

ANDREAS KALKUN

Seto laul eesti folkloristika ajaloos.
Lisandusi representatsiooniloole



Väitekiri on lubatud kaitsmisele filosoofiadoktori kraadi taotlemiseks (folkloristikas) Tartu Ülikooli kultuuriteaduste ja kunstide instituudi nõukogu otsusega 30. juunil 2011. a.

Juhendaja: professor Kristin Kuutma (Tartu Ülikool)

Oponendid: professor Tiina Ann Kirss (Tallinna Ülikool)
professor Thomas A. DuBois (Wisconsin-Madisoni Ülikool)

Kaitsmise koht: Ülikooli 16–102

Kaitsmise aeg: 30. august 2011

Väitekiri valmis sihtfinantseeritava teema “Folkloor ja folkloorikogud kultuurimuutuste mõjuväljas: ideoloogiad, kohanemine, kasutuskontekst” (SF0030180s08) ning Eesti Teadusfondi grandi “Teadmiste produktsioon rahvusteadusliku uuringu kontekstis” (ETF 7795) toetusel.

ISSN 1406–7366

ISBN 978–9949–19–840–5 (trükis)

ISBN 978–9949–19–841–2 (PDF)

Autoriõigus Andreas Kalkun, 2011

Tartu Ülikooli Kirjastus

www.tyk.ee

Tellimus nr. 489

Eessõna

Võimalik, et minu väitekirja valmimise protsess on tundunud kõrvalvaataja jaoks pikk, ebaloogiline ja ebajärjekindel ning täis katkestusi ja kõrvalepõikeid. Minu jaoks on see kaos olnud ometi üks pigem napp kui pikk rännak seto laulupärimuse representeerimislukku, mida on toetanud kõik mind inspireerinud usundit puudutavad, soo-uurimuslikud ja muud “kõrvalteemad”, aga ka mu välitööd, reisid, laulmised ja õpingud.

On võimatu nimeliselt tänada kõiki, kes mind sellel teel on õpetanud, julgustanud, inspireerinud ja suunanud. Aitäh mu emale ja sõpradele, aitäh kõigile setodele, kes mind on seto laulu ja muu pärimuse juurde toonud ja toetanud. Aitäh kõigile laulukaaslastele ja välitöödel kohatud inimestele, kellelt olen nii mõndagi õppinud. Suur tänu Paul Hagule, kellega koos laulmine on juhatanud mind ülikooli esimestest aastatest seto laulukultuuri saladustesse, ning kes juhendas mu bakalaureuse- ja magistritööd.

Kõige suuremad tänud kuuluvad Kristin Kuutmale, kes on olnud selle töö lugematute fragmentide esimeseks kriitiliseks lugejaks. Kristin on andnud mulle vabad käed uurimaks mind huvitavaid teemasid mulle sobival viisil. Tema kommentaarid ja meie paljud arutelud on kiirendanud ja suunanud selle teose valmimisprotsessi. Kristini kanda on olnud ka tänamatu kupja roll, ta on piitsutanud mind üha uute tähtaegadega ning aidanud üle saada kirjutuspausidest. Meie silmast-silma kohtumised, kirjavahetus ja telefonikõned on töö laialivalgumise või lagunemise hetkedel aidanud edasi minna.

Väitekirja valmimise juures on mind toetanud ja inspireerinud väga paljud kolleegid ja head sõbrad. Tänan oma mõttekaaslasid Eesti Rahvaluule Arhiivist ja Tartu Ülikoolist eeskuju ja õpetuse eest. Aitäh ERA juhatajatele Ergo-Hart Västrikule ja Risto Järvele, kes on mind julgustanud ja toetanud. Aitäh minu Siberi-reisi kaaslastele Anu Korbile ja Tiit Sibulale ning Aapo Roseliusele, kellega koostasime lauludemade näituse.

