *hotarie biḏa taṇu* (Hotarie Veekull, 5 värssi) ja kolmas *hositala* viisil (43 värssi). Minusuguse võhiku jaoks on vahe teise ja kolmanda viisi vahel vaevutajutav, ka Dobžanskaja ise esitab nende tekstide litereeringud ja tõlked koos (esimese 49 värsi tõlge tal aga puudub). Küsimus on, kuhu paigutub filmide subtiitrites esitatud nn Kүүrakas Naise loits, mida näiteks “Šamaanis” on 22 värsi jagu. Selge on see, et eespool Demnime monoloogi pole selle jaoks enam kohta. Järelikult on see osa monoloogist. Milline? Tõlgete võrdlemise kogemust arvesse võttes kaldun arvama, et tegemist on osaga sellest samast salvestusest, mille on ära tõlkinud ka Dobžanskaja. Mõlemad tekstid mainivad Kүүrakat Naist, peatuspaikade kojaasemeid, rohtu, lehti, mägede nõlvu ja kuud. Muidugi on võimalik, et filmi tekst (Turdagina tõlge) pärineb monoloogi esimesest, 49 värsi pikkusest poolest, olles selle kokkuvõtteks. Järgnevalt esitan selle siiski kõrvuti Dobžanskaja tõlkega.

Täna nähti koos peret.
Nemad on veel järel
kүүrus kõndiva naise hõimust.
See oli vägev hõim.
Kaugele paistsid nende
rohtsete servadega suured kojad.
Nea ära tõved,
mis viisid endaga lapsi
kui vastpuhkenud lehti,
lapsi, kes ei jõudnud
kaela kandma hakata.
Ainult mägede palged
jäid vaatama
tallatud kojaasemeid,
kus rohi ei kasva.
Kui kүүrakil luurav kuu
vaatab sisse mu kotta
ja näeb mind asemelt tõusmas,
siis pärigu tema see itk.
Kõik meie ohked,
kõik meile veel tulemata valud
manan ma tema enda kallale.

(Filmi „Šamaan” subtiitritest)

Las ma ütlen niimoodi:
kui maa lebas,
kui elasid hõimud.
Aasta keset ületada mõeldes
valab Kүүrakas Naine pisaraid.
“Milleks mul leida erivärvilisi
risti pandud kojateibaid,”
ütleb ta kuuldavasti.
Sulle on näha
matusekoja
pleekinud rohi,
see tähendab, surra mitte oskava
inimkeha
valge rohi
elab suveni.
Kui see sai mu naabriks,
teisest küljest – elavate hõimude,
maha jäänud laste
must rohi,
mis oli jalgade all,
minu täna kaduv rohi,
[mille] esimesed lehekeseid,
kui esimesed lehekeseid närtsisid,
aga ülejäänud veel püsisid.
Mägede nõlvadel rohi –

on ju nārbuv rohi
 lõpuni ...
 Minu lapselaste
 suurte jõgede kallastele
 püstitatud peatuspaigad,
 valget rohtu [seal]
 pole veel hakatud tallama,
 ärgu [need] tühjaks jäägu.
 Kahe mäestiku vahel
 leia endale tee.
 Teisel pool on valge mäehari.
 “Kolmandal kuul
 hele lumi
 pane [ära] aasta teises pooles”, –
 Jäist jumal-isa
 ringi vaataval kuul,
 käredeal pimedal ajal
 palju kordi piineldes kas ma üle ei elanud?
 Kui ma hakkan ületama,
 kahe eri lati ristumisest
 hakkan läbi minema
 kaks mu eri ema, kaks jumalat
 ärgu mind jalust rabagu.
 (RKM, Mgn. II 3663 (7), alates 7’42”, lite-
 reering ja tõlge Dobžanskaja 2008: 167)

Olen sunnitud täpsuse huvides lisama, et Turdagina esialgses tõlkes (aas-
 tast 1977) nägi asi välja nii, et neljanda lauluna on esitatud järgmine tekst
 (mis võiks ju vähemalt tegevuse poolest meenutada šamaani püstitõusmise
 kohta):

Kui näeb küürakas piiluv kuu
 seda kohta, kus seisab mu koda,
 mind, kui tõusen jalule [püsti].
 Siis ehk viib ta endaga selle itku.
 [Need] oiged ja ohked [karjed],
 mis meid veel tabanud ei ole,
 saadan ma temale!

Sellele järgneb Turdaginal viies (ja viimane) laul, mis algab sõnadega
 “Tänane päev nägi koos peret” ja sarnaneb üldjoontes filmi subtiitritega
 kuni küüraka kuu mängutulekuni. Turdaginal jätkub see aga ehtsas len-
 nartmerelikus võtmes:

Ellujäänud hakkasid lahkuma
eri suundadesse.
Ainult mägede näod jäid vaatama
tallatud kohti,
kus olid kojad seisnud.
Kohti, kus rohi enam ei tärka.
Hõimude jäänused
kihutasid üheskoos eemale neist paigust.
Oo, taevane ema, taevane ema!
Taevane ema, kes [sa] ühendasid
need kaks väikest hõimu!
Ärgu tulgu sulle neid hädasid [kannatusi]!

Jääb mulje, et enne tõlkima asumist oli Lennart Meri Turdaginale tutvustanud filmi “Linnutee tuuled” kontseptsiooni. Ja noor üliõpilane kuuliski salvestustel seda, mida soovis kuulda. Ma ei oska seletada, mismoodi on Turdagina algest tõlkest saadud filmi “Šamaan” subtiitrite tekst. Jääb mulje, et tõlke lõike on vabalt ümber paigutatud.

Ent olgu filmitekstidega, kuidas on, Dobžanskaja tõlgitud lõigud näitavad, et Demnime tegeles oma hõimlasi puudutavate probleemide, mitte aga kahe eri rahva hõimusedemete esiletoomisega. Šamaani monoloogile eelnev lühike ennustamine oli mõeldud selleks, et abivaimude (ja šamaani) valmisolekut kontrollida, positiivne vastus seostati Demnime lähikondsete hea käekäiguga ning oli ühtlasi šamaanirännakut kirjeldava monoloogi eelduseks.

Demnime monoloogile järgneb uus ennustamine, mis toimub Jamali jumala viisil. Nüüd tegeleb šamaan tõesti külalistega. Kuna laulude tõlked puuduvad, pole võimalik öelda, kas ta seostab ennustuste õigsuse ka oma lähedaste õnnega. Rituaal lõppeb Demnime meenutusega sellest, kuidas ta jalast ilma jäi, ning palvega tehtud töö eest maksta. Filmimine ise sellega veel läbi ei saanud. Šamaanil paluti korrata püstitõusmise episoodi,⁵⁶ pärast vastas Demnime Lennart Mere küsimustele, rääkis Linnuteest ja laulis karulaulu. Filmis on Linnutee jutt toodud rituaalist ettepoole, aga see on üks neid asju, mida filmitegijad võisid parema tulemuse huvides vabalt teha. Sellele lisatud küsimus: “Ütle, Demnime, kuhu ohvrisuits läheb?” kõlab tegelikult nii: *Я теперь хотел бы, чтобы вас дед еще сказал бы, рассказал бы по нганасанский, что такое ηго hiti?* ‘Ma tahaksin nüüd,

⁵⁶ Muuseas esitas Demnime selle nüüd Jamali jumala viisil (esimene kord aga kõlas šamaani püstitõusmisel *hotare* viis).

et teie vanaisa räägiks, jutustaks nganassaani keeles, mis on *ŋohiitə* (Linnutee)'. Ohvrisuitsust pole juttu, ka Demnime räägib vastates suitsust üldiselt ja auruna tõusvast hingeõhust.

Kogu eelnev jutt pole mõeldud filmitegijate mahategemiseks. See, mida 1977.–1978. aastal suutis korda saata “Linnutee tuulte” meeskond Lennart Mere käe all, on äärmiselt tähelepanuväärne. Mõelgem sellele, et tollal polnud Eestis ühtki šamanismi asjatundjat, enamik olulisemaid uurimusi nganassaani šamaanide kohta (näiteks Gratševa 1981, 1983, Popov 1984) oli veel ilmumata, puudusid ka lääne autorite tähtsamad teosed ja seegi ainus raamat, kust Kosterkinite šamaaniperekonnast midagi lugeda võis (Popov 1936), asus Tartus Eesti Rahva Muuseumi raamatukogus, mille kartoteeki sai lapata vaid kohapeal. Ent olles üks osaline sündmuses, tahtsin viimaks ise aru saada, mis juhtus tol nüüdseks juba kaugesse minevikku vajunud ööl vastu 17. juulit 1977, ööl, mis muutis kogu mu edasist elu.

Šamaanid Uku Masingu boreaalse mentaliteedi peeglis

Siin ja edaspidi kasutan mõistet “boreaalne mentaliteet”, lähtudes Uku Masingu enda keelekasutusest, väljendina, millega ta iseloomustas teatud kultuure, näiteks “Üldises usundiloos” kultuuridest kirjutades: “On palju lähedasemaid paralleele, mis üsna selgesti võimaldavad määrata selle kultuurkonna [boreaalse ehk INI-kultuuri⁵⁷ – A. L.] mentaliteedi, mille hilised järglased on siberlased, soomeugrilased ja indiaanlased, millest mõnel määral on osa saanud indogermaanidki” (Masing 2000: 440). Või Jaan Toominga stuudio rahvale peetud loengusarjas, mis juba ammu enne avaldamist levis käsikirjana ning avaldati esimest korda ajakirja Akadeemia esimese aastakäigu numbrites täpselt sama pealkirjaga “Taevapõdra rahvaste meelest ehk juttu boreaalsest hoiakust” (edaspidi lühendatult “Taevapõdra rahvad”) šamaanidest kõneldes: “Edasises kirjeldan väga üldjooneliselt seiku šamanismist ehk nõidade mentaliteedist. Ei mitte selleks, et õhutada mistahes nägu “primitivismi” psühhodeelikute kasutamist või muud taolist. Teen seda kahel põhjusel. Esmalt: loomulik tundub ju, et nende olemuses boreaalne mentaliteet avaldub kõige selgemiini, paremini kui muinasjuttudes ja lauludes. Teiseks: just nende olemusest ilmneb, et ei ole ühtainsat “tegellikust” inimesele [---]” (Masing 1989: 223).

Mõlemad esitatud tsitaadid on mulle tähenduslikud veel teiseski plaanis – esimene viitab sellele, kuidas Masing eri rahvaste usundiloolist ainet võrreldes järeldas neis leiduvate sarnaste joonte põhjal muistset kultuurilist kokkukuuluvust, mida ta lisaks algonkini keelest pärit nimele kutsus ka boreaalseks: “Boreaalne (INI) kultuur niisiis on säilitanud kombeid, mille-

⁵⁷ “Üldises usundiloos” selgitab Masing: “Arvan nimelt, et umbes 5000–2000 e. Kr. oli olemas veel kaunis ühtlane kultuurikond, mida nimetan INIkultuuriks, kuhu kuulusid soomeugrilaste, indiaanlaste ja arvatavasti polüneeslastegi esivanemad” (Masing 2000: 37).

de vanus on 100 000–150 000 aastat” (Masing 2000: 426). Teine aga näitab, et Masingu arvates olid just šamaanid sellest kultuurist lähtuva mentaliteedi peamised säilitajad.

Võib-olla just seoses INI-kultuuri hüpoteesiga sai alguse Masingu elav huvi šamaanide vastu. Või sündis see huvi juba enne, “Üldise usundiloo” jaoks võrdlevat materjali otsides. Käsitleb ju 1930. alustatud ja 1953. aastal valminud käsikiri just algse usundi teket puudutavaid teooriaid ja seisukohti. Ent tõenäolisemalt on “Üldine usundilugu” hoopis Uku Masingu laiahaardeliste huvide üks saadusi, need huvid aga juhtisid ta paratamatult ka šamaanide juurde. Üks tundub olevat kindel, ta ei lähtunud materjali otsides ja tõlgendades Pauluse 1 Ko 13:11 väetile lapsele viitavatest ridadest, sest juba “Üldise usundiloo” algusosas ta kirjutab: “Pole koguni põhjust uhkete kristlastega arvata, et paganlikud meditsiinimehed, kui pole petjad, siis on haiged, kes petavad iseend ja vaielda haavunult vastu, kui sama oletust rakendatakse kristluse korüfeede. On mu meelest kindel, et need primitiivsed nõiad suudavad rohkem, kui valge suvatseb tunnistada, ükskõik, milliste vahenditega siis on saavutatud nende rituaalide tulemused maagilismeditsiinilisel alal” (Masing 2000: 42).

Kui veel terminitest rääkida, siis peaks selgitama ka seda, miks ma ei kasuta Masingu eeskujul kodust sõna *nõid* võõrapärase *šamaani* asemel. Põhjus on lihtne – sõna *nõid* tähendus on aegade jooksul muutunud ning seda sobib kasutada pigem mitmete muude tegelaste kohta, keda pole nii lihtne piiritleda kui šamaani, kuid kes eksisteerivad paljudes kultuurides šamaanidega koos. Kuigi mansi keeles *njait* tähendab tõesti šamaani (nagu ka Masing on märkinud), ei saa me siinkohal aega tagasi pöörata. Uurijal, kes tegeleb ka nüüdisaegse neošamanistliku materjaliga, pole see lihtsalt võimalik. Kuidas muidu tõlkida näiteks järgnevat tsitaati: “*A shaman from Nepal met a Westerner who remarked how good it must be to live in harmony with the cosmos. The shaman replied, “The main part of my job is killing witches and sorcerers”*” (Joseph Bearwalker Wilson – Bearwalker’s Shamanic Teachings and Techniques⁵⁸).

Järgnevalt püüan lühidalt analüüsida seda, kuidas kajastuvad šamaanid Uku Masingu töödes. Ülesanne on ühest küljest lihtne, sest kui jätta kõrvale ürgusundit puudutavad teoreetilised seisukohad, tuleb kõne alla eelkõige “Taevapõdra rahvad”. Teisest küljest on selge, et seal esitatud seisukohad kujunesid välja laialdaste teadmiste alusel, millest aimu saamine on üsna keeruline. Selle teadmistetausta kohta võin öelda vaid järgmist:

⁵⁸ <http://www.metista.com/shamanism/index.html>, saiti pole enam viidatud aadressil. Leidsin sama aadressilt <http://users.netonecom.net/~shaman/wannabe.html#one>.

Hando Runnel andis mitme aasta eest minu kätte koopiad Masingu šamanismi alastest märkmetest, kokku 257 käsitsi ja masinal kirjutatud lehte. Need sisaldavad lühemaid ja pikemaid tsitaate ning kokkuvõtteid paljudest šamanismi kas otseselt või kaudselt käsitlevatest töödest, kuid mitte ühti Masingu enda arvamust. Suur osa tsiteeritud töödest on ilmunud 1920. ja 1930. aastatel, ent leidub ka hulgaliselt varasemast ajast ja 1940. aastaist pärinevaid töid. Väga üksikud viited sisaldavad aastaarvu 1962, 1963 ja 1968. Teemaatilisel hõlmavad väljakirjutused kõige erinevamaid šamanismi aspekte alates sõna *šamaan* päritolust ning mitmetest omal ajal šamanismiga seostatud meelehaigustest kuni šamaaniks saamise teede, teadmiste omandamise viiside ja mitmesuguste šaamaanitoiminguteni, mille hulgas hakkavad eelkõige silma haiguste raviga seotud lõigud. Geograafiliselt on hõlmatud peaaegu kogu maailm, kuigi viidete rohkuse poolest eralduvad selgelt kaks piirkonda – Põhja- ja Lõuna-Ameerika ning Aasia. Kindlasti ei lõppenud Masingu šamanismihuvi kuuekümnendate algul, sest “Taevapõdra rahvastest” leiame viiteid ka 1970. aastatel ilmunud töödele. Väljakirjutuste hulgas on vähe teoreetilisi seisukohti, peamiselt on kogutud just šamaane iseloomustavat ainet. Masing ise kurdab “Üldises usundiloos” Lõuna-Ameerika andmete kohta: “Päälegi on peaaegu kõik kogutud rahvailt, kes on lagunemas ja on unustanud paljugi muistsest tarkusest. Vanemad allikad pole jälle kuigi usaldatavad, sest on sageli näha, et kuuldut pole mõistetud, või on teda kombineeritud oma arvamistega asja kohta” (Masing 2000: 440). Ta jätkab: “Ka Siberi suhtes asi ei ole kahjuks häa, mõne rahva kohta on ainet küllaldaselt, teise kohta mitte rohkem kui nende Põhja-Ameerika suguharude kohta, kes koosnevad praegu mõnest või mõnestkümnest inimesest. On küllalt hõime Siberis, Kesk-Ameerikas ja Lõuna-Ameerikas, kelle kohta teatakse äärmiselt vähe, kellede kohta mina ei tea midagi” (samas: 440–441).

Konkreetselt šamanismi puudutava materjali osas nuriseb Masing: “Ma ei ole ühtegi korralikku kirjeldust lugenud sellest, mida nõid räägib pärast seda, kui ta on mõne hinge tagasi toonud oma arust, mida ta oma meelest vahepeäl on teinud ja kogenud. On kirjeldatud ainult seda, kuidas protseduur toimub. Loomulik on küll aga, et seegi kirjeldus ainult noorte nõidade käest oleks eriti huvitav, sest vanad kuidagi tarduvad, neil hakkab korduma ükssama kogemus ja reaktsioon. Või erineb ainult see, et ta käib ühel või teisel kohal ja kohtab mitmesuguseid olendeid vahepeäl” (Masing 1989: 882). Põhjuseks peab ta eelkõige uurijate eelhälestust (samas: 883), kuid minu arvates oli andmete mõningane üheülbalisus tingitud pigem keelebarjäärist – kohalikku keelt mittetundval uurijal oli ju palju lihtsam kirjeldada seda, mida ta nägi, kui saada aimu sellest, mis toimus rituaali ajal

šamaani ja juuresviibivate inimeste mõtteis. Samal põhjusel on muide kirja pandud ka üsna vähe šamaaniloitsude tekste. Muidugi on eelnev tsitaat huvitav ka Masingut iseloomustavana, kes vastava materjali puududes teeb järeldusi otsekui oma kogemustest lähtudes. See kogemus tundub olevat luuletaja ja filosoofi skeptiline kogemus. “Taevapõdra rahvastes” vastandab ta ju ennast teadlastele, näiteks: “Mu arvamused siin erinevad palju teadlaste omadest, aga ma pretendeerin, et ka minu jutul võib olla tõtt taga” (samas: 430).

Võib-olla just vajadusest teada saada seda, mis toimub šamaani mõtteis, kasutas Masing “Taevapõdra rahvastes” pikki tsitaate Carlos Castanedalt, kelle “Don Juani õpetused” ja “Eraldiolev reaalsus” võib-olla just tänu temale Eestis populaarseks said. Tõsi, kord don Juani sõnade tsiteerimise järel ta möönab: “Vahel tundub, et ta ise [Castaneda – A. L.] on luuletanud endale säärase olendi. Kuid siis ta nõid jagaks talle salateadmisi indogermaanile ainutähtsa ülioivalise “Mina” või initsiatsiooniriituste kohta ega käsiks toimida nii ja teisiti mitte aarialikult” (samas: 427). Siin jääb hea taustatundmine alla indogermaani mõtlemismudeli absolutiseerimisele, sest *yaqui* indiaanlaste pärimust tundnud Castaneda suutis teda alt vedada just sellega, mis oligi ta peamiseks eesmärgiks – populaarsel moel tutvustada lääne inimesele teistlaadi mõtlemise võimalikkust. Paraku valis ta selleks tee, mida mina pean lugeja petmiseks.

Castaneda sobis Masingu jaoks hästi illustreerima “Taevapõdra rahvaid” läbivat motiivi reaalsuse suhtelisusest. Eespool juba kahetiselt tähenduslikuks tunnistatud tsitaadi teisel poolel on veel kolmaski, vast kõige olulisem mõte: “[...] just nende [šamaanide – A. L.] olemusest ilmneb, et ei ole ühtainsat “tegelikkust” inimesele; vaid neid on palju ning indogermaanide “reaalsus” ei ole absoluutne, vaid on üks inimese tooteist” (samas: 223). Just sellest tõdemusest lähtuvalt ning ühtlasi ka selle kinnituseks näib Masing esitavat šamaanide kohta käivat materjali. “[...] üks nõia tunnuseid, millest pärast pikemalt: kõik nõiad on enam-vähem skeptilised. Nõid ei saagi kõike öelda, sest ta teab, et inimesele pole saavutatav “tõde” väljaspool inimest, inimene suudab vaid kirjeldada seda mitmel kombel” (samas: 428).

Mitmekesisus on väärtustatud, üheülbalisus ja stagnatsioon indogermaani mõtlemise mõrud viljad. See avaldub isegi šamanismi võimaldavate hingekujutelmade esituses: “Enam-vähem usutav on aga, et sellel pinnal inimene ei suutnud teha ega teinud iial apodiktilisi otsuseid. Ta võis arvata, et sääraseid sisevägesid on tal palju või ainult mõni; võis nad kinnistada mõnesse organissooni või lasta liikuda vabalt; võis arvata, et mõni neist suudab lahkuda temast, mõni ei suuda jne [...]. Ja ükssama inimene võis kord rääkida nii, teinekord teisiti” (samas: 430). Ja veel: “Üks eskimo nõid

seletanud inimese koosnevaks kehast, mõnelt surnult päritud nimest ja hingest, mis olendile annab elu, kuju ja ilme, arutleb lõpetamiseks, et igas külas peab olema võimalikult palju erinevaid amulette, sest “ühetaolisus killustab vägesid, samasus teeb kaitsetuks” (samas: 436–437; see tsitaat on pikemalt esitatud ka Masing 2000: 112).

Vaba ja skeptiline vaim ning vaba ja skeptiline mõtlemine – need märksõnad suunavad Masingut valima näiteid ka šamaaniväe kohta, sest ta eelistab siin enamasti Ameerika indiaanlastele iseloomulikku nn aktiivset väeotsimist, mitte Siberi šamaanidele omast vaimude tahte alistumist. Esimese neist võib tinglikult seostada inimese tahtega leida ja kogeda midagi argielust erinevat ning oskusega kogetusse mõnikord ka kriitiliselt suhtuda. Tinglikult seepärast, et laste puhul, keda kästakse minna endale väge leidma, pole päris õige rääkida vabast tahtest, vaid pigem kogukonna poolt pealesurutavast käitumismudelist. Teise puhul näib kogejal tahe sootuks puuduvat ning rõhutatakse ande päritavust ja sõltuvust traditsioonist. Ent mulle tundub, et traditsioonil on Masingu jaoks mõnikord pigem negatiivne väärtus. Nii arutleb ta näiteks väeotsinguga saadavate laulude juurest eesti rahvalaulu juurde põigates: “Meil on tänapäeval kehtivaks kombeks rõhutada traditsiooni, käsitada rahvalaule lauludest seejuures veel täiesti usutava allikana ning tulemusena väita, et meie laulikud on juba pärit laulikute peredest või õppinud laulud alati teistelt, kellega koos mõisas või kuskil mujal on orjanud. [...] On loomulik, et osa laule saadi nõnda, pärandati, küllap aga suurem osa on juhuslik improvisatsioon” (Masing 1989: 647). Võib-olla põhjustas sellist tõrjuvat suhtumist traditsiooni ka Nõukogude kultuuripoliitika, mis püüdis rahvakultuuri ideoloogiavankri ette rakendada.

Šamaanid tunduvad Masingu meelest olevat sarnased kunstnike, kirjanike ja teiste loomeinimestega, keda kannustab originaalsusepüüe, keda räsivad kriisid ning kes peavad ennast pidevalt tõestama: “Nõida iseloomustab kindlusetus endas ja hõimu kindlusetus tema võimeis. Alati ettevalmistavalt ta peab näitama oma võimu, sisendama seda iseendale ja teistele” (samas: 671). Selle kohta, kuidas kogukond šamaani kontrollib, toob ta näite Andrei Popovi kirjeldatud nganassaani puhta koja rituaalist, ent tema sõnastusest jääb mulje, et selliseid asju tehakse šamaanidega pidevalt: “Harilikult [minu rõhutus – A. L.] seotakse tal silmad kinni, pannakse talle teele tõkkeid ja kontrollitakse, kas ta kinnisilmi oskab neid tõkkeid “näha” ja neist mööduda” (samas: 671). Tegelikult toimisis nganassaanid nõnda vaid ühe teatud püha ajal, mitte iga kord enne šamaanirituaali. Kummalisel kombel ei rõhuta Masing šamaani ebakindlusest rääkides, et see johtub tema üleloomulikest abilistest, kuigi on ilmne, et just sel põhju-

sel tuleb tal ennast tõestada. Šamaan ei demonstreeri ju sellist võimu, mis tal on *per se* olemas, vaid võimeid, mida talle annavad tema abivaimud, kes võivad appi tulla, kuid ei pruugi seda iga kord teha. Masing küll mainib, et kui šamaani “ütlemised ei ole õiged, siis järeldeb sellest, et ta haldjad on lahkunud, ta on seks puhuks väeti ja võtab oma rõivad ült” (samas: 672), kuid püüab siiski jätta muljet šamaanidest kui suurtest kõhklejatest, valides lisaks Castanedalt pärinevatele näidetele teisigi sarnaseid. Ent kuidas saaks kõiges pidevalt kahtlev ja ebakindel inimene teistele oma tahet peale suruda neid hüpnotiseerides?

Oma ajaga on ühenduses Masingu ettekujutus sellest, et šamaanid hüpnotiseerivad patsiente või isikuid, keda tahavad mõjutada. Siin tuleks muidugi uurida, kuidas Masing mõistis hüпноosi olemust ning kas sisaldas see ka autosugestiooni võimalust, ent praegugi võib väita, et kuna ta kippus traditsiooni või pärimuse osa veidi alahindama, siis asendaski ta selle suuremas osas šamaanidest endist lähtuva mõjuga. Muidugi, sellega, et šamaan näitas oma väge, see tähendab oma abiliste võimekust, vallandas ta inimeste teadvuses nihke, mis muutis aktiivseks teatud laadi uskumused ja ettekujutused, mis omakorda hakkasid mõjutama (ja isegi kujundama) juuresviibijate hetketajusid. Kõike seda võimendas situatsioon, trummirütmi stimuleeriv mõju teadvusele jne. Seega pole tegemist hüпноosiga klassikalises tähenduses. Pealegi – mitte kusagil, isegi kohtades, kus Masing kurdab selle üle, et puudub šamaanide mõtteilma kajastav materjal, ei räägi ta sellest, et me ei saa kuidagi muudmoodi teada inimeste mõtetes toimuvat kui ainult sõnade vahendusel. Ning et teatud laadi kogemustest jutustamise tarvis eksisteerivad ühe kultuuri piires mingid kindlad mallid, mis resultati oluliselt kujundavad. Täpselt samamoodi, kui me ei saa laulutekste võtta puhta tõena (mida kinnitas ka Masing ise), ei saa me ka šamaanide ja nende kaaskondlaste narratiividesse *a priori* suhtuda kui tõestesse. Tuues näitena jutu lapi nõida pilganud mehe läbielamistest, möönab Masing küll, et “loost ei selgu, kas laplase arust mees oli tõesti meres, või nõia sisendatud uimas tundis, et ta on meres” (Masing 1989: 866), kuid ei kahtlusta hetkekski, et jutu on genereerinud traditsioon sellest kogemustest just sellisel viisil rääkida.

Masing jõuab hüпноosi juurest tagasi oma lemmikteema, tegelikkuse tajumise juurde: “Kõik taolised [lood sellest, kuidas nõid sisendab illusioone või hüpnotiseerib – A. L.] on jutustatud õpetuseks mitmel pinnal: ärgu usaldatagu tingimustetult oma tervemõistuslikku reaalsust; ärgu peetaugu tavalisi soovunelmaid ainupüütavaiks; ärgu omistatagu oma “minale” keskset kohta jne. Ühtekokku: needki lood kirjeldavad inimese lahtiraputamist igapäevasest, tema “ravimist”. Igapäevasesse takerdub inimene

psüühiliselt haigeks jääb tingimata [---], viimati ka füüsiliselt (samas: 867). Siit kumab nagu juba veidi läbigi juttude relatiivsuse motiiv, aga ainult oletatava eesmärgi kaudu. Omalt poolt lisaksin, et sageli leidis sedalaadi lugudes väljenduse konkreetse ühiskondliku grupi hinnang normide või reeglite rikkumisse, olgu selleks siis suhtumine šamaanide, loodusesse, teistesse inimestesse, samuti hoiatamine probleemsete olukordade valesti lahendamise tagajärgede eest (loetelu pole lõplik).

Huvitav on Masingu poolt šamaanide initsiatsioonivisioonide baasil tuletatud oletus kutsumisnägemuste laiemast või lausa üleüldisest käibimisest. Ilmselt aitas selle kujunemisele kaasa indiaanlaste vaimuotsingutega seostuv materjal. “Olen kogu aeg eeldanud, et igimuistsel ajal oli igal inimesel ja igal ülesandel oma “kutsumisnägemus”, mis erines tublisti teiste omadest. Üks neist ülesandeist ehk võimeist oli nõiama... Muud “kutsumisnägemused” aegamisi taandusid nõidade omade kõrvalt, sest jäid liialt lihtsaks ja “sisutuks”, et neid jutustada iseendale või (vajaduse puhul) teistele. Nõidade omad keerulistusi ja pikkamisi hakkasid mahutama väga suurt osa teatava ühiskonna kultuuripärimuse tervikust. Loogiline käik edasi oleks, et nõidadegi nägemused pidanuksid ajapikku aina enam hakama sarnlema omavahel. Kuid seda on toimunud ainult osalt, puhuti on tõesti kultuuripärand määranud ette, mida nõid peab kogema oma nägemustes, keda kohtama, kuidas käituma. Puhuti ainult, kuid sääl, kus see tendents on saanud ülekaalu, ei ole enam tegemist nõiaga, vaid nõid on saanud maagiks [---]” (samas: 867–868). Ka selles tsitaadis on tunda soovi vähendada traditsiooni mõju šamaanide kujunemisele või näidata, et liiga suur pärimusele allumine toob kaasa hoopis uue (ja jäigema) institutsiooni tekke. Arusaamatu on see, miks peaks traditsioon põhjustama järjest suuremat nägemuste ühtlustumist. Võib-olla on asi selles, et Masing mõistab traditsiooni kitsapiirilisel kui ühiskonna poolt peale surutavat üldist (ja üldistavat) *force majeure*’i, mis paratamatult hävitab vaba vaimu. Ent lisaks mingi suurema grupi traditsioonidele on olemas ju veel väiksemate gruppide (näiteks perekonna) tavad ja kombed ning need kõik on vastastikuse mõjutamise lakkamatus protsessis. Lisaks mõjutavad traditsioone mitmesuguste autoriteetide ja liidrite arvamused ning šamaan kui hea kombestiku ja folkloori tundja on sageli ise üheks selliseks autoriteediks. Kui ta tõepoolest kahtleks pidevalt kõiges ning ta arvamused kogukonnale miski ei loeks, poleks tal võimalik üldse tegutseda, või kui, siis tuleks hõimlaste skeptitsismi usuga asendamiseks iga kord lausa imesid korda saata. Tunneb, et Masing tahabki asja nõnda näidata.

Võrreldes lühidalt kahe nganassaani šamaani (Djuhade ja Sereptie) nägemusi, jääb ta endale kindlaks ning oletab: “Kolmanda nganassaani nõia kirjeldus erinenuks kindlasti nende kahe omast, sõltudes vanusest, psüühikast, kogemust jne. Nad peavad erinema, sest see nõid, kes kordab olnut, käib täpselt endiste jälis, ei olegi õige nõid” (samas: 869). Tegelikult on meil tänapäeval tänu Andrei Popovile kasutada ka kolmanda nganassaani šamaani Semjon Momde nn šamaanibiograafia ning võrdluseks Djuhade Kosterkini puhta koja rituaalile ka Ivan Gornoki jutustus sellest, mis toimus temaga sellise rituaali käigus – need mõlemad ilmusid paraku alles 1984. aastal. Loomulikult erinevad jutud üksteisest, ent sisaldavad minu arvates siiski päris suure osa sarnaseid elemente. Nagu eespool juba ütlesin, tingib sarnaste elementide esinemise ühelt poolt kogukonna šamaanidega seostuv pärimus, mille raamest väljuvat lihtsalt omaks ei võetaks, teiselt poolt aga jutustamistraditsioon ise, mis ei võimalda kaaskondlaste jaoks vastuvõetamatu struktuuri ja koostisosadega lugu esitada ilma ennast naeruvääristamata.

Võib-olla on mõnel lugupeetud lugejal nüüdseks kerkinud küsimus, miks analüüsin sellisel kombel teksti, mis on pigem essee kui teaduslik traktaat. Nüüd on õige aeg öelda, et minu eesmärgiks on võimaluste piires mõista, miks Uku Masing valis oma rikkalikust teadmistepagasist välja just sellised näited ja miks ta esitas neid sel kombel, nagu ta seda tegi. Vaadanud asja teadlase pilguga, olen üsna kindel, et ta ajas “Taevapõdra rahvastes” tegelikult mingit oma asja. Ja see oma asi tundub olevat just vaba ja skeptilise indiviidi vastandamine sedalaadi ühiskonnale, mis üritab inimesele ette kirjutada, kuidas on õige tajuda, tunda ja mõelda, ehk siis pidi šamaanide kaudu väljenduv boreaalne mentaliteet astuma vastu iga-sugusele totalitaarsele ja ühtlustavale (ning sellega mõtlemist ja ühiskonda vaesestavale) mentaliteedile. Peatükis “Nõidade ühiskonna karakteristikuid” ütleb Masing otsesõnu: “[...] tervik suudab eksisteerida ainult siis, kui temas keegi ei ole kellegi teise või mingi normatiivi koopia. Ühiskond suudab püsida ainult äärmiselt lõhestunud, kuid tervikuna funktsioneeriva organismina” (samas: 437).

Arvan, et Uku Masingu boreaalse mentaliteedi peegel pidi näitama seda, kuidas jõuline ühtlustamine muudab indiviidi, rahvuse ja ühiskonna harraks ja ebakindlaks ning kuidas ükskõik millistel (teaduslikel või ideoloogilistel) kaalutlustel kehtestatud ainus või ametlik tõde halvab loova mõtlemise. Meie kõik, šamaanid kaasa arvatud, saame olla interpreetid, mitte prohvetlikud tõekuulutajad. Just sellisest suhtumisest arvas ta olevat kasu tulevastele näitlejatele, kellele analüüsiv tekst esmajoonel oligi suunatud. Loomulikult ei saanud Masing oma mõtteid sõnastades lähtuda enda

näitlejakogemusest, mida tal polnud. Selle asemel sobis aga hästi kasutada luuletaja ja mõtleja eluhiakut. Lõpetan siinkohal Masingu enda sõnadega: “Kõik tegelikkused on illusioonid, ükski tegelikkus ei ole reaalsus, vaid reaalsuse tõlgendus. Reaalsus ise on transtsendentne. Meie endast iial välja ei saa ja meie ei saa ühegi asja sisse. Meil on olemas ainult see, mis meie sees on – immanentne reaalsus ja immanentne reaalsus on tõlgendus” (samas: 887).

Kohtumised šamaaniga – *zairan* Bjambadorž

2006. aastal Mongoolias konverentsil käies õnnestus mul koh-
tuda *zairan* Dondog Bjambadoržiga, osaleda paaril tema
korraldatud rituaalil ning külastada ta šamaani-*ger*⁵⁹ Ulaanbaatari ääre-
linnas. Konverents ise käsitles mongolite igavese sinitaeva (*munh huh ten-
ger* – *мөнх хөх тэнгэр* – ‘igavene sinine taevas’) usundit, mille juured on
sügaval mongolite ajaloos, ent mida tänapäeval seostatakse eelkõige Tšin-
gis-khaani ajaga. Suure Mongoli Riigi (*Yeke Mongol Ulus*) 800. aastapäeva-
le pühendatud konverents oli nime poolest rahvusvaheline, kuid suurem
osa ettekandeid peeti ikkagi halha-mongoli keeles, seepärast ei mõistnud
ma sõnagi sellistest ettekannetest nagu “Suure Mongoli Riigi traditsiooni-
line usund”, “Tšingis-khaan kui mongoli rahva vaimne innustaja”, “Tšin-
gis-khaani perioodi Mongoolia filosoofiline mõte”, “Munhtengeri olemus
ja Tšingis-khaani võim” ja “Munhtengeri usund”. Ent just viimase mai-
nitud ettekandega esines tänapäeva Mongoolia üks tuntumaid šamaane
Dondog Bjambadorž, kellest tasub seoses tema poolt konverentsi raames
korraldatud rituaalidega pikemalt rääkida.

Dondog Bjambadorž (sünd. 1947) on pärit Lääne-Mongooliast Hov-
di *aimag*’ist, olhoni hõimust (samasse hõimu kuulus Tšingis-khaani ema
Hoelun). Vaimud hakkasid teda kiusama 1967. aastal. Dondog kannat-
as kaua haiguse käes. Viimaks andis ta emapoolne onu Vančindorž tal-
le pühitsetud parmupilli, millega Dondog hakkas vaime kutsuma. Onu
juhendamisel sai temast šamaan. Sotsialistlikus Mongoolias šamaane mui-
dugi ei sallitud ning šamanism säiliski vaid maa läänepoolses osas, mis
asus pealinnast ja võimust kaugel.

Mõned halha-mongoli šamanistlikke mõisted (tuleb silmas pidada, et
mongoli *h* hääldeb nagu vene *x*):

böö (hääldeb *buu*) – šamaan

zairan – meesšamaan

⁵⁹ *Ger* – mongolite viltmaja, mida meil kutsutakse ka jurteks.

udagan (udgan) – naisšamaan
böö mörgöl (buu murgul) – šamaanirituaal, ~traditsioon, ~pärand
šašin – usk, religioon
tenger – taevas
tsaagan tenger – valge taevas (neid on 55)
har tenger – must taevas (neid on 44)
jeren jösön (jeren jusun) tengeriin duudlaga –
 üheksakümne üheksa taeva kutsumisloitsud
tahil, tahilga – ohverdamine
örgöl (urgul) – ohverdamine, *örgöl tahilga* – loomohvri toomine
šivšleg – arstimissõnad, arstim
duudah, ongod duudah – loits
ongod oroh – ekstaas
örgöl ug – ohverdussõnad
guilt – palve
suld – hing, mis pärast inimese surma elab looduses
ami – hingushing, kehahing, reinkarneeruv hing
süns (suns) – taassündiv hing, meel, vari, vaim, viirastus

Esimese konverentsipäeva lõpetas Bjambadorži ja ta abiliste läbiviidud tule austamise rituaal, mis toimus pärast päikese loojumist meie *ger*'idest koosnevas turismibaasis Erhet Suldis spetsiaalsel platsil, mida ehtisid eriline tulealus ja kivilipkonnade seljas lehvivad valged *tug*'id⁶⁰. Terve turismibaas oli ehitatud nii, et meenutas ülalt vaadates sojombo tähestiku märki (seesama on ka Mongoolia lipul), mis tipneb poolkuu ja päikese kohal loitva leegiga. Kõnealune väljak moodustas selle märgi leegi-osa. *Zairan*'i jaoks oli kohale toodud laud ja tool. Laual võis näha mitmeid šamaani atribuute – seal oli värviliste nõõride küljes rippuva puust nikerdatud abivaimu näoga kaunistatud parmupill, pronkspeegel, must *tug*, mitmed kotikesed ja nutsakud salapärase sisuga, kausikesed riisi ja pekitükkidega, viinapudel, kaks pokaali *airag*'iga⁶¹ jne. Veel kaks lauda, mis kandsid mitmesuguseid ohvriande ning joogiklaase, olid asetatud kitsal kivialusel põleva tule lähedale. Silma hakkas suurem tükk liha ja kauss pirukatega, mille peale oli puistatud kompvekke. Lisaks mainitud asjadele oli väljakul metallist tulekorv puudega.

⁶⁰ *Tug* – mongoli hobusesabalipu või -embleemi üldnimetus. Praegusel juhul oli tegemist *tsaagan suld*'idega – Tšingis-khaani päevilt pärit rahuaegsete lippudega. Mongolite suurkhaani ees kanti rahuajal alati üheksat sellist lippu. Sõjakäigul asendasid neid mustad lipud – *har suld*.

⁶¹ *Airag* – kääritatud hobusepiimast valmistatud alkoholne jook.

Zairan saabus koos mitme teda saatva abilisega – kõigepealt kolm altai stiilis (linnusulgedega ehitud) peakatete, lintidega kaunistatud šamaa-nirüüde, õlgadel rippuvate kosmilisi sümboleid kandvate keepide ja altai omasid meenutavate trummidega tegelast, tõenäoliselt väiksemat šamaani või šamaaniõpilast (kellest vähemalt üks oli naine), ning veel paar meest ja naist, kes *zairan*'i ümber askeldasid, šamaane turvasid ja aitasid rituaali läbi viia. Kohe hakati ette valmistama tulele ohverdatavaid ande, mis asetati maha värvilistele nelinurksetele riidetükkidele (need lõigati kohapeal parajaks). Rituaal algas vaimudele kolme ilmakaarde (itta, lõunasse ja läände) *airag*'i piserdamisega, mida sooritas üks kostüümiga abilistest. Seejärel pühitses Dondog enda ees laual olevaid toite, võttes iga kausi korra kätte ning lugedes juurde mõned sõnad. Selleks ajaks, kui *zairan* trummi kätte võttis, oli väljakule kogunenud enamik konverentsist osavõtjaid ning turismibaasi töötajaid. Kohalikud inimesed põlvitasid ohvriandide taga vaibal ning hoidsid käes kollaseid siidsalle. Dondog alustas trummi saatel pikka loitsu, millega ühinesid ka trummiga abilised. Laulmise käigus liigutati trumme üles-alla ning kohati tekkis trummilöömise rütmis väike nihe, mis tekitas nagu kerge kajaefekti. Siis asendati trummid parmupillidega, kusjuures jälle mängisid kõik neljakesi koos. Parmupillimängu käigus kstitati šamaane (või veelgi tõenäolisemalt neisse asunud vaime). Järgnes uus loits trummide saatel.

Seejärel süütas noor abielupaar ohvritule ja šamaani trummideta mees-abilised hakkasid tulle ohverdama valmispandud ande (*galōn tahlga* 'tuleohver'). Kõik juuresviibijad põlvitasid suures ringis ümber tule ning paljud tõstsid käed, peopesad ülespidi, taeva poole. *Zairan* tõusis oma kohalt ja õnnistas kollaseid siidsalle (võttes mõned neist enda kätte ning andes seejärel omanikele tagasi) ning jagas rahvale taldrikult pekitükke. Pärast tema lühikest sõnavõttu koondusid kõik tihedas ringis ohvritule ümber ja hakkasid selle ümber kõndides toitu tulle ohverdama. Paljud sirutasid peopesad lihtsalt tule poole. Siis õnnistas *zairan* mitmes reas põlvitavat rahvast inimeste peade kohal trummi lüües ja palvet lugedes. Pärast seda istus ta taas oma kohale ning hakkas vastu võtma tähtsamate kohalviibijate tervitusi ja kingitusi, lubades neil vastutasuks nuusutada mingit kivipudelis olevat lõhnaõli või -ainet. Keegi ütles kommentaariks, et selline kingituste vahetamine olevat tavaliselt aastavahetusega seostuv komme. Kogu rituaal lõppes lõbusa tule ümber karglemisega, mille lõpuosas kostis kõlaritest juba diskomuusika.

Teine rituaal viidi läbi mongolite vana pealinna Karakorumi (Harhoringi) lähedal. Pärast Erdene Zuu kloostrikompleksi külastamist ja meeldivat lõunasööki linna lähedal Orhoni kaldal kenas puudesalus asuvas

turismibaasis hakkasime otsima kohta, kus pidi toimuma igavesele sinitaevale pühendatud šamaanirituaal. Ekselnud natuke linna läänest piiraval künklikul maastikul, sõitsime viimaks siiski meile kogu aeg hästi paistnud künka tippu, mida ehtis kummaline silinderjas ehitis. Lähemale jõudes selgus, et silinder koosnes tegelikult kolmest suurele kiviplatvormile umbes kümnemeetrise vahega ringikujuliselt püstitatud kaarjast seinast, mille välisküljed olid kaetud punasest tellisest raamistuses maakaartidega, siseküljed paistsid olevat valgeks krohvitud ning harjal lehvisid valged *tug'id*. Kaartidel kujutati mongolite ja nende eelkäijate (hunnide) riike. Seinte vahelt avanes vaade ringi keskel olevale suurele koonusekujulisele *ovoo'*le,⁶² mille tippu ehtisid ritvade otsas lehvivad erivärvilised kolmnurksed lipud. Künkatiipust avanes äkki ka Orhoni jõe lai roheline veerohke org ning ma mõistsin, miks oli see paik sobiv rändkarjakasvatajate riigi pealinnaks – orupõhja rohumaadel sõid praegugi suured loomakarjad, jõe taga künkanõlval valendasid *ger'id*. Tõenäoliselt ei erinenud pilt palju sellest, mida võis siin nautida Tšingis-khaani ajal. Ronisin treppi mööda kiviplatvormile ja astusin seinte vahele sisenemiseks läbi kahe suitseva *argal'*i-hunniku⁶³ vahelt. Meenus Plano Carpini teade aastasadade tagant: “Lühidalt öeldes usuvad nad, et tuli puhastab kõike; seepärast, kui nende juurde tulevad saadikud või aukandjad või ükskõik millised isikud, siis tuleb nii neil endil kui ka nende toodud kingitustel minna läbi kahe tule vahelt, et puhastatud saada ja et nad ei korraldaks mingisugust mürgitamist või ei tooks kaasa murki või mingit kurja” (Mongolite ajalugu: 3. peatükk § 3.2). Kaarjate seinte ääres istus ja seisis juba hulk inimesi, *ovoo* lõunapoolse külje ette oli pandud laud ohvriandidega. Kohal oli Dondog Bjambadorž oma meeskonnaga, abilistel rüüd juba seljas ja trummid käes. Oodati vaid meie saabumist.

Mönh tengeriin šašin böö mörgöl (igavesse sinitaeva usu šamaanirituaal) algas sellega, et *zairan* koos naise ja saatjaskonnaga sooritas mitu tiiru päripäeva ümber *ovoo*, lugedes sealjuures loitse oma samanimelisest raamatust ning piserdades *ovoo'd airag'i* ja viinaga. Piserdamist saatsid sõnad *šoog, šoog, šoog*, fraaside vahel kõlas ka *hurai, hurai, hurai*. *Hurai* seostub muidugi hurraaga, mis algupäraselt oli ju mongoli sõjameeste lahinguhüüd, *šoog* on aga huvitav selle poolest, et sarnased sõnad või häämitsused (*tšok, tšök, tšেকে*) saatsid vaimudele (ka surnute hingedele) jookide piserdamist või toidu murdmist paljudel rahvastel alates Altaist ja lõpetades Udmurtiaga. Kui uskuda Dondogi raamatut, algas rituaal üheksakümne üheksale taevale pühendatud loitsudega. Rahvas istus kogu rituaali aja, hoides peos

⁶² *Ovoo*, ka *oboo* – mäetippu, kurule või muusse erilisse paika laotud kivikuhi, mida sageli kaunistasid ritvade külge seotud palvelipud või siidsallid.

⁶³ *Argal* – kuivanud hobusesõnnik, mida kasutati lökkematerjaliks.

ohvriande (riisi, kompvekke, küpsiseid, pirukaid) ning siniseid ja kollaseid siidsalle. Ühel vanemal mehel oli käes ka *mala*.⁶⁴ Pärast *ovoo* ümber tiirutamist istus *zairan* läänepoolse seina äärde paigutatud laua taha, millel olid juba eelmisest rituaalist tuttavad esemed, ja võttis kätte parmupilli. Kaks kostüümides abilist põlvitasid vaibal *zairan*'i paremal käel ning mängisid koos Dondogiga parmupilli. Seejärel võeti trummid ning algas retsitatiivne loits trummimängu saatel. Seekord turvati loitsijaid selja tagant üsna hoolsalt. Pärast pikemat tõusvas tempos loitsude lugemist ning iga fraasi vahele *hurei*, *huraa*, *huraa* hüüdmist (mida kordas ka rahvas) hakkas *zairan* lauldes kordama mingeid sõnu, lastes nende vahel kuuldavale häälightsusi, mis kõlasid nagu *hohh*, *hahh*, *hahh*, *hahh* ehk rämedavõitu naer. Äkki lõi ta käed trummi üles tõstes laiali ja langes selili abiliste kätele. Abilised jätkasid veel veidi trummilöömist, *zairan* ainult häälightses ebamääraselt ja ohkas. Järgnevas vaikuses kõlas vaid ta raske hingamine. *Zairan* istus, trumm käes, ettepoole kummargil ja värises. Üks kostüümis abilistest tõusis ja hakkas ta kõrval eri suundadesse alkoholi piserdama. Siis võeti *zairan*'il trumm käest (ta andis selle ära raske ohkega) ning peakate peast. Pikka-mööda toibus ta transist. Tool nihutati kaugemale ning *zairan* heitis laua taha põlvili. Rahvas põlvitas Dondogi eeskujul samuti ning tõstis käed tae-va poole. *Zairan*'i eestütlemisel loeti üheskoos loitsu või palvet, mis algas sõnadega *Munh tengriin hutšin dor mörgömu, biširmu, šutmu*.⁶⁵ Vahepeal kummarduti mitu korda maani, mille järel lugemine jätkus. Ja nii mitu korda. Pärast palvetamist tõusti ja asuti *ovoo*'d, mis ilmselt kuulus mälestusmärgina riikliku kaitse alla, üle valama *airag*'i ja viinaga. Kivide vahele aga torgati andideks mitmesugust söögipoolist. Selle toiminguga rituaal lõppes.

Ärasõidueelsel päeval õnnestus mul külastada Dondog Bjambadorži Ulaanbaatari äärelinnas asuvas šamaani-*ger*'is, kus ta argipäeviti patsiente vastu võtab. Vastuvõtule pääsemiseks tuleb ennast tavaliselt registreerida kõrvalhoones asuvas kontoris (ja tõenäoliselt maksta ka visiiditasu). Kuna läksin šamaani juurde koos konverentsi peakorraldaja Gerelbaatariga, jäi see episood vahele. Eelmisel päeval ütles Gerelbaatar, et tal on poja pärast šamaani poole asja, ning küsis, kas tahan kaasa minna. Ma muidugi tahtsin. Pealegi tundsin ennast pärast raskeid lihatoite ja pikki bussisõite üsna kehvasti. Nii astusimegi koos Gerelbaatari ja ta kaheksa-aastase pojaga *ger*'i uksest sisse. *Zairan* istus vasakut kätt seina äärde paigutatud laua taga, seljas Tšingis-khaani pildiga T-särk, ja vestles just ühe abivajajaga. Oota-

⁶⁴ *Mala* – palvehelmed, mida kasutavad nii hinduistid kui budistid. Harilikult koosneb *mala* 108 helmest.

⁶⁵ Umbes: "Igavese sinitaeva väge palume, austame, usume ..."

mas olid veel mõned nais- ja meespatsiendid. Jõudsin märgata, et seintele olid riputatud kostüümid, peakatted, vutlarites šamaanitrummid ja muud vajalikud asjad. Sissepääsu vastas seinal (ühtlasi ka aukohal) rippus Tšingis-khaani portree. Ger'i keskel seisis väike raudahi, mille pealt paistis taldrik mingite põlenud taimevartega (töenäoliselt puju).

Olles ühe patsiendiga lõpetanud, kutsus *zairan* laua juurde Gerelbaatari ühes pojaga. Poeg pandi toolile istuma, selg ukse poole. Vestelnud veidi poisi isaga, piserdas *zairan* vaimudele alkoholi, võttis laualt mitmeharulise piitsa moodi asja ning tõmbas sellega poisil mitu korda sümboolselt üle selja, ise loitsusõnu lugedes. Seejärel andis ta nii isale kui pojale nuusutada lõhna mulle juba tuttavast kivipudelist ning saatis nad siis Tšingis-khaani pildi ette, kus mõlemad maani kummardades palvetasid. Seejärel oli kord minu käes. Öeldi, et võin *zairan*'ilt küsida, mida iganes tahan. Tõlgiks üritas olla Tövamaalt Dondogi juurde abi otsima tulnud keskealine naine. Küsisin siis Harhorinis nähtud rituaali tähenduse kohta, mispeale *zairan* lehvitas tuttavat raamatut,⁶⁶ öeldes: "Loe seda, siin on kõik kirjas." Tore, oleksin juba lugenud, kui keelt oskaksin. Siis küsisin, kui palju on mongoli šamaanil keskeltläbi abivaimu. *Zairan* vastas, et neid on umbes kolmkümmend kuni nelikümmend. Aga temal, küsisin. Täpset arvu reetmata vastas ta, et nende hulgas on seitse esivanematelt päritud vaimu. Seejärel kurtsin oma halba tervist. *Zairan* püüdis täpsustada, kuidas ja kust nimelt mul kõht valutab, kallas vaskkausikesse veidi viina, pistis sinna kaks põlevat tikku ja käskis viina ära juua. Pärast ütles ta, et nii leevendas ta mu häda ainult ajutiselt, kestvama efekti saavutamiseks tuleb mul minna poodi ja tuua suhkrut. Läksingi kuulekalt koos Gerelbaatariga lähedal asunud kauplusse, ostsin paki tükkisuhkrut ja Gerelbaatari soovitusel veel pudeli viina šamaanile külakostiks. Ka õpetati mind, et *zairan*'ile on viisakas veidi raha anda. Summa polevat oluline, küll aga rahapaberi andmine ise.

Tagasi ger'i jõudnud, kutsuti mind kohe laua juurde. Märkasin, et seekord eraldati mind teistest patsientidest sirmiga. Andsin viinapudeli ja suhkrupaki šamaanile, kes pudeli kohe lahti tegi, veidi viina kaussi valas ja kolme ilmakaarde piserdades sellega vaimu kostitas. Seejärel luges ta loitsu, pani kaks tikku põlema, tegi nendega tiiru mu näo ees (nagu tahaks neid mulle ulatada) ja toppis siis pudelisse. Samamoodi võttis ta kaks põlevat tikku, tegi nendega tiiru mu pea kohal ja pani need suhkrutükkide peale. Viinapudeli andis ta mulle tagasi, küsides, kas ma äkki pole mingeid asju kellegi võõra inimese kätte andnud. Ütlesin, et selline asi võib küll juhtu-

⁶⁶ See raamat (Bjambadorž 2006 = Зайран Д. Бямбадорж. Мөнх тэнгэрийн шашин бөө мөргөл. 2006 он) oli koos teeside ja artiklikogumikuga minu konverentsimapis.

nud olla. “Võta see pudel,” ütles ta, “piserda siit iga kord vaimudele enne seda, kui rituaali läbi viima hakkad.”⁶⁷ Siis andis ta ka pealt veidi kõrbenud suhkrupaki ja käskis iga kord enne sööki pakist üks tükk suhkrut sisse võtta. Sellega minu ravimine lõppeski. Pean tunnistama, et pooliku viinapudeli jätsin Erhet Suldis voodi taha, olles enne rikkalikult igasse ilma-kaarde (ka põhjakaarde – surnutele) piserdanud. Suhkrut aga võtsin kuulekalt sisse ja ülejäägi tõin koju kaasa. Tervis igatahes paranes ning tagasiteel, mis kulges eriliste seiklusteta (kui Pekingi sääserohkes hotellis veedetud öö välja arvata), tundsin ennast jälle hästi.

⁶⁷ Tõenäoliselt pidas *zairan* mind oma kolleegiks.

3. OBIUGRILASTE AJALOOST JA FOLKLOORIST



Manside ajaloost, sealhulgas ristimisest



grimaad (Jugra või Jura) mainivad juba vanad araabia autorid. Misjonärist rännumees Al Garnati kirjutab:

Aga Visu taga Pimeduse mere ääres on piirkond, mida tuntakse Jura nime all. Suvel on neil päev väga pikk, nii et päike ei lähe looja neljakümnel päeval, nagu räägivad kaupmehed, aga talvel on öö sama pikk. Kaupmehed räägivad, et Pimedus pole neist kaugel ja et Jura inimesed käivad selle juures ja sisenevad sinna tõrvikutega ja leiavad seal hiigelsuure puu, mis on otsekui suur küla. Aga selle otsas on suur olend, räägitakse, et see on lind. Ja tuuakse kaasa kaupa ja iga kaupmees asetab oma asjad eraldi ja teeb nende peale märgi ja läheb ise ära, pärast tagasi tulles aga leiab kauba, mis on nende maal vajalik [---] (Al Garnati: 32)

Kui Visu-nimelist maad on peetud muistseks Vepsamaaks (keelise sarnasuse tõttu vepslasi tähistava sõnaga *ves*) või Permiks (Jugramaa naabrusel tõttu), siis Jugrat on üksmeelselt seostatud obiugrilaste – manside ja hantidega. Al Garnati mainitud hiigelpuus aga võime ära tunda paljude Põhja-Euraasia rahvaste mütoloogias esineva ilmapuu.

Obiugrilaste rikkalik sõjandusalane sõnavara ning mitmed mütoloogias ja rahvaluules esinevad motiivid viitavad kokkupuutele stepivööndi karjakasvatustlike kultuuridega. Oletatavasti ei suundunud mitte kõik ugrilastest karjakasvatajad ühes hunnidega või nende kannul läbi Uuralite ja Araali ning Kaspia mere vaheliste steppide Euroopasse ega kujunenud Baskiiria rohumaadel ungari hõimudeks, vaid osa neist suruti suure rahvasterändamise lainega Lääne-Siberi madalikule, kus nad sulasid kokku seal elanud ugrilastest küttide ja kaluritega. Tõenäoliselt liikus ka osa Euroopasse jõudnud ugri hõime mööda Volgat ja Kaamat ülesvoolu ja puutus kokku Petšora ülemjooksu ugri asustusega. Arvestatav on ka hilisem turgi rahvaste mõju – XVI sajandil olid mitmed obiugri vürstid Siberi khaani maksu-

alused ning osalesid khaaniriigi sõjalistes ettevõtmistes. Handi Koda vürst Alatš esineb mõnes allikas Siberi khaani Kutšumi tähtsa liitlasena, kellele anti üks saagiks saadud Jermaki raudrüüdest (Bahrušin 1955a: 114). Ka see, et veel XVII sajandi 60. aastatel oli Kutšumi riigi taastamise idee Berjozovo hantide seas populaarne (samas), annab tunnistust obiugrilaste ja türgi-tatari rahvaste tihedatest sidemetest.

Juba esimese aastatuhande lõpul olevat Novgorod korraldanud sõjaretki jugralaste juurde, kes elasid “koos samojeedidega kesköö maadel” (Bahrušin 1955a: 86). Ilmselt puutusid venelased tollal kokku veel Euroopas Petshora ülemjooksul komide naabruses elanud mansidega. Vogulite (*vogulitši*) nime all mainitakse Permi naabruses elanud mansi hõime esmakordselt 1396. aastal. XV sajandi vene allikates nimetatakse sama nimega (*vogulitši*, *gogulitši*, *bogulitši*) teisel pool Uuraleid Pelömi jõe ääres elanud manse (Bahrušin 1955a: 87). Vogulite nime all tunti manse kuni käesoleva sajandi kolmekümnendate aastateni, alles seejärel hakati laiemalt tarvita ma omanimetust mansid (*mānsi*, ka *mānsi māχum* ‘mansi rahvas’).

Novgorodi kroonika teatab 1193. aastal väejuht Jadrei juhtimisel korraldatud sõjaretkest, mis lõppes novgorodlaste väe hävitamisega. Kaotuses süüdistati mõnesid “jugralaste vürstiga ühendust pidanud” novgorodlasi (Bahrušin 1955a: 75). XIII–XV sajandil oli Jugramaa Novgorodi maksualune. Ent andamit õnnestus koguda vaid relvastatud retkede abil. Kroonikates leidub mitmeid sõjakäikude kirjeldusi, kus mainitakse linnustesse varjunud ugri vürstide tugevat vastupanu. Pärast Ustjugi Moskva liitmist XIV sajandil asendusid novgorodlaste retked moskvalaste omadega. Permi Stefani poolt Vömile rajatud piiskopkond oli XV sajandil peamiseks Moskva kantsiks Permimaal ja itta suunatud retkede lähtekohaks. Näiteks osales 1465. aasta sõjaretkel jugralaste maale Permi vürst Vassili koos Vömi sõdalastega (Bahrušin 1955a: 76). Kuid ugrilased ei piirdunud passiivse vastupanuga. Aastast 1455 on teada Pelömi vogulite sõjakäik vürst Asõka juhtimisel. Moskva vastas 1465. ja 1467. aasta retkedega, kusjuures viimase käigus Asõka vangistati ja toodi Vjatkasse (Bahrušin 1955b: 113).

Aastal 1483 korraldas Moskva sõjaretk Jugra ja Koda vürstide vastu, vangistati “suurvürst” Moldan (samas). 1499. aastal võttis Moskva vürstide Semjon Kurbski, Pjotr Ušatõi ja Vassili Gavrilovi juhtimisel ette suure sõjaretk “Jugramaale, Kudasse (Kodasse) ja gogulitšite vastu” ning 4000-meheline vägi, mis kasutas liikumiseks koera- ja pödrarakendeid, jõudis Ljapini jõel asunud samanimelise handi linnuseni. (Bahrušin 1955a: 76–77.) Väidetavasti vallutati retke jooksul 40 linnust ja võeti vangi 58 handi ja mansi vürsti. Kuigi Moskva suurvürst võttis juba XV sajandi lõpuaastail endale ka ugrilaste vürsti aunimetuse, ei suutnud Moskva kuni XVII

sajandi keskpaigani Ugrimaad alistada. Pelõmi mansid jätkasid vasturetki Permi aladele. Nii läks 1581. aasta ajalukku Kaigorodi ja Tšerdõni rüüstamise aastana. Manside ja nendega liitunud tatarlaste väge hindas Moskva 700 mehe suuruseks. (Bahrušin 1955a: 99; b: 144.)

Moskva seni üsnagi edutu idapoliitika vallas toimusid pärast Kaasani vallutamist (1552) suured muutused. Riigi äärealadelt ebakorrapäraselt laekunud andamiga leppinud suuraadlike kõrvale ilmus uus jõud – suuretevtõjad, kes tahtsid uutel maadel põhjalikult kanda kinnitada. Juba 1558. aastal palusid Sol Võtšegotski töösturid Stroganovid tsaarilt luba uute maa-de asustamiseks. Esialgu haarasid soola tootmiseks sobivaid tingimusi otsinud Stroganovid endale Kaama-äärsed maad Lõsva ja Tšusovaja suudmete vahelisel alal, ent laiendasid oma valdusi mõne aasta pärast piki Sõlva ja Tšusovaja jõgesid ning taotlesid 1574. aastal õigust kanda kinnitada “Siberi poolel, Jugra kivide (Uurali) taga, Tagtšei ja Toboli jõgede ja Irtõši ja Obi ja teiste jõgede ääres” (Bahrušin 1955a: 96).

Sellest, kui kiiresti kasvas Stroganovide vägevus, tunnistavad omaaegsed katastriraamatud: 1579. aastal paiknes Stroganovide maadel 1 linnake, 30 küla ja asundust 203 majapidamisega ning üks nende rajatud klooster. 1647. aastal aga oli nende valdustes kolm linnakest, neli kindlustatud asulat, 1 slobodaa (eeslinn), 6 kirikuküla ja 231 küla ning asundust 1844 majapidamisega, elanike arvuga 5701 inimest (Bahrušin 1955a: 97). Ja kõik see ei asunud mitte “inimtühjus paigus” ja “tumedais metsades, metsikutel jõgedel ja järvedel”, nagu nad palvekirjas väitsid (samas: 96), vaid manside ja tatarlastega asustatud maadel. Loomulikult ei vaadanud maa põlisasukad rahulikult pealt, kuidas neid “suure vägivallaga” aeti minema “nende vana-delt põlistelt pärusmaadelt” ning venelased “nendele maadele oma külad ja elanikud asustasid, ja nende meemetsad ja koprajahi alad ja kalaveed, millest nad naturaalmaksu maksid, kõik ära võtsid” (samas: 98). Nii pididki Stroganovid omakorda tsaarile kaebama. “Aga väidetavasti need, kelle slobodaad asuvad ääremaadel, aga vogulid elavad nende slobodaade lähedal ning paik on metsane, inimestel ja talupoegadel ei lasta kindlustustest väljuda, ega lasta maad künda ega alet põletada. Ja väidetavasti tulevad nad ja väikesed inimesed salaja ning ajavad hobused ja lehmad minema ja tapavad inimesi, ja võtsid neilt slobodaas ära töö ega lase soola keeta,” võtab tsaari kiri kokku Stroganovide kaebused (samas: 98). Ning 1572. aastal palusid Stroganovid tsaarilt luba siberlasi takistamatult taga ajada ja “neile kätte maksta tehtud ülekohtu eest”. Samal aastal saidki nad õiguse “Tahtšei ja Toboli jõgede äärde kindlusi rajada ja tulirelvi ning siberlaste ja nogailaste seast võetud suurtüki- ja arkebuusimehi ning valvureid pidada” (samas: 101). Ka lubas tsaar nii 1572. kui ka 1574. ja 1781. aastal neil “endale võtta

vabatahtlikke kasakaid ning nende kasakate ja oma inimeste abil vogulite vastu kaitsta” (samas: 100). Kõige selle tulemuseks oligi Stroganovide korraldatud ja finantseeritud retk kasakapeakliku Jermak Timofejevitši juhtimisel (1582–1584), mis algas Stroganovide valdustesse tunginud vogulite sõjasalga purustamisega ning oli mõeldud karistusekspeditsioonina Pelõmi manside ja nende liitlaste – Siberi khaaniriigi vastu.

Kuigi Jermakil õnnestus vallutada Siberi khaaniriigi pealinn Kašlök, ei tähendanud see Siberi alistamist. Pelõmi manside vastu alustati uut sõjakäiku juba 1592. aastal. See lõppes 1593. aastal Pelõmi vürsti Ablegiri linnuse vallutamisega, vürst koos perega võeti vangi, linnuse asemele rajati vene kindlus Pelõm. Kuigi järgmisel aastal vallutati ka Pelõmi vürstiriigi Konda-äärsed valdused, ei loobunud mansid veel vastupanust. 1599. aastal tulid nad taas “sõja, varguse ja reetmisega” Tšusovaja ja Kurja äärde ning laastasid sealsed Stroganovide valdused (Bahrušin 1955b: 143–144).

1562. aastal, kümme aastat pärast seda, kui Ivan IV oli Kaasani vallutamisega pannud aluse Vene impeeriumile, trükkis Anthony Jenkinson Londonis uue Venemaa kaardi, millelt leiame Obi alamjooksule paigutatud Jugramaa. Samasse on joonistatud madonnasarnase iidoli ees põlvitavad jugralased. Lisatud tekst ütleb: “Zlata Baba, see on kuldne eit obilaste juures, jugralaste poolt hardalt austatud. Sellelt iidolilt küsib preester nõu, mida neil tuleb teha või kuhu minna, ning tema (imepärane ennustaja) annab mõnede nõuküsjatele vastused, ja teatud tagajärjed järgnevad neile”.

Esimesed teated obilaste kuldnaisest leiduvad XIV sajandi Novgorodi kroonikas viitega Permil Stefanile. Järgmiseks teatavad kuldsest iidolist XVI sajandil Moskva suurvürsti alamad, kelle ülesandeks on kirjeldada laieneva Venemaa kauba- ja sõjateid. Teadaolevalt esimese eurooplasena mainib kuldset naist Krakovi ülikooli professor Mathias Miechoviets. Veel räägib kuldnaisest seoses Jermaki retkega Siberi kroonika: Ivan Brjazga nimeline Jermaki ataman jõudis 1582. aastal Belogorje kanti, kus võitles obiugrilastega, kes väidetavasti kaitsesid oma peamist pühadust – kuldnaist. (Vt Karjalainen 1918: 243–245, Šestakov 1987: 347.) Ka Grigori Novitski väidet, et Belogorjes oli varem koos vaskse hanega ühes kultusehoones ka “kõige suurem tõeline iidol”, ning et ebausklik rahvas “nüüdsel ajal, mil iidolikummardamist välja juuritakse, säilitas selle puusliku ja viis Kondasse”, on peetud kuldnaise kohta käivaks (Novitski 1941: 61).

Mainitud hane-iidoli kohta aga kirjutas Novitski:

Nende poolt väga jumaldatud iidol hani on hane kujul vasest valatud, tema jõe elamu asub Belogorje külas suure Obi jõe ääres. Nende ebausku kohaselt austatakse [seal] veelindude – luikede, hanede ja

muude vee peal ujuvate lindude – jumalat [---]. Templis on ta aujärg erinevast kalevist, lõuendist ja nahkadest pesa taoliselt punutud, sellel istubki seal elutsev hirmutis, kes on alati suuresti austatud, kõige enam aga ajal, mil algab veelindude püüdmine [---]. See iidol on niivõrd kuulus, et kaugetest küladest tullakse oma jõledaid ohvreid tooma, mõnel juhul kariloomi, aga peamiselt hobuseid tuues, olles kindlal veendumusel, et see [iidol] on paljude hüvede andja, aga peamiselt annab külluse veelindude saamiseks [---]. (Novitski 1941: 61)

Võib lisada, et hani oli obiugrilaste ühe populaarseima jumaluse – Maailma Vaatava Mehe – üks esinemiskujusid ning et Belogorjet peetakse mõnel pool tänapäevalgi tema elupaigaks. Veel kirjeldab Novitski Obi haldjale pühendatud kultusekohta:

Obi vanamehe jäle elamu oli väidetavsti Irtõši suudmes Samarovo linnuse lähedal. Ta oli nende ebausü kohaselt kalade jumal, häbitult kujutatud: mingi lauajupp, nina nagu plekist toru, silmad klaasist, peas väikesed sarved, kaetud igasuguste räbalatega, ülle tõmmatud (kullatud rinnaesisega) purpurne rõivas. Relvad – vibu, nooled, odad, raudrüüd ja muu – olid ta juurde pandud. Kogutud relvade kohta nad ütlevad oma ebausü kohaselt, nagu tuleks tal vees sageli sõdida ja teisi vasalle võita. Arutud arvasid, nagu oleks see jubedus hirmus pimedas ilmudes ning kohutav suurtes vetes. Ta tuleb läbi kõigi sügavike, kus ta kõiki kalu ja veeloomi oma juhtimise all hoiab ning kuipalju tahab, niipalju kellelegi annab.” (Novitski 1941: 59)

XVI ja XVII sajandil oli manside peamiseks elatusalaks jahindus. Kalapüük mängis nende majanduses väiksemat rolli kui hantidel. Oluline oli metsmesindus. Tarupuud olid eraomanduses, neid valdas omanik “ostmise, pärimise ja märgi alusel” (Bahrušin 1955b: 97). Lääne- ja lõunapoolsed mansid kasvasid ka karja ja harisid põldu.

Ühes Moskva mõju suurenemisega kasvas ka ortodoksse kiriku mõju obiugrilastele. Lääne pool Uuraleid elanud mansid ristiti tõenäoliselt juba XVI sajandi lõpus ja XVII sajandi algul. Igatahes on aastast 1600 teada vastristitud mansi Kuzma Arkantšievi kaebus temalt ära võetud põllu-, heina- ning jahimaade asjus (Bahrušin 1955b: 98). 1603. aastal teatavad ürikud Tšusovskaja-äärsete manside murzaa⁶⁸ Baimi ning Kulak ja Kazak

⁶⁸ Murzaa – kõrgaadlisse kuuluvate isikute tiitel Kaasani, Astrahani ja Krimmi khaaniiriikides, vastab enam-vähem vene vürstile.

Artõbaševi ja Tagili mansi Obaitko Komajevi ristimisest. Igale neist anti “kaks tükki keskmist kalevit ja särk ja saapad” ning neid viidi Moskvasse valitseja palge ette. Sealt naasid nad kingitustega, murzaa Baim sai näiteks viis rubla raha, “tüki head kalevit ja head taftsiidi” (samas: 99). Pärast Pelõmi vallutamist ja Ablegirimi vangistamist 1593. aastal palusid sealsed mansid, et neile antaks valitsejateks Ablegirimi noorem poeg Taustei ja pojapoeg Utšjut. Moskvast vürst Aleksandriks ristitud Utšjut suri enne kodumaale jõudmist, kuid 1631. või 1632. aastani valitses Pelõmis tema poeg, ristinimega Andrei (samas: 145).

Massilisem manside ristimine algas XVIII sajandi esimesel poolel. Novitski kirjeldab oma teoses Pelõmi manside ristimist 1714. ja Konda manside ristimist 1715. aastal. Ajalukku on läinud Nahratši külavanema ja pühapaiga hooldaja Nahratš Jevplajevi sõnad:

Teame teie siiatuleku põhjust, sest tahate oma lipitsemisega meid meie vanast usust ära pöörata ja meie poolt iidsetest aegadest austatud abilist laastada – hävitada, aga asjatult näete vaeva – kõik jätame oma pead siia,⁶⁹ aga seda teil teha ei lase. (Novitski 1941: 92–93)

Kõnealust iidolit kirjeldab Novitski järgmiselt:

See iidol oli puust välja lõigatud, rõivastatud roheliste rõivastega, kurjailmeline nägu valge rauaga kaetud, tema pähe oli pandud musta rebase nahk; kogu pühamu, eriti aga tema asukoht, teisest kõrgemal, oli kaunistatud purpurse kaleviga. Teised ligiduses madalamal seisavad väiksemad iidolid, neid nimetati tõelise iidoli teenriteks. Teisi asju, kaftaneid, oravanahku ja muud, oli ta ees minu arvates palju [---]. (Samas: 93)

Külarahvas palus pühapaik alles jätta, öeldes:

Aga kui ka teie suure valitseja kõrge käsk on meie iidolid ja pühapaigad hävitada, siiski palume teid, pange neile maks peale, nagu omal ajal Jermak[, kes] võttis aastast kolm rubla, nüüd suurendame seda ja anname neli [rubla] aastast, kui te jätate selle käsu [täitmata]. (Samas: 94)

Viimaks pakub vanematega nõu pidanud Nahratš kompromissi:

⁶⁹ Tähenduses ‘hukkume siin’.

“Allume nüüd valitseja ukaasile ja korraldusele. Nii et sinu õpetust ei heida me kõrvale,” ütles ta vaimulikule,⁷⁰ “ainult palume teid: ärge lükake tagasi meie isade ja vaarisade poolt nii ammustest aegadest austatud iidolit, ning kui te suvatsete meid ristida, ärge jätke ka iidolit austamata, ristige teda meie omast auväärsema, kuldse ristiga. Sellepärast võtame enda varaga kaunistada ja püstitada kiriku koos ikoonidega, nii nagu kombeks on, ja enda oma pane me ka nende keskele. Teiseks, hobuseliha ärgu olgu meil lubatud süüa, sest pole ühtki nii maitsvat toitu maailmas, mis meile niivõrd meeldiks, et oma eludest ilma tahaksime jääda [---]. Eelkõige palume meid mitte lahutada meie paljudest naistest ega tulevikus meile mitmenaisapidamist ette heita, meie naisi aga teie vaimuliku poolt üldse mitte ristida, vaid me kastame igaüks oma naise vette ja teeme ristimärgid peale. Kui seda kõike meile lubatakse, võtame vastu teie usu ja teie seadused.” (Samas: 94–95)

Ja kuigi Nahratši küla mansid ei saanudki aru, miks nende kaalukad ettepanekud kutsusid esile venelaste pahameele, kes muudkui rääkisid saatana tempudest ja valguse ning pimeduse ärasegamisest (samas: 95), lasid nad ähvardustel ennast mõjutada – paljud nende seast ristiti, kultusekoht aga hävitati. Ainsa vastutulekuna nõustusid uue usu kuulutajad põletama iidolit jõe teisel kaldal, külarahva silma alt eemal (samas: 98). Paganlusega võitlemise sildi all käis puuslike hävitamine ka mujal: 1723. aastal konfiskeeriti ja põletati ainuüksi Berjozovo maakonnas 1617 iidolit ja hingenukku (Bahrušin 1955b: 106–107). Õnnelikul kombel on lisaks Grigori Novitski erapoolikutele kirjutistele meieni jõudnud ka üks vägisi ristitud mansi üliku(te) suhtumist väjendav laul, mille loojaks peetakse Konda vürsti Satõgat.⁷¹ Aga Novitski viimased eluaastad polnud eriti õnnelikud. Ta jäeti Konda vürstiriigi alale moodustatud samanimelisse valda kristlike kom-

⁷⁰ Ristimisretkedel osalenud kõrgem vaimulik, keda Novitski nimetab õpetajaks, jutlustajaks ja evangeeliumi kuulutajaks, on Siberi ja Tobolski metropoliit aastail 1702–1711 ja 1715–1721, Filofei (Filaret) Leštšinski. Aastal 1706 sai Filofei Peeter I erikorralduse, millega tal või tema poolt määratud munkadel kästi sõita vogulite ja ostjakkide juurde “evangeeliumit jutlustama”, et “ebajumalad ja ebajumalatemplid, kus neid leitakse, ära põletada ja hävitada”, nende asemele püstitada kirikud ja kabelid, ostjakid ja vogulid aga ristida lastest vanadeni (Novitski 1941: 4–5; 10). Seepärast pani Filofei metropoliidiameti ajutiselt maha ja korraldas aastail 1712–1715 mitu retke hantide ja manside juurde.

⁷¹ Laul on tervikuna ära toodud raamatu tõlgete osas.

betäitmiste järelvaatajaks ja tapeti kohalike elanike poolt ühes vaimulikuga ajavahemikul 1720–1725 (Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона – http://dic.academic.ru/dic.nsf/brokgauz_efron/).

Järnevalt mõni sõna eespool mainitud obiugrilaste vürstiriikidest. Hantide ja manside XVI–XVII sajandi vürstiriigid polnud riigid tänapäevases mõttes. Need olid varafeodaalsed riigieelsed moodustised, kus kõige mõjukama sugukonna juhid olid allutanud ka naabersugukondade territooriumi ning maksustanud selle elanikkonna. Valitseja püsis võimul ühelt poolt tänu sugukondlikule tavaõigusele, teiselt poolt aga tänu sugukonnakaaslaste ja vanade liitlaste seast sõjateenistusse kutsutud salgale, keda ta oli sunnitud moona ja sõjariistadega varustama. Vürstideks hakkasid selliseid valitsejaid nimetama venelased; mansid kasutasid valitseja kohta arvatavasti tatarlastelt laenatud sõnu *χōn* ja *ōtər*. Mõnel juhul saavutasid nad või nende järeltulijad Vene riigis aadliseisuse (nt Obdorski vürstidest põlvnenud Taišinid või Konda vürstide järeltulijad Satōgin-Kondinskid). Üksikutel juhtudel sõlmis Moskva selliste obiugri vürstidega ka lepinguid, sagedamini aga muutis nad oma vasallideks, kes valitsesid sealtpeale tsaari kinkekirja alusel ning hoolitsesid selle eest, et Moskva saaks suuremate sekeldusteta kätte oma osa naturaalmaksust. Siiski säilitasid handi ja mansi vürstid XVII sajandil ka tsaari vasallidena suure osa oma senisest võimust, Koda vürstiriik aga püsis faktiliselt sõltumatusena kuni 1644. aastani.

Ülevaate tollase obiugri vürstiriigi struktuurist annavad Obi-äärsete hantide Koda vürstiriigi kohta toodud andmed (Venemaaga liitmise ajal 1644. aastal elas seal Vahi piirkonda arvestamata 441 maksualust inimest (Bahrušin 1955b: 117)). Kogu elanikkond jagunes nelja gruppi: vürsti sugukond, teenistuskohustuslikud handid, maksukohustuslikud handid ja orjad. Teenistuskohustuslikud olid kõik põliste piirkondade elanikud, hiljem liidetud alade asukad pidid maksma andamit. Teenistuskohustuslikud handid pidid olema valmis vürsti käsul sõjaväeteenistusse ilmuma. Neid oli Kodas 1631. aasta loenduse andmetel 138, kellest 16 viibis pidevalt vürsti linnuses. Vürst andis teenistusse kutsutuile relvad oma arsenalist ning varustas väe raha ning proviandiga. Koda linnusesse ehitatud Troitsa kirikus hoiti selleks otstarbeks 40 raudrüüd ja muid relvi. Kõik teenistusest vabad selle kategooria handid pidid annetama vürstile karusnahku. Maksukohustuslikud handid maksid vürstile iga-aastast naturaalmaksu. 1631. aastal oli Kodas 80 orja (Bahrušin 1955b: 95, 117, 119, 120).

Pelōmi vürstiriik asus Konda jõe basseini ning Tavda alamjooksu Sosva suudmest kuni Tabarōni. Elanike arvu kohta annab ettekujutuse 1599. aastast pärit teade, mille kohaselt oli neil aladel 555 maksukohustuslikku elanikku (Bahrušin 1955b: 144). Pelōmi vürstide linnus oli ühtlasi tähtis

usuelu keskus, selle lähedal kasvas püha lehis, mille okstele veel XVIII sajandil olid riputatud ohverdatud hobuste nahad. Samas lähedal oli kultuseait viie inimesesarnase puuslikuga, selle ümber kõrgetel inimnäokujuliste otstega sammastel väikesed aidad, milles hoiti ohvriloostamiseks vajalikke riistu. Eraldi asetsevas hoones olid ohvriloomade luud (Novitski 1941: 81). Kõige suuremaks Pelõmi vürstiriigi osaks oli Konda, 1628/29 aasta maksuraamatute kohaselt elas seal 257 maksualust mansit. 1594. aastal venelaste poolt vangistatud Konda vürsti Agai varandus annab meile ettekujutuse tollaste obiugri ülikute jõukusest. Nimelt võeti Agailt ära: kaks hõbedast krooni, hõbelusikas, hõbepeeker, hõbedane spiraalkäevõru, "hinnaline eesriie" ning 426 soobli-, 13 rebase-, 61 kopra- ja 1000 oravanahka (Bahrušin 1955b: 146). Kolmandaks Pelõmi vürstiriigi osaks oli Tabarõ piirkond, kus aastail 1628 ja 1629 elas 102 täiskasvanud inimest. Selle piirkonna mansid tegelesid juba enne venelaste tulekut põllundusega, pärimuse kohaselt kogus Jermak neilt andamiseks vilja (Bahrušin 1955b: 147).

XVII sajandil elasid Pelõmi ja Konda vürstide järeltulijad vürstid Vassili ja Fjodor Pelõmis. Nad venestusid ja täitsid mitmesuguseid tsaarivalitsuse ülesandeid. Samal ajal pidasid mansid neid endiselt oma valitsejateks. Sellest, et tegelikult valitses vana vürstisugu Kondas edasi, tunnistab ka 1624. aasta tsaari kiri: "Temal, vürst Vassilil, ja vürst Fjodoril on Suures Kondas lihased vennad, meie maksualused murzaad, aga meie lihtsaid voguleid juhivad Suures Kondas nemad, murzaad, vürst Vassili vennad" (Bahrušin 1955b: 148). Kogu XVII sajandi vältel piirdus vene riigi roll Kondas vaid naturaalmaksu vastuvõtmisega, mida üsnagi ebakorrapäraselt kogusid kohalikud murzaad "oma külades hulga pealt, mitte peahaaval". Veel 1654. aastal kaebas Konda vojevood tsaarile: "Valitseja, sinu Konda vallas sinu alamate hulgas toimub neil omavahel suur vargus ja tapmine, üksteise juures käiakse röövimas ja röövitakse ja pekstakse ja lastakse vibust ja lõigatakse noaga ning tapeldakse omavahel kuni surmani. Ja needsamad mõrtsukad, valitseja, sinu maksualused inimesed, ei anna ennast Pelõmis kroonuteenistuses olevate inimeste kätte, lasevad vibudest teenistuses olevaid inimesi" (samas: 150). Sellest hoolimata sai Konda vürst Kõntša 1680. aastal tsaarilt kinkekirja, mis kinnitas tema vürstlikku positsiooni. Isegi XVIII sajandil paistsid Konda vürstid silma suhtelise sõltumatusega. Väidetavasti püüdis vürst Satõga koos 600 relvastatud mehega veel 1715. aastal takistada Konda manside ristimist (Novitski 1941: 98). 1732–1747 valitses Kondas Satõga poeg Ossip Grigorjev, seejärel viimase poeg Vlass Ossipov, kes oli hariduse saanud Tobolski peapiiskopkonna koolis (samas). Huvitav

on märkida, et üks Satõga lapselapselastest, Turinski maakonnakooli õpetaja Aleksander Satõgin nõutas endale veel 1842. aastal vürstitiitli (samas: 151).

Saatuslikumaks kui sunniviisiline ristiusustamine sai mansidele vene talupoegade, jahimeeste, kaupmeeste, töösturite ja muidu õnneotsijate aeglane, kuid kindel ittatus. Peamiste kaubateede äärde rajati kindlustusi, mille ümber hakkasid kohe laienema uusasunike valdused. Esimestena jäid oma maadest ilma ning langesid majanduslikku sõltuvusse Uuralist läänes elanud mansid. Siis oli kord nende idapoolsete hõimlaste käes. Kord juba mainitud Kuzma Arkantšiev kaebas aastal 1600, et talupoeg Matjuška Kunkin võttis talt ära Tura-äärsed niidud, Verhoturje elanik Sidorka Tšepurin tema vanad põllud, köster Harka Nedjakov heinamaad, aga Mikolka ja seesama Matjuška Kunkin koprajahi- ning kalapüügipiirkonnad Tšernaja jõel ning et “nüüd surevad tal kõik loomad nälga, aga heina niita ja endale põldu künda pole kusagil” ning et “kopraid kütivad ja kala ning linde püüavad selle jõe ääres vene inimesed, aga enne seda, kui Verhoturje linn rajati” kasutas ta ise kõiki neid maid (Bahrušin 1955b: 98–99). Tabarõ põlluharijad mansid aga kurtsid tsaar Mihhailile: “Ja mis olid meie künni-põllud, heinamaad ja muud kõlvikud, kõik läksid meie, sinu orbude, käest ära vene inimeste, Tabarõ talupoegade kätte” (samas).

Ittaimbumise mastaapidest annab ettekujutuse 1608. aasta katastri-raamat: Võmi-äärsete valdade 361 elanikust märgiti teisel pool Uuraleid tapetuiks 35 inimest, lisaks oli Siberisse läinud, põgenenud või kasakaks võetud 8 sealset elanikku. Järelikult oli kokku itta läinud umbes 11% kogu elanikkonnast (Bahrušin 1955a: 81). Ja mitte kõik neist polnud oma rahva paremad pojad. 1623. aastal kirjutas Tazi ääres asunud Mangazei linnuse vojevood, et sinna tuleb Mezeni, Pustozero ja Võmi piirkonnast igasugust rahvast, kes on kodust põgenenud maksude ja suurte võlgade, aga ka varguse pärast (samas). 1638. aastal oli Ižemi ja Ust-Tsilemi slobodaades 63 majapidamisest 24 tühjad, sest “elanikud on läinud laiali” vene ja Siberi linnadesse (samas).

Osa võõrasse kultuurikeskkonda ning majanduslikku sõltuvusse jäänud manse venestus või tataristus, kuid osa põllumaadest, jahi- ning meemetsadest ja kalavetest ilma jäänuid taandus tõenäoliselt paikadesse, kus uusasukaid veel polnud. See protsess jätkus ka XVIII sajandil. Zoja Sokolova, kes on arhiiviandmete põhjal uurinud obiugri rahvaste kujunemist ja sotsiaalset struktuuri, näitab veenvalt, et XVIII ja XIX sajandil suurenes mitmete Lääne-Siberi maakondade põliselanike arv peamiselt lõunast ja

läänest saabunud uustulnukate arvel. Kui näiteks Konda-äärsetes valdades elas XVII sajandi lõpul 1179 inimest, siis sajand hiljem oli see arv 1891 (Sokolova 1983: 161).

Manside arvukus, mis tõusis kuni 19. sajandi viimaste aastakümneteni, hakkas Konda ääres elavate lõunamanside hääbumise tulemusel vähenema ja langes 1930–1940. aastateks 5500-ni. Sellele järgnenud rahvaarvu tõus on näiline – 1989. aasta rahvaloenduse andmetel oli manse 8500, kuid vaid 37,1% ehk 3154 neist pidas mansi keelt emakeeleks. 1926. aasta rahvaloenduse andmetel oli see arv veel 5179.

Tänapäeval elavad manskid peamiselt Põhja-Sosva ja selle harujõgede äärsetes külates ning paaris Obi-äärses valdavalt handi asustusega külas. Muidugi elab neid ka Berjozovos ja Hantõ-Mansiiskis. Nende arvukus tõuseb järjekindlalt, seda tänu tänapäeval põlisrahvastele tehtavatele soodustustele, mistõttu paljud, kes enne eelistasid venelastena esineda, nüüd ennast manskide või hantidena kirja panevad. Keeleoskus aga väheneb järjest kiiremas tempos. 2010. aasta rahvaloenduse andmete järgi elas Veneemaal kokku 12 269 manskit, neist keelt valdas kõigest 938 inimest ehk ainult 7,6%.

Väike *moś*-naine.⁷²

Ühe (muinas)jutu lugu

1979 aasta suvel lindistasin Mansimaa loodenurgas Sukõrja külas viibides hulga muinasjutte ja laule. Kuna mul polnud tolal mingeid tekstide (eriti võõrkeelsete) litereerimise kogemusi, palusin Leningradi Pedagoogilise Instituudi üliõpilasel Klavdia Sainahhoval, kes parajasti oma kodukülas viibis, paar huvitavamat juttu lindilt maha kirjutada, et saaksin neid hiljem tõlkida. Panin tähele, et tekste litereerides küsitles Klava sageli oma ema (üks muinasjutt oligi Praskovia Sainahhova jutustatud). Ka kurtis ta teise esitaja (Maria Albina) halva keelekasutuse üle ja teatas, et tema jutustatud lool puudub algus ja lõpp. Need lisas ta ema näpunäidete kohaselt. Minu vastuväiteist hoolimata kohendas Klava ka Maria Albina teksti, silus lauseid ja asendas russitsismid mansikeelsete sõnadega. Tulemuseks oli jutt, mille kodus küll ära tõlkida suutsin, kuid mis lindile jäädvustatust märkimisväärselt erines.

Järgnevalt toon võrdluseks katkendid originaalist ja Klavdia Sainahhova litereeringust. Suuremad erinevused on tähistatud allajoonitud kirjaga. Maria Albina rääkis nii (lindil jutu algus puudub):

... *apsitēnt ōley. toχ ōlimaten apsīte toχ vōrta jāli – oχotniki ta jalās. uvsite jūn ōli. akvmatērtēn ōlī – apsīte joχtēn kastəl pūt vāruņkve ēri. tav matər junti – jomas vārnut vāri, nōχs vārnut, ui vārnut vāri, ūri. apsīte joχtēn pora jemtəs, kolkan vāyli, puņksovanəl noχ taγmatave, noχ taγmatave toχ lāvi: “lūr!” noχ taγmatave, ta χanaśli. joņχotālt jol tārmatave. jol tārmatave, pūte nāl vāγtaγatite, noχ man šī pūti, paγ ālmitē – nār. apsīte joχti (oχotnik uže), sunsači – pūte sīrāi. nematər at lāvi. χolitanəγ jemti, os mini. os akvtoχ, χote-jārti*

⁷² *moś* ja *por* on kahe obiugri eksogaamse sugukonnaülese grupi ehk fraatria nimed. Traditsioonilise ühiskonna fratriaalne jaotus oli ähmasem Konda-äärsetel mansidel (Sokolova 1987: 121). Teistel obiugrilaste aladel oli duaalne eksogaamia valitsev veel XVIII sajandi lõpul (Sokolova 1983: 164).

pūte matrəy, xotes vārən tuvle šaltat'i ta puŋksovanəl nox taymatave – “lūr!” kolalan taymatave, xanašli numən. os ta nomsi – *apši tiyəjen joxtə*. tarmatave jol, jol tarmatave tuvl, os pūte molamtaxtim vāri tayate, *hovl' pūt paitim vāylui da* os nār. apši os nematər at lāvi. xurmit xōtal jemti, os mini, os oxotnika ta jalās, jun at ōli apši. os apšite *joxtən kastəl vārnūt tane vaj vāri, mañ tamle noxəs jemtəs vāri, jotəl salset vāri*. os ta kolkan kos vāylui si, os ta taymatave. “lūr,” numən ta xanašli. apšiten tēy..., apši ta joxti an tenkve tēy, apšite lāvəylai: “uvšikve, pūtn ti manrəy nāre, xurmit xōtale ti nār?”

Klavdia Sainahhova kirjutas nõnda:

ōlsəy-xulsəy mañ mošnē jaypiyēnt (jorn kolt ōlsəy). apšitēnt ōley. apši vōrta jāli – *vōrajanxuməy*. uvšite jūn ōli. apšite joxtən kastəl pūt vāruŋkve ēri. tav matər junti, jomas vārnūt vāri, noxəs vārnūt vāri, ui vārnūt vāri. apšite joxtən pora joxtəs, puŋksovanəl nox taymatave, tox lāvi: “lūr!” nox taymatave, ta xanašli, *tuvl* jol tarmatave. pūte nalv tayatite. pay almite – nār. apšite joxtəs. apšite nematər at lāvi. xolitanəy jemti, os mini. os akvtox, *jol vāyli*, os nox taymatave os lāvi: “lūr!” kolalan taymatave, xanašli. os ta nomsi, apši *ta jūv*. os ta tarmatave, molamtaxtim pūte tayatite. *hovl' pēti*. pūte os nār. apšite nematər at lāvi. an xurmit xōtaləy jemti. apši os ta jālasi, jūn at ōli. apšitet *jālne sis tav noxəs vārnūt vāri*. os kol kaŋnən vāyli, os ta taymatave. “lūr” – numən ta xanašli. apši an tēy tenkve patsəy. ta lāvi: “uvšikve, pūtn manrəy nār, xurmit xōtale ti?”

Kahe variandi põhjal tehtud tõlge on järgmine (tärn tähistab kohta, kus lõpeb lindile räägitud jutt):

Elas-oli väike *moš*-naine koos oma noorema vennaga. (Nad elasid püstkojas.) Nõnda koos elades käib vend metsas jahil, ta on jahimees. Õde on kodus. Venna kojutuleku ajaks on vaja süüa teha. Ta õmbleb midagi – teeb häid asju, teeb sooblist asju, teeb nahast asju, ootab. Venna kojutuleku aeg jõudis kätte, õde laskub põrandale, ta riputatakse juukseidpidi üles. Keegi ütleb: “Luur!” Ta riputatakse üles, ta ripub, pärast lastakse alla. Lastakse alla, ta paneb paja tulele. Kui ta paja ära võtab, on toit veel toores. Vend tuleb koju, proovib – toit on toores. Ta ei ütle midagi. Järgmisel päeval läheb ta jälle metsa. Nagu eelmisel korral – õde jääb miskipärast katla ülespanemisega hiljaks, tuleb pärast sisse seda tegema ja riputatakse

juukseidpidi üles. “Luur!” Ta riputatakse kojakatuse alla. Ta ripub üleval ja mõtleb – vend jõuab kohe koju. Pärast lastakse ta alla, ta paneb kiirustades katla tulele. Kui ta liha keemast võtab, on toit jälle toores. Jälle ei ütle vend midagi. Kolmas päev jõuab kätte, vend läheb jälle jahile, koju ei jää. Õde õmbleb venna äraoleku ajal jälle nahast ja sooblist asju, teeb jalanõusid. Jälle – nii nagu kojapõrandale laskub, riputatatakse ta üles. “Luur,” ja ta ripub üleval. Vend tuleb koju, hakkab sööma, ütleb: “Õe, miks on toit juba kolmandat päeva toores?”

“Ei tea. Kui põrandale astuma hakkab, riputatakse mind juukseidpidi üles. Kui ringi vaatan, ei näe ma kedagi.”

Siis ütleb vend: “Homme peidan ennast ära.”

Peidabki. Paneb mõõga valmis, teeb selle teravaks ja peidab ära. Näeb: koja katuselt paistab käsi. Vend raiub kätt, käsi kukub. See, kes seal oli, jättis käe maha, ise aga kadus. Õel on nüüd käsi, kellukesega käsi.

Vend ütleb õele: “Sa pane see käsi ära, pane kotti, ära seda väljas hoia. Kui see välja jääb, märkab ta mind kindlasti. See käsi leiab meid üles ja tapab.”

Vend läheb jälle iga päev metsa. Ükskord, kui ta jälle metsas oli, vaatab kotta väike naine. Ütleb: “Anna mu venna käsi siia, vend sureb!”

Väike *moś*-naine vastab: “Sa astu sisse.”

Naine ei sisene, vaid viipab õue.

“Astu sisse. Kas ma pean sulle käe uksest välja ulatama?”

Naine astub kotta. Pärast võtab vend ta kinni. Võtab ta endale naiseks. Talve elavad, suve elavad, naisel sünnib poeg. Naine õpetab last. Mees ei karda naist. Kas naise vend on elus või surnud, see pole tähtis. Laps sai roomamisealiseks. Ühel päeval õpetab ema teda: “Sa palu tädilt kätt, ütle – meie onu kellukesega käsi anna siia, anna siia, ma mängin.” Ise läks hagu korjama (valetas, ei läinud, peitis ennast koja taha ära). See laps nutab: “Meie onu kellukesega käsi anna siia, anna siia!”

Naine mõtleb: anda või mitte anda. Annab viimaks käe lapsele. Ema tormab kotta, haarab lapse koos käega sülle ja kaob.

Moś-naine ootab venda koju. Näeb: vend juba paistab jõe teiselt kaldalt, tuleb koju. Koer on ka kõrval. Juba läheb pimedaks, aga venda pole ikka veel kodus. Järgmine päev jõuab kätte, vend ikka seisab samas paigas. Ta läheb sinna. Käsi oli sinna ilmunud. Vend oli noo-

lega läbi lastud, tapetud ja sealsamas kiviks muutunud (on nagu ausammas). Käsi oli sinna tulnud. Kellukesega Käsi. Ta oli juba ellu ärganud. Nüüd elab ta õnnelikult. Ongi mu muinasjutt räägitud.* Väike *moś*-mees kasvab suureks, küsib isa kohta: "Kus mu isa on?" "Isa on tädi pool kiviks tardunud," vastab ema. Poeg ütleb: "Läheme sinna, kus isa on, ma tahan vaadata." Jõudsid sinna. Tõesti – mees seisab. Aga miks on ta noolega tapetud, nool ikka veel seljas püsti? Poeg tõmbab noole välja, laseb ema pihta. Ema sureb, poeg läheb tädi juurde. Küsib tädilt: "Kes mu isa tappis?" Tädi kallistab ja suudleb teda. Tädi ütleb: "Sinu isa tappis Kellukesega Käsi." Tädi küsib: "Kus su ema on?" "Tapsin ema ära. Ja kes mind tapab?" "Sind ei tapa keegi. Minu tapab Kellukesega Käsi, aga sina jääd ellu." (RKM, Mgn. II 3220 (4) ja K. Sainahhova litereering koos paran-dustega)

Andsin linnid arhiivi, kuid lugu kummalisest kellukesega käest jäi mind painama. Kes oli Kellukesega Käsi? Tean, et mansi juttudes esineb kangela-ne sageli mingi iseloomuliku omaduse või tunnuse kujul, mis peab kultuurigrupi siseselt edastama piisavalt informatsiooni ta identifitseerimiseks. Näiteks kogusin samal 1979. aastal jutu, mille peategelaseks olid Kopsud – *χopsi*. Mulle seletati, et nende all tuleb mõista kõhna päikese käes higistavat inimest. Kellukesega Kae kohta aga ei osatud või ei tahetud midagi öelda. Éva Schmidt arvas kasutasid obiugrilased eepilistes lauludes kangelaste tabuliste nimede asemel mitmesuguseid eufemisme, nagu kaks või kolm vibu ja nooltega meest, kaks või kolm metshane lasknud meest, mida sageli pole võimalik identifitseerida (Schmidt 1989: 201). Karupeietelgi kandsid üleloomulikud olendid, kelle laule esitati, sageli sarnaseid nimesid – *sāt nālup χum* 'seitsme noolega mees', *kit vil'tup japəl* 'kahe näoga haldjas' (Tšernetsov 1974: 292, 302), *sōrnə kal'sa χorasəŋ āj nāj* 'kuldse käbilinnu kujuline väike haldjatar', *jūr kaštə χū* 'vastaseid otsiv mees' (Steinitz 1939: 370, 416). Lugu tõlkides kujunes minus algul veendumus, et asi kujutab kahe eri grupi vahelisi suhteid. Kodus istuv ja sooblinahast häid asju õmblev *moś*-fraatriasse kuuluv öde ootab kosilast. Tuleb inimene, keda sümboliseerib kellukesega käsi, annab mõista, et õel on aeg lõpetada venna eest hoolitsemine. Vend aga ei taha õest loobuda, peidab ennast ära ja raiub kosilasel kae otsast. Järgneb kellukesega kae või ta hõimlaste kättemaks. Sündmuste ahela käivitab tavaõigust rikkunud vend.

Kummalisel kombel saab teine samal ajal ja samas külas lindistatud jutt alguse vastupidisest situatsioonist – noorem vend, kes pärast vanemate surma perekonnapea kohuseid täidab, püüab öde kiiremini mehele minema sundida. Nimelt kohtab ta ühel metsaskäigul kuningalinnast pärit ilusat ja rikast meest (kuningapoega), kellele oma öde kiidab. Mees käsib öe linna tuua, ütleb: “Kui meeldib, kosin ta ära.” Vend läheb koju ja ütleb öele: “Öde, ma panen su mehele.” Öde, keda vanemad enne surma on manitsetanud venna sõna kuulama, ei taha mehele minna, sellepärast vastab: “Kui vanemate ukسلävi ära kulub, alles siis lähen mehele.” Sel ajal, kui öde väljas jalutas, nühhis vend lävepakku viiliga ja vestis noaga, et see kiiremini kuluks. “Öde, see on kulunud, kas nüüd lähed?” Öde aga esitab uue tingimuse: “Siis, kui vanemate antud kleit katki rebeneb, alles siis lähen mehele.” Kui öde on kleidi magama minnes seljast võtnud, rebib vend seda, tõmbab lõhki. “Kas nüüd lähed?” küsib ta öe käest. “Ema ja isa käskisid mul su sõna kuulata,” vastab öde, “nüüd lähen.” Teel linna kohtavad nad väikese näo ja suure ninaga naist (*por*-naist?), kes pettusega saavutab selle, et öde muutub mustaks pardiks ja hüppab vette, mispeale vend on sunnitud võõrale naisele öe rõivad selga panema ja ta linna viima. Kuigi loo lõpp on õnnelik ja öde-venda kohtuvad taas, peab üks neist enne kaua pardina meres ujuma, teine aga valitseja tallides rasket tööd tegema. (RKM, Mgn. II 3220 (6) < Praskovja Sainahhova.)

Ühes “*Mos*-naise ja *por*-naise” rühma kuuluv muinasjutus esineb situatsioon, kus ilusat ja rikast *mos*-naist soovib endale naiseks üliku poeg, *por*-naine aga, kes elab metsas ja on halvasti rõivastatud, tahab sama ülikupoega endale (Sokolova 1987: 119). Võib-olla on ka mustaks pardiks muutunud öde *mos*-naine. Algab ju muinasjutt sõnadega “Elasid-olid suures-laias metsas mees ja naine. Nad olid väga rikkad. Neil oli üks tütar ja üks poeg” (RKM, Mgn. II 3220 (6)). Rikast ja nägusat tüdrukut viiakse “taeva/jumala linna, kuninga linna”⁷³ ülikupojale mehele, metsas elav inetu naine sokutab ennast kavalusega ta asemele. Jutus öeldakse otse, et suure ninaga naine on metsast pärit: *χυντί πuvλυptuluv – pānkəγ, võrt janəymas* ‘kas peseme ta puhtaks – ta on porine, metsas kasvanud’. Sel juhul on selleski loos tegemist kahe fraatria vaheliste suhetega.

Maailma rahvaste folklooris on üsnagi tavaline, et muinasjutu või muistendi sündmused keerlevad naisevõtu või mehelemineku ümber, viies kangelase sageli kas kaugetele maadele või üleloomulikku maailma. Võime neist leida kütikultuuride eksogaamselt seotud väikeste sugukondade maa-

⁷³ Tavaline kinnisväljend mansi muinasjuttudes, vrd kasvõi Rombandejeva 1979: 25 – *nōχ kvālmēt: χōn ūs t'ēpəl χōn ūs, tōrm ūs t'ēpəl tōrm ūs* ‘üles ärkab: kuninga linn nagu kuninga linn, taevane linn nagu taevane linn’ või “Muinasjutud” 1991: 8, 10.

ilmataju, kus kesksel kohal olid mitmesugused naisevõtuga seotud probleemid. Sõltus ju edukast kosjaskäigust sageli sugukonna saatust (vt kasvõi nivhi kirjaniku Vladimir Sangi perekonnapärimusel põhinevat romaani “Женитьба Кевонгов”, Sangi 1975).

Kuid tihti pole kosjateele asunud jutukangelane surelik inimene, vaid hoopis üleloomulik olend. Sel juhul toimub jutu tegevus müütilisel loomisajastul ning mõjutab mingil viisil tulevast maailmakorda. Näiteks külastab eelmisel sajandil üleskirjutatud mansi loomismuistendi kangelane *tarij-pēs-nimal'a-sov*⁷⁴ Vetevalitsejat, Kuu-taati, Päikese-eite ja teisi üleloomulikke olendeid, võitleb mõnega neist, mõne aga kavaldab üle, saades endale naisteks nende naised ja tütreid. Lõpuks jõuab ta koos kuue naisega õnnelikult tagasi vanemate juurde. Need võtavad poja pidusöögiga vastu. Peo ajal ütleb ema: “Kui kunagi inimese pikk ajastu, inimese igavene ajastu kätte jõuab, hakkavad paljud viletsates kasukates naised, paljud viletsates kasukates mehed, kes asustavad kõikjal elavate kangelaste paiku, kõikjal elavate vägilaste paiku, sulle sarvilisi isasloomi ohvriks tooma, kabjalisi isasloomi⁷⁵ ohvriks tooma!” Järgmisel hommikul ütleb ema: “Sina, pojake, elad taeva all,⁷⁶ meie läheme üles taevasse⁷⁷. Kui kunagi inimese pikk ajastu, inimese igavene ajastu kätte jõuab, ole sina taeva all Maailma Vaatav Mees,⁷⁸ su isa olgu üleval taevas *numi-tõrum*, mina saan *kaltas'*iks.” (Mifõ,

⁷⁴ Kure Puusa Õrnuke Nahk, Maailma Vaatava Mehe esimene nimi (Mifõ, skazki: 365).

⁷⁵ See tähendab: põhjapõtru ja hobuseid.

⁷⁶ *jolä tõrumt*

⁷⁷ *numi tõrumna*

⁷⁸ Traditsiooniliselt on *mir-susne-χum* tõlgitud Maailma Vaatavaks Meheks, kuid *mir* tähendab mansi keeles ka rahvast, *susne* võib olla tähenduses ‘jälgiv’. Sisuliselt oleks õigem kasutada eestikeelse vastena Rahvast Jälgiv Mees. Muistendite kohaselt on ta taevajumala *numi-tõrum*’i ja ta naise *kaltas'-ēkva* noorim poeg, kes oma lendava hobuse seljas maa kohal ratsutab ja inimesi kaitseb. Ta on obiugrilaste populaarseim jumalus, kelle üheks esinemiskujuks on metshani. Maailma Vaatav Mees on saanud mõjutusi Püha Jüri ja Püha Nikolausega seotud uskumustest. Juttudes esineb ta sageli nimedega *ēkva-pjyriś* ‘Naise Poeg’, ‘Naise Vennapoeg’. Tšernetsov toob oma päevikus ära järgmise geneoloogia: *kośar-tõrum*’i poeg on *kors-tõrum*, *kors-tõrum*’i pojad on *numi-tõrum* ja *tapal (topal) ōika* ehk *mikol'-tõrum*, kusjuures *numi-tõrum* on noorem. Tema pojad on seitse *tõrum*’it, kellest kõige noorem on *mir-susne-χum* ehk *ēkva-pjyriś*. Viimasel oli sada naist ja sada poega, kellest said alguse šamaanid. *Mir-susne-χum* oli *ōśmar-χum* – vembumees. Tal oli *sāv-sov vārim kent* – paljudest nahkadest õmmeldud müts, mis tegi nähtamatuks. Kui ta oli juba väga palju vägimehi tapnud ja muud halba korda saatnud, ütles *topal ōika*: “Aitab küll, nüüdsest saad kõigi inimeste kaitsjaks.” (Tšernetsov 1987: 153–155.)

skazki: 32–61.) Lugu meenutab paapuate muistendeid müütilisel loomis-ajal tegutsevatest *dema*-jumalustest, kes omavahel suheldes ja üksteist tap-
pes panevad aluse eri suguharudele, kultuurtaimedele, koduloomadele ja
hilisemale maailmakorrale.

Kellukesega käe osas andis mõtetele uue suuna 1991. aastal handi karu-
peietel nähtu. Viimase peieöö pühade laulude esitamise ajal saatis lauljat
mees, kellel olid mõlema randme külge seotud kellukesed. Laulu ajal seisis
ta esineja selja taga, pärast laulu lõppu aga tantsis rütmiliselt käsi rapu-
tades. Võib-olla peab muinasjutu kellukesega käsi viitama selle omaniku
erilisele seotusele karupeietega? Sel juhul võiks see olla ehk hõimukuulu-
vuse märgiks – karu kui tootemloom seostati ju eriti *por*-fraatriaga, samuti
nagu kogu karupeiete traditsioonigi (vt kasvõi Great Bear: 126 või Soko-
lova 1987: 118–119). Sel juhul tapaks *moś*-mees *por*-mehe. Ent *moś*-naise
kosilaseks võis duaalse (fratriaalse) eksogaamia põhimõtte kohaselt olla
vaid *por*-mees. Järelikult sooritas *moś*-mees kuriteo, mille kaasosaliseks
või peasüüdlaseks oli ta õde (kes ei kohelnud kosilast õigesti) ning karistus
on igati ära teenitud. Või peab kellukesega käsi mõista andma seda, et käe
omanik kuulub üleloomulike olendite hulka? Kes ta sel juhul võiks olla?

Mansimaal on üpris levinud muinasjuturühmaks lood väikesest
moś-naisest ja kakust. Üks neist on avaldatud ka saja rahva lugude sarjas
ilmunud mansi muinasjuttude raamatus (Mansi muinasjutud: 3–9). Selles
kiusab kakk, kes tahab naise majja elama pääseda, tuult, tormi ja lumesadu
esile kutsudes väikest *moś*-naist seni, kuni too viimaks võtabki kaku enda
juurde elama. Sokolova sõnul kuulub kakk *por*-fraatria tootemiloomade
hulka (Sokolova 1987: 119). Tšernetsovi andmetel oli kakk Hal’-pauli küla
tootem (Tšernetsov 1987: 151, 185, 191). Kakul on osa täita ka karupeietel.
Seal laulab ta sellest, kuidas ta seitset väikest *moś*-naist kosis (Tšernetsov
1987: 104). Oma päevikus kirjutab Tšernetsov: “K(irill) Sampiltalov laulis
kaku laulu – *jipəγērəγ*. Ta ei laulnud seda lõpuni, ütles, et kui see lõpuni
laulda, hakkab lund sadama ja matab kinni tee Ivdelisse. Laulus on juttu
sellest, kuidas kakk seitsme *moś*-naise maja lume alla matab. Kui jahihoo-
ajal pole ammu lund olnud, karjub kütt öhtul kaku hüüdu jälgendades val-
justi: “Puhhuu – puhhuu!” Sellega kutsub ta lumesadu esile” (samas: 191).

Ühe loo väikesest *moś*-naisest ja kakust lindistasin Sukōrja külas 1979.
aastal. Väike *moś*-naine kohtab üksi metsas käies kakku, kes tahab, et nai-
ne talle laulaks. Naine laulabki kakule. Esimene laul ei meeldi kakule, teine
samuti. Aga kolmas laul on talle meelt mööda, ta viib *moś*-naise endaga
kaasa ja võtab naiseks. Ent naisele ei meeldi kaku juures ning ta otsustab
kaku tappa. Ta paneb pudru sisse nõela, kakk sööb selle ära ja sureb. Kaku
sugulased, kes kahtlustavad naist oma mehe tapmises, arutavad asja ja leia-

vad, et naist ei tohi karistada, kuna kakk oli ise süüdi, sest tõi inimnaise kakurahva sekka elama. Nii lasti väike *moš*-naine koju tagasi. (RKM, Mgn. II 3221 (9) < Pjotr Sainahhov)

Kiimaline kakk võib muinasjuttudes sümboliseerida *por*-meest. Sel juhul puudutaks ka väikese *moš*-naise ja kaku juturühm fraatriatevahelisi suhteid, ühtaegu aga viitaks tagasi müütilisele loomisajale, kus kaku ja *moš*-naise kooselust saab alguse üks *por*-fraatria osa. Obiugrilaste seas üldiselt tuntud muistendi kohaselt on kogu *por*-fraatria teke aga seotud *moš*-naise ja karuga (vt Sokolova 1987: 119, Schmidt 1989: 195). Karupeie-lauludes nimetab karu oma emaks *moš*-naist:

Ühel pool oleva esikäpakese
moš-naise, mu ema õmmeldud
kümnetükilise kirju lina kombel
alla laotasin,
teise poole esikäpakese
moš-naise, mu ema õmmeldud
kaelast lõigatud karusnahkse teki kombel
ülle tõmbasin.
(Kannisto; Liimola 1958: 153)

Sõgva mandsidelt pärit variandi kohaselt muutub karuks üks elava *moš*-naise poeg, keda ema ei luba kodust kaugele mängima minna. Poiss ei kuula sõna ja ühel hetkel põgenevad kõik külalapsed ta eest, karjudes: “*Moš*-naise poeg tuleb!” Karuks muutunud poiss ründab ema ja läheb ta keelust hoolimata metsa. (Schmidt 1989: 195.) Kuigi muistendis poisi isa ei mainita, sai Tšernetsovi arvates selleks olla vaid *por*-mees (Tšernetsov 1974: 288). Éva Schmidt peab tõenäolisemaks, et isaks oli metsahiid *menkv* (Schmidt 1989: 195).

Kuidas on see kõik seotud meie muinasjutuga? Kõigepealt muidugi väikese *moš*-naise kaudu. Kannab ju üks *por*-fraatria päritolu seletav muistenditüüp jutustajate antud pealkirja “Väike *moš*-naine”. Üks selle variante on järgmine:

Elasid kahekesi õde-venda. Vend ütles, et niimoodi edasi elada on halb. Ta läks teise kohta elama ja tegi endale seedrist naise. Õde läks venda otsima. Leidis üles. Sel ajal, kui venda kodus polnud, raius ta seedripuise naise kirvega pilbasteks, pilpad aga mattis laastuhunnikusse. Ise pani puunaise rõivad selga ja heitis ta asemele. Elas siis vennaga. Varsti sündis neil poeg. Kord kuulis poiss

häält, mis ütles: “Su ema tappis mind ära ja mattis laastuhunnikusse.” Poiss rääkis kuuldust isale. Mees sai kõigest teada, vihastas ja tappis nii õe kui ka poja. Tuli kevad, õe, väikese *moś*-naise verest tärkas taim nimega *porəγ* [siberi karuputk – *Heracleum Sibirica*]. Emakaru läks mööda ja sõi putke ära. Omal ajal sünnitas ta kaks karupoega ja tüdrukulapse, esimese *por*-naise. Kord ütles karu tütrele: “Homme tulevad inimesed, tapavad mind ja su venna ning õe, aga sinu võtavad kaasa. Kui inimesed mu liha keedavad, vaata, et sa seda ei söö. Öösel aga tule maja taha.” Kõik juhtuski nii, nagu emakaru oli rääkinud. Öösel kohtas tüdruk maja taga oma ema, kes kolme öö vältel õpetas, kuidas tal tuleb käituda ning mida peab tegema karu liha ja luudega. Viimasel ööl jättis ema tütrega hüvasti ja läks teed mööda minema. Minnes tõusis ta pikkamisi taevasse (muutus Väikese Vankri tähtkujuks). Tema tütrest said alguse kõik *por*-inimesed. (Tšernetsov 1968: 108–109)⁷⁹

Teise loo kohaselt saab *por*-fraatria alguse taassündinud *moś*-naise ja võõra jahimehe (*ūsən ətər-ōika* ‘Linna Valitseja-Taadi’⁸⁰ poja) abielust (Schmidt 1989: 203).

Muuseas algab üks handi muistend, mis samuti karuga seotud, üsna meie muinasjutu sarnaselt:

Elasid-õde venda. Oma vanemaid nad ei mäletanud, üksi kasvasid taigas. Õde tegi kodus süüa, aga vend küttis loomi. Jahipidamise aeg jõudis kätte, vend asutas metsa minema. Õpetas õde: “Kui külalised tulevad, võta nad hästi vastu. Tuleb võõtorav, anna talle süüa, tuleb harakas, toida teda.” Aga tuli emakaru, õde ehmus ja viskas talle kuuma tuhka näkku. Õhtul ootas õde venda, aga see ei tulnud ega tulnud. Õde elas varakevadeni üksi, siis läks venda otsima. Teel kohtas ta konna, kes pärast imekenaks neiuks muutus ning tasuks hea kohtlemise eest õele peigmehe juhatas. Pärast pulmi asus õde koos mehega venda otsima. Kord nägid nad jõearse seedri otsas istuvaid ja käbisid söövaid karupoegi, kes omavahel

⁷⁹ Sama jutu Artturi Kannisto kogutud variant on tervikuna esitatud raamatu tõlgete osas.

⁸⁰ *ūsən ətər-ōika* – obiugrilaste muistendites, mütoloogilistes lauludes ja muinasjuttudes sageli esinev tegelane. *ēkva-pīyris’*e juttudes esineb ta mõnikord Naise Poja vastasena (vt Muinasjutud 1991: 15–20). Kuigi Éva Schmidt näib teda pidavat omaette üleloomulikuks olendiks, jääb tekstidest mulje, et Linna Valitseja-taata on pigem eri piirkondlike (maalinnadega seostuvate) haldjate üldnimi. Teda on seostatud ka Püha Linna Taadiga (vt allpool).

vaidlesid: “Mina annan oma käbid tädile.” – “Aga mina annan enda omad onule!” Karupojad jooksid jõe äärde ja muutusid inimlasteks, juhatasid õe ja õemehe oma koju, ütlesid: “Tädi, ema vihastas hirmsasti, kui kuulis, et tuled. Isa ei vihanud, ootab kodus, aga ema muutus karuks. Aga sa ära karda, astu ligi. Kummarda teda ja kingi talle, mis sul on.” Õde tegi õpetuse kohaselt, kummardas karu ees ja kattis ta siidriidega. Emakaru muutus naiseks, kellel üks põsk põlenud. Nad leppisid ära. (Muinasjutud 1991: 23–26)

Kes siiski on Kellukesega Käsi? Selle kasuks, et ta on üleloomulikkude päritolu, räägivad paljud teated, kus kelluke on seotud surnu või üleloomuliku olendiga. Eesti keeles ilmunud totemistliku alatooniga muinasjutus “Patsidega varesetüdruk” iseloomustatakse varese-ema tüdart tumedas kasukas patsilise tüdrukuna, kellel helmed kõrvus ja kellukesed varrukail (Mansi muinasjutud: 26). Karjalainen märgib ära, et sageli rippus obiugrilaste pühapaigas mõne puu küljes vaskkelluke. Põhja-handid sidusid sellise kellukese sageli hauamaja põikpuu külge (Karjalainen 1918: 232). Tšernetsov kirjutab oma päevikus, kuidas Pjotr Sampiltalovi nimeline Janõ-pauli küla mansi sai talt seitse kellukest *jalpīn*-nimeliste haldjanukkude jaoks. *jalpīn*-nukud olevat need nukud, mida hoiti *mir-susne-χum*’i, *topal ōika*, *kaltas ani* ja *ku’-ōtər*’i laegastes (Tšernetsov 1987: 160). Sõna ise tähendab ‘püha’. Tšernetsovi karupeiete-alasele artiklile lisatud jooniste hulgas on vaid üks “kellukesega käsi” – Vanzevati haldjas (Tšernetsov 1974: 292). Éva Schmidt paigutab Vanzevati küla lähedale Haiguste Isanda ja Allilma Valitseja elupaigad (Schmidt 1989: 223). Äkki võib kellukeses kuulda kirikukellade kauget kuminat? Siis võiks salapärase tundmatu kellukesehäälses jutus kõlada hoiatus. Ja see, mille eest *moš*-naist hoiatati, võis olla verepilastus. Tõsteti ta ju lae alla iga kord, kui ta kotta tuli ja vennale süüa keeta tahtis. Midagi pidi õe ja venna suhetes valesti olema, muidu poleks söögitegemine kedagi häirima pidanud. Tuletame meelde Tšernetsovi mainitud jutuvarianti, mis algab tõdemusega, et nõnda (õde-venda kahekesi) edasi elada ei saa. Intsest pole teab mis haruldane jutumotiiv, ühel või teisel kujul esineb see paljude rahvaste folklooris.

Muidugi võis Kellukesega Käsi olla ka mõne teise haldja nimeks. Kellukestega look või rõivaste külge seotud kelluke iseloomustasid mansi karupeietel lisaks Vanzevati haldjale ka selliseid haldjaid nagu *jat ūsən ōika* / *jat voš ōik* (Jat-linna Taat), *ōtər lūv ūrne χum* (Isand Hobuseid Karjatav Mees), *menkv āyi jīpīyəγ* (Menkvi-tüdruku Kaks Õekest) jne (Tšernetsov 1987: 218, 234, 246, 249). Kui metshiiu (*menkv*’i) õed välja arvata, seostuvad ülejäänud nimed *ūsən ōtər-ōika* – Linna Valitseja-taadi ja *jalp-ūs-ōika*

– Püha Linna Taadiga. Esimene neist võib tähistada mitmeid piirkondlike haldjaid ehk nn linnade valitsejaid, kuid teda on ka Püha Linna Taadiks nimetatud,⁸¹ teine on aga obiugrilaste seas üldiselt austatud jumalus. *jalp-ūs-ōika* elupaik Püha Linn on jõudnud isegi kõigile arvestatavamatele maakaartidele komikeelse nimekujuga Vežakarõ. Tema antropomorfseks esinemiskujuks on relvis sõdalane, zoomorfseks aga karu. Sellest tuleneb ka üks tema nimesid – Kүүneline Valitseja (Schmidt 1989: 212–215). Steinitzi avaldatud handi karupeielaulude hulgas on ka Püha Linna Taadi laul, mis algab nii:

Oma seitsme harjalatiga unkalise helge⁸²
 isa poolt
 olen alla lastud
 raudse loogaga hällis,
 olen alla lastud
 vaskse loogaga hällis,
 raudketi kallis otsas,
 vaskketi kallis otsas
 olen alla lastud
 mina, Soolooma-kүүneline Valitseja,
 Metslooma-kүүneline Valitseja ...
 (Steinitz 1939: 384–385)

Karupeietel on teda esitatud valges hõlstis mehena, kellel on rätt kaelas ja kummaski käes nool. Nool on pistetud ka läbi ta peakatte kuklaosa (Tšernetsov 1974: 314). Või on Kellukesega Kāsi Linna Valitseja-taadi poeg? Viimase oletuse kasuks kõneleb üks “Väikese *moš-naise*” variant, kus *moš-mehe* (jutukangelasena venna) esimeseks kaasaks on seedrist naise asemel Linna Valitseja-taadi noorim tütar, kelle *moš-naine* (õde) kavaluse

⁸¹ Kannistolt leiame märkuse: “*ūsən ōtər-ōika* on Saveli järgi ka üks *pupəγ* ‘kaitsevaim’, kes elab *ās ta pālt* ‘sealpool Obi jõge’ Berjozovost ülesvoolu, kohas nimega *jalp ūs* ‘püha linn’” (Kannisto, Liimola 1956: 210).

⁸² Handi mütoloogilistes lauludes taevajumala iseloomustamiseks kasutatav vormel *tāpət wēšpa χūnəη nowə* – seitsme harjalatiga unkaline hele (või valge, Steinitz 1939: 309, 320, 355) – sisaldab ilmselgelt ettekujutusi seitsmest taevakorrust ning neid ühendavatest ungastest. Seda võib mõista kui seitsme harjalatiga unkalist taevast või taevajumalat. Steinitz on küll alati tõlkinud *Von meinem siebenten [Himmel] mit Firstbalken und Rauchloch [wohnenden] hellen Vater* (vt Steinitz 1939: 309, 320, 355, 384), aga seda võib pigem tõlgenduseks pidada. Ilmselt oli mõte taevast endast kui jumalast nii Steinitzile kui tema informantidele võõras.

abil tapab, et vennaga verepilastuslikku abiellu heita (Schmidt 1989: 203). Meie jutus esinev Kellukesega Käte õde, kellest saab *mos*-mehe naine, võiks sel juhul olla seesama Linna Valitseja-taadi tütar. Situatsioon aga on vastupidine – intsesti ärahoidmiseks (või lõpetamiseks?) ilmub Kellukesega Käsi (Linna Valitseja-taadi poeg), kes püüab õde takistada (riputab ta juukseid-pidi lakke). Pärast seda, kui *mos*-mees tal käe otsast raiub, astub mängu ta õde (Linna Valitseja-taadi tütar), kel õnnestubki verepilastust vältida või see lõpetada. Kuid käe varastamisega põhjustab ta oma abikaasa surma, mille eest maksab kätte nende poeg. *Mos*-naist ootab kättemaks reetmise eest. Aga kes on *mos*-mehe ja Linna Valitseja-taadi tütre poeg, kel üksi on määratud elama jääda? Loomisaegadel sünnivad üleloomuliku olendi ja inimese abielust hilisema maailma inimeste, loomade ja taimede esivanemad. Kelle esivanem on elama jääv laps?

Et ühe jutu põhjal liiga julgeid järeldusi teha ei saa, selles veendusin veel kord, kui leidsin Kannisto ja Liimola väljaande “Wogulische Volksdichtung” kolmandast köitest Kellukesega Käte jutu teisendi, mis on üles kirjutatud 1905. aastal Konda-äärsete manside juures. Siin see on.

Elab ja on naise vennapoeg nõnda koos oma tädikese. Kõik, mis ta kütib, saab kätte, kõik loomad leiab üles, püüab kinni ja paneb aita. Kui ta hakkab puude otsa ja rohu peale lõkse panema minema, ütleb ta oma nooremale õele: “Minu poolt lehtede ajal⁸³ tapetud isapõdra pea pane katlasse.”

Vend läks, õde pani selle katlasse keema. Vaevalt sai katel keema hakata, kui suitsuaugus hakkas miski helisema ning ta riputati seitsset süllapikkust patsi pidi üles. Nii rippus ta kas pikka või lühikest aega, aga kui ta alla lasti, oli katlas vaid natuke vett näha. Kõik oli ära söödud. Ta jooksis aita, tõi lehtede ajal tapetud isapõdra pea tupp ja pani katlasse. Nüüd saab katel vaevalt keema hakata, kui vend tuleb.

“Kas toit on valmis?”

“See on su äraminekust saadik keenud, miks ta siis valmis pole!”

Nad istuvad sööma, aga liha on kõva. “See on su äraminekust saadik keenud, kuidas ta pole siis pehmeks saanud?” Nad heidavad magama. Nad tõusevad üles.

Vend hakkab puude otsa ja rohu peale lõkse panema minema, ütleb: “Minu poolt lehtede ajal tapetud isapõdra pea pane katlasse.” Vend läks, õde pani lehtede ajal tapetud isapõdra pea katlasse keema. Vaevalt sai katel keema hakata, kui suitsuaugus hakkas miski heli-

⁸³ Tõenäoliselt tähenduses ‘suvel’.

sema. Kas rippus ta pikka või lühikest aega, aga kui ta alla lasti, oli katlas vaid natuke vett näha. Ta läks kiiresti välja, tõi lehtede ajal tapetud põhjapõdra pea ja pani selle katlasse. Katel hakkas keema. Vend tuleb ja ütleb: “Kas toit on valmis?”

“See on su äraminekust saadik keenud.”

Ta ammutab liha välja ja nad istuvad sööma. Vend ütleb: “Kuidas on liha kõva?”

“See on su äraminekust saadik keenud.”

“Kui see on mu äraminekust saadik keenud, miks ta siis veel pehme pole?”

“Ma pidin seda kaks korda tegema,” ütleb õde.

Vend ütleb: “Mida?”

Ta ütleb: “Katel hakkas keema, mind riputati seitset süllapikkust patsi pidi üles. Kas rippusin ma pikka või lühikest aega, aga kui mind alla lasti, oli katlas vaid tilk vett näha.”

Vend ütleb: “Ole nüüd vait!”

Ta teritas mõõga, ronis üles ukse kohale ja jäi ootama. Siis ütleb “Nagu sa olid eile, samal kombel ole!” Õde läks välja, tõi lehtede ajal tapetud isapõdra pea sisse, pani selle katlasse. Kui katel sai vaevalt keema hakata, hakkas miski suitsuaugus helisema ning ta riputati seitset süllapikkust patsi pidi üles. Vend raius nüüd seda[, kes tuli]. Nad kaotasid kuidagi teadvuse. Kas lamasid nad pikka või lühikest aega, aga kui nad üles ärkasid, nägid nad, et keset põrandat on kellelukesega käsi. Nad panid selle puutumatu koti põhja, puutumatu korvi põhja. Nad hakkasid elama. Mida nad pididki kartma! Nagu nad enne olid elanud, nõnda elasid edasi.

Vend läks oma lõkse puude otsa ja rohu peale panema. Seitsme Soobli Kõrgune Raudne-Vaskne Taat astus sisse, ütleb: “Mulle naiseks tuled?” Tahab ta või ei taha, ikka peab. Kui venna tagasituleku aeg kätte jõudis, läks ta [Seitsme Soobli Kõrgune Raudne-Vaskne Taat] ära. Naine jäi rasedaks. Vend ei saanud seda teada. Ükskord jõudis kätte aeg laps ilmale tuua. Ta sünnitas lapse. Kui vend tuleb, peidab ta selle tšuvali⁸⁴ taha. Ükskord vend ütleb: “Kui meil ometi oleks keegi rasva ja pehmet liha söömas!” Kui ta seda oli öelnud, hakkas laps ahju taga nutma. “Armas õde, kallid õed! Kui sul selline on, mispärast teda peidad?”

“Sellepärast, et kardan sind,” ütleb õde.

“Mida on minus karta!?”

⁸⁴ Tšuval – savist ahi.

Õde tõmbas lapse välja. Alles nüüd hakkas ta teda venna nähes kasvatama.

Vend läks oma lõkse puude otsa ja rohu peale panema. Tema õe väike poeg hakkas toas nutma. Mida iganes õde temaga ka ei teinud, ikka ei jätnud laps nuttu. Nüüd otsis ta puutumatu koti põhjas, puutumatu korvi põhjas olnud asja välja. Ta andis selle pojale. Poeg viskas selle eemale. Seepeale kõmisesid seni rahulikult püsinud taeva seitse serva, allarippuva taeva seitse serva üksteise vastu ja väljas kõlises: “Köll, köll, köll!” Majja ilmus Seitsme Soobli Kõrgune Raudne-Vaskne Taat. Väike poiss roomas põrandal. Ta haaras poisist kinni, rebis ta pooleks. Ühe poole kugistas alla seespool läve, teise poole kugistas alla läve taga. Seejärel ta tervenesti kuidagi üles tõsteti.

Venna tagasituleku aeg jõudis kätte. Kuigi õde ootab teda, ei ole venda. Kuigi ta läheb välja, ei ole venda. Siis ilmus vend nähtavale. Ta koer ilmus nähtavale. Ta läheb välja, näeb – vend tuleb sealt, aga ikka sealsamas paigas. Ta läks, jooksis sinna. Ta haaras koerast kinni, see ainult sahis, oli heina täis topitud. Ta haaras vennast kinni, see ainult sahis, oli heina täis topitud. Ta jooksis tagasi, punus suure kiiruga väikese sõrme jämeduse siidnööri ja kagistas ennast ära. Oligi kogu mu laul, oligi kogu mu jutt.

(Kannisto, Liimola 1956: 74–78. Jutustas Vassili Vassiljevitš Nemo-top Sõmjupauli külast 10. jaanuaril 1905.)

Tähelepanuväärne on juba jutu algus. Seal nimetatakse üht kangelastest Naise Vennapojaks ja lisatakse, et ta elab koos oma tädikeseaga. Et tädist rohkem juttu pole, võib arvata, et jutustaja jaoks tähendas alguslause mingit laadi jutule tüüpilist algusvormelit, jutu rahvapärast liigitust, mis ütleb, et järgnevas loos räägitakse just nimelt Naise Vennapojast, mitte kellestki teisest (see on hädavajalik jutu konteksti mõistmiseks). Ent Naise Vennapoeg või Naise Poeg (*ēkva-pīyriś*) on Maailma Vaatava Mehe profaniseeritud vaste, kes kordab jumaluse loomisaegade trikke inimestele tuttavas kultuurikeskkonnas. Tõepoolest algavad jutud *ēkva-pīyriś*’est sageli vormeliga: “Taevase linna, kuninga linna lähedal elab Naise Poeg koos oma vanaemaga” (vt Muinasjutud 1991: 6, 10). Või: “Elab Naise Poeg koos oma vanaemaga. Kuigi käib jahil, aga midagi ei saa kätte” (samas: 15). Tuleb rõhutada, et sedalaadi lugude taevane linn, kuninga linn, kuigi asustatud kaupmeeste, pappide, sõdurite ja muu “maise” rahvaga, ei pruugi siiski veel maine linn olla. Oli ju *numi-tōrum*’ilgi taevas oma linn. Karupeitel lauldud müüdis kuldse keti otsas taevast alla lastud karust on värsid:

Ta pääses välja, kuulis:
linna poolt kostavad hääled.
Ta kuulis: rahvast on palju näha.
Mängiv mees mängib.⁸⁵
Üks hobune hakkas jälitama,
ta põgenes tagurpidi.
Ja põgenedes vajus ta jalg läbi maapinna ning ta nägi all olevat
maad ja mõtles: "Mis kena maa minusuguse metsloomatüdruku
jaoks veidi ringi kõndida."
(Kannisto, Liimola 1958: 36)

Niisiis seostas Konda jutustaja oma jutu lugudega Naise Pojast, Sukõrja jutustaja aga lugudega väikesest *moś*-naisest. Lisaks sellele, et mõlemad on populaarsed jutukangelased, ühendab neid veel miski – seal, kus obiugrilaste ühiskond jagunes kaheks eksogaamseks grupiks, seostati Maailma Vaatav Mees *moś*-fraatriaga (vt kasvõi Sokolova 1987: 128 või Schmidt 1989: 216). Ja kuna Konda-äärsete manside seas polnud fratriaalne jagunemine nii otsene kui põhja pool (Sokolova 1987: 121–122),⁸⁶ ei olnud *moś*-naine ega *moś*-mees seal levinud jutukangelased. Järelikult olid seal vähe tõenäolised ka lood kuuejalgset taevapõtra jälitavast *moś*-mehest, kelle suusajäljed Linnuteena taevasse jäid (Tšernetsov 1987: 29; Karjalainen 1918: 396) ning muud sedalaadi jutud, kus *moś*-mees või -naine tähistasid fraatria müütis esivanemaid. Seepärast on lõuna-mansi jutuvariandis *moś*-mehe asemel esinev Naise Vennapoeg ootuspärane. Muuseas võib vormeli "elas *moś*-naine oma noorema vennaga" tähenduse poolest võrdsustada vormeliga "elas Naise Vennapoeg oma tädikese". On ju hea mansi folkloori tundja Bernhard Munkácsi jõudnud järeldusele, et *kaltás* oli taevajumala tütar, seega mitte Maailma Vaatava Mehe ema, vaid tema kasvataja, tädi või vanem õde⁸⁷ (Karjalainen 1918: 250).

⁸⁵ See tähendab: Pillimees mängib pilli.

⁸⁶ Sokolova enda tehtud abielumeetrika analüüsi põhjal võib öelda, et ka Konda mansid abiellusid enamasti siiski duaalse eksogaamia mudeli põhjal. Nii näiteks 346 analüüsitud Ülem-Konda valla abielust (äratoodud jutt pärineb just sealt) vahemikus XVIII sajandi teine pool – XIX sajandi lõpp oli võimalik fraatriatesse kuuluvus kindlaks määrata 261 korral ja neist 91% puhul jälgiti duaalse eksogaamia reeglit (Sokolova 1983: 87).

⁸⁷ Muidugi ei tohi seda väidet võtta liiga sõna-sõnalt. Otsis ju Munkácsil oma ajastu teadlasena folkloorsete tekstide tagant oletatava ühtse maailmapildi jäänuseid. Tema käsitus ei näi lubavat piirkondliku traditsiooni võimalust.

Ka handi juttudes on jahilt naasev vend, kes oma viie looma nahaga kae-
tud suuski vägeva mürinaga kokku lööb, kord *moś*-mees, kord aga Naise
Vennapoeg (Steinitz 1939: 244–245; 280–281). Muuseas ilmub ühes Stei-
nitzi kogutud jutus (millest on ära toodud kaks varianti) venna äraoleku
ajal kotta Seitsme Soobli Kõrgune Vägilane, kes palub öel oma peast täisid
otsida. Venna kojutuleku ajaks ta lahkub. Viimaks saab öde ta naiseks. Ta
sünnitab poja, kes kasvab nii kiiresti, et Seitsme Soobli Kõrgune Vägilane
hakkab kahtlema, kas ta ikka on poisi isa (jälle intsesti-kahtlus?). Poisil sei-
sab ees rida katsumusi, näiteks peab ta võistlema oma seitsme vennaga kivi
lingutamises. Nagu Maailma Vaatav Mees / Naise Poeg / Naise Vennapoeg
kunagi, võidab poiss oma vennad. Seejärel saadab isa ta koos poegade
Seitsme Kivisilmse Vägimehe linna. Seal põgeneb poiss kinnivõtjate küü-
sist ning ujub kaurina tagasi koju.⁸⁸

Lugu lõppeb suure pidusöögiga, mille ajal onu ütleb poisile: “Sa mine
nüüd oma maale! Hommikul saamata jäänud ohvrid võta vastu õhtul,
õhtul saamata jäänud ohvrid võta vastu hommikul!” Siis ütleb ta oma öele:
“Sa mine oma iseenesest veest kerkinud kauri pesaga mättale, oma iseene-
sest veest kerkinud jääkauri pesaga mättale.”⁸⁹ Hommikul saamata jäänud
ohvrid võta vastu õhtul, õhtul saamata jäänud ohvrid võta vastu hommi-
kul!” Onu ütleb: “Ise lähen oma jooksva hobuse kujulisse linna, oma sam-
muva hobuse kujulisse linna. Väikeste tüdrukute hingi peatades olen seal,
väikeste poiste hingi peatades elan seal” (samas: 244–263). Nagu eespool
näiteks toodud mansi muinasjutukatkendis, nii jagavad jumalused-hald-
jad loomisajastu lõppedes ka siin omavahel elupaigad ja funktsioonid. On
selge, et jooksva/sammuva hobuse kujulises linnas elav onu on Püha Linna
Taat (vt Steinitz 1939: 385 – “jooksva hobuse kujulises linnas, sammuva
hobuse kujulises linnas mina, haldjas, elan”), kellest uskumuste kohaselt
sõltus suuresti inimelu kestus maa peal. Nimelt oli tema viimane, keda

⁸⁸ Karjalainen kirjutab Munkácsile viidates, et mõnes loomismuistenis sukeldus
ürgmere põhja kauri kuju võtnud eide-taadi poeg (= Maailma Vaatav Mees),
mõnes *хул'-ōtər*'i nimeline tegelane (= kurat, Karjalainen 1918: 298). Tõenäoli-
selt võib kõnealusesse juttu põimitud kauri kujul põgenemise motiivi võtta ka
loomisloole viitava *memento*'na. Kauri ja Maailma Vaatava Mehe seosele viitab
kaudselt ka *kaltaś*'i elupaigaga seostatav “iseenesest veest kerkinud kauri pesa-
ga mätas” (vt allpool).

⁸⁹ Vihje maailmaloomise loole. Väljend “iseenesest veest kerkinud” peab tähendama,
et mätas kauri pesaga oli olemas juba enne aegade algust, vastandina
maale, mille kaur ürgmere põhjast pinnale tõi. Mansi loomismuistendis öel-
dakse, et tegemist on turbamättaga (vt tõlgete-osa). Turbamättad võivad tõesti
ise veepinnale kerkida.

suri ja hing enne Allilma Isanda valdustesse jõudmist külastas (Schmidt 1989: 223). Selles valguses muutub arusaadavamaks ta lubadus väikeste laste hingi peatada või hoida.

Loomislugude linnu pesa kõrvale saadetud naine on *kaltas'*. Sellest tunnistab selgesti teises handi muinasjutus esinev vormel:

Toitu andvale Obile, kala andvale Obile, nelja Obi-neeme hargnemiskohta mine! Hanekisaga täidetud looklevatele jõeharudele, pardikisaga täidetud looklevatele jõeharudele mine! Oma iseenesest veest kerkinud kauri pesaga mättale, oma iseenesest veest kerkinud jääkauri pesaga mättale mine! [---] Väikeste tüdrukute, väikeste poiste eluiga kindlaks määrates ela seal. Kauaks elama määratud väikestele poistele määra pikk iga, kauaks elama määratud väikestele tüdrukutele määra pikk iga! (Steinitz 1939: 301–302)

On ju *kaltas'-ekva/imi/an'ki* see, kes uskumuste kohaselt inimese eluea määrab. Ka tema Obi-äärne elupaik on tuntud.

Lugude peategelane aga on Maailma Vaatav Mees. Talle ütleb onu:

Sa, nõbu, mine toitu andva Obi, kala andva Obi ülemjooksule, oma kuldse muruga, kuldse rohuga kaetud neemele, oma kevadiste metsisekukkede sulgedega ülepuistatud eelmägedesse, sügiseste metsisekukkede sulgedega ülepuistatud eelmägedesse, oma vibunööri otsas rippuvasse linna, oma kinganööri otsas rippuvasse linna, oma kuukirjusse pühasse majja, oma päikesekirjusse pühasse majja! Oma kuldkabjalise laua taga istu oma kevadistest oravanahkadest, sügisestest oravanahkadest püha raamatut lugedes! [---] Oma kuukirju püha hobuse seljas ratsuta ümber võruna keerleva ringikujulise maailma, ratsuta ümber võruna keerleva haldjate ilma!⁹⁰ (Samas: 300–301)

Niisiis võib meie mõlema jutuvariandi kangelased seostada Maailma Vaatava Mehe ja *kaltas'*iga (kindlasti on sellisele tõlgendamisvõimalusele viidanud Konda jutustaja, kuid ka jutu põhja-mansi variandi alguslaused võimaldavad seda teha).

Teiseks oluliseks momendiks on Konda jutuvariandis Seitsme Soobli Kõrguse Raudse-Vaskse Taadi ilmumine. Kui loo põhja-mansi variandis kellukesega kätt otsima tulnud öde ei aita meil selgusele jõuda Kellukese-

⁹⁰ Samad *kaltas'*i ja Maailma Vaatava Mehe elupaiku kirjeldavad vormelid korduvad ka karupeiete lauludes, vt Steinitz 1939: 339–341; 347–348.

ga Kää päritolus, siis lõuna-mansi variandi Seitsme Soobli Kõrgune Taat viitab ilmselgelt selle üleloomulikule päritolule. Kuid selleks, et öelda Kelukesega Kää kohta rohkem, tuleb kõigepealt teada saada, kes on Seitsme Soobli Kõrgune Taat. Millist informatsiooni sisaldab nimi ise? Obiugrilaste rahvaluules on mitmeid loomakõrgusi kangelas. Karulauludes nimetatakse karu tapjat mõnikord Hiirekõrguseks Vägimeheks (Leegajused: 14), mansi muinasjuttudes esineb Jänsekõrgune Taat. Nende kasvu suhtes ei teki mingeid küsimusi. Kui pikk on aga seitsme soobli kõrgune kanglane? Oletan, et soobli kui karuslooma pikkuse all tuleb mõista ta naha pikkust – umbes 40–50 cm, sabaga koos rohkemgi. Järelikult on taat vähemalt kolm ja pool meetrit pikk. Selline võib juba käe koja suitsuaugust sisse pista ja tüdruku patsepidi kinni püüda. Millise sfääriga võib teda siduda? Kui samasse sugukonda kuuluv kärp on Siberis populaarne šamaani abivaim, kes tegutseb eelkõige allilmas, siis soobli kohta sellised teated puuduvad. See on ka arusaadav, sest erinevalt kärbist ei valluta soobel teiste loomade urge, ta elutseb peamiselt puuõontes ja kändudes. Ja mis kõige olulisem – soobli elupaigad on alati seotud seedriga, kuna seedrikäbid moodustavad ligi poole ta toidust. Seeder aga on paljude Siberi rahvaste jaoks püha puu, obiugrilaste muistendites on kask ja seeder kaks esimest puud, mis taevajumal maa peale kasvama pani, kask seostub nende mütoloogias *moš*-fraatria, *kaltas'*i ja Maaailma Vaatava Mehega, seeder aga *por*-fraatria, Püha Linna Taadi ja *numi-tõrum'*iga. (Sokolova 1987: 119–120, Schmidt 1989: 216). Veel võib sooblit ühendada *mis*-metshaldjatega,⁹¹ kuna tumeda rohekalt küütleva nahaga soobleid on nimetatud *mis*-haldjate koerteks (Karjalainen 1918: 377).

Kõige rohkem saame Seitsme Soobli Kõrguse Taadi kohta teada Steinitzi kogutud handi juttudest. Seal on ta ühtaegu nii Maaailma Vaatava Mehe isa kui ka vaenlane. Ta kahtleb korduvalt oma naise truuduses ja sunnib noorimat poega oma vanemate poegadega võistleva. Ent just samamoodi käitus *numi-tõrum* ise – ta süüdistas oma naist truudusetuses (üsna levinud muistendi kohaselt sündis Maaailma Vaatav Mees / Naise Vennapoeg just siis, kui *numi-tõrum* oli oma naise, *kaltas'*i, truudusetuses kahtlustatuna taevast alla heitnud, vt kasvõi Toporov 1989: 170). *numi-tõrum* oli ka see, kes korraldas poegade vahel võistluse, mille võitis noorim poeg (samas: 171). Ja kuigi Seitsme Soobli Kõrgune Vägilane kahtleb, kas tema ikka sigitas

⁹¹ *Mis*-haldjad olid inimesele vähem vaenulikud kui metshiiud *menkv'*id, nad ilmusid sageli looma kujul (olen ise lindistanud ühe laulu jahimehest, kes jälitab rebasena põgenevat *mis*-naist). *Mis*-haldjate tütreid usuti mõnikord inimestega ajutiselt kokku elavat, tulemuseks olnud *mis*-naisega abielus oleva mehe rikastumine (Karjalainen 1918: 377).

noorima poja, nimetab too teda alati isaks. Kuid rasketel hetkedel pöördub ta abipalvega ka oma “seitsme harjalatiga unkalise helge isa poole:⁹² “Kui sa oled mind tõepoolest pannud saja tiivulise vaimu käskijaks, kui sa oled mind tõesti pannud saja jalalise vaimu käskijaks ...” (Steinitz 1939: 249).

“Hele” või “hiilgav” on üks taevajumala peamisi epiteete obiugrilastel (*sänki-tõrum, jem sänkə, sornə-sänkə* jne, vt Karjalainen 1918: 296). Nii on Maailma Vaatava Mehe isa kõnealustes Steinitzi kogutud juttudes otsekui kahestunud taevaseks ja maiseks pooleks, kusjuures maine, kiusaja rollis olev pool on opositsioonis taevase, kaitsja rollis oleva poolega. Kas on see toimunud kristluse mõjul (Karjalainen andmetel seostati Maailma Vaatav Mees juba käesoleva sajandi algul mõnes piirkonnas Kristusega, vt Karjalainen 1918: 255) või taevajumala järjest kaugemaks ja pühamaks muutumise tulemusena (kusjuures tema muistendites esinenud negatiivsed iseloomuomadused kehastusid iseseisvaks kangelaseks), jääb siinkohal selgitamata. Meile on praegu oluline vaid see, et Seitsme Soobli Kõrgune Taat seostub *numi-tõrum*’iga ka meie jutu lõuna-mansi variandis, kus ta viimast ilmumist saatis “seni rahulikult püsinud taeva seitsme serva, allarippuva taeva seitsme serva kõmin üksteise vastu”. Ning taevasse läks ta pärast poisil allakugistamist tagasi. Aga Kellukesega Käsi? Võib-olla on see üks taevajumala atribuute. Kaasnes ju Seitsme Soobli Kõrguse Taadi viimase manifestatsiooniga lisaks taevaste kõmisemisele ka kellukese kõlin. Tõsi küll, siis oli käsi juba panipaigast välja otsitud. Oleme jõudnud olulise seigani – mõlemas jutuvariandis on laps sigitatud selleks, et ta oma nutu abil kellukesega käe lagedale meelitaks. Kas tähendab see, et lapse kaudu tuleb tõde päevavalgele? Ka eespool tsiteeritud muistendis *por*-fraatria tekikimisest saab vend lapse suu läbi teada verepilastusest, mille ta toime on pannud.

Huvitav on ka see, et viis, kuidas vend Konda jutuvariandis käsib süüa teha, kordub peaaegu sõna-sõnalt ühes Steinitzi üleskirjutatud handi jutus, ent seal käsib isa sel kombel võõrustada kosilast. Samade sõnadega räägitakse ka sellest, kuidas noorik mehele süüa teeb (Steinitz 1939: 121–122). Võib-olla on lehtede ajal (kevel? suvel?) tapetud isalooma liha pakkumine tähenduslik? Sel juhul leiaks kinnitust intsesti-motiiv.

Ent on aeg otsad koomale tõmmata, muidu võib jääda ekslema hantide-manside vaimudeilma. Kuna ma ei eelda mütoloogilise “obiugri kuldaja” olemasolu, mille kestel kõik handi ja mansi sugukonnad ja perekonnad tõlgendasid usundilisi laule ja jutte ühtmoodi, ei saa ma üht tõlgendamis-

⁹² Samade vormelitega nimetavad oma isa karupeielauludes ka karu, kaur, käoeit, Kazõmi haldjas, “kuldse käbilinnu kujuline väike haldjatar” ja Püha Linna Taat, vt Steinitz 1939: 309, 320, 331, 336, 363, 370, 384–385.

võimalust teistele eelistada. Niisiis, kui meie juttude puhul pole tegemist mitte muinasjuttude, vaid usundiliste muistenditega, mille tegevus viitab müütilisele loomisajastule, on tegelasteks kolmnurk *numi-tõrum*, *kaltas* ja Maaailma Vaatav Mees, keda seob verepilastuslik vahekord. See, et mõned jumalused jutu lõpuks surma saavad, ei tähenda midagi, kuna tegemist võib olla vaid ühe nendevaheliste suhete variandi läbimängimisega. Mõnes teises loos seovad neid hoopis teistsugused vahekorrad. Kui aga on tegemist fraatriatevahelisi suhteid kajastava muistendiga,⁹³ võivad tegelasteks olla müütilised esivanemad, üleloomuliku tegelasena sekkub aga kas *numi-tõrum* või Maaailma Vaatav Mees. Ka sel juhul on intsesti-motiiv võimalik. Kui aga tõlgendada lood muinasjuttudeks, on nad omamoodi õudusjutud *à la* “Sööja juba kuulab ukse taga” (vt Mansi muinasjutud: 18). Loodan, et ka sel juhul polnud eelnevad rohkearvulised obiugri mütoloogiasse sissepõikamised asjatud. Ehk andsid need mingisuguse pildi sealse usundi- ja rahvaluulemaailma mitmekihilisusest ning vihjasid ka ahela müüt-muistend-muinasjutt võimalikule ringiksühendatusele mõnedes kultuurides. See, mis kõrvaltvaatajale võib tunduda müüdi hääbumise või taandarenguna, võib kultuurikandjatele endile olla vaid püha motiivi profaniseeritud variatsioon, mille iga vormel viitab müüdile või müütide kogumile, võimaldades ahelasse lisada uusi jutte ja tõlgendusi.