Tänan suuremeelseid retsensente Mall Hiimäed ja Tiina Ann Kirssi, kes lugesid lahkelt toimetamata tööd ning inspireerisid mind viimasteks pingutusteks. Mall Hiimäe alustas ka raske toimetamistööga, mida jätkasid minu kallid kolleegid Janika Oras, Mari Sarv ja Kadri Tamm. Tähelepanelik ja kriitiline lugeja oli ka Kristi Salve, kes suutis ühel viimasel hetkel teha veel hulga täpsustusi. Toimetamisel oli abiks veel Reelika Niit ning tõlget toimetas David Ilmar Lepasaar Beecher. Teksti küljendas Andrus Kalkun ja tehnilistes küsimustes aitas lahkelt Pille Niin.

Sisukord

Sissejuhatus	11
Kuidas kirjutada seto rahvalaulude kogumise lugu?	11
Rahvaluuleteaduse ajalugu ning poliitika	12
Setod kui Eesti Teised ja “ärakadunud pojad”	14
Uurijapositionid ja representatsioonid	16
Seto laul eesti folkloristika ajaloos	19
Ajalugu kui lugu: tõde ja poeetika	22
“Lisandused” ajaloole	25
Intiimsed allikad ja “kollasus”	27
Lähilugemine ja vastukarva lugemine	28
Teksti eripärad: “võõras sõna”, heterofoonia, märkused	29
Tutvustus	31
1. Improvisatsioonid seto laulukultuuris: uurijate ja laulikute tõlgendused	35
1.1. Eepika, lüürika ja ?	37
1.2. Setod oma laulust	39
1.2.1. Lisandus: Siberi setod oma laulust	42
1.3. Improvisatsioonide ajalugu	46
1.3.1. Kreutzwald ja Herderi ideede rakendused	48
1.3.2. Intertekstuaalsus: tekstide jäljed tekstides	54
1.3.3. Kreutzwald ja seto improvisatsioonid	55
1.3.4. Hurt ja <i>tsorts-laulu</i>	66
1.3.4.1. Hurda uustõlgendused	70
1.3.5. Hindrik Prants ja “lauluimäde” improvisatsioonid	71
1.3.6. Willem Buck ja rahva elav kirjandus	72
1.3.7. Väisänen ja <i>johustise’ laulu</i>	73
1.3.8. Kurioosum või elava laulutraditsiooni loomulik osa?	80
1.3.9. Nõukogude folkloristika ja seto improvisatsioonid	84
1.4. Kokkuvõtteks	89
2. Rahvalaulupublikatsioon kui looming.	
Seto pärimuse representeerimisest Jakob Hurda “Setukeste lauludes”	91

2.1. Autorsus, ideoloogiad ja teoreetiline raamistik	92
2.2. Autoripositsiooni kehtestamine ja teaduslik väljaanne	94
2.3. Folkloor ja fossiilid	99
2.4. Seto rahvaluule eesti ajaloo teenistuses	101
2.5. Kaarle Krohn ja geograafilis-ajalooline meetod	106
2.6. Pärimus ja teooria: kogumiku ülesehitus	108
2.7. Laulude tükeldamine või teaduslik editsioon	110
2.8. Seto liht- ja liitlaulud kui probleem	117
2.9. Kokkuvõtteks	127
3. Välitööde kontekst ja uurimismaterjali “loomine”.	
Armas Otto Väisäneni 1922. aasta välitöödest ja seto naiste jäädvustamisest	129
3.1. Välitööde taustast	131
3.1.1. Mineviku varjupaigad: Setomaa ja Karjala	131
3.1.2. Ideaalsed primitiivsed laulikutüübid	137
3.1.3. Välitööpraktikad ja seto tavad	140
3.1.4. Koostöö eest maksmine	143
3.1.5. Võõras kohas küsitlemine	146
3.1.6. Välitööde seksuaalne värving	149
3.2. Laulikute hääl: välitöömärkmehed ja improvisatsioonid	154
3.2.1. Välitööde kulg ja metoodika: Hurda jälgedes	155
3.2.2. Häbi ja harjumine	158
3.2.3. Kunstnikud “ehtsaid” laulikutüüpe otsimas	167
3.2.4. Büstide modelleerimine	170
3.2.5. Lauluemade loomine ja kustutamine: Treiali Ode hajus jälg	175
3.2.6. Jäädvustamise kontekst: võõras lauluseltskonda mõjutamas	179
3.2.7. Dialoogi võimalikkusest	185
3.2.8. Kokkuvõtteks	186
4. Kellele kuulub seto pärimus?	
Samuel Sommeri rahvaluulekogu loost ja retseptisioonist	189
4.1. Sommer Hurda ja Eiseni kaastöölisena	191
4.2. Sommeri kogu sünnist	193
4.3. Rahvaluule eest maksmise patt	195
4.4. Sommeri teostamata jäänud plaanid	199