⁹³ Jevdokia Rombandejeva poolt 1968. aastal Hošlogi (põhja-mansi) külas üles kirjutatud “Kellukesega Kæe” variandis nimetatakse Kellukesega Kæe öde selgesõnaliselt *por*-naiseks. Rõhutatakse ka seda, et öde jääb vennale söögitegemise alustamisega hiljaks. Puuduvad igasugused vihjed üleloomulikule sfäärile. Jutt on tervikuna esitatud raamatu tõlgete-osas.

Väike *moś*-naine.

Seitseteist aastat hiljem

1997 aastal ilmunud artiklis püüdsin jõuda jälile mansi jutu tähendusele, mille olin 1979. aastal salvestanud. Salapärase Kellukesega Käe jälgi ajades leidsin jutu lõunamansi versiooni ja muudki huvitavat. Artikkel andis mingil määral edasi kogu tollast seiklemist obiugri rahvaluule metsas. Seiklemine oli see tõepoolest, kuna töö käigus mansi ja händi tekste lugedes sain teada oluliselt rohkem sellest, mida varem teadsin. Järgnevate aastate jooksul pole niisugust hüpet enam toimunud, kuid olen pikkamisi omandanud paremad teadmised mansi keele alal ning tõlkinud tekste lisaks. Mõned neist võtsin päris juhuslikult Artturi Kannisto ja Matti Liimola kogumiku “Wogulische Volksdichtung” köidetest, mõned said kättesaadavaks tänu 2005. aastal ilmunud Novosibirski teadlaste koostatud teaduslikule väljaandele “Мифы, сказки, предания манси (вогулов)” (edaspidi viidatud “Mifõ, skazki”). Siin tahan tänada Anna Grinevitšit, kes selle köite mulle postiga saatis. Just sellest raamatust pärinevad mitmed käesoleva töö tõlgete-osas esitatud tekstid. Kaks neist – “Väike *moś*-naine ja väike *moś*-mees” ning “Väike *moś*-naiseke” – seostuvad otseselt 1997. aasta artiklis käsitletud teemaga. Samuti haakub sellega juba 1998. aastal tõlgitud “*Moś*-naine, *moś*-mees ja karu”.⁹⁴

Kellukesega Käsi esineb tekstides (nummerdatud parema ülevaate saamiseks) “Vend, õde ja Seitsme Soobli Kõrgune Raudne-Vaskne Taat”⁹⁵ (1), “Väike *moś*-naine ja väike *moś*-mees (2) ja “Väike *moś*-naine”⁹⁶ (3). Kõik need jutud on üsna sarnased selles osas, et peategelasteks on koos elavad õde-venda, kusjuures õde hoolitseb kõigis neis venna eest, kes veedab suure osa ajast metsas küttides. Juttudes 2 ja 3 rõhutatakse, et üksi kodus olles teeb õde käsitööd ning jutus 2 lisatakse, et õmblemise tõttu jääb söögitegemine hiljaks. Kõigis neis tekstides on tegemist ka suhtega, mille tagajärjel

⁹⁴ Ka see on esitatud tervikuna tõlgete-osas.

⁹⁵ Tekst on tervikuna ära toodud eelmises artiklis lk 113–115.

⁹⁶ Sama, lk 103–105.

sünnib laps, kuid erinevus seisneb selles, et jutus 1 saab lapse õde, isaks on salapärane Seitsme Soobli Kõrgune Raudne-Vaskne Taat, juttudes 2 ja 3 aga sünnitab lapse mujalt tulnud naine ja isaks on vend. Kõigis lugudes raiutakse õe lae alla riputajal otsast kellukesega käsi, kõigis tekstides peidetakse see puutumatu koti või kasti põhja ning kõigis juttudes antakse käsi viimaks mängida jonnivale lapsele. See toob kõigis lugudes kaasa venna surma, kusjuures esimeses jutus tapab õde pärast seda ka enda, kolmandas jutus aga tapetakse lisaks vennale võõras naine ja õde ütleb, et Kellukesega Käsi tapab viimaks ka tema. Olulisteks erinevusteks on jutu 1 algusvormel, mis ei maini õde-venda, vaid naise (või eide) vennapoega, kes elab koos oma tädiga (kuigi edasises jutus räägitakse ikka õest ja vennast), ning tekst 2, kus selgesti öeldakse, et naine, kes tuleb oma venna kellukesega kätt otsima, on *por*-naine. Viimane seik kinnitab ka üht 1997. aasta artiklis tehtud oletust, et lugu väljendab kahe fraatria vahelisi suhteid ja venna surm on kättemaks selle eest, et ta raiub kosja tulnud *por*-mehel käe otsast. Samuti õigustab see tookord esitatud intsesti kahtlust.

Kahes teist tüüpi jutus “*Moś*-naine, *moś*-mees ja karu” (4) ja “Väike *moś*-naiseke” (5) on *moś*-naine otseselt verepilastusega seotud. Erinevalt Kellukesega Käte lugudest antakse siin mõista, et tegevus toimub müütilisel ajastul, sest mõlemas jutus kasutatakse vastavat vormelit “kunagi edaspidi, (kui) jumal avab inimese pika ajastu” (4) ja “kui inimese igavene ajastu, inimese pikk ajastu kätte jõuab” (5). Jutte ühendab motiiv *moś*-naise tapmisest, tema muutumisest karuputkeks ja seda söövast emakarust, kes seetõttu sünnitab lisaks karupoegadele inimtüdruku. Kuid *moś*-naine tapetakse ühel juhul vennaga kokku elamise pärast (4), teisel juhul aga seetõttu, et ta intsesti kahtlust vältida püüdes hülgab lapse, kelle isa on tegelikult üleloomulik olend (5). Mõlemad lood seostuvad tihedalt karupeo kombestikuga, mõlema lõpus muutub karupere tähtkujuks. Viiendas loos ei toimu intsest mitte õe-venna, vaid ema ja poja vahel, kusjuures alles pärast ema surma ja taassündi. Vääriline süžee Oidipuse loo kõrvale!

1990. aastal ilmunud tekstikogumikust “Мифы, предания, сказки хантов и манси” (“Mifõ, predanija”) leidsin veel kaks nende juttudega haakuvat teksti “Muinasjutt väikesest *moś*-naisest” (6) ja “Väike *moś*-naine – karu tütar” (7). Kahjuks pole esitatud tekste originaalkeeles, ent sisulist võrdlust see ei sega.⁹⁷ “Muinasjutt väikesest *moś*-naisest” (6) algab olukorraga, kus vend püüab õele selgeks teha, et õel ja vennal pole jumalast määratud koos elada. Õde aga tahab elu vanaviisi jätkata. Siis vend lahku, hakkab kusagil omaette elama, viimaks tüdineb üksindusest ja teeb endale puust naise. Õde tuleb venda otsima, leiab puukuju, raiub puruks, asub

⁹⁷ Küll aga ei hakanud ma neid selle raamatu jaoks vene keelest tõlkima.

selle asemele. Nad saavad vennaga lapse. Süžee kordab suures osas neljanda jutu algust ja ilmselt ongi fragment, sest lõppeb lapse sünniga. “Väike *moś*-naine – karu tütar” (7) algab umbes samamoodi, ainult et nüüd läheb vend Linna Valitseja-taadi juurde ja saab temalt noorima tütre naiseks. Õde (*moś*-naine) ei lepi olukorraga, meelitab vennanaise jõe äärde ja tapab ta seal. Ta kaotab kuriteo jäljed ja asub ohvri asemele. Neil sünnib poeg. Poiss saab mängimisealiseks ja hakkab Linna Valitseja-taadi lastega mängima. Ükskord lähevad nad riidu ja isa kuuleb pealt, kuidas ta pojale öeldakse: “*Moś*-naine sai oma vennaga lapse.” Ta tapab naise ja poja ning lahkub teadmata kuhu. Tapetute verest kasvab karuputk, emakaru sööb seda ja sünnitab karupoja ning inimtüdruku. Edasi jätkub lugu nagu 4. tekst. Ka selles jutus (7) kasutatakse müütilisele ajastule viitavat vormelit. Tähelepanuväärne on see, et Tšernetsov kirjutas jutu üles sama nimega mehelt, kellelt Kannisto 1906. aastal kogus neljanda loo.

Üks versioon *moś*-naisest ja karust – “*Moś*-naine ja tema tütar” (8) on kogutud 1951. aastal Hurumpauli külast. Lugu on üsna napp, algab motiiviga üksi elanud *moś*-naisele ootamatult ilmunud lapsest, kelle ta jää peale viib (nagu ka viiendas jutus). Ent siin ei juhtu *moś*-naisega midagi, ta lihtsalt käib küla mööda ja kurvastab, pärast tuleb emakaru, kes sööb külatanumalt kõik lehed ja rohu ära, läheb siis metsa, teeb koopa, sünnitab kaks karupoega ja ühe tüdruku. Linna Valitseja-taat tapab karud, viib tüdruku oma poja juurde, kus peetakse karupidu. Tüdruk ei söö karuliha (nagu teisteski sama tüüpi lugudes). Karuperest saab pärast pidu tähtkuju, tüdrukus aga tunneb Linna Valitseja-taadi poeg ära sellesama lapse, kelle *moś*-naine oli hälliga jääle viinud. Intsesti motiiv puudub, kuid konkreetse üleskirjutuse puhul jääb arusaamatuks, kust Linna Valitseja-taadi poeg tollest lapsest üldse teadis. Samast vallast on ka üks handi jutt – “*Moś*-naine” (9). Ka selles loos elab *moś*-naine üksi. Ta paneb kasuka välja tuulduma, see kaob, naine otsib kasukat igalt poolt, satub rännakutel majakese juurde, kus elavad naine ja mees. Mees juhatab *moś*-naise kaugele maale, kus elab tolle noorem õde. Noorema õe mees, ilus kangeline, ilus isand, kuulutab, et kasukas on kaugel, aga kui *moś*-naisel on mõistust, siis ehk ei pea ta selle leidmise eest hinge andma. Viimaks jõuab *moś*-naine linnani, mille ees kasvab puu, puu otsas on majake, aga puu kõrval ketis kurjad koerad. Ta ronib üles, leiab oma kasuka, ent kui ta alla laskub, murravad koerad ta maha. Reinkarnatsiooni võimalust otsides rändab *moś*-naine hing tagasi õe juurde, sealt aga omaenda majakesse. Ka seal ei ole tal võimalik uuesti sündida. Viimaks poeb hing maa sisse. Sinna kasvab ilus lill. Tuleb emakaru, sööb lille ära, pärast sünnitab kaks karupoega ja handi tüdruku. Edasi läheb lugu nagu neljaski, Linna Valitseja-taat tapab karud, viib tüdruku

linna, kus ta antakse Linna Valitseja-taadi nooremale pojale naiseks. Loos puudub intsesti motiiv, järgitakse vaid karupeo liini, st tüdruk ei söö karu-liha ega tantsi peol. Oma ema (karu) õpetuse kohaselt näitab ta inimestele tähtkaju, milleks karud muutusid.

Paneme nüüd jutud numbrite järjekorda ja püüame kindlaks teha nende fratriaalse kuuluvuse. Lisame ka märkuse intsesti motiivi olemasolu kohta.

1. Vend, õde ja Seitsme Soobli Kõrgune Raudne Vaskne Taat. Jutustas Vassili Nemotop Sõmjupavli külast (Konda) 1905. Koguja A. Kannisto. (Kannisto, Liimola 1956: 74–78.) Sokolova paigutab küla tervikuna *moš*-inimeste hulka (Sokolova 1983: 87–88). Otsene intsesti motiiv puudub.
2. Väike *moš*-naine ja väike *moš*-mees. Jutustas M. Ovesova Hošlogi külast 1968. Koguja J. Rombandejeva. (Mifõ; skazki: 67–70.) Sokolova andmetel on Hošlog ja konkreetne pere *por* (Sokolova 1983: 170). Intsesti motiiv puudub. Siiski – eksogaamilise printsiibi kohaselt oleks jutustaja pidanud pärinema *moš*-fraatriast.
3. Väike *moš*-naine. Jutustas Maria Albina Sukõrja (Štšekurja) külast 1979. Küla tervikuna ja eriti Sainahhovite suguvõsa *moš*. Koguja A. Lintrop. Otsene intsesti motiiv puudub.
4. *Moš*-naine, *moš*-mees ja karu. Jutustas Jakov Nikolajev Tasmanov Tšalpauli külast (Sosva) 1906. Koguja A. Kannisto. (Kannisto, Liimola 1951: 250–263.) Tasmanovid on *por*-inimesed (Sokolova 1983: 130). Intsesti motiiv esineb.
5. Väike *moš*-naiseke. Jutustas Maria Dmitrijevna ema(?) Hošlogi külast 1959. Koguja J. Rombandejeva. (Mifõ, skazki: 70–76.) Hošlog oli *por*-fratria ala (vt 2). Intsesti motiiv esineb.
6. Muinasjutt väikesest *moš*-naisest. Jutustas Tõnzjanov (Põhja-Sosva) 1937. Koguja V. Tšernetsov. (Mifõ, predanija: 326–327.) Perekond Tõnzjanov seostub *por*-fraatriaga (Sokolova 1983: 193). Intsesti motiiv esineb.
7. Väike *moš*-naine – karu tütar. Jutustas J. N. Tasmanov Homrat-pauli külast (Põhja-Sosva) 1937. Koguja V. Tšernetsov. (Mifõ, predanija: 327–332.) *Por*-inimeste folkloor. Intsesti motiiv esineb.
8. *Moš*-naine ja tema tütar. Jutustas U. M. Hozumova Hurumpauli külast (Ljapin) 1951. Koguja J. Kuzakova. (Mifõ, predanija: 332–333.) Taas *moš* (Sokolova 1983: 170). Intsesti motiiv puudub.
9. *Moš*-naine. Jutustatud 1898.–1899. aastal Obdorski (Salehardi) piirkonnas. Kogunud J. Pápay. (Mifõ, predanija: 84–90.) Kahjuks pole täpsemaid andmeid. Intsesti motiiv puudub.

Eelneva põhjal võib üsna kindlasti väita, et verepilastuse teema leiame just *por*-fraatria lugudes väikesest *moś*-naisest. Ja kui ma hiljuti hakkasin mõtlema, milline on *por*-inimeste folkloor ja kas rahvaluules fraatriatesse jagunemine kuidagi peegeldub, siis nüüd saan öelda, et vähemalt eespool nimetatud juttude puhul on see selgesti olemas. Intsesti motiiviga jutud *moś*-naisest kuuluvad eelkõige *por*-päritolu rahva folkloori ja on seotud mõlema fraatria esivanematega, kes tegutsesid enne inimeste ajastu saabumist, Kellukesega Käe lood aga tunduvad olevat *moś*-inimeste pärimus.

Maa tekkimise püha jutt.

Analüüs ja kommentaarid

1898 aastal kogus Bernát Munkácsi Ljapini jõel (mansi Sakv) Lui aastal 1902 (Munkácsi 1902: 1–32). Selle jutu mansikeelseks pealkirjaks oli pandud “*Mā tēlēm jalpiņ mōit*” ja ungarikeelseks “A föld keletkezésének szent regéje”. Minu esmakordne kohtumine sellega leidis aset 1992. aastal, kui minuni jõudis mingil kombel õhuke raamatuke “Священный сказ о сотворении земли” (Šestalova-Fidorovitš 1992). Jutt äratas juba esimesel lugemisel huvi seetõttu, et sisaldab motiive, mis on pigem kohased rändkarjakasvatavate hõimudele. Selle salapärase kangeline Tarõg-Pees’-Nimalja-Sov kohtub oma lendava hobuse seljas ringi liikudes kalevist kodades elavat rahvast, kelle kitsed, sead, lehmad ja hobused ta koos karjustega endale saab. Lisaks võitleb ta vastastega, ületab takistusi, käib ülailmas ja laskub Vetevalitseja linna. Viimaks asub ta koos kuue naise ja kogu- tud rikkustega oma vanemate linna elama. Jutt lõppeb pidusöögiga, mille ajal selguvad tegelaste rollid saabuval inimeste ajastul. Tekkis soov lugeda seda ka originaalkeeles. Paraku ununes asi peagi ega tulnud päevakorda enne 2012. aastat, kui sain Novosibirski tuttavalt postisaadetise, milles oli raamat “Мифы, сказки, предания манси (вогулов)” (edaspidi viidatud “Mifõ, skazki”). Kui selle avasin, märkasın kohe tuttavat juttu. Tekkis mõte see küllaltki pikk tekst eesti keelde tõlkida. Nüüd on tõlge valmis ja leiab avaldamist selle raamatu tõlgete-osas. Ent tõlkimise käigus tekkis ka rida mõtteid, mis saavad väljundi allpool esitatud analüüsis.

Jagasin jutu kahekümne neljaks episoodiks. Episoodid ei vasta päris täpselt jutu numeratsioonile väljaandes “Mifõ, skazki” (mis omakorda lähtub Munkácsi liigendusest). Peamine vahe on selles, et näen ka seedriga lõigus tekkemuistendit, mida pean vajalikuks esile tõsta omaette episoodina. Kõik episoodid juhatatakse sisse või lõpetatakse (jaotus on tinglik) mõne aja kulgu, liikumist, kohalejõudmist või ruumisuhteid väljendava vormeli-

ga.⁹⁸ Esimesed neli episoodi enne peamise kangelase sünni jutustavad maa kasvamisest ja esitavad tekkemuistendite motiive. Seitsmendast episoodist algavad kangelase seiklused, mis koosnevad kahest poolest, sest kaheksateistkümnendas episoodis pöördub kangelane koos kahe naise ja saagiks saadud kariloomadega koju tagasi. Seda võib tinglikult nimetada jutu vägilasmuistendi pooleks, sest kõik takistused ja vastased, keda Tarõg-Pees' kohtab, asuvad keskmises ilmas. Üheksateistkümnenda episoodiga algab jutu teine pool, mida võiks nimetada šamanistlikuks, sest järgnevad laskumine Vetevalitseja valdustesse (allilm) ja tõus taevasse ning käik müütilisele lõunamaale teisel pool taevast. Kummalisel kombel on esitaja ise öelnud, et jutu püha osa algab juba kuueteistkümnendast lõigust (Pardininaga Eide episood). Šamaanirännakuga teeb loo sarnaseks ka tõsiasia, et obiugri meesšamaanide abivaimudeks olid sageli loodust esindavate üleloomulike olendite tütreid (hantidel näiteks metsa-, vee- ja maahaldja tütreid – Karjalainen 1918: 569). Samuti kuulus šamaani kohustuste hulka oma kogukondsetele jahi- ja kalaõnne tagamine. Nii võib Maailma Vaatavat Meest näha siin ka esimese šamaani rollis.

Vaatame järgnevalt, kuidas jutt on üles ehitatud. Muidugi võib mitmeid jutus esinevaid vormeleid ka teisiti nimetada, ent praegu on peamine luua mingi süsteem, mis annaks ülevaate sellest, milliste vahenditega löid jutustajad selliste pikkade lugude teksti. Selgituseks veel niipalju, et "kirjeldus" tähistab allpool sellist osa episoodist, kus ei toimu mingit tegevust ja mida ei esitata ka ühegi tegelase otsese kõnena. "Sündmus, tegevus" on selline episoodi osa, kus toimub tõepoolest mingi tegevus või kus üks või teine tegelane kas seletab midagi või jagab õpetusi otseses kõnes. "Tagajärg" on sündmuse või õpetuse otsene tulemus. Kogu järgnev struktuur on hermeeütiline, st saadud teksti enese põhjal, mitte väliseid eeskujusid järgides. Episoodi nime järel sulgudes on vastava lõigu number.

Episood 1. Raudne kaur (1)

Algusvormel – elavad turbamättal eite-taati.

Kirjeldus. Neil on valge ronk, ümber maja kõikjal vesi, taat õues ei käi.

Sündmus, tegevus. Taevast kostab mürin, raudne kaur laskub vette maad otsima.

⁹⁸ Nimetan siin vormeliks enam-vähem püsivat sõnade kombinatsiooni, mida korratakse kindlas funktsioonis kas ainult ühe teksti piires või erinevates tekstides.

Vormel – ujus ja ujus, tõusis pinnale. Tagajärg – viimaks oli nokas tilluke tükk maad. Tekkemuistendi element – miks on puna-kurk-kauril kõri punane.

Episood 2. Raudne tuttpütt (2)

Aja kulgu näitav vormel – heitsid magama, tõusid üles.

Sündmus, tegevus. Taevast kostab mürin, raudne tuttpütt laskub vette maad otsima.

Vormel – ujus ja ujus, tõusis pinnale. Tagajärg – nokas suur maa-tükk. Tekkemuistendi element – miks on tuttpütil peas tutt.

Episood 3. Must ronk (3)

Aja kulgu näitav vormel – heitsid magama, tõusid üles.

Sündmus, tegevus. Maa kasvamine. Maa suuruse vaatamine.

Tagajärg – viimaks saabub ronk tagasi mustana. Tekkemuistendi element – miks ronk on must ja sööb raipeid.

Episood 4. Seeder (4. algus)

Ruumisuhteid väljendav vormel – eit läheb välja.

Sündmus, tegevus. Eit leiab maja tagant puu, taat käsib selle sisse tuua.

Tagajärg – taat tunneb ära seedri. Tekkemuistendi element – seeder kui esimene maa peal kasvanud puu.

Episood 5. Kangelase sünn ja kasvamine (4. lõpp, 5. esimene lause)

Aja kulgu näitav vormel – heitsid magama, tõusid üles.

Sündmus, tegevus. Eit on kadunud. Viimaks, kui taat tahab juba otsima minna, teatab eit väljast, et tal on poeg.

Tagajärg – neil on nüüd laps.

Kolm järjestikust kangelase kasvamise kiirust väljendavat vormelit – poeg on juba oravatapmise ealiseks saanud, poiss on juba jooksmise ealine. Kas laulude inimene, juttude inimene kaua kasvab?

Episood 6. Kangelane saab nime (alates 5. teisest lausest)

Aja kulgu näitav vormel – eite-taati on edasi, elavad edasi.

Kangelase kasvamise kiirust väljendav vormel – poeg on juba metsloomade tapmise ealine.

Sündmus, tegevus. Pojale vibu ja noolte tegemine.

Tagajärg – kangelase tegevust väljendav vormel – ta hakkas vee pool, metsa pool küttima.

Sündmus, tegevus. Pojale nime panemine.

Tagajärg – kangelase nimi Kure Puusa Õrn Nahk.

Episood 7. Kangelane saab teadlikuks oma east (6)

Ruumisuhteid väljendav vormel – ta läks metsa.

Kangelase tegevust väljendav vormel – ta täidab mägede pool palju sammasaitu, täidab metsa pool palju sammasaitu = käib jahil.

Sündmus, tegevus. Kangelane tahab juua, ehmub enese peegel-pildist. Motiiv väljendab kangelase triksteriloomuse üht poolt – teda hiidudega seostavat rumalust – ja ühtlasi annab mõista, et ta on väga kiiresti täisealiseks saanud.

Tagajärg – poeg nõuab, et vanemad juhataksid talle paiga, kust naist võtta. Edastatakse vormeliga – koht, kus elab palju naisi.

Episood 8. Kangelane saab esimese üleloomuliku abilise (7)

Aja kulgu näitav vormel – mähkis pea ja silmad kinni, heitis magama. Hommikul tõusis.

Sündmus, tegevus. Abiline (isa) annab nõu, mida teha.

Kangelase võimalusi väljendav vormel – mida võtad, seda võta, mida ei võta, seda ära võta.

Tagajärg – hobuse leidmine ja muutmine; tiivuline hobune.

Üleloomulikku olendit kirjeldav vormel – ühest sõõrmeaugust paistab / purskab sädemeid, teisest sõõrmeaugust suitsu.

Liikumist väljendav vormel – ta segunes käivate pilvede, jooksvate pilvede sekka.

Episood 9. Kangelane kohtab teist üleloomulikku abilist (vanaema) (8)

Ruumisuhteid väljendav vormel – nii hobuse seljas lennates jõudis ta Obi äärde.

Sündmus, tegevus. Kuldse puulehe pihta märkiviskamine.

Tagajärg – siin väljendatakse see ootamatusse (või raskesse) olukorda sattumist väljendava lausega – ta jäi uniseks. Ta jäi magama.

Siin pole uni tavaline, vaid ootamatu ja eriline. Samas funktsioonis on ka teadvuse kaotus, nt karupeolaulus lk 253 – mingit sorti vaimudeudu kees üles, mingit sorti kollideudu kees üles. Või ühes *moś*-naise lugudest – nad kaotasid kuidagi teadvuse. Kas lamasid nad pikka või lühikest aega, aga kui nad üles ärkasid ... (vt lk 114).

Sündmust, tegevust ette valmistav vormel – ta näeb unes, (et) kusa-gilt kostab naise riidlemist.

Ruumisuhteid väljendav vormel – ta siseneb majja.

Tegelaste staatuse väljendav vormel või lause – alles nüüd jõudsid sa kohale. Sedalaadi imetust väljendava vormeliga antakse mõista, et olend, kellega kohtuti, pole tavaliste killast.

Sündmus, tegevus. Kohtumine vanaemaga (kaitsevaimuga).

Tagajärg – informatsiooni saamine – Paraparsehh varastas sulle taeva poolt määratud naise.

Tagajärg – maagiliste abivahendite saamine (käärid, raudse kulli nahk, raudse jänese nahk, raudse ninahiire⁹⁹ nahk, raudse väikese haugi nahk).

Sündmus, tegevus. Manitsused, õpetussõnad. Ka need antakse edasi üsna vormellikus laadis ja leiavad kordamist edasise tegevuse jooksul (vt allpool).

Tagajärg – kangeline asub abivahendite ja õpetustega varustatult teele.

Liikumist väljendav vormel – ta segunes käivate pilvede, jooksvate pilvede sekka.

Episood 10. Karjakasvatajad I (9. algus)

Ruumisuhteid väljendav vormel – ta vaatab alla, ta laskub alla.

Karjakasvatajate vormel – seitse kalevist koda seisab, igal pool kitsed ja sead nagu vaglad.

Sündmus, tegevus. Kohtumine ühesilmalise rahvaga. Vastaselt kariloomade ülelöömine.

Tulevürstiga ähvardamine, vormel – minu järel tuleb Tuline Valitseja, kõik põlete ära.

Karjaste tervendamine. Tegevus kordab õpetussõnades (episood 9) öeldut.

Tagajärg – omandatud kitsed ja sead. Terveks tehtud inimesed.

Liikumist väljendav vormel – ta segunes käivate pilvede, jooksvate pilvede sekka.

Episood 11. Karjakasvatajad II (9. keskpaik)

Ruumisuhteid väljendav vormel – ta vaatab alla, ta laskub alla.

Karjakasvatajate vormel – seitse kalevist koda seisab, ilusad lehmad igal pool nagu vaglad.

Sündmus, tegevus. Kohtumine ühekäelise rahvaga. Vastaselt kariloomade ülelöömine. Tulevürstiga ähvardamine, vormel – minu järel tuleb Tuline Valitseja, põletab teid ära.

Tegevus kordab õpetussõnades (episood 9) öeldut.

⁹⁹ Võib-olla tähendab mansi *ñoləñ mātapriś* karihiirt.

Tagajärg – omandatud lehmad. Terveks tehtud inimesed.
Liikumist väljendav vormel – ta istus hobuse selga ja tõusis lendu.

Episood 12. Karjakasvatajad III (9. lõpp)

Ruumisuhteid väljendav vormel – ta vaatab alla, ta laskub alla.
Karjakasvatajate vormel – hobused igal pool nagu vaglad, seitse kalevist koda seisab.
Sündmus, tegevus. Kohtumine ühejalgsel rahvaga. Vastaselt kari-loomade ülelöömine.
Tegevus kordab õpetussõnades (episood 9) öeldut.
Tagajärg – omandatud hobused. Terveks tehtud inimesed.
Liikumist väljendav vormel – ta hobune liikus jälle edasi, segunes jälle käivate pilvede, jooksvate pilvede sekka.

Episood 13. Paraparsehh (vastane) (10, 11, 12)

Ruumisuhteid väljendav vormel – nii minnes näeb ta ükskord ees ...
Müütilist paika kirjeldav vormel – seitsme tiivaga raudhobuse seljas on linn.
Ruumisuhteid väljendav vormel – ta hobune laskuski nüüd ...
Ruumisuhteid väljendav vormel – ta siseneb majja.
Üleloomuliku olendi vormel – milline suureks sirgunud haldajatar, milline suureks sirgunud kangelanna ...
Tegelase staatust väljendav vormel või lause – kas ma olin su naine, kui sa magasid pikka und?
Sündmus, tegevus. Naisega koos söömine.
Tagajärg – naiselt vastase kohta informatsiooni saamine.
Aja kulgu näitav vormel – ta sõi, lõpetas.
Sündmus, tegevus. Vastase varitsemine.
Sündmus, tegevus. Vastase tulek.
Sündmus, tegevus. Vastase jälitamine. Maagiliste abivahendite kasutamine. Antakse edasi vormeliga – ta pugus selle või teise naha.
Tagaajamise vormelid – viskus selle kannul (kuhugi), – ajas taga, ajas taga, lähenes sellele, pärast kaotas ta kuhugi jne.
Tagajärg – vastase kinnipüüdmine ja tapmine.
Ootamatusse (või raskesse) olukorda sattumist väljendav vormel – millisesse maanurka jõudis, ei tea.
Meeleheite vormel – mõtleb juba surra, käib seal pisarais ringi.
Üleloomuliku abilise kõne vormel – ükskord ta selja taga keegi kõneleb tasa.

Lohutamise vormel – lõpeta, ma ju igatsesin su järele.
Liikumist väljendav vormel – ta segunes käivate pilvede, jooksvate pilvede sekka.

Episood 14. Taevane tuli (takistus I) (13)

Ruumisuhteid väljendav vormel – nii sõites kostis ükskord kusagil eespool müristamist.
Takistusele viitamise vormel – kas tead, mis seal eespool müristab.
Sündmus, tegevus. Abiline kirjeldab takistust.
Sündmus, tegevus. Abiline annab nõu, mida teha.
Sündmus, tegevus. Kangelane järgib nõuannet.
Liikumist väljendav vormel – nüüd kostabki hobuse liikumist.
Aja kulgu näitav vormel – kaua sõitsid või vähe sõitsid.
Tagajärg – takistuse ületamine.
Liikumist väljendav vormel – ta sõidab oma hobuse seljas jälle edasi.

Episood 15. Kolmkümmend haaba (takistus II) (14)

Ruumisuhteid väljendav vormel – eestpoolt kostab jälle mingit müristamist.
Takistusele viitamise vormel – kas tead, mis seal eespool ...
Kirjeldus. Takistuse kirjeldus.
Sündmus, tegevus. Takistusse takerdumine.
Ootamatusse (või raskesse) olukorda sattumist väljendav vormel – kuhu hobune läks, ei tea, kuhu ta ise sattus, ei tea.
Hädaolukorra vormel – alla ei pääse, üles ei pääse.
Sündmus, tegevus. Abi kutsumine.
Sündmus, tegevus. Abi saabumine.
Sündmus, tegevus. Abi andmine.
Tulevast maailmakorda väljendav vormel – kui inimese pikk ajastu, inimese igavene ajastu kätte jõuab.
Tagajärg – kõrvaldatakse oht, mis võiks inimestele saatuslikuks saada (ühte põimuvad haavad).
Ootamatusse (või raskesse) olukorda sattumist väljendav vormel – ise kukkus ta maha, seisabki seal.
Meeleheite vormel – ma suren siin ju ära.
Üleloomuliku abilise kõne vormel – ta selja taga hobune kõneleb tasa.
Lohutamise vormel – lõpeta, ma ju igatsesin su järele.
Liikumist väljendav vormel – ta segunes käivate pilvede, jooksvate pilvede sekka.

Episood 16. Üle Seitsme Viisu Lamav Taat (takistus III) (15)

Ruumisuhteid väljendav vormel – eestpoolt kostab jälle mingit müristamist.

Takistusele viitamise vormel – kas tead, mis seal eespool ...

Sündmus, tegevus. Abiline kirjeldab takistust.

Sündmus, tegevus. Abiline annab nõu, mida teha.

Kangelase võimalusi väljendav vormel – kui sul on määratud laulu edasi viia, juttu edasi viia, siis pead vastu, kui pole määratud, siis tapetakse.

Sündmus, tegevus. Kangelane järgib nõuannet.

Sündmus, tegevus. Vastane jälitab kangelast, aga vannub alla.

Tulevast maailmakorda väljendav vormel – kui kunagi inimese pikk ajastu, igavene ajastu kätte jõuab.

Tagajärg – kõrvaldatakse oht, mis võiks inimestele saatuslikuks saada (hiid Üle Seitsme Viisu Lamav Taat).

Liikumist väljendav vormel – hobune liikus edasi, ta segunes käivate pilvede, jooksvate pilvede sekka.

Episood 17. Pardininaga Eit (takistus IV) (16)

Liikumise lõpetamise vormel – nii sõites seisatab hobune äkki.

Sündmus, tegevus. Abiline annab nõu, mida teha.

Liikumist väljendav vormel – hobune liikus edasi, segunes käivate pilvede, jooksvate pilvede sekka.

Ruumisuhteid väljendav vormel – niimoodi sõites laskus ta (hobune) ükskord alla, oligi all.

Sündmus, tegevus. Abiline kirjeldab ees seisvat ülesannet.

Sündmus, tegevus. Abiline annab nõu, mida teha.

Sündmus, tegevus. Kangelane järgib nõuannet.

Sündmus, tegevus. Vastane jälitab kangelast.

Sündmus, tegevus. Abiline annab nõu, mida teha.

Sündmus, tegevus. Kangelane järgib nõuannet.

Sündmus, tegevus. Vastane vannub alla.

Tagajärg – selgub järgmise episoodi käigus. Kangelane saab Pardininaga Eide tütre naiseks.

Liikumist väljendav vormel – nad sõitsid edasi.

Episood 18. Kangelase kaks esimest naist + tagasipöördumine koju (17)

Ruumisuhteid väljendav vormel – hobune laskuski selle linna värava juurde alla, oligi all.

Ruumisuhteid väljendav vormel – nad läksid majja.

Vastuvõtmise vormel – ta seadis valmis kuldse söögiga, mesise söögiga laua.

Ruumisuhteid väljendav vormel – ta läks välja.

Sündmus, tegevus. Pardininaga Eide tütre leidmine.

Ruumisuhteid väljendav vormel – läksid jälle majja.

Suhteid väljendav vormel – ta istus kahe naise vahele, nad suudlesid, embasid üksteist.

Aja kulgu näitav vormel – nad sõid, lõpetasid.

Sündmus, tegevus. Kangelane käsib naistel ennast koos karja ja muu kraamiga koju viia.

Aja kulgu näitav vormel – ta mähkis pea ja silmad kinni, heitis magama.

Sündmus, tegevust ette valmistav vormel – ükskord kuuleb ta magades, (et) kostab naise riidlemine.

Ootamatusse (või raskesse) olukorda sattumist väljendav vormel – ta ei tea, kuidas ema ja isa tema juurde sattusid, ei tea, kuidas ta ema ja isa juurde sattus.

Kohtumise ja lahkumise vormel – nad suudlesid, embasid.

Müütilist paika kirjeldavad vormelid – missugune linn oli sinna kasvanud: seisab jooksvaid pilvi lõigates, seisab käivaid pilvi lõigates. Hõbemaja oli ehitatud, kuld maja oli ehitatud.

Tagajärg – kangelane on koos naiste ja kariloomadega kodus.

Aja kulgu näitav vormel – nad elavad edasi, on edasi õnnelikud.

Episood 19. Vetevalitseja tütar (18)

Aja kulgu näitav vormel – kas elas ta kaua või vähe.

Sündmus, tegevus. Kangelane tahab jälle naist võtma minna. Edasitatakse vormeliga – otsin jälle kohta, kus elab palju naisi, otsin jälle kohta, kus elab palju mehi.

Tulevast maailmakorda väljendav vormel – kui kunagi inimese pikk ajastu, igavene ajastu kätte jõuab.

Kohtumise ja lahkumise vormel – nad suudlesid, embasid.

Ruumisuhteid väljendav vormel – ta läks välja.

Liikumist väljendav vormel – ta istus hobuse selga, läks.

Aja kulgu näitav vormel – sõitis kaua või vähe.

Ruumisuhteid väljendav vormel – ükskord ta hobune laskus mere keskel alla.

Müütilist paika kirjeldav vormel – läbi merevee alla on hõbevärav, kuldvärav.

Ruumisuhteid väljendav vormel – ta sisenes alla.

Müütilist paika kirjeldav vormel – seal on Vetevalitseja linn: hõbe-linn, kuldlinn.

Ruumisuhteid väljendav vormel – ta sisenes sinna.

Üleloomulikku olendit kirjeldav vormel – veepatsidega patsiline naine, veeiluga ilus naine.

Kohtumise ja lahkumise vormel – nad suudlesid, embasid.

Vastuvõtmise vormel – ta toitis teda kuldse söögiga, mesise söögiga.

Sündmus, tegevus. Abiline annab nõu, mida teha.

Kangelase võimalusi väljendav vormel – kui kannatad välja, siis kannatad, kui ei kannata välja, siis ei kannata.

Sündmus, tegevus. Kangelane järgib nõuannet.

Tegelase staatust väljendav vormel või lause – kes sind siia tõi, kes sind siia kandis? Kui tahad meie kangelas-väimeheks, vägilas-väimeheks saada.

Sündmus, tegevus. Kangelane mängib üleloomulike olenditega kaarte ja malet, võidab.

Enesekohase väarikuse vormel – ise (olen) maakas mees, ma ise (olen) veekas mees.

Sündmus, tegevus. Naise teelesättimine. kaasavara küsimus. Kala kaasavaraks – toit inimestele.

Tulevast maailmakorda väljendav vormel – kui kunagi inimese pikk ajastu, inimese igavene ajastu kätte jõuab.

Tagajärg – kangelane saab naiseks Vetevalitseja tütre ja kindlustab inimesed tuleval ajastul kalasaagiga.

Ruumisuhteid väljendav vormel – ta väljus.

Aja kulgu näitav vormel (hobuse kuivamise vormel) – liha surnud, luu surnud. Nii palju aega kulus, et hobune juba peaaegu nälga surnud.

Sündmus, tegevus. Hobuse tervendamine.

Üleloomulikku olendit kirjeldav vormel – ühest sõõrmeaugust paistab / purskab sädemeid, teisest sõõrmeaugust suitsu.

Liikumist väljendav vormel – ta liikus edasi, segunes käivate pilvede, jooksvate pilvede sekka.

Episood 20. Kuu-taadi tütar (19)

Ruumisuhteid väljendav vormel – niimoodi sõites laskus ta üks-kord alla.

Sündmus, tegevus. Redelit mööda taevasse tõusmine.

Sündmus, tegevus. Kuu-taadi jälitamine.

Tagaajamise vormel – kuigi ta ajab ja ajab teda taga, ei jõua järele.

Tegelase staatust väljendav vormel või lause – mis kombel sa siia jõudsid?

Manitsemise vormel – ära piina võõrast meest.

Ruumisuhteid väljendav vormel – ta sisenes majja.

Sündmus, tegevus. Kuu-taadi tütar paneb kangelase külmetama.

Sündmus, tegevus. Kuu-taadi väimeheks saamine. Vormel – nüüd sätiti teda Kuu-taadi kangelas-väimeheks, sätiti vägilas-väimeheks, viidi teisele poole eesriiet.

Tagajärg – kangelane saab naiseks Kuu-taadi tütre.

Aja kulgu näitav vormel – ta magas öö ära, tõusis hommikul.

Episood 21. Päikese-eide tütar (20)

Aja kulgu näitav vormel – kas ta sõitis kaua või vähe.

Sündmus, tegevus. Päikese-eide jälitamine.

Tagaajamise vormel – kuigi ta ajab ja ajab teda taga, ei jõua järele.

Tegelase staatust väljendav vormel või lause – kes sind siia tõi, kes sind siia kandis?

Manitsemise vormel – ära piina võõrast meest.

Sündmus, tegevus. Päikese-eide tütar paneb kangelase higistama.

Vastuvõtmise vormel – teda toideti kuldse söögiga, mesise söögiga.

Aja kulgu näitav vormel – ta sõi, lõpetas.

Sündmus, tegevus. Kangelane küsib loa päikest vedada.

Sündmus, tegevus. Kangelane veab päikest.

Ruumisuhteid väljendav vormel – ta vaatab alla.

Sündmus, tegevus. Kangelane näeb all vääritud käitumist, mõtleb, et kui ta seal oleks, siis karistaks. Mõte läheb täide.

Sündmus, tegevus. Päikese-eit heidab kangelasele ette jõu kuritarvitamist.

Tulevast maailmakorda väljendav vormel – kui kunagi inimese pikk ajastu, igavene ajastu kättegi jõuab.

Sündmus, tegevus. Päikese-eide väimeheks saamine. Vormel – ta pani kangelas-väimehena istuma, pani vägilas-väimehena istuma.

Tagajärg – kangelane saab naiseks Päikese-eide tütre ning aimu oma võimetest, et ta tuleval ajastul inimestele kurja ei teeks.

Sündmus, tegevus. Kangelane küsib, miks maa peal olivad on kõver-suised ja ühe silmaga. Päikese-eit vastab, et Päike pimestab neid.

Kangelase võimalusi väljendav vormel – kui kohtad, siis kohtad, kui ei kohta, siis ei kohta.

Ruumisuhteid väljendav vormel – laskus redelit mööda alla, jõudis alla.

Aja kulgu näitav vormel (hobuse kuivamise vormel) – hobune oli söögita ära kuivanud, luud polnud, liha polnud.

Sündmus, tegevus. Hobuse tervendamine.

Üleloomulikku olendit kirjeldav vormel – ühest sõõrmeaugust paistab / purskab sädemeid, teisest sõõrmeaugust suitsu.

Liikumist väljendav vormel – ta liikus jälle edasi, segunes käivate pilvede, jooksvate pilvede sekka.

Episood 22. Taeva keskpaik (takistus V) (21)

Aja kulgu näitav vormel – kaua sõitis, vähe sõitis.

Ruumisuhteid väljendav vormel (siin küll lause) – ükskord ta jõudis taeva allarippumise kohas auguga kivi juurde.

Kirjeldus. Teel oleva takistuse kirjeldus.

Sündmus, tegevus. Takistuse valvur ähvardab kangelast.

Sündmus, tegevus. Kangelane leiab takistuse nõrga koha, vormel – võrgu üks silm on nõrgast rauast, teised kõik on tugevast rauast tehtud.

Kirjeldus. Teel oleva takistuse kirjeldus.

Sündmus, tegevus. Takistuse valvur ähvardab kangelast.

Sündmus, tegevus. Kangelane leiab nõrga koha, vormel – võrgu üks silm on nõrgast rauast, teised kõik on tugevast rauast tehtud.

Sündmus, tegevus. Kangelane püütakse kinni.

Sündmus, tegevus. Takistust valvavad hiiud vaidlevad, kes saagile otsa peale teeb. Vigastavad üksteist.

Tagajärg – kangelane pääseb eluga taeva teisele poole.

Episood 23. Lõuna eide ja taadi tütar (22)

Ruumisuhteid väljendav vormel – ta jõudis Lõuna-eide ja Lõuna-taadi maja juurde.

Ruumisuhteid väljendav vormel – ta astus sisse.

Tegelase staatust väljendav vormel või lause – kes sind siia tõi, kes sind siia kandis?

Sündmus, tegevus. Lõuna-eit püüab pardid, keedab ja kostitab külalist. Pärast viskab luud-kondid eluveega järve ja pardid lenda-vad minema.

Kangelase võimalusi väljendav vormel – mine õue, (kui) midagi võtad, siis võtad. Kui ei võta, oma asi.

Ruumisuhteid väljendav vormel – ta läks välja.

Ruumisuhteid väljendav vormel – ta astus sisse.

Sündmus, tegevus. Kangelane leiab katmata peaga naise, hakkab tolele etteheiteid tegema.

Üleloomuliku olendi kirjeldus – räägiti seitsme musta pardi patsiga naisest, seitsme valge pardi patsiga naisest.

Sündmus, tegevus. Seitse musta ja seitse valget parti ründavad kangelast.

Kohtumise ja lahkumise vormel – nad suudlesid, embasid.

Sündmus, tegevus. Abiline annab nõu, mida teha.

Sündmus, tegevus. Kangelane järgib nõuannet.

Tulevast maailmakorda väljendav vormel – kui kunagi inimese pikk ajastu, igavene ajastu kättegi jõuab.

Tagajärg – kangelane saab naiseks Lõuna-eide ja Lõuna-taadi tütre.

Veelinnud kaasavaraks – toit tuleva ajastu inimestele.

Kohtumise ja lahkumise vormel – neid suudeldi, emmati.

Sündmus, tegevus. Koos kaasavaraga tagasi taeva teisele poole jõudmine.

Aja kulgu näitav vormel (hobuse kuivamise vormel) – hobune oli söögita ära kuivanud, luud polnud, liha polnud.

Sündmus, tegevus. Hobuse tervendamine.

Episood 24. Koju tagasi jõudmine, loomisajastu lõpp (23)

Sündmus, tegevus. Kangelane lendab hanena, ta naine luige kujul.

Ruumisuhteid väljendav vormel – nad jõudsid redeli alumise otsa juurde.

Sündmus, tegevus. Nad kohtavad Kuu-taadi tütart ja Päikese-eide tütart.

Liikumist väljendav vormel – nad liikusid edasi.

Aja kulgu näitav vormel – kas sõitsid nad kaua või vähe.

Sündmus, tegevus. Kohtumine Vetevalitseja tütreaga.

Liikumist väljendav vormel – nad liikusid edasi.

Kirjeldus. Nende järel muudkui voolab, muudkui venib veekala ja hanesid-parte lõputa vooluna.

Aja kulgu näitav vormel – kas sõitsid nad kaua või vähe.

Ruumisuhteid väljendav vormel – jõudsidki ta enese linna.

Kohtumise ja lahkumise vormel – nad suudlesid, embasid.

Müütilist paika kirjeldavad vormelid – missugune linn oli sinna kasvanud: seisab jooksvaid pilvi lõigates, seisab käivaid pilvi lõigates. Sulakulda voolav maja oli ehitatud, sulakulda voolav linn oli ehitatud.

Küllust kirjeldav vormel – ühtki naela polnud rippuva sooblinahata, ühtki naela polnud rippuva loomanahata.

Vastuvõtmise vormel – laud kaeti kuldse toiduga, mesitoiduga.

Aja kulgu näitav vormel – nad sõid, lõpetasid.

Tulevast maailmakorda väljendav vormel – kui kunagi inimese pikk ajastu, inimese igavene ajastu kätte jõuab.

Tulevast maailmakorda ja kangelase edasist staatust väljendav vormel – sulle hakkavad paljud viletsates kasukates naised, paljud viletsates kasukates mehed, kes asustavad kõikjal elavate kangelaste paiku, kõikjal elavate vägilaste paiku, sarvilisi isasloomi ohvriks tooma, kabjalisi isasloomi ohvriks tooma. See koosneb tegelikult kahest vormelist – a) inimeste vormel ja b) ohverdamise vormel.

Aja kulgu näitav vormel – ta mässis pea ja silmad kinni, heitis oma kuue naisega magama. Hommikul ärkas ...

Küllust kirjeldav vormel – sirutas käe välja – sattus sooja kohta, sirutas jala välja – sattus sooja kohta.

Tulevast maailmakorda ja kangelase edasist staatust väljendav vormel – kui kunagi inimese pikk ajastu, inimese igavene ajastu kätte jõuab, ole sina taeva all Maailma Vaatav Mees, su isa olgu üleval taevas Numi-Toorum, mina saan *kaltas'*iks.

Tagajärg – loomisajastu lõpeb, jumalused lahkuvad oma kohtadele, algab inimeste ajastu.

Lõpuvormel – nad elavad nüüd jõukalt ja õnnelikult.

Järgnevalt toon ära vormelid, mis lisaks sellele loole esinevad ka teistes juttudes (ja lauludes):

a) otsese kõne vormelid:

ta ütleb (NB! alati olevikus)

ta kõneleb (kasutatakse üleloomulike olendite puhul, võib olla ka minevikus);

b) aja kulgu näitavad vormelid:

nad on edasi, elavad edasi

kas ta sõitis (kõndis, ujus, elas) kaua või vähe

nad heitsid magama, tõusid üles

ta mässis pea ja silmad kinni, heitis magama

ta sõi, lõpetas;

c) piirkonna vormelid:

paik, kus on palju naisi (naiste käidav naisteline maa)

paik, kus on palju naisi, paik, kus on palju mehi (naiste käidav naisteline maa, meeste käidav meesteline maa)

- kõikjal elavate kangelaste paigad, kõikjal elavate vägilaste paigad;
- c) ruumisuhete vormelid:
 ta läks (majja, linna) sisse
 ta väljus;
- d) kangelase kasvamise kiirust väljendavad vormelid:
 kas laulude inimene, juttude inimene kaua kasvab
 ta on juba jooksmise ealine
 ta on oravatapmise ealiseks saanud
 ta on juba metsloomade tapmise ealine;
- e) küttimise ja kalapüügi vormelid:
 ta hakkas vee pool, metsa pool küttima
 ta täidab mägede pool palju sammasetu, täidab metsa pool palju sammasetu;
- f) enesekohase väärikuse vormel:
 ise (olen) maakas mees, ma ise (olen) veekas mees;
- g) inimeste kohta kasutatav vormel:
 paljud viletsates kasukates naised, paljud viletsates kasukates mehed;
- h) küllust kirjeldav vormel:
 sirutas käe välja – sattus sooja kohta, sirutas jala välja – sattus sooja kohta;
- i) üleloomulike olendite vormelid:
 milline suureks sirgunud haldajatar, milline suureks sirgunud kangelanna
 veepatsidega patsiline naine, veeiluga ilus naine;
- j) tulevast maailmakorda väljendav vormel:
 kui kunagi inimese pikk ajastu, igavene ajastu kätte jõuab;
- k) ohverdamise vormel:
 sarvilisi isasloomi ohvriks tooma, kabjalisi isasloomi ohvriks tooma;
- l) kangelase võimalusi väljendavad vormelid:
 kui sul on määratud laulu edasi viia, (kui sulle on määratud) juttu edasi viia.

Vormeleid võib liigitada ka komponentide järgi. Sel juhul saame rääkida lihtvormelitest, mis koosnevad kas ainult verbist, verbist ja asesõnast või verbist, asesõnast ja ühest või kahest nimi- või omadussõnast. Viimase näiteks *punke same manitas, jol ta xujas* '(ta) mähkis pea (ja) silmad kinni, heitis magama'. Paralleelvormeliteks nimetaksin parallelismi põhimõttele üles ehitatud vormeleid, näiteks *man tēlum nāi āyi, man tēlum ōtər āyi*

‘milline suureks sirgunud haldajatar, milline suureks sirgunud kangelanna’. Nagu lauludes, nii on parallelism ka juttudes peamine teksti luua aitav vahend.

Järgnevalt mõne sõnaga ka jutus kajastuvast maailmapildist. Selgesti on eristatav keskmine ilm (maa), mille sukelduvad linnud mere põhjast pinnale töid ja mis kasvades omandas praegused mõõtmed. Sellel maal leidub nii mägesid kui metsi, peamisteks veekogudeks on Obi jõgi ja nimeta meri. Jutu esimeses pooles pole ilmakaared eriti aimatavad, ainult seda võib oletada, et seal esinev Ob suubub ikka põhja pool olevasse merre. Selle jaoks, kuhu paigutada kalevist kodades elavad karjakasvatajad, ei anna tekst mingeid pidepunkte. Neljateistkümnenda episoodi püha tuline vesi aga seostub pigem põhjakaarega (virmalised). Juttu võib tõlgendada nii, et vastast linnu, looma ja kalana taga ajades sattus Tarõg-Pees’ põhjapoolsesse maailma äärde (tekstis mainitaksegi merd), tagasi pöördumiseks tuli sõita läbi taevast langeva püha põleva vee. Lühikeses muistendis, mille samuti tõlgete-ossa lisasin, öeldakse, et püha põlev vesi on ajastut lõpetav sündmus. Sellega seostatakse ettekujutus ennast uue ajastu tarvis noorendavast jumalast (vt lk 249). Viieteistkümnenda episoodi teed tõkestavad taevani ulatuvad puud võiksid ka olla märk maailma äärest, kus taevas on nii madal, et peaaegu puudutab maapinda. Ent selle takistuse likvideerimine tulevase inimeste ajastu eel näitab, et tegemist on anomaaliaga piirkonnas, mida hakkavad edaspidi asustama inimesed. Omajagu küsimusi tekitab ka kolmeteistkümnenda episoodi seitsme tiivaga raudhobuse seljas olev linn. Muidugi pole sedalaadi maa kohal paiknev objekt obiugri mütoloogias ainulaadne – ka Maailma Vaatava Mehe elamu ripub maa ja taeva vahel. Vrd handi karupeolauluga:

Jooksva pilve kõrgusel,
sammuva pilve kõrgusel
minu kuukirja püha maja,
minu päikesekirja püha maja
kuldse keti kallis otsas
seal see ripub,
kuldse hõbeda kallis otsas
seal see ripub.
(Steinitz 1939: 340)

Jutu teises pooles laskub Tarõg-Pees’ kõigepealt Vetevalitseja valdustesse mere põhjas, seejärel tõuseb taevasse. Tähelepanuväärne on see, et mõlemal juhul jätab ta tiivulise hobuse nii kauaks ootama, et see toiduta päris

ära kuivetub. See väljendab laialt levinud ettekujutust, et all- ja ülailmas kulgeb aeg teise kiirusega kui keskmises ilmas. Vetevalitseja juurde laskumist ei kirjeldata, ainult märgitakse, et tee sinna algab keset merd asuvast väravast. Mansid on arvanud et *vit xōn* elab Obi suudme lähedal põhjapoolses meres, kus tal on vee all uhke linn (Karjalainen 1918: 286). See vastab ka vaatlusaluses jutus esitatud kirjeldusele. Vetevalitsejat ennast on nimetatud “veepatsidega patsiline valitseja, veeluga ilus valitseja” (Kannisto, Liimola 1959: 48). Vetevalitsejast sõltub eelkõige kalasaak. Tema tütre kutsumislaulus meelitab metsa suur *misne*¹⁰⁰ Vetevalitseja tüdart kaldale üheskoos käsitööd tegema, kolmandal korral püüab *misne* vend mägede *misxum* veest tulnud külalise kinni, võtab naiseks ja saavutab kalaõnne. Vetevalitseja tütar ütleb: *vitna ke jārmmimēnā – viti xul sōtəŋ āyi am ōliylamuma* ‘kui meil veest (midagi) tarvis läheb, ma olen ju veekala õnnega tütar (neiu)’ (Mifō, skazki: 460).

Taevasse ronib Tarōg-Pees’ redelit mööda, mis on jälle üks huvitav seik, sest näitab, et ta põhiline abiline, tiivuline hobune, pole suuteline sinna tõusma, vaid suudab lennata ainult “liikuvate pilvede seas, jooksvate pilvede seas” keskmise ilma kohal. Kuu on paljude Siberi rahvaste ettekujutuste põhjal meessoost ja päike naissoost. Huvitav on see, et Kuu-taati kujutatakse kõndimas koos koeraga, Päikese-eit aga veab päikest kolme hobuserakendiga. Viimasest on aru saada, et Päikese-eit ei ole ise päike, ent Kuu-taadi episoodi põhjal ei või väita, kas taat on ise taevakeha või on seda ta peni.

Kahekümne teine episood kujutab takistuse ületamist teel lõunamaale, kusjuures üsna kohe saab selgeks, et tegemist pole tavalise lõunapoolse maailmaosaga, vaid müütilise piirkonnaga, kuhu pääsemiseks tuleb läbi da auguga kalju, mille järel satutakse “teisele poole taevast”. *Mōrtim mā* on ühelt poolt nagu lihtsalt lõunamaa, teisalt aga paik, kuhu läheb pärast surma üks inimese hingedest: *akv ise, lāvēyt, mōrtim mān ta mīnj. jis jaye, jis āŋkve ōlum mān ta mīnj* ‘räägitakse, üks hing läheb lõunamaale, läheb maale, kus elasid esiisad, esiemad’ (Mifō, skazki: 302). Edasi räägitakse, et lõunamaale jõudmiseks peab hing ületama sooja mere. Hinge kannab part, kes liigub surnult ära lõigatud juukseid pidi või hoiab nende järgi suunda: *ta šarīs ultta vāsən laplave, os rūtane jaktum ātīt xosīt, pēlamtəm ātīt pōsəl ta mīnj. ātīt akvan ta ōltmtāntəjane. ātanē te at tōvəlχatəyət, ta šarsēt ta porssikve* ‘ta tõstetakse üle mere pardiga ja sugulaste (poolt) lõigatud juukseid mööda, põletatud juuste järgi, ükshaaval juuksekarvu ühendades. Kui neid ei jätku, hukub meres’ (samas). Lõunamaalt tulevad ka rändlinnud.

¹⁰⁰ Vt märkust lk 119.

Jutu viimases episoodis pöördub kangelane koos naiste ja kaasavaraga tagasi koju. Vetevalitseja, Kuu-taadi ja Päikese-eide tütardest saavad tulevase ajastu inimesed endale vägevad abilised, neile antud kaasavara aga kindlustab inimestele kala- ja jahisaagi. Pärast pidusööki ja öö äramagamist jagavad loomisaja tegelased rollid inimeste ajastuks.

Vana traditsioon, noored esitajad

Järgnevalt analüüsin Wolfgang Steinitzi handi-alaste tööde (“Ostjakologische Arbeiten”) esimeses ja kolmandas köites avaldatud jutu- ja laulutekste. 106 teksti esindavad 9 handi murdeala, 68 neist on narratiivid ning nende päritolu on järgmine: 49 teksti saadi K. Maremjaninilt, 18 teksti P. Põrõsevilt, 6 teksti P. Tšamzarovilt, 5 teksti A. Olginalt, 3 teksti D. Tebitevilt ja sama palju G. Artanzejevilt. 20 teksti kogus Steinitz ise 1935. aasta ekspeditsiooni ajal eri inimestelt ning ühe laulu sai ta 1963. aastal Leningradis käies. 29 teksti on kirja pandud informantide endi poolt ning Steinitzi kontrollitud või parandatud, ülejäänud tekstid litereeris Steinitz ise. 1936. aastal salvestati fonograafide üks jutt ja 18 laulu, kõigi esitajaks K. Maremjanin.

Suurem osa tekste on nähtavalt mütoloogilise taustaga. Kõige intrigeerivamaks osutus fakt, et 85 teksti koguti ühel või teisel viisil Leningradi Põhjarahvaste Instituudi üliõpilastelt. Oleme ju harjunud sellega, et autentsemat vana pärimust teavad peamiselt eakad inimesed. Ajal, mil Steinitz nimetatud tekstid kogus (peamiselt 1936. aastal), oli vanim ta üliõpilastest, Dimitri Tebitev, umbes 30, Kirill Maremjanin 29 ja Prokop Põrõsev 18 aastat vana. Sellest hoolimata tundusid nad olevat head traditsioonilise laulu- ning juturepertuaari tundjad. Aga kui head? Milline on nende laulude ja juttude asend obiugrilaste folkloorimaastikul? Neile küsimustele otsingi vastuseid.

38-st avaldatud laulust kuulub 28 teksti karupeo repertuaari hulka. Nende hulgas on 4 karulaulu (*wʃi ārə*), 15 etenduslaulu (*taŋəttəp*), 2 tantsulaulu ja 7 vaimude ilmumislaulu (Steinitzil *Geistertanzlieder* – *ǵnə jāk ārə* – *Lied des erhabenen Tanzes*). Ülejäänud kümnest tekstist võib seitse liigitada isikulaulude hulka, üks on mütoloogiline laul (*tʁstʁ-iki*), üks on vaba tõlge vene keelest (“Tšapajev”) ja üks Dimitri Tebitevi omalooming (“Lenin”). Oma 1997. aastal avaldatud artiklis analüüsisin esimeses köites avaldatud 22 lauluteksti, mis kõik olid seotud karupeo repertuaariga (Lintrop 1997:

70–98). Kõik need tekstid olid saadud Kirill Maremjaninilt. Tuleb rõhutada, et 17 teksti on kirja pandud laulmise järgi ning sisaldavad seega ka sõnade meloodiaga sobitamiseks vajalikke täitesilpe.

Järnevalt tutvustan lühidalt obiugrilaste karupidu, mis on omapärane institutsioon pärimuse säilitamiseks ja edasiandmiseks. Selle keskmeks on karu kui mütoloogilise tegelase külaskäik inimeste juurde. Karu erilisusest annavad tunnistust tema kohta kasutatud eufemistlikud nimetused *lelən ui* 'hinge loom' ning *jalpən ui* 'püha loom'. Paljudes karulauludes esineb karu taevajumala hellitatud ja sõnakuulmatu lapse rollis, kes saavutab oma tahtmise pääseda alla inimeste maale, kuid jääb ilma kõikvõimsa isa soosingust. Taevajumal ei hakka kehtivat maailmakorda ühe jonnaka lapse pärast muutma, sääsed ja parmud, külm talvine tuul ja läbipääsmatud tihnikud ning tümad sood viivad looma nii kaugele, et ta unustab kõik keelud. Ja kuna ta osutub väljaspool seadust olevaks, on inimesel õigus teda tappa. Sellistes lauludes meenutab karu langenud inglit. Tuletame meelde, et ka allilma valitseja esineb mansi folklooris taevajumala jonnaka pojana, kelle isa lõpuks taevast alla heidab. Samal ajal on karu olend, keda inimesed vastu võtavad ja kostitavad kui kallist külalist, sest ta pole mitte alatiseks oma taevase isa juurest pagendatud, vaid läheb sinna tagasi. Karu tapmine on ta jumaliku seisundi taastamine. Olles maa peale lastud, pääseb ta isa juurde tagasi vaid maise keha surmamise kaudu. Obiugrilaste karuga seotud lugu on metsarahva kohandatud variant põlluharijatele iseloomulikust sureva ja taassündiva jumaluse müüdist.

Karupidu võiks nimetada religioosseks laulumänguks, mille stsenaarium on lühidalt järgmine: inimesed tervitavad kallist külalist (karu), panevad ta aukohale istuma, kostitavad teda ning lõbustavad laulude-tantsudega. Laulude sisuks on karu elulugu ja pidumajja jõudmise kirjeldused. Pidukära kuulevad ka mitmesugused mütoloogilised tegelased, kes lauljate poolt kehastatutena rahva ette astuvad ning ennast tutvustavad. Esmakordsel tekstidega tutvumisel rababki selliste laulude konkreetsus. Tüüpiline on skeem: mina, haldjas (haldjatar), elan seal ja seal, kuulsin, et peetakse pidu laiapihalse soo-metslooma auks, panin selga need ja need rõivad ja asusin ühel või teisel kombel (jalgsi, paadiga, põdrarakendiga) teele. Tulin sealt ja sealtkaudu, jõudsin inimestest tulvil pidumajani. Karupidu võib mõneti võrrelda preventiivse šamaanirituaaliga, sest laulude lõpuosas pakuvad jumalused kogukonnale kaitset ja eestkostet nende "haldusalustes" küsimustes, näiteks:

Viiekeelse keelepuu
alumist keelt kui helistatakse,

alumiste vaimude viisihääl
 seal võib kõlada;
 ülemist keelt kui helistatakse,
 ülemiste vaimude viisihääl
 seal võib kõlada.
 Minu paljud majas istuvad naised,
 mille ma teile nüüd jätan?
 Veekalaõnne tantsu,
 minu tantsu ma jätan teile,
 metsloomaõnne tantsu,
 minu tantsu ma jätan teile.
 (Steinitz 1939: 345–346, värsid 124–136)

Tegelikult on kogu karupidu omamoodi müsteerium, milles karu sümboliseerib inimeste juurde laskunud jumalust, kes tuleb kontrollima, kas loomisaegadel kehtestatud mängureeglid on inimeste jaoks veel siduvad, ehk teisisõnu – kuivõrd hästi on inimesed teadlikud oma kohast maailmas. Karupeost kui institutsioonist rääkides on aga pidumajja saabuv “laia-pihaline soo-metsloom” otsekui visitatsiooni sooritav kõrge kirikutegelane, kelle ees nii inimesed kui üleloomulikud olendid peavad oma teadmisi näitama. Seepärast saabuvadki pidumajja paljud haldjad ja jumalused, kes lauljate suu läbi räägivad oma päritolust, elupaigast ja tegemistest. Sellepärast peetakse laulude üle ranget arvestust, ja kui mõni kohustuslik laul ununeb, tuleb pidu kas ära jätta või leida keegi, kes vajalikku laulu mäletab. Ning sellepärast on karupeiete laulud nii konkreetset, sisaldades palju usundi ja kombestiku alast informatsiooni. Näiteks võib tuua veel katkendi Sosva-äärsetelt mansidelt kogutud karupeo lõpulaulust, sealse rahva pühast laulust (selle lõpuosa ei tohtinud naised ja lapsed kuulda):¹⁰¹

Kaua käisin või vähe käisin,
numi-tõrum’i, oma isakese,
numi-tõrum’i, oma taadikese
 kuldse maja ukse ju avasin,
 kuldsesse majja sisse astusin.
 Paunselgse mäehiiuna sisse astusin,
 paunselgse metshiiuna sisse astusin,
 oma isakese sooblinahksele põlvele,
 karusnahksele põlvele istusin.
 Isake ütleb:

¹⁰¹ Laul on tervikuna ära toodud raamatu tõlgete-osas.

“Inimese majja laskunud tütreke,
jõudsidki tagasi.”

“Jõudsingi.”

Seljakõrgusest pikast kotist ammutasin
isakese paljudele noolepoegadele, paljudele vibupoegadele
piisavalt kalevit igaühele jagasin,
piisavalt siidi igaühele jagasin.

Mu isa ütleb:

“Inimese elumaja nurka
sa laskusid.

Kuidas sind koheldi?”

(Kannisto, Liimola 1958: 382–383, vārsid 255–275)

Seepeale loeb karu üles kõik need seigad, mis teda pahandasid nii inimeste juures kui koduteel. Ta palub isal süüdlasi karistada. Ent *numi-tōrum* vabandab süüdlased välja rumalusega. Ta ütleb, et kõik nad on tema poolt sellisteks loodud ning seepärast pole neid vaja nuhelda. Laul jätab otsustamisõiguse taevajumalale ning annab selgesti mõista, et tõsiste eksimuste korral ja süüd pehmendavate asjaolude puudumisel võib järgneda karistus.

Nüüd vaatame, kuidas on lauludes kirjeldatud mütoloogiliste tegelaste elukohti, millele reaalsuses enamasti vastavad neile pühendatud tähtsamad pühapaigad. Vaimude il mumislauludest, mida lauldakse peopäeva viimases osas, on esimesena 29. numbri all “Kevadoravanahkse Andamiga Valitseja laul”, millega tutvustatakse Maailma Vaatavat Meest. Tema elupaika kirjeldatakse järgmiste sõnadega:

Hom miku ajal kasvanud
kuldse muruga kasvatatud neemel,
õhtu ajal kasvanud
kuldse rohuga kasvatatud neemel;
kevadmetsisekuke sulgedega kaetud küngastel,
sügismetsisekuke sulgedega kaetud küngastel;
jooksva pilve kõrgusel,
sammuva pilve kõrgusel
minu kuukirja püha maja,
minu päikesekirja püha maja
kuldse keti kallis otsas
seal see ripub,
kuldse hõbeda kallis otsas
seal see ripub.

Lõunakõrist kõriline tuul
 kui tõuseb,
 väikese hõbeda kõlina kõlal
 põhjapoolse Obi kalli vee poole
 seal see liigub.
 Põhjakõrist kõriline tuul
 kui tõuseb,
 suure hõbeda kolina kõlal
 lõunapoolse Obi kalli vee poole
 seal see liigub.
 (Steinitz 1939: 339–341, värssid 1–24)

Lõuna ja põhi on tekstis seotud Obi jõega, lõunat tähistab sõna *numən* 'ülemine', põhja *owsen* 'suudmepoolne'. Nagu edaspidi näeme, mainitakse ka mitmes teises kutsumislaulus hõbeketti, kuid ikka seoses hälliga, milles üks või teine üleloomulik olend väidab end taevast alla lastud olevat. Maja ripub keti otsas vaid Maailma Vaatava Mehe ja *kaltas'*i noorema poja lauludes. Epiteedid kuukirja ja päikesekirja aga seostuvad Steinitzi tekstides mitmetele eri jumalustele kuuluvate asjadega. Ent päikesekirja maja esineb taevajumala ning ta laste eluasemenähtena ka mansi laulus (Great Bear: 109). Lauad Maailma Vaatava Mehe majas on kas kuldkaabjalised, kuldjalgsed (Steinitzi tekstides) või ühejalgsed (Kannisto, Liimola 1959: 37). Arusaamatu on, miks tõlgib Steinitz kolmeteistkümnendas värssis *woχə* vaseks, kui kõikjal mujal tähendab see hõbedat. Värssides 17 ja 22 on ta sama sõna koguni hõbetükkideks tõlkinud. Paralleelvärssides 7 ja 8 vahelduvad sõnad "jooksev" ja "sammuv" tähendavad kokku liikumist. Sama sõnapaari kasutatakse Püha Linna Taadi eluaseme kirjeldamiseks – "jooksva hobuse kujuline linn, sammuva hobuse kujuline linn".

Võrdleme nüüd lauludes kirjeldatud suundi, kust väidetavasti kuuldi laiapihalse soo-metslooma auks toimunud peo kära.

A) Maailma Vaatav Mees

Valvsa auli terava kõrvaga
 ma nüüd kuulen:
 põhjapoolse Obi kalli vee juures
 põhjapoolse Obi hüva vee juures;
 kolme haruneva vee juures,
 nelja haruneva vee juures;
 hanesulemehe sukeldumise vee juures,
 pardisulemehe sukeldumise vee juures

laiapihalise soo-metslooma
lustimaja kuuldavasti peetakse.
(Steinitz 1939: 342–343, vārsid 60–69)

B) *kaltas*

Valvsa auli terava kõrvaga
lõunapoolse Obi kallist vett,
mina, haldjatar, kuulan.
Valvsa auli kahe terava kõrvaga,
mina, haldjatar, kuulen ...
(Samas: 349, vārsid 41–45)

C) Kazōmi jõe haldjatar

Valvsa auli terava hea kõrvaga
mina, haldjatar, kuulen:
lõunapoolse Obi kalli vee juures
laiapihalise soo-metslooma
lustimaja kuuldavasti peetakse.
(Samas: 364, vārsid 25–29)

D) Allilma Isand (Vāikeseid Tūdrukuid Neelav Isand)

Lõunapoolse Obi kalli vee ääres,
seitsme Obi-linna taga,
kuue Obi-linna taga,
ma kuulsin,
ilmakeskme kuulsa vee ääres,
maakeskme kuulsa vee ääres
laiapihalise soo-metslooma
lustimaja kuuldavasti peetakse.
(Samas: 378–379, vārsid 17–24)

E) Pūha Linna Taat

Valvsa auli terava kõrvaga
ma kuulsin:
lõunapoolse Obi kalli vee ääres,
kolme haruneva vee ääres
laiapihalise soo-metslooma

lustimaja kuuldavasti peetakse.
(Samas: 386, värsid 28–33)

Laulutekstidest selgub, et pidumaja paikneb Maailma Vaatava Mehe elupaigast põhja pool, kuid lõuna pool Kazõmi haldjatori, *kaltaš*'i, Püha Linna Taadi ja Allilma Isanda elamutest. Kui meil on tegemist konkreetse karupeo repertuaariga, pidi see aset leidma kusagil Belogorje ja Kazõmi vahel. Vaadates Steinitzi teose "Ostjakologische Arbeiten" teises köites publitseeritud kaarti, näeme, et laulude esitaja Kirill Marenjanini koduküla Lohtogurt paikneb just selles piirkonnas.

Järgmiseks vaatame, kuidas kirjeldatakse lauludes mütoloogilisi tegelasi. Éva Schmidti sõnul kasutasid obiugrilased eepilistes lauludes kangelaste tabuliste nimede asemel mitmesuguseid eufemisme, mida sageli pole võimalik identifitseerida (Schmidt 1989: 201). Karupeietelgi kandsid haldjad, kelle laule esitati, sageli sarnaseid nimesid – *kit vil'tup japəl* 'kahe näoga haldjas' (Tšernetsov 1974: 292, 302), *tšwtān kəūtān χōn* 'kevadoravanahkse andamiga valitseja' (Steinitz 1939: 339), *sčrńā kal'sa χorasəŋ āj nāj* 'kuldse käbilinnu kujuline väike haldjatar' (samas: 370), *āj ēwə nēləŋ χōn* 'väikeseid tüdrukuid neelav valitseja' (samas: 377).

On oluline rõhutada, et igal vaimul on minimaalne hulk tunnuseid, mis on vajalikud selleks, et vaatajad-kuulajad saaksid ta ära tunda. Kogumiku "Ostjakologische Arbeiten" teises köites leiame hea vaimude kutsumislaulude esitamise kirjelduse:

Vaimude tantsulaule esitatakse ühel karupeo viimastest öödest. Laulja siseneb piduruumi, tervitab karu ja hakkab laulma. Harilikult kannab laulja ohvrimantlit. Kui tegemist on naissoost vaimuga, siis katab laulja oma pead ja nägu rätiga. Kaltaš-eide laulu esitades paneb laulja selga tavalise naistekleidi. Ta ei kanna maski. Laul algab vaimu elupaiga – st tema pühapaiga – kirjeldamisega. Vaim kuuleb kaugest külast kostvat karupeolaulude kaja, tõuseb, rõivastub ja läheb pidumajja. Kui laulik jõuab lauluga nii kaugele (harilikult 100–120 värsini), avaneb pidumaja uks ja vaim ilmub. Ta on rõivastatud just nii, nagu vastavat vaimu ette kujutatakse: ta kannab ohvrimantlit, mis mõne vaimu puhul peab olema kindlat värvi; kui ta on meessoost vaim, siis on tal peas müts, kui naissoost vaim, siis rätt. Ta seljal ja õlgadel ripub arvukalt ohverdatud karusnahku, *urt*¹⁰² ilmub ratsa "kimli" seljas jne. Kui tulija on tähtis vaim, tõusevad kõik juuresviibijad püsti, paljastavad pea ja kum-

¹⁰² Siin peetakse silmas Maailma Vaatavat Meest.

mardavad. Vaim läheb karu poole, kummardab talle ning peopere-mehe suitsetab teda hõõguva taelaga. Seejärel alustab vaim muusika saatel tantsu. Igal vaimul on oma tants omade eriliste liigutustega. Tantsiv vaim ei lausu sõnagi. Pärast tantsu lõpetamist ta kummardab karu ees ja lahkub. (Steinitz 1976: 275)

Võrdleme nüüd lauludes esinevaid vaimude kirjeldusi.

A) *kaltas*

Tüdrukuid Läkitav Väike Vihane Haldjatar,
Poisse Läkitav Väike Vihane Haldjatar –
mu nime teatakse.

Väikestele tüdrukutele pikka iga
mina, haldjas, määrän;
väikestele poistele pikka head iga
mina, haldjas, määrän.

(Steinitz 1939: 348, vārsid 26–32)

Obiugrilaste mütoloogias on *kaltas* see jumalus, kes peab arvet inimeste elupäevade üle ning kes saadab inimeste juurde sündivate laste hinged. Teda iseloomustatakse sageli kui “tüdrukuid läkitavat ja väikest vihast haldjatari” (vrd handi *ēwijen kittə řērəŋ āi nāi* ‘tüdrukuid läkitav väike vihane haldjatar’, mansi *sāt kaltś řērəŋ nai šānin* ‘seitse-kaltas vihane haldjatar, mu ema’). Tema rõivastust kirjeldatakse järgnevalt:

Musta looma õnnega kasuka
oma saja õla kallile otsale
mina, haldjatar, panen.
Punase looma õnnega kasuka
mina, haldjatar, panen.
Suure päikesekirja räti
mina, haldjatar, panen
oma sajajuukselisse ilusasse pähe.
(Samas: 350, vārsid 54–63)

B) Maailma Vaatav Mees

Kuukirja püha maja,
päikesekirja püha maja
sisemuses,

kuldsete kapjadega kabjalise laua
juures,
kuldsete kapjadega kabjalise laua
peal
kevadoravanaha pühasse raamatusse,
sügisoravanaha pühasse raamatusse
seitset kuldset kirja
isand see kirjutab,
kuut kuldset kirja
seal ta kirjutab.
(Samas: 340–341, vārsid 25–37)

Teises laulus (tekst nr 31, *kaltas'-imi* noorema poja laul) tutvustatakse teda lisaks muule ka nõnda:

Väikeste Poiste Peale Halastav Isand –
mu nime teatakse,
Väikeste Tüdrukute Peale Halastav Isand –
mu nime teatakse.
Tüdrukuid läkitava *kaltas'*i poole,
oma ema poole, oma ema poole
sooblikarvamehena¹⁰³ pehme palve
ma nüüd tõstan
karusloomakarva mehena pehme palve
ma nüüd tõstan ...
(Steinitz 1939: 357, vārsid 44–53)

Ta rõivastust kujutatakse järgmiselt:

Põdrapulli kaamusest kaks head saabast
mina, isand, panen
viie varbaga varbalisse jalga,
kuue varbaga varbalisse jalga
mina, isand, panen.
Musta looma õnnega kuue,
punase looma õnnega kuue
oma soobliste kalliste õlgade otsa
mina, isand, panen.
Veekala õnnega vöö,
metslooma õnnega vöö

¹⁰³ Sooblinahana pehme.

mina, isand, vööle panen.
Sügisrebase kandiga mütsi,
kevadrebase kandiga mütsi
sajajuukselisse heledasse pähe
seal ma tõstan.

(Steinitz 1939: 342–343, vārsid 70–85)

Maailma Vaatava Mehe peamiseks tundemārgiks on tema “kuukirja pūha loom, päikesekirja pūha loom”. Mütoloogilistes tekstides kujutatakse seda sageli lendava hobusena.

C) Kazōmi jõe haldjatar

Üht mu nime nimetatakse:
Musta Kassi Kujuline Väike Haldjatar,
Valge Kassi Kujuline Väike Haldjatar –
mu nime teatakse;
Emasoobli Sisina Väike Haldjatar,
Isasoobli Sisina Väike Haldjatar –
mu nime teatakse.

(Samas: 366–367, vārsid 69–76)

Talle iseloomulik rõivastuselement on “kuukirja pūha rātt, päikesekirja pūha rātt”. Kuid olulisem on see, et tal on patsid nagu metshaldjal ning et ta läheb peopaika jalgsi:

... metshaldjatüdrukuna patsiline väike haldjatar,
metshaldjatüdruku kolm pikka sammu
mina, haldjatar, võtan,
metshaldjatüdruku neli pikka sammu
mina, haldjatar, võtan.

(Samas: 366, vārsid 64–68)

Kommentaaris kirjutab Steinitz: “*kāsəm nāj* ist ein *menk*-Mädchen”. Just sel põhjusel, et metshaldjaid peeti alama astme jumalusteks, pidid nad liikuma jalgsi (Steinitz 1976: 285). Siin võime ehk näha variatsioone kahe eri traditsiooni vahel, sest Kazōmi-äärsete hantide jaoks oli Musta Kassi Kujuline Väike Haldjatar – *kāsəm imi* – väga tähtis tegelane.

D) Allilma Isand

Väikeseid Tüdrukuid Neelav Isand,

Väikeseid Poisse Neelav Isand –
mu nime teatakse.
Seitsmes Obi-linnas,
kuues Obi-linnas
mu nime teatakse.
(Steinitz 1939: 377–378, vārsid 4–9)

Kuigi ta valmistub peoleminekuks samuti kui teised vaimud, reisib ta pidu-
majja hoopis teisel moel:

Kasetohust külgedega seitsmesse paati,
kasetohust külgedega kuude paati
mina, isand, istun.
Obi-äärsest seitsmest linnast,
Obi-äärsest kuuest linnast
väikesi poisse,
väikesi tüdrukuid neelata võttes
mina, isand, [läbi] lähen.
(Samas: 381, vārsid 80–87)

E) Püha Linna Taat

Sooloomaküüneline Valitseja,
Metsloomaküüneline Valitseja,
mina, isand, olen alla lastud.
Oma seitsme harjalatiga unkalise helge,
oma kuue harjalatiga unkalise helge
isa poolt
olen alla lastud,
Sooloomaküüneline Valitseja,
Metsloomaküüneline Valitseja,
jooksva hobuse kujuga linnas,
sammuva hobuse kujuga linnas
mina, isand, elan.
(Samas: 384–385, vārsid 10–21)

Tuleb rõhutada, et Püha Linna Taat esineb sageli karu kujul. Sellepärast nimetataksegi teda Sooloomaküüneliseks, Metsloomaküüneliseks Valitsejaks. Éva Schmidt'i sõnul on ta antropomorfseks esinemiskujuks relvis sõjamees, zoomorfseks aga karu (Schmidt 1989: 212–215). Püha Linna Taadi eluase Püha Linn on komikeelsel kujul Vežakarō (*veža* 'püha', *kar* 'linn')

leidnud tee ka maakaartidele. Seda paika, mis asub Lohtogurtist põhja pool, iseloomustatakse mütoloogilistes tekstides üldiselt kui jooksva hobuse kujulist linna, sammuva hobuse kujulist linna (vrd mansi *χaitne luv silman ős, minne luv silman ős*).

Stereotüüpsete paralleelvärsirühmade esinemine obiugri rahvalauludes on sama tavaline kui meie regilauluski. Sageli leiame samu vormeleid ka juttudest. Võin kinnitada, et paljusid Steinitzi publitseeritud lauludes esinevaid stereotüüpsed vormeleid kohtame ka mansi lauludes. Tahan rõhutada, et kuigi kutsumislaulude tekstid suures osas kattuvad, erinevad alati jumaluste elupaikade kirjeldused. Kõik kutsumislaulud on esitaja (K. Maremjanini) koduküla suhtes õigesti orienteeritud – põhja pool elavad jumalused tulevad põhja poolt, lõuna pool elavad lõuna poolt. Jumalused kasutavad neile omaseid liikumisviise. Tekstide kõrvutamine võimaldab meil aimu saada sellest, mis elementidest ja kuidas laulik konkreetse laulu kokku paneb.

Eriti hea ettekujutuse sellest, kuivõrd üksikasjalikke mütoloogia peegeldusi esineb K. Maremjanini esitatud ning Steinitzi publitseeritud laulutekstides, annab etenduslaul “Surnu elluäratamine” (tekst nr 38). Laul algab surnu jutuga sellest, kuidas ränk haigus ta tappis ning kuidas ta pandi puusärki, ning jätkub nii:

Oma väikesi luid kui ma raputan,
väikeste loomade poolt need ära kantakse,
oma suuri luid kui ma raputan,
suurte loomade poolt need ära kantakse.
Pärast seda nüüd
sooblisuuruse pehme palve
kuhu laotan,
karusloomasuuruse pehme palve
kuhu laotan?
(Samas: 400–401, vārsid 13–21)

Järgneb lõik, mis üksüheselt vastab Kevadoravanaha Andamilise Valitseja laulule:

Hommiku ajal kasvanud
kuldse muruga kasvatatud neemel,
õhtu ajal kasvanud
kuldse rohuga kasvatatud neemel;
kevadmetsisekuke sulgedega kaetud küngastel,

sügismetsisekuke sulgedega kaetud küngastel,
seal sa elad,
Kevadoravanaha Andamiline Valitseja,
Sügisoravanaha Andamiline Valitseja,
kuule mind ometi!
(Samas: 401, väärsid 22–31)

Samal kombel pöördub surnu ka *kaltaś-imi* poole:

Tüdrukuid LäkitaV Väike Vihane Haldjatar,
Poisse LäkitaV Väike Vihane Haldjatar,
kuule mind ometi!
(Samas: 402, väärsid 55–57)

Järgmisena palub surnu Püha Linna Taati:

Jooksva hobuse kujuline linn,
sammuva hobuse kujuline linn,
sooblisuuruse pehme palve
sinule laotan,
karusloomasuuruse pehme palve
sinule laotan.
Sooloomakujuline Valitseja,
Metsloomakujuline Valitseja,
sülesügavusest sinirebaseaugust,
põlvesügavusest sinirebaseaugust,
kui sa mind välja võtad,
ühe kõiega seotud seitse musta [looma],
ühe kõiega seotud kuus musta
sulle ohverdan.
(Samas: 403–404, väärsid 77–90)

Obi-äärsete hantide uskumuste kohaselt käis surija hing enne allilma minekut *kaltaś*’i ja Maailma Vaatava Mehe elupaigas. Kui need teda ei peatanud, jõudis hing Püha Linna Taadi juurde, kes viimasena võis teda hoida surnute maale minemast. (Schmidt 1989: 223.) Selle teekonna täpse kirjelduse leiamegi tsiteeritud laulust. Ka mansi lauludes tegutseb Püha Linna Taat (*jalp ūs ōika*) väikeste poiste ja tüdrukute kaitsjana:

Mu suvenahkadest kasuka rebendeis,
mu sügisnahkadest kasuka rebendeis

istuvad terved tüdrukud,
istuvad terved poisid.
(Kannisto, Liimola 1951: 351)

On veel üks hea näide selle kohta, kui head pärimuse tundjad olid Steinitzi tudengitest informandid – D. Tebitevi 1937. aastal loodud laul Leninist.¹⁰⁴

Ladimer ju Iljitša,
taiplikuks meheks sündinud olles,
Ladimer ju Iljitša,
meelekaks meheks sündinud olles,
võruna keerlevas rõngasilmas
ringi ta käis,
võruna keerlevas rõngasmaailmas
ringi ta käis,
rikaste meeste paljusid riukaid
mällu ta jättis,
rikka rahva paljusid vempe
meelde ta jättis ...
(Steinitz 1939: 454–455, värsid 1–12)

Siis pöördus Lenin vaese rahva poole:

“Viletsates kasukates paljud naised,
viletsates jalanõudes paljud mehed –
rikaste kõhtudega paljudelt meestelt,
hõbevatsadega paljudelt naistelt
nende liha otsani välja see kurnatakse,
nende luu otsani välja see kurnatakse.”
(Samas: 455, värsid 17–22)

Seejärel kutsus ta vaest rahvast ühinema nagu “ühe rihmaga kokkuseotud tuhandesuuline hulk”:

Pika käsu hea otsaga
siis ta käskis,
lühikese käsu hea otsaga
siis ta käskis.

¹⁰⁴ Laul on tervikuna ära toodud raamatu tõlgete-osas.

Oma kümnehambalise hambulise suuga
nõnda ta rääkis,
oma kahekümnehambalise hambulise suuga
nõnda ta rääkis ...
(Samas: 456, vārsid 31–38)

Sellised vārsid, nagu “võruna keerlevas rõngasilmas” või “viletsates kasukates paljud naised, viletsates jalanõudes paljud mehed” on obiugri mütoloogilistele lauludele tüüpilised, nagu ka kujundid “(millegi) hea ots”, “kümne/kahekümnehambaline hambuline suu”.

Siis ütles Lenin:
“Valvsa auli terava kõrvaga
ma nüüd hästi kuulsin,
valvsa rebase terava kõrvaga
ma nüüd hästi kuulsin.
Rikaste kõhtudega paljudelt naistelt,
hõbevatsadega paljudelt meestelt
meie liha otsani välja see kurnatakse,
meie luu otsani välja see kurnatakse.
Kivisüdame suure vägeva sõjaga
me nüüd üles tõuseme,
Hõbesüdame suure tugeva sõjaga
me nüüd üles tõuseme!”
(Samas: 456–457, vārsid 41–52)

Nagu näeme, iseloomustatakse Leninit samamoodi nagu karupeole kutsutud üleloomulikku olendit. Laulus kasutatud vormelid “valvsa auli terava kõrvaga, valvsa rebase terava kõrvaga” on lisaks iseloomulikud ka kangelaslauludele. Muidugi esineb laulude kujundikeeles mitmeid innovatsioone, kuid meie vaatepunktist paistab see siiski üsna traditsioonilise vaimu või kangelase lauluna. Isegi tegutsemise eesmärk – handi rahva aitamine vaesuse ja nälja vastu – on sama.

Nüüd lühidalt ka Steinitzi kogumikes publitseeritud juttudest. Neist kuuluvad 21 igapäevast elu-olu kirjeldavate narratiivide hulka (jutustajateks K. Maremjanin ja P. Tšamsarov. Ülejäänud lood, mis kogumikes on liigitatud muinasjuttudeks, kuuluvad tegelikult mütoloogiliste muistendite hulka. Seda tunnistab ka Steinitz ise jutule (“*šempər*-kivi”) lisatud kommentaaris, kirjutades: “Selles ning kahes järgnevas lõigus muutuvad muinasjutu peategelased – poeg, vanem vend ja ema, vaimudeks, kes seavad

ennast sisse oma pühapaikades. Selline lõpp on kangelasmuinasjuttudele ning kangelaslaulule tüüpiline, tegelikult on need lood rituaalselt austatud esivanema või muu vaimu elust” (Steinitz 1976: 245). Nende lugude kangelane esineb sageli kui Naise Vennapoeg, väike *moš*-mees, *moš*-naine või *por*-naine. Samamoodi tutvustatakse tegelasi obiugri muistendites üldse. Need algavad sageli vormeliga “elasid öde-venda”, “elas *moš*-naine koos vennaga” või “elas naise poeg koos oma tädi/vanaemaga”. Vaid üksikutest vihjetest saab kuulaja aru, et tegemist pole lihtsurelikega. Mõnikord jäävad nad jutu lõpuni identifitseerimata, mõnikord pannakse nad muistendi lõpuosas paika müütilistest lauludest pärinevate vormelitega, harva öeldakse nende nimed otse välja.

Ühes Steinitzki kogutud jutus (“*šempər*-kivi”, millest on ära toodud kaks varianti) ilmub venna äraoleku ajal kotta Seitsme Soobli Kõrgune Vägilane, kes palub öel oma peast täisid otsida. Venna kojutuleku ajaks ta lahkub. Viimaks saab öde ta naiseks. Ta sünnitab poja, kes kasvab nii kiiresti, et Seitsme Soobli Kõrgune Vägilane hakkab kahtlema, kas ta ikka on poisi isa. Poisil seisab ees rida katsumusi, näiteks peab ta võistlema oma seitsme vennaga kivi lingutamises. Nagu Maailma Vaatav Mees / Naise Poeg / Naise Vennapoeg kunagi, võidab poiss oma vennad. Seejärel saadab isa ta koos poegade seitsme kivisilmse vägimehe linna. Seal põgeneb poiss kinnivõtjate küüsisist ning ujub kaurina tagasi koju. Lugu lõppeb suure pidusöögiga, mille ajal onu ütleb poisile: “Sa mine nüüd oma maale! Hommikul saamata jäänud ohvrid võta vastu õhtul, õhtul saamata jäänud ohvrid võta vastu hommikul!” Siis ütleb ta oma öele: “Sa mine oma iseenesest veest kerkinud kauri pesaga mättale, oma iseenesest veest kerkinud jääkauri pesaga mättale.”¹⁰⁵ Hommikul saamata jäänud ohvrid võta vastu õhtul, õhtul saamata jäänud ohvrid võta vastu hommikul!” Onu ütleb: “Ise lähen oma jooksva hobuse kujulisse linna, oma sammuva hobuse kujulisse linna. Väikeste tüdrukute hingi peatades olen seal, väikeste poiste hingi peatades elan seal.” (Steinitz 1976: 244–263.)

Jumalused-haldjad jagavad loomisajastu lõppedes omavahel elupaigad ja funktsioonid. On selge, et jooksva/sammuva hobuse kujulises linnas elav onu on Püha Linna Taat, kellest uskumuste kohaselt sõltus suuresti inimelu kestus maa peal. Loomislugude linna pesa kõrvale saadetud naine on *kaltaš*. Sellest tunnistab selgesti teises handi jutus (“Naise Vennapoeg ja südame-tsaar”) esinev vormel:

¹⁰⁵ Vihje maailmaloomise loole. Väljend “iseenesest veest kerkinud” peab tähendama, et mätas kauri pesaga oli olemas juba enne aegade algust, vastandina maale, mille kaur ürgmere põhjast pinnale tõi.

Toitu andvale Obile, kala andvale Obile, nelja Obi-neeme hargnemiskohta mine! Hanekisaga täidetud looklevatele jõeharudele, pardikisaga täidetud looklevatele jõeharudele mine! Oma iseenest veest kerkinud kauri pesaga mättale, oma iseenest veest kerkinud jääkauri pesaga mättale mine! [...] Väikeste tüdrukute, väikeste poiste eluiga kindlaks määrates ela seal. Kauaks elama määratud väikestele poistele määra pikk iga, kauaks elama määratud väikestele tüdrukutele määra pikk iga!” (Steinitz 1939: 301–302)

On ju *kaltas’ imi/aŋki* see, kes uskumuste kohaselt inimese eluea määrab. Lugude peategelane aga on Maailma Vaatav Mees. Talle ütleb onu:

Sa, nõbu, mine toitu andva Obi, kala andva Obi ülemjooksule, oma kuldse muruga, kuldse rohuga kaetud neemele, oma kevadiste metsikukkede sulgedega ülepuistatud eelmägedesse, sügiseste metsikukkede sulgedega ülepuistatud eelmägedesse, oma vibunööri otsas rippuvasse linna, oma kinganööri otsas rippuvasse linna, oma kuukirjusse pühasse majja, oma päikesekirjusse pühasse majja! Oma kuldkabjalise laua taga istu oma kevadistest oravanahkadest, sügisestest oravanahkadest püha raamatut lugedes! [...] Oma kuukirju püha hobuse seljas ratsuta ümber võruna keerleva rõngasmaailma, ratsuta ümber võruna keerleva haldjate ilma!” (Samas: 300–301)

Lõpuks võib kõige eelneva valgusel kinnitada kõigepealt seda, et K. Maremjanin, P. Põrõsev ja teised noored W. Steinitzi informandid olid oma kodupaiga folkloori väga head tundjad, kes mitte ainult ei mäletanud traditsioonilist repertuaari, vaid suutsid selle põhjal luua ka uusi tekste. Võib ka kindla veendumusega öelda, et ilma nende tekstideta, mis avaldati handialaste tööde kahes köites, haigutaks obiugrilaste folkloori ja mütoloogiast uurimustes märkimisväärne auk.

Alliteratsioon ja parallelism obiugri folklooris

Alustuseks pean ütlema, et poetiline keel pole kunagi olnud mu peamiste uurimistemade hulgas. Siiski olen oma teadlaseaastate jooksul tõlkinud hulga tekste mitmetest soome-ugri keeltest. Seepärast imestasin, kui Jonathan Roper kunagi vestluse käigus ütles, et Robert Austerlitz arvates pole obiugri rahvaluules alliteratsiooni. Mulle oli jäänud teistsugune mulje ning olen praeguseni veendunud, et kuigi alliteratsioon pole mansi ja handi folklooris nii tähtsal kohal kui eesti või soome vanades lauludes, mängib see siiski olulist rolli.

Tegelikult on alliteratsiooni kohta obiugri rahvaluules avaldatud erisugused arvamusi. Alustagem eespool nimetatud Austerlitzist, kes oma 1958. aastal ilmunud töös obiugri meetrumi kohta kirjutab: "Alliteratsioon on obiugri luules parimal juhul vaid marginaalne nähtus. Keskkes korpuses on selle kohta vaid kaks näidet: (1) B: 80 *χūtte χū χūs χūjen* 'kakskümmend meest kahekümne *χūtta*-võrguga', milles mitte ainult esikonsonant, vaid ka sellele järgnev vokaal kordub kogu värsis ja (2) sagedasti esinev värss (kümme korda keskkes korpuses): D:32 *kimpe kūrta kimpija* '[nurgalise] küla nurka', kus *k*- kordub kogu värsis. Kõik teised alliteratsiooni meenutavad juhud on marginaalsed, mistõttu peame ka kogu nähtust ennast marginaalseks" (Austerlitz 1958: 108). Joonealuses märkuses lisab ta: "Esinevad sellised värssid nagu B:180 *χūs χōtpe χōtā kūr* 'kahekümne paadiga [paadi-line] küla', kus iga sõna esimene konsonant on velaarne, kuid üks neljast sulghäälik, samal ajal kui teised on frikatiivid. Enamik alliteratsiooni juhte sisaldavad etümoloogilist kujundit [--]; samade sõnaalguse konsonantide kordus on seega seotud identsete sõnatüvede kordamisega. Assonants on samavõrd ebaoluline ja jääb seetõttu arutlusest kõrvale" (samas). Ma ei saa aru, miks arvas Austerlitz, et alliteratsioon peab olema totaalne, nii et kui üks sõna värsis algas mõne teise häälikuga, kõrvaldas ta loetelust kogu värssi.

Tuleb ka rõhutada, et Austerlitz mainitud keskne tekstikorpused sisaldas vaid 19 Wolfgang Steinitz literatuurilise Šerkalõ murde teksti, mis olid üles kirjutatud laulmise järgi ja kontrollitud pärast fonograafisalvestuste abil. Terve Austerlitz kasutada olnud mansi ja handi folkloori tekstikorpused ei sisaldanud Kannisto ja Liimola väljaande “Wogulische Volksdichtung” viimaseid kõiteid, mis ilmusid hiljem ja milles publitseeriti väga oluline osa mansi laulutekste. Arutledes alliteratsiooni üle obiugri rahvaluules, ei tohi me kõrvale jätta ka proosat. Näiteks jutu algusvormel *ōlsəy χulsəy ēkvay-ōikay sāt sām̄pa sām̄jy vōrt tenketen* – ‘elasid-olid eite-taati kahekesi seitsmenurgelises nurgametsas’.

Soome keeleteadlane ja obiugri rahvaluule tõlkija Raija Bartens on öelnud: “Obiugri poeesia jätab kasutamata foneetilise tasandi võtted, alliteratsiooni ja lõppriimi (kuigi mõned teadlased peavad alliteratsiooni nende poeesia osaks). See otsib vahendeid keele muudelt tasanditelt. Tähtis on värsside (või värsirühmade) parallelism: järgnev värss kordab eelmist varieerides. Variatsioon võib puudutada üht või enam sõna” (Bartens 1986: 20).

Suur Soome folklorist Lauri Honko kirjutab soome-ugri suulise rahvaloomingu antoloogia eessõnas: “Kalevala-möödulist luulet võib kõige paremini kirjeldada poeetilise stiilina, kuna see hõlmab eri žanreid ja oli kunagi nii populaarne oma tuumikalal, et isegi muinasjutte esitati trohheilise tetrameetrina. Mõned teadlased on väitnud, et sama värsimoot esineb ka mordva ja obiugri keeltes. Ent võrreldes kalevalamöödulise luule kindla silbilise struktuuriga tundub mordva ja obiugri eepilise luule vorm rohkem põhinevat rõhul ja sellega kaasneval sõnaalgulisel assonantsil ning varieeruv parallelismil” (Honko 1993: 55).

Olen arvamusel, et obiugri keeltes esineb alliteratsioon peamiselt vormelites. Vormelitena mõistan siinkohal kindlaid sõnade kombinatsioone, mis esinevad korduvalt ühe teksti piires ning sageli ka teistes tekstides. Lauludes väljendub vormel enamasti parallelismi printsiibil ühendatud värsides. Obiugri folkloorile on iseloomulik, et laulude parallelvärsse põimitakse ka proosatekstidesse, iseloomustamaks situatsioone või tegelasi. Nii nagu parallelism, mis enamasti esineb ühe või kahe sõna võrra erinevate värsside kordamisena, ilmneb alliteratsioon sõnatüvede kordamisena või etümoloogilise kujundina (*figura etymologica*).

Austerlitz esitab oma töös (lk 49) järgmised võimalikud parallelismi tüübid:

I. Üksikute sõnade parallelism

1) värsi alguses x - - - - | y - - - -

- | | |
|-----------|-------------------|
| 2) lõpus | ---- x ---- y |
| 3) keskel | -- x -- -- y -- |

II. Kahe sõna parallelism

A) ühendatud

- | | |
|------------|---------------------|
| 1) alguses | xw --- yz --- |
| 2) lõpus | --- -xw --- -yz |
| 3) keskel | -- xw -- -- yz -- |

B) lahutatud

- | | |
|----------------------|-------------------------|
| 1) alguses ja lõpus | x --- -w y --- -z |
| 2) alguses ja keskel | x - -w - - y - -z - - |
| 3) keskel ja lõpus | -- x - - w -- y - - z |
| 4) keskel ja keskel | - x - w - - y - z - |

Tuleb rõhutada, et Austerlitz ei näe oma hästikorrastatud süsteemis kohta paralleelvärssidele, mis erinevad rohkem kui kahe sõna võrra, ning et mõned näited pole valitud mitte algteksti, vaid tõlke põhjal. Näiteks liigitab ta värsid *piytijen wōjə šunəŋ tiχət* / *wurtijen wōjə šunəŋ tiχət* kahe muutuva sõnaga parallelismi tüüpi II-B-2 (x - -w - - | y - -z - -), kuigi varieerub vaid üks sõna ('punase looma [nahaga] külluslik pesa, musta looma [nahaga] külluslik pesa' – lk 56). Austerlitzil on sõna *šunəŋ* 'külluslik' tõlgitud esimeses värsis *happy* ja teises *cozy*,¹⁰⁶ liigitus aga tehtud sellelt aluselt.

Meie jaoks on oluline, et samal viisil süstematiseerib Austerlitz ka etümoloogilisi kujundeid. Järgnevas süsteemis märgivad f' ja f'' korduvaid sõnatüvesid. Paksus kirjas rõhutused on tehtud minu poolt.

1. 1. Af'f''B

tāpət sārpa sārəŋ uw,
χūt sārpa sārəŋ uw
 seitsmekurrulist kurrukisa
 kuuekurrulist kurrukisa
 (Austerlitz 1958: 110)

Et mul on kasutada palju suurem tekstikorpust, siis esitan edaspidi ka oma näiteid:

¹⁰⁶ Algul mõtlesin, et tõlkeviga saab alguse Steinitzilt, kuid olles hoolikalt kõik tema kirjapandud laulutekstitud üle vaadanud, veendusin, et juhul, kui mõlemas paralleelvärsis esineb *šunəŋ tiχət*, on Steinitz alati tõlkinud mõlemad *reichen Nest*. Vaid ühel juhul on tõlgitud vastavalt *reichen Nest* ja *glücklichen Nest*, kuid siis on esimeses värsis *šunəŋ tiχət*, teises aga *mišə tiχət* (Steinitz 1939: 349).

sṣrñijen toḡxpə toḡxəḡə pasan
kuldsete kapjadega kabjalise laua
(handi, Steinitz 1939: 340)

1. 2. a) f'f''AB

tēwtəm tēwəm lōtəx wēs
täidest söödud kahvatu nägu¹⁰⁷
(Austerlitz 1958: 112)

Minu näide:

vōt vōtum kēnte, rakv rakvum kēnte ta pinme nāḡki
tuule tuulatud mütsi, vihma vihmutatud mütsi ta pani pähe
(mansi, Kannisto, Liimola 1958: 29. Siin on ilmselt kaks paralleel-
värssi kokku pandud.)

1. 2. b) A(B)f'f''

tām najen wērəm wēr
selle naise tehtud tegu
(Austerlitz 1958: 112)

Minu näide:

am ti poikəḡn poikum
minu palutud palve
(mansi, Kannisto, Liimola 1959: 23)

2. 1. a) f'Af''

kimtəḡ sax kimətna
titəḡ sax titna
hõlmalise kasuka hõlmas
varrukalise kasuka varrukas
(Austerlitz 1958: 113)

¹⁰⁷ Austerlitzil tõlgitud *louse-bitten, lousy, pale face*, seega nagu sobiks etümoloogiliseks kujundiks. Tegelikult puhas algriim, vrd paralleelvärsiga *šuš tēwəm lōtəx wēs* 'kirpude söödud kahvatu nägu' (Steinitz 1939: 398).

Minu näide:

lōχη kol lōχət
sāmη kol sām̄t
sopilise maja sopis
nurgelise maja nurgas
(mansi; Kannisto, Liimola 1958: 370)

2. 1. b) f'ABf''

ājen wōj tāpət āj
ājen wōj χūt āj
sõnumilooma seitse sõnumit
sõnumilooma kuus sõnumit
(Austerlitz 1958: 114)

Minu näide:

vātum pil ta vātsum,
atum pil ta atsum
korjatavaid marju korjan
söödavaid marju söön
(mansi, Kannisto, Liimola 1958: 88)

2. 2. f'Af''B

owijen χōjtə owəŋa ruwa
wōrijen χōjtə wōtəŋa ruwa
vooludest tabatud voolulisel kaldal
tuultest tabatud tuulisel kaldal
(Austerlitz 1958: 115)¹⁰⁸

Austerlitzil, kes enamasti järgib tõlkides Steinitzit, kõlab viimase näite tõlge väga kummaliselt: *the cliff [washed] by currents, the breeze with currents, / the windy cliff with the windy breeze*. Muidugi on handi ja mansi poeetiliselt kõnet raske tõlkida saksa ja inglise keelde, kuid sedalaadi tõlkekohad näitavad, et Austerlitz ei mõistnud kuigivõrd keelt, mille näiteid ta esitas.

¹⁰⁸ Austerlitz on siin teinud vea Steinitzi teksti esitamisel – teises värsis peab olema *wōtijen χōjtə wōtəŋa ruwa*. Mõlema värsi tõlge: *des von der Strömung getroffenen beströmten Steilufers, des vom Wind getroffenen windigen Steilufers* (Steinitz 1939: 430).

Minu näited:

laviŋ χum lavem ti johtəm
vihase mehe vihaseks sain
(mansi, Vogul Folklore: 10)

kēmpliŋ sāχi kēmpli(m)n poike'it,
taitiŋ sāχi taitəm(n) poike'it
nad paluvad mu hõlmalise kasuka hõlma,
nad paluvad mu varrukalise kasuka varrukas
(mansi, Vogul Folklore: 3)

Kuid mansi värssid *saviŋ sāχip sāv χumin*, / *saviŋ sāχip sāv nēm* 'palju mu viletsakuuelisi mehi, palju mu viletsakuuelisi naisi' (vt nt Vogul Folklore: 2) näitavad hoopis midagi muud, sest *saviŋ* 'vaene, vilets' ja *sāv* 'palju' ei tule ne ühest tüvest ning mõlemates värssides alliteeruvad need veel sõnaga *sāχip* (*sāχ* 'kuub, kasukas'). Seega on siin igal juhul tegemist alliteratsiooniga, mitte etümoloogilise kujundiga. Obiugri rahvaluulele pole võõrad ka sõnamängud. Näiteks *pāvlkan kantŋ χum ēkvapjγ* 'külatanuma vihane mees Eide Poeg' (*kan* 'tänav, tanum', *kant* 'viha').

2. 3. A'fBf''(tegelikult ikka Af'Bf'')

muj nēməŋ nāj nēmijem
minu nimeka naise nimi
(Austerlitz 1958: 117)

ij jōšenə nōpə jōšə
ij kurenə nōpə kurə
üks käsi põdra käsi [= esijalg]
üks jalg põdra jalg
(Samas)

Austerlitz'i süsteemis pole paika sellistel värssidel, nagu:

mana namiŋ ōtər naməm namejave,
milline nimekas isand, [nii] mu nime nimetatakse,

mana sijiŋ ōtər sijəm sijejave!
milline kuulus isand, [nii] mu kuulsust kuulutatakse!
(Mansi, Vogul Folklore: 1)

Või

hālt turpa turin rōṇḥ pusən rōṇḥmet,
ahnetest kõrdest kõrilst kisa kõik kisasid
(Mansi, Vogul Folklore: 9)

või

vōt vōtum vōtəṇ ēntape
tuule tuulatud tuulise vöö
(Mansi, Kannisto, Liimola 1958: 29)

või

man māñ āni mirṇ sui suiti,
mis väikeste tasside kolisev heli helises,

man māñ āni jilṇ sui suiti
mis väikeste tasside klirisev heli helises
(Mansi, Kannisto, Liimola 1958: 168)

Viimases näites on alliteratsioon kombineeritud eümoloogilise kujundiga. Järgnevalt ma ei saagi nõustuda Austerlitziga, sest ei näe obiugri tekstide põhjal mingit vajadust arvata etümoloogiline kujund alliteratsiooni hulgast välja. *Figura etymologica* on seal nii laialt levinud vaid obiugri keeltele iseloomuliku võimaluse tõttu moodustada ühesilbilistest tüvedest väga lihtsalt eri sõnu neile sufikseid lisades. Nii mansi kui handi keeles leidub palju ühesilbilisi sõnatüvesid. Nii toobki keelele omaste sõnatuletusvahendite kasutamine kaasa etümoloogiliste kujundite moodustamise ja alliteratsiooni. Siinkohal on sobiv meelde tuletada Eduard Laugaste oletust selle kohta, et nii alliteratsioon kui parallelism kasvasid välja sõnade kordamisest (Laugaste 1969: 223).

Teeme väikese võrdluse. Järgnevalt mõned keskaegsed ladinakeelsed etümoloogilised kujundid: *defloratus flos effloret, rosa derosatur, mundus demundatur, masculos demasculare, federa defedare, titulum detitulare, virginem devirginare, canonicum decanonicare, depuerare pueros*. Kuna need on moodustatud eesliidete abil, pole siin võimalik alliteratsioonist rääkida.

Mansi etümoloogilised kujundid: *maraman kātum maramaves, maraman laylum maramaves* 'mu väsinud käed on väsinud, mu väsinud jalad on väsinud'; *suje totne sujin tayt, name totne namṇ tayt* 'kuulsust kandev kuulus Sosva jõgi; nime kandev nimekas Sosva jõgi'. Siin on põhjust rääkida alliteratsioonist.

Handi etümoloogilised kujundid: *sōrnijen sinpə siŋəŋ ōntəp* ‘kuldse äärega ääreline häll’; *jāŋ pēŋkpə pēŋkaŋ tūt, χūs pēŋkpə pēŋkaŋ tūt* ‘kümne hambaga hambuline suu, kahekümne hambaga hambuline suu’. Siin samuti.

Seoses etümoloogilise kujundiga kerkib veel üks oluline küsimus – kas mansi ja handi laulikud ja jutuvestjad ise tajuvad (tajusid) neid poeetiliste instrumentidena või hoopis keelele omaste sõnatuletusvahenditena? Viimasel juhul pole meil üldse põhjust rääkida poeetilise tasandi kõnekujunditest. Siin tuleb veel kord rõhutada, et allitereeruvad sõnad moodustavad obiugri folklooris tihti vormeleid, millega nähtusi, olendeid ja situatsioone iseloomustatakse, olles nende vormelite tuumaks, vormelid aga esinevad ühtviisi nii seotud kui sidumata kõnes, näiteks värsid karupeol esitatud *kaltas*’i kutsumislaulust:

atə χōwtəm lūlə tixət,
ise kerkinud jääkauri pesa,

lūlə tixət χowə pāj,
jääkauri pesa kandval künkal,

atə χōwtəm tōxtəŋ tixət,
ise kerkinud järvekauri pesa,

tōxtəŋ tixət χowə pāj
järvekauri pesa kandval künkal

nāj tam ōm’sijəttəm.
mina, haldjatar, elan.
(Steinitz 1939: 348 – *kaltas*’i laul)

Võrdleme neid jutus esinevate vormelitega: *naŋ atə χōwtəm lūlə tixət χowə pājena mana, atə χōwtəm tōxtəŋ tixət χowə pājena mana!* ‘Sina ise kerkinud jääkauri pesa kandvale künkale mine, ise kerkinud järvekauri pesa kandvale künkale mine!’ (Steinitz 1939: 263). Vormelid ületavad keelepiiregi – *χūχəttə tōw χorpa wōš, mantə tōw χorpa wōš* ‘jooksva hobuse kujuline linn, käiva hobuse kujuline linn’ (handi; samas: 385), *χaitne luv silmaŋ ūs, minne luv silmaŋ ūs* ‘jooksva hobuse kujuline¹⁰⁹ linn, käiva hobuse kujuline linn’ (mansi; Kannisto, Liimola 1951: 350).

¹⁰⁹ Mansi *silmaŋ* on seotud verbidega *siltalaŋkve, siluŋkve* ‘lahti harutama, kala rookima’ ja *siliŋlaŋkve* ‘lahti lõikama, lahti saagima’. Seega oleks ehk õigem ‘jooksva hobuse laotusega linn’.

Alliteratsioonile lisaks esineb mansi ja handi folklooris ka assonants. See pole sageli niivõrd sõnaalguline, vaid pigem sisene. Näiteks mansi *āχvtas-tuman, kērtuman sāt kol āvitēnl kon ta kvāls* 'kivilukuga, raudlukuga seitsme maja uksest välja ta läks' (Kannisto, Liimola 1958: 29, Karu allalaskmise laul). Ja proosanäide: *ai tōrum taven tārātālim man tēlum nāi āyi, man tēlum otar āyi oli kol kivart* 'milline taeva poolt tema jaoks alla lastud suureks sirgunud haldajatar, milline suureks sirgunud kangelanna on selles majas' (Mifō, skazki: 40). Selle kohta sobiks hästi Matti Kuusi (1949: 98) ja Eduard Laugaste (1969: 224) kasutatud termin "sisemine alliteratsioon".

Muidugi leiame obiugri vormelitest ka harilikku, tavaliselt kahe-kolme sõna piires esinevat alliteratsiooni. Eespool esitatud näidetele lisaks veel mõned: mansi *sāt sāmpa* 'seitsme nurgaga', *mana mākvē* 'milline maake', *jomas jovte* 'hea vibu', handi *tuntien turie* 'hanekisaga'. Ja mõned pikemad proosanäited: *ōika kona at kvāli, koni mā matχurip at vāytā* 'taat väljas ei käi, milline ümbrus on, ei tea' (Mifō, skazki: 32). Või: *toχ minimatā akv-mat ērt ēlal' sunsi: sāt tovlup kēr luv tarməl ūs ūnlī* 'nii minnes näeb ta ükskord ees: seitsme tiivaga raudhobuse seljas on linn' (Mifō, skazki: 40). *χonal ēlmχolas jisēn tōrm ūntχati, ēlmχolas notēn tōrm ūntχati, savēn sāχip sāv nē, savēn sāχip sāv χum ūnlōne χotal' olne nāin sāmne, χotal' olne otarēn sāmne āntēn χār jirəl tūštaven, toχēn χār jirəl tūštaven* 'kui kunagi inimese pikk ajastu, inimese igavene ajastu kätte jõuab, hakkavad paljud viletsates kasukates naised, paljud viletsates kasukates mehed, kes asustavad kõikjal elavate kangelaste paiku, kõikjal elavate vägilaste paiku, sulle sarvilisi isasloomi ohvriks tooma, kabjalisi isasloomi ohvriks tooma' (Mifō, skazki: 60).

Suurim alliteratsiooniga seotud problem puudutab laulmist. Raija Bartens kirjutas obiugri laulude kohta: "Värsi pikkus pole määratud keeleliste üksuste, eelkõige silpide arvu abil, vaid muusikaliste üksuste, taktilöökide abil" (Bartens 1986: 19). Enamasti ei vasta avaldatud tekst esitatud laulule, kuna pole arvesse võetud värsi meloodiaga kohandamisel lisatavaid täitesilpe, mille tõttu lauldes võivad keeleliselt pikad silbid sattuda muusikaliselt lühikesse positsiooni või vastupidi. Nii võivad järgsilbid koos täitesilpidega moodustada laulmisel rõhutatud positsiooni sattudes oma alliteratsiooni, nagu eesti *harja külma alli-kasse* puhul.

Vaatame järgnevalt mansi laulunäidet, mille ma salvestasin 1979. aastal Sukōrja külas. Esimene rida näitab tegelikult lauldud silpe, teine aga täitesilpideta normaalteksti.

ai rūna rū-na-γo rūna rū-na-γo
ai runa runa runa runa
 Oh, Runa, Runa, Runa, Runa,

γano anum manriyā-γo toti-γo-lān
anum manriy totiylilən
miks sa viid mind [ära],

anum manriyā-γo γo-vi-nu-tān
anum manriy vovintālən
miks sa kutsud mind [ära]?

γano γa-śā γaśa-γo γaśe^h γate-γon-na allitereerub täitesilp γa
aśa, aśa, aśa, aśan
Isa, isa, isa, mu isa

paltj-na-γo γo-luṅk-ve-t'e-t'e-γo
paltj'n oluṅkve t'i
pool elamine

torāstey^u va-rīγ^hlamə-γāt'em
toras ti vāriylalemat'em,
on ju ära rikutud,

ma torastey varīγ^hlamə-γāt'e
toras ti vāriylalemat'em.
on ju ära rikutud.

t'e mos-sa-te te mos-sām-pa-γo samna-γa vō-ro
ti mus sāt sām̄pa sām̄ṇa vōr
Ennem seitsmenurgalisse nurgametsa

vorn vos Ke^h-tj-γo ləməṅ-γat'è-t'è-mo
vōrn vos ketiylam't'em,
metsa oleks mind saatnud,

vorn vos Ke-dī^hləmə-γāt'è
vōrn vos ketiylam't'em,
metsa oleksid mind saatnud,

t'e mo-naṅ pal-tij̄i noγo-oluṅkve
ti mus naṅ paltj'n oluṅkve.
ennem kui sinu juurde elama.

kve-γo vit-toras-t'e-γo varij-lamu-mə-mo
vit toras ti vāriylamtem,
Vette ennem mind viinud,

vitn vos t'e-tj-γo ləmə-γa-t'e-no
vitn vos ketijlavem
vette mind saatnud ...

(RKM, Mgn. II 3221 (6) < Pjotr Sainahhov (sünd. 1917) Sukõrja
külast, fon. ja lit. A. Lintrop 1979)

Kokkuvõtteks võib öelda seda, et alliteratsioon, kuigi tähtsuselt võrreldamatu eesti või soome vanemate rahvalaulude omaga, mängib obiugri folklooris siiski üsna olulist rolli, kuigi ilmneb keelte omapära tõttu sageli etümoloogilise kujundina.



4. UDMURDI USUNDIST

Sünkretismist udmurdi usundis

XIX sajandi lõpul ja XX sajandi algul

dmurdid jagunevad usundiloolase jaoks kristlasteks ja paganateks. Kui ajalooliselt varem (XV sajandil) vene mõjusfääri jäänud Vjatka kubermangu udmurtide seas oli 1870. aastal ristimata 6% täisealisest elanikkonnast, siis Kaasani kubermangus oli paganaid veel 1914. aastal kolmandik. Lõunaudmurtide puhul tuleb arvesse võtta Volga-Bulgaaria riigi ajal alanud ning Kaasani khaaniriigi ajal süvenenud islami mõju ning tõsi-asi, et lõunapoolsed udmurdi külad asuvad tatari ja baškiiri külade naab- ruses või moodustavad neist ümbritsetud saarekesi. Kuigi veel XX sajandi algulgi polnud ristimata ja ristitud udmurtide vahelised abielud levinud, ei tähendanud see, et nende vahel puudus igasugune läbikäimine. Ristitud udmurtide seas säilisid paljud vanad uskumused ja kombed, sealhulgas ka mitmed paganlikud palvused, mis osaliselt seostusid kirikupühadega (näi- teks kevadpüha *akajaška~akaška* lihavõttega).

Silmas tuleb pidada seda, et ristiusu põhitõdede selgitamise ning vai- muliku kirjanduse tõlkimise käigus said paljud varem paganlikud mõis- ted kristliku sisu. Näiteks võib 1828. aastal ilmunud udmurdikeelse kate- kismuse neljandast trükist lugeda usutunnistust, mis algab sõnadega: “Оскысько одиг Инмар Аилы ... оскысько остэлы кыльцин-инмар Иусус Христос лыно ... оскысько инмарлэн лулземезлы-но.” Jumal-Isa udmur- di vasteks on *inmar*, paganlik taevajumal, Jumal-Poeg on *kjļčīn-inmar*, st paganlik *kjļdīšin*, maa ja viljakasvatusega seotud jumalus, Püha Vaimu aga tähistab väljend “*inmar*’i hing”. Sama trüki ristimissakramendi selgitu- ses on vormel “Isa, Poja ja Püha Vaimu nimel” tõlgitud sõnadega: “Инмар Аилэн нимыныз, Пиезлэн кыльцин-инмарлэн, инмар-лулземлэн Святой Духлэн” (Blinov 1898: 71). Seda võib paganlikust traditsioonist lähtudes tõlkida ka nii: “Isa *inmar*’i, Poja *kjļčīn-inmar*’i ja *inmar*’i hinge Püha Vai- mu nimel.” Esimene käsk aga algab näiteks nii: “Мон вань Осто Инмарэд тынад” (samās: 15). Siin on Issanda Jumala vasteks paganlik *osto*, *inmar*. 1889. aastal ilmunud Islentjevi õpikus on palvesõnade “Issand, õnnista”

vastena kasutatud palvevormelit *осто, Инмарэ, козьма* (samas: 15), mis on udmurtidel-paganatel tänapäevani kasutusel. Muidugi ei saa välistada võimalust, et vormel on välja kujunenud kirikupalvete mõjul.

Kristluse mõju on nähtud ka omapärase udmurdi jumalustekolmiku *inmar, voršud, kuaž* või *inmar, kildišin, voršud* tekkes. “Oma pühakute ja jumala kolme esinemiskuju tõttu tundus kristlus [udmurtidele] religioos-seks kompromissiks sobiv olevat. Muide aitasid selleks kaasa ka misjonärid ise. *Inmar, kildišin* ja *kuaž* sulasid ühte kristliku Jumala – Isa, Poja ja Püha Vaimuga, *voršud*’id kaitseinglitega, loodusvaimud aga pühakutega – metsa-haldjas näiteks Nikolai Imetegijaga,” märkis udmurdi rahvausundit uurinud vaimulik Nikolai Blinov¹¹⁰ (samas: 72). Teine pool, udmurdid, on näinud asja nõnda: “Aga jumal võtab meie palved vastu. Tarvitseb votjakkidel vaid põllul palvetada ja tulebki vihma, seda teavad kõik. Isegi mõned vene-lased ootavad meie palvusi, et rutem sadama hakkaks, ega jõua kuidagi ära oodata. Aga et meil leivaga palutakse – teil ju kasutatakse jumalateenistusel samuti kirikuleiba, ainult selles on vahe, et meie palvetame musta leivaga, kuid see on ju ükskõik. Teil suitsetatakse viirukit, aga meil on selle asemel tuleohver, osa ohvrilooma põletatakse ja suits tõuseb põllult või metsast otse jumalani. Aga kui te räägite, et meil on palju jumalaid, siis on teilgi palju pühakuid, sisuliselt on ka meil üks peamine jumal. Ka meie preest-rid määrab jumal šamaanide abil, šamaane aga õpetavad jumala inglid ise.” Nii rääkis Sarapuli maakonna Buranovo küla talupoeg Moissei Stepanov (Vassiljev 1906: 345). Selleski tekstis võib näha kristluse mõju – Moissei nimetas üleloomulikke olendeid ingliteks. Nimelt tähendab *kildišin*’i lõunamurdeline kuju *kilčin* kristlikus traditsioonis ingliti. Seesama *kilčin* asendas mitmes piirkonnas paljude üleloomulike olendite nimetusse kuu-lunud sõna *kužo* ‘peremees’ või *murt* ‘inimene’. Nii sai vetehaldjast *vu kilčin* (algselt *vumurt*), majahaldjast *jurt kilčin* (algselt *jurt kužo*). Ilmselt pidas Moissei Stepanov silmas just sedalaadi “ingleid”.

Nii *inmar* kui ka *kildišin* olid esiplaanil kõigil põllumajandusega seo-tud palvustel, kus neilt paluti eelkõige viljakasvuks soodsaid ilmastiku-tingimusi: vihma, sooje öid, kaitset tormi ja rahe eest. Ka sugukonna pal-vekojas või ohvrihiies algas palve sageli nende poole pöördumisega. Isegi metsahaldjale, vetehaldjale või majahaldjale ohverdades tuletati jumalat ja *kilčin*’i (või *kildišin*’i) meelde. Näiteks algab üks metshaldjale pühendatud

¹¹⁰ Vaimulik, pedagoog, õpetlane ja kirjanik Nikolai Blinov sündis 1839. aastal Vjatka kubermangus Lekomski asulas, lõpetas 1860 Vjatka Vaimuliku Semi-nari, teenis preestrina Glazovi maakonnas Karsovais. 1867. aastal andis välja udmurdi aabitsa. Sajandi lõpul teenis Sarapulis ja Bemõžis. Alates 1906. aastast Sarapuli Voznessenski kiriku protohierei. Suri Sarapulis 1917. aastal.

palve nii: “*oste, inmære, kıldjşine, kuaže, durga vorşude! tan džeč buskelen, džeč şemjaen sultim pukşim ...*” ‘Issand jumal, *kıldjşin, kuaž, durga vorşud!* Siin heade naabritega, heade peredega koos palvetame ...’ (Wichmann 1893: 148). Mõnikord tähendas *kılčın* või *kıldjşin* Lunastajat, mida järgnev palvetekst, kus eri aegadest pärinevad jumalad-haldjad sõbralikult koos esinevad, hästi iseloomustab:

Issand Jumal, suur *inmar*, külvatud vilja-leiva eest palume. Põh-jatuule, tormituule eest et hoiaksid, häid sooje leebeid vihm et annaksid, *inmar*. Meie külvatud viljal et laseksid valmida, vihu et vihu kõrvale paneksid, haki et haki kõrvale paneksid, *inmar*. Rehte viies et kuhja kuhja kõrvale panna annaksid! Ühes peredega hästi süüa-juua meile et annaksid! Tsaarile lapsi et anda saaks, andam piisav, *inmar*, et saaks. *Mu-kılčın*’i Jeesuse Kristuse sündimise pärast palume, meie surnuist ülestõusmise eest. Päitseid palume õnne pärast, hea hoidmise pärast. Päikese-ema, sind palume mõistuse andmise pärast. Suurele *voşşud inmar*’ile kummardame majade hoidmise pärast. Meie kodusid vaenlase sissetungi eest hoia, *voşşud inmar!*” (Wichmann 1893, 2: 129–130 < Bus. Možga. Kristust maa-haldjaga samastav palvekoht on originaalis selline: *mu-kılčın isus kristos vordişkem ponna vöşaşkom.*)

Kommentaariks veel niipalju, et ratsmete või valjaste (*sermet*) all on siin ilmselt mõeldud palvust, kus ohvriloomale ohverdati lisaks veelind, nt Varklet-Bodja külas on sellise palvuse nimi *čuñın sermet vöşan* ‘varsa ratsmete palvus’.

Udmurtide palvekoja *kuala* otsaseinas olevale pühale riulile, kus vanasti hoiti sugukonna kaitsehaldjale *vorşud*’ile pühendatud ohvrivakka, panid ristitud udmurdid sageli ikooni, kuid jätkasid palvekoja kasutamist. Pika-peale kandus riuli nimetus *mudor* üle ka ikoonile ning tähendabki tänapäeva udmurdi keeles eelkõige ikooni. Kuid kirikuteenistuse vormiline külg on mõjutanud udmurtide-paganate kombestikku. Vahaküünla põletamise komme mõnede palvuste ajal ning surnute mälestamispühal on kindlasti kirikust pärit.

XIX sajandi kuuekümnendatel aastatel võeti Volga-äärsete rahvaste haridus- ja kultuuripoliitikas kasutusele nn Ilminski süsteem. Selle autori orientalist Nikolai Ilminski¹¹¹ seisukohti iseloomustab kõige paremini järg-

¹¹¹ Nikolai Ilminski (1822 Pensa – 1891 Kaasan), vene orientalist ja misjonär. Lõpetas 1846. aastal Kaasani Vaimuliku Akadeemia loodusteaduste ja türgi-tatari keelte õpetaja kutsega. 1951–1954 viibis Konstantinoopolis, Damaskuses,

mine tsitaat: “Selleks, et mittevenelastele edasi anda kristlikku dogmaatikat ja kõlblusõpetust mitte nagu abstraktset kirjasõna, vaid nii, et see muutuks nende mõtlemise ja elu aluseks, selleks tuleb kohaneda nende religioossete arusaamade ja moraalsete tõekspidamistega, nende mõttetegevuse ja selle suundade omapäraga” (Vladõkin 1994: 210). Ilminski arvas, et kõige veenvamalt ja muulastele vastuvõetavamalt kõlavad õigeusu tõed nende emakeeles. Selleks hakati tõlkima vaimulikku kirjandust, koolitati vaimulikeks kohalikke elanikke, püüti usuõpetust anda põlisrahvaste keeltes. Kahtlemata soodustas säärane poliitika religioonide lähenemist ja kokkusulamist. Tegelikult olid vanad kombes ja palvuspäigad au sees paljudes ristitud udmurtide külates. Mõnel pool toimus omamoodi kompromiss riigikiriku ja rahvausundi vahel. Näiteks kirjeldab vaimuliku peres sündinud etnograaf ja Kaasani Ülikooli professor Ivan Smirnov¹¹² seda, kuidas Glazovi maakonna Ponino kihelkonnas viidi enne sügiskünni läbi traditsiooniline ohvritoimine – tapeti härg, palvetati küla ohvripappide juhtimisel, keedeti liha ja putru. Siis aga tuli kohalik vaimulik ja õnnistas ohvritoite. Talle anti taldririk ohvrilooma peaga (see antakse tavaliselt ohvripapile), millele ta ristimärgi tegi ja pühitsetud vett raputas. Ohvrilooma pea ja sisikond anti papile kostiks, nahk läks kirikule. (Smirnov 1890: 241.)

Venelased ja tatarlased omistasid udmurtidele erilise võime vihma paluda. Vaimulik Joann Vassiljev¹¹³ kurdab: “Mul on tulnud kuulda mõnede moraalselt üsnagi arenenud vene naiste, isegi vanade kirikuleivaküpsetajate fraase: “hakkaksid votjakid ometi kiiremini palvetama, ehk saadaks Jumal siis vihma.”” Ta lisab kommentaariks: “See, et pärast votjakkide palvusi sajab vihma, vastab sageli tõele, kuna preestrid juba talvel jälgivad ilma, nii et võivad juba talvel öelda, milline suvi tuleb” (Vassiljev 1906: 345). Tihti ei seganud kristlus udmurte vanu jumalusi austamast. Näiteks

Kairos ja teistes Lähis-Ida linnades. Alates 1854. oli õppejõud Kaasani Vaimuliku Akadeemia misjoniosakonnas, alates 1861 ka Kaasani Ülikooli filoloogiateaduskonnas. 1872. aastast Kaasani Mittevene Õpetajate Seminari direktor ja 1870. aastast Venemaa Teaduste Akadeemia korrespondentliige.

¹¹² Ivan Smirnov, ajaloolane ja etnograaf, sündis 1856. aastal Kaasani kubermangus Arino külas, õppis Kaasani Vaimulikus Seminaris, seejärel Kaasani Ülikooli ajaloo-filoloogiateaduskonnas, mille lõpetas 1878. 1881 valiti ta sama ülikooli üldajaloo kateedri dotsendiks, 1884 erakorraliseks ja 1886 korraliseks professoriks. Suri 1904. aastal Kaasanis.

¹¹³ Mitte segi ajada samanimelise märtriga. Ioann Vassiljev, rahvuselt udmurt, sündis 1858. aastal Mamadõši maakonnas Oštorma-Jumja külas, lõpetas 1878 Kaasani Mittevene Õpetajate Seminari. 1885. aastal pühitseti Buranovo preestriks. Pärast teenis Mazunino, Malaja Purga ja Šarkani kirikutes. Suri 1927. aastal Šarkanis.

kirjeldab Grigori Vereštšagin¹¹⁴ seda, kuidas Glazovi maakonnas ohverdati metshaldjale. Selleks küpsetas pereema igal teisipäeval, neljapäeval ja pühapäeval jahust ja munast paaritu arvu pannkooke. Keskpäeva paiku tõi peremees koogid lauale, paljastas pea ja tegi ikooninurga poole kolm võõni kummardust, pani siis koogid märssi ja läks külast välja. Teel ei tohtinud ta kedagi kohata, eriti halb oli, kui keegi risti üle tee läks. Kui tuligi mõni inimene vastu, tegi peremees näo, nagu ei märkaks teda, ja läks vaikides edasi. Põldu ümbritseva tara juures laotas ta riidetüki koos pannkookidega kannule või väikesele tara küljes olevale riulile, pöördus näoga keskpäeva suunas ja kummardas paljastatud peaga kolm korda. (Vereštšagin 1909: 45–46.)

Järgnevad vaimuliku üleskirjutatud muistendid viitavad sellele, et paganlus võis mõjutada kristlaste maailmapilti, ning mitte ainult vihma-palumise koha pealt. “Räägitakse, et Buranovo köster läks hiide seenele, ja kui seened olid korjatud ja köster tahtis hiiest välja tulla, hoidis nähtamatu jõud teda kinni. Ta viskas korjatud seened sedamaid maha ja tuli hiiest tervena välja. Räägitakse kellestki diakonist ja vaimulikust, et nad olevat suure targa juhatusel ohverdanud hiies hobuse ja ise seda sünninud, et terveneda haigusest, mis oli neid hiie rüvetamise eest tabanud” (Vassiljev 1906: 197–198).

Nagu teistelgi rahvastel, nii sulasid ka udmurtidel paljud vanad kombed kokku kirikupühadega. Nii oli levinud komme pärast võinädalat külast kurje vaimu ja haigusi eemale peletada. Selleks käidi käristite ja põlevate vihtade või puuokstega mööda küla ja lärmati ning taoti kaigastega vastu majaseinu. Pärast põletati kõik küla taga (samas: 330). Muidugi on niisugused suure paastuga seotud kombed esinenud paljudel Euroopa rahvastel ning pole võimatu, et udmurtideni jõudsid need ristiusu mõjul. Ka palmpuudepühaaegne mööda küla käimine ja pajuvihtstega pekmine on väga laialt levinud komme, mis võib olla udmurtideni jõudnud venelaste vahendusel. Siiski on sel Udmurtias mõned erijooned – tavaliselt käidi urbimas püha eelõhtul, tõrvaste valgel. Alustati küla ühest otsast ja lõpetati teises. Ei löödud mitte ainult inimesi, vaid peksti ka magamislavatsid, talasid ja seinapalke. Lüües sõnati “*kil'ez – degez ul'laškom!*” ‘ajame haigusi ja hädasid minema’. Vitsad ja tõrvased visati küla taha põllule. Mõnel pool piirati selgi päeval raudeseme abil tõmmatud joonega õue ja elamut. (Samas: 329.) Ööl

¹¹⁴ Udmurdi vaimulik, õpetlane ja kirjanik Grigori Vereštšagin sündis Glazovi maakonnas Polomi asulas 1851. aastal, lõpetas 1870 Sarapuli Realkooli, töötas õpetajana Sarapuli maakonna koolides, 19. sajandi lõpul astus vaimuliku seisusesse, teenis aastail 1895–1900 diakonina Jelabugas ning sealt alates kuni aastani 1927 preestrina Buranovos. Suri Iževskis 1930. aastal.

vastu suurt neljapäeva käidi metallesemetega kolistades, püsse paugutades ja karjudes ümber küla, veeti vikati, ahjuluua või tuhalabidaga ring ümber maja ja õue. Suurel neljapäeval toodi tuppa kadaka- või nuluoksi, süüdati need keset tuba pandud ahjuluugi peal ning puhastati ennast suitsuga, samuti suitsutati läbi kõik toanurgad ning pandi ka palgi pragudesse kurjade vaimude tõrjeks kadaka- või nuluoksi. (Pervuhhin 1888b: 113, 115.)

Kui udmurtide suure neljapäeva kombed on sarnased paljude Euroopa rahvaste omadega, siis ülestõusmispühad on kokku sulanud vana kevadpüha *akaška*ga. Sel päeval istusid mehed, poisid ja tüdrukud hobuste selga ja sõitsid kellegi vanema ja auväärsema külaelaniku poole. Õue toodi laud, millele asetati palvuse jaoks leiba, mune, õlut ja puskarit. Eestpalvetajaks oli vanemate meeste seast valitud inimene, kellel oli abiline. Nii eestpalvetaja kui ka abiline käisid jalgsi õuest õue. Teel lauldi spetsiaalseid kevadpühalaule *akaška gur*, mis on tänapäevani kasutusel ka udmurtidel-paganatel. Igaühel oli käes kaigas või vits, millega pärast laulu vastu majakatust löödi. (Vassiljev 1906: 332.) Ristitud udmurtide lihavõttepalve kõlas nii:

Issand jumal! *Voršud*, õnnista meie palumist. Jumal, anna tervist, sind ühes lastega kummardame siin, jumal, loomadega [hea elu] anna, jumal. Meie poolt külvatu hästi idanda-kasvata, jumal, palume, jumal, vihk vihu, hakk haki, kuhi kuhja kõrvale pane, jumal. Udmurtidele volilt süüa-juua anna, jumal. Mesilasi anna, mett anna, jumal. Oma esivanematelt palume – volilt sööki-jooki anna, jumal ... Esivanematelt palume, ära vihasta, jumal. (Blinov 1898: 27)

Äratoodud palve ei erine millegi poolest ristimata udmurtide palvetest.

Pjotr Bogajevski¹¹⁵ kirjutas veidi enne Multani protsessi: “Uuri ja küsimusele, millisele jumalusele nad selle ohvri toovad, vastavad votjakid pidevalt, et *inmar*’ile, isegi kui küsija varem teab, et ohver on määratud hoopis teisele jumalusele. Vastates sel kombel mõnikord teadmatusest, mõnikord aga kartusest vaimulikkonna ees, tahavad nad öelda, et sel hetkel sooritavad nad ohvritoomist jumalale ja kasutavad nimetust *inmar* vene sõna *бог* asemel” (Bogajevski 1890: 142). Arvan, et Bogajevski eksis, sageli polnud tegemist teadmatusega, religioosne kompromiss oli sündinud, vähemalt

¹¹⁵ Pjotr Bogajevski (1866–1929), vene õigusteadlane ja etnograaf, lõpetas 1891 Moskva Ülikooli, 1913 rahvusvahelise õiguse doktor, 1904–1912 Tomski Ülikooli rahvusvahelise õiguse dotsent ja professor, 1912–1920 Kiievi Püha Vladimiri Ülikooli professor, emigreerus 1920. aastal, pärast Sofia Ülikooli rahvusvahelise õiguse professor.

Põhja-Udmurtias (Vjatka kubermangus) olid nii paganlus kui ka kristlus omandanud udmurtide jaoks uue sisu. Kristlaste ja paganate lähenemist soodustasid:

- Tõsiasi, et ristiusu põhimõistete tõlkimiseks kasutati vanu paganlike mõisteid. Nii võis pagan kristlasele öelda, et usub jumalat, kristlane aga võis öeldut mõista nii, et tegemist on sellesama Jehoovaga, keda kirikuteski palutakse. Traditsioonilistel palvustel osaledes võis ta uskuda, et ohverdatakse just tema jumalale, kuna palveteksti võis tõlgendada kaheti.
- Ortodoksse kiriku suhteline sallivus, aga ka usuõpetuse piiratud kättesaadavus ja vähene kirjaoskus ning äratusliikumiste puudumine kohalikus õigeusu traditsioonis. Selle tõttu jõudis rahvani suhteliselt vähe ristiusu tõelisest olemusest. Sageli sai kirikureligioonist olulisemaks teguriks venelaste kaudu levinud sünkretistlik rahvausund.
- Möödunud sajandi teise poole Venemaa ametlik kultuuripoliitika, mis osaliselt oli mõeldud ka vanadele paganlikele mõistetele uue sisu andmiseks, kuid mis selle asemel soodustas nende püsimist.
- Udmurtide eneseteadvus, milles domineerisid kaht gruppi ühendavad, mitte lahutavad tunnused. Inimene identifitseeris ennast eelkõige udmurdina, alles seejärel kristlase või paganana.
- Kaht gruppi ühendav suuline pärimus.

Udmurdi vetehaldjast ja püha mõiste kujunemisest permi rahvastel

Sissejuhatuseks

dmurdi mütoloogiaga tegeldes hämmastas mind tõsiasi, et ühele minu meelest väga põnevale üleloomulikule olendile on tänapäevastes uurimustes üsna vähe tähelepanu pööratud. Selleks on veega seotud *vožo*, kelle kohta võib XIX sajandi lõpul ja XX sajandi algul udmurdi usundist kirjutanud autorite¹¹⁶ töödes leida mitmekülgset materjali. Ent Vladimir Vladõkini fundamentaalne udmurdi usundi käsitus puudutab *vožo*'d vaid seoses rahvakalendriga, mainides, et talvine pööriaeg lõpeb pühaga *jõ vile sulton*,¹¹⁷ mille kohta arvati, et “sel päeval kogu “roojasus” – *vožoos*¹¹⁸ – läheb vee alla” (Vladõkin 1994: 229). Tatjana Vladõkina riivab *vožo*'d oma žanriprobleemidele pühendatud monograafias seoses etniliste žanrinimetuste ja sanditamise (Vladõkina 1998: 11, 14, 53–55, 84). Ainsa *vožo*'le pühendatud kirjutise autoriks on Irina Pletnjova, kes võtab lühidalt kokku kõik selle teema kohta avaldatu (Pletnjova 1999). Ranus Sadikov aga kirjutab Kaama-taguste udmurtide ehitistega seotud üleloomulikke olendeid käsitlevas artiklis: “Mitmed rahvad on arvanud, et mingil kindlal ajal asuvad saunadesse elama veega otseselt seotud vaimud, näiteks uskused permikomid, et sauna tulevad ennast soojendama vetevaimud *kulpijan-*

¹¹⁶ Eriti N. Pervuhhini, aga ka I. Vassiljevi, P. Bogajevski omadest.

¹¹⁷ Sõnasõnalt ‘jää peal seismine’. Sellele eelneval õhtul toimetati rituaali *vožo kel'an* ‘*vožo* ärasaatmine’, mille käigus käisid külanoored kisa-kärage saunast sauna, et minema peletada jõuluõöl sinna elama asunud *vožo*-nimelisi tegelasi.

¹¹⁸ Mitmuse nimetav sõnast *vožo*, seega *vožo*'d.

nez¹¹⁹” (Sadikov 2000: 116). Peamiselt põhjaudmurdi traditsioonis levinud vožo’d mainib ta vaid kommentaaris (samas: 118). 2002. aasta detsembris kaitses sanditamisele pühendatud kandidaativäitekirja Galina Gluhhova (juhendaja T. Vladõkina), kelle töö esimene, terminoloogiat käsitlev peatükk ei pääse mööda ka vožo’ga seotud uskumustest (Gluhhova 2002: 7–10).

Probleemiga tegeldes hakkas mulle üha rohkem tunduma, et vožo on tegelikult omamoodi võtmefiguur permi rahvaste religioosse mõtlemise arenguloos. Siinkohal ei taha ma sõnaga “areng” rõhutada mitte progressi madalamalt tasandilt või lihtsamast vormist kõrgemale ja keerulisemaks, vaid protsessi, mis tähendab pidevat, kuigi tavaliselt aeglast tähenduste muutumist, millele on allutatud kõik meie poolt kasutatavad mõisted. Nii jõudsingi välja püha mõisteni, mille kujunemislugu permi rahvastel jääks ilma vožo’ta üsna lünklikuks. Püha, millest allpool juttu tuleb, ei ole püha selle tänapäevases, meie kultuuriruumis kristluse poolt mõjutatud tähenduses. Vožo abil õnnestub meil heita põgus pilk aastasadu tagasi elanud inimeste mõttemaailma, kus jumaliku ja kuratliku vahel ei olnud veel ületamatut kuristikku. Kuna vožo’d pole võimalik käsitleda lahus muust veega seotud mütoloogilistest tegelastest, võtan kõigepealt vaatluse alla udmurdi vetehaldjapärimuse.

Vetehaldjaga seotud uskumused udmurtidel

Vetehaldjas on minu jaoks tinglik nimi mitme veega seotud üleloomuliku olendi tähistamiseks, kelle vahel on raske, puhuti aga võimatu vahet teha. Udmurdi usundis seostub veega kolm mütoloogilist persooni, kellega seotud jutumotiivid järgnevalt esile toon.¹²⁰ Et paremini mõista nende omapära ning ulatust, vaatlen neid Põhja-Euraasia rahvaste mütoloogiate taustal, tuues võrdluseks kõrvale valiku sarnaseid motiive Stith Thompsoni ja Anti Aarne teostest (edaspidi vastavalt MI ja AT).

1. *vumurt* või *vu kužo* (‘vesi+mees/inimene’; ‘vesi+isand’)

Ta on antropomorfne ja elab jõgedes (MI F 212. “Haldjamaa vee all”; G 303.8.8. “Kurat elab vees”). *Vumurt*’il on suur pere (MI F 420.3.1. “Vete-vaimud elavad vee all perekonnaelu”). Ta on rikas, tal on jõukas maja-

¹¹⁹ *Kul’* on komi mütoloogias nii kurat kui kuri vees elav vaim. *Kul’pjannez* võiks tähendada kuradi poegi/pojukesi/kutsikaid.

¹²⁰ Viiteid udmurdi motiivide päritolu kohta vt Lintrop 2000.

pidamine ja suur kari (MI F 241.2.2. "Haldjate kari järves"; F 420.4.8. "Vetevaimudel on vee all varandus"), mõnikord näitab ta ennast ilusa naisena (MI F 420.1.2.1. "Vesineitsi on ebatavaliselt kaunis"), ent räägitakse ka, et ta on must, kole ja karvane (MI F 451.2.0.1. "Päkapikud on inetud"). Tavaliselt ilmub *vumurt* alasti inimolendina – eelkõige naisena (MI F 420.1.4.6. "Vetevaimud on alasti"), kes istub vesiveski vesirattal või jõekaldal ja kammib oma pikki juukseid (MI F 420.5.3.1. "Vetevaimud istuvad kaldal ja kammivad oma pikki juukseid"). *Vumurt* käib sageli turgudel ja laatadel (MI F 420.3.2.3. "Veenaine tuleb turule ja poodi"), inimeste hulgas näeb ta välja nagu talumees (MI F 420.1.6.1. "Vetevaimud on rõivastatud nagu neid ümbritsevad inimesed"), kuid teda on võimalik ära tunda kuue järgi, mille vasak hõlm/nurk on alati märg (MI F 420.1.7.1. "Vetevaimu rõivaste nurk on alati märg").

Juttudes näeb kangelane vetehaldjaid sageli erilise salvi või vedeliku abil, mida ta silmle määrab. Mõnes variandis määrab ämmaemand oma silmi vetehaldja vastsündinud lapse kakaga. (MI F 235.4.1. "Haldjad muutuvad nähtavaks salvi kasutamise abil"; F 235.4.4. "... maagilise vee kasutamise abil").

On mõned teated selle kohta, nagu oleks arvatud, et *vumurt*'il on ainult üks silm, seegi pea kuklapoolel (hiiglane, kurat). Ta sõrmi on arvatud küljest pudenevat, neid võib mõnikord jõekaldalt leida (pikergusi sõrmekujulisi kive on nimetatud *vumurt*'i sõrmedeks – Pervuhhin 1888a: 73; Vereštšagin 1996: 90). *Vumurt*'i nägemist peeti üldiselt mõne õnnetuse või haiguse endeks.

Vumurt võis võtta naise inimeste seast (MI F 420.6.1.1. "Veemees naib inimtüdruku"). Ta võis inimesi uputada (MI F 420.5.2.1. "Vetevaimud meelitavad surelikke vette"). Eriti ohustatud olid need, kes valisid ujumiseks vale aja, ei kandnud risti kaelas jne. Levinud on motiiv sellest, kuidas vetehaldjas kutsub ämmaemanda oma naise sünnituse juurde (MI F 372.1. "Haldjad kutsuvad inimeste seast ämmaemanda haldjanaist abistama"; F 420.5.3.2. "Vetevaim kutsub inimeste seast ämmaemanda", F 451.5.5. "Päkapikkudel on naine ämmaemandaks"). Vetehaldjas tasub töö eest rikkalikult, kuid raha/kuld muutub süteks või puulehtedeks (MI G 303.21.1. "Kuradilt saadud raha muutub tuhaks").

Mõnikord tegutseb *vumurt* varavedajana. Sel kombel on ta sarnane eesti ja soome varavedajatega (*kratt*, *puuk*, *para*). Muinasjuttudes on ta sageli rumala vanapagana rollis (MI K 171.1. "Pettus vilja jagamisel: maa peal, maa all"; AT 1030 "Vilja jagamine", MI K 72. "Pettus hobusekandmisvõistlusel"; AT 1082 "Hobuse kandmine"; MI K 18. "Pettuse abil võidetud viskevõistlus"; AT 1063 "Viskevõistlus").

Meile on oluline uskumus, mille kohaselt arvati, et jõuluajal tuleb *vumurt* veest välja ja elab saunades.

2. *vožo* (sõna tähendust ja etümoloogiat vaadeldakse allpool)

Vožo elab vees, jõgedes ja tiikides (MI G 303.8.8. “Kurat elab vees”), aga samuti veskites, saunades ja tühjades majades. On mõned tekstid, kus räägitakse *vožo*’st kui nõiia abilisest, kes elab jões või allikas (Bogajevski 1890: 90–91). Sel juhul nähakse teda mõnikord taevas lendamas (MI F 451.3.3.6. “Päkapikud lendavad õhus”; MI G 242. “Nõid lendab õhus”). Bogajevski märgib, et *vožo* on tulemadu, kes taevas lendab ja toob õnne perele (Bogajevski 1890: 98 – varavedaja, vrd eesti *kratt*, soome *para*). Arvati, et *vožo* näeb välja väikese karvase kuradikesena, kellel on saba, sarved ja kabjad (MI F 420.1.4.6. “Hobusejalgadega vetevaimud”; F 451.2.1.1. “Päkapikud on väikesed”; G 303.4.1.6. “Kuradil on sarved”; G 303.4.5.3. “Kuradil on hobuse jalad”; G 303.4.6. “Kuradi saba”).

Sageli on *vožo*’sid palju. Nad tulevad öösiti veest välja ning tantsivad ja laulavad mahajäetud majades ja vesiveskites (tantsivad haldjad, nõiad, kuradid). Nad pelgavad kukelaulu (MI F 383.4. “Haldjas peab enne kukeleulu lahkuma”; F 420.3.4.2. “Vetevaimud peavad enne koitu vette minema”; G 303.16.19.4. “Kurat (saatan) põgeneb, kui kukk hakkab laulma”). Inimese, kes ei kanna risti kaelas, võivad nad endaga vette tirida (MI F 451.5.9.1. “Päkapikud kardavad risti”; G 303.16.3 “Kuradi väe vastu kaitseb rist”). Jõuluajal tulid nad küladesse ja elasid saunades. Sel ajal tegid nad inimestega kurja nalja (MI F 451.5.2.7. “Päkapikud teevad vempe”; F 451.5.2.10. “Päkapikud hirmutavad surelikke”).