4.5. Sommeri koostööst folkloristidega kogumistöo alguses	202
4.6. Vanavara printsid ja kuningad ning maailma suurim rahvaluulekogu	206
4.7. Seto vanavara kui eesti rahvuslik kultuurivara ja selle asukoht	213
4.8. Ekskurss minevikku: Eiseni kogude ostmine	216
4.9. ERA kogud ja erakogud	219
4.10. Kelle oma on seto pärimus?	224
4.11. Kogumise ideoloogiad: kelle oma on rahvaluule?	234
Seto laul eesti folkloristika ajaloos.	
Lisanduste kokkuvõtteks	237
Summary	241
Seto singing culture in studies of Estonian folkloristics:	
A supplement to the history of representation	241
Kasutatud kirjandus	247
Nimeregister	273

Sissejuhatus

Kuidas kirjutada seto rahvalaulude kogumise lugu?

Käesolev uurimus käsitleb mõningaid aspekte seto rahvalaulude kogumis- ja uurimisloost. Ajaliselt on fookuses peamiselt 19. sajandi lõpp ja 20. sajandi algus, kuid tuleb ette ka ekskursse varasemasse või hilisemasse aega. Käsitluse eesmärgiks on setode ja nende laulupärimuse kohta kirjutatud tekste uuesti üle lugedes ning rahvaluulekogumise ja publitseerimise taga olnud ideoloogiaid ja teooriaid analüüsides panna kirja mõned peatükid seto laulupärimuse kogumise, publitseerimise ja representeerimise refleksiivset ajalugu. Minu vaatepunkt folkloristika ajaloole on teadlikult seto pärimuse keskne ning lähtub selle loogikast. Esile on tõstetud senistes ajalugudes varju jäänud või kõrvaltegelaseks olnud setod ja nende pärimuse representeerimise küsimused. Püüan näidata folkloristide loodud teadmiste konstrueeritust ning publikatsioonide ja folkloorikogude loomise seotust ajastuomaste ideoloogiate ja poliitikatega. Tegude ja sündmuste uurimise kõrval pean oluliseks ka distsipliini ajaloo kujuteldaval areenil tegutsejate keelekasutuse ja metafooride uurimist ning minu kõrgendatud tähelepanu all on kordused ja muutused uurijate kasutatud retoorikas ja rõhuasetustes.

Niisiis uurin eesti folkloristika kui distsipliini ajalugu, keskendudes setode ja seto rahvalaulude representeerimise küsimustele. Püüan oma käsitluses vabastada setode kohta kirjutatu ning nende pärimuse representatsioonid – kogud, publikatsioonid, uurimused, populariseerivad kirjutised – ajatuse ja enesestmõistetavuse loorist. Küsin küsimusi, mida pole seni peetud oluliseks küsida ja problematiseerin nähtusi, mis pole probleemina tähelepanu äratanud. Leian, et folkloristika ajaloo kirjeldamiseks ei piisa lihtsast ja lineaarsest narratiivist, vaja oleks komplekssemat ja haralisemat käsitlust, mis arvestaks erinevate vaatepunktidega. Oma käsitluses üritangi anda enam subjektsust setodele, kellel senini on olnud folkloristika ajaloos pigem instrumentaalne või ajaloo objekti roll. Minu kirjutuse vaatepunkt on võrreldes varasemate folkloristika ajalugudega nihutatud: minu tagasivaade on ka ühtlasi praeguse hetke reflektsoon, ühelt poolt vanu lugusid lahti võttes ja mõrandav, kuid teisalt, seoses uue vaatepunktiga, ka uusi lugusid tootev.