3. *munčokužo* (‘saun+isand’), *munčo murt* (‘saun+mees/inimene’) *tõdjmurt* (‘valge+mees/inimene’)

Loomulikult elab saunahaldjas saunas. Tavaliselt näeb ta välja valgeis rõivais taadina – (MI F 236.1.3. “Valgetes rõivastes haldjad”; F 451.2.7.4. “Valgesse rõivastatud päkapikud”). Mõnel pool usuti tal olevat pikad juuksed ja üks silm. Lõunaudmurdid kujutasid *munčokužo*’d ette väikese karvase olendina. Kaama idakalda udmurdid nimetasid saunas elavat vaimu *kuž-jirsi*’ks (‘pikajuukseline’; Sadikov 2000: 116). Mõnel pool arvati, et saunas elab palju vaime, kes seal öösiti tantsivad ja laulavad (samas: 115). Saunavaim/haldjas viskab ka inimestele vempe. Ta võib isegi lapsi vahetada (MI F 321.1. “Vahetatud laps”; F 420.5.2.4. “Vetevaimud varastavad lapsi ja jätaavad asemele enda oma”; G 303.9.9.4. “Kurat viib ristimata lapse hällist ning paneb asemele puupaku”).

Võime vetehaldjaga seotud motiivid jaotada kolme gruppi:

- motiivid, mis on ühenduses paljude rahvaste vetevaimu-, haldja- ja päkapikupärimusega;
- motiivid, mis on ühenduses kuradi ja rumala vanapaganaga;
- motiivid, mis on suguluses kuradi abiliste/teenritega seoses olevate motiividega (nõiad, vampiirid, varavedajad).

Sõna *vožo* tähendus ja seosed

Vanapermi *veža* oli sõna, mis oma semantilise välja poolest lubas kasutuselevõtmist kristliku mõiste “püha” vastena: *йен вэжа лов* ‘püha vaim’, *вэжа кума* ‘püha kolmainus’, *вежа пун* ‘pühapäev’ (Lõtkin 1952: 156). Nüüdisaegses komi keeles on *veža* samuti ‘püha’: *veža va* ‘püha vesi’, *vežai* ‘ristiisa (püha isa)’, *vežan* ‘ristiema’. *Vežadīr* on jõuluaeg (vene *святки*). Kuid sūriakomi *veža* tähenduseks on ka ‘roojane’ ja ‘kurat’ (Gribova 1975: 110). Verb *vežni* tähendab ‘vahetama’, *vežom* on komi mütoloogias kuradi või kurja vaimu poolt äravahetatud laps. Udmurdi keeles pole sõnal *vožo* otsest tähendust ‘püha’, see ilmneb ainult seoses jõuluajaga, mida udmurdid nagu komidki nimetavad *vožodīr*. Ent udmurtidel on nimetus ka selle suvise vaste kohta – *invožo dīr* (‘taevas+vožo+aeg’). *Vožo*’d on eespoolmainitud kuradisarnased vaimud. *Vožo*’le väga lähedane sõna *vož* on udmurdi keeles ‘roheline, roheline, toores’. Väljendis *vožde en vai* ‘ära ole vihane / ära kannu viha’ tähendab see viha. Samast tüvest näivad võrsuvat sõnad *vožomīnī* (‘vožo+minema’) ‘hasarti minema’ ja *vožpoton* (‘vož+tahtmine/soov/tundmine’) ‘raev’. Huvitaval kombel näivad ka soome *viha*, *vihainen* ‘viha, vihane’ ja *vihannuus*, *vihannoida* ‘roheline, rohetada’ põlvnevat ühest tüvest. Michael Agricola ja Jacobus Finno on kasutanud sõnu *wihleinen*, *wihileijnen*, *wihileitzet*, *wiheliadzexi* tähenduses ‘halb, alatu, nõrk, roojane, valelik/autu, paha/tige’ (SKES VI: 1735). Sellised eesti mütoloogiast pärit nimed nagu *maaviha*, *küüneviha*, võib-olla ka *humalaviha* võivad seostuda nimetatud asjadest (maa, küüs, humal) lähtuva negatiivse väega. Võime öelda, et ühelt poolt läheneb sõna *vožo* semantiline väli püha mõistele, teiselt poolt aga on seotud viha, roheline, õela ja roojasega.

Tõenäoliselt saab semantilise välja selline väljavenitatus alguse siiski kahest eri sõnatüvest. Esimene neist oli seotud liminaalsuse või kusagil vahepeal olemisega: **vaješ* > algpermi *vež*- > udmurdi *vož* ‘risttee, jõesuu, emb-kumb kahest lõimereast, lõimelõngade ristumine’, vrd *vožen*-*vožen*

‘vaheldumisi’, *vožmin* ‘kordamööda’, võib-olla ka *invož* (‘taevas+vož’) ‘silmapiir’; komi *vež*, *viž* – *tui-vež* ‘risttee’, *vežni* ‘vahetama’; soome *vaihe*, eesti *vahe* (SKES V: 1592–1593). Soome lingvistid ainult oletasid seoseid soome *vaihe* ja permi *vež*- vahel. Kui nad oleksid paremini tundnud udmurdi või komi mütoloogiat, oleksid nad olnud kindlad. Komi liitsõnas *vežadīr* ja selle udmurdi paralleelis *vožodīr* märgib esimene komponent nimelt liminaalsust, pööriaega, kahe tavalise perioodi vahele jäävat ebatavalist aega.

Teine tüvi oli seotud rohelise värvi, mõru maitse ja tugevate emotsioonidega (nagu viha ja iha): **viša* > idamordva *ožo* ‘kollane’; läänemari *žar*, *žar*, idamari *užar* ‘roheline, noor, toores’; udmurdi *vož* ‘roheline, toores, väike, viha, raev’; komi *vež* ‘roheline, kollane, kadedus, iha’. Vrd soome *viha*, *vihainen*, *vihannuus*, vanaindia *višám* ‘mürk’, avesta *viša* – *viš zairitəm* ‘rohekas vedel mürk’, pehlevi *wiš* ‘mürk, sapp, sapine’ jne (SKES VI: 1734). Aja jooksul muutusid need kaks tüve häälikuliselt väga lähedasteks ning nende tähendused võisid samuti seguneda. Udmurdi usundi uurimisloos esineb katseid tõlgendada sõna *vožodīr* vihase või raevuka ajana. Ka Eesti etümoloogiasõnaraamat seostab udmurdi *vož*’i ja komi *vež*’iga ainult sõna *viha* (<http://www.eki.ee/dict/ety/>). Kui nii, siis kuidas seletada komi mõistete *вежа куйма* ‘püha kolmainus’ ja *вежа ва* ‘püha vesi’ päritolu?

Risttee ja jõesuu liminaalsusest

Loomulikult on risttee või jõesuu liminaalne paik, koht kahe veekogu või tee vahel. Oma lühimonograafias “The Crossroads in Folklore and Myth” jälgib Martin Puhvel eri rahvaste ristteega seotud uskumusi läbi aegade (Puhvel 1989). Huvitaval kombel ei näe ta ristteede eripära nende liminaalsuses, kuigi toob palju näiteid selle kohta, kuidas usuti, et just neisse paigusse kogunevad kodutud/rahatud/kindla asupaigata vaimolendid. Teame, et paljude Siberi rahvaste usundeis on konkreetne veekogu (jõgi, järv) ühenduses kindla üleloomuliku olendiga, kes on selle veekogu peremees/haldjas. Obiugrilastel on sellised vaimolendid omavahel seotud keerulise sugulussüsteemiga. Toon näiteks Anzori Barkalaja üleskirjutatud loo Obi taadist ja Salõmi jõe haldjast.

As-iki on kalade peremees. Tema teeb kalu ja saadab neid kalameeste võrkudesse. Tema otsustab ka, millisesse jõkke kui palju kala lasta. Kord arvas Salõmi jumal, et temale laseb *As-iki* liiga vähe kala.

Läheb tema *As-iki* juurde ja küsib: “Kuule, miks sa mulle nii vähe kalu saadad, anna rohkem.” *As-iki* oli kiuslik parajasti, ei andnud. Siis läks Salõmi jumal minema ja valmistus sõjaks. Võttis noolevarre kätte ja hakkas seda vestma. Vestis laastu, see muutus ogalikuks. Vestis teise laastu, see muutus ka ogalikuks. Nii sai ogalikke päris palju. Ujusid allavoolu Obi jõkke. *As-iki* vaatab, ogalik. Vaatab, *nu holeera*, teine veel. Läks mööda jõge ülespoole, näeb: Salõmi vana-mehe vestab nooli, laastud kukuvad ja muutuvad ogalikeks. *As-iki* ehmatas kangesti ära, hakkas eemalt hõikuma: “Mis sa seal teed, lähed sõjaga kelle vastu?” Salõm-iki ütles vastu, et sinuga lähen sõdima, miks sa mulle kala ei anna. *As-iki* vaatas, et asi on karm, ja saatis Salõmi jõkke kala, palju suurt haugi saatis. Mhmh. (Barkalaja 1996: 45 < Semjon Pesikov, Ljamin)¹²¹

Jõgede suudmealasid võib vaadelda kui piirkondi kahe sedalaadi üleloomuliku olendi “haldusalade” vahel. Ka teedega on ühenduses samalaadsed uskumused. Puhveli toodud näited, kus üleloomulik olend ei saa ristteed ületada (Puhvel 1989: 97–98), viitavad sellele. Risttee liminaalsusest tunnistab ka mitmete siirderiituste ja pööripävakombestiku seotus ristteega. Näiteks toimetab *awemba* suguharu Põhja-Zambias puberteedi algusega seotud tütarlaste rituaalset puhastamist ristteel (samas: 73), mõnel pool Euroopas (nt Prantsusmaal, Põhja-Rootsis) tehti suvise pööripäeva ajal tuld nimelt ristteel (samas: 75). Paljude rahvaste, sealhulgas ka eestlaste ja udmurtide seas olid levinud mitmesuguste maagiliste toimingute, eriti ennustamise, sooritamine ristteel.

Udmurdi rahvakalendri pühad ajad

Piirid on osa meie orienteerumissüsteemist. Ilma nendeta oleks ruum homogeenne, poleks vahet omade ja võõraste, heade ja halbade, pühade ja profaansete paikade vahel. Samuti on lugu ajaga. Inimeste eluead ning kalendriaastad sisaldavad vaheaegu, mida iseloomustab tavaelu piiride puudumise tõttu määramatus või piirideta olek. Need ajad on avatud nii heale kui kurjale ning on lähedal üleloomulikule. Väljendid “hea aeg”, “halb aeg”, “raske aeg”, “hull aeg”, “kiire aeg”, “pühadeaeg”, “argiaeg” jne sisaldavad ilmselgeid hinnanguid ja piiritõmbamisi. Üleminekud ühest ajast, ühest

¹²¹ Sama jutu ingliskeelne tõlge on avaldatud Barkalaja 1999: 69.

eluetapist, ühest staatusest teise on omamoodi ristteed või teelahkmed ajas. Kui liminaalsus muudab tavaorientatsiooni mittetoimivaks,¹²² osutub ka tavaline käitumine ebaotstarbekaks või ebasobivaks. Erilised ajad nõuavad erilist käitumist. Seepärast on inimene aegade jooksul praktiseerinud mitmesuguseid liminaalsete seisundite ja aegadega seotud toiminguid, mida analüütiliselt nimetatakse siirderiitusteks.

Nii suvise kui ka talvise *vožo*-aja kohta käis rida keelde: "Praegusel ajal on Glazovi maakonna votjakkidel säilinud vaid uskumus, et *vožo*-ajal ei tohi teha kära, eriti aga lärmata vee lähedal, mistõttu suvel ei ujuta, ei mängita vee ääres ringmänge ega pesta pesu. Talvel ei pesta jões pesu ja kardetakse lauldes üle silla sõita. Samuti ei tohi talvel sel ajal hõõguvaid süsi, mis näiteks peeru otsast kukuvad, jalgadega surnuks trampida ... Gõja, Lõpi ja Polomi vallas seostus *vožo*-aeg rukki õitsemisega."¹²³ Eriliseks patuks loeti sel ajal vee reostamist, mistõttu ei tohtinud mitte ainult ujuda, pesu või nõusid pesta (ka kaevu juures), vaid isegi karja jõkke ajada. Eriti tuli keelde pidada keskpäeva paiku, kui püüti valju häält üldse mitte teha" (Pervuhhin 1888a: 59–60). Uno Harva teatab, et keelust üleastumise pärast kannatanud terve kogukond – tagajärjeks olnud torm või rahesadu (Holmberg 1914: 174). Kuzebajevo naised rääkisid autorile, et suvisel *invožo*-ajal ei tohtinud töötada villa ega kanepiga, samuti olnud keelatud niitmine ja lillede noppimine. Sageli seostatakse *invožo*-aega tõrvalille või nurmelgi (*invožo šaška*) õitsemisajaga.

Talvine *vožo*-aeg oli peamine jutustamise ja mõistatamise aeg udmurtidel (Škljajev 1989: 36). Muuseas väitsid kolm Krasnogorskoje rajooni Udmurt Karauli ja Djobõ külades elavat informanti veel 2002. aasta juunis, et mõistatus on kohalikus dialektis *vožo kıl* 'vožo keel/sõna/jutt' või *vožo mad* 'vožo kõne/sõna/jutt'.¹²⁴ Kuigi juba Pervuhhin oletas, et mõistet *vožomad* võib tõlgendada kui "talvise *vožo* valitsemisaja juttu" (Pervuhhin 1888c: 70) ning sama meelt paistab olevat ka T. Vladõkina (1998: 11), ei tundu selline interpretatsioon põhjendatud olevat. Ühest küljest viitas *vožomad* esivanemate kaudu¹²⁵ teksti traditsioonilisusele (vrd *viži kıl* 'muis-

¹²² Tähelepanelik lugeja märkab, et seostan siin liminaalsuse kaudselt ka muistendite reaalsusega (vt lk 16).

¹²³ Vene folkloorist leiame motiivi näkkide põllul kõndimisest rukki õitsemise ajal (Krinitšnaja 1994: 23).

¹²⁴ Mõistatuse kohta käiv etniline žanrinimetus *vožomad* on ära toodud Gavrilovil (1880: 54), Pervuhhinil (1888c: 70), Wichmannil (1901: 6–7). Pervuhhinil tähistab sama mõiste ka muinasjuttu. Tänapäeval enim käibiv omakeelne termin mõistatuse kohta on *mad'iskon kıl* või *mad'kıl*.

¹²⁵ Vt järgmist alapeatükki.

tend: juur/sugu/sugukond/põlv/põlvkond + keel/sõna/jutt'), teiselt poolt aga näis siiski mõista andvat, et eksisteeris eriline keel pööria ja külalistega suhtlemiseks – muinasjuttude ja mõistatuste kunstipärane keel.

Võrdluseks võib öelda, et vene folkloor arvab vetehaldjat talvel magavat, tema tegutsemise peamine aeg oli kesksuvel – jaanipäevast¹²⁶ peetripäeva või iljapäevani (Krintšnaja 1994: 19–21), siis just sel ajal, millele vastab udmurdi *invožo djr*. Suplemiseks kõige ohtlikumaks ajana on vene materjali puhul välja toodud keskpäev ja kesköö, samuti aga varane hommik ja hiline õhtu (samas: 21–22). Ka meie lähisugulaste vadjalaste vetehaldjas on aktiivne suvel (eriti jaanipäeva paiku), iljapäeval on talle Lauga jõe ääres ohverdatud lammas sõnadega: *Nahh, süü boranaa päit, elä süü inemisi!* (Västri 1999: 24, 25). Võib vaid oletada, kas see ohver pidi sümboliseerima ka vetehaldja aktiivsusperioodi lõppu.

Liminaalse perioodi külalised

Glazovi maakonna udmurdid arvasid, et enne jõule tulevad vetehaldjad küladesse, kus elavad saunades. Hämaral ajal võib neid ka tänaval kohata: “Suvisel *vožo djr*’i ajal ta magab, aga talvisel tuleb veest välja (enne jõule) maa peale ning saadab suurema osa ajast mööda saunades, kuigi võib ka tänaval vastu tulla. Seepärast ei julge votjakk jõulu ajal üksi ning ilma põletatud peerutükita tänaval käia,” teab vetehaldja kohta kirjutada N. Pervuhhin (1888a: 75). Jõuluaegseid vetehaldjaid kutsutigi rohkem *vožo*’deks. Pervuhhin jätkab teemat: “25. detsembrist 6. jaanuarini liiguvad külade, asulate ja isegi Glazovi linna tänavail, väljakutel ja tagahoovides väikesed (kasvuga mitte üle poole arssina) mitmevärvilised, kuid enam-vähem ühesuguse välimusega (saba ja sarvedega) kuradikesed. Venelased kutsuvad neid *kuliš*’iteks, votjakid *vožo*’deks. Nagu vetehaldjad, nii pelgavad ka *vožo*’d väiksematki põletatud peerutükki. [---] Neile, kes kõnnivad ringi peerutükita, panevad *vožo*’d jala taha [---], sama sihiga muutuvad nad kord postiks, kord majanurgaks [---]. Kord viivad nad mehe oma kodu asemel naabri tarre, kord sunnivad naist õhtul võõraid loomi oma õue ajama [---]” (Pervuhhin 1888a: 99–100).

¹²⁶ Jaanipäeva on Jaroslavli kubermangus peetud vetehaldja nimepäevaks (Krintšnaja 1994: 19).

Vožodir on udmurtidel sanditamise aeg. Kõige levinum nimetus sanditamise kohta on *pörtmaškon*, vrd *pörtmanj* 'muutma, moonutama, laimama'. Kasutatakse ka nimetusi *peñdžaškon* (vrd *peñ* 'nõgi, tuhk', *peñdžinj* 'tuhastuma, tuhaks põlema', seotud kõige levinuma maskeerimisviisi – näo tuha või söega määrimisega), *vožojaškon~vožoaškon* ('vožo'tamine'; mitmel pool on sante endid *vožo*'deks nimetatud) ja *čokmorskon*. Viimane lähtub sõnast *čokmor* 'puunui' (vrd vene *чекмарь* 'puunui, kurikas' < *чека* 'kiil, vai') ja seostub santidele iseloomuliku tegevuse – keppidega vastu majanurki ja põrandaid tagumisega. Sel kombel peletati majast ja külast eemale kurje vaimu ja haigusi (Vladõkin 1994: 227).

Udmurdi jõulusandid on otsekui kahestunud olemusega. Ühelt poolt näitavad pahupidi pööratud rõivad, nõega määritud näod, meestel nais-terõivaste kandmine ja vastupidi, et tegemist on külalistega toopoolsest maailmast (kus universaalse ettekujutuse kohaselt on asjad vastupidi, kui elavate juures). Ka see, et jõulusante usuti karjaõnne toovat, seostab neid esivanemate hingedega, kellest paljude rahvaste juures arvati eelkõige sõltuvat just kariloomade edenemine. Ja *last not least* – sante nimetati otse-sõnu *vožo*'deks, viimased aga olid kahtlemata seotud surnud esivanematega. Teisalt esinesid udmurdi jõulusandid ka kurjade jõudude peletajatena. Vladõkin nimetab uskumust, et sandid jooksid kisa-käraga mööda külatänavat, tagusid kaigastega vastu majanurki, tuppa tulles aga vastu põrandat, hirmutasid saunavaime (*munčokužoos*, Vladõkin 1994: 226–227). Kuid me teame, et üsna levinud ettekujutuse kohaselt asusid saunadesse talvisel pööriajal elama *vožo*'d.

Nagu eespool näidatud, puudub selge vahe saunahaldja ja *vožo* vahel. Tõenäoliselt on udmurdi jõulusantide kui eksortsistide tegevus lähtunud pööriaja lõpuga seotud kombestikust. Nimelt lõpeb talvine *vožo*-aeg 6. jaanuaril (õigeusu kirikukalendri järgi Jeesuse ristimise päeval) pühaga, mis udmurtidel kandis nimetust *vožo kel'an* 'vožo ärasaatmine' või *jö vilj'n s'lon* 'jää peal seismine'. Ööl vastu 6. jaanuari käisid külanoored lauldes saunast sauna, "kuulasid saatust" ja ütlesid *vožo*'le: *pot tatj's mil'emestj-leš!* 'mine siit meie juurest ära'. 6. jaanuari hommikul läksid mehed, kirved ja kaikad käes, jõe ja karjusid jääd tagudes: *koški tattj's!* 'lahku siit'. (Pervuhhin 1888b: 105–106.)

Püha mõiste kujunemisest permi rahvastel

Nüüd, kui me teame, et *vožodijr* tähendas permi rahvastel suvise ja talvise pööriaaja argiajast erinevat liminaalset perioodi ega olnud vene sõnal *святки* põhinev hiline laen, ja et *vožo*'d olid selle perioodi üleloomulikud külalised, tõenäoliselt lähedased surnud esivanematele, võime mõnel määral jälgida ka seda, kuidas kujunes välja püha mõiste permi rahvastel.

Pööriaeg oli eriline ja ohtlik aeg, selle üleloomulikud külalised olid oodatud, kuid ohtlikud, ja nõudsid erilist kohtlemist. Püha mõiste ise oli tihedalt seotud võõra/kummalise, erilise, liminaalse, ohtliku ja ihaldusväärsega. Või õigemini, enne kristliku terminoloogia tulekut kasutatigi sedalaadi fenomenide kohta permi tüve *vež*-. Tõenäoliselt tähistati sellest tüvest tuletatud sõnadega erilist kohtlemist nõudvaid paiku, aegu, esemeid ja olendeid, sealhulgas siis ka kalendriliisi ülemineku- või vaheaegu ning geograafilis-territoriaalseid üleminekualasid. Kuna sellesse nähtusteringi kuulusid ka kultusekohad, -esemed ja -objektid, sobis *vež*- kõige paremini kristliku mõiste "püha" omakeelseks vasteks, mistõttu Permi Stefan selle endastmõistetavalt Komimaal kasutusele võttis. Kuigi teine käsk kuulutas, et "mina, Jehoova, sinu Jumal, olen püha vihaga Jumal" ning 2 Mo 34: 14 seisab, et "Jehoova nimeks on Püha Viha", on kristlikul püha mõistel vanapermi *veža*'st väiksem ulatus võõra, liminaalse ja ohtliku suunas. Nii ei mahtunud pööriaaja üleloomulikud külalised enam selle semantilise välja piiridesse ning neist said *tšuudid*.

Ettekujutused tšuudidest võib jagada kolme rühma: 1) tšuudid olid enne komisid Kaama ülemjooksul ja Võtšegda ääres elanud rahvas; 2) tšuudid olid komid ise enne ristiuskü pöördumist; 3) tšuudid olid komi vägilased (Gribova 1975: 93). Suurekasvulise rahva tulek ei meeldinud tšuudidele. Nad peitsid ennast saunades ja aukudes, loopisid tulnukaid kivide ja sütega. Praeguseni on alles tšuudide augud, ilmselt vajusid nad nendest maa alla. (Samas: 95.) Nad olid komid, ainult ristimata, nagu tšuudid. Kui neid ristima hakati, arvasid nad, et see on midagi paha ja panid ise endile käe külge: kaevasid muldonnid, laskusid neisse ja raiusid läbi lage toetavad talad [---]. (Samas: 96.)

Ent tšuudideks nimetasid komid ka *vožo*-taolisi olendeid: "Permikomide uskumuste järgi on tšuudid [---] väikesed inimesetaolised mustad olendid, kes elavad kõigis pimedais paigus – mahajäetud majades, saunades, rehtedes, keldrites, toas ahju taga ja põranda all, metsas ja vees. Tegelikult nimetataksegi neid "sauna-tšuud", "rehe-tšuud" jne. Nad põhjustavat inimestele palju ebameeldivusi: hirmutavad (eriti jõulude ajal), tirivad neelukohta,

lämmatavad saunas. Mõnikord varastavad nad lapsi, asemele aga panevad puupaku. Neid lapsi nimetataksegi “puupakk” või *vežõm* ‘vahetatud’. Eriti hästi õnnestub vahetamine siis, kui laps pole ristitud või pole tal kaelas risti. Vahetatud laps võib süüa ja juua, kuid ta ei kasva ega arene” (Gribova 1975: 107).

Mitmetest kaugemate keelten viivatest etümoloogiatest hoolimata kaldun pooldama sõna *tšuud* slaavi algupära (*чудо, чудый*, etnonüüm *чудь*, mida ristitud slaavi hõimud tõenäoliselt kasutasid paganlike soomeugrilaste kohta). Kuna liminaalse aja külalisi seostati surnud esivanematega, said neist komide-kristlaste uue identiteedi raames komide paganlikud esiisad või kangelased ning nad omandasid kuratlikud tunnused. Komi folklooris on tekste, mis näitavad, kuidas ristitud komide paganlikest esivanematest said kuradid:

*Kar*¹²⁷ id, need olid linnad: Kudõm Kar, Kureg Kar. Elati maa all, tehti palkehitis ja elati, toituti lihast-kalast. [--] Aga pärast, kui neid hakati ristiuseks pöörama, hakkasid nad ennast hävitama, elusalt matma. Kes ennast ristida ei lasknud, seda majja ei lubatud. Tšuudina käis – väike, hale, kartis kõiki. Kummituslikud¹²⁸ ajad olid siis – lähed saunast mööda, jõest mööda, igal pool kummitab. Istjatseil samuti. Aga nad ei andnud alla, magasid saunas, magasid rehes. Praegugi öeldakse “sauna-tšuud”. (Limerov 1998: 39)

Udmurtide territooriumile Permi Stefani mõju kuigivõrd ei ulatunud, hili-semad udmurdikeelse kristliku terminoloogia loojad aga ilmselt ei näinud piisavat lähedust udmurdi *vož-/vožo* ja kristliku püha mõiste vahel. Nii polegi udmurtidel viimase jaoks omakeelset sõna ning nad peavad leppima laenuliste *святой* ja *священной* kasutamisega (nt tänapäeval kogutud palve *svjatoi inmar, svjatoi kulontem, milemlid džeč kar* ‘Püha Jumal, Püha Surematu, halasta meie peale’ (sõnasõnalt: ‘tee meile head’)¹²⁹). Kuid pööriaaja külaliste tarvis ei vajatud uut nime, mistõttu need jäid *vožo*’deks edasi, omandades ainult kuratlikud tunnused. Selliste mütoloogiliste tege-

¹²⁷ *Kar* – permi keeltes linn, linnus.

¹²⁸ Originaalis: *чудливые ведь годы были – мимо бани идешь, мимо реки, так всюду чудится*.

¹²⁹ Palve lähtub õigeusu liturgia nn kolmpüha palvest “Святый Боже, Святый Крепкий, Святый Безсмертный, помилуй нас”, mille udmurdi vaste on “*svjatoi inmar, svjatoi kužimon, svjatoi kulontem*”.

laste kuradistumisele paljude rahvaste usundeis, nagu näiteks mitmesugused haldjad, vaimud ja päkapikud, viitavad ka kirjutise alguses esitatud motiivid.

Nagu permi rahvaste puhul näeme, on kristlik püha mõiste kujunenud algselt ebaharilikku, liminaalset ja ehk siiski ka roojast tähendanud sõna baasil (komid) või toodud sisse laensõnana (udmurdid). *Veža* ja *vožo* kasutamist religioosse mõistena peaks kinnitama toponüümika. On ju Eestis mitmeid püha-nimelisi paiku. Komi keele puhul võiks tõestuseks olla hantide ja manside Obi-äärne pühapaik, mütoloogilise tegelase Püha Linna taadi eluase *jem voš/jalp ūs*, mis pärast komide ekspansiooni sai nimeks täpse komikeelse vaste *Vežakarō* 'püha linn'. Et udmurdi keeles on raske vahet teha *vož*'i (tähenduses 'roheline, viha' jne) ja *vožo* (esialgses tähenduses 'püha') vahel, ei aita meid palju ka kohanimed. Võime küll oletada, et külanimi *Vožešur* ja jõenimi *Vožoi* võivad pigem lähtuda pühast, mitte rohelisest, seega siis 'pühajõgi', samuti külanimi *Vožoi*ka, ent päris saja-protsendiliselt selles kindel olla ei saa, sest näiteks külanimi *Vožkōr* lähtub selgelt rohelisest ja tähendab roherähni ehk meltsast. Kuid permi näide aitab seletada Veikko Anttoneni oletust püha mõiste seotusest roojasega. Lisaks pühale on kindlasti muutunud ka roojase/ebapuhta tähendus. Paljudes traditsioonilistes kultuurides on mitmesugused sünni ja surmaga seotud esemed sellised, mis nõuavad erikohtlemist, neid viiakse spetsiaalselt selleks ette nähtud metsatukkadesse või muudesse paikadesse, mis on argimaailmast mõtteliselt eraldatud nagu pühapaigadki. Menstruatsiooni ajal ning sünnituse järel roojaseks peetav naine nõuab erilist kohtlemist, sage li eraldatakse ta kas sümboolselt või tegelikult muust ühiskonnast. Mansi külades on selleks otstarbeks spetsiaalsed majad *man kol* 'väike maja', mille territooriumile külaelanikud muidu jalga ei tõsta.

Harriet Lutzky väitis, et ladina *sacer* tuleneb indoeuroopa algkeele tüvest **sak-* või **sek-*, mis mõlemad tähendavad löikamist ja lahutamist, seega eraldamise kaudu pühaks tegemist (Lutzky 1993: 285–287). Emile Benveniste aga oletas, et ladina omadussõnal *sacer* oli kaks vastuolulist tähendust – a) 'jumalatele kuuluv' ja b) 'inimeste maailmast välja arvatud, kardetav, neetud'. Inimest, kelle kohta kasutati sõna *sacer*, peeti roojaseks ja seetõttu inimühiskonnast eraldatuks. Nii jumalatele määratu (*sacer*) kui roojane (*sacer*) tähistasid seda, kes või mis oli inimeste maailmast välja/ära "lõigatud" (Benveniste 1973: 453). Selline äralõigatud või eraldatud objekt oli aga loomu poolest sillaks, ukseks, läveks või teeks (millist metafoori keegi eelistab) argimaailma ja üleloomuliku sfääri vahel. Ütleb ju Maria poeg Jeesuski, kes on inimühiskonnast "välja lõigatud" nii sünni kui surma poolest: "Mina olen tee ja tõde ja elu, ükski ei saa Isa juurde muidu kui

minu kaudu” (Jh. 14:6). Veikko Anttonen nimetabki püha-kategooria tunnustena anomaalsust ja liminaalsust (Anttonen 1992: 2526). Püha mõiste kujunemine permi rahvastel ilmestab ja kinnitab seda Anttoneni väidet. Liminaalsus oli kahtlemata oluliseks püha profaanses eristavaks tunnuseks. Muuseas viitavad kahe sfääri vahelisele lävele ka kirikuuste või -väravate kohal seisvad kirjad *Hic est domus Dei et porta caeli*.

Lõpetuseks

Ehk leidub mõni, kes tahab veel küsida, miks esivanematega seotud üleloomulikud külalised tulevad veest või kuidas ja miks on nad ühenduses vetehaldjaga. Vastus on lihtne: laialt levinud uskumuse kohaselt paikneb surnute maa teisel pool vett (sageli põhjapoolses meres asuval saarel) või usutud, et tee sinna viib jõge pidi allavoolu. On ju loomulik arvata, et kui surnud (või nende hinged) lähevad surnuteriiki allavoolu, siis tulevad nad oma elavaid sugulasi vaatama jõge mööda vastuvoolu.

Olen teadlik sellest, et udmurdi *vožo*’l ja komi *veža*’l või tšuudil on palju sugulasvaime teiste Põhja-Euraasia rahvaste mütoloogiates. Näiteks kasvõi vene *кулиш~куляш* ja *шуликун*. Nende etümoloogiad on küllalt huvitavad. *Кулиш* ja *куляш* pärinevad ugri ja/või permi keeltest – mansi *kuł* ehk *kuł’ otər* ‘allilma isand, kurat’, komi *kuł* ‘vetevaim, kurat’; *шуликун* või *шиликун* on ilmselt ka keeleliselt suguluses jakuudi mütoloogilise tegelasega *sülüükün~süllükün*, kellega teda uskumused nagunii ühendavad (võimalik päritolu vanatürgi sõnast *suvluy* ‘vee-, veega seotud’. Vene, jakuudi ja udmurdi jõluaegsete kuradisarnaste külalistega seotud pärimus on samuti sarnane. Siiski ei taha ma väita, et venelased on oma pööriaaja külalised laenanud türgi või soome-ugri rahvastelt. On vägagi võimalik, et ka venelastel oli oma nimi selliste üleloomulike olendite jaoks, nimi, mis aja jooksul kas ununes või omandas uue tähenduse. Mis puudutab meie mardil- ja kadrisantide nimetusi, siis näib *sant* olevat ühest küljest samadel põhjustel tehtud laen, teisest küljest aga võib laenamises tollasest liturgias kasutatud (ametlikust) keelest näha püüdu kiriku ees rehabiliteerida koduseid hingedeaja külalisi.



5. TÖLKED



Tubjaku Kosterkini esimene rituaal

Mikuluška Raudhobune:
Tamaani, tamaani!
Mu nimi on Raudne Hobune,
[olen] Nõukogude võimu ajal ilmunud.
Näen teid kõiki –
kuni valmistute [rituaaliks],
silmitsen teid hoolega.
Moskva[s olemise] ajal¹³⁰
mina [see] töötasin.
Jura, mu poeg, sellele maale
oled ju toonud oma silmad.
Ženja, mu poeg, sellele maale
oled ju toonud oma näo.
Teisi teist ma ei tunne,
Moskva ajal ma neid ei näinud.
Hästi üksteist tervitame!
Seda mu maad öeldavasti Hotarieks nimetatakse.
Noorimake Dingimjaku,¹³¹
miks sinu kisa kolm päeva tagasi kostis?
Läbitungivat kuuli mina kas kinni ei püüdnud?
Tolja-poeg, oma poja isa,
millist asja kavatsedes kaks [püssi]rauda lahti tegid?
See sinu poeg istugu siin,
andku iidolitele vanne:
“Veel kord,” öelgu “sellist asja ma enam ei kavatse,
Hotarie, endale [pandiks]
võta mu pea!
Trellidega pimedasse majja ära lase libiseda.

¹³⁰ 1988. aasta augustis käis Tubjaku Moskvast folkloorifestivalil. Tema sõnade kohaselt oli Mikuluška Raudhobune temaga kaasas.

¹³¹ Nadežda Kosterkina.

[Kui ma] veel kord pärast oma sõna mõne halva asja teen, siis oma
pea kindlasti kaotan.”

Nüüd hästi rääkigem.

Viis loitsimiseks kõlblikku¹³² – kõik nad on minul.

Selline olles on mu nimi Häbitu,

nii et hästi nüüd rääkigem,

millist asja pean tegema?

Praegu on kõik mu töö segi.

Oletame, [et] ütlete: “Sina oma tööd tee.”

Kui on nii, siis saavad kõik mu asjad korda.

*Järgneb vestlus Nadeždaga, kes palub teha nii, et juhtum ei tooks kaasa hal-
bu tagajärgi.*

Mikuluška Raudhobune:

Hästi, mu lapsel on õigus.

Kui olen selline, nimetatakse mind Kogu Nõukogude Võim.

Rääkigu sinu laste isa,

tugev Hotarie

ootab nüüd teda.

Dingimjaku, mu perenaine,

halvale [poole] ära kummuli lange,

sinu parema käe püüdsin kinni.

Moskva ajast [peale] kasutusel olev

[see sinu] puu – sinu tugi.

Kui teda hüüad, ütled: “Moskva puu, elav puu, kasepuu!”

Jura, mu poeg, hästi tervita [mind]!

*Järgneb vestlus Juri Šeikiniga, kes tervitab vaimu. Seejärel annab Anatoli
Bobkov nõutud vande.*

Hotarie:

Tamaani, tamaani!

Hobune Mikuluška,

sul on õigus, sul on väga õigus.

Sellist teed, roojast teed, ma ei tunne.

Minu nimi on Veekull.

Suvised [laagri]paiga vett joogiks ammutavad

linnas elavad seitsme maa elanikud,

¹³² Viis tähtsamat abivaimu.

veega üles kasvanud, külma veega üles kasvanud –
seda teevad mu isa ja ema.
Teie homne toit, teie õhtune toit – selle nimeks on suvine vesi,
teist allavoolu olev vesi, liikuv vesi, lahtine vesi.
Seda [tööd] alustades tänasest päevast,
mitme päeva jooksul
pean töötama, lapsuke?
Mitu inimest, mitme maa elanikud täna on tulnud?
Rääkige hästi, minu nimi on Üksikettevõtja Hotarie.

Järgneb lühike vestlus rituaalis osalejate vahel.

Algul mõtlesin öelda:
kesksuve jumala päeval,
kasepuu kasvamiseks sobival,
haava kasvamiseks sobival,
paljasarvelise metsiku põdra kasvamiseks sobival,
mu lehestiku auklikuks muutumisel,
mu kaugeltsaabunud külalised
[sel päeval] kui sisenesid,
ainus mu sugulane,
Tolja-poeg, mu pojake
kaks [püssi]rauda lahti tegi.
Kotura südant, vihast südant,
ärgu ma praegu veel ääreni täitku,
Tolja-poeg, mu pojake,
[kes on] südame kaotanud.
Viis loitsimiseks kõlblikku,
minu pojakest hästi kaitske!
Kõige viimasel teol [= viimast korda]
oma pojakesel minna lasen.
Lühidalt öeldes, sel päeval,
minu juurde suundunud lapsed, sel päeval [kui] jõudsid, mu poeg
halva asja ette võttis.
Labtimaku,¹³³ Ngomtumaku,¹³⁴
edaspidi sinuga ühes olev paha raud ärgu lahti mingi!
Sinu Kotura vihast südant
siia ma ei lase öömajale.

¹³³ Leonid Kosterkin, Tubjaku poeg, ei osalenud sel rituaalil.

¹³⁴ Juri Kosterkin, Tubjaku sugulane, ei osalenud sel rituaalil.

Pärast seda mõtlesin öelda:
 muutlikul jumala päeval,
 mu laste lühike päikese käes olemine,
 soe päev kui möödas on,
 muutlikul jumala päeval,
 põdrasarvede aja lõpp,
 põhjapõdra paljasarveliste põhjapõtrade isa sarvede aja lõpp
 hästi lähedal [kui on],
 sel päeval mu külaliste
 emast õnnelikult väljumise ust,
 elurõõmsa jumala avaust uksena kasutades,
 halbadest aastatest mööda
 kahe koja elanike moodi
 minu üleskasvatatud lapsed
 asustagu seda kallast
 ilma kannatuste ja nututa.
 Nüüd vilksatas mööda soe päev.
 Enne, kui see aeg tagasi tuleb
 üheksakümnendal aastal,
 enne kui see tagasi tuleb, ärgu mul olgu kaotusi.
 Kaheksakümne üheksas
 praegu minu poolt tagaaetav aasta
 ärgu muutku mind lombakaks.
 Nüüd, kui päevasoe kahaneb,
 ei tunne ma [veel tuleva] talve nägu.
 Põhjanaela
 väljailumuse kuu
 Moskva ajal
 minu kolm väetit last
 elavale maale avasid kõri.¹³⁵
 Nüüd elades põdra kuud,¹³⁶
 minu ühekaupa kokkutulnud lapsed töid
 aurava pudeli,
 mispeale hästi üksteist tervitama hakkasime.
 Minu kehtiv Nõukogude [võim]
 kehtimapanevaks isikuks
 Gorbatšovi on pannud.

¹³⁵ Boriss, Nadežda ja Leonid Kosterkin osalesid Moskvas korraldatud šamaani-rituaalil Tubjaku abilistena. Loitsuga pöörduti kõige maa peal elava poole.

¹³⁶ Põdra kuu – august.

Lenini poolt laiali laotatud
maa elanikud on kasvanud
Lenini pea kõrguseks ...

Loitsimise katkestab seinä tagant kostev kopsimine.

[Praegu] elatava jumala päeva,
selle päeva kõrguse kõrguseks
laps, kes oli mu laps, kui kasvab,
minu vastas koputava
haamri müra, kirveraua müra
ärgu võtku ma saatjaks.
Mõne mu lapse pea kohale
selline raua müra ärgu kärgatagu.
Minu loitsimine on maha jäänud
laste kasvavast päevast
hommikul, õhtul.
Minu laste huvitav päev
Kotura, Sõrada poolt ärgu õhemaks vestetud saagu.
Lühidalt öeldes mõtlesin öelda:
põdra kuu
Moskva ajal
Bjantimjaku,¹³⁷ Labtimaku,
Dingimjaku noorima
töötamise kuu [oli].
Tänase [päeva] seaduse tugeva südame peale
minu laste pingutused.
Täna veel lisada [võib] –
Sibirskisse¹³⁸
kõik mu erinevad lapsed töötama pääsevad.
Minu lobisev loitsimine
isa, ema endale toeks las leiab.
Kõik asjad tasapisi
nüüd lõpuni tehakse.
Tõusva öö pea
virge esimese tähe [= Põhjanaela]
väljailumumisele toetudes,
nõnda tugevate mu laste pärast

¹³⁷ Boriss Kosterkin.

¹³⁸ Novosibirskisse.

maa laialilaotamise ajal olemas olnud
minu vanaisade [nägude] [ja] mulle tundmatute nägude [= inimes-
te] vastastikust tervitamist
Kotura-jumal, Sõrada-jumal
ärgu tähele pangu.
Ainult, mu pojake, need oma [iidolid] öeldavasti katad kinni,
et siis, kui loitsimine lõpeb, [nad] [öeldavasti] ei oleks lahti.

*Viimased sõnad on adresseeritud Boriss Kosterkinile, kes iidolid ära paneb.
Seejärel algab rituaali järgmine osa – ennustamine.*

Hotarie:

Tamaani, tamaani!
Hea, kui mu päev tuleb sile.
Tolja-poeg, mu peremees,
kolm tööd sul öeldavasti on,
[mille pärast] sa muretsed.
Kui su kolm tööd ära arvan,
täna sind tugevasti kinni püüan.
Kui viltu arvan,
siit lahti päästetud saada võid [= võidakse ära viia]
mitte väga mitmeks aastaks –
kaheks aastaks su lahti lasen.¹³⁹

*Järgneb Anatoli Bobkovi vastus, millega ta kinnitab kolme töö olemasolu.
Ent koduseid toimetusi ei taha rituaalis osalejad šamaani nimetatud tööde
kategooriasse kuuluvaks lugeda.*

Hotarie:

Tamaani, tamaani!
Veidi kõrvale kaldusin [nähtavasti].
Kolmandat oma tööd täna sa tead,
teada on see sulle öeldavasti.
Selle kui ära arvan,
[siis] kahe oma lapsekese aega
õigesti hoidma saad. [= kasvatad oma lapsed täisealiseks]
Kui mööda läheb,
täna sind, mu pojake, kinni ei püüa. [= ei suuda kaitsta]

¹³⁹ Tubjaku tahab sellega öelda, et kui ta õigesti ei arva, siis ta abivaimud ei suuda aidata ning Toljal tuleb paariks aastaks vangi minna.

Vastates rõhutab Anatoli Bobkov, et kolmas töö on just nimelt kodune maja-pidamine. Järelikult arvas šamaan õigesti juba esimesel korral.

Hotarie:

Tamaani, tamaani!
Dingimjaku, mu perenaine,
hästi kuula, mu lapsuke!
Miks su süda ära ehmus
enne, kui tuletorust lasti?
Mõne sõna ehk ütlesid?¹⁴⁰
Oma lapse südame äralendamise [= ehmumise]
hästi kui ära arvan,
sinu lapse isal, Tolja-pojal
öeldavasti ma [ära] libiseda ei lase.

Nadežda Kosterkina kinnitab šamaani sõnade õigsust.

Hotarie:

Tamaani, tamaani!
Sa ei pea pidevalt kannatama!
Bjantimjaku, mu peremees,
nende külaliste[ga] [nägudega]
kuni [sinu] vananemiseni
kui sul püsida tuleb,¹⁴¹
püha sõna sa öeldavasti omad.
Püha sõna kui hästi arvan, [= arwab ära sellise sõna olemasolu, mit-
te sõna enda]
sinu vanemate [ja] nooremate
soo vähenemise ajani lahtilöövaid mul ärgu olgu.¹⁴²
Seda kui ära ei arva ...

Boriss Kosterkin katkestab ennustamise, kinnitades loitsija sõnade õigsust.

¹⁴⁰ Šamaan kahtlustab, et Nadežda aitas juhtunut esile kutsuda midagi mõtlematut öeldes.

¹⁴¹ Helinski arvates tahab šamaan öelda, et Boriss Kosterkin peab vanaduseni kandma hoolt rituaalidel kasutatavate iidolite (külaliste) eest.

¹⁴² See tähendab: ärgu Borissi peres keegi surgu enne õiget (= soo vähenemise) aega. Helinski on seda kohta tõlgendades lisanud sõna "[inim]soo", saades "[inim]soo vähenemise ajani".

Hotarie:

Tamaani, tamaani!
Sul on väga õigus.
Ngomtu ema, mu perenaine!¹⁴³
Et te ei ütleks: "Kes jumalus minuga räägib?"
– Minu nimi on Veekull.
Ngomtu ema, mu perenaine,
oma töötamise maal [= tööpaigas],
kellegagi nähtavasti riidlesid.
Sellise su tülisõna
hästi kui ära arvan,
lähemaks juba vanaemaks saanud [kes] oled, sa jõuad
kaugema vanaema ajani [= elad vanavanaema eani].

Adressaat kinnitab arvamise õigsust.

Hotarie:

Tamaani, tamaani!
Ettepoole on jumala nägu. [= jumal näeb tulevikku]
Jura-poeg, mu peremees,
Novosibirskist [tulles]
kahel korral miks pidama jäid?
Kahe pidamajäämisega su tee
hästi kui ära arvan,
sinagi päeva kas ei kadesta homme?
Päeva valdavat jumalat
nagu vanemat venda ma kas siis ei tunne?
Täna sinu poolt kantavais pabereis,
ebatavalist kirja öeldavasti kannad.

*Järgneb vestlus Juri Šeikiniga, kes kinnitab, et peatus teel tööpoolest kaks kor-
da ning et tal on paberite hulgas ebatavaline dokument.*

Hotarie:

Tamaani, tamaani!
Ženja-poeg, mu peremees,
sa õigesti [tegid, et] tulid.
Moskva ajal
kahel korral miks vaidlema hakkasid,

¹⁴³ Nii pöördub šamaan Borissi naise Sandimjaku poole.

kahel korral [toimus] su südame liigutamine,
veel sa siia ei ole lahti pääsenud. [= oled mõtetega veel Moskvas
toimunu juures]

Kaks korda [toimunud] sinu südame liigutamise hästi kui ära arvan,
täna püsiva tugeva seadusega
ühel tasemel hingama hakkad.

Sulle teadaoleva tööst –
veel veidi juurde pannes seda tööd valdama hakkad.

*Järgneb vestlus adressaadiga, kes kinnitab oletuse õigsust ja palub abi murete-
tekitavate asjade lahendamisel.*

Hotarie:

Tamaani, tamaani!
Teised mu lapsukesed,
[kelle] mittevene nime[sid] ma ei korda.
Nüüd algul see laps,
mu tüdruk, mu tütreke,
Oksana-naine, mu tütreke,
väga õigus on,
seal Novosibirskis
vaidlussõna sa öeldavasti tead.
Vaidlussõna kui ära arvan,
perelistega, lapselistega võrdselt
sinu rada inimese lõppemise ajani [kestab].¹⁴⁴

Oksana Dobžanskaja kinnitab šamaani sõnu.

Hotarie:

Tamaani, tamaani!
Minu nimi [on] Maa Nael,
vaikselt tervitama hakakem.

Hotarie pöördub nüüd Eesti külaliste poole.

Hotarie:

Tamaani, tamaani!
Minu kogenematu lapsuke,
kolm mu külalist,

¹⁴⁴ See tähendab: kuigi Oksanal veel lapsi pole, kestab temast alguse saav sugu
inimsoo lõpuni.

kes teist täna öeldavasti [kaasas] kannab
vana kirja öeldavasti kannab?
Hästi rääkigem!

Järgneb üldine arutelu, mille käigus Boriss Kosterkin tõlgib šamaani kommentaari, et mainitud vana kiri on kuidagi seotud nende perega. Aado Lintrop ütleb, et nimetatud dokumendiks võib ehk pidada tal kotis olevat A. Popovi raamatut, mis sisaldab rohkesti Tubjaku isa Djuhaded puudutavaid üleskirjutusi ja jooniseid 1930. aastatest. Šamaan on selle tõlgendusega väga rahul.

Hotarie:

Tamaani, tamaani!
Mu pojal on õigus, väga õigus.
Hästi kui kasutame oma silmi täna –
kahte sorti tööd öeldavasti kannad [= teed].
Selle kui ära arvan, hästi töötame.

Küsimus oli suunatud Triinu Ojamaale, kes kinnitab öeldut.

Veel üks mu laps, teie jumalast [antud] nimesid ma ei nimeta!
Sellele maale tulema sina öeldavasti ei pidanud,
teise sõnal sa öeldavasti tulid.

Hendrik Relve kinnitab, et Ust-Avami sõitis ta tõepoolest väga ootamatult teise inimese asemel, kes pidi viimasel hetkel ekspeditsioonist loobuma.

Hotarie:

Tamaani, tamaani!
Mu külaline naine,
hästi rääkigem!
Nagu kahte tööd öeldavasti kannad täna.
Sinu kahte sorti töö kandmise kui ära arvan,
õhtul [ja] hommikul mu noorimate[le lastele] kuuluvale
elavale päevale öeldavasti suud anda saan, [= tervenesti lastele kuuluvat päeva tervitada]
selle ajani, [laste] lastesaamise ajani käib mu pea [= nii kaugele suudan tulevikku näha].
Šamanismi [ja] iidolite poole pöördumise kiiresti lõppev[al] päev[al]
minu asemel laps ei hakka transsi minema.
Kõik loitsimise jaoks kõlblikud kompsu mähin,

ainuüksi saab olema Nõukogude seadus.

Isa järgi käimist, ema järgi käimist ainult teadma saab Bjantimjaku-poeg.

Tema isa ütlemine: "Seitsme elaniku maa elaniku seas

Bjantimjakuni elav iidolite poole pöördumine kui valvel on,

Bjantimjaku silmi te öeldavasti saate näha.

Kolme päeva jooksul häda mitte tundes,

hälli kummulikeeraja [= oma viimase lapse] maa lõppemiseni jätan."¹⁴⁵

Nüüd minu loitsiv nägu jumala ema näo suunas kõverdus.¹⁴⁶

Järgneb üldine vestlus rituaalis osalejate vahel.

Hotarie:

Tamaani, tamaani!

Jura mu poeg hästi räägib.¹⁴⁷

Ma pole mängukann,

maa otsekssaamise ajast peale [on] minu nimi Hotarie Üksikettevõtja.

Seepärast

sinu tänane töö, sinu tulevase aasta töö,

sellise kõrguseni elu kasvatad.

Minu lapsukeste

minu poolt tervitamine hästi õige on.

Laulmine jätkub Hositala viisil.

Õieti tahtsin öelda:

valge karu, must karu

Novosibirski ajalt

¹⁴⁵ Tubjaku omistab need sõnad Djuhade Kosterkinile, kes öelnud need Bjantimjaku sünni järel korraldatud kolm päeva kestnud loitsimisel (kolme päeva jooksul häda mitte tundes – st loomulikke vajadusi mitte rahuldades). Djuhade on A. Popovile öelnud: "selleks, et mitte loitsimise ajal välja minna, panen oma kuse ja rooja spetsiaalsetesse abivaimudesse, kes kusevad ja roojavad minu eest" (Popov 1936: 100).

¹⁴⁶ Iidolite hulka, mida Tubjaku sel rituaalil kasutas, kuulus ka Moskvast kaasa toodud Vladimiri Jumalaema ikoon.

¹⁴⁷ Juri Šeikin oli vahepeal väljendanud austust Hotarie vastu ja usku ta sõnadesse.

täna toetust saavad.¹⁴⁸
 Olles õigesti vestelnud,
 õigesti rääkigem.
 Novosibirski peremees
 Jura-poeg kui tuli.
 Novosibirski aegade
 must karu, vaata tagasi,
 valge karu, vaata tagasi
 kõiki neid mu teid,
 minu lapsukesi, minu kasvandikke,
 minu lapsukesi sihtides, [= hoolega vaadates]
 mu lapsukesed kui kasvavad
 kuude lõppemise [= kahanemise] aegadel,
 kuude kasvamise aegadel.¹⁴⁹

Laul jätkub Hotarie viisiga.

Nimeka Novosibirskiga ühevõrdselt,
 nimeka Moskvaga ühevõrdselt
 sellele maale kuuluv mulle määratud laps [sinu] Kotura [sinu] Sõra-
 da lahti lasku.¹⁵⁰
 Täna puhkama heites,
 enne Labtimaku [tuleku] aega¹⁵¹
 puhkama heita kavatsedes,
 täna puhkama heites,
 Jura-poja poolt kantavat paberivirna
 padjaks tehes kavatsen puhkama heita.
 Bjantimjaku, mu peremees,
 mind ära unusta!
 Hotarie Veepull mõtles täna puhkama heita kantavate kokkupan-
 dud paberite juurde.¹⁵²

¹⁴⁸ Jääkaru ja pruunkaru käppade (ja peade? – Helimski) nahad olid Tubjaku olu-
 lised iidolid. 1987. aastal Novosibirskis olles käis Tubjaku loomaaias, kus rääkis
 karuga. Sellele sünnimusele ta Helimski arvates viitabki.

¹⁴⁹ See tähendab, et nimetatud abivaimud hoiaksid rituaalil osalejaid oma pideva
 järelvalve all.

¹⁵⁰ See tähendab: elagu mu lapsed hästi mitte ainult kuulsas Moskvas ja Novo-
 sibirskis, vaid ka sellel maal ärgu nad langegu Sõrada ja Kotura ohvriks.

¹⁵¹ Järgmine rituaal pidi toimuma Tubjaku poja Labtimaku saabumise puhul.

¹⁵² On kummaline, et rituaalidevahelise aja puhkepaigaks valis Hotarie koti, mil-
 les Juri Šeikin kandis mitmesuguseid pabereid.

Tegelikult, kui mul on õigus,
päevatõusu pool
täiesti ilmselt on öeldavasti nähtav jumala muster on öeldavasti
nähtav.

Rituaalil osalenud väljuvad ja näevad idataevas ebatavalise kujuga pilvelaama, millest nad ka šamaanile teada annavad. Tubjaku rõõmustab: "No mida ma ütlesin!" Sellega on esimene loitsimine lõppenud.

(Etnolingvistitšeskii sbornik: 30–59.)

Tubjaku Kosterkini teine rituaal

M ikuluška Raudhobune:
Tamaani, mu lapsed,
teil on väga õigus,
Hotarie viie loitsimiseks kõlbliku kondid,
pleekinud kolbad
õigesti sisse tõite.¹⁵³
Kahe aasta jooksul kas ma ei sõbrustanud teie kahega?
Nüüd aga peremeeste nägude ette kas ma ei pannud teid kahte?
Viimaks, nüüd viie loitsimiseks kõlbliku [seast] usaldatav – kas
pole [see] Veepull Hotarie?
Nüüd kavatseb ta rääkida.
Nende laste sarnaselt mina kirjutajaks hakkan.
Kui kirjutamisega hakkama saan,
suvise teega, talvise teega teie hästi hakkama saate.
Veepull, mu peremees,
suvine olev mu õhtune [ja] hommikune toit.
Tamaani, tamaani! Hotarie kuuldavasti räägib.

Hotarie:

Tamaani, tamaani!
Hästi minu pojakesega teineteist tervitame.
Meie vastastikust tervitamist veel pole näha.
Hästi kuula!
Siia sõita kavatsevatest lastest sa ju kuulsid, kuhu sa kadusid?¹⁵⁴
Oma põhjusest räägi!
Ainult su vanema venna

¹⁵³ Loitsija pöördub Bjantimjaku ja Labtimaku poole, kes enne loitsimise algust tõid tuppa kultuseesemed.

¹⁵⁴ Etteheide pojale Labtimakule, kes külaliste tulekust teades sõitis ära ega osalenud eelmisel rituaalil.

lärmi kõlamisest koos sinu vanema õega¹⁵⁵
jumalale ei piisa.¹⁵⁶

Järgnevalt selgitab Labtimaku, miks ta pidi just külaliste saabumise ajal ära sõitma. Edasisest selgub, et põhjendus polnud piisav.

Hotarie:

Tamaani, tamaani!
Kõik halvad põhjused oma isale jutusta.
Tema kõrv kuulis,
Koubtumu-jumal [on] nagu raadio.¹⁵⁷

Labtimaku räägib oma Norilski-sõidust.

Oma kaugele maale minekust kas sa ei jutustanud?

Labtimaku selgitab veel korra Norilski-sõidu tagamaid.

Hotarie:

Tamaani, tamaani!
Hästi räägime.

Jätkub vestlus Leonid Kosterkiniga (Labtimakuga).

Hotarie:

Tamaani, tamaani!
Nüüd sinu teed
vahetatud teeks nimetatakse sinu teed öeldavasti.
Kuidas sa vahetasid oma tee?
Selle kui ära arvan, sinu kahel vibukesel [= pojal]
kuni täiejõuliseks saamise ajani häda ei tule.

Labtimaku kinnitab šamaani oletust vahetatud (muudetud) tee kohta.

¹⁵⁵ Nganassaanidel peetakse vanemaks vennaks ka isa nooremat venda (siin Boriss Kosterkin), vanem õde on tema naine (Sandimjaku).

¹⁵⁶ Kogu fraas tähendab seda, et nimetatud isikute osalemisest eelmises rituaalis oli vaimudele vähe, juures oleks pidanud olema ka Tubjaku poeg ühes naisega.

¹⁵⁷ Teatavasti oli Tubjaku abivaimude hulgas kolm *hositala*-vanameest: *koubtumu* (*kou* 'kõrv') – kõrvutu, kes kuuleb kõike, *seimibtimi* (*seimi* 'silm') – silmitu, kes näeb kõike, ja *ηηəbtumu* (*ηηə* 'suu') – suutu, kes kõigest räägib (vt Kosterkina, Helinski 1994: 22).

Hotarie:

Tamaani, tamaani!
Ärgu sul olgu kombeks kannatada.
Kõiki tegemisi [ja] muresid ära tundmata ma ju ei lobise.
Sinugi mõistus ütleb: "Mu vanaisa loitsimine on õige."
Maal, kuhu sa suundusid,
kui kohale jõudsid, tagasipöördumise sõna kellelt kuulsid?
Kui see on nõnda,
[oma] poja Kataraku töö teada saad.¹⁵⁸

Leonid Kosterkin kinnitab selliste sõnade olemasolu, mis ärgitasid teda Norilskist tagasi tulema.

Hotarie:

Tamaani, tamaani!
Seejärel kellega riidlesid?
Kui su tüli ära arvan,
maa lõppemiseni sinu isa asemel
sind toetan mina [s.o Hotarie].

Järgneb vestlus Labtimakuga.

Hotarie:

Tamaani, tamaani!
Sveta-kogenematuke,
seal kui käisid,
mis imestusväärset asja nägid?
Kui sinu imestamise ära arvan, vanaduseni
minu nabanõör ei saa ära lõigatud.¹⁵⁹

*Järgneb vestlus Svetlanaga. Nagu järgnevast selgub, ei mõistnud viimane tal-
le esitatud küsimust.*

Hotarie:

Tamaani, tamaani!
Tema lihtsale inimesele pole selge:
sellesse oma majja kui tulid,

¹⁵⁸ See tähendab, et Labtimaku elab vähemalt nii kaua, kuni poeg töö käima hakkab.

¹⁵⁹ See tähendab, et Svetlana sünnitab vanaksjäämiseni lapsi Kosterkinite soo jätkamiseks.

segadusseajava sõna
kelleltki kuulsid.

Järgneb uus vestlus Svetlanaga.

Hotarie:

Tamaani, tamaani!
Täna nagu kolme sorti rõivaid kandsid?
Selle kui ära arvan,
Augustakese-naise,
Herumjaku-naise,
Nimsjamjaku-naise¹⁶⁰
täisjõulisesse ikka saamise ajani
minu elupäeva Kotura [ja] Sõrada vist ära lasevad [= ei võta ära].

Järgneb vestlus Svetlanaga.

Hotarie:

Tamaani, tamaani!
Pärast seda ärgu sul olgu kombeks kannatada.
Bjantimjaku-poeg,
kahe päeva kestel
segast tööd sihtisid [= kavatsesid tegema hakata keerulist tööd].
Ka sina, lähedalolijani jõudnud,
kaugemat vanaisa kui hakkad puudutama ...¹⁶¹

Adressaat katkestab laulu, kinnitades öeldu õigsust.

Hotarie:

Tamaani, tamaani!
Nüüdsest edasi halvast ärgu sul olgu kombeks kannatada.
Niisugust mu toitu toonud
selline mu poeg, kolmandal teel
nimekat vett [= viina] tõesti kas leidsid?¹⁶²

¹⁶⁰ Augusta, Julia (Herumjaku) ja Nadja (Nimsjamjaku) – Svetlana väikesed tütre-
red.

¹⁶¹ Helimski arvates tähendab fraas, et Boriss Kosterkin, kes on juba vanaisa, elab
vanavanaisa eani.

¹⁶² Loitsija pöördub Hendrik Relve poole väitega, et viimane hankis vaimude kos-
titamiseks mõeldud viina alles kolmandal katsel. Selle mõistmiseks tuleb teada,
et 1989. aastal valitses Ust-Avamis kuiv seadus.

Hendrik Relve kinnitab öeldut.

Hotarie:

Tamaani, tamaani!
Minu tundmatu poeg, lapse lõppemiseni [= inimsoo lõpuni]
sind tugevdan.¹⁶³
Mu Jura, mu poeg,
kummalisel kombel
enda poolt unustatut midagi leidsid?
Sinu poolt unustatu, minu poolt nähtu kui ära arvan,
ea lõpuni Novosibirski aja ilmselt kinni püüad [= jääd Novosibirs-
kisse elama].
Seda kui ära ei arva,
üheksakümnenda aasta piires
ilmselt su teed muudan.

Järgneb vestlus Juri Šeikiniga.

Hotarie:

Tamaani, tamaani!
Seejärel,
mu Ženja, mu poeg,
selle mu loitsimise asjus kellega vaidlesid?
Hästi mõtle!

*Järgneb vestlus Jevgeni Helimskiga, kes jutustab eelmise rituaali üle peetud
vaidlusest.*

Hotarie:

Tamaani, tamaani!
Edasi vaadates,
sel viisil teid ma kaalun,
teie ühetaolist elu sihin.
Täna sel päeval
mind pildistav noormees-poeg,
vahetatud masinat
nüüd sa kannad?¹⁶⁴

¹⁶³ Need sõnad olid määratud H. Relvele.

¹⁶⁴ Pöördumine rituaali filmiva A. Lintropi poole.

Järgneva vestluse käigus kinnitab Aado Lintrop, et kasutab sel päeval teise videokaamera toiteseadmeid.

Hotarie:

Tamaani, tamaani!
Sugupõlve vähenemisel oma rüpe elanikud
endaga ühendan,
seitsme suguvõsa elanikke tasandav [= hävitav] Sõrada-vaarisa häs-
ti las kuulab.¹⁶⁵
Seejärel,
naine, mu külaline,
sinu poolt hoitava töö millal segi ajasid?¹⁶⁶
Segiaetud tööd öeldavasti tead.
Kui segiaetud töö ära arvan,
sulle tuntud tööd sugupõlve lõpuni öeldavasti hoiad.

Järgnevalt kinnitab Oksana Dobžanskaja, et ta ülestähendused olid tööpoolest veidi segamini läinud.

Hotarie:

Tamaani, tamaani!
Naisel, mu tütrekesel, on väga õigus.
Teine naine, mu külaline,
üht sõna kahe päeva jooksul
sa öeldavasti ei suuda koostada.

Adressaat Triinu Ojamaa väidab, et pole sellist sõna, mida ta ei suudaks mingi mõtte väljendamiseks leida.

Hotarie: (see fragment esitati mitte tavalisel Hotarie, vaid karulaulu viisil)

Tamaani, tamaani!
Naisel, mu tütrele, on õigus.
Nagu kahte sorti niisugust tööd öeldavasti valdad.
Selle kui ära arvan,
emast rõõmsalt su väljumist uksena kasutades
minu elava hea õnneliku ukse avaus avaneb.¹⁶⁷

¹⁶⁵ Arvatavasti tahtis loitsija sellega öelda, et Hotarie kaitseb oma sugukonna inimesi Sõrada eest.

¹⁶⁶ Pöördumine O. Dobžanskaja poole.

¹⁶⁷ Önn, mis sünnist saadik on saatnud T. Ojamaad, laieneb ka loitsijale ja ta lähikondlastele.

Järgneb vestlus Triinu Ojamaaga.

Hotarie:

Tamaani, tamaani!
Seda mu last sihtides [=silmas pidades] –
nagu kolme sorti lapsi [= inimesi],
lapsuke, oled armuma pannud.¹⁶⁸
Selle kui ära arvan,
[siis tuleb] nagu kahe koja elanike
selles kaldal edaspidi sünnitaja
õnnelik jõupingutus.
Emast sinu väljumise ust uksena kasutades,
talvisele teele, suvisele teele, mitte näha antud teele,
minu tee öeldavasti tasaseks muutus.

Järgneb veel üks vestlus Triinu Ojamaaga.

Hotarie:

Tamaani, tamaani!
Labtabüo,¹⁶⁹ oma majast eemaldumise ajal
mis [ühe] sõna sa ütlesid?
Ühe olulise sõna ütlemise, kui välja selgitan,
enne su veevõtukalda külmumise aega,
enne su külmunud kalda taasavanemise aega,
maa ma liikuma panen.
Kolm Hositala jumalat,
siia ligemale tulge!
Kuigi olen ka jumala poeg,
sellisest löögist mu jõud üle ei käi.
Kustuvate kallale kui asun [= kui raskesti haigete juures loitsin],
Koubtumu kõrval
tuge mul harilikult pole.¹⁷⁰

Järgneb vestlus Leonid Kosterkiniga.

¹⁶⁸ Loitsija väitis, et T. Ojamaasse on olnud armunud kolmest rahvusest inimesed.

¹⁶⁹ Labtimaku nime variant.

¹⁷⁰ Kahjuks jääb arusaamatuks, kas “maa liigutamine” on kuidagi seotud allilma ja surnutega. Ehk tähendab öeldu seda, et kui loitsija õigesti arvab, saab ta nimetatud ajavahemikus allilmast tagasi tuua ühe surija hinge.

Hotarie:

Tamaani, tamaani!

Pärast seda rahulolu väljendavat repliiki jätkub vestlus L. Kosterkini ja teiste juuresviibijatega.

Hotarie:

Tamaani, tamaani!

Viit loitsimiseks kõlblikku

ilmselt sa, lapsuke, ei [või] mitte teada.

Maad loitsitakse.

Algul mõtlesin öelda: minu nooremate ja vanemate [laste]

sääskede käes kannatamise päev,

soe päev kui möödas on,

möödunud soe päev.

Elatav kuu [= käesolev kuu]

Moskva ajal –

lendamise kuu.¹⁷¹

Seda aega sihtides [= silmas pidades],

seda päeva sihtides,

kõrvuline silmiline kuu,

tõepoolest vaata tagasi!¹⁷²

Täna[se] minu lapsukese,

keskmisekese väeti naise [= tüdruku],

Augustakese väeti naise,

minu tugeva [sideme] nabanööri

lahtilõikamise järel [tulnud]

Hursimjaku väeti naine

kodade emaks enne kui saab,

muutlik jumala päev,

siiapoole vaata!¹⁷³

Minu lapsukeste kaugetel aegadel

Hotarie loitsimine

ema moodi [olev] isa moodi [olev] vanemad kui saab endale,

täna sel päeval, lühidalt öeldes,

järgilauldud loitsu kuulav kuu,

¹⁷¹ Augustis 1988 käis Tubjaku lennukiga Moskvast.

¹⁷² Nüüd ei pea Tubjaku enam silmas kalendrikuud, vaid kuud kui jumalust.

¹⁷³ Jumala muutlik päev, vaata me peale enne, kui keskmise tütre tütre Augusta järel sündinud noorim tütre tütar Hursimjaku saab ise laste emaks.

kõrvuline kuu,
 silmiline kuu
 mind aidaku!
 Veel kord mulle tundmatu jumala aasta
 enne kui tagasi tuleb,
 veel kord praeguse aja kuud
 enne kui näen,
 sinu killustamist [= kildu, siin: kuusirpi?] rakendipõdrana kasuta-
 des,
 sinu otsalõppemist [= tippu, siin: kuusirbi otsa?] rakendipõdrana
 kasutades,
 niimoodi täna tunneb häbi,
 tunneb häbi minu uneaeg.¹⁷⁴
 Su Kotura lasku lahti, su Sõrada lasku lahti, minu avatud [= vaba]
 ärkamisaeg lasku lahti.¹⁷⁵
 Seejärel,
 lendava hane [isiku]
 tagasipöördumist,
 muna sees oleva hanepoja
 munakoorest väljumist
 minu ukseavana leides,
 halbadest aastatest mööda
 minu väikeste koperdavakene
 õnnelikust uksest läbi lasku su Kotura, su Sõrada.¹⁷⁶
 Edasi mõtlesin öelda:
 sammalde all olev möödunud aeg –

¹⁷⁴ Võimalik tähendus: mu jõudeolekuaeg on lõppenud, täna loitsin kuusirpi ja selle tippu rakendipõdrana kasutades aega kuni järgmise aasta sama ajani. (Umbes nii mõistab fraasi ka J. Helinski.) Teine võimalik tähendus: mul on häbi, et olen kaua tegevuseta olnud, tahan enne järgmise aasta augustit korraldada rituaali, mille käigus tõusen kuusirpi rakendipõdrana kasutades ülailma. Viimase tõlgenduse kasuks kõneleb tõsiasi, et ilma trummi ja kostüümita (need olid muuseumile müüdnud) ei saanud Tubjaku korraldada keerulisemaid rituaale, sh rännakuid üla- ja allilma.

¹⁷⁵ Fraas kinnitab eelmise lõigu teise tõlgenduse võimalikkust – kurjad jumalused Kotura ja Sõrada, kelle võimuses on inimelu (selle rõhutamiseks possessiivne vorm “sinu” Kotura, mitte “minu”, s.o Hotarie oma), ärgu takistagu šamaani oma tegevusele ärkamast (ja oma abivaime äratamast).

¹⁷⁶ Igakevadine hanede saabumine ja hanepoegade koorumine olgu tagatiseks mu kõige nooremale hiljuti kõndimaõppinud lapsele, et ta pääseks halbadest aegadest mööda.

täna[se] kahe noa mu lapsukese
 endine võrkudepaneku kallas,
 endise paadisõitja jumala vesi.
 Eesolevaks ajaks,
 mu lehe [= lehestiku] auklikuks muutumisel,
 täna[ne] mu loitsimine
 maad laotava jumala
 kahte kõrva las jõuab.
 Täna mu lapsukeste
 öö pea kerkiv, [= lähenev polaaröö]
 tagasi kerkiv,
 veel kord selle mu aja tuleku ajal
 sinu Kotura, sinu Sõrada
 seni veel mittenähtavat mu teed
 kindlalt avades,
 minu maja elanike, mu lapsukeste,
 ühekaupa kokkutulnute kogunemist
 [ja] möödunud edu pidemeks võttes,
 mulle hingamiseks antud elu,
 mu noorematele hingamiseks antud,
 sinu Kotura lasku läbi, sinu Sõrada lasku läbi [= ärgu pidagu kinni].
 Seejärel,
 eilse päevani
 kahe mu väeti lapsukese
 küttida olnud hane-ema!¹⁷⁷
 Oma elava ema juurde
 [su] mineku aeg kui läheneb,
 sel päeval mõtlesin öelda:
 linnu tagasipöördumistee,
 linnu mere taha lahkumise tee –
 [nende] kahe teeks oleva koha peale toetudes oma jalgadele toe leian.
 Seejärel,
 täna, paljaskulunud sarvedega metsiku põhjapõdra
 kõikides jõekäärudes [viibimise] ajal,
 tugev metsiku põhjapõdra isa,
 tugev metsiku põhjapõdra ema,
 nagu seitsmeks aastaks sinu kere tükeldamine kasvatati,¹⁷⁸

¹⁷⁷ Leonid Kosterkin koos naisega jõudis just eelmisel päeval hanejahilt tagasi.

¹⁷⁸ See tähendab: ajal, mil paljaskulunud sarvedega põhjapõdrad viibivad igas jõekäärus, kütitakse neid nii palju, nagu varutaks liha seitsmeks aastaks ette.

täna jonnakas,
 minu jonnakas pea,
 tugeva metsiku põhjapõdra ema,
 tugeva metsiku põhjapõdra isa,
 metsiku põhjapõdra isa kaitseks on pannud,
 viie rändleva loitsimiseks kõlbliku kerede tükeldamine [= tükeldatud kered] sellel kaldal ärgu kuhjugu.¹⁷⁹
 Tänase laulmise ajal
 mõnede mu endiste lapsukeste [toodud]
 iidolite ohverdamispaiga toit –
 ärgu nad hakaku nutma.¹⁸⁰
 Muust rääkides kavatsesin öelda:
 nüüd kerkiva öö pead
 enne ta algust sihtides –
 minu loitsimine kui seletab
 öö pea vajumispaika,
 õigesti kavatsen öelda.¹⁸¹
 Maikuus
 mu lapsukeste rõõmustama hakkamist,
 mu laste päikese käes viibimise
 elavat sündimist pidemeks võttes
 leidku ma tugev
 käepide endale [leidku].
 Mu külaliste pärast,
 elavate [= praeguste] mu külaliste,
 mu külaliste pärast,
 pahupidi kummulipööratav juba
 mu kojakoht saagu otseks.¹⁸²
 Lenini poolt laiali laotatud [= kehtestatud]
 täna[seni] hingav
 Lenini partei nimi,

¹⁷⁹ Helinski loeb sellest fraasist välja palve, et metsikute põhjapõtrade ema ja isa kaitseksid viie abivaimu poolt saadetud Leonid Kosterkinit (Helinski arvates “jonnakat pead”) eelseisval jahihooajal. Arusaamatuks jääb, miks peaks Labti-makut tabav õnnetus hävitama ka Tubjaku viis peamist abivaimu.

¹⁸⁰ See tähendab: ärgu miski sundigu nutma neid, kes kostitasid täna iidoleid.

¹⁸¹ See tähendab: räägin tõtt, sest juba enne polaaröö algust suudan selgesti näha selle lõppu.

¹⁸² See tähendab: sellepärast, et mul on praegu külas need inimesed, muutugu mu juba pahupidi pöörduma hakanud elu taas endiseks.

Lenini komsomol,
Nõukogude võimu kehtimine.
Mõni pahale meelestatu tugevat seadust ärgu närigu!
Lenini poolt laiali laotatud
isade seadus,
emade seadus.
Mu noorimate ajale
seda elu toetades,
oma noorimateni ma jõudku, oma vanemateni ma jõudku.
Seejärel mõtlesin öelda:
mulle tundmatut jumala päeva,
üheksakümnendat aastat
täna vastu võttes,
enne ta algust manades,
selline nagu mu loitsimine
õigesti kui lobiseb,
elatavast päevast [alates]
minu lapsukestele [liiga]
Kotura poolt, Sõrada poolt
ärgu tehtagu liiga.
Päeva valdav jumal,
tõepoolest kunagi ööbinud mina kui olen
üheskoos praegu keerleva päikesega,
tagasi pöörates,
sinu endise soojuse vajumise ajal,
mu laste sääskede käes kannatamise
päev kas alles ei tasanenud [= kadunud].
Lühidalt öeldes mõtlesin öelda:
päikesekiire poolt kasvatatud
kiini vastsete ilmumisele,
kärbsse vastsete ilmumisele,
sääse vastsete ilmumisele
õnnelikult toetudes,
komistamisvalmis mu pea oma jalgadele toe las leiab.
Kindlalt rääkides:
seitset päikesetütart
Moskva ajal
hästi tervitanud mina kas polnud?
Mulle tundmatust aastast
sinu [= päikese] laia ümarat nägu

täiesti näinud olles,
 [tulevat päeva] tervitada siis saame,
 muutuva päevaga üksteist kui tervitame.
 Tänaste mu külaliste,
 mu õnnelike lapsukeste
 seniseid elusid toena kasutades
 täna komistamisvalmis,
 komistamisvalmis mu pea ...¹⁸³
 Esimene, kelle poole pööran näo,
 Tšenõmjaku [on] täna¹⁸⁴
 enne ta täiejõuliseks saamise aega.
 Lähima Kataraku¹⁸⁵
 – päikese tütre [poolt] on ta nimi nimetatud –
 Kataraku pärast!
 Tšenõmjaku kui jõuab
 lapselapsi omava vanaisa, lapselapsi omava vanaema laagripaikade-
 na olevate laagripaikadeni –
 selle kõrge [= kauge] ajani
 täna räägitakse.
 Karu isa, karu ema
 täna kuulake!
 Päikesekiire kinnikatmise aega
 teie kaks uneajana kasutate,
 õige on teie magamaminek.
 Ärkveloleva väeti lapsukese jaoks
 [on] novembrikuu
 teie väikeste magamamineku [kuu].
 Ärkveloleva karu ärkamisaeg –
 esimene mai kuu
 küünevõrra kui näha on,
 teie ärkamine kas siis ei toimunud?
 Teid kahte rakendipõtradena kasutades
 kahe koja rahva sarnaselt

¹⁸³ Fraas jääb lõpuni laulmata. Ilmselt peaks järgnema “... oma jalgadele toe las leiab” nagu 638.