Väitekirja neli peatükki on erinevad juhtumianalüüsid, mis valgustavad mingit aspekti seto laulude kogumis- ja uurimisloos. Minu uuringute algtõukeks ja kogu järgnevas esitatu fooniks on olnud küsimus setode endi jaoks väga olulistest improvisatsioonilistest lauludest ning nende nõrgast esindatusest rahvaluulekogudes, väljaannetes ja uurimustes. Algselt plaanitud sissejuhatuses või lisandusest seto improvisatsiooniliste laulude uurimusele ongi kasvanud välja sinne distsipliini ajalugu ja seto pärimuse representatsioonilugu käsitlev monograafia. Esmalt käsitlen seto “improvisatsioone” ja nende uurimise ajalugu. See on improvisatsiooniliste laulude uurimislugu, mis suures osas keskendub mitteeuurimisele ja selle võimalikele põhjustele. Teiseks analüüsin mõningaid “Setukeste laulude” sünniloo aspekte ning Jakob Hurda ja Kaarle Krohni

koostöös kujunenud seto laulude editeerimise põhimõtteid. Kolmandaks annan ülevaate seto rahvaluule kogumise iseärasustest ning seejärel käsitlen juhtumianalüüsina Armas Otto Väisäneni 1922. aasta välitöid Setomaal. Neljandaks vaatlen Samuel Sommeri seto rahvaluule kogu loomise ja ERAsse jõudmise lugu, keskendudes rahvalaulude omandiprobleemile ja Sommeri rahvaluulekogu kuvandi kujunemisele.

Rahvaluuleteaduse ajalugu ning poliitika

Parafraaseerides Terry Eagletoni (1998: 169) lauset kirjandusteooria ja poliitika seose kohta, võiks öelda, et pole õigupoolest mingit tarvidust tõmmata poliitikat rahvaluuleteaduse ajalukku, kuna see on olnud seal juba algusest peale. Tõepoolest, eesti folkloristika on ajalooliselt iseseisvaks teadusharuks kujunenudki toetamaks rahvuslust ning tihedalt seotud rahvusliku ärkamise ja rahvusriigi ideega (Kuutma 2005a: 10; 2010: 688).¹ Seega on kõik, mis puudutab folkloristlikke institutsioonide kujunemist, aga ka uurimisviise ja meetodeid, mingil määral seotud olnud rahvuluse ja poliitikaga.² Samas, ühendus eesti folkloristika ajaloo ja poliitika vahel on küll ilmne, kuid mitte ühemõtteline ega ühesuunaline. Sageli oleks distsipliini ajaloo ja poliitika suhte pelga vastu- või koostööna tõlgendamine lihtsustav. Jakob Hurda suurt rahvaluule kogumise aktsiooni on peetud hindamatuks isamaatööks ning rahvaluule kogumise organiseerimist on tõlgendatud kui inimeste mobiliseerimist rahvuslikule tööle (vt. nt. Tampere 2009a: 215; Jansen 2004). Teisalt on näiteks Hurda Setomaa ekspeditsioone võimalik tõlgendada ka osana tsaaririigi kolonialistlikust projektist, kus Vene Geograafiaseltsi poolt rahastatud uurija kirjeldas ette antud mallide kohaselt ääremaal elavat rahvast ja selle loomust.³ Ka pärimusega tegelevate institutsioonide

- 1 See seos pole muidugi midagi eesti rahvaluuleteadusele ainuomast. Herderi õpetused rahvast (*Volk*), keda seovad ühine keel ja traditsioonid, algsest ja puhtast rahvaluulest (*Volkspoesie*) ning selles avalduvast rahva vaimust (*Volksgeist*) suunasid kogu Euroopas folkloristika rahvuslikele radadele (vt. Bendix 1997: 36–44; Valk 2010: 563).
- 2 Kasutan mitmel puhul oma käsitluses mõistet poliitika. Esmalt, oma kõige tavalisema definitsiooni kohaselt võib sõna viidata valitsusasutuste või teiste autoriteetide poolt juhitud tegevusele, mis on suunatud kollektiivsele identiteedile ja ühiste eesmärkide saavutamiseks vajalike jõudude mobiliseerimisele, strateegilistele kalkulatsioonidele ja taktikalistele manöövritele. Teiseks kasutatakse sõna tähistamiseks üldisemalt võimusuhteid ning strateegiaid nende kinnistamiseks või lammutamiseks. Kolmandaks kasutatakse poliitika mõistet veel laiemalt, tähistamaks praktikaid, mis toodavad või seavad kahtluse alla mingeid ideoloogiaid, s.t. neid uskumuse ja praktikaga seotud süsteeme, mis loovad individuaalset ja kollektiivset identiteeti; mis vormivad indiviidi ja kollektiivi vahelisi suhteid ning maailma; ning mida võetakse loomuliku, normatiivse või iseenesestmõistetavana (vt. Scott 2001: 45) Minu käsitluses figureerib poliitika eelkõige oma laias tähenduses, hõlmates kõiki neid tähendustasandeid.
- 3 Vene Geograafiaseltsi etnograafiaosakond oli otsustanud 1846. aastal hakata koguma materjale “lihtsa vene inimese” kohta. Maarahva kirjeldamiseks oli koostatud üksikasjalik küsimustik, kus oodati teavet nende rahvagruppide välimuse, keelekasutuse, koduse eluolu, haridustaseme ja pärimuse kohta. Väärrib märkimist, et esimesed edukad ekspeditsioonid toimusid Mordva ja Leedu aladel ning neil uurimisretkedel ei uuritud mõistagi venelasi (vt. Ribenis 1993: 667).

teke oli seotud rahvusliku ideoloogiaga ning juba Eesti Rahva Muuseumi ja Eesti Rahvaluule Arhiivi sünnile eelnenud idee Hurda muuseumist oli selgelt poliitiline:⁴ küsimus polnud mõistagi pelgalt mingi arhiivi või esemetekogu loomises (vt. Beyer 2011: 43). On selge, et analüüsides näiteks arhiivi enesekehtestamise ja institutsionaliseerumise protsessi, uurimisasutuste ja folkloristide lugusid, teadlastevahelisi sidemeid ja koolkondi, ei saa silmi sulgeda ideoloogiate ja poliitikate eest, mis aitavad mõista tehtud otsuste ja valikute tagamaid.

Enamus siinseski käsitluses figureerivatest isikutest on olnud lisaks oma filoloogilisele või folkloristlikule tegevusele vähemalt mingitel perioodidel oma elust poliitiliselt väga aktiivsed, kuulunud poliitilisse eliiti või sellega lähedalt seotud. Kreutzwaldi kui eesti eepose “isa” ja Hurda kui eesti rahvusliku liikumise ühe ideoloogi ja eesti rahvaluule “aidamehe” kõrval esinevad mu käsitluses muuhulgas poliitilist ametikohta pidav Samuel Sommer, karelianist Armas Otto Väisänen, aga ka oma maa poliitilise eliidiga seotud olnud rahvuslased Oskar Loorits ja Martti Haavio⁵, põgusalt figureerivad poliitiliselt aktiivsed Alpo Sailo⁶, Lauri Kettunen⁷ ja teised hõimutegelased Eestist ja Soomest.