¹⁸⁴ Tšenõmjaku (Maksim) – Leonidi ja Svetlana poeg, Tubjaku pojapoeg.

¹⁸⁵ Kataraku – Tšenõmjaku noorem vend, nimi on deminutiivne vorm sõnast *ka-ðar* ‘valgus, päikesekiir’. Tubjaku palub karu isa ja karu ema teda Tšenõmjaku asjus kuulda võtta Kataraku pärast, kelle nimi on seotud päikesega ning seega karude jaoks oluline.

halvast aastast mööda – kaotusi ärgu neil olgu.
 Täna on õige,
 [et] mu lapsukeste kogu elu
 Veekullile on avatud –
 niisugune tee, naasugune tee.
 Õige on sissetungimine –
 minu jaoks kaetud päeva
 Hotarie Veepull kuidagi juba avab,
 veeteed valdav.
 Lühidalt öeldes mõtlesin öelda:
 minu laste [endine] maabumispaike,
 minu laste [möödunud] paadisõit tühjaks kaldaks ärgu saagu!
 Õigesti paadiga sõites,
 õigesti paadisõitu lõpetades,
 mõlemal pool [olevat] elavat veekallast,
 veekallast toena kasutades,
 halvast aastast mööda –
 mahajäetavat ärgu olgu!
 Kui mul tõesti on õigus –
 ohhoo, kui imelik! –
 kolme mu lapse loitsusõnade kordamise
 vääriliseks [saagu] mu loitsimine
 [edu] saavutamise pärast.
 Hommikuse, keskpäevase,
 oma terve päeva toiduga¹⁸⁶
 hakkama kui saan,
 [siis] mu lapsukeste küündimise
 õige mu loitsimine
 täielikult edukas [on].
 Hommikuse, keskpäevase,
 kolme söögiaja päevaga
 ilma kannatuseta saagu ma hakkama.
 Täna, mu lapsukesed,
 kui mul on tõesti õigus,
 [siis] päikese loojumispaias
 tume olev öeldavasti on nähtav,
 must pilv öeldavasti on nähtav.
 Sellist kui näete,
 tänast mu kõnelevat kindlat kuju

¹⁸⁶ Siin ja edaspidi mõeldakse vaimude toitu – viina.

toena kasutades halbadest aastatest mööda kannatusteta elad.

Mõned rituaalil osalejad väljuvad ning teatavad tagasi tulles, et loojangutaevas on tõepoolest midagi tumedat näha.

Hotarie:

Tamaani, tamaani!
Teiseks üleminekuvalmis päev[al]
väga õigus olles
kogu halva asja ärasilumine.

Hotarie:

Kolm võrdset mulle last,
minu kaasaulajatena kasutamise tõttu
kogu päeva kolme söömaaega
kauge ajani omagu ma kannatusteta.
Tšenõ ema, mu perenaine!
Kindel mu loitsimine [oli] edukas.
Isata selle kalda peal sa ära üksinda kõnni.
Täna puhkama heita kavatsen.
Hästi, mu lapsuke, räägime.
Veel ühe päikese kõrguse aja ajani
päeva kas tabame?
Enne maa jumalast õigekspaneku aega minu tõusmine [= ärkamine],
mu uue aasta tõusmine,
lähim mu tõusmine
suve teed teatav,
[on] seitsmendal novembril,
[kuid] teie kahe peale, lapsukesed, ma ei looda,
kuidagi loitsimispäeva te kaotate.
Ainult tänu kunagisele põdrarakendiga sõitmisele täna hingate.
Pattu kui teete,
minu endine laagripaik tasaneb [= kaob].
Meie – igaüks meie seast – jumala poolt on loodud.¹⁸⁷
Igaüks teie seast kui ütleb: “Lahku läheme,”
өлгу iidolite poole pöördumise sõnad.

Leonid Kosterkin pöördub iidolite poole lubadusega hankida viina nende kostitamiseks.

¹⁸⁷ Hotarie peab silmas abivaime.

Hotarie:

Tõepoolest sellise toidu sina kui välja kaevad,
täna mõtlen:
kolme maad sa öeldavasti tunnend.
Selle kui ära arvan,
sinu noodasuu edukaks saab.

Leonid Kosterkin kinnitab, et kütib ja kalastab kolmes eri kohas.

Hotarie:

Tamaani, tamaani!
Kui nõnda, siis Hotarie jumalik nägu
päeval saab külge kinnitatud.
Tõepoolest seda päeva iidolite poole pöördumiseks kui kasutame –
Bjantimjaku, mu peremees,
täna sa öeldavasti tead,
jagatavat [= vaidluslust] sõna öeldavasti tead.
Selle kui ära arvan,
üle suve, talve astudes
ma ei komista.

Boriss Kosterkin kinnitab öeldu õigsust.

Hotarie:

Tamaani, tamaani!
Hästi su selle [= selle, mis ütlesid], kui uinud, patjadeks sulle laotan.
Kui nõnda, siis halva peale ära mõtle.
Tšenõ ema, mu perenaine,
teineteise koha pealt mööda laseme.
Minu möödalaskmise kuju moodi
sulle teada olev sinu südame kaotamine öeldavasti on,
oma ehmumist öeldavasti tead.
Isast-emast su südame äralendamise
hästi kui ära arvan,
Hotarie Veepulli
padjana öeldavasti kasutama hakkad
noorima Kataraku
täisjõu tugevnemise ea ajani.
Kataraku, kauge jumala [poolt] nimetatud,
päikesetütre [poolt] nimetatud,
elavast valgusest

mittenägema kui ei hakka,
Katarakule vibuke [= poisike] [lisaks] sulle tuleb.

Pärast seda, kui Svetlanale on öeldu mõtet selgitatud, kinnitab ta šamaani sõnu.

Hotarie:

Tamaani, tamaani!
Mu lapsuke teeb selgeks,
millest mu kehake vahele jääb.
Kaheksat kirjut südant omav [olen] ma jumal,
sellised oma südamed teile patjadeks kavatsen panna
selle vee kokkukogumise ajani.
Vaguralt [elage], mu lapsukesed!
Sellist koda te harilikult vappuma ärge pange! [= ärge tülitsege]
Kui mul on tõesti õigus,
homset päeva vaadake:
ta hommik [on] erinev, öhtu erinev.
Sellist hästi kui teate,
sellist kui tõesti näete,
tugeva Lenini [poolt] laiali laotatud
elavate [= eksisteerivate] pensioniteni,
riigi hoole all olemiseni
ilma kannatuseta jõuate.

Leonid Kosterkin lubab kõigi juuresviibijate nimel jälgida homset ilma.

Hotarie:

Väga mu pojal on õigus,
ainult hästi kuula:
Mikuluška Raudhobune,
kindlat passi,
sündimise elu valdav.
Sa nagu temaga pole tervitanud?¹⁸⁸
Minust vanem jumal,
kõiki asju valdav,
täna me hingamist

¹⁸⁸ Šamaan vihjab sellele, et Leonid Kosterkin pole teda (= tema abivaimu) kombekohaselt alkoholiga kostitanud.

hobuse jõu seadus
selliselt korraldanud.

Leonid Kosterkin pöördub tervitusega Mikuluška Raudhobuse poole.

Hotarie:

Pojake, ma hoian [= jätkan loitsimist].
Esmast loitsimist kas mitte tema ei avanud?
Sina ei andnud midagi,
nii olles tugevast seadusest
tagasi langedes teie päeva ärgu lahutatagu.
Minu peremees [on] jumal,
roojast asja ma ei tunne,
roojasest asjast jagu saav
Mikuluška Raudhobune,
tuhandeid kiviinimesi,
tuhandeid raudvenelasi,
kõikide masinate sündi,
tuhandeid kivivenelasi,
kõikide masinate tulevast sündimist jagav [= määrav],
tuhandeid raudvenelasi,
tugevate masinate minemist jagav,
nüüd seadust kehtestav.
Need jumalad töötavad.
Nende jumalate töötamisega laialilaotatud tugevat seadust, kogu
maa elanike tõusmine,
kivi[na] seisma on pannud,
raua[na] seisma on pannud
oma sündimisega vanem jumal.
Tasakesi puhkama heita kavatsen.
Peale mu [poole] suunduva [= pöörduva] mu lapsukese mingi ehk
sõna kas jätsin [märkamata]?¹⁸⁹
Tasakesi puhkama heita kavatsen.

*Juri Šeikin pöördub loitsija poole palvega kindlustada kõigile õnnelik kodu-
tee.*

¹⁸⁹ Hotarie küsib, kas Leonid Kosterkini sõnade kõrval pole ta märkamata jätnud mõne teise juuresviibija soove.

Mikuluška Raudhobune:

Tamaani, tamaani!
Ma teie teed valdan.
Kahe tuulega
homset kui näete –
selle hommik [on] teine, õhtu teine –
sellist päeva homme kui ärkamiseks kasutate,
te ei äga,
sinu tee saab olema lahti.
Kogu tee asi [= kõik teesse puutuv] – kõik [on] jumala töö.
Väga õigus olles [= kui mul on õigus],
ea lõppemiseni
Labtabüo-poeg oma tugevat masinat [kui] valdab.

Mikuluška Raudhobune:

Tamaani, tamaani!
Sul on väga õigus.
Üksikettevõtja Hotarie, minu [poolt] kaasa kutsutud,
kõiki kui selgitavad,
Labtabüo-poeg,
kui sa elasid, mille üle sa erutatud olid?
Erutumine kas toimus, sinu pilk kas oli?
Sellisest oma erutatusest praegu rääkida, pojake, öeldavasti tead.
Kes teab, sinu uni [või] sinu mis[asi].
Sinu kunagise hämmeldumise kui ära arvan,
kui ära arvan, ea lõppemiseni,
elava [= kehtiva] passiga
te ei lahku.

Mikuluška Raudhobune:

Tamaani, tamaani!
Hotarie Üksikettevõtja,
numbrit ma ei tea,
viis loitsimiseks kõlblikku,
hingamise päev üheksas.

Järgneb vestlus Leonid Kosterkiniga.

Mikuluška Raudhobune:

Tamaani, tamaani!
Just seda ma ootasin.

Minu nimi [on] Taat.
Sul on väga õigus.
Kotura Hedirba nõnda käib.
Praegu aeglane
sul olev mootor
neljas jaos.
Nelja sorti tööd ühendavat mootorit öeldavasti omad.
Selle kui ära arvan,
ea lõppemiseni sellest mootorist sa ei lahku.

Leonid Kosterkin kinnitab öeldu õigsust.

Mikuluška Raudhobune:

Tamaani, tamaani!
Uuesti ei jäetud ilma, mind ei jäetud ilma.¹⁹⁰
Ma pole väike jumal.
Oma majast kui siia tulid,
kahel korral miks peatusid,
mis asja leidsid?
Kaks sinu pead kaotama hakkamist ära kui arvan,
talve, suve teed
üsna selgesti sihime.

Leonid Kosterkin kinnitab taas loitsija sõnade õigsust ning selgitab, miks kahel korral peatus.

Mikuluška Raudhobune:

Tamaani, tamaani!
Hästi tervitame.
Õigesti [nüüd] peida ära,
oma Taat peida ära.

Rituaali lõppedes tuleb iidolid ära panna.

(Etnolingvistitšeskii sbornik: 60–106.)

¹⁹⁰ Mikuluška peab silmas seda, et seekord Leonid Kosterkin ei jätanud teda kostitamata nagu eelmisel korral (vt 228).

Maa tekkimise püha jutt

1. Elavad turbamättal eite-taati. Neil on valge ronk. Maja ümber on igal pool vesi, maad pole. Taat ei käi õues, ei tea, milline on ümbrus. Elavad nõnda, kuni ühel päeval kostab ülemisest taevast¹⁹¹ mingi mürin. Taat vaatab aknast välja: ülemisest taevast lendab alla raudne kaur,¹⁹² sukeldub vette maad otsima. Ujus ja ujus, tõusis pinnale, mingisugust maad ei leidnud. Hingas, hingas ja sukeldus uuesti vette. Ujus ja ujus, tõusis pinnale – jälle asjata, maad pole. Natuke hingas, sukeldus kolmandat korda. Kui pinnale tõusis, läks (kael) hingamisega kõri alt lõhki,¹⁹³ nokas oli väike maapuru. Tõusis lendu, pärast aga läks taeva poole.

2. Eite-taati heitsid magama. Hommikul ärgates kostab taevast jälle mingi mürin. Taat vaatab välja: taevast tuleb alla raudne tuttpütt¹⁹⁴, sukeldub vette. Jälle ujus ja ujus, kui pinnale tõusis, polnud midagi, tühi. Natuke hingas, hingas ja sukeldus uuesti. Jälle ujus ja ujus, kui pinnale tõusis – ikka polnud midagi. Natuke hingas, sukeldus kolmandat korda. Kui pinnale tõusis, siis läks hingamisega kuklast lõhki, nokas rippus hea suur maatükk. Nüüd ta nühkis nokka turbamätta maja nurga vastu, pärast lendas taeva poole.

3. Eite-taati heitsid magama. Hommikul ärgates on maa jalalaba laiuks saanud. Teisel päeval ärgates on maa juba silmapiirini jõudnud, nii suureks juba. Kolmandal päeval vaatasid eite-taati aknast välja – vett pole, see on kõikjal maaks muutunud. Taat ütleb valgele rongale: “Lenda ja vaata, kui suureks maa on saanud.” Ronk läks, lendas ühe pooltunni – maa oli juba nii suureks saanud. Eite-taati heitsid jälle magama, tõusid jälle üles. Saadavad valge rongaga jälle maa suurust vaatama. Ronk jõudis nende maad mööda lennates alles keskpäevaks tagasi – maa oli juba nii suureks saanud. Kolmandal päeval ärkasid, jälle ütlesid rongale: “Lenda ja vaata, kui suureks maa on saanud.” Ta lendas nende maale, kusagil pole, päev juba pime-

¹⁹¹ *numəl tōrumnəl*

¹⁹² *taxt* – kaur.

¹⁹³ Järelikut punakurk-kaur.

¹⁹⁴ *lūlə*

neb. Alles magamamineku eel jõudis valge ronk mustaks saanuna tagasi. Taat ütleb rongale: “Käies sa ju tegid midagi [halba].” Ronk vastab: “Mis ma tegin? Üks inimene suri ära, ma pärast sõin [teda], siis muutusin mustaks.” – “Kui sa inimest sõid, mine minema! Siis, kui inimese pikk ajastu kätte jõuab, inimese igavene ajastu kätte jõuab, sa ise metslooma tappa ei või, veekala tappa ei või. Inimese jahimaal, metslooma verrega [määritud] kohas otsi toitu, teisel päeval heida söömata magama!” Ronk läkski metsa ja elab seal tänaseni.

4. Nüüd läheb turbamätta maja eit välja. Sisse tulles ütleb taadile: “Taat, maja taha on üks puuvõsu kasvanud.” Taat ütleb: “Nii nagu ta on [koos] juurtega, nagu ta on [koos] okstega, too sisse!” Nüüd kaevas eit puu välja, tõi tuppa. Taat tunneb ära – väike seeder. Ütleb eidele: “Vii välja, istuta sinnasamasse tagasi!” Taat ise ei käi üldse õues. Heitis koos eidega magama, üles tõustes pole eite. Kuhu läks, kes seda teab. Taat õues ei käi, elab niimoodi edasi. Nii elades läks neli-viis nädalat mööda, igav hakkas. Kuigi ta välja minna ei tohi, tahab ta täna naist välja otsima minna. Läheb ukse läveni, õues on naist kuulda, ütleb: “Ära tule välja! Mul on poeg, mu poeg on juba oravatapmise ealiseks saanud. Tulen nädala pärast koju, sina ära välja tule!” Eit on veel ühe nädala väljas, siis tuleb koos pojaga tuppa. Poiss on juba jooksmise ealine.

5. Kas laulude inimene, juttude inimene kaua kasvab? Eite-taati on edasi, elavad edasi. Nende poeg on juba metsloomade tapmise ealine. Nad tegid pehme laastuga puu südamikust vibu, tegid pehme laastuga puu südamikust nooled, ta hakkas vee pool, metsa pool küttima. Taat ütleb: “Mis me oma pojale nimeks paneme?” Eit vastab: “Kui oleks tütar, paneksin talle küll nime, poisslapsele peaks vist isa nime panema.” Taat ütleb: “Mis nime ma panen? Olgu ta nimeks Tarõg-Pees’-Nimalja-Sov.”¹⁹⁵

6. Tarõg-Pees’-Nimalja-Sov läheb metsa. Ta täidab mägede pool palju sammasaitu, täidab metsa pool palju sammasaitu; sooblit [ja muud] looma [on need] lihtsalt pungil. Nii käies tahtis ta vett juua. Ühes kohas ta leidiski voolava jõe, heitis maha, et vett juua. Talle vaatas [veest] vastu habemik taat. Ta ehmatas üles. “See on vist mingi kuradite jõgi,” ütleb ta, “kurat on [sees], vett siin juua ei tohi.” Läks sealt edasi, raius järvejääd, jälle heitis otseti vett jooma. Jälle vaatab talle vastu habemik taat. Ta ütleb jälle: “See on ilmselt mingi kuradite järv!” Läks edasi Obi äärde. Tegi Obi keskele augu, heitis otseti vett jooma, habemik taat vaatab talle jälle vastu. Nüüd ta taipab, et tema enda habemega vari¹⁹⁶ vaatab talle vastu. Ta kustutas Obi veega janu

¹⁹⁵ Munkácsil *Tari-pēs-nimālā-sâw*. *Tariγ* on mansi keeles ‘kurg’, *pēs* ‘puus’, *sov* ‘nahk’. Nime tõlge võiks olla Kure-Puusa-Pehme-Nahk.

¹⁹⁶ *isγor* – vari, varihing.

ja läks siis koju. Läks sisse, istus pingile ja vaikis¹⁹⁷. Olgu, et ema küsib ta käest [midagi], tema ikka ei räägi. Ema ütleb: “Kui sa [nüüd] ei räägi, siis satud kunagi mingisse hätta, alla ei pääse, üles ei pääse.” Isa ütleb: “Istud suuta-keeleta, meie kohta halbu mõtteid mõtled.” Nüüd alles ütleb poiss: “Sel ajal, kui mu habe on nii suureks saanud, ei tea teie kaks veel kohta, kus elab palju naisi.”¹⁹⁸ Isa ütleb: “Mina väljas ei käi, ma ei tea, kus on koht, kus elab palju naisi. Sa ise oled maa ümber tiirutav mees, vee ümber tiirutav mees,¹⁹⁹ otsi ise üles koht, kus elab palju naisi.”

7. Tarõg-Pees'-Nimalja-Sov mähkis pea ja silmad kinni, heitis magama. Hommikul tõusis, isa ütleb: “Mine kokkuvarisenud talli nurka, kaeva. Mida võtad, seda võta, mida ei võta, seda ära võta.” Poeg väljuski, läkski varisenud talli nurka. Hakkas hobusesõnniku sees kaevama, valjaste nõõriots ilmus nähtavale. Ta haaras sellest valjaste nõõriotsast kinni, tiriski välja: on selline vilets hobune, hakkab kohe surema, lihtsalt kõigub siia-sinna. Ta lasi oma küüne raudnoolega [hobuse] silmade vahele [nipsu], väljahingamise ajal purskas ühest sõõrmeaugust sädemeid, teisest sõõrmeaugust purskas suitsu. Ta muutus kolmeaastaseks hobuseks. Ta hüppas hobuse selga, see viis ta üles. Ta segunes käivate pilvede, jooksvate pilvede sekka.

8. Nii hobuse seljas lennates ilmus Tarõg-Pees'-Nimalja-Sov Obi äärde. Obi kaldajärsaku kohal sõites [nägi] – järsaku harjal seisab kolm haaba. Üks nende lehtedest paistis kuldse lehena, kõik keerleb, silmaga ei seleta. Tarõg-Pees'-Nimalja-Sov mõtleb: “Millised on mu käed, viskan õige [märki].” Ta viskas oma nõelja noolega, see läks lehe keskelt läbi. Pärast noole viskamist jäi ta uniseks. Ta jäi magama. Näeb unes, [et] kusagilt kostab naise riidlemist: “Lapsed muudkui tembutavad, sõidavad maad [mööda], sõidavat vett [mööda], inimese põdranahast tekk²⁰⁰ on läbi lastud.” Ta ärkas hobuse seljas üles – oli maganud maja läve ees. Ta laskub alla, siseneb nüüd sellesse majja. Seal on naine, [kes] ütleb: “Eija! Tarõg-Pees'-Nimalja-Sov, alles nüüd jõudsid sa kohale!” Sa magasid pikka und. Taevast²⁰¹ lasti sulle naine alla, Paraparsehh²⁰² varastas selle naise ära.” Tarõg-Pees'-Nimalja-Sov ütleb: “Las ta olla, las ta varastas. Kas igauhel on naist? Ilma naiseta on ka hea elada.” Vanaema söötis ja jootis teda, ta hakkas siis edasi mine-

¹⁹⁷ Suud pole, keelt pole.

¹⁹⁸ Naiste käidavat naisterohket kohta.

¹⁹⁹ Handi vormel Maailma Vaatava Mehe kohta: “Oma kuukirju püha hobuse seljas ratsuta ümber võruna keerleva rõngasilma, ratsuta ümber võruna keerleva haldjate ilma” (Steinitz 1939: 301).

²⁰⁰ Magamise põdranahk.

²⁰¹ *tõrumna*

²⁰² *Pāraparseχ < pāra* – vööras, *parś* – karvane.

ma. Vanaema andis talle käärid,²⁰³ andis raudse kulli naha, andis raudse jänese naha, andis raudse ninahiire naha, andis väikese raudse haugi naha. “Vennapoeg,” ütles ta, “noh, mine, koju sõitmise ajal ära mu asju [siit] mööda vii. Mul on neid tarvis. Kui mingisse hätta, õnnetusse satud, ära mind väga [valjusti] kutsu, tuleta tasa omaette meelde. Kui sõidad, vaata alla: seitsse kalevist koda²⁰⁴ seisab. Igal pool kitsed ja sead nagu vaglad. Laskud nende kodade juures alla, kalevist kodadest tuleb välja ühe silmaga rahvas. Üks silm on lõhki läinud, teine silm terve.²⁰⁵ Sa küsi neilt: “Kelle kitsi ja sigu te karjatate?” Nad ütlevad: “Karjatame Paraparsehhi kitsi ja sigu.” Sa ütle nii: “Nii ärge öelge! Öelge nii: karjatame Tarõg-Pees’-Nimalja-Sovi kitsi ja sigu! [Minu] järel tuleb Tuline Valitseja. Kui te ütlete, et karjatate Paraparsehhi kitsi ja sigu, põletab ta teid tulega, kui ütlete, et karjatate Tarõg-Pees’-Nimalja-Sovi kitsi ja sigu, läheb teil hästi.” Pärast ravi nende silmad ära, puhu neile oma hingeõhku, las saavad kahe silmaliseks. Pärast sõida jälle edasi. Jälle jõuad seitsme kalevist koja juurde. Igal pool lehmad nagu vaglad. Laskud jälle alla, oled seal – ühekäeline rahvas tuleb välja. Küsid neilt: “Kelle lehmi te karjatate?” Nad ütlevad: “Karjatame Paraparsehhi lehmi.” Sa ütle nii: “Nii ärge öelge! Öelge nii: karjatame Tarõg-Pees’-Nimalja-Sovi lehmi! Kui te nii ei ütle, [minu] järel tuleb Tuline Valitseja, põletab ära.” Pärast puhu nende käte peale oma hingeõhku, las saavad terveks. Pärast sõida jälle, ühes kohas seisab jälle seitsse kalevist koda. Igal pool kihab hobustest. Pärast laskud alla, oled all, kalevist kodadest roomab välja ühejalgne rahvas. Sa küsi: “Kelle hobuseid te karjatate?” Nad ütlevad: “Karjatame Paraparsehhi hobuseid.” Sa ütle siis: “Ärge nii öelge! Öelge, me karjatame Tarõg-Pees’-Nimalja-Sovi hobuseid; kui ei, [minu] järel tuleb Tuline Valitseja, põletab ära. Teid pole, hobuseid pole, kõik põlete ära.” Kui nad sinuga head on, puhu nende jalgadele oma hingeõhku, ravi neid. Aga nüüd mine!”

9. Nüüd istuski Tarõg-Pees’-Nimalja-Sov hobuse selga. Võttis oma seitsmetahulise piitsa, segunes jälle käivate pilvede, jooksvate pilvede sekka. Ühes kohas vaatab alla: seitsse kalevist koda seisab, igal pool kitsed ja sead nagu vaglad. Nüüd laskus ta hobune alla. Rahvas tuli välja, kõik ühesilmalised. Ta küsib neilt: “Kelle kitsi ja sigu te karjatate?” – “Karjatame Paraparsehhi kitsi ja sigu.” – “Ei, ärge nii öelge! Öelge, me karjatame Tarõg-Pees’-Nimalja-Sovi kitsi ja sigu. Kui ütlete nii: karjatame Paraparsehhi kitsi ja sigu, tuleb [minu] järel Tuline Valitseja, kõik põlete ära!”

²⁰³ *kit elmip kasai* – kahe teraga nuga.

²⁰⁴ *nui kol* – kalevist maja. Võibolla tähendab see rändkarjakasvatajate vildist elamut.

²⁰⁵ Ühe poole silm-pool on lõhki läinud, teise poole silm-pool terve. Üks silm on mansi keeles tegelikult *sampāl* – silm-pool, nagu ükskäsi on *kātpāl* jne.

Nad langetavad pea, langevad ta jalge ette. “Muidugi ütleme, [et] karjatame Tarõg-Pees’-Nimalja-Sovi kitsi ja sigu!” Ta puhus nende peale oma hingeõhku, kõik said kahe silmaliseks. Ta puudutas hobust ja segunes jälle käivate pilvede, jooksvate pilvede sekka. Niimoodi sõites vaatab ta ühes kohas alla, seitse kalevist koda seisab, ilusad lehmad igal pool nagu vaglad. Hobune laskus alla, ta jõudiski alla. Nüüd tuli kodadest rahvas välja, kõik ühe käega. Ta küsib neilt: “Kelle lehma te karjatate?” – “Karjatame Paraparsehhi lehma.” – “Ärge nii õelge! Õelge, me karjatame Tarõg-Pees’-Nimalja-Sovi lehma. [Minu] järel tuleb Tuline Valitseja, põletab teid ära.” Ta puhus nende peale oma hingeõhku, nende käed said terveks. Nad langevad ta jalgade ette: “Saime kahe käeliseks, muidugi ütleme [nüüd], et karjatame Tarõg-Pees’-Nimalja-Sovi lehma!” Pärast istus ta oma hobuse selga ja tõusis jälle lendu. Ühes kohas vaatab ta alla: hobused igal pool nagu vaglad, seitse kalevist koda seisab. Ta hobune laskus jälle alla, kodadest roomas välja ühejalgne rahvas. Ta küsib neilt: “Kelle hobuseid te karjatate?” – “Karjatame Paraparsehhi hobuseid.” – “Ärge nii õelge! Õelge, me karjatame Tarõg-Pees’-Nimalja-Sovi hobuseid. Kui ütlete nii, siis läheb teil hästi.” – “Muidugi ütleme,” ütlesid nad. Tarõg-Pees’-Nimalja-Sov puhus nende jalgade peale oma hingeõhku, kõik nad said kahe jalaga. Ta hobune liikus jälle edasi, segunes jälle käivate pilvede, jooksvate pilvede sekka.

10. Nii minnes näeb ta ükskord ees – seitsme tiivaga raudhobuse seljas on linn. Ta hobune laskuski nüüd selle linna läve juurde. Ta hüppas maha, sidus hobuse kinni ja läks majja sisse. Milline taeva poolt tema jaoks alla lastud suureks sirgunud haldajatar,²⁰⁶ milline suureks sirgunud kangelanna on selles majas! See neiu ütleb: “Eija, Tarõg-Pees’-Nimalja-Sov! Kas ma olin su naine, kui sa magasid pikka und? Ma olin ju selle Paraparsehhi naine.” Tarõg-Pees’-Nimalja-Sov ütleb: “Mis ma sinuga peale hakkas, peale sinu on ju veel üks hea naine.” Sel naisel hakkas häbi. Tarõg-Pees’-Nimalja-Sov ütleb: “Oh naine! Too mulle midagi süüa, kere on hele!”²⁰⁷ – “Las minust parem naine, minust ilusam naine toob sulle süüa!” – “No-noh! Too mulle süüa, kere on hele.” – “Mul pole midagi süüa, las minust parem naine toob!” – “Noh, mis tarkus²⁰⁸ Paraparsehhi on?” – Ta [Paraparsehhi] naine ütleb: “Las minust targem naine ütleb, mul pole tarkust.” – “No ütle, ütle kiiresti!” Pärast tõigi see naine süüa. “Noh,” ütleb ta, “räägi, milline tarkus

²⁰⁶ *nāi-āyi*. *Nāi* võiks tõlkida kangelaseks, seda kasutatakse üleloomulike olendite nimedes paralleelselt sõnaga *ōtar* ‘vägilane, isand’; *āyi* ‘tütar, neiu’. “Milline suureks sirgunud ...” – tüüpiline vormel, mida kasutatakse üleloomulike olendite puhul.

²⁰⁷ *simum ētχalave* – mu süda igatseb (tahab süüa).

²⁰⁸ *mutra* tähendab nii tarkust kui nõiakunsti.

tal [Paraparsehhil] on?” – “Noh, milline tarkus tal on? Mingit tarkust ei ole.” Ütleb: “Varsti ta istub ronga kujul seitsmeladvalise lehise otsa, vaatab igal pool üle kõikjal olevad linnad, kõikjal olevad maad, kui juhtub, et sind märkab, lendab karjudes metsa.” Ta sõi, lõpetas, läks välja. See naine peitis ta hobuse ära. Ta läks selle lehise tüve juurde, kaevas ennast [mulla] alla, ainult üks silm jäi natuke üles välja vaatama.

11. Kui ta niimoodi lamab, kostabki mäe lõunaküljelt ronga hüüd. Ta vaatab: tulebki see Ronga-taat, nühib abaluudega vastu taevast, nii kõrgelt lendab. Lendas, lendas ja istuski selle seitsmeladvalise lehise latva. Vaadanud igal pool üle kõikjal olevad linnad-maad, lendas ta siit karjudes edasi – ta märkas Tarõg-Pees’-Nimalja-Sovi. Ta hüppas nüüd välja, puges kähku raudse kulli nahka, viskus sellele rongale järele. Ja ajas taga, ajas taga, lähenes sellele, pärast kaotas ta kuhugi. Vaatab alla: see kappab jänese kujul. Ta puges kähku raudse jänese nahka, ajas jälle taga. Ta hakkas sellele järele jõudma, kaotas jälle ära. Ta heidab pilgu alla: seal on ninahiire uruauk. Ta puges nüüd ka kähku raudse ninahiire nahka, ajas teda ka seda teed mööda taga. Hakkas jälle sellele järele jõudma, see sukeldus väikese haugi kujul merre. Ta puges ka kähku raudse haugi nahka, viskus selle mehe kannul merevette. Hakkas järele jõudma, see mees tuli läbi merejää haugi kujul pinnale. Ta püüdis selle madalas vees kinni, raius ta liivaks-põrmuks, hakkas tules põletama, üles minevad sõed peksis alla, alla minevad sõed peksis üles. Sel ajal, kui ta niimoodi peksis, lendas Paraparsehh pasknäärina minema. [Tarõg-Pees’-Nimalja-Sov] viskab oma nõelja noole – ainult selle pasknääri kaks poolt lebab [maas]. Jälle pani lõkkesse põlema, [too] kappab tule keskelt raudse jänese kujul minema. Ta viskab oma nõelja noolega, kaks poolt lebab. Ta põletab neid jälle tulega. Kuigi vaatab, kuni sõed kustuvad, [enam] ei tule kedagi. Tema naise varastanud mees oligi seal ära tapetud.

12. Niimoodi [Paraparsehhi] taga ajades ta lendas kord tiibadega, [aga] millisesse maanurka jõudis, ei tea. Kord käis ta jänese kujul, kord hiire kujul, kord väikese haugi kujul, millisesse maanurka jõudis, üldse ei tea. Mõtleb juba surra, käib seal pisarais ringi. Ükskord ta selja taga keegi kõneleb tasa:²⁰⁹ “Kuule sina, mis sa teed? Lõpeta, ma ju igatsesin su järele.” Ta vaatab tagasi, seal seisab ta hobune. “Istu mu selga!” ütleb ta. Ta tõusis hobuse selga. Hobune liikus edasi, ta segunes käivate pilvede, jooksvate pilvede sekka.

²⁰⁹ *lāyi* – kõneleb tasa. Seda verbi kasutati kaitsevaimude kõne puhul. Eristub tavapärasest verbist *lavuŋkve* ‘ütleva’.

13. Nii sõites kostis ükskord kusagil eespool müristamist. Ta hobune jäi järsku seisma. [Hobune] kõneleb Tarõg-Pees'-Nimalja-Sovile tasa: "Kas tead, mis seal eespool müristab?" – "Kust mina tean! Mis [siis] müristab?" – "See on ju püha põlev vesi."²¹⁰ Üks pool taeva tulest põleb üleval taevas, teine pool põleb taeva kahes servas. Maad-taevad leegitsevad [sellest].²¹¹ Mis-moodi me sellest tulest läbi läheme?" Tarõg-Pees'-Nimalja-Sov ütleb: "Kust ma siis tean?" Hobune ütleb: "Sisene mu ninasõõrme auku, võta kolmkümmend arssinat valget kangast, kolmkümmend arssinat kirjut kangast!" Ta sisenes hobuse ninasõõrme auku, ninasõõrme sees on pood. Ta võttis kolmkümmend arssinat valget kangast, kolmkümmend arssinat kirjut, tuli poest välja, mähkis hobuse taga- ja esijalad²¹² kinni, mähkis endale ka ümber. Nüüd kostabki hobuse liikumist.²¹³ Kaua sõitsid või vähe sõitsid, ükskord jäi hobune järsku seisma. Ta ütleb: "Tule välja!" Nende ümber mähitud kangad kukkusid täiesti tuhana maha, olid tulest läbi minemise ajal nii ära põlenud.

14. Ta sõidab oma hobuse seljas jälle edasi. Eestpoolt kostab jälle mingit müristamist. Hobune ütleb: "Kas sa tead, mis müristab?" – "Kust mina tean?" – "Vaata siis ettepoole, seal tehakse midagi!" Ta vaatab ettepoole: kolmkümmend haaba põimub kord kokku, siis läheb lahku, taeva äär käib nendega ühte, ükski mineja²¹⁴ ei pääse läbi. Hobune ütleb: "Ära millegi pärast muretsel!"²¹⁵ Nad liikusid edasi. Tarõg-Pees'-Nimalja-Sov mõtleb: miks on need haavad hirmsad? Ta sõitis haabade ette, haavad põimusid lahku, riivasid Tarõg-Pees'-Nimalja-Sovi, ta kukkus hobuse seljast maha. Kuhu hobune läks, ei tea, kuhu ta ise sattus, ei tea. Teadvusele tulles rippus ta lõugapidi haava oksa küljes. Kiigutab teda seal siia-sinna, alla ei pääse, üles ei pääse. "Eija," ütleb ta, "alles hiljuti ütles mu ema, [et] kunagi satud mingisse hätta, alla ei pääse, üles ei pääse. Nüüd paistabki – alla ei pää-

²¹⁰ Tavakeeles *šakv* 'rind, nisa', *šakvit* 'piim'. Kannisto märgib, et karupeol kasutatakse sõna *šakv* vee tähenduses (Kannisto, Liimola 1951: 382). Näiteks on Vetevalitseja tüdart karupeo kutsumislaulu paralleelvärsis nimetatud ka *šakvi χṛn āyikve* (Mifō, skazki: 454 jj), mida võib tõlkida kui Püha Vee Valitseja tütreke. Ilmselt märgib taevane tulevoog virmalisi. Vaata ka juttu lk 249.

²¹¹ Eelneva märkuse põhjal on võimalik ka tõlgendus maid-taevaid toidetakse sellest. Mansi verb *tēṇkve* tähendab nii põlemist kui söömist. (Tuli sööb ...) Passiivi duaali 3. pöördes võib *tēvey* aga tähendada nii nende kahe põlemist kui toitumist.

²¹² *luve lagle kâte* – hobuse jalad ja käed. Mansid ei tee jäsemete puhul vahet loomadel ja inimestel.

²¹³ Tarõg-Pees'-Nimalja-Sov on ennast üleni kinni mähkinud, ei näe, kuid kuuleb.

²¹⁴ Ükski minemine.

²¹⁵ Ära mõtle siia, ära mõtle sinna.

se, üles ei pääse. Vanaema ütles ju enne: mingisse hätta, õnnetusse sattudes kutsu mind. Kus ta siin seisab, ma suren siin ju ära?” Sel hetkel miski müriseski. Ta heidab pilgu sinna: juba tulebki ta vanaema kolme tiivulise hobuse seljas. “Mis juhtus, vennapoeg? Miks kutsusid mind nii äkki. Istusid teed juues, kõik teetassid purunesid tükkideks. Millisesse hätta, õnnetusse sattusid?” – “Vanaema! Siin on mu hukkumise koht, alla ei pääse, üles ei pääse. Mu hobune viidi kuhugi.” Ta vanaema haaras kolmekümnest haavast kinni, murdis pooleks, ütleb: “[Kui] inimese pikk ajastu, inimese igavene ajastu kätte jõuab, milline inimene teist läbi pääseb!?” Kuigi Tarõg-Pees’-Nimalja-Sov vaatab ringi, pole vanaema [enam] kusagil, ise kukkus ta maha, seisabki seal. Hobust pole, midagi pole. “Taevake!” ütleb ta. “Hobune viidi kuhugi, ma suren siin ju ära!” Sel hetkel kõneleb hobune ta selja taga tasa: “Lõpeta! Ma ju igatsesin su järele, istu mu selga!” Ta istus rõõmustades hobuse selga. “Võta oma seitsmetahuline piits, ütleb hobune, “löö mind!” Ta võttis seitsmetahulise piitsa, lõi hobust ühe korra, tõusis lendu, segunes käivate pilvede, jooksvate pilvede sekka.

15. Nii sõites eespool jälle kostab mingi müristamine. Hobune seistas, ütleb: “Kas tead, mis eespool müristab?” – Tarõg-Pees’-Nimalja-Sov ütleb: “Kust mina tean!” – “Kui sa [veel] ei tea – Üle Seitsme Viisu Lamav Taat norskab. Meie elu on läbi, edasi minna ei õnnestu, ta tapab meid. Kas vanaema andis sulle enne midagi?” Tarõg-Pees’-Nimalja-Sov ütleb: “Kas ta andis mulle midagi?” Hobune ütleb: “Kääre ei andnud?” – “Tõesti,” meenutab, “ta andis mulle käärid.” Ta hobune ütleb: “Mine, poe ninahiire nahka, löika ta ninasõõrmeid ja kõrvalesti. Kui sul on määratud laulu edasi viia, juttu edasi viia, siis pead vastu, kui pole määratud, siis tapetakse.” Tarõg-Pees’-Nimalja-Sov pugus ninahiire nahka, läks ninahiire kujul Üle Seitsme Viisu Lamava Taadi poole. Hobune jäi sinna. See taat laseb hingeõhku välja, teda lennutatakse kuhugi tagasi, tõmbab hingeõhku sisse, ta kantakse peaaegu ninasõõrme sisse. Ta punnib vastu, vaevu püsib paigal. Ta haaras kiiresti käärid, löikas ära selle taadi ninasõõrmed ja kõrvalestad, pani tasku. Hobune ütleb: “Tule kiiresti, istu!” Ta jooksis hobuse juurde, istus selga. Hobune tõusis üles. Kuigi Üle Seitsme Viisu Lamav Taat ajas neid taga, lendas hobune [juba] üles, ta ei jõudnud järele. Üle Seitsme Viisu Lamav Taat ütleb: “Eija, Tarõg-Pees’-Nimalja-Sov! Tuleval ajal elad [kuni] viimase mehe kadumiseni, viimase naise kadumiseni, mina aga suren.” Tarõg-Pees’-Nimalja-Sov ütleb talle vastu: “Kui kunagi inimese pikk ajastu, igavene ajastu kätte jõuab, ei saa[ks] sulle ükski inimene vastu. Seepärast ma tapsingi su.”²¹⁶ Hobune liikus edasi, ta segunes käivate pilvede, jooksvate pilvede sekka.

²¹⁶ Siin, nagu ka eelmises (14. lõigus) selgub, kuidas jumalad muudavad maa ini-

[Nüüd ongi jutu kõige püham osa käes, naised lähevad välja, laua peale pannakse hõbemünt.]

16. Nii sõites seisatab Tarõg-Pees'-Nimalja-Sovi hobune äkki, ütleb: "Mähi mu nina ümber rull kasetohtu, esijalgade-tagajalgade ümber rull kasetohtu, saba keera oma mõõga ümber." Ta mähib [hobuse] nina, esijalgade ja tagajalgade ümber kasetohurullid, saba keerab ümber mõõga. Hobune ütleb: "Nüüd istu mulle selga!" Ta istus hobuse selga, hobune liikus edasi, segunes käivate pilvede, jooksvate pilvede sekka. Niimoodi sõites laskus ta [hobune] ükskord alla, oligi all. Allalaskumise paigas on maja ja ait. Hobune ütleb: "Roni alla, mine, võta Pardininaga Eide Tütar kinni, ta ema jäi just magama!" Kuigi ta astus tasa sinna poole, ütles hobune: "Ära mine, tule siia! Sa mõtled ju igasugu tühjast-tähjast, eit ärkab üles ja meil on ots. Sisene mu ninasõõrme auku, seal on kõrts, joo selles kõrtsis kolm topsi!" Tarõg-Pees'-Nimalja-Sov sisenes hobuse ninasõõrme auku, ninasõõrmes on kõrts. Ta jõi kolm topsi, tuli välja. Hobune ütleb: "Nüüd mine, võta Pardininaga Eide tütar kinni." Ta sisenes majja, tõi selle tüdruku välja. Hobune ütleb: "Istu ruttu, meile jõutakse järele!" Vaevu jõudis ta hobuse juurde, [kui] see Pardininaga Eit ilmus välja. Hobune ütleb: "Jäta see naine maha, meile jõutakse järele!" Jätnud tüdruku maha, istus ta kiiresti hobuse selga, liikus edasi. Pardininaga Eit haaras hobusel ninast. Hobune raputas pead, viskas selle kasetohurulli ära. Ta hiilis hobuse esijalgade juurde, hobune raputas esijalgu, viskas need kasetohurullid ära. Pärast hiilis ta hobuse tagajalgade juurde. Kui hobune üles hüppas, viskas ta need kasetohurullid ära. Siis hiilis ta hobuse saba juurde, löikas mõlema käe sõrmed mõõgaga täiesti ära. Ta hakkas neid taga ajama. [Kohe] saab selle kätte, saab tolle kätte! Hobune ütleb: "Kas sul on midagi käes? Meid saadakse kätte!" Tarõg-Pees'-Nimalja-Sov ütleb: "Mul pole midagi käes." Kohe saab Pardininaga Eit selle kätte, saab tolle kätte. Hobune ütleb: "Mida sa ootad? Kas sa ei tea, mis sul käes on?" Ta heidab pilgu oma kätele, käes seisab seitsmetahuline piits. Ta lööb sellega hobust, nad segunevad käivate pilvede, jooksvate pilvede sekka. Nüüd ütleb Pardininaga Eit: "Hei, Tarõg-Pees'-Nimalja-Sov! Varastasid ju tütre. Nüüd võeti sind taevasse, pääsesid eluga."

17. Nad sõitsid edasi. Ükskord hakkas Paraparsehhi linn paistma. Hobune laskuski selle linna värava juurde alla, oligi all. Ta naine tuli isegi välja, nad haarasid isegi üksteisel kätest kinni. Naine viis ta majja. Sees ütleb naine: "Hei, laulude inimene, juttude inimene! Kannatasid nii palju häda!" Ta seadis valmis kuldse söögiga, mesise söögiga laua, nad hakkasid sööma. Ükskord ütleb naine: "Mine nüüd välja, su hobune kutsub väljas." Ta läks

mestele sobivaks. Vanaema hävitas liikumist takistava anomaalia – kolmkümmend kokku-lahku põimuvat haaba, Tarõg-Pees' tappis ohtliku hiiru.

välja, hobusel on esijalg üles tõstetud. “Tule,” ütleb ta, “oks torkas mulle jalga.” Ta läks [hobuse jala] juurde, sinna oli klammerdunud Pardininaga Eide tütar. Nüüd läks ta Pardininaga Eide tütreaga jälle majja, istus kahe naise vahele, nad suudlesid, embasid üksteist. Nad sõid, lõpetasid, ta ütleb oma naistele: “Heidan nüüd magama. Kui te ei vii mind Turbamätta eide-taadi, mu ema ja isa juurde enne, kui ärkan, on teil ots, raiun teie kaelad juuksekarva paksuseks. Viige see linn koos rahva ja muuga, kitsede, lehmade, hobuste [ja] koos minuga minu maale!” Ta mähkis pea ja silmad kinni, heitis magama. Ükskord kuuleb ta magades, [et] kostab naise riidlemine: “Mis kombel noored nüüd elavad! Nüüdsest peale elab mõni [nii, et] las ta naine läheb [toimetab], mees las magab. Kuidas ta minu lapsi piinab! Andsin talle enne käärid, andsin raudse kulli naha, andsin raudse jänese naha, andsin raudse ninahiire naha, andsin väikese haugi naha. Ta veabki kõik need mu asjad [siit] niimoodi mööda.” Ta magab muudkui edasi, ei tõuse üles. Ükskord ajavad naised magajat üles: “Tõuse üles, jõudsimegi koju!” Ta tõuseb üles – nad olid jõudnud ema ja isa poole. Ta ei tea, kuidas ema ja isa tema juurde sattusid, ei tea, kuidas ta ema ja isa juurde sattus. Nad suudlesid, embasid. Missugune linn oli sinna kasvanud: seisab jooksvaid pilvi lõigates, seisab käivaid pilvi lõigates. Hõbemaja oli ehitatud, kuld maja oli ehitatud. Nad elavad edasi, on edasi õnnelikud.

18. Kas elas ta turbamätta linnas kaua või vähe, aga ükskord ütleb Tarõg-Pees'-Nimalja-Sov oma naistele: “Ma otsin jälle kohta, kus elab palju naisi, otsin jälle kohta, kus elab palju mehi.”²¹⁷ Ta ema ütleb: “Eija! Kui kunagi inimese pikk ajastu, igavene ajastu kätte jõuab, [siis] otsi sama innukalt sügisest oravat, kevadist oravat!”²¹⁸ Nad suudlesid, embasid, ta väljus, istus hobuse selga, läks. Sõitis kaua või vähe, ükskord ta hobune laskus mere keskel alla. Läbi merevee alla on hõbevärav, kuldvärav. Ta jättis hobuse sinna, ise sisenes alla. Ta jõudis alla, seal on Vetevalitseja linn: hõbelinn, kuldlinn. Maja kõrval seisab väike maja, ta sisenes sinna. Väikeses majas istub veepatsidega patsiline naine, veeiluga ilus naine. See on Vetevalitseja tütar, ütleb: “Eija, Tarõg-Pees'-Nimalja-Sov, oled ilmselt taeva poolt mulle määratud!” Ta suudles, embas teda. Toitis teda kuldse söögiga, mesise söögiga. Naine ütleb: “Mine mu vendade juurde, sisene suurde majja – kui kannatad välja, siis kannatad, kui ei kannata välja, siis ei kannata.” Ta väljus ja läks. Sisenes majja: seitse meest mängib kaarte. Nad tõstsid pilgu ta peale,

²¹⁷ Otsin jälle naiste käidavat naisterohket paika, otsin jälle meeste käidavat mees-terohket paika.

²¹⁸ Handi karupeolauludes on Maaailma Vaatavat Meest nimetatud ka Kevadise Oravanaha Andamiga Valitsejaks, Sügisese Oravanaha Andamiga Valitsejaks (Steinitz 1939 : 401, vārsid 22–31).

ta kukkus peaaegu maha, vaevu kannatas välja. “Eija, Tarõg-Pees’-Nimalja-Sov”, ütlevad nad, “kes sind siia tõi, kes sind siia kandis?”²¹⁹ – “Kuidas elav inimene jõuab mõnda kohta?” – “Kui tahad meie kangelas-väimeheks, vägilas-väimeheks saada, istu laua taha!” Ta istus laua taha, nad hakkasid edasi kaarte ja malet mängima. Ta on kõiges meister, oskab rohkem kui seitse meest, on meister. Ükskord ta ütleb seitsmele mehele: “Ma ise [olen] maakas mees, ma ise [olen] veekas mees, omad maad ja veed tulid mulle meelde, lähengi.” Ta hakkaski minema, ta naist sätiti nüüd valmis. Vetevalitseja tütar ütleb: “Mis kaasavaraks on vaja? Kas on kaasavaraks vaja lehma-hobust või on kaasavaraks vaja veekala?” Tarõg-Pees’-Nimalja-Sov ütleb: “Vist on kaasavaraks vaja veekala. Kui kunagi inimese pikk ajastu, inimese igavene ajastu kätte jõuab, mida veel siis inimene sööb?” Ta naine ütleb: “Sõida edasi, sinu koju jõudmise ajal jõuan ka mina.” Nüüd väljus Tarõg-Pees’-Nimalja-Sov sellest veeväravast üles oma hobuse juurde. Ta hobune oli üleni ära kuivanud, liha surnud, luu surnud. Tarõg-Pees’-Nimalja-Sov puhus oma hingeõhku: milline hobune [ka] enne oli, milline loom [ka] enne oli, sai see kohe heaks hobuseks. Ühest sõõrmeaugust paisatab sädemeid, teisest sõõrmeaugust paistab suitsu. “Roni mu selga!” ütleb ta. Ta ronis hobuse selga, liikus edasi, segunes käivate pilvede, jooksvate pilvede sekka.

19. Niimoodi sõites laskus ta ükskord alla. Selles laskumise kohas on redel, pealmine ots läheb taeva poole üles. Ta sidus oma hobuse seal[samas] kasvanud vitsaga kinni, sidus seal[samas] kasvanud rohuga kinni. Ise ronis seda redelit mööda üles. Ta jõudis üles taevasse. Kuu-taat vantsib oma koe-raga. Kuigi Tarõg-Pees’-Nimalja-Sov ajab ja ajab teda taga, ei jõua järele. Tiirutavad, tiirutavad kahekesi [Kuu-taat ja koer], lähevad jälle kord juba käidud teed. Tarõg-Pees’-Nimalja-Sov jäi ühte kohta passima. Nüüd jõudis Kuu-taat [tema juurde]. “Eija, Tarõg-Pees’-Nimalja-Sov!” ütleb ta, “sa oled ka siin! Mis kombel sa siia jõudsid?” – “Kuidas elav inimene jõuab mõnda kohta?” Seal paigas, kus nad kohtusid, seisab maja. Kuu-taat ütleb: “Tarõg-Pees’-Nimalja-Sov, mine sisse, ma tulen pärast.” Ta ütleb majas istuvale tütrele: “Ära piina võõrast meest!” Nüüd läks Kuu-taat ära, tema sisenes majja. Naine istub teisel pool eesriiet. Ta istus. Kaua või veidi istudes hakkas teisel pool eesriiet liigutama, tema [aga] hakkas külmuma. Pakane muudkui närib ja närib. Kuu-taat tuleb ka tuppa, riidleb tütreaga: “Mis kombel noored küll käituvad!” Enam pole mingit pakast. Nüüd sätiti teda Kuu-taadi kangelas-väimeheks, sätiti vägilas-väimeheks, viidi teisele poole eesriiet. Ta magas öö ära, tõusis hommikul, läks üksi minema.

²¹⁹ Mis toova olendi poolt oled toodud, mis kandva olendi poolt oled kantud?

20. Kas ta sõitis kaua või vähe, ükskord jõudis Päikese-eide juurde. Kui ta ajab ja ajab teda taga, ei jõua järele. Päikese-eit sõidab ju niimoodi kolme hobusega. Ta jäi ühte kohta ootama, nüüd jõudis Päikese-eit [tema juurde]. Sealsamas seisab maja. Päikese-eit ütleb: "Eija, Tarõg-Pees'-Nimalja-Sov, kes sind siia tõi, kes sind siia kandis?" – "Kuidas elav inimene jõuab mõnda kohta?" – "Astu sisse, ma tulen pärast." Ta ütleb oma tütrele: "Ära piina võõrast meest!" Ta sisenes tuppa, varjupoolel ripub eesriie. Kaua või veidi istudes hakkas teisel pool seda eesriiet liigutama. Kuumus närib ja närib, [ta on] nii märg, et vääna välja. Päikese-eit jõudis koju, riidleb tütrega: "Mis kombel noored küll käituvad!" Mingit kuumust pole enam. Teda toideti kuldse söögiga, mesise söögiga. Ta sõi, lõpetas, ütleb Päikese-eidele: "Ma vean siis päikest." Päikese-eit ütleb: "[Kui] sul on selline nimi,²²⁰ vea [teda] hästi!" – "Miks ma halvasti peaksin vedama? Vean sama hästi [kui sina]!" Päikese-eit ütleb: "Kuidas soovid. Kui sa hästi vead, siis vea!" Tarõg-Pees'-Nimalja-Sov võttis päikese, hakkas teda vedama. Ta vaatab alla: taeva all on armas rahvas kõik ühesilmaline, kõversuine. Ühes kohas kakleb kaks meest, kakleb vereni-mädani [välja]. Tarõg-Pees'-Nimalja-Sov mõtleb: kui ma seal oleksin, ma kutsuksin need üleannetud, kes teineteisega kaklevad, korrale. Vaevalt nii mõelnud, kukkusid need kaks tegelast maha, surid ära. Pärast sõidab ta jälle. Ükskord vaatab jälle alla: kaks eite sõimleb, tõukleb. Ta mõtleb: kui ma seal oleksin, ma kutsuksin need kuradi mutid korrale. Need kuradid kukkusid maha, surid ära. Ta sõitis edasi. Kas sõitis kaua või vähe, ükskord jõudis Päikese-eide juurde. Päikese-eit küsis: "Kas sõitsid hästi?" – "Sõitsin." – "Miskit halba ei teinud?" – "Ei teinud." Päikese-eit ütleb: "Kui päike oleks sinu kanda, Tarõg-Pees'-Nimalja-Sov, poleks varsti ühtki elavat inimest, sa tapaksid kõik ära. Miks sa tapsid inimesi, need neli inimest?" – Tarõg-Pees'-Nimalja-Sov ütleb: "Kaks kakles, kaks riidles. Ma lihtsalt mõtlesin, [aga] nad kukkusid." Päikese-eit ütleb: "Kui kunagi inimese pikk ajastu, igavene ajastu kättegei jõuab, sa [ju] tapad sel kombel kõik inimesed ära." Nad sisenesid tütre juurde tuppa, Päikese-eit pani Tarõg-Pees'-Nimalja-Sovi kangelas-väimehena istuma, pani vägilas-väimehena istuma. Väimees ütleb: "Miks see taeva all elav rahvas on üleni ühesilmaline, kõversuine?" Päikese-eit ütleb: "See on ju samamoodi terve kahe silmaga rahvas, samamoodi ilusa suuga rahvas, [aga] kui nad sinu poole vaatavad, kuidas saavad nende silmad [siis] lahti olla."²²¹ Tarõg-Pees'-Nimalja-Sov hakkas minema. Päikese-eit ütleb: "Kui koju minnes minu tütart ja kuu tütart redeli alumise otsa juures kohtad, siis kohtad, kui

²²⁰ Maa ümber tiirutav mees, vee ümber tiirutav mees, vt lõik 6.

²²¹ Kuidas on nende silmad lahti? Mõeldud on: kui nad sinu, päikese vedaja poole vaatavad.

ei kohta, siis ei kohta.” Naine jäi maha, ta ise laskus redelit mööda alla, jõudis alla. Ta hobune oli söögita ära kuivanud, luud polnud, liha polnud. Ta puhus oma hingeõhku, milline ta hobune [ka] enne oli, kohe sai see heaks hobuseks, ühest sõormeaugust purskab sädemeid, teisest sõormeaugust purskab suitsu. Ta istus hobuse selga, liikus jälle edasi, segunes käivate pilvede, jooksvate pilvede sekka.

21. Kaua sõitis, vähe sõitis, ükskord ta jõudis taeva allarippumise kohas [oleva] auguga kalju juurde. Auguga kalju on seitsmekihilise raudse linnu-püünisega kaetud. Ta pani selga raudse kulli naha.²²² Seda püünist valvav taat ütleb: “Eija, Tarõg-Pees’-Nimalja-Sov! Kõikjal sa [muudkui] kavaldasid ja kavaldasid, aga kui minu raudsest püünisest läbi lähed, satud mu raudsesse kalavõrku!” Tarõg-Pees’-Nimalja-Sov vaatab: üks silm on nõrgast rauast, teised kõik on tugevast rauast tehtud. Ta suundus sinna, pääses nõrgast rauast [tehtud] silmast suurivaevu läbi, löikas mõlemad tiivad küljest, pärast kukkus vette. See taat ütleb: “Mul on veel raudne kalavõrk! Sa pääsesid mu raudsest püünisest läbi, raudse kalavõrguga püüan su ikka kinni.” Ta vaatab seda raudvõrku: üks silm on nõrgast rauast, teised kõik on tugevast rauast tehtud. Kui ta vette kukkus, ujus ta edasi väikese raudse haugi kujul. Ujus, ujus, kuigi suundus selle nõrgast rauast silma juurde, ei pääsenud läbi, püüti seal kinni. See taat ütleb: “Ma virutan talle.” Tema eit ütleb: “Ma [ise] virutan talle!” Eit haarab väikesest haugist kinni, taat hakkab raudhaamriga lööma. Taat ütleb: “Hoia tugevasti!” Kuigi ta lõi raudhaamriga, see väike haug liikus edasi, ta lõi eide käeluu katki. Eit riidleb: “Ma ju ütlesin, et mina lõon! Nüüd hoia jälle sina, [aga] mina lõon!” Taat hoiabki kinni, eit lööb oma terve käega. Väike haug siples edasi, ta lõi taadi käe katki. Pärast siplemist väike haug läkski, kukkus teisele poole.

22. Nüüd lendas Tarõg-Pees’-Nimalja-Sov noore hane kujul lõunataeva poole. Ta jõudis Lõuna-eide ja Lõuna-taadi maja juurde. Võttis hane naha seljast, astus sisse. Eite-taati istuvad, ütlevad: “Taeva teisel poolel räägitakse sinust, Tarõg-Pees’-Nimalja-Sov. Kes sind siia tõi, kes sind siia kandis?” – “Kuidas elav inimene jõuab mõnda kohta?” Lõuna-eit läks välja, püüdis kinni kaks elavat parti, tõi tuppa, tappis ära, pani katlasse keema. Tarõg-Pees’-Nimalja-Sov sõi need ära, lõpetas. Nüüd viis eit kõik luud-kondid välja, puistas need eluveega järve, pardid lendasid kisades minema. Lõuna eite-taati ütlevad: “Tarõg-Pees’-Nimalja-Sov, mine õue, [kui] midagi võtad, siis võtad. Kui ei võta, oma asi.” Tarõg-Pees’-Nimalja-Sov läks välja, näeb maja kõrval üht väikest majakest, läks sinna sisse. Väikeses majas istub katmata peaga naine, patsid valla, on just hakanud neid uuesti punuma. Põlved siidiga kaetud, selle siidi all tuksub miski. Tarõg-Pees’-Nimalja-Sov

²²² Sisenen raudse kulli nahka.

ütleb: “Tulin siia kaugelt maalt, mõtlesin, et leian mõne korraliku²²³ naise. Räägiti seitsme musta pardi patsiga naisest, seitsme valge pardi patsiga naisest.²²⁴ Leian – pole musta pardiga naist, pole valge pardiga naist, tal põlved lihtsalt värisevad äsjasündinud²²⁵ lapsega.” Ta tõmbas nüüd siidi ära, seitsme musta parti, seitsme valget parti lendas välja, küünistab ta silmi ja kõrvu siin ja seal. Ta ütleb naisele: “Aitab, hoia neid tagasi! Nad küünistavad ju mu silmad ja kõrvad päris ära.” Nad istusid teineteise kõrvale, suudlesid, embasid. Tüdruk ütleb mehele: “Mine mu isa ja ema juurde, las annavad sulle ühe kuldse hane naha, ühe kuldse luige naha!” Tarõg-Pees’-Nimalja-Sov läkski eide-taadi juurde, ütleb: “Andke üks kuldse hane nahk, üks kuldse luige nahk!” Istuvad, pead langetatud. Taat tõstis pead, andis väimehele ühe kuldse hane naha, ühe kuldse luige naha. Ta ise pugese kuldse hane nahka, tema naine pugese kuldse luige nahka. Lõuna eite-taati ütlevad: “Tütar, väimees! Kui kunagi inimese pikk ajastu, inimese igavene ajastu kätte jõuab, neid hanesid ja parte anname oma tütrele kaasavaraks. Olgu tulevikus kuni viimase mehe kadumiseni, kuni viimase naise kadumiseni sööki, et nad ei sureks!” Siis neid suudeldi, emmati ja nad lendasidki edasi. Kõik need haned-pardid järgnesid neile. Nüüd jõudsid nad läbi auguga kalju teisele poole taevast. Tarõg-Pees’-Nimalja-Sov leidis siin oma hobuse, too oli päris ära kuivanud, luud polnud, liha polnud. Ta puhus oma hingeõhku, milline ta hobune [ka] enne oli, kohe sai see heaks hobuseks.

23. Nüüd istus Tarõg-Pees’-Nimalja-Sov hane kujul hobuse selga, ta naine lendas [luige] tiivul. Nad jõudsid redeli alumise otsa juurde. Seal [olid] Kuu-taadi tütar ja Päikese-eide tütar. Nad liikusid edasi hobuste vooriga, lehmade vooriga. Kas sõitsid nad kaua või vähe, mere keskel avanes Vetevalitseja linna värav, Vetevalitseja tütar ilmus sealt nähtavale. Nad liikusid edasi. Nende järel muudkui voolab, muudkui venib veekala ja hanesid-parti lõputa vooluna. Kas sõitsid nad kaua või vähe, jõudsidki ta enese linna. Nad läksid kohe ema-isa juurde, suudlesid, embasid. Missugune linn oli sinna kasvanud: seisab jooksvaid pilvi lõigates, seisab käivaid pilvi lõigates. Sulakulda voolav maja oli ehitatud, sulakulda voolav linn oli ehitatud. Ühtki naela polnud rippuva sooblinahata, ühtki naela polnud rippuva loomanahata.²²⁶ Laud kaeti kuldse toiduga, mesitoiduga. Nad sõid, lõpetasid. Söömise ja joomise ajal ütleb ema: “Kui kunagi inimese pikk ajastu, inime-

²²³ Rätikulise.

²²⁴ Seitsme tuttvardi patsiga, seitsme ? patsiga. Siin ma ei suutnud linna nime tuvastada.

²²⁵ Äsjase.

²²⁶ Ilma rippuva sooblita, ilma rippuva loomata. See tähendab: ühtki naela polnud ilma rippuva karusnahata.

se igavene ajastu kätte jõuab, hakkavad paljud viletsates kasukates naised, paljud viletsates kasukates mehed, kes asustavad kõikjal elavate kangelaste paiku, kõikjal elavate vägilaste paiku, sulle sarvilisi isasloomi ohvriks tooma, kabjalisi isasloomi²²⁷ ohvriks tooma!” Nüüd mässis ta majas pea ja silmad kinni, heitis oma kuue naisega magama. Hommikul ärkas, sirutas käe välja – sattus sooja kohta, sirutas jala välja – sattus sooja kohta.²²⁸ Ema ja isa astusid ta tuppa, ema ütleb: “Sina, pojake, elad taeva all²²⁹, meie läheme üles taevasse.²³⁰ Kui kunagi inimese pikk ajastu, inimese igavene ajastu kätte jõuab, ole sina taeva all Maaailma Vaatav Mees,²³¹ su isa olgu üleval taevas Numi-Toorum, mina saan *kaltas’*iks.” Nad läksid kolme eri paika ja elavad nüüd jõukalt ja õnnelikult.

(B. Munkácsi. Vogul népköltési gyűjtemény. Bd. 1. Regék és énekek a világ teremtéséről: vogul szövegek és fordításaik, tárgyi és nyelvi magyarázatokkal: bevezetésül a vogulok népköltése s ősi hitvilága. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia, 1892–1902: 1–32.)

(Mifõ, skazki: 32–61.)

²²⁷ Põhjapõtru ja hobuseid.

²²⁸ Tüüpiline paarisvormel, millega antakse edasi heaolu. Mõnikord esineb kujul: “sirutas käe välja – soe, sirutas jala välja – soe”.

²²⁹ *jolə tõrumt*

²³⁰ *numi tõrumna*

²³¹ Traditsiooniliselt on *mir-susne-χum* tõlgitud Maaailma Vaatavaks Meheks, samal ajal tähendab *mir* mansi keeles ka rahvast, *susne* võib olla tähenduses ‘jäl-giv’. Sisuliselt oleks õigem kasutada eestikeelse vastena Rahvast Jälgiv Mees.

Uputuse laul



se tekkinud samblakünkal oma linnas,
ise tekkinud turbakünkal oma linnas
kuldne *śis* ja kuldne *kworəs*
eite-taati elavad,
kuldset *kaltes*'it ja kuldset *ōtər*'it
tütart-poega omavad.
Neil on seitsme päikesekirja hobusega maja,
seitsme taevalumise hobusega maja.
Maja taga
kasvab kuldleheline kask,
kasvab kuldokstega kask.
Vanem õde kuldne *kaltes*
astub õue, laseb patsid alla –
ühe suudmega seitse jõge²³² voolab,
ühe suudmega seitse merd tõuseb.
Tema patsides peitub päike,
tema patsidest tõuseb kuu.
Maja taga seisval
kuldlehelisel, kuldokstega kasel
seitse kuldtiivalist, kuldsabalist
kägu istub,
seitse ööd nad laulavad,
seitse päeva nad laulavad.
Õine lust ei lõppe,
päevane lust ei lõppe.
Niiviisi nad laulavad, [et] suust
höberaha lausa pudeneb.
Naaviisi nad laulavad, [et] suust

²³² *akv sūntəp sāt ās* – ühe suudmega seitse Obi (jõge).

kuldraha lausa pudeneb.
Kogu maailmas elavad
viletsates jalatsites, viletsates kasukates
inimesed kõik nende abil
tänapäevani asuvad.
Noorem vend kuldne *ōtar*
astub õue, laseb patsid alla –
ühe suudmega seitse jõge voolab,
ühe suudmega seitse merd tõuseb.
Tema patsides seisab päike,
tema patsides seisab kuu.
Seitsme jõe, seitsme mere põhjast
seitse kuldselgset põrnikat
välja tõuseb,
tema patsides oma selgasid soojendab.
Tema patside väel on suvi ja on talv.
Kogu maailmas elavad
viletsates jalatsites, viletsates kasukates
inimesed kõik nende abil
tänapäevani asuvad.

(Vassili Kirillitš Nomin, Njaksimvol. Üles kirjutanud B. Munkácsi 1889.
Tegemist on pikema laulu algusosaga. The Great Bear: 109–110.)

Püha põlev vesi

 ga ajastu otsas tehakse püha [põlev] vesi.²³³ Inimesed toppisid jälle tae-
va kinni oma öeldud, sõimatud halbade sõnadega. [Jumala] meel läks
halvaks. Ta maja taga on eluveega, kuldveega järv. Ta kastis ennast sel-
lesse järve, [et] nooreks saada. Mõtleb: “Kui see püha [põlev] vesi nüüd jälle
teha, see uhub kõik inimesed minema.” Ta noorim poeg, Maaailma Vaa-
tav Mees, sõitis oma isa maja ukseava juurde, hüppas hobuse seljast maha.
Püha [põleva] vee tunnid seisavad kahel pool ust. Ta piilus korra sinna
[sisse]: näe – vesi kerkib üles, keeb juba. Ta ei viinud neid kusagile, tõm-
bas taskust rätiku, viskas neile peale, pärast lükkas mõõgaga, et läheks alla,
et ei keeks üles. Pärast hakkas otsima. Ta läks majja, kuigi otsib, pole isa
kusagil. Ta tuleb välja, vaatab maja taha: näe – eluveega, kuldveega jär-
ves ilmuvad kuldsed juuksed nähtavale. Ta jooksis vee juurde, haaras neist
käega kinni. “Isa,” ütleb ta, “miks sa nii teha mõtled? Miks sa häirid oma
kajakajärve, püüjärve?”²³⁴ Kas sul pole inimestest kahju?” Ta tütar tuli sinna.
“Isa,” ütleb ta, “me vannume, ma mõtlen, meie kaks vannume. Me paneme
[üles] vikerkaare. Kuni inimese igavene ajastu, pikk ajastu kestab, ära enam
kunagi tee püha [põlevat] vett. Ma mõtlen, isa,” ütleb ta, “niimoodi on vaja:
seitsme päeva kestel tee pimedus kauaks või väheks [ajaks], saada rahetor-
mid seitsme päeva, seitsme öö kestel, ärgu püsigu ükski mägede puu, ärgu
püsigu ükski metsapuu. Peksku inimesed ka puruks. Süüta tüdrukud, süü-
ta poisid aga püsigu.”

(Jutustas Semjon Pakin Rjezimovast 1906. a. Kannisto, Liimola 1951: 13–14.)

²³³ *jalpĩṣakv*. Vt märkust 209 lk 238. Konda murdes kasutatakse samas tähendu-
ses sõna *jālpṇvit* ‘püha vesi’, selle kohal põleb *jālpṇnai* ‘püha tuli’. *Tovluil jāl-
jĩṣ soat soat šovna. tovluil jālpṇvit koals. Ton tarməlnə jālpṇ nai pələmls* ‘siis
oli seitse nädalat pime. Siis tõusis (väljus) püha vesi. Selle peal põles püha tuli’
(Kannisto, Liimola 1951: 16).

²³⁴ *širaŋ tūr, āŋkaŋ tūr* – saksakeelne tõlge *See voll Möven, See voll Schneehühern*.
Üldiselt on kajakas mansi keeles *χalev*, *anχa* on püü, ilmselt lume- või rabapüü.
Kuid *šira* on karupeolauludes tõlgitud kajakaks (Kannisto, Liimola 1959: 37, 39,
40, 41, 42). Tavaliselt esinevad paralleelvärssides *lunt ja vās* (hani ja part).

Karu lõppemise laul



- aiaiuujö!
Inimese nõgise maja nurka laskusin,
inimese nõgise maja nurka olen istuma pandud.
Peenest kalevist külluslikku pessa olen istuma pandud,
5 peenest siidist külluslikku pessa olen istuma pandud.
Taelatulesuitsuste kätega²³⁵
öösel mu juurde tullakse, päeval mu juurde tullakse.
Lõputut tüdrukute lusti mulle näidatakse,
lõputut poiste lusti mulle näidatakse.
10 Lõputu järvetoiduga mind küllastatakse,
lõputu Obi-toiduga mind küllastatakse.
Järverasvase hea käega,
Obi-rasvase hea käega²³⁶
mu ettepoole turritavad karvaotsad
15 tagasi silitatakse,
mu tahapoole turritavad karvaotsad
ettepoole silitatakse.
Lõputut tüdrukute lusti vaatan,
lõputut poiste lusti vaatan.
20 Sel ajal, kui ma niimoodi vaatasin,
paljaste kätega tüdrukud mulle tantsisid,
paljaste kätega poisid mulle tantsisid,²³⁷
mu kuldse meele lõpp,²³⁸
mu kõhuka naise kõht²³⁹

²³⁵ Karupeo iga päeva algul puhastati peomaja suitsuga.

²³⁶ Söödi kätega.

²³⁷ Karupeol tohtis tantsida vaid kinnastatud kätega.

²³⁸ *sõrni nomt ovlum*

²³⁹ Mitmetes kultuurides seostub kurvastamine kõhuga. Udmurdi keeles nt on kõht *kõt*, kurvastus *kõtdžoʒan* < *kõt* + *džoʒan* ('kõht + kurvastus') või *kõtku-rekton* < *kõt* + *kurekton* ('kõht + mure, kannatus, kurbus').

- 25 kukkus vette,
 kukkus metsa.
 Mu vette kukkuva meele lõpp
 kukkus vette.
 Mu metsa kukkuva meele lõpp
- 30 kukkus metsa.²⁴⁰
 Kunagi vilinamehe[?] pikal ajastul,
 piksemehe igavesel ajastul,²⁴¹
 sel ajal panen ma lehisepuise palava tule põlema,
 kuusepuise palava tule panen hõõguma.
- 35 Tüdrukute mängude tegemise ajal,
 poiste mängude tegemise ajal
 põrandalise majapõranda keskele
 ilmus äkki mingi karvane loom Jipaši.²⁴²
 Ei saanud aru, kes ta oli.
- 40 Seepärast mu vette kukkuv meel
 vette kukkus,
 metsa kukkuv meel
 metsa kukkus.
 Kunagi vilinamehe pikal ajastul,
- 45 mürinamehe igavesel ajastul²⁴³
 lehisepuise palava tule panen põlema,
 kuusepuise palava tule panen hõõguma.
 Minu lõputut tüdrukute mängu,
 minu lõputut poiste mängu
- 50 Numi-Toorumi, isakese määratud
 loomale kohased viis öökest mängiti,

²⁴⁰ Obiugrilased arvasid, et hinged ei asu inimese sees, vaid väljas, juuste juures. Inimest ei tohtinud ehmatada, sest mõni hing võis selle peale ära minna. Ilmselt arvati meeltest-mõistusest samamoodi. Mansi *k nomt* 'meel, mõte, mälu'.

²⁴¹ Kannistol on need sõnad *sēvsχum*, *siysχum* tõlgitud täiesti seosetult kui *Fischadlermann* ja *Adlermann*, kuigi kontekstist peaks olema selge, et mõeldakse pikset. Pealegi kasutatakse laulus edaspidi paralleelvärsis sõna *kurəkχum*, mis selgesti seostub verbiga *kurγun̄kve* 'müristama'. Võimalik, et *sēvs* ja *siys* on onomatopoeetilised sõnad nagu ka verb *sivγun̄kve* 'vilistama; uluma' (tuule kohta).

²⁴² Koeri peomajja lasta ei tohtinud.

²⁴³ *not̄η ārt*, *jis̄η ārt*. Tavaliselt kasutatakse uue ajastu saabumist väljendavas vormelis sõna *tōrm* (*tōrum*) tähenduses 'epohh, ajastu' – *χonal ... jis̄əŋ tōrm ūnt̄χati*, *not̄əŋ tōrm ūnt̄χati* 'kunagi ... igavene ajastu kätte jõuab, pikk ajastu kätte jõuab'.

loomale kohased neli öökest mängiti.²⁴⁴
Pärast seda mu varrukalise kasuka varrukas,
hõlmalise kasuka hõlmas²⁴⁵
55 palju tiivulisi jumalaid istub,
palju jalalisi jumalaid istub.²⁴⁶
Pärast seda, kui ma istun suure jumalaga,
suurte rahade kõliseva heliga [helisema] hakkan,²⁴⁷
kui ma istun väikese jumalaga,
60 väikeste rahade kiliseva heliga [helisema] hakkan.
Pärast seda, kui külatäis mu tüdrukurahvast,
kui külatäis mu poisirahvast²⁴⁸
mu istunud istumise majja
tüdrukuid kogunes, poisse kogunes,
65 sopilise maja sopis,
nurgalise maja nurgas
mingit sorti krigiseva häälega loomake kostis.²⁴⁹
Ei saanud aru, kes ta oli.
Ühes pimedas majanurgas
70 piiksuva-viiksuva häälega loomake kostis.
Ei saanud aru, kes ta oli.
Vanad taadid ütlesid:
“Mis sorti on see
piiksuva-viiksuva häälega loomake?
75 Seda haruldaselt ilusa häälega loomakest
pole ju oma silmaga näinud.”
Ühest majanurgast ka kostis.
“Mingit sorti krigiseva häälega loomake kostis.
Oma silmaga pole seda ju näinud.
80 Teda nüüdki pole ju märganud.

²⁴⁴ Isakaru puhul paaritu arv, emakaru puhul paarisarv päevi, tavaliselt viis ja neli vastavalt hingede arvule.

²⁴⁵ *taitŋ saxi taitum, kēmpliŋ saxi kēmplim* – levinud vormel karupeolauludes ka hantidel, nt *kaltaś imi* laulus *kimtəŋ saxə in kimtem, titəŋ saxə in titem* (Steinitz 1939: 351).

²⁴⁶ Sageli kasutatav vormel. Esineb ka kujul *χotal' olne tovləŋ tōrum, χotal' olne layləŋ tōrum* ‘kõikjal olevad tiivulised jumalad, kõikjal olevad jalalised jumalad’.

²⁴⁷ Suurte rahade kõlisevasse helisse tulen (hakkan).

²⁴⁸ *āyiŋ pāvltayl mirkem, pīyŋ pāvltayl mirkem* – tüdrukune külatäis mu rahvast, poisine külatäis mu rahvast.

²⁴⁹ *širikari turpa* – krigiseva kõriga.

Teine kord veel kui selline asi võib-olla juhtub,
 siis ehk saab aru.²⁵⁰
 Mingit sorti vaimudeudu kees üles,
 mingit sorti kollideudu kees üles.²⁵¹

85 Inimese poolt asustatud nurgelise maja nurgas istusin,
 kuhu läksin, ei tea.
 Nüüd olen oma inimesed ära kaotanud.
 Inimese nurgelise maja nurka ju kaotasin.
 Etskae, nüüd ma taipan –

90 inimeste majast väljapoole
 välja olen kukkunud.
 Ninalise hiire suuruseks olen muutunud,
 kõrvulise hiire suuruseks olen muutunud.
 Inimeste majast välja olen sattunud,

95 seal ma ju rooman.
 Minu tagapool olev kõrvake kuuleb:
 laste minu pärast kurvastamise hää l kostab.
 Laste häält kuulan,
 mu südamliku naise süda väga valutab,

100 parempoolsed pisarad ilmuvad,
 vasakpoolsed pisarad ilmuvad.
 Teise öö ajal
 naiste lumetoomise²⁵² raja lõppu jõuan.
 Etskae – emakärbi suuruseks olen muutunud,

105 isakärbi suuruseks olen muutunud.
 Minu tagapool kuulav kõrvake kuuleb:
 paljud külatüdrukud kurvastavad mu pärast,
 paljud külapoised kurvastavad mu pärast.
 Seda kui kuulan,

110 mu südamliku looma süda
 see tuntavalt valutab.
 Vasakpoolsed pisarad ilmuvad,
 parempoolsed pisarad ilmuvad.
 Kolmanda öö ajal

115 meeste käidava oravaküttimisraja lõppu jõuan:

²⁵⁰ Selline häälitsemine kuulus ka tegelikult karupeo viimase päeva kombestiku hulka.

²⁵¹ *matər sir pupiysēḡkv pājalts, matər sir xul'sēḡkv pājalts – sēḡkv* – udu, aur, *pupiy* – vaimolend, puuslik, *xul'* – kuri vaim, kurat.

²⁵² Lund toodi vee sulatamiseks.

- emaahma suuruseks olen muutunud,
 isaahma suuruseks olen muutunud.
 Emaahma kena sammuga astun,
 isaahma kena sammuga astun.
- 120 Minu tagapool olev kõrvake kuuleb:
 kogu küla paljud tüdrukud kurvastavad mu pärast,
 kogu küla paljud poisid kurvastavad mu pärast.²⁵³
 Karutüdruku pisarad ilmuvad,
 metsloomatüdruku pisarad ilmuvad.
- 125 Jäävoodis lamasklen,
 lumevoodis lamasklen.
 Homset tegev haldjatar küllusliku
 hea päeva avas,
 homset tegev isand²⁵⁴ küllusliku
- 130 hea päeva avas.
 Etskae – emakaru püha kuju olen võtnud,
 isakaru ülla kuju olen võtnud.
 Sjöpör²⁵⁵-okstega okslise kase leidsin,
 sjöpör-juurtega juurelise kase leidsin.
- 135 Tohuse kase tohtu koorisin,
 seljakõrguse pika koti tegin.
 Mu inimlapsed
 järvetoiduga olid mind küllastanud,
 Obi-toiduga olid mind küllastanud.
- 140 Seljakõrgusesse pikka kotti
 järvetoidu panin,
 Obi-toidu panin.
 Peene kaleviga olid nad mind küllastanud,
 peene siidiga olid nad mind küllastanud.
- 145 Peene kalevi panin [kotti],
 peene siidi panin [kotti].
 Sjöpör-rahaga olid nad mind küllastanud,
 sjöpör-raha panin [kotti].

²⁵³ *pāvltaɣl sāv āyitn, pāvltaɣl sāv pīɣatn* – külatäis paljusid tüdrukuid, külatäis paljusid poisse.

²⁵⁴ Traditsiooniliselt *nai* – kangelanna, naissoost üleloomulik olend, *ōtər* – vägi-mees, isand, meessoost üleloomulik olend.

²⁵⁵ *śopər* – erilisust märkiv sõna, mille tähendus ebaselge, esineb sageli paralleelselt sõnaga *kām*. Näiteks ka allpool *śopəroln, kāmiołn* 'sjöpör-rahaga, kaam-rahaga'. *oln* – raha, vanasti metallraha, münt, ka hõbe.

- Kaam-rahaga olid nad mind küllastanud,
 150 kaam-raha panin [kotti].
 Seljakõrguse pika koti üles tõstan,
 kerekõrguse pika koti üles tõstan.
 Paunselgse mäehiiuna astun,
 paunselgse metshiiuna astun.²⁵⁶
 155 Põlvinitallatud sügavat rada astun,
 õlunitallatud sügavat rada astun.
 Jõuan metshiiuposti juurde, mille otsa pole näha,
 jõuan vaimudeposti juurde, mille lõppu pole näha.²⁵⁷
 Väikese hambavaheviilega vilistati mind,
 160 selgatabava vägeva naeruga naerdi mind,
 rindatabava vägeva naeruga naerdi mind:
 “Meie inimese majja laskunud naine on tagasi!”
 Nad naersid omakeskis:
 “Vaata sinna!”
 165 Ta luude vahel on urgitsetud,
 ta liha vahel on urgitsetud,
 ainult luukere on järele jäänud!”
 Seda kuulates
 oma südamliku naise südant kuulan:
 170 lehisepuine tugev ora torkab,
 kuusepuine tugev ora torkab.
 Mu vetteminev meel läks vette,
 mu metsaminev meel läks metsa.
 Kunagi veel vilinamehe igavese ajastu saabudes,
 175 mürinamehe pika ajastu saabudes,
 lehisepuise palava tule panen põlema,
 kuusepuise palava tule panen põlema!
 Metshiiuposti ette, mille otsa pole näha,
 inimese tehtud
 180 lõkkeaseme äärde maha istusin,

²⁵⁶ *χūnt̃ɕispa urm̃ēŋkv, χūnt̃ɕispa vōrm̃ēŋkv* – *χūnt* – paun, komps, *sis* – selg, *ur* – mägi, kungas, *vōr* – mets, *m̃ēŋkv* – hiid.

²⁵⁷ *ovle nāŋktāl m̃ēŋkvulan joχteŋm* – *ovle nāŋktāl* – lõputu (sõnasõnalt: lõpp ei paista), *ula* – teivas, post. Tõenäoliselt on mõeldud palgist tehtud puuslikku. Karjalainen kirjutab ka puusammastest, millele pole antud mingit erilist kuju ja esitab ka foto Tsingala küla sambast (Karjalainen 1918: 162). Paralleelvärsis kasutatud *lūŋkiula* ‘vaimusammas’ esimene komponent on selgelt handi päritolu *lonk*, *luŋχ* ‘üleloomulik olend, vaim’.

inimese põletatud tuleasemele
 tule süütasin,
 ohvripaja üles riputasin,
 ohvrianuma valmis panen.
 185 Seljakõrguse pika koti seest
 ammutan küllaga järvetoitu,
 ammutan küllaga Obi-toitu,
 ohvritoitu keedan,
 ohvrianuma täidan,
 190 selle metshiiuposti juurde asetan,
 karutüdruku kena pead kummardan,
 metsloomatüdruku kena pead kummardan.
 Metshiiuposti külge, mille lõppu pole näha,
 vaimudeposti külge, mille lõppu pole näha,
 195 peent kalevit seon,
 peent siidi seon,
 sjopõr-raha seon,
 kaam-raha seon.
 Seljakõrguse pika koti
 200 jälle üles tõstan,
 põlvinitallatud sügavat rada mööda
 jälle astun,
 õlunitallatud sügavat rada mööda
 jälle astun.
 205 Paunselgse mäehiiuna
 jälle astun,
 paunselgse metshiiuna
 jälle astun.
 Kauga käisin [või] vähe käisin,
 210 ühejalgse kirju ohvriaida juurde ilmusin.
 Väikese hambavahevilega
 jälle vilistati mind,
 kõikjal olevad haldjataripojad,
 kõikjal olevad isandapojad
 215 selgatabava vägeva naeruga naersid mind,
 rindatabava vägeva naeruga naersid mind:
 "Vaadake sinna!" ütleb [üks],
 "inimese majja laskunud
 karutüdruk on tagasi,
 220 inimese kojas käinud

metsloomatüdruk on tagasi.
 Inimesed
 ta luude vahel on urgitsenud,
 ta liha vahel on urgitsenud,
 225 paljas luukere on järele jäänud!"
 Meelelise naise meel,
 kõhuka naise kõht
 metsa viskus,
 vette viskus.
 230 Kui mürinamees pika ajastu teeb,
 vilinamees igavese ajastu teeb,
 siis ma lehisepuise palava tule panen põlema,
 kuusepuise palava tule süütan!
 Inimese põletatud tuleaseme ma süütasin.
 235 Ohvripaja üles riputan,
 ohvrianuma valmis panen.
 Seljakõrguse pika koti lahti seon,
 minu inimesetütarde,
 minu inimesepoegade poolt valmis pandud
 240 head järvetoitu küllaga ammutan,
 head Obi-toitu küllaga ammutan,
 suure jumala ette asetan,
 suure vaimu ette asetan.
 Sjopõr-raha üles riputan,
 245 kaam-raha üles riputan,
 peent kalevit üles riputan,
 peent siidi üles riputan.
 Seljakõrguse pika koti kinni seon,
 kehakõrguse pika koti üles tõstan,
 250 oma põlvinitallatud sügavat rada mööda
 oma õlunitallatud sügavat rada mööda
 paunselgse mäehiiuna,
 paunselgse metshiiuna
 jälle sammun.
 255 Kauga käisin või vähe käisin,
 Numi-Toorumi, oma isakese,
 Numi-Toorumi, oma taadikese
 kuldse maja ukse ju avasin,
 kuldse majja sisse astusin.
 260 Paunselgse mäehiiuna sisse astusin,

paunselgse metshiiuna sisse astusin,
oma isakese sooblinahksele põlvele,
karusnahksele põlvele istusin.

Isake ütleb:

265 “Inimese majja laskunud tütreke,
jõudsidki tagasi.”

“Jõudsingi.”

Seljakõrgusest pikast kotist ammutasin
isakese paljudele noolepoegadele, paljudele vibupoegadele
270 piisavalt kalevit igaühele jagasin,
piisavalt siidi igaühele jagasin.

Mu isa ütleb:

“Inimese elumaja nurka
sa laskusid.

275 Kuidas sind koheldi?”²⁵⁸

“Inimese asustatud
nelinurkseses nurgelises majas istusin,
tüdrukute lusti mulle näidati,
poiste lusti mulle näidati,

280 järveroaga mind küllastati,

Obi-roaga mind küllastati,
peenest kalevist kenas pesas elasin õnnelikult,
peenest siidist kenas pesas elasin õnnelikult,
sjopõr-rahaga mind ehiti,

285 kaam-rahaga mind ehiti.

Mingisugused tüdrukud,
mingisugused poisid,
paljakäsised lapsed mulle tantsisid.

Mingisugune karvane loomake Jipaši jooksis tuppa,

290 kes ta oli, ma ei saanud aru.

Mu meelelise naise meel
vette kukkus,
metsa kukkus sellepärast.

Isake, kunagi mürinamehe pika ajastu ajal,

295 vilinamehe igavese ajastu ajal,
kuusepuise palava tule kavatsen süüdata,
lehisepuise palava tule kavatsen süüdata.”

²⁵⁸ Sellesse fraasi on kätketud karupeo mõte. Karu on taevajumala saadik, kes koju tagasi jõudes peab ette kandma, kuidas inimesed tunnevad kehtima pandud maailmakorda.

Isake ütleb:
 "Tütreste," ütleb,
 300 "paljaste kätega laste tantsu pärast
 ära kuusepuist tuld süüta,
 ära lehisepuist tuld süüta!
 Lapsed on minu poolt loodud rumalpead."
 "Mingisugune karvane loomake Jipaš jooksis tuppa,
 305 sellepärast lehisepuise palava tule
 kavatsen süüdata."
 "Ei, tütreke!
 Inimeste tarvis
 minu poolt loodud loomakese pärast
 310 vihast meelt ära pea,
 tigated meelt ära pea."
 "Isake, seda põlvinitallatud sügavat rada ma kõndisin,
 ilmusin metshiiuposti juurde, mille otsa pole näha,
 ilmusin vaimudeposti juurde, mille lõppu pole näha.
 315 Väikese hambavahevilega vilistati mind.
 Mäehiiu paljud pojad
 naersid selgatabavat naeru,
 naersid rindatabavat naeru,
 üks ütleb: "Vaadake sinna!
 320 Inimese majja laskunud karutüdruk,
 inimese majja laskunud metsloomatüdruk on tagasi!
 Vaadake sinna! Inimlapsed
 luude vahel kuidas on urgitsenud,
 liha vahel kuidas on urgitsenud!
 325 Paljas luukere on järele jäänud!"
 Isake, mürinamehe pika ajastu ajal,
 kõminamehe igavese ajastu ajal
 lehisepuise palava tule süütan,
 kuusepuise palava tule süütan."
 330 "Ei, tütreke!
 Mäehiiu pojad, metshiiu pojad
 [on] minu poolt loodud olendid,
 vihast meelt ära pea,
 tigated meelt ära pea."
 335 "Nõnda kõndides
 ühejalgse kirju ohvriaida juurde ilmusin,
 ühejalgse muustrilise ohvriaida juurde ilmusin.

Väikese hambavahevillega vilistati mind.
 kõikjal olevad haldjataripojad, isandapojad
 340 selgatabava vägeva naeruga naersid mind,
 rindatabava vägeva naeruga naersid mind.
 Isake! Mu vette minev veemeel
 vette kukkus,
 mu metsa minev metsameel
 345 metsa kukkus.
 Kunagi, isake, mürinamehe pika ajastu ajal,
 kõminamehe igavese ajastu ajal
 lehisepuise palava tule,
 kuusepuise palava tule
 350 pärast seda süütan.”
 “Ei, tütreke!
 Sellepärast vihast meelt ära pea,
 sellepärast tigated meelt ära pea!
 Nad on ka minu loodud olendid.”
 355 “Isake, kui inimeste majja
 kõikjalt tüdrukuid ja poisse oli
 kogunenud,
 nende hulgas nurgelise maja nurgas
 mingit sorti krigiseva häälega loomakest oli kuulda,
 360 silma ei hakanud.
 Nõnda lustakalt, nõnda kenasti.
 Isake, ühest majanurgast ka kostis
 piiksuva-viiksuva häälega loomake,
 silma ei hakanud.
 365 Nõnda lustakalt, nõnda kenasti.”
 “Mäelt tulnud tütreke, metsast tulnud tütreke!
 Põhjapõdra jala krudisemise sügisel,
 loomajala krudisemise sügisel
 jälle mine!
 370 Pimeda maja nurgas häälitsevat
 krigiseva häälega loomakest,
 piiksuva häälega loomakest
 siis ehk märkad.
 Tütreke! Inimestelt toodud
 375 peent kalevit, peent siidi,
 helisevat raha, kõlisevat raha hästi küllaga
 mu kõikjal olevaile tütardele-poegadele

kõigile jagasid.
Kõikjal olevaile tiivulistele jumalatele,
380 kõikjal olevatele jalalistele jumalatele
sjopõr-raha, kaam-raha
oled sidunud, oled seadnud.
Kõikjal olevaile tiivulistele jumalatele,
kõikjal olevatele jalalistele jumalatele
385 peent kalevit seadsid,
peent siidi seadsid,
järvetoitu ohverdasid,
Obi-toitu ohverdasid.
Mu kõikjal olevatele tütardele,
390 mu kõikjal olevatele poegadele
sooblijao jaotasid,
loomajao jaotasid.
Minu majaukse kahele valvurile
Naankaamile ja Tutaamile
395 jagu ei jätkunud.
Järgmise sügise ajal jälle mine!
Inimeste maja sisse
jälle mine, jälle lasku!
Siis [ka] Naankaamile ja Tutaamile
sooblijao paned, loomajao paned.”

(Saveli Vingalev, Sosva, 1905. Püha laul. Kannisto, Liimola 1958: 366–391.)

Väike *moś*-naine ja väike *moś*-mees

1. Väike *moś*-mees elab koos oma õega. Ta õde teeb öösel ja päeval sooblist ja loomanahast asju. See väike *moś*-mees käib öösel ja päeval musta looma, punast looma küttimeas. Ükskord läks ta noorem vend metsa. Ta mõtleb töö tegemise ajal: “Noorem vend jõuab ju [varsti], keedan süüa, laskun põrandale.” Ta istub lavatsi peal. Vaevalt laskus ta põrandale, [kui] see naine juukseidpidi üles sikutati. Üles sikutamisel mis-ki heliseb. Nüüd naine ripubki päris kaua. Pärast lastakse ta alla. Ta riputab kiiresti katla tulele, et saaks venna tulekuks valmis. Ta vaatab ringi: vend on juba kodus! Ta võtab kiiresti katla tulelt, vaja väsinud venda toita. Pärast istuvad sööma, söövad.

2. Homme tuleb, jälle läheb noorem vend metsa. Nüüd naine jälle lük-
kab [söögi] tegemist edasi. Jälle nagu eelmine kord oleks vaja süüa teha. Vaevalt proovis ta katelt tulele panna, jälle riputati juukseidpidi üles. Jälle ripub. Pärast lasti ta jälle alla nagu eelmine kordki. Vend on juba kodus. See naine ei jõudnud söögivalmistamist lõpetada, võttis [katla] tulelt, toitis venda valmis saamata toiduga. Vend ei ütle jälle midagi, lihtsalt elab edasi.

3. Homme hommikul läheb jälle, kolmandat korda. Vend läks, see naine jälle teeb asju, õmbleb. Söögitegemise aeg jõudis kätte, ta laskus põrandale, nagu eelmine kord sikutati ta juukseidpidi üles. Pärast [kui] venna tuleku aeg lähenes, lasti ta jälle alla. Vend on kohe kodus. See naine pani jälle katla kiiresti tulele. Vend jõudis [koju], ta võttis katla toore toiduga tulelt. Nad hakkavad sööma, vend ütleb: “Miks toit kolmandat päeva päris toores on?” – “Ei tea. Kui hakkas süüa tegema, tiritakse mind lae alla. Midagi helista-
takse, see heliseb.”

Vend ütleb: “Kui niimoodi, [siis] ma peidan ennast homme kodus ära.”

4. Homme hommikul see mees peitis ennast kodus ära. Õde muudkui õmbles ja tegi. Söögitegemise aeg jõudis kätte. Ta laskus lavatsilt alla süüa tegema, jälle tiriti ta juukseidpidi lae alla. Tiriti üles see naine. Vend vaatab: laest paistab kellukesega käsi. Selle naise vend võttis oma mõõga, raius selle kae – kellukesega kae – otsast. Võttis kae, ütleb oma õele: “Pane see puu-

tumatu²⁵⁹ koti põhja, pane puutumatu kasti põhja. Kui selle käe kellelegi annad, [siis] sa mind enam ei näe [ja] mina sind enam ei näe.” Õde võttis selle käe, sättis ära.

5. Nad elavad ja on. Homme tuli, väike *moś*-naine õmbleb nagu ikka. Uksele ilmub naine, karjub väljast: “Anna mu venna kellukesega käsi siia! Vend on suremas.”

See *moś*-naine ütleb: “Kas iga inimene, kes majani jõuab, karjub väljas. Astu tuppa.”

See naine kadus kuhugi. Järgmisel päeval tuli seesama naine, jälle karjub samamoodi väljas. Väike *moś*-naine kutsub teda: “Astu tuppa!”

Naine ei tule tuppa. “Su vend on kodus, ma ei tule sisse.”

Nende sõnadega ta jälle kadus kuhugi. Pärast tuli jälle. Noh, ühe jala tõstis majja, uuesti karjub samamoodi. See väike *moś*-naine ütleb: “Astu tuppa.”

6. Viimaks ta siseniski pikkamööda. See väike *moś*-mees haarab tast kinni. Kui väikese *moś*-mehe jõud käib üle, jõuavad nad kahekesi maja tahaotsa. Kui *por*-naise jõud käib üle, jõuavad nad maja ukse juurde. Viimaks – väikesel *moś*-mehel on ju määratud laulu edasi viia, juttu edasi viia – ta viskas naise maja tahaotsa, jõud käis üle. See väike *moś*-mees ütleb: “Nüüd saad minu omaks. Võtan su kaaslaseks kogu eluajaks.” See *por*-naine asuski *moś*-mehe poole elama.

7. Väike *moś*-mees käib muudkui metsas, käib öösel ja päeval. Sel *por*-naisel sünnib *moś*-mehega elades laps. Pärast sai see poiss mängimis-ealiseks. Ta õpetab seda poissi, ütleb: “[Kui] sulle mingi mänguasi antakse, ära võta vastu, ütle: “Anna mulle onu kellukesega käsi.”” Ise peidab *por*-naine ennast väljas ära. Kui sellele poisile midagi antakse, ta ei taha, nutab. Ütleb vaid üht: “Mu onu kellukesega käsi anna siia!” *Por*-naine peitis ennast väljas ära, [tegi] nagu oleks läinud laastupuud tooma. See väike *moś*-naine mõtleb: “Ta on ju *por*-naine, millal ta ükskord tuleb! Ma natukeseks annan.” Ta harutab selle koti lahti, võtab koti põhjast kellukesega käe, annab siis poisile.

9. Sel hetkel tormas naine tuppa. Ta haaras poja kõige kellukesega käega, viis minema. Väike *moś*-naine nutab, kurvastab, käib ringi. Ta vaatab üle soo, vend on seal. Ta jälgib, vend [on] seal ikka ühe koha peal. Ta läheb nüüd sinna oma venna poole. Jõuab sinna, ta vend on kiviks muutunud, on

²⁵⁹ *joxtlattāl* – otsene tähendus läheneb sõnale “ligipääsmatu”. Mõeldud on kotti, korvi, kasti, milles hoiti asju, mida kas polnud igapäevaselt tarvis või olid need erilised. Järgmises tekstis pandi sama sõnaga nimetatud kotti karude kehaosi. Ka Kellukesega Käte lõunamansi variandis nimetatakse kotti sarnaselt – *joxtlat-toal*.

kiviks muudetud: tagant noolega lastud. Tema kurtmine, *moś*-naise kurtmine, kuhu see üldse kandub? Ta ei kuulanud venna sõna. Selle piinaga, selle murega ta elab ja on nüüd.

(Jutustas M. V. Ovjossova Hošlogis 1968. Mifõ, skazki: 66–71.)

Moś-naine, moś-meess ja karu

Moš-naine elab kahekesi koos oma vennaga kahes majas. [Kas] elasid nad kaua või vähe, vend igal jumala tehtud päeval raiub ja raiub [kirvega] midagi. Tuli päev, mil öde mõtleb: “Mida mu vend raiub?” Vend läks metsa. Ta läks venna majja. Astus sisse, vaatab – eesriidega varjatud lavats! Läks sinna, sisenes eesriide taha – puukuju on raiutud. Põlvede peale on pandud must loom, punane loom,²⁶⁰ nõi on ka sinna pandud. Ta [puukuju] istub, ülemine ots on kätest saadik inimeseks muutunud, jalgade osa [on] puust. Ta võttis need asjad ära. Võttis selle puukuju, tõstis üles ja kandis välja. Võttis kirve, pani puupaku [kujule] alla, raius ühe käe, ühe jala küljest ära. Siis võttis, kaevas külaprügi alla koopa, mattis selle maha. Siis läks, puges sinnasamasse eesriidega asemele. Siis võttis musta looma, punase looma, pani põlvedele, õmbles kasukat, õmbles rõivast. Ta vend tuli, nad elasid kahekesi edasi, olid edasi.

Jumal tegi teise päeva, vend läheb. Ta täidab musta loomaga, punase loomaga palju aitu mägede pool, metsa pool. Nad elasid niimoodi talve, elasid suve. Ükskord naine sünnitas poja. Kasvav inimene – laulude inimene, muinasjuttude inimene – kas kaua kasvab? Jooksmise-ealiseks sai. Taat käis metsas ja jõudis koju. Istub kodus. Laps läheb välja mängima. Kostab nuttu. [Laps] tuli nuttes tuppa. [Isa] küsib: “Pojake, miks sa nutad?” – “Isa,” ütleb ta, “väljas keegi räägib,” ütleb ta, “külaprügi all, linnaprügi all, ta ütleb nõnda: “Puukujul on üks käsi, üks jalg ära raiutud, käsi mädaneb, jalg mädaneb külaprügi all, linnaprügi all. Moś-naine elab oma vennaga. Nad saavad koos lapsi.””²⁶¹

Taat läks jälle metsa. Ta kõndis pika või lühikese päeva, jõudis [koju]. Istub kodus, sööb, joob. Laps mängib väljas. Kostab nuttu. Ta tuli tuppa. Ta isa küsib: “Pojake, miks sa nutad?” Ema müksab teda: “Pojake, ära räägi oma isale!” Isa käis peale [et räägiks]. Ta ütles: “Väljas külaprügi all, linnaprügi all karjub keegi.” – “Mu pojake, ütle mulle, kuidas ta karjub.” – “Isa,

²⁶⁰ *sēm̄l ui, viȳr ui* – kasutatakse tähenduses ‘igasugused karusnahad’.

²⁶¹ *āȳi ośšȳ, pȳȳ ośšȳ* – nad saavad (sünnitavad) poisse ja tüdrukuid.

ta karjub niimoodi: “Külaprügi all, linnaprügi all puukuju, mu käsi mädan-
nes, mu jalg mädanes. *Mos'*-naine saab oma vennaga lapsi.”” Nüüd taat
mõtleb: “Kes küll mu pojale niimoodi rääkis?” Ta mõtleb: “Ootan ära veel
kolmanda korra.”

Magas ja nii edasi. Läks valgeks. Ta sõi, jõi, pani selga, väljus, läks
koja taha, võttis oma nooled ja vibu, pani suusad alla [ja] läks musti loo-
mi, punaseid loomi küttime. Ta käis pika või lühikese päeva. Kõik, mis
jumal talle andis, sai ta kätte. Läks koju. Jõudis koju, pani nooled ja vibu
ära, astus tuppä. Sel ajal, kui ta siseneks, tuli poiss välja. “Isa!” ütleb ta, “ma
mängin.” – “Mängi, pojake,” ütleb ta. Läks tuppä. Vaevast sai tuppä, võttis
riidest lahti, istus. Väljast kostab lapse nuttu. Ema riidleb: “Räägin kogu
aeg, et mispärast sa välja lähed. Isa tuleb, ära räägi talle, mis sa kuulsid.”
Poiss tuli tuppä. Isa küsib: “Räägi mulle, mis sa nägid, mida tähele panid!”
– “Isa, see kostab väljas juba kolmandat korda. Ütleb niimoodi: “Puukujul
on üks käsi, üks jalg ära raiutud. *Mos'*-naine mattis need külaprügi alla,
linnaprügi alla. Käsi mädanes, jalg mädanes. *Mos'*-naine saab oma venna-
ga lapsi. Mina, puukuju, olin kätest saadik inimeseks muutunud, mu jalad
olid ainult puised.””

Taat mõtleb [ja] saab kurjaks: “Kuidas siis nõnda? Tegin puust inimese,
arvasin, et saan puust inimesega lapsi.” Ta tõusis. Ta võttis kirstu alla, tegi
lahti, võttis mõõga. Võttis luisu ja hakkas teritama. Ta teritas pikka või
lühikest aega, seejärel pani selle põdranaha peale: ta oli nii palju teritanud,
et ajas kõik karvad maha. Ta tõusis, läks aseme juurde, haaras sellest nai-
sest kinni. “Kunagi edaspidi,” ütles ta, “[kui] jumal avab inimese pika ajas-
tu,²⁶² ärgu õena elav naine, vennana elav mees elagu niimoodi koos naise
ja mehena. Jumal pole sel kombel lubanud!” Haaras [naisest] kinni, pani
põrandale, raius ühe käe, ühe jala ära. Pärast raius ta üleni tükkideks. Ta
pani selga ja jalga, võttis poja. Läks läbipääsmatu metsa keskele.²⁶³ Mõtleb,
räägib: “Otsin maad, kus elaks naised ja mehed.”²⁶⁴

Ilm jõudis suvesse. Selle naise tükkideks raiutud liha ja luu mädanesisid.
Sinna kasvas karuputk.²⁶⁵ Tuli karu, astus väljast sisse, nüüd sõi ta karuput-
ke ära. Läks tiheda metsapadriku keskele. Tegi palju samblapuruga kaetud,
liivapuruga kaetud kirju [= jälgi]. Lapsesaamise aeg jõudis kätte. Ta sünni-
tas kaks karupoega. Siis sünnitas veel ühe – inimtüdruku.

²⁶² Variant traditsioonilisest vormelist “kui kunagi inimeste pikk ajastu, inimeste
igavene ajastu kätte jõuab”, osutab sellele, et tegevus toimub loomisajastul.

²⁶³ *sēr mur vōr sām*n – ligipääsmatu metsa nurka.

²⁶⁴ Naise mindud naiselist paika otsin, mehe mindud mehelist paika otsin.

²⁶⁵ *poriγ*. Keeleline seos karuputke ja *por*-inimeste vahel näib eksisteerivat.

Numi-Toorum kasvatas palju marju [ja] [seedri]käbisid. Nad korjasid marju, nad korjasid käbisid, sõid neid. Karupojad võitlesid enda eest, ei lasknud inimtüdrukut süüa. Nad kaklesid salaja omavahel. Ema ütleb:

“Miks te ennast [oma toitu] kaitsete?
Ärge kiusake minu inimtüdrukut!
Kunagi meie isa Numi-Toorum
heleda higisepika suve lõpetab,
meie isa avab koerajalgade, loomajalgade krudisemise sügise.
Inimese raiutud, noaga märgitud lagedale sihile,
kirvega märgitud lagedale sihile,
me ise hiljem jõuame.
Linna Valitseja-taadi poeg
tuleb koerajalgade, loomajalgade krudisemise sügisel metsa.
Meie ise sel ajal juba
muldsarikatega sarikalise maja,
muldlatiga latilise maja teeme,
Linna Valitseja-taadi põdravasika suurune peni
hakkab meie peale haukuma.”

Ta käskis tütre kirjata mustrilise kasetohu. Nüüd nad magavad oma majas.

Nad magavad kaelast lõigatud, peast lõigatud sügavat²⁶⁶ und.
Oma ühe poole esikäpa sirutab, alla laotab –
seitsmelapiline lappidest padi,
ka oma teise esikäpa sirutab,
enda peale laotab –
peast lõikamata püha tekk.
Magasid. Niimoodi magamise ajal
ükskord kuusepuu kuivanud oks
nagu raksatas.
Seal Linna Valitseja-taadi poja
põdravasika suurune peni
hea vau-vau-häälega²⁶⁷ seisab,
hea auh-auh-häälega seisab.
Nüüd muldsarikatega sarikaline maja,
muldlatiga roovlatiline maja

²⁶⁶ Juurelist.

²⁶⁷ *vovvovɲ jomas turl l'ül'i, l'əɲl'əɲ jomas turl l'ül'i* – hea vau-vau-kõriga seisab, hea auh-auh-kõriga seisab.

kuusepuise tugeva riiviga,
lehisepuise tugeva riiviga riivistati.

Nüüd urgitseti majakatus lahti, ritv torgati sisse. “Tütreke,” ütleb ta [karu-ema], “sa pista mustriga kasetoht ridva otsa oma kätest kõrgemal, siis hoia kätega altpoolt kinni. Kui ritva tõmmatakse, ära sellest lahti lase!” Tõmmatakse. Algul ilmus nähtavale mustriga toht. Natuke veel tõmbas [jahimees] – inimese käed ilmusid nähtavale. Siis tõmmati ta üleni välja. Siis mähiti ta naha sisse. Nüüd ta peret tapma hakati. Tapeti ära.

[Kui] oli emakaru,
neli ta nõöpi piisavalt avati,
[kui] oli isakaru,
viis ta nõöpi ka piisavalt avati.²⁶⁸
Neljaliistulisse liistuhälli ta asetati,
viieliistulisse liistuhälli ta asetati.
Nad pandi kelgule. Inimtüdruk pandi eraldi kelgule.
[Kas] neid veeti kaua, [või] veeti vähe,
Linna Valitseja-taadi küla hakkas paistma.
Kui oli emakaru,
neli ta hüüdu piisavalt hüüti,
kui oli isakaru,
viis ta hüüdu piisavalt hüüti.
Inimesele kuuluva
pilvepea kõrguse maja, pilvepea sarnase maja
ukseavani jõudsid.
Lumemängu mängiti,
vihmamängu mängiti.²⁶⁹
Õise taelase käega,
päevase taelase käega sisse ta kanti.²⁷⁰
Hanejalg-, pardijalg-madalale lauale pandi ta istuma,
punase siidi, punase kaleviga asemele pandi ta istuma.

²⁶⁸ Juttu põimitud laulutekst tutvustab üsna täpselt karu tapmisega seotud kombeid. Nööpide avamine eelnes karu nülgimisele, selleks tehti vastav arv sisse-lõikeid karu nahale või asetati ta rinnale nööpe sümboliseerivad puupulgad. Arv viis on seotud meeste ja isaste karudega, arv neli aga naiste ja emaste karudega ning väljendab uskumust sellest, et isastel on üks hing rohkem.

²⁶⁹ Enne karu pidumajja kandmist pritsiti suvel kõiki juuresviibijaid veega, talvel aga loobiti lumega. Toimingul on viljakusmaagiline tähendus.

²⁷⁰ Taelasuutsuga suutsutati kogu pidumaja ja kõiki osalisi nii enne peo algust kui ka iga peopäeva hakul.

Paljude tohtnõude järvetoiduga,
 palju tohtnõude Obi-toiduga ta küllastati.
 Vaimude seatud kolm ööd,
 jumala määratud neli ööd mängiti.
 Palju selgapainutavaid mehi sisenes,
 palju rindapainutavaid mehi sisenes.
 Viiekeelelise keelepüü²⁷¹
 Linna Valitseja-taat võttis kätte.
 Alumine keel [kui] heliseb
 kõikjal olevaid tiivulisi jumalaid
 kõiki kutsub.
 Ülemine keel [kui] heliseb
 kõikjal olevaid jalalisi jumalaid
 kõiki kutsub.
 Nüüd jumala määratud neli ööd lõppesid,
 vaimude määratud viis ööd lõppesid.

Nüüd jõudis öö kätte, inimtüdruk asetab madala padja, [see] jääb kõrgeks, asetab kõrge padja, [see] jääb madalaks. Und ei tule, ta läks välja. Katuselt kostab hääli, [üks] ütleb: "Mul see käsi valutab." Jälle kostab, ütleb: "Meie inimtüdruk tegi ju midagi." Ta läks tuppa. Eile oli jagatud ta karuvendade asju [= liha], neid hoiti ühe puutumatu koti põhjas. Võttis, läks välja, viskas katusele. Siis [see] katuse peal kõneleb, ütleb: "Homme öösel kuuled meid juba lumetoomise²⁷² tee lõpus."

Kui oli nõnda öeldud, läks ta tuppa. Ta magas. Päev koitis, öhtu saabus. Taas asetab madala padja, [see] jääb kõrgeks, asetab kõrge padja, [see] jääb madalaks. Ta läks välja, kuulab: neid on kuulda lumetoomise tee lõpus. Üks ütleb: "Mul pole seda kohta." Teine ütleb: "See inimtüdruk tegi ju meie asjadega midagi." Ta astus sisse. Võtnud puutumatu koti põhjast, läks välja. Nüüd viskas lumetoomise tee lõppu. Kostab, ta ütleb: "Kuule, inimtüdruk! Homme öösel, siis kuulata naiste tulepuude toomise tee lõpus, kuuled meid juba seal."

²⁷¹ Viiekeelne keelepüü – *san̄kvaltap*. Järgnevad värsid käivad kutsumislaulude esitamise kohta. Nimelt oli karupee repertuaaris oluline koht üleloomulike olendite kutsumislauludel (mansi *kāstan̄eriy*). Neis kirjeldati üleloomulike olendite elupaiku ning seda, kuidas nad peost teada said ja kohale jõudsid ja mida nende külaskäik inimestele kaasa toob.

²⁷² Lund toodi vee sulatamiseks. Tekstis sõnasõnalt "lumesulatamise".

Ta läks tuppa, heitis magama. Päev koitis. Päev oli, õhtu saabus. Ta heitis pikali. Ta asetab jälle madala padja, [see] jääb jälle kõrgeks, asetab kõrge padja, [see] jääb madalaks. Ta läks välja, kuulab: neid on kuulda naiste tulepuude toomise tee lõpus. Ta läks sinna. Ta ema on kuulda. “Tütreste, mul see koht valutab, sa ju tegid eile midagi,” ütleb ta. Ta läks tagasi, astus tuppa. Võtnud kõik puutumatu koti põhjas olevad asjad, läks ta välja, läks sinna. Ta jõudis tulepuude toomise tee lõppu. Ta viskas need asjad, mis tal olid, sinna.

“Tütreste,” ütleb ta, “ma kasvasin sind üles, hoidsin sind. Oled mind hästi varustanud, ela ise ka hästi,” ütleb ta. “Homme õhtul,” ütleb ta, “kui pimedaks läheb, tule toast välja, vaata oma isa Numi-Toorumi poole! Loe kokku, kui palju sadasid heledaid tähti on üleval! Kuspool ääres on kolm heledat tähte, sa ütle, et meie särane ju seal üleval taevas.”

Ta läks koju, heitis magama. Päev koitis. Päev oli, õhtu saabus. Ta läks välja, vaatas üles – kui palju sadasid tähti on taevas, ta hakkas kokku lugema. Ilmus juurde kolm uut tähte.²⁷³ Siis ta kõneleski: “Mu ema [ja] mu kaks nooremat venda helendavad seal.” Ta palvetas, läks tuppa. Ta elas edasi, oli edasi. Nüüd elab ta jõukalt ja õnnelikult.²⁷⁴

(Jutustas Jakov Tasmanov Tšalpaulist 1906. Kannisto, Liimola 1951: 250–263.)

²⁷³ Tšernetsov, kes oma töödes korduvalt tsiteerib üht selle muistendi varianti, väidab, et tegemist on Väikese Vankri tähtkujuga (Tšernetsov 1968: 109).

²⁷⁴ Tšernetsovi kohaselt said temast alguse kõik *por*-inimesed (samas: 109).

Väike *moś*-naiseke

1. Ta elab oma noorema vennaga. Nii elades vend läks kuhugi. Ta juurde tuli hallitanud-sammaldunud kulp. Ta tõusis hommikul üles,²⁷⁵ võttis selle, jooksis lumetoomise tee lõppu.

“Edaspidi,” ütleb ta, “kas veel tuled!”

Teisel ööl tõuseb ta üles: [kulp] tuli jälle! Ta võttis selle, viis tulepuude korjamise tee lõppu.

“Edaspidi,” ütleb ta, “kas veel tuled!”

Kolmandal ööl üles tõustes: [kulp] tuli jälle! Ta võttis selle, viis tulepuude korjamise tee lõppu.

Elab edasi.

2. Kas elas ta kaua või vähe, sünnitas poja. Jääminek algas, nad mõtlevad: inimesed hakkavad sõitma, nad ütlevad ju: “Nad elavad kahekesi vennaga, ta sai ilmselt poja oma vennalt.” Ta pistis pojale kõrva hõbekõrvarõngad, pani ta jää peale istuma.

3. Niimoodi vennaga elades vend läks jälle kuhugi. Pärast jääminekut tuli ta juurde üks mees. Milline suureks sirgunud kangelane, milline suureks sirgunud vägilane, mida ta on söönud, see paistab läbi!²⁷⁶

Ütleb: “Kuhu sa mu pojakese viisid?”

Ta ütleb: “Kas mul oli siis poeg?”

“Kolmel ööl tulin su juurde, kas tead. Olin ju hallitanud-sammaldunud kulp!”

See naine ei öelnud enam midagi.

See mees võttis tapri,²⁷⁷ raius ta kaela pooleks. Ja läks ära.

Lehed ja rohi hakkasid kasvama, see naine kasvas sinna karuputteks. Tuli emakaru,²⁷⁸ sõi selle ära.

²⁷⁵ Aga õõ oli koos kulbiga.

²⁷⁶ Võimalik, et vormeli viimane osa peab iseloomustama suursuguse kangelase õrna ja heledat nahka.

²⁷⁷ Kaela raiuva raua.

²⁷⁸ *apa āpštēv* – vanema venna noorem vend. Mansid kasutasid karu ühe nimena *āpšikve* ‘noorem vend’.

4. Ta elab, elades sai kolm last – üks on inimene, kaks tema moodi karu-pojad. Nad kasvasid suureks, hakkasid mängima. Ema ütleb neile: “Ärge väga hullake, meid leitakse.”

Hakkasid [talveks] magama heitma, ta paneb kõik lapsed [koopas] põhja poole [magama], ise väljapoole. Ütleb: “Magamise ajal leiavad meid Linna Valitseja-taadi pojad, võtavad meid [koopast] välja.”

Ta ütleb oma inimese moodi tütrele: “Aga sina jää sisse. [Kui] ritv sisse torgatakse, riputa sellele kiri.”²⁷⁹ Siis nad ütlevad: “[Seal] on üks inimene.” [Kui] ritv teist korda sisse torgatakse, haara sellest kinni. Pärast ära Linna Valitseja-taadi poegade kasukasse poe, keeruta ennast välja. Poe Linna Valitseja-taadi kasuka sisse.

5. Tõesti, natuke elanud, need tulidki. Ta omaksed võeti [koopast] välja. Kui jälle ritv sisse torgati, ta riputas [selle külge] kirja. Nad ütlevad: “Seal on inimene!”

Kui ritv teist korda sisse torgati, haaraski ta sellest kinni. Kui teda hakati Linna Valitseja-taadi poegade kasuka sisse toppima, ta keerutas ennast välja. Ta pugeski Linna Valitseja-taadi kasuka sisse. Toodi koju, ta ei taha [ühte] majja koos [tapetud] omastega. Talle sätiti valmis eraldi maja. Siis nad elavad, hakati tantsima.²⁸⁰ Talle toodi mingeid omaste asju.²⁸¹

Linna Valitseja-taadi tütreid ütlevad: “Söö!”

Ta ütleb: “Minge ära, kui üksi jään, alles siis [söön].”

Kui inimesed ära läksid, ta pani selle [liha] ühte kohta. Elab edasi. Tuli teine öö, jälle toodi, jälle kästi tal süüa.

“Te minge ära, alles siis.”

Nad läksid jälle ära, ta pani selle jälle ühte kohta. Tuli kolmas öö, jälle toodi. Jälle kästi tal süüa. Ta ütleb jälle: “Te minge ära, alles siis.”

6. Esimesel ööl pärast [tantsude] lõppemist kostab tulepuude kuhjast, [karude] nutt kostab: “Mul pole üht sorti asja, vist on see meie oma juures.” Ta läks tuppa, võttis kausi, jooksis sinna. Teisel ööl kostab lumetoomise tee lõpus, nende nutt kostab: “Mul pole üht sorti asja, vist on see meie oma juures.” Ta läks tuppa, võttis kausi, jooksis jälle sinna. Tuli kolmas öhtu, tulepuude tee lõpus kostab: “Mul pole üht sorti asja, vist on see meie oma juures.” Ta läks tuppa, võttis viimase kausi, jooksis jälle sinna.

²⁷⁹ *χ*ansa – muster, kiri.

²⁸⁰ Hakati karupidu pidama.

²⁸¹ Karuliha.

7. Ema suudles ja embas teda, ütleb: “Mu tütar, väike *moś*-naine! Kui inimese igavene ajastu, pikk ajastu kätte jõuab, vaata meid siis Ülemise Valguse Isa²⁸² juures, seal me helendame. Nüüd aga,” ütleb ta, “mine tuppa. Meie lõpetasime.”

Nad suudlesid, embasid ja läksid laiali.

8. Sellele järgneval päeval hakati teda jälle [suurde] majja kutsuma. Ta läkski Linna Valitseja-taadi majja. Ta pandi Linna Valitseja-taadi kõige noorema poja kõrvale istuma.²⁸³ Selline punase peaga ilus mehike, kes on alati lõbus!

Nad elasid kaua või vähe, nii elades ta mees ütleb: “Otsi mu pead.”

Väike *moś*-naine ütleb: “Otsin.”

Mees pani oma pea ta põlvedele. Ta leidis kõrvade juurest – tuleb välja, et see on ta oma poeg, tema poolt kõrva pistetud kõrvarõngad ripuvad kõrvas. [Emakaru enne aimas seda, sellepärast ta õpetaski tütart, et too Linna Valitseja-taadi poja kasukasse ei poeks, vaid poeks Linna Valitseja-taadi kasukasse.]

Ta ütleb: “Kui inimese igavene ajastu, inimese pikk ajastu kätte jõuab, inime oma lihasele emale [meheks] ärgu sattugu. Oma Ülemise Valguse Isa juures, kus mu omaksed helendavad, las minagi seal helendan.” Ta võttis noa ja tappis ennast ära. Nüüd elavad nad seal külluses ja õnnelikult.

9. Päris taevalael [on] nelinurgana neli tähte, üks hele – see on tema, allpool kolm tähte – see on nende karude helendamine.

(Kirja pannud Jekaterina Rombandejeva Hošlogi külas 1959. a. Mifō, skazki: 70–76.)

²⁸² *numi pos āśa* – *numi* – ülemine, *pos* – valgus.

²⁸³ Anti talle naiseks.

Risti pealepanemise laul



urgelise maa kõigist nurgist
mina, mees, kuulda saan,
nelinurksest nurgaristist
räägitakse.

Nurgelise maa kõigist nurgist
kuulda saan,
nelinurse nurgaristiga
kõiki kaetakse.

Isa raiutud
ühetoalises palkmajas
mina, mees, istun – miski kostab,
valjukõriline kõriäike
kerkib.

Tanumalise küla tanumale
välja ma lähen,
oma mustsõstrapaariga [=silmadega]
Numi-Toorumi, oma isa, poole üles vaatan:
särjesoomuse suurust pilveräbalat
olemas ei näe.

Jõevoolu mööda alla siis vaatan,
kananokaga hea paat
seal paistab,
vägevaid raudsüdamega püsse
seal paugutatakse,
paljusid raudsüdamega suurtükke
seal paugutatakse.

Meie must maa-ema sellest vaid väriseb.
Mustaraualise nooletupe
oma kümnesõrmelisse kahte kätte
ma võtan.

Tõusva sõjasalga peaks
 mina, mees, tõusen,
 kananoka hea paadi
 tagasi pööran.
 Pärast seda kahetoalise palkmaja
 mina, mees, püstitan,
 selles kahetoalises palkmajas
 mina, mees, lebasklen.
 Ükskord kusagilt kostab –
 valjukõriline kõriäike
 kerkib.
 Ma lähen jälle välja,
 vene lõuendist särgis jõevoolu mööda alla
 siis vaatan:
 paljusid raudsüdamega suurtükke
 seal paugutatakse.
 Siis, olles teadvuse kaotanud,
 kaks lõhestatud persega kasakat
 kuidagi mind kinni võtavad,
 sel suvel kasvanud lennuvõimetu marmorrätsikuna
 kuidagi mind kinni võtavad.
 Kui ma lähemalt vaatan:
 piiskop, hoorapoeg, ise on kohale toodud.
 Isale panemata jalarauad
 mulle, mehele, seal [külge] pannakse,
 koera lamamise halba [paadi]põhja
 mind, meest, visatakse.
 Kaua või vähe mind viiakse,
 isa seitsmest kirstust alumise kirstu
 olen kaasa pannud.
 Nüüd siis [palju]räägitud
 koidiku heleda tähe [moodi] Tuupõli-linna [=Tobolski] keskele
 minu, mehega, jõutakse.
 Isa nägemata
 täitanud maja keskele,
 mind, meest, nüüd visatakse.
 Kasvava kuu seitse päeva
 mina, mees, seal söödan täisid.

Isa täidetud
nelinurkse varakirstu nurgad
tühjendan. Seejärel
siidnööpidega vägev isand tuleb mu juurde.
Keelt laksutava keeleka linnuna,
mulle, mehele, seal ta laulab.
Isa täidetud
nelinurkse varakirstu
suu on laiali.
Mu siidnööpidega vägeva isanda
kaelani kinni nööbitud
leivapätsi mõõtu nööpide moodi
[nööbid] mina ka kinni nööbin.
Nelinurkne kuldne rist
minu, mehe, peale pannakse.
Isa [ohvrianniks] asetatud varsarasva küllane nõu
Toorumi tuhandeks päevaks see ära jääb.

(The Great Bear: 384–386)

Eidepoeg ja metshiiud

Elas Eidepoeg koos oma tädiga. Ta magab koldetuha keskel [sees]. Kas magas kaua või magas vähe, [siis] ütleb oma tädile: “Ma lähen kuhugi,” ütleb. Tädi ütleb: “Su käsi on veel nõrk, su jalg on veel nõrk!” Kas laulude mees, juttude mees tädi hoiatust kuuleb? Tõusis ja läks. Kohtas neljasüllast, viiesüllast lehisepuust palkmaja. Ronis maja katusele. Kostis metshiitude kandlemäng.²⁸⁴ Ükskord öeldi: “Meie teedkäinud mees pöördus oma tee lõpust tagasi.” Kaua ei läinud, nad kõnelesid: “Ta jõudis tee keskpaika.” Kaua ei läinud, paistis. Ta tõi kinniseotud põtra. Nad kandisid [selle] sisse, tapsid ära. Nelja mehe, kolme mehe kandmise [raskune] katel riputati tulele. Nad panid [liha] katlasse, keedeti. Ta tegi õngekonksu. [Liha] väljavõtmine jõudis kätte. Seljarasvad riputati sinna üles. Sealt ta õngitses neid õngekonksuga välja. Kaua õngitses, vähe õngitses, poole õngitses välja. Siis tassis [liha], läks koju. Jõudis koju. Ta vanaema ütleb: “Miks sa metshiitudega tegemist tegid? Su käsi on veel nõrk, su jalg on veel nõrk.” Siis nad sõid, jõid. Heitsid magama, tõusid üles.

Üles tõusnud, läks ta jälle. Jõudis sellesama neljasüllase, viiesüllase lehisepuust palkmaja juurde. Ta ronis maja katusele – kandlemäng kostis. Ükskord nad kõnelesid: “Meie teedkäinud mees pöördus tee lõpust tagasi. Teedkäinud mees on jõudnud oma tee keskpaika.” Kaua ei läinud, paistis. Tal oli rasvane põhjapõdrapull kinni seotud. Nad vedasid selle sisse, tapsid ära. Nelja mehe, kolme mehe kandmise [raskune] katel riputati tulele. Seljarasvad riputati üles. Nad panid katlasse, keedeti. Ta õngitses seda välja. Kaua õngitses, vähe õngitses, vähesed põhjatükid jäid järele. Ta läks koju. Eit ütleb: “Liiga palju oled hakanud metshiitudega tegemist tegema.” Ta ütleb: “Mis tegemist ma teen? Midagi ma ei tee. Tädi, punu nüüd nõör!” Ta punus nõöri, lõpetas. Nad heitsid magama, tõusid üles.

Üles tõusnud, läks ta jälle. Kaua läks, vähe läks, jõudis neljasüllase, viiesüllase lehisepuust palkmaja juurde. Ronis üles. Metsahiid mängisid kannelt. Nad kõnelesid: “Meie teedkäinud mees pöördus tee lõpust taga-

²⁸⁴ *mēŋkvt saŋkvltan sujanəl*

si.” Kõnelesid: “Ta jõudis oma tee keskpaika.” Kaua ei läinud, paistis. Tal oli rasvane emane põhjapõder kinni seotud. Nad viisid selle sisse, tapsid ära. Võtsid seljarasvad, riputasid üles. Nelja mehe, kolme mehe kandmise [raskune] katel riputati tulele. Nad panid [liha] katlasse, keedeti. Ta hakkas välja õngitsema, põhja jäi kolm lihatükki. Ta õngitses seljarasva välja. Katel võeti tulelt, hakati [liha] välja tõstma – kolm lihapalakest! Nad kõnelesid toitu keetnud mehele: “Kuhu sa liha panid?” – “Kuhu ma selle panin?!” – “Sa söid ära!” – “Kas ma sõin? Ma pole söönud,” ütleb too. Nad kõnelesid: “Eide pojuke, tema ju tembutas.” Nad ütlesid: “Ta on nüüd tembutama hakanud. Kas me ei peaks teda keetma nelja mehe, kolme mehe kandmise [raskuse] katla sees?” Siis läks ta koju. Ta vanaema ütleb: “Liiga palju oled hakanud metshiidudega tegemist tegema. Sinuga juhtub midagi halba.” – “Minuga ei juhtu midagi.”

Pärast ta võttis nõöri ja läks. Jõudis neljasüllase, viiesüllase lehisepuust palkmaja juurde. Ronis katusele. Katusel seisab taevani kasvanud, maani kasvanud lehis. Ta ronis lehise otsa, sidus ennast kinni, hakkas lehist kõigutama. Kaua kõigutas, vähe kõigutas, viimaks paiskas ta selle maha. Maja purunes. Noh, ta tuli alla. Ta vaatas majja – kõik nad olid puruks muljutud. Vaatas palgiprakku – [seal] lebas nende kannel [*saṇkvaltap*]. Ta õngitses selle välja. Siis läks ta koju.

Vanaema polnud kodus. Ükskord tuli ta tädi sisse – üht poolt pole, jalgade poolt pole. Õepoeg ütleb: “Kuidas see juhtus?” Tädi ütleb: “Mis asi?!” Ütleb: “Äkki tuli keegi, mind raiuti pooleks.” – “Noh, kus see on, too mulle siia!” Noh, ta läks. Jõudis tagasi. Ta kandis oma keha jalgade poolt. Ta kiigutas ja kiigutas [seda] – [see] muutus äsjasündinud väikeseks tüdrukuks.

Siis ta hakkas oma tädi raiujat taga ajama. Kaua ajas taga, vähe ajas taga, jõudis järele, raius pooleks: “Enne sa ütlesid, et mind tuleb panna nelja mehe, kolme mehe kandmise [raskusesse] katlasse. Sa ju ei pannud mind. Panen su enese. Kuidas sa mind takistad seitsme kavaluse, kuue kavaluse kandmise [tegemise] ajal? Sa ei takista mind.” Siis läks ta koju. Nüüd elab ta jõukalt ja õnnelikult.

Vanaema, tädi ja eit on üks ja sama tegelane.

Kommentaaris (lk 413–414) on kirjas, et Eide poeg on *mir susne xum*, vana naine on *kaltas̄ ēkva*.

(Kannisto, Liimola 1951: 141–146.)

Moś-naine ja mikol'-tõrum

Moš-naine elab koos oma vennaga.²⁸⁵ Vend täitis küllaga paljusid aitu mägede pool, metsa pool. Ükskord nii elades tuli *por*-naine neile. “Su vend ütles nii,” ütleb, “mine sinna, kuhu meel viib! Siin majas ära enam ela!” Moś-naine ütles *por*-naisele: “Sa valetad, mine minema!” ütleb. “Kas mu vend ütles tõesti nõnda?” Noh, *por*-naine läks.

Kaua elas või vähe elas, vend tuli, suud polnud, keelt polnud.²⁸⁶ Nõnda suuta-keeleta magasid-olid, nõnda üles tõusid. Vend pani selga, võõtas ennast ja läks. Pärast venna lahkumist ta kaua elas, vähe elas, *por*-naine tuli. “Su vend ütles, selles majas ära ela!” Moś-naine ütleb: “Kas ma [talle] toidumuret, veemuret olen valmistanud?” ütleb. “Edaspidi ma toidumuret, veemuret valmistama ei hakka,” ütleb ta. “Mine heaga minema! Sinu jutt. Kas mu vend ütles tõesti nõnda?” *Por*-naine see läks.

Kaua elas, vähe elas, vend tuli, suuta-keeleta istus. “Vennake, miks sa suuta-keeleta istud? Kui edaspidi tagasi tuled, lobisedes-naerdes astu sisse. Kas olen sulle palju toidumuret, veemuret valmistanud?” Ta vend avas suu: “Mis toidumuret sa valmistad? Mis veemuret sa valmistad? Kaelast lõikavat juttu on meie kohta aetud, turjast lõikavat kuulujuttu²⁸⁷ on meie kohta aetud. Kaua elame või vähe elame, sinu sünnitatud lapse pärast meie iga lõigatakse, meie turja lõigatakse. Kuhu meel viib, sinna mine.”

Magasid, tõusid üles. Vend rõivastas, võõtas ennast ja läks. Pärast venna lahkumist ta hakkas minema sinna, kuhu meel viib, kuhu pea pöörab. Ta läks paksu metsa, tiheda metsa nurka. Kaua läks või vähe läks, jõudis jõe

²⁸⁵ Tuleb rõhutada, et muistendite algusvormelitel on obiugrilaste jaoks eriline tähtsus, kuna need aitavad esimestest sõnadest peale tegelasi identifitseerida. Mille muu, kui sellega seletada ka järgmist algusvormelit: *mośne āγiγ piγiγ ōlēγ* – sõnasõnalt ‘moś-naine õde-venda elavad’. Kuna tegelased on õde ja vend, oleks normaalne algusvormel *āγiγ piγiγ ōlēγ* ‘elavad õde-venda’, aga siinsel juhul rõhutab jutustaja, et õe puhul on tegemist just *moś*-naisega.

²⁸⁶ See tähendab: vend ei rääkinud õega.

²⁸⁷ See tähendab: rängalt haavavat kuulujuttu.

kaldale. Ta leidis sellise marjalise maa, pani oma nahkadesse mähitud²⁸⁸ lapse maha. Marjade söömise ajal veeres laps jõeni, vool kiskus ta kaasa, kandis allavoolu. Nuttes-kurvastades ta jooksis ka järele, kadus jõekääru taha. Nuttes-kurvastades läks ta edasi.

Kaua läks, vähe läks, üks hallipäine taat tuli talle vastu, nahkadesse mähitud laps käes. Talle [lapse] andmise ajal ütles ta: "Miks lasid tal vette minna?" Ta ütleb: "Veeres vette." – "Kui ta vette veeres, kuhu sina kadusid? Enam maha ära pane, niiviisi kanna." Ta [naine] kandis ja läks.

Kaua läks, vähe läks, laps ajas ennast jalule, jooksis.²⁸⁹ Ta [naine] leidis ühe marjalise maa. Ta pani lapse kiiresti maha. Sel ajal kui ta marju sõi, laps karjus, ütleb: "Ema, olen jalalabadeni sisse vajunud." – "Kohe-kohe, pojake, ma söön need marjad ära." – "Ema, olen põlveõnnaldeni sisse vajunud!" – "Kohe-kohe, pojake, ma söön need marjad kohe ära." – "Ema, ema, olen nimmeteni sisse vajunud!" – "Kohe-kohe-kohe, pojake, ma söön need marjad ära." – "Ema, ema, olen kaenlani sisse vajunud!" – "Kohe, pojake, ma söön need marjad ära." – "Ema, ema, nüüd kaon üleni!" Sinna jooksis: kus on poeg? Poega pole, midagi pole. Kuigi ta kaevas, kuigi urgitses, jõuetuks jäi, innutuks jäi. Nuttes-kurvastades läks ta edasi.

Kaua läks, vähe läks. Linn hakkas paistma, küla hakkas paistma. Üks taat lõhkus väljas tulepuid. Taadi kirve alt [läbi] ta siia jooksis sisse, sinna jooksis sisse. Taat ütles: "Kuskilt [tulnud] häbistatud²⁹⁰ tüdruk, nüüd saad sa kusagilt haavata." Tüdruk ütles: "Kui olen häbistatud, mida siit otsin?" Eidele kõneles,²⁹¹ ütleb: "Häbistamata tüdruku kas võtame endale?" Ta viidi sisse. Neil [kahel] on üks poeg. Nad sobitavad²⁹² ta oma pojaga. Nende tütre, nende pojalt sündis poeg. Eite-taati korraldasid küla söötva, linna söötva suure ohvripeo. Nad kogusid kokku küla paljud mehed, kogusid kokku linna kogu rahva.

Noh, kogusid kokku. Nad hakkasid küla söötvat suurt ohvripidu söötma, linna söötvat suurt ohvripidu söötma. Hallipäine taat oli rahva seas. Ta kõneles nüüd naisele: "Kas sa mind tunnend? Kas sa mind oma poja vette

²⁸⁸ Kannistol oli *āpasobṇtayl* miskipärast väikeseks hälliks tõlgitud. Raske on ette kujutada mansi lapiku põhjaga tothälli veeremas. Tegelikult koosneb liitsõna kolmest osast – häll, nahk ja rõivas. Teades, et hällis lamas laps nahkadesse mähitult, tõlkisingi nõnda.

²⁸⁹ Siin peaks tegelikult olema traditsiooniline vormel "laps sai jooksmisealiseks".

²⁹⁰ Kerge kahtlusega tõlkisin sõnapaari *nārṇ-kērṇ* ja selle järgnevad vormid niimoodi. Kannistol seisis tõlkes vaheldumisi kas "võõras" või "kellelegi kuuluv", mõlemad küsimärgiga.

²⁹¹ Selle sõna kasutamine näitab, et taadi puhul on tegemist üleloomuliku olendiga.

²⁹² Kannistol – "panevad ta poja kõrvale istuma". Siiski tähendab verb *šopitunṇkve* 'ette valmistama, sobitama'.

minna laskmise ajal nägid?” – “Kas ma tõesti tunnen? Üks selline halli-päine taat oli, kas ma tõesti tunnen sind?” – “Ja kuhu sa oma poja viisid?” – “Nii ja nii minnes panin-pistsin ta korraks maha, hakkasin marju sööma. Ta tõmmati läbi maapinna alla.” – “Ja sina, kas sa tead, kuhu ta tõmmati?” – “Kas ma tõesti tean? Maamutta, veemutta ta läks. Kus seal enam mul näha?” Nüüd ütles taat: “Sina ei tea, mina tean kohe.”

Nüüd see taat läks. Kaua käis, vähe käis, [maa] seest [poiss] paistis. Ta tõstis [poisi] üles. Ta viis tagasi suure mehe suuruse, pika mehe pikkuse inimese. “Kuidas see poiss,” ütleb ta, “ühesilmaliseks sai? Kas sa tead?” – “Kas ma tõesti tean?” – “Allatõmbamise ajal sa ise noaga kaevasid [tal silma] välja. Noh, kas tunnend mind?” – “Kas ma tõesti tunnen?” – “Kui ei tunne, [siis tea], ma olen *mikol'-tõrum*.²⁹³ Koos oma suureks meheks kasvavate poegadeka elades selles linnas, selles külas!”

(Kannisto, Liimola 1951: 245–250.)

²⁹³ *Mikol'-tõrumi* nime all esineb mansi mütoloogias tavaliselt Maailma Vaatav Mees, harvem Maailma Vaatava Mehe onu *tõpal-õika*.

Kogu loo kohal hõljub intsesti kahtlus. Kellega oli *moš*-naisel esimene laps, kes kõigepealt vette sattus ja pärast maa alla vajus? Miks vend ta koos lapsega kodust välja ajas?

Maailma Vaatav Mees tahtis mu kaitsevaimu naiseks võtta, [aga] siis ei mõistnud Maailma Vaatav Mees ta riukaid

Maailma Vaatav Mees läheb kuhugi koos oma kannupoisiga. Jõge mööda lähevad, jõuavad külla. Tulevad kaldale. Söödetakse, joode- takse. Ta vaatab – mis haruldaselt kaunis tüdruk! Mõtleb: “Las ma võtan ta naiseks.” Siis ütleb tüdrukule: “Kas tuled mulle?” Tüdruk ütleb: “Tulen!” – “Tule, istu peale, läheme!” – “Ei, ma lähen küla ülemisse otsa, alles seal istun [paati].” – “Mine!” ütleb ta. Oma kannupoisile ütleb: “Istu peale, läheme!” Istusid paati ja läksid. Ülesvoolu suundusid, küla juurde jõudsid – naine seisab seal. Ta ütleb: “Kuule, mees, sõidame kaldale, võta- me selle tüdruku peale!” Ta kannupoiss sõitis kalda äärde. “Tule, istu peale!” ütleb ta. Ta hakkas paati tulema. Kuigi ta [naise] vastu võttis, pärast vaatab: üks jalg on põhjapõdra jalg, teine jalg inimese jalg. Ta mõtleb: “Minusugu- ne nimekas isand, minusugune kuulus isand niisugust naist kuidas omab?” Ütleb: “Mine ära kaldale, sind pole tarvis.”

Naine läks kaldale. Nad sõudsid ka edasi. Sõudsid jälle, vaatavad ette- poole – naine seisab kaldal. Siis jõudsid sinna. Ta ütleb kannupoisile: “Sõi- dame kaldale, võtame selle tüdruku peale.” Sõitsid kalda äärde. “Tule, istu peale!” Ta tuleb jälle kaldalt paati. Ta vaatab jälle – üks jalg on põdra jalg, teine jalg on inimese jalg. Ta mõtleb: “Selline ennenägematu naine kuidas on minusugusel nimekal isandal, kuulsal isandal?” – Ta ütleb: “Mine ära kaldale, ära tule [paati], sind pole tarvis.”

Ta läks jälle kaldale. Need kaks jälle edasi sõuavad. Natuke sõudsid, vaa- tavad ettepoole – jälle naine seisab. Jõudsid sinna, ta ütleb kannupoisile: “Sa sõida kaldale, võtame selle tüdruku peale.” Sõitsid kalda äärde. “Tule,

istu peale!” Ta tuleb jälle kaldalt paati. Ta vaatab – üks jalg on inimese jalg, üks jalg on karu tagakäpp. Ta mõtleb: “Milline sedasorti naine!” – “Mine ära kaldale, sind pole tarvis, ära tule paati.”

Nüüd naine kaldale minnes ütleb: ”Sa tahad nimekas isand, kuulus isand olla, sa tahad seitsme riukaga mees olla, kuue riukaga mees olla. Sa pole seni mu seitsmest riukast, mu kuuest riukast aru saanud.” Ta mõtles: “Ta ju näägutab minusugust nimekat isandat, kuulsat isandat! Lisaks minule tahab ta seitsmeriukaline, lisaks minule tahab ta kuueriukaline [olla]!” Vihastas, haaras vibu, tõmbas noole. Nüüd hüppas naine emasoobli kujul kaldale, läks. Nii nagu emasoobli kujul hüppas, emasoobli kujul nüüd oli.

(Kannisto, Liimola 1951: 83–85.)

Maaailma Vaatav Mees, teise nimega Naise Pojake

Mie isal Numi-Toorumil oli seitse meest. Ühe neist tahtis ta teha maailma vaatavaks. "Huvitav, kes meie seast saab Maaailma Vaatavaks Meheks?" küsisid nad üksteiselt. Kesk-Sosva taat ütles: "Mina saan!" Naise Pojakese onu Taapel-oika ütles Naise Pojakesele nii: "Poiss, hoia ennast minu ligi!" Seitse hobust jooksis. Taapel-oika ütles: "Kuulake mind! Las see mees, kelle kutsel need seitse hobust ta käte külge kinnituvad, saab Maaailma Vaatavaks Meheks." Nad panid oma käed valmis, et hobused saaksid tulla ja kinnituda, aga ükskõik kuidas nad ka kutsusid, kõik oli asjatu. Kui Naise Pojake kutsus, seisis seitse hobust kohe seal. "Kuulge," ütles ta onu, "tema on Maaailma Vaatav Mees!" Teised ütlesid: "Sellest ei piisa, tuleb võita võiduajamine. Las see meie seast, kelle käsi esimesena langeb Numi-Toorumi väravale, saab maailma vaatavaks." Siis hakkasid nad võidu sõitma. Hobuse seljas istuv mees ajas võidu hobusega sõites, põhjapõdra seljas istuv mees ajas võidu põhjapõdraga sõites. Ta onu rakendas kaks punast põdravasikat. Ta ütles Naise Pojakesele: "Pojake, mida sa võiduajamisel sõitmiseks tahaksid? Võta need mu kaks viletsat punast vasikat. Aja võidu nende teraste loomadega!" Naise Pojake mõtles: "Kuhu ma lähen nende viletsate loomadega? Sinna ma jäängi, kus ma nende selga istun." Ta onu ütles: "Pojake, ometi võib juhtuda, et kui sa seisad paigal, siis seisad sa paigal." Ennää, Naise Pojake istus selga. Ühe hetkega tegid nad tiiru ümber selle ilma, ja kui nad jõudsid Toorumi maja väravani, langesid kõigi käed Naise Pojakese kääle peale. Naise Pojake oli esimesena Toorumi majani jõudnud. "Sa oled Maaailma Vaatav Mees," ütlesid nad. "Loomulikult olen," ütles Naise Pojake.

Numi-Toorum ütles oma seitsmele mehele: "Sööge, mu kallid. Kas te töötate kaua või lühikest aega?" Ta lõikas tükkideks kolmnurkse paberi tüki. "Kuulge," ütles ta, "see teie seast, kes saab metsa puuga, kuivanud puuga, roheline puuga märgi oma pihku, see mees teie seast saab Maaailma Vaatavaks Meheks." Oma pihke avades sirutasid nad käed välja. "Vaadake

siia!” – Kõik paberitrükid olid tal peos. Kesk-Sosva taat sai üht sorti puuga, kuivanud puuga märgi oma pihku, teist sorti puud, rohelist puud seal polnud. Naise Pojakese paberitükil olid kogu maailmas leiduvad rohelised puud, kogu maailmas leiduvad kuivanud puud ära märgitud. “Ennäe, sa oled Maailma Vaatav Mees!” ütlesid nad. “Seal, kus on venelased, seal, kus on vogulid, kunagi sa hakkad neid kõiki hoidma!”

Sel ajal, kui nad sõid, tõusis Maailma Vaatav Mees äkki püsti. “Ennäe, kaks meest on surmasuus!” ütles ta. Teised vaatasid, küsisid: “Kus?” Naise Pojake ütles: “Vaadake, kui nad merel kala püüdsid, pööras tuul nad mere keskel kummuli, nad kahlavad vööni ulatuvas vees ringi, niimoodi on tuul neid puhunud. Ennäe, see on neid liivalaiule viinud.” Kui nad vaatasid, ütlesid nad: “Miks see, mis sa näed, on kindlasti õige?” Nende isa ütles: “Ennäe, tema on Maailma Vaatav Mees!” Siis andis ta talle väe. Tänapäevani kummardavad venelased ja vogulid teda.

(Vogul Folklore: 25–26.)

Lenin



adimer ju Iljitša,
taiplikuks meheks sündinud olles,
Ladimer ju Iljitša,
meelekaks meheks sündinud olles,
5 võruna keerlevas rõngasilmas
ringi ta käis,
võruna keerlevas rõngasmaailmas
ringi ta käis,
rikaste meeste paljusid riukaid
10 mällu ta jättis,
rikka rahva paljusid vempe
meelde ta jättis,
oma vana silumata kasukat
nõnda ta silitas,
15 oma vanu silumata jalanõusid
nõnda ta silitas:
“Viletsates kasukates paljud naised,
viletsates jalanõudes paljud mehed –
rikaste kõhtudega paljudelt meestelt,
20 hõbevatsadega paljudelt naistelt
nende liha otsani välja see kurnatakse,
nende luu otsani välja see kurnatakse.”
Väike [noor] Ladimer Ilitš,
tark mees olles,
25 viletsates kasukates paljud naised,
viletsates jalanõudes paljud mehed
ühe rihmaga kokkuseotud sajasuulise kompsuna
kokku ta kogus,
ühe rihmaga kokkuseotud tuhandesuulise hulgana
30 kokku ta kogus.
Pika käsu hea otsaga

siis ta käskis,
 lühikese käsu hea otsaga
 siis ta käskis.
 35 Oma kümnehambalise hambulise suuga
 nõnda ta rääkis,
 oma kahekümnehambalise hambulise suuga
 nõnda ta rääkis:
 “Viletsates kasukates paljud naised,
 40 viletsates jalanõudes paljud mehed!
 Valvsa auli terava kõrvaga
 ma nüüd hästi kuulsin,
 valvsa rebase terava kõrvaga
 ma nüüd hästi kuulsin.
 45 Rikaste kõhtudega paljudelt naistelt,
 hõbevatsadega paljudelt meestelt
 meie liha otsani välja see kurnatakse,
 meie luu otsani välja see kurnatakse.
 Kivisüdame suure vägeva sõjaga
 50 me nüüd üles tõuseme,
 Hõbesüdame suure tugeva sõjaga
 me nüüd üles tõuseme.”
 See jutt vaevalt lõppes,
 see sõna vaevalt lõppes,
 55 viletsates kasukates paljud naised,
 viletsates jalanõudes paljud mehed
 rõõmustava jala hea otsaga
 nad nüüd rõõmustasid,
 rõõmustava käe hea otsaga
 60 nad nüüd rõõmustasid.
 Viletsates kasukates paljud naised,
 viletsates jalanõudes paljud mehed
 musta verega täidetud taibuga
 nad nüüd mõtlesid,
 65 tumeda verega täidetud meelega
 nad nüüd mõtlesid.
 Toidurikka Vene armsa vee,
 kalarikka Vene armsa maa
 ühe otsa juures kui nad alustasid
 70 teise otsaga siis lõpetasid,
 ühe ääre juures kui nad alustasid,

teise äärega siis lõpetasid.
Rikaste kõhtudega paljud naised,
hõbevatsadega paljud mehed
75 rõhuva jala hea otsaga
nad siis maha trampisid,
suruva käe hea otsaga
nad siis maha surusid.
Viletsates kasukates paljud naised,
80 viletsates jalanõudes paljud mehed
naerva näo hea otsaga
edasi elavad,
naerva meele hea otsaga
edasi elavad.

(Steinitz 1939: 454–458.)

Tallihaldjas

Vanasti ühel inimesel jäi hobune jõuetuks: ükskõik kui hästi ta hobust sööta püüdis, ikka jäi see kõhnemaks. Pärast hakkas tal heinaküünist hein ka kaduma ja kuna tal heina puudu jäi, segas see inimene ükskord öhtul oma hobusele sööda valmis, käis tares ning rõivastus tugevasti ja läks oma heinaküüni valvama. Valves olemise ajal, pärast kesköö saabumist tuli selle inimese poole keegi inimene [tallihaldjas – *gid ut'is*] ja hakkas heina nõõri peale panema. Pannud niimoodi ja kinni sidunud, läks ta heina selga võttes minema. Pärast tema lahkumist läheb see valvur inimene talle salaja järele, mõeldes “Kuhu ta küll kannab nüüd selle heina?” Nägi teda naabri talli sisenemas. Niimoodi midagi tegemata saatnud, ta ennast ei näidanud. See inimene ei mõista nüüd, mida teha, ja kui hobuseparisnik tuleb hommikul tema juurde, ta mõtleb hobuse ära vahetada. Ta võtab selle parisniku vastu ja vahetab oma hobuse ära. Niimoodi vahetanud, see inimene saab kirju hobuse, kes vaevu jalul käib, on kõhn selline. Seda kirjut hobust ta kasvatab nüüd.

See inimene mõtles jälle oma talli valvata. Ükskord öhtul segas ta hobusele toidu valmis, läks tarre, sõi-jõi ja tuli talli. Seal nurgas oli tal äke seina najale toetatud ja selle äkke taha ta kükitas nüüd maha. Niimoodi olles [ta nägi, et] sinna talli laskus keegi nüüd lakaluugist ja hakkas hobust silitama, öeldes: “Vot nüüd andsid hea hobuse.” Niimoodi silitas ja lahkus see keegi-miski. Nüüd see ennast ära peitnud peremees tuli äkke tagant välja, vaatas hobuse sööta ja hobuse sööta oli nüüd nii rohkesti, et ükskõik kui palju hobune ka sõi, ikka söök ei vähenenud. Pärast seda kosus ta hobune väga ruttu, otse lõhkemiseni.

Sest ajast peale, kui kellelgi hobune talli ei sobi, kästakse kirju hobune võtta. Esivanematel on selline ütlus.

Kui hobused talli ei sobi, võtab udmurt saunas käies seal vahetatud musta särgi, läheb talli ja silkitab oma hobust kolm korda selle äravisatud musta särgiga. Räägitakse, et niimoodi silitades hakkab tallihaldjas hobust armastama selle higise särgi abil.

(Munkácsi 1952: 49–52.)





Artiklite ilmumisandmed

- Lintrop Aado. Suuline pärimus uskumuste kujundajana. – *Pro Ethnologia* 3. *Allikad ja uurimused*. Tartu, Eesti Rahva Muuseum, 1995. lk 87–97.
- Lintrop, Aado. Tubjaku Kosterkini loitsud. – *Mäetagused, hüperajakiri*, nr 1–2. Toimetajad M. Kõiva & A. Kuperjanov. Tartu: EKI folkloristika osakond & Eesti Rahvaluule Arhiiv 1996, lk 30–43.
- Lintrop, Aado. Šamaanid Uku Masingu boreaalse mentaliteedi peeglis. – *Inimesepoeg valgel laeval. Uku Masing 100*. Koostaja Arne Merilai. Eesti Kirjandusmuuseum, Tartu Ülikool 2010, lk 255–266.
- Lintrop Aado. Väike *moš*-naine. Ühe (muinas)jutu lugu. – *Mäetagused, hüperajakiri*, nr 3. Toimetajad M. Kõiva & A. Kuperjanov. Tartu: EKI folkloristika osakond & Eesti Rahvaluule Arhiiv 1997, lk 19–40.
- Lintrop, Aado. Vana traditsioon, noored esitajad. – *Mäetagused, hüperajakiri*, nr 35. Toimetaja M. Kõiva ja A. Kuperjanov. Tartu: EKM folkloristika osakonna rahvausundi ja meedia töörühm, MTÜ Eesti Folkloori Instituut 2007, lk 7–26.
- Lintrop, Aado. Udmurdi vetehaldjast ja püha mõiste kujunemisest permi rahvastel. – *Sator* 6. *Artikleid usundi- ja kombeloost*. Toimetaja M. Kõiva. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi Teaduskirjastus 2007, lk 116–133.
- Karu ja *por*-naine. Mansi muistend. Tõlkinud, kommenteerinud ja illustreerinud Lintrop, A. – *Mäetagused, hüperajakiri*, nr 7. Toimetajad M. Kõiva & A. Kuperjanov. Tartu: EKI folkloristika osakond & EKM Eesti Rahvaluule Arhiiv 1998, lk 123–130.
- Moš*-naine ja *Mikol'*-toorum. Mansi muinasjutt. Tõlkinud ja kommenteerinud Lintrop, A. – *Mäetagused, hüperajakiri*, nr 13. Toimetajad M. Kõiva & A. Kuperjanov. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi folkloristika osakond 2000, lk 163–165.

Allikad

Audiovisuaalsed materjalid

RKM, Mgn. II. Eesti Rahvaluule Arhiivi monolindistuste kogu.

Linnutee tuuled. Tallinnfilm 1978. Digitaalselt taastatud 2009. Stsenarist, režissöör Lennart Meri. Operaatorid Rein Maran, Enn Putnik. Helirežissöör Enn Säde.

Šamaan. MTV 3 1977. Digitaalselt taastatud 2009. Stsenarist, režissöör Lennart Meri. Operaatorid Rein Maran, Enn Putnik. Helirežissöör Enn Säde.

Kirjandus

Adonjeva 2001 = Адоньева С. Б. Суженый – ряженный – бес... – *Мифология и повседневность: гендерный подход в антропологических дисциплинах. Материалы научной конференции 19–21 февраля 2001 года*. К. А. Богданов, А. А. Панченко (составители). Санкт-Петербург: Российская Академия наук. Институт русской литературы (Пушкинский дом), издательство «Алетейя» 2001, с. 188–208.

Al Garnati = *Путешествие Абу-Хамида ал-Гарнати в Восточную и Центральную Европу (1131–1153)*. Москва 1971.

Anttonen, Veikko 1992. “Püha” mõiste rahvausundi uurimises. – *Akadeemia*, nr 12, lk 2514–2535.

AT = Aarne, Antti; Thompson, Stith. *The Types of the Folktale*. *FF Communications* 184. Helsinki 1961.

Austerlitz; Robert 1958. *Ob-Ugric Metrics. The Metrical Structure of Ostyak and Vogul Folk-Poetry*. *FF Communications* 174. Helsinki: Academia Scientarum Fennica.

- Bahrušin 1955a = Бахрушин, Сергей Владимирович. Пути в Сибирь в XVI–XVII вв. – *Научные труды III. Избранные работы по истории Сибири XVI–XVII вв.* Часть 1. Москва 1955, с. 72–136.
- Bahrušin 1955b = Бахрушин, Сергей Владимирович. Остяцкие и вогулские княжества в XVI и XVII вв. – *Научные труды III. Избранные работы по истории Сибири XVI–XVII вв.* Часть 2. Москва 1955, с. 86–152.
- Barkalaja, Anzori 1996. *Handi rahvausundist, selle seostest vene õigeusu ja teadusliku mõtlemisega.* Väitekirja magistrikraadi taotlemiseks eesti rahvaluule alal. Tartu Ülikool.
- Barkalaja, Anzori 1999. On the Sacrificial Rituals of the Pim River Khanties: Part Two. – *Pro Ethnologia* 8, *Arctic Studies* 3. Tartu, pp. 57–71.
- Bartens, Raija (toim.) 1986. *Siivekkäille jumalille, jalallisille jumalille. Mansien ja hantien runoutta. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia* 435. Toimittanut ja suomentanut Raija Bartens. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Benveniste, Emile 1973. *Indo-European Language and Society.* Summaries, Table and Index by Jean Lallot; translated by Elizabeth Palmer. London: Faber.
- Vjambadorž 2006 = Зайран Д. Бямбадорж. *Мөнх тэнгэрийн шашин бөө мөргөл.* 2006 он.
- Blinov 1898 = Блинов, Николай Николаевич. *Языческий культ вотяков.* Вятка 1898.
- Bogajevski 1888 = Богаевский, Петр Михайлович. Очерк быта Сарапульских вотяков. – *Сборник материалов по этнографии издаваемый при Дашковском этнографическом музее*, вып. 3. Москва 1888, с. 14–64.
- Bogajevski 1890 = Богаевский, Петр Михайлович. Очерки религиозных представлений удмуртов. Этнографическое обозрение № 1, 2, 4. Москва 1890.
- Van Deusen, Kira 2004. *Singing Story, Healing Drum. Shamans and Storytellers of Turkic Siberia.* Montreal & Kingston, London, Ithaca: McGill-Queen's University Press; Seattle: University of Washington Press.
- Dobžanskaja 2008 = Добжанская, Оксана. *Шаманская музыка самодийских народов Красноярского края.* Монография. Московская государственная консерватория им. П. И. Чайковского. Комитет культуры, молодежной политики и спорта Администрации г. Дудинка. Норильск: Издательство «Апекс» 2008.
- Eliade, Mircea 1974. *Shamanism. Archaic Techniques of Ecstasy.* Princeton.

- Etnolingvistitšeskii sbornik = *Таймырский этнолингвистический сборник*.
Выпуск первый. *Материалы по нганасанскому шаманству и языку*.
Под ред. Е. А. Хелимского. Российская Академия естественных наук,
Российский государственный гуманитарный университет, Институт
языков народов России. Москва: Российский государственный гумани-
тарный университет 1994.
- Gavrilov 1880 = *Произведения народной словесности, обряды и поверья
вотяков Казанской и Вятской губерний, записаны Борисом Гавриловым*.
Казань: Издательство Православного миссионерского общества 1880.
- Gluhhova 2002 = Глухова, Галина Аркадьевна. *Символика ряженья в
традиционной культуре удмуртов*. Автореферат диссертации соискание
ученой степени кандидата филологических наук. Ижевск: Удмуртский
институт истории, языка и литературы Уральского отделения
Российской Академии Наук 2002.
- Gratševa 1979 = Грачева, Г. Н. К книге Д. К. Зеленина «Культ онгонов в
Сибири». – *Проблемы славянской этнографии*. Ленинград 1979, с. 193–
204.
- Gratševa 1981 = Грачева, Галина Николаевна. *Шаманы у нганасан. –
Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири*.
Ленинград 1981, с. 69–89.
- Gratševa 1983 = Грачева, Галина Николаевна. *Традиционное мировоззрение
охотников Таймыра*. Академия наук СССР. Институт этнографии им. Н.
Н. Миклухо-Маклая. Ленинград: «Наука» 1983.
- Gratševa 1984 = Грачева, Галина Николаевна. К этнокультурным связям
нганасан. Классификация шаманов. – *Этнокультурные контакты
народов Сибири*. Ленинград 1984, с. 84–98.
- Great Bear = *The Great Bear. A Thematic Anthology of Oral Poetry in the Finno-
Ugrian languages. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia* 533. Ed. by
Lauri Honko, Senni Timonen and Michael Branch. Helsinki: Suomalaisen
Kirjallisuuden Seura 1993.
- Gribova 1975 = Грибова, Любовь Степановна. *Пермский звериный стиль*.
Москва 1975.
- Hiiemäe, Mall (koost.) 1991. *Eesti rahvakalender* V. Eesti Teaduste Akadeemia Fr.
R. Kreutzwaldi nim. Kirjandusmuuseum. Tallinn: Eesti Raamat.
- Hiiemäe, Mall (koost.) 1994. *Eesti rahvakalender* VI. Eesti Teaduste Akadeemia
Fr. R. Kreutzwaldi nim. Kirjandusmuuseum. Tallinn: Eesti Raamat.
- Holmberg [Harva], Uno 1914. *Permalaisten uskonto. Suomen suvun uskonnot* IV.
Porvoo.
- Honko, Lauri 1972. *Uskontotieteen näkökulmia*. Porvoo.

- Honko, Lauri 1993. Oral Poetry: The Comparative Approach. – *The Great Bear. A Thematic Anthology of Oral Poetry in the Finno-Ugric Languages. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia* 533. Ed. by Lauri Honko, Senni Timonen and Michael Branch. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, pp. 43–61.
- Kalinina 2003 = Калинина, Ольга (составитель). *Календарные праздники и обряды марийцев. Этнографическое наследие*, вып. 1. Йошкар-Ола: Марийский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории им. В. М. Васильева при Правительстве Республики Марий Эл 2003.
- Kama, Kaido 1988. Kymme aastat nydisaegseid sirvilaudu. – *Vikerkaar*, nr 1, lk 49–54.
- Kannisto, Artturi; Liimola, Matti 1951. *Wogulische Volksdichtung I. Texte mytischen Inhalts. Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia* 101. Helsinki.
- Kannisto, Artturi; Liimola, Matti 1956. *Wogulische Volksdichtung III. Märchen. Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia* 111. Helsinki.
- Kannisto, Artturi; Liimola, Matti 1958. *Wogulische Volksdichtung IV. Bärenlieder. Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia* 114. Helsinki.
- Kannisto, Artturi; Liimola, Matti 1959. *Wogulische Volksdichtung V. Aufführungen beim Bärenfest. Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia* 116. Helsinki.
- Karjalainen, Kustaa Fredrik 1918. *Jugralaisten uskonto. Suomensuvun uskonnot* III. Porvoo.
- Kosterkina, Helimski 1994 = Костеркина, Надежда; Хелимский, Евгений. Малые камлания большого шамана. – *Таймырский этнолингвистический сборник*. Москва 1994, с. 17–29.
- Krinitšnaja 1994 = Криничная, Неонила Артемовна. *На синем камне. Мифологические рассказы и поверья о духе-«хозяине» воды*. Петрозаводск 1994.
- Krinitšnaja 2004 = Криничная, Неонила Артемовна. *Русская мифология: Мир образов фольклора*. Российская Академия наук, Карельский научный центр, Институт языка, литературы и истории. Москва: Академический Проект; Гаудеамус 2004.
- Kuusi, Matti 1949. *Sampo-eepos. Typologinen analyysi. Suomalais-ugrilaisen Seuran Toimituksia* XCVI. Helsinki: Suomalais-ugrilainen Seura.
- Laugaste, Eduard 1969. Sõnaalguline ja sisealliteratsioon eesti rahvalauludes. *Eesti rahvalaulu struktuur ja kujundid I. Töid eesti filoloogia alalt* II. Tartu Riikliku Ülikooli Toimetised 234. Tartu.

- Lavonen 1977 = Лавонен, Нина Александровна. О древних магических оберегах (по данным карельского фольклора). – *Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами*. Ленинград: Академия наук СССР. Институт этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая; Издательство «Наука» 1977, с. 73–81.
- Leegajused = *Leegajused: Soome-ugri rahvaste laule. "Loomingu" Raamatukogu* 29/30. Koostanud U. Kolk, R. Ritsing, A. Valmet. Kirjastus "Perioodika" 1970.
- Levkieskaja 1995 = Левкиевская, Елена Евгеньевна 1995. *Комментарий 12 к гл. 5: Зеленин Дмитрий Константинович. Избранные труды, том 2. Очерки русской мифологии: Умершие неестественною смертью и русалки. Вступительная статья Н. И. Толстого. Подготовка текста, комментарии, составление указателя Е. Е. Левкиевой*. Москва: Индрик 1995.
- Limerov 1998 = Лимеров, Павел Федорович. *Коми несказочная проза. Учебное пособие по спецкурсу*. Сыктывкар: Сыктывкарский государственный университет 1998.
- Lintrop, Aado 1993. *Udmurdi rahvausundi piirjooni*. Tartu.
- Lintrop, Aado 1995. *Šamaaniraamat*. Tartu: Ilmamaa.
- Lintrop, Aado 1997. Khanty Bear-Feast Songs Collected by Wolfgang Steinitz. – *Folklore. An Electronic Journal of Folklore*, Vol. 6, pp. 70–98.
- Lintrop, Aado 2000. *Udmurdi usundi peamised tunnusjooned XIX ja XX sajandil*. Doktoriväitekiri. CD. Tartu.
- Lintrop, Aado 2003. *Udmurdi usund. Eesti Rahva Muuseumi Sari* 5. Tartu: Eesti Rahva Muuseum.
- Lintrop, Aado 2004. On the Udmurt Water Spirit and the Formation of the Concept 'Holy' among Permian Peoples. – *Folklore. An Electronic Journal of Folklore*, Vol. 26, pp. 7–26.
- Lotman, Juri 1990. *Kultuurisemiootika*. Tallinn.
- Lutzky, Harriet 1993. On a Concept Underlying Indo-European Terms for the Sacred. – *The Journal of Indo-European Studies*, No. 21, pp. 283–301.
- Lõhmus, Jaak 1999. Veel näitamata kaadrid. – *Postimees. Kultuur*, 27.03.
- Lõtkin 1952 = Лыткин, Василий Ильич. *Древнепермский язык: чтение текстов, грамматика, словарь*. Москва: Издательство Академии Наук 1952.
- Magliocco, Sabina 2004. *Witching Culture. Folklore and Neo-Paganism in America*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Mansi muinasjutud = *Mansi muinasjutte*. Mansi keelest tõlkinud Kaido Kama ja Erik Leibak. Tallinn 1984.
- Masing, Uku 1989. Taevapõdra rahvaste meelest ehk juttu boreaalsest hoiakust. – *Akadeemia*, nr 1–4, lk 193–223, 419–448, 641–672, 865–895.

- Masing, Uku 2000. *Üldine usundilugu*. Tartu: Ilmamaa.
- MI = Thompson, Stith. *Motif-Index of Folk-Literature. A Classification of Narrative Elements in Folk-Tales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-books, and Local Legends*. FF Communications 106–109, 116, 117. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1932–1936.
- Mifõ, predanija = Мифы, предания, сказки хантов и манси. Сказки и мифы народов Востока. Москва: Главная редакция восточной литературы 1990.
- Mifõ, skazki = Мифы, сказки, предания манси (вогулов) в записях 1889, 1952, 1958–1960, 1968, 1978, 1992, 2002 годов. Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока, том 26. Москва, Новосибирск: «Наука» 2005.
- Minnijahmetova 2000 = Миннихметова, Татьяна Гильнихметовна. Календарные обряды закамских удмуртов. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН 2000.
- Mongolite ajalugu = Джованни дель Плано Карпини. История монголов, именуемых нами татарами. – История монголов. Москва: Транзиткнига 2005, с. 237–324.
- Muinasjutud 1991 = Сказки народов Севера. Ленинград–Ханты-Мансийск 1991.
- Munkácsi 1902 = *Vogul népköltési gyűjtemény. Bd I. Regék és énekek a világ teremtéséről*. Budapest 1902.
- Munkácsi 1952 = *Volksbräuche und Volksdichtung der Wotjaken. Aus dem Nachlasse von Bernhard Munkácsi. Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia* 102. Herausgegeben von D. R. Fuchs. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura 1952.
- Nadelaev 1969 = Наделяев В. М. и др. (ред.). *Древнетюркский словарь*. Ленинград: Наука, Ленинградское отделение 1969.
- Narby, Jeremy 1998. *The Cosmic Serpent: DNA and the Origins of Knowledge*. New York: Putnam.
- Novitski 1941 = Новицкий, Григорий [Ильич]. *Краткое описание о народе остячком сочиненное Григорием Новицким в 1715 году*. Новосибирск: Новосибгиз 1941.
- Perevoztšikova 1982 = Перевозчикова, Татьяна Григорьевна (составитель). *Удмуртский фольклор. Загадки*. Ижевск: «Удмуртия» 1982.
- Pervuhhin 1888a = Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. Эскиз I-й. Древняя религия вотяков по ее следам в современных преданиях. Составил Н. Первухин. Вятка: Губернская типография 1888.
- Pervuhhin 1888b = Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. Эскиз II-й. Идоложертвенный ритуал древних вотяков по его следам в рассказах стариков и в современных обрядах. Составил Н. Первухин. Вятка: Губернская типография 1888.

- Pervuhhin 1888c = *Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда. Эскиз III-й. Следы языческой древности в образцах произведений устной народной поэзии вотяков*. Составил Н. Первухин. Вятка: Губернская типография 1888.
- Pletnjova 1999 = Плетнева, Ирина Николаевна. *К семантике удмуртского вождя. Проблемы удмуртской и финно-угорской филологии: Межвузовский сборник научных трудов*. Ижевск: Удмуртский университет, кафедра общего и финно-угорского языкознания 1999.
- Porov 1936 = Попов, Андрей Александрович. *Тавгийцы. Труды Института антропологии и этнографии*, т. I, вып. 5. Москва–Ленинград 1936.
- Porov 1948 = Попов, Андрей Александрович. *Нганасаны*. Вып. I. *Материальная культура. Академия наук СССР. Труды Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая*, новая серия т. III. Москва–Ленинград 1948.
- Porov 1984 = Попов, Андрей Александрович. *Нганасаны. Социальное устройство и верования*. Ленинград 1984.
- Porova 2004 = Попова, Елена Васильевна. *Календарные обряды бесермян*. Ижевск: Российская академия наук, Уральское отделение, Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН 2004.
- Pruuli, Tiit; Mart Soidro 2006. Suur rändur. – *GO Discover*, nr 2. <http://reisijakiri.gomaaailm.ee/suur-randur/>.
- Puhvel, Martin 1989. *The Crossroads in Folklore and Myth. American University Studies. Series IV, English Language and Literature*, vol. 88. New York: P. Lang.
- Rombandejeva 1979 = Ромбандеева, Евдокия Ивановна. *Синтаксис мансийского (вогульского) языка*. Москва 1979.
- Sadikov, Ranus 2000. Kaama-taguste udmurtide ettekujutused elamu kaitsevaimudest. – *Mäetagused: hüperajakiri*, nr 13, lk 112–118.
- Sangi 1975 = Санги, Владимир. *Женитьба Кевонгов*. Роман. Москва 1975.
- Schmidt, Éva 1989. *Bear Cult and Mythology of the Northern Ob-Ugrians. Uralic Mythology and Folklore*. Budapest.
- Shor, Roland E. 1959. Hypnosis and the Concept of the Generalized Reality-Orientation. – *American Journal of Psychotherapy*, No. 13, pp. 582–602.
- Siikala, Anna-Leena 1984. *Tarina ja tulkinta. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia* 404. Helsinki.
- Simtšenko 1968 = Симченко, Юрий Б. Некоторые данные о древнем этническом субстрате в составе народов Северной Евразии. – *Проблемы антропологии и исторической этнографии Азии*. Москва: Наука 1968, с. 194–213.
- SKES = Erkki Itkonen, Aulis J. Joki, Reino Peltola. *Suomen kielen etymologinen sanakirja. Lexica Societatis Fenno-Ugricae* 12. 5. osa: Helsinki: Suomalais-ugrilainen Seura 1975; 6. osa: Helsinki: Suomalais-ugrilainen Seura 1978.

- Smirnov 1890 = Смирнов, Иван Николаевич. *Вотяки. Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете*, т. VIII вып. 2. Казань 1890.
- Sokolova 1983 = Соколова, Зоя Петровна. *Социальная организация хантов и манси в XVIII–XIX вв. Проблемы фратрии и рода*. Москва.
- Sokolova 1987 = Соколова, Зоя Петровна. К происхождению обских угров и их фратрий (по данным фольклора). – *Традиционные верования и быт народов Сибири XIX – начало XX в.* Новосибирск 1987, с. 118–133.
- Steinitz, Wolfgang 1939. *Ostjakische Volksdichtung und Erzählungen aus Zwei Dialekten*. 1. Teil. *Õpetatud Eesti Seltsi Toimetused XXXI*. Tartu.
- Steinitz, Wolfgang 1976. *Ostjakologische Arbeiten*, Band II. *Ostjakische Volksdichtung und Erzählungen aus zwei Dialekten. Kommentare*. Für Herausgabe wissenschaftlich bearbeitet von Gert Sauer und Brigitte Schulze. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Šestálov 1987 = Шесталов, Юван Николаевич. *Тайна Сорни-най*. Москва 1987.
- Šestálova-Fidorovitš 1992 = Священный сказ о сотворении земли. Перевод О. Шесталовой-Фидорович. Ленинград–Ханты-Мансийск 1992.
- Škljajev 1989 = Шкляев, Георгий Кузмич. Обряды и поверья удмуртов, связанные с жилищем. – *Фольклор и этнография удмуртов: обряды, обычаи, поверья*. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы Уральского отделения Академии наук СССР 1989, с. 28–43.
- Toporov, Vladimir Nikolaevich 1989. *About a Probable Ob-Ugrian Reflection of the Iranian Mithra*. *Uralic Mythology and Folklore*. Budapest.
- Tšernetsov 1968 = Чернецов, Валерий Николаевич. Периодические обряды и церемонии у обских угров, связанные с медведем. – *Congressus Secundus Internationalis Fenno-Ugristarum, Helsingiae habitus 23.–28. VIII 1965*. Pars II. *Acta Ethnologica*. Helsinki 1968, с. 102–111.
- Tšernetsov 1974 = Tschernjetzow, V. N. Bärenfest bei den Ob-Ugriern. – *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae*, tomus XXIII, fasciculi 2–4. Budapest 1974, p. 285–319.
- Tšernetsov 1987 = *Источники по этнографии Западной Сибири: полевые экспедиционные материалы, собранные в 1925–1938 гг. В. Н. Чернецовым*. Публикация Н. В. Лукиной, О. М. Рындиной. Томск 1987.
- Valk, Ülo 1994. *Eesti rahvausu kuradi-kujutelm kristliku demonoloogia ja rahvusvahelise folkloori kontekstis: ilmumiskujud*. Väitekirj filoloogiadoktori teaduskraadi taotlemiseks eesti rahvaluule alal. Tartu.
- Vassiljev 1906 = Васильев, Иоанн Васильевич. *Обозрение языческих обрядов, суеверий и верований вотяков Казанской и Вятской губерний. Известия Общества археологии, истории и этнографии при Имп. Казанском университете*, т. XXII вып. 3–5. Казань 1906.

- Vereštšagin 1909 = Верещагин, Григорий Егорович. *Старые обычаи и верования вотяков. Этнографическое обозрение* № 4. Москва 1909.
- Vereštšagin 1995 = Верещагин, Григорий Егорович. *Вотяки Сосновского края. Собрание сочинений*, том 1. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН 1995.
- Vereštšagin 1996 = Верещагин, Григорий Егорович. *Вотяки Сарапульского уезда Вятской губернии. Собрание сочинений*, т. 2. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН 1996.
- Viidalepp, Richard 2004. *Eesti rahvajuttude laadist, funktsioonist ja jutustajatest. Sator* 4. Toim. R. Hiiemäe. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi rahvausundi töörihm.
- Vilkuna, Kustaa 1950. *Vuotuinen ajantieto: Vanhoista merkkipäivistä sekä kansanomaisesta talous- ja sääkalenterista enteineen. Talonpoikauskulttuurisäätiö* 37. *Suomentiedettä* 11. Helsinki: Otava.
- Vladökin 1994 = Владыкин, Владимир Емельянович. *Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов*. Ижевск: Удмуртия 1994.
- Vladökina 1998 = Владыкина, Татьяна Григорьевна. *Удмуртский фольклор. Проблемы жанровой эволюции и систематики*. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН 1998.
- Vogul Folklore = *Vogul Folklore Collected by Bernát Munkácsi. ISTOR books* 4. Selected and edited by Otto J. von Sadvoszky and Mihály Hoppál. Budapest: Akadémiai Kiadó, Los Angeles: International Society for Trans-Oceanic Research 1995.
- Västrik, Ergo-Hart 1999. The Waters and Water Spirits in Votian Folk Belief. – *Folklore. Electronic Journal of Folklore*, Vol. 12, pp. 16–37.
- Wichmann, Yrjö 1893. *Wotjakische Sprachproben I. Lieder, Gebete und Zaubersprüche. Suomalais-ugrilaisen Seuran Aikakauskirja* XI. Helsinki.
- Wichmann, Yrjö 1901. *Wotjakische Chrestomatie mit Glossar*. Helsingfors.
- Zelenin 1929 = Зеленин, Дмитрий Константинович. *Табу слов у народов восточной Европы и северной Азии. Часть I. Запреты на охоте и иных промыслах. Сборник Музея антропологии и этнографии*, том VIII. Ленинград: Издательство АН СССР 1929.
- Zelenin 1930 = Зеленин, Дмитрий Константинович. *Табу слов у народов восточной Европы и северной Азии. Часть II. Запреты в домашней жизни. Сборник Музея антропологии и этнографии*, том IX. Ленинград: Издательство АН СССР 1930.
- Zelenin 1934 = Зеленин, Дмитрий Константинович. Религиозно-магическая функция фольклорных сказок. – *Сергею Федоровичу Ольденбургу, к пятидесятилетию научно-общественной деятельности 1882–1932. Сборник статей*. Ленинград: Издательство АН СССР 1934, с. 215–240.

Internetiallikad

Eesti etümoloogiasõnaraamat. <http://www.eki.ee/dict/ety/>

Wilson, Joseph Bearwalker. *Bearwalker's Shamanic Teachings and Techniques*.
<http://www.metista.com/shamanism/index.html> (29. 09. 2000).

Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона. http://dic.academic.ru/dic.nsf/brokgauz_efron/ (20. 06. 2013).

Käsikirjalised materjalid

AES = Akadeemilise Emakeele Seltsi kogu, koopiad Eesti Rahvaluule Arhiivis

EKA = Eesti Keele Arhiivi ainekogud, koopiad Eesti Rahvaluule Arhiivis

ERA = Eesti Rahvaluule Arhiivi rahvaluulekogu

H = Jakob Hurda rahvaluulekogu

Illustratsioonid

Kaas: Metsatundra Taimõri poolsaarel. Foto 1977. Autori kogu.

Lk. 11 Jutuvestja Roman Sainahhov (Roman-õika). Handi-Mansi AR, Berjozovo raj., Sukerja, Šekurja. Foto 1977. Autori kogu.

Lk. 33 Trummi töökorda seadmine. Demnime ja Dulsimjaku Kosterkin.
Demnime Kosterkini koda, Avami tundra. Foto 1977. ERM FK 1916: 17.

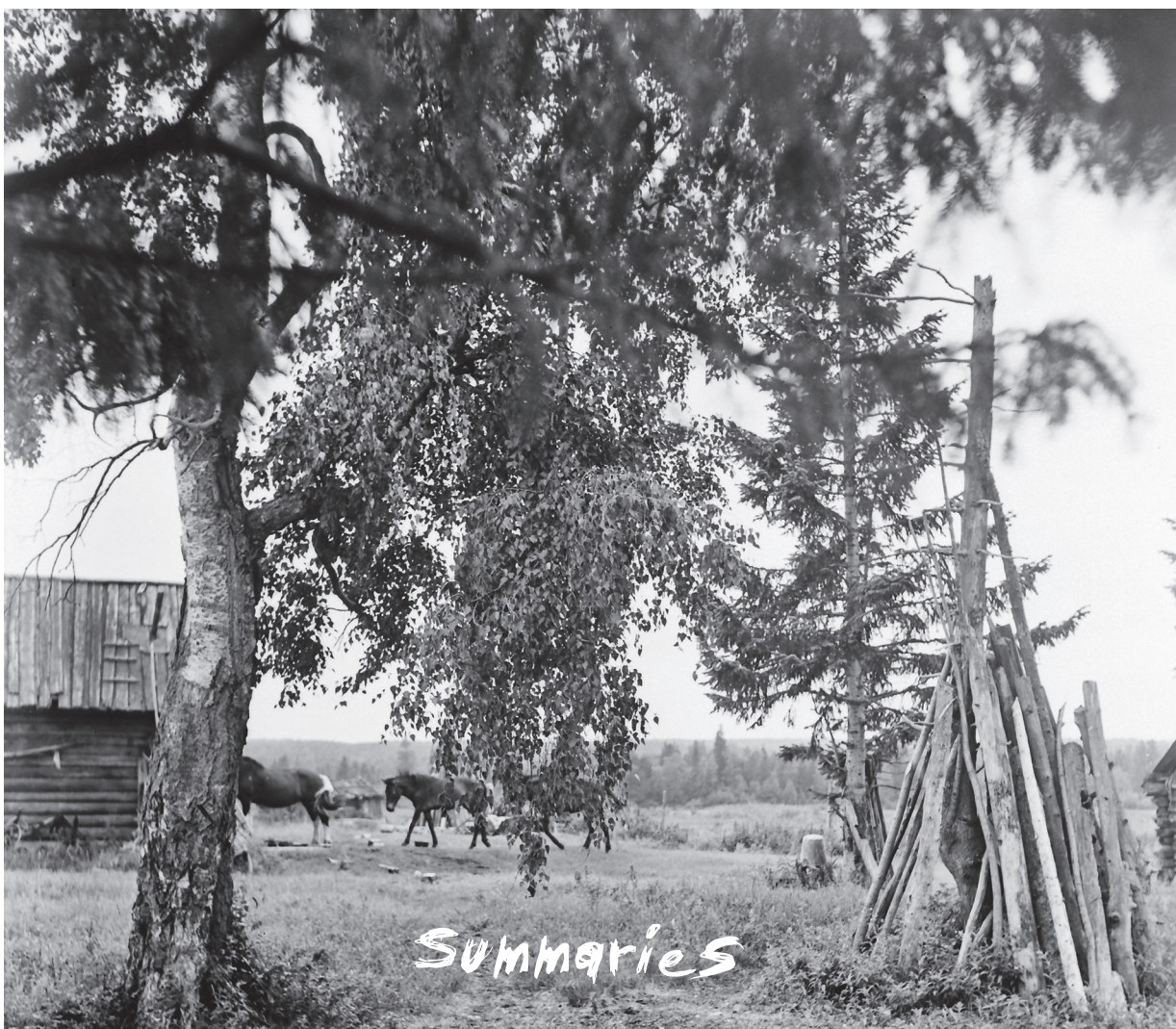
Lk. 89 Mansi pillimees Grigori Sainahhov (Kirikori-õika) sankvaltapiga.
Handi-Mansi AR, Berjozovo raj., Sukerja, Šekurja. Foto 1977. Autori kogu.

Lk. 173 Peetripäeva palvusel Kuzebajevo palvekoja juures. Foto 2003. Autori kogu.

Lk. 197 Nganassaani matusepaik Ust-Avami lähedal. Krasnojarski krai, Taimõri AR. Foto 1977. Autori kogu.

Lk. 291 Mansi naised. Handi-Mansi AR, Berjozovo raj., Sukerja, Šekurja. Foto 1977. Autori kogu.

Lk. 305 Väike mansi küla. Handi-Mansi AR, Berjozovo raj., Hošlog. Foto 1977. Autori kogu.



Oral tradition as a shaper of beliefs



n analysing the motifs in tales of becoming a shaman, I have concluded that some of these express changes in the personality of the future shaman, it's fitting into the framework of tradition, while others show how the experiences of the initiation period are submitted to control by tradition. From Roland Shor (1959: 585), who has studied hypnosis, I have borrowed the concept of generalised reality-orientation, but I shall employ the term "the reality of legends" to denote an orientation that makes supernatural experiences possible. It is a system that springs from religious images transmitted by tradition and becomes a generalised reality-orientation in some cases of altered state of consciousness. Applying it, I state that the shaman's sickness, common among the Siberian peoples, represents an acute manifestation of the shaman's world induced by an activation of the reality of legends and caused by any event or provocation that can be interpreted appropriately.

Tradition can influence supernatural experience in various ways. Firstly, it gives an impetus to or a reason for its formation. Yet in addition to causation, tradition also shapes the supernatural experiences that it has called forth itself as, in addition to descriptions of situations, the tales with relevant content also contain descriptions of supernatural beings. The descriptions are not too detailed and leave sufficient room for interpretation or adaptation suited to everybody's visions.

Oral tradition is extremely important in a society with a traditional culture: it is through this that the world becomes filtered to the individual. Oral tradition together with the information an individual acquires when observing the behaviour of others and memorising their reactions that express value judgements is for him or her the source of information concerning the totality of the world that remains outside the boundaries of directly perceivable surroundings. In a society with mass culture the proportional relevance of oral tradition is considerably lower. The boundaries of the directly perceived world have broadened and individuals can gain information on what remains outside these first and foremost as mediated by the mass media.

I presume that although the boundaries of the world directly perceivable by humans have widened and a major part of the information concerning what remains outside its scope is received as visual information, the sphere that I tentatively call the distant and the supernatural is not diminished – it has simply been shifted further off, always remaining on the other side of the boundary of the visually experienced world.

In order to activate the reality of legends there has to be an external (insertible) text that can be recognised by the reality of legends. There has to be an earlier semiotic experience or, in other words, the insertible text has to be in a language that suits the reality of legends. It is likely that an adult's reality of legends will not accept the ready-made images transmitted by mass media.

The visions arising due to the influence of oral tradition are characterised by a few important details: a little grey man, a black man, a man in white clothes, a little boy, a young woman, etc. It can be suggested that the supernatural being that reveals him- or herself has been equipped with the merest of traditional characteristics that are essential for recognising him or her. Supernatural experience occurs only in interaction of the traditional and the individual. In order for a text to activate a process influencing religious imagination it has to contain sufficiently many gaps.

Supernatural characters in films have often been constructed on the basis of a tradition, but they are meant to evoke experiences of fear or horror only. They are too much the creation of their makers – that is, they are far too particular, too individualised, and they do leave so horrifying an impression that the viewers actually have to convince themselves that they do not really exist. Instead of the reality of legends, a process protecting the consciousness is activated. For the “image of horror” transmitted by mass media to become compatible with the reality of legends, it first has to be made less individual and less particular – it has to be translated into a language of words or transformed into an icon – a sign that recalls its actual religious background.

Great oxen of twilight: storytelling and riddlemaking at calendar solstices

This paper will discuss storytelling and riddlemaking associated with liminal periods in the folk calendar on the basis of examples from the Estonian and Udmurt traditions. It will introduce a broader cultural context in order to shed light on the background of this aspect of tradition. Concerning liminal times in the folk calendar, it is possible to speak of two models which are relevant to both day/night alternation and the annual cycle. The first model situates liminal periods between two qualitatively different sides of the cycle (day and night, summer and winter). The second model marks the points of climax on either side and emphasises the significance of the time surrounding (or marked by) these (midnight and midday, winter and summer solstices). Be that as it may, the liminal period entailed preconceptions about the opening of passageways between this world and the otherworld.

In the narrative repertoire of liminal periods, it is possible to find intriguing reports about the popularity of telling memorates at that time – and more specifically memorates which describe encounters with supernatural creatures. Such tales are known in Estonian as well as Udmurt cultural traditions. Riddlemaking and storytelling at liminal times do not constitute a phenomenon which is otherwise unique to Estonian, Udmurt and Besermyan traditions. Two aspects of these traditions which place the issue in a broader perspective have been introduced above: first, the belief in blurring of the boundary between our world and the otherworld; second, herding luck (and often good harvest) has been principally associated with dead ancestors among many peoples (including Udmurts and Estonians). There is however a third important nuance to consider: throughout the ages, people have told stories and sung to supernatural creatures for one reason or another, and riddlemaking is often associated with these creatures as well.

Evidently, tales have been told and riddles made in order to please supernatural creatures in many parts of the world. However, there is another, more interesting aspect to this phenomenon: the nature of characters who were conjured up in the course of storytelling is similar to that of supernatural beings, and thus they require special treatment, not to mention the deities and fairies in tales who are full and equal representatives of the otherworld. In addition to this approach, however, an alternative explanation can be considered – namely, that storytelling and riddlemaking are

necessary for convincing spirits and gods that people know how the world is organised, and know their responsibilities, rights, etc., in that world. To put it in words appropriate for scholarly discourse – stories, songs and riddles were used as means of traditionary control to maintain a community's worldview and traditions. The visitors from the otherworld could also prove rather harmful. In specific cases, storytelling or riddlemaking protected one from a malevolent supernatural creature.

After observing the topic from different perspectives it is possible to conclude that Estonian expressions such as *ämärigun ärja suure, videvigun villa pika* ['the great oxen of twilight, the long wool of dusk'] (AES, MT 130, 29 < Kambja) have nothing to do with the mythical Great Ox of Finnish and Estonian runo songs, nor are they expressions of fear (as in the Estonian expression 'fear has great eyes'). Instead, they are connected to beliefs about critical (liminal) periods and about the supernatural visitors associated with those times. Entertaining spirits with stories and riddles on the one hand and demonstrating one's knowledge of the world's order on the other are possible grounds for the phenomenon observed. As such, liminal period storytelling and riddlemaking have magical-protection and magical-fertility functions, but they also provide a special means for a community of communicating with the supernatural sphere.

The paper has been published in English: Great Oxen of Twilight: Storytelling and Riddlemaking at Calendar Solstices. *Mythic Discourses. Studies in Uralic traditions*, edited by Frog, Anna-Leena Siikala and Eila Stepanova. Studia Fennica Folkloristica 20, Finnish Literature Society, Helsinki 2012, pp. 396–412.

The incantations of Tubyaku Kosterkin

Tubyaku Kosterkin (1921–1989) was probably the last great Nganasan shaman. His father Dyukhade became well known to the researchers of shamanism after the Russian ethnologist Andrei Popov had published his first book about Nganasans in 1936. Last chapters of this book (*Tavgit-sy*) contain rich data about Nganasan shamanism, obtained mostly from Dyukhade. In 1989 Eugene Helimski from Moscow, Yuri Sheikin, and Olga Dobzhanskaya from Novosibirsk, and Triinu Ojamaa and Aado Lintrop from Tartu visited Tubyaku Kosterkin in Ust-Avam village. Among other materials, we recorded two short shaman séances. With the aid of Nadezh-

da Kosterkina, the daughter of Tubyaku, E. Helimski translated the texts of the séances and published them in *Taimyrskij etnolingvisticheskij sbornik* (Moscow 1994).

Background of the séances. Though the first séance was arranged at the request of the researchers, the leading motif was an incident that had taken place some days earlier, when Tubyaku's son-in-law had popped a gun while drunk. Luckily he did not hit anybody, but there was a serious reason for arresting him. The second séance was arranged a few days later at Tubyaku's will, because his son and daughter-in-law, who were absent from the first séance, had to leave the village for the seasonal work in a hunting team.

About the helping spirits. At the beginning of both séances Mikulushka the Iron Horse summoned by Tubyaku presented himself at first. During the first séance, when the shaman had to resolve some problems lying within the jurisdiction of judicial authority, Mikulushka made a longer speech. Besides Mikulushka the helping spirit *Hotarie* also participated. He presented himself as the Water-Eagle, the Private Enterpriser, the Nail of the Earth, the Water-Stag, and the Water-Bull.

About the incantations. When the shaman felt the spirit's arrival, he began to sing on its melody. The song consisted of fragments with different length (from a couple to several hundreds of lines), each starting with the words *tamany*, *tamany* – a sign that the shaman, who between the fragments spoke his own words for commenting the songs, would start to perform the speech of his helping spirit again. *Tuobtusi* repeated each line of the song. Nobody could speak with the spirits on his or her own initiative, but had to wait till the spirit asked him a question. After that, the shaman stopped singing and – if necessary – explained the question. If the person whom the question was addressed to did not understand, or his or her answer did not satisfy the shaman/the helping spirit, the shaman began a new song fragment, in which he tried to phrase it in other words.

The long fragments (119 lines at the first and 231 lines at the second séances) are distinctively monologuous, containing lines referring to the inner reasoning of the shaman/helping spirit: at the beginning I thought to say, after that I thought to say, then I thought to say, thereafter I thought to say, on that day I thought to say, shortly I thought to say. The short fragments are dialogical, containing guesswork about some matter related with an addressee and a prediction – what will happen, if the shaman is right.

In addition to the function of foretelling, the short/dialogical fragments are kind of magic – each of them is an attempt to act on the life of an addressee. From the viewpoint of the shaman the principle of such magic will be the following: if my words happen to be right, then you are going to

be strong. The long song fragments consist mostly of the magic standards connected with the things the shaman had to act on. For example – as one can conclude on the basis of the text published by E. Helimski (*Etnolingvisticheskiy sbornik*) – Tubyaku was of the opinion that his visitors coming from a distance were especially lucky people. He tried to transfer some of the presumable luckiness to himself and his children and grandchildren. The point of the séance was to give assurance to all participants. If signs are supporting the words of the shaman, then one can have trust in the shaman and in his helping spirits. One can be convinced that the shaman is able to act effectively on behalf of every community member under all circumstances. Tubyaku said explicitly that a trustworthy shaman is the one supporting everybody who will remember him. He was well aware of his mission, but he also knew that after his death the times of great Nganasan shamans would be over.

The paper has been published in English: The Incantations of Tubyaku Kosterkin. – *Folklore. An Electronic Journal of Folklore*, vol. 2, edited by M. Kõiva. Tartu: Institute of the Estonian Language & Estonian Folklore Archives, 1996, pp. 9–28.

The Great White Chief visits a northern shaman

After returning from the army service in December 1976 I found a position at the department of chronicles of the Tallinfilm Studio and soon became an assistant cameraman in the team of Lennart Meri's new film *The Winds of the Milky Way*. In the following year I participated in several expeditions connected with the film, one of which took place in the Avam tundra in the Taimyr Peninsula where we visited the Nganasan shaman Demnime Kosterkin. However, the meaning of what took place there was revealed to me almost thirty years later when on March 29, 2006 I saw for the first time the film *The Shaman* (1997 Lennart Meri, Enn Säde) made on the basis of the material recorded at Demnime's. Why so suddenly and so late?

Participating in the film expeditions of 1977 and watching the film *The Winds of the Milky Way* that was completed in 1978, I did not know much about shamans or their view of the world. On the wave crest of a romantic fascination with kindred peoples I interpreted the incantation of Demnime's (as much as the translation actually reached me) as a poetic flashback on the end of a mythical era of Finno-Ugric unity. The vision of Lennart

Meri who, in the film, made a 4.000 years old male figure of bone ask “Do you remember the roots?” may have been so compelling for me that even later, when I had learned to know Siberian shamans better, I did not have doubts about anything else than the exactness of the translation of Demnime’s incantations. Also when I was filming Demnime’s brother Tubyaku in September 1989 and working with the material later on I did not connect the rituals I had seen.

In the article I will be attempting to analyse what actually took place in Demnime’s home late at night on July 16 and in the early hours of the morning on July 17 in the year 1977. I will also try to reproduce a whole picture of the event with the help of stills from the film, sound recordings, translations of the text of the ritual and scholarly research into Nganasan shamanic rituals.

The vision of the filmmakers is manifested in *The Shaman* by Lennart Meri’s question about the extent of life. Jaak Lõhmus writes on this and the genesis of the film: “For the international conference on shamanism that took place on Hanasaari Island near Helsinki in autumn 1997, a separate film was compiled on the basis of archival material according to Lennart Meri’s directions. In greater part, *The Shaman* is a document of an episode, a ritual, to which images of the landscape and data on a small group of people, the Nganasans and their beliefs have been added as a frame. The question that Demnime was searching an answer to sounded as asked by Lennart Meri at the time of shooting, in summer 1977, as follows: ‘Tell me, Demnime, how long I shall live?’” (Postimees 27.03.1999)

In analysing the recordings and the translations also the Nganasan point of view is revealed. At the beginning of the ritual the shaman’s son and wife turn to the shaman’s helping spirits by beating the drum according to the custom in order to explain to them why they are being summoned. The so-called introductory part does not contain a word about casting the future for Lennart Meri. The text that is performed has the following meaning: five strangers from afar (NB! Russians in the text!) came to visit us in the middle of summer. Without knowing our customs they required that we wear our skin dress for shooting the film. Unfortunately we only have festive costumes left as clothes on special occasions and these can be worn only on major holidays. And as no special clothes for the dead remain in which our mothers and fathers still would be taken to the burial sites in the tundra, the festive costumes have also become clothes for the dead. The coming of the strangers is a sign of danger in itself. Wearing costumes meant for the dead at a wrong time, however, may end in a catastrophe.

Means are to be taken to avoid unfortunate results. Thus at the beginning of the ritual *Dulsimyaku* and *Hyarku* were asking for protection against the dangers emanating from the strangers and incorrect behaviour.

The aim of the article is not to denigrate filmmakers, however. What the team of *The Winds of the Milky Way* led by Lennart Meri could accomplish in 1977–1978 was extraordinary. It should be taken in consideration that there were no specialists in shamanism in Estonia at the time, most of the important studies of *Nganasan* shamans had not as yet been published and the relevant works by Western authors were not available in Estonia.

Shamans in the mirror of the boreal mentality of Uku Masing

After analysing the reflections of shamans in the works of Uku Masing it can be said that they impress him as similar to artists, writers and other creative minds spurred on by their drive to be original, tortured by crisis, as people who must constantly prove themselves. He opposed Indo-Germanic reality and thinking to a so-called boreal mentality. In circumstances of the totalitarian Soviet regime he looked for alternative ways of thinking and found them in the folklores and beliefs of Northern peoples, especially in shamanism. As a researcher one can notice that while writing on shamans, Masing was actually pursuing his personal goals. The goal seems to have been to oppose a free and sceptic mind to the society attempting to tell him how he has to perceive and feel and think about the world. The hypothetical boreal mentality of shamans had to confront a totalitarian and unifying mentality that would impoverish intellectual endeavours and society. This is why Masing underestimated the role of tradition in the formation of shamanic stories or the shamanic way of thinking in general. Masing's mirror of the boreal mentality had to show how forceful unification will make an individual, the people, and society fragile and insecure, and that the establishment of one and only possible truth (on either scientific or ideological grounds) will paralyse creative reasoning. No one, shamans included, could be a prophetic visionary, but just an interpreter. This was an attitude Masing thought useful for future actors, addressing primarily

them in the text I have analysed. Masing could not rely on his personal acting experience which he did not have; instead, he found the position of the poet and the thinker suitable.

Meetings with a shaman – *zairan* Byambadorj

In the only article that looks outside the Fenno-ugric and Samoyed areal I am describing my meetings with the well-known Mongol shaman Dondog Byambadorj that took place in 2006 when I participated in a conference dedicated to the 800th anniversary of the Great Mongolian Empire. As the focus of the conference was on the religion of the Eternal Blue Sky that is closely related to shamanism, two shamanic rituals were organised during the conference that were conducted by Dondog Byambadorj and his assistants. The first day of the conference was concluded by the ritual of revering the fire; the other ritual took place after a few days near the old Mongol capital Karakorum (Kharkhorin) and bore the name *mönkh tengeriin shashin böö mörgöl* (shamanic ritual of the Faith of Eternal Blue Sky). On the day before departure I could visit Dondog Byambadorj in his shaman's yurt in a suburb of Ulan Bator where he receives his patients on week days.

About the history of the Mansi, including Christianisation

Ugria (Yugra or Yura) is mentioned already in the works of old Arabian authors. The rich military vocabulary of the Ob-Ugrians and several motifs in their mythology and folklore imply contacts with the cattle-breeding cultures of the steppe area. Presumably not all the Ugrian cattle-breeders made their way, together with the Huns or after them, through the steppes between the Urals and the Aral and Caspian Seas into Europe to evolve into Hungarian tribes on the grassy plains of Bashkiria, but the tides of the Great Migration forced a part of them into the West Siberian lowlands where they mingled with the native Ugrian hunters and fishers. It is likely that part of the Ugrian tribes that reached Europe also moved up along the

rivers Volga and Kama and came into contact with the Ugrian population of the Upper Pechora River. Later influences from Turkic peoples should be taken into account, too – in the 16th century, several Ob-Ugrian princes were forced to pay tribute to the Siberian khan and participate in the military ventures of the Khanate.

According to some sources, Novgorod launched military campaigns against the Yugrans “living with the Samoyeds in the Land of Midnight” already at the end of the first millennium. The Novgorod Chronicles tell us of a military campaign under the leadership of Yadreï in 1193, which ended in the destruction of the Novgorod forces. In the 13th to 15th centuries, Yugra was supposed to pay tribute to Novgorod. However, taxes could be collected only by means of armed forces. The chronicles describe several campaigns, mentioning the strong resistance of Yugran princes who took shelter in their strongholds. After the annexation of Ustyug by Moscow in the 14th century, Muscovian campaigns began instead of the Novgorod ones.

In 1483, Moscow sent forth an expedition against the princes of Yugra and Koda; the “Grand Duke” Moldan was captured. In 1499, Moscow dispatched a great force against “Yugra, Kuda (Koda) and the Gogulichï”, led by the princes Semyon Kurbski, Pyotr Ushatyi and Vassili Gavrilov. The 4,000 men strong army, using dog and reindeer teams, reached the Lyapin stronghold of the Khanty, located on the river of the same name.

After the conquest of Kazan in 1552, Moscow’s previously rather unsuccessful Eastern policy underwent a major change. Side by side with the aristocracy who had so far put up with the irregularly paid tribute from the border areas, there now emerged a new power – entrepreneurs desiring to establish a permanent foothold in the new lands. All that resulted in the launching of a campaign, in 1582 – 1584, arranged and financed by the Stroganovs and led by the Cossack leader Yermak Timofeyevich, which began with the destruction of a Vogul war band that had invaded the Stroganovs’ territory and was meant as a punitive expedition against the Pelym Mansi and their ally – the Siberian Khanate.

With the growing influence from Moscow, the impact of the Orthodox Church on the Ob-Ugrians increased. The Mansi living to the west of the Urals were most probably christened already at the end of the 16th and the beginning of the 17th centuries. The mass christening of the Mansi started at the beginning of the 18th century – Grigori Novitsky describes the christening of the Pelym Mansi in 1714 and the Konda Mansi in 1715 in his book *Kratkoe opisaniye o narode ostyackom* (Novitski 1941).

More than the forced Christianisation, the slow but steady flux of Russian peasants, hunters, merchants, manufacturers and other adventurers to the east proved fatal for the Mansi. Fortresses were built on the main trade routes, around them the lands of new settlers spread out. The Mansi who lived west to the Urals were the first to be deprived of their lands and to become economically dependent on the Russians. A part of the Mansi, who stayed in the cultural surroundings alien to them and remained economically dependent, became Russified or Tartarised, while a part of those deprived of their fields, hunting and honey forests and fishing waters withdrew to places the new settlers had not yet reached. The process continued until the 18th century.

The number of the Mansi which had been increasing up to the last decades of the 19th century started to decrease due to the perishing of the Southern Mansi around Konda, and by the 1930s–1940s the number fell to 5,500. The growth in population after the 1940s is deceptive – according to the population census of 1989 there were 8,500 Mansi on record, but only 37.1%, i.e. 3,154, of them regarded the Mansi language as their mother tongue. According to the census of 1926 the number was still 5,179. Today, the Mansi are settled mostly in the villages on the North-Sosva River and its feeders and in a couple villages near the river Ob which are mainly inhabited by Khanties. A smaller number lives also in Beryozovo and Khanty-Mansiisk.

Little *Moś*-woman: the story of a (fairy-)tale

In the summer of 1977 I spent some time at Sukyria village in the north-western corner of a Mansi area, recording a considerable number of local fairy-tales and folk songs. Having as yet no experience in the transcription of texts, let alone texts in a foreign language, I asked Klavdia Sainakhova, a student of the Leningrad Pedagogical Institute, who happened to be at home on holiday, to write down a couple of more interesting tales for me, so that I could translate them later on. Among them was the story about the little *Moś*-woman, in which the cryptic Hand With a Bell appeared.

Having submitted the tapes to the archives I could not, however, get the strange story of the mysterious Bell-Hand off my mind. Who was the Hand With a Bell? It often happens in Mansi tales that a character is referred to metonymically, i.e. by a certain characteristic feature or quality that suffic-

es to identify him or her for the members of the cultural group to whom the story is addressed. While translating the story I was initially convinced that it was about the relations between two tribal groups. The sister (from the *Moś-moiety*) is sitting at home and making nice things of sable fur, while waiting for a suitor. A man, symbolised by the Hand With a Bell, comes and suggests that it is time for the sister to stop taking care of her brother. The brother, however, is reluctant to give the sister away (NB! – there are motifs of incestuous practices between the *Moś*-woman and her brother in other tales), lies in ambush and cuts off a hand of the suitor. Retaliation follows on the side of the Bell-Hand or his tribesmen. The chain of events is triggered by the brother violating the consuetude.

It is rather common in world folklore for a fairy tale or a legend to be centred around marrying or getting married, while the protagonist often travels to distant lands or into the realm of the supernatural. Here we can recognise the world view of small exogamous hunting tribes in which problems of getting married occupy a central position, as making a successful match could easily be a matter of life or death for the whole tribe. Yet in many tales issues of getting married are associated with supernatural beings, not humans. In that case the scene is set in the mythical Time of Creation and the events have an impact upon the order of the world to come.

The paper presents some hypotheses about the character Bell-Hand.

The paper has been published in English as “Little *Moś*-woman. The Story of a (Fairy-)Tale”. – *Folklore. An Electronic Journal of Folklore*, vol. 3, Edited by M. Kõiva. Tartu: Institute of the Estonian Language & Estonian Folklore Archives, 1997, pp. 9–35.

The little *Moś*-woman. Seventeen years later

In an article published in 1997 I attempted to grasp the meaning of the Mansi tale that I had recorded in 1979. Following the traces of the mysterious Hand With a Bell I found a Southern Mansi version of the tale and made some interesting discoveries. To some extent the article conveyed all the wanderings in the forest of Ob-Ugrian folklore. During later years, however, I have discovered several other tales in which the Hand With a Bell makes an appearance.

The Hand with a Bell appears in the following texts I have studied (the texts have been numbered to facilitate a more concise approach): “Brother, Sister and the Iron-Copper Old Man the Height of Seven Sables” (1), “Little *Moś*-Woman and Little *Moś*-Man” (2) and “Little *Moś*-Woman” (3). All the tales resemble one another in the fact that the protagonists are a brother and a sister who live together, with the sister taking care of the brother who spends most of his time hunting in the forest. Tales 2 and 3 emphasise that the sister makes handicraft when at home alone, and in Tale 2 it is added that cooking food is belated because of her sewing. In all the texts there is a child born out of a relationship, yet there is the difference that in Tale 1 it is the sister who has the baby and the father is a mysterious Iron-Copper Old Man the Height of Seven Sables, while in Tales 2 and 3 a woman who has arrived from elsewhere gives birth to the child and the brother is its father. In all these tales a Hand with a Bell is cut off from a person who suspends the sister under the ceiling; in all texts it is hidden at the bottom of a bag or a box that is not to be touched, and in all tales the hand is given to the fretful child as a plaything. In all of the tales this causes the death of the brother. There is an important difference between the opening formula of Tale 1 that does not mention a brother or a sister, but a nephew of the wife (or an old woman) who lives together with his aunt (although the tale that follows still speaks of a brother and a sister) and Tale 2 that clearly states that the woman who comes to look for her brother’s Hand With a Bell is a *por*-woman. The latter fact confirms the assumption made in the article from 1997 that the tale expresses the relations between two phratries and the brother’s death revenges his cutting off the hand of a *por*-man who had come wooing. Also, it justifies the suspicion of incest suggested at the time. This will lead us to the following tales.

In two tales of a different type “*Moś*-woman, *Moś*-man and a bear” and “A little *Moś*-woman” the *Moś*-woman is directly involved in incest. Differently from the tales of the Hand With a Bell it is intimated that the plot unravels in a mythical age. The tales are united by the motif of killing the *Moś*-woman, her turning into a hogweed, a she-bear eating the plant and as a result giving birth to a human girl beside bear cubs. In the collection “*Мифы, предания, сказки хантов и манси*” published in 1990 I could find two more texts related to the tales “A fairy tale of a little *Moś*-woman” (6) and “A little *Moś*-woman – the daughter of a bear” (7). A version of *Moś*-woman and a bear “*Mos*’-woman and her daughter” (8) was collected in the village of Khurumpaul in 1951. A Khant tale “The *Moś*-woman” (9) also is related to the set of tales.

An analysis of all the nine texts that takes into account the places where they have been collected, makes it possible to suggest that the incest theme can be found in particular in the *por-phratry* tales of the little *Moś-woman*. When I recently started to think about the folklore of the *por* people and whether the division into phratries could be reflected in folklore, I can now claim that at least in case of the above-mentioned tales the reflection is clearly there. The tales of a *Moś-woman* that contain the motif of incest first and foremost belong to the folklore of the people of *por* origin and are related to the ancestors of both phratries who were active before the age of humans had dawned. The tales of the Hand with a Bell, however, seemed to be part of the heritage of the *Moś* people.

A holy tale of the earth's origin. Analysis and commentary

In 1898 Bernát Munkácsi collected a tale in the village of Lui Horum Pavyl on the river Lyapin (Sakv in Mansi) that was published in 1902 together with a translation into Hungarian. Its Mansi title when translated would sound “A holy tale of the earth's origin”. I first came across the tale in 1992 when I received a little thin book containing a (as it later appeared, rather free) translation into Russian. On first reading the tale started to interest me as I found motifs in it that are better suited to tribes of nomadic cattle breeders. When travelling on its flying horse, its mysterious hero Taryg-Pees'-Nimalya-Sov meets people living in homes of woollen cloth whose goats, pigs, cows and horses become his together with their herders. In addition, he fights enemies, overcomes obstacles, visits the upper world and descends into the home of the Ruler of Waters. In the end, he settles in the city of his parents together with six wives and the riches he has collected. The tale finishes with a feast during which the roles of the characters in the approaching era of humans become clear.

I developed the wish to read the tale in its original language. Unfortunately the matter was soon forgotten and did not come up again before 2012 when I received the book *Мифы, сказки, предания манси (вогулов)* sent by post by an acquaintance from Novosibirsk. When I opened it, I at once noticed a familiar tale. It occurred to me that the fairly lengthy tale could be translated into Estonian. Now the translation is ready and is published

in the part devoted to translations in the present volume, but in the process of translating also a number of ideas occurred to me that are expressed in the analysis provided below

I have divided the tale into 24 episodes. The episodes do not correspond exactly to the numeration of the sub-parts of the tale in the publication that departs from Munkács' division in its turn. All the episodes are introduced or finished (the division is arbitrary) with a formula expressing the passing of time, movement, arrival or spatial relations. The first four episodes before the birth of the hero speak of the growth of the earth and display motifs of legends of origin. Starting from Episode 7 the hero's adventures begin that consist of two halves, for in Episode 18 the hero returns home with two wives and cattle he has acquired as his dowry and as booty – with reservations, this could be called the half of the heroic legend for all the obstacles and opponents Taryg Pees' meets appear in the middle world. Episode 19 starts the second half of the tale that could be called shamanic, as what follows is the descent to the realm of the Ruler of Waters (underworld) and the ascent to heavens and a visit to a mythical Southern land on the other side of heavens.

I am analysing the tale episode by episode, highlighting all the formulas in the text and showing which of these can be found in the broader hoard of Mansi tales. I am also commenting on the world picture presented in the tale that clearly distinguishes a middle world (earth) that was brought up from the bottom of the sea by diving birds and grew to its present dimensions. The earth contains both mountains and woods, its main bodies of water are the river Ob and an unnamed sea. The bottom of the latter is the home for the Ruler of Waters whose abode symbolises the underworld. The hero of the tale also visits the upper world where the Old Man of the Moon and the Old Woman of the Sun live. Episode 22 contains overcoming of an obstacle on the way to Southern lands, while it becomes clear quite soon that these are not a regular part of the world lying in the South, but a mythic region that can be reached through a rock that has a hole in it, after which one reaches "the other side of heaven".

Young performers of an old tradition

In the paper I deal with the Khanty narratives and song texts published in two volumes (first and third) of the *Ostjakologische Arbeiten*. Volume 3 also contains 516 riddles, but these will not be covered in this paper. The 106 longer texts, 68 of which are narratives, represent nine different Khanty dialects. Most of the texts have a visibly mythological background. For me it is interesting that 85 texts were collected from the students of the University of Northern Peoples in Leningrad. In 1936 the oldest student of Steinitz – Dimitri Tebitev – was about 30 years old; Kiril Maremyanin was 29, and Prokop Pyrysev only 18 years old. Nevertheless, some of them seemed to know a very specific song and story repertoire. How good experts of folklore and mythology were these young men? What is the position of their stories and songs on the folklore scene of Ob-Ugrians?

28 texts of the 38 published songs belong to the song repertoire of the bear feast. Among them four bear songs, 15 play songs, two dance songs and seven songs for summoning and introducing deities (*Geistertanzlieder* – *Lied des erhabenen Tanzes*) are presented. Among the remaining 10 songs seven texts can be classified as personal songs, one song is a mythological song, one text (“Tschapayev”) is translation of a Russian song and one text (“Lenin”) is created by student D. Tebitev.

The majority of the songs originate from Lokhtotgurt village near Sherkaly. All bear feast songs were performed in 1936 by Kiril Maremyanin whom Steinitz considered to be an excellent connoisseur of the oral tradition. It follows from the song texts that the festival house is situated to the north of the abode of the World Surveyor Man, but to the south of the Mistress of the Kazym River. In case this should be the repertoire of a concrete bear feast, it must have taken place between the settlement of Belogorye and the estuary of Kazym. If we look at the map published in Volume 2 of *Ostjakologische Arbeiten*, we can see that the whereabouts of Lokhtotgurt, the native village of the singer, lie exactly in this region.

Although the texts of summoning songs overlap to a great extent, the descriptions of the abodes of the deities still are always different. All the calling songs are correctly oriented in relation to the performer’s native village – the deities residing in the north come from the north, those residing in the south come from there. The deities move about in ways characteristic of each of them, and wear typical garments known also from other texts. Even the song text “Lenin” created by D. Tebitev uses numerous traditional

elements. Lenin is characterised as a supernatural being summoned to the bear feast. The verses *with the sharp ear of the alert long-tailed duck, with the sharp ear of the alert fox* used in the song are also typical of heroic songs.

Among the narratives published by Steinitz 21 texts are stories about everyday life told by K. Maremyanin and P. Chamzarov. Most of the other texts, although classified by Steinitz as fairy tales (*Märchen*), are mythological stories, containing many formulas typical of this text category.

We can confirm that K. Maremyanin, P. Pyrysev, and other young informants of W. Steinitz were good experts of their homeland's folklore indeed. The collection of Khanty texts published by Steinitz in two volumes of *Ostjakologische Arbeiten* filled a major gap in studies of Ob-Ugrian folklore and mythology.

Alliteration and parallelism in Ob-Ugrian folklore

In the paper I question some results of Robert Austerlitz's work on Ob-Ugrian metrics (Austerlitz 1958). Austerlitz wrote: "Alliteration, in Ob-Ugrian poetry, is at best a marginal phenomenon. In the central corpus, there are only two instances of it." As a researcher and translator of Ob-Ugrian texts I still hold the opinion that alliteration, although not so important as in Finnish or Estonian *runo* songs, plays quite an important role also in Mansi and Khanty folk poetry.

It should be pointed out that the central corpus mentioned by Austerlitz consisted of only 19 texts in the Sherkaly dialect noted down by W. Steinitz from a sung performance and checked by him against phonographic recordings. The corpus of Mansi and Khanty folklore used by Austerlitz did not contain the last volumes of Kannisto and Liimola's *Wogilische Volksdichtung*, in which a major part of Mansi metrical texts was published, and when we discuss the topic of alliteration in Ob-Ugrian folklore we also have to consider prose texts.

In my opinion, alliteration in the folklores of the Mansi and Khanty peoples mostly occurs inside formulas. Like parallelism, that in Ob-Ugrian folklore usually means repetition of verses that differ by one or two words only, alliteration often becomes apparent through repeating of stems or through using etymological figures.

In the paper I give many examples of alliteration and parallelism and analyse those of Austerlitz. Some mistakes made by him testify that he was not a very good expert in Mansi or Khanty languages. I argue with Austerlitz for I see no reason for excluding etymological figure from among alliteration phenomena in the case of Ob-Ugrian languages. Etymological figure is widespread due to the tendency of the Ob-Ugrian languages to form different words from one-syllable stems by means of adding adjectival or verb suffixes to them. Both Mansi and Khanty languages contain numerous one-syllable stems; so using etymological figures in Mansi or Khanty language unavoidably leads us to alliteration.

Syncretism in Udmurt religion at the end of the 19th and beginning of the 20th centuries

A historian of religion would divide Udmurts into Christians and heathens. While among the Udmurts of the Vyatka province, which came into the Russian sphere of influence earlier in history (in the 15th century), 6% of the adult population were not baptised in 1870, in the Kazan province one third of the population were heathens even as late as 1914. In the case of Southern Udmurts we have to take into account Islamic influences that began in the Volga Bulgar kingdom and deepened under the Kazan khanate, as well as the fact that the southernmost Udmurt villages are situated in the neighbourhood of Tatar and Bashkirian villages, or even form enclaves encircled by the latter. Although marriages between baptised and unbaptised Udmurts were hardly common even at the beginning of the 20th century, this does not mean that there was no communication whatsoever between the two communities. Baptised Udmurts preserved many old beliefs and customs, including several heathen prayers, which were partly connected with church festivals (for example, the spring festival *akayashka/akashka* was associated with Easter).

Some time before the Multan case the Russian lawyer and ethnographer Petr Bogayevsky wrote: "When the researcher asks to which god they make a certain sacrifice, the Votyaks always answer to *inmar*, even if the researcher knows beforehand that the sacrifice was actually designed for another deity. Answering in this way, sometimes from ignorance, sometimes from fear for the clergy, they are trying to say that at the moment they are mak-

ing a sacrifice to God, using their native name *inmar* for the Russian word *bog*” (Bogajevski 1890: 142). I think Bogayevsky was wrong, as often it was not ignorance, but rather religious compromise had taken place – at least in the northern part of Udmurtia (Vyatka province) both the heathen religion and Christianity had acquired a new meaning for Udmurts. The convergence of Christians and heathens was facilitated by:

- The fact that the words for old heathen concepts were used to convey the basic Christian concepts. So every heathen could say to a Christian that he believed in god, while the Christian could interpret it as being the same Jehovah who is worshipped in church. At traditional prayers he could believe that it was his God to whom the offering was made, since the text of the prayers could be interpreted both ways.

- The relative tolerance of Orthodox Christianity, combined with the limited availability of religious instruction and limited literacy, as well as the lack of revivalism in the local Orthodox tradition. Consequently, little of the real essence of Christianity was transmitted to the people. Often the syncretistic folk beliefs that had spread via Russians became more consequential than church doctrines.

- The official cultural policies of Russia in the second half of the 19th century, which partly was meant to give a new significance to old heathen concepts but which, instead, contributed to their preservation.

- The self-awareness of the Udmurts, which was dominated by characteristics that tended to unite rather than separate the two religious groups. One identified oneself first and foremost as an Udmurt, and only secondarily as a Christian or a heathen.

- The oral tradition that was common to both communities.

The paper has been published in English as: Syncretism in Udmurt Folk Religion at the End of the 19th and Beginning of the 20th Century. – *Studies in Folklore and Popular Religion. Papers Delivered at the Symposium Christian Folk Religion*. Edited by Ulo Valk. Tartu: Department of Estonian and Comparative Folklore, University of Tartu, Volume 3, 1999, pp. 41–49.

On the Udmurt water spirit and the formation of the concept ‘holy’ among Permian peoples

Having started to study Udmurt mythology I was amazed by how little attention has been paid to a supernatural creature that I consider extremely intriguing in modern folklore studies. This creature is *vozho*, a water-related being who is widely discussed in the studies of the Udmurt folk belief by the late 19th century and early 20th century authors.

As I became further involved with the subject, it occurred to me that *vozho* is something of a key figure in the evolution of religious thought among the Permian peoples. Under the word ‘evolution’ I do not mean a progress from a lower level, or from a simpler form, to a higher level, or into a more complex form, but a process of continuous, though very common, change of meanings that all human concepts are subject to. So I reached the concept of ‘holy’, the development of which in the Permian tradition would remain incomplete without the concept of *vozho*. The notion ‘holy’ that will be discussed below is not holy in its modern, Christian sense. *Vozho* enables us to take a look into the worldview of people centuries ago, when the divine and the infernal were not separated by an unsurpassable gap.

The Udmurt demonic spirit *vozho* is connected with liminal times of the folk calendar. They emerge from the water during yuletide and leave villages after the end of the period. They are also active during the period near the summer solstice. The semantic field of the Old Permian word *vezha* made it possible to use it as an equivalent for the Christian concept ‘holy’. In the Udmurt language *vozho* does not directly mean ‘holy’ – this particular meaning becomes evident in connection with yuletide, called *vozhodyr* among the Udmurts, as well as the Komi (*vezhadyr*). The Udmurts have a different name for its summer counterpart – *invozhodyr* – (sky + *vozho* + time).

On the one hand the semantic field of the word *vozho* seems to come close to the concept ‘holy/sacred’ and on the other hand it can be associated with such notions as ‘anger’, ‘green’, ‘evil’ and ‘impure’. It is likely that such extended form of the semantic field may have originated from two different roots. The first could be associated with liminality, or existing somewhere in-between: **vaješ* > Early Permian *vezh-* > Udm. *vozh* ‘crossroad, river mouth, either of two warps, the crossing of warps and woofs, cf. *vozh-*

vozhen ‘alternately’, *vozhmin* ‘in turns’, perhaps also *invozh* (sky + *vozh*) ‘horizon’; Komi *vezh*, *vizh* – *tui-vezh* ‘crossroad’, *vezhny* ‘change’; Finnish *vaihe*; Estonian *vahe* ‘difference, interval, gap’.

The second root was associated with the colour green, the bitter taste and strong emotions (like anger and lust): **viša* > East-Mordvin *ozho* ‘yellow’; Eastern Mari *uzhar* ‘green, young, unripe’; Udmurt *vozh* ‘green, unripe, small, anger, fury’; Komi *vezh* ‘green, yellow, envy, lust’. Cf. Finnish *viha*, *vihainen*, *vihannuus*, Old Hindi *viśám* ‘poison’, Avestan *viša* – *viš zairitəm* ‘greenish poisonous liquid’, Pahlavi *wiš* ‘poison, bile, spiteful’ etc. In time the two roots would converge and their meanings may have overlapped. An attempt to interpret the word *vozhodyr* as ‘becoming angry or furious’ occurs in earlier studies on the Udmurt mythology.

Considering that the word *vozhodyr* denoted the liminal period of the winter and summer solstices and was not a recent loan from the Russian *святки*, and considering that the *vozhos* were the supernatural visitors of this period, probably related to departed ancestors, we may observe the formation of the concept ‘holy’ among the Permians.

The solstice was a special and dangerous period, and the supernatural visitors of this period were expected, but were considered dangerous and required special treatment. The concept ‘holy’ was closely related to the strange, the special, the liminal, the dangerous and the desirable. Before the introduction of Christian terminology, the Permian word for such phenomena was *vezh*. It is likely that words derived from this root were used to signify places, periods, objects and creatures that required special treatment, including transitional or interim periods in calendar and geographical and territorial border areas. As the concept also comprised the sacred places for worship and cult objects, the word *vezh* seemed most appropriate for the Permian equivalent for the Christian concept ‘holy’, and Stephan of Perm soon adopted the word in Komi. Stephan of Perm’s influence did not affect the Udmurt area, and the later coiners of Christian terminology in the Udmurt language were probably unable to see the relation between the Udmurt *vozh-/vozho* and the Christian concept ‘holy/sacred’. For this reason the Udmurts do not have their own word for this and use Russian loans *святой* and *священной*. At the same time there was no need for the new name of the visitors of the solstitial period, who continued to be known as the *vozhos*, and were demonised.

The paper has been published in English as: On the Udmurt Water Spirit and the Formation of the Concept 'Holy' among Permian Peoples.
– *Folklore. An Electronic Journal of Folklore*, vol. 26. Edited by M. Kõiva & A. Kuperjanov. Tartu: Folk Belief and Media Group of the Estonian Literary Museum 2004, pp. 7–26.