Ajalooliselt on rahvaluule olnud ideoloogiast pakatav mõiste ning sellega on kirjeldatud fenomeni, mis on nähtav vaid ülalt alla vaadates (Õ Giolláin 2000: 2). Ka eesti kultuuriruumis on rahvaluule kogumine olnud, vaatamata Jakob Hurda suurele korrespondentidevõrgule, ikkagi eliidi projekt.⁸ Seda, mida on nimetatud rahvaluuleks, on leitud pigem nende käest, kes pole ise kirjutanud, ega osanud oma pärimust kas rahva ajaloo või poeetilise pärandiga seostada.⁹ Rahvaluulet käsitleti kui “meie” iidse põliskultuuri jäänukit ning sellest püüti leida tuge rahvuskultuuri kindlustamiseks.

4 Jakob Hurda matusepäeval valiti ajutine toimkond Hurda muuseumi põhikirja väljatöötamiseks, kuhu kuulusid peale Hurda sugulaste, folkloristide, kunstnike ja heliloojate ka poliitilist eliiti esindavad Eesti Rahvameelse Eduerakonna juhid Jaan Tõnisson, Villem Reiman ja Heinrich Koppel (Tampere 2009a: 217).

5 Rahvuslikult meelestatud organisatsiooni Suomalaisuuden Liitto auliige (valitud 1958); nagu ka Lauri Kettunen (1941). Kaarle Krohn tegutses 1907. aastal organisatsiooni *esimehena*.

6 Oli Soome iseseisvuse eest ja venestamise vastu võitleva 1906. aastal asutatud salaseltsi Voimaliitto asutajaliige ja aktivist, hiljem lähedalt (nagu Väisänengi) seotud Karjala vabastamise ja Suur-Soome ideega (vt. Kivelä 1985, Sihvo 2003).

7 Tegi 1940. aastal koostöös Soome välisministeeriumiga luurematka Eestisse (vt. Ilmjärv 1990).

8 Selline kirjasaatjate võrgul põhinev kogumismeetod, mis osutus ka Soomes väga edukaks, nõudis küllaltki haritud kaastöölisi. Peale kirjatarkuse valdamise pidid korrespondendid oskama rahvaluulekogumist seostada isamaalisuse aate ja rahvusliku identiteediga (vt. Virtanen; DuBois 2000: 25). Hurda sõnutsi moodustasid tema kaastöölised kõige arvukama osa rahvakooliõpetajad ja “ärksa vaimuga anderikkad talu nooredmehed, kes kauni alguskooli õpetuse saanud” (Hurt 1989a: 79; vt. ka Põldmäe 1986: 729).

9 Perioodil, mil eesti rahvaluulekogud loodi, olid folkloristid üldiselt veendunud, et tõeline rahvaluule on suuline, ruraalne, etniline ja paganlik, ning seetõttu ei peetud vajalikuks koguda “hiljutist” või sekundaarset rahvaluulet, s.t. kirjalikku, linlikku, võõrast päritolu või kristlikku osa sellest (vt. Beyer 2011: 43).

Rahvaluule kogumis-, publitseerimis- ja uurimistegevuse on muutnud poliitiliselt eriti tundlikuks ja ideoloogiatest värvunuks võõra või Teisega tegelemine. Kuna siinse käsitluse keskmes on seto rahvaluule representeerimise küsimused,¹⁰ on selge, et tuleb tegeleda representatsioonide taga olevate teooriate, poliitikate ja ideoloogiatega. Seto rahvaluule kogumine, laulude väljaandmine ja nende editeerimisprintsipiibid ning pärimusega seotud omandiküsimused on kõik olnud muuhulgas ka poliitilised küsimused. Kogumise ja publitseerimisega on kaasas käinud mõned iseenesestmõistetavatena võetud “tõed” setode olemuse, kuuluvuse, “arengu” või tähtsuse kohta. Samuti on ideoloogiatega ja poliitikatega võitlusväljas sündinud otsused rahvaluule eest maksimisest või mittemaksimisest, ühe või teise žanri hindamisest või unarusse jätmisest, aga ka arhiivi või folkloorikogu loomise põhimõtted. Seto rahva kui Teise representatsiooni loomise ajaloo uurimine paljastab, et teadmised, mis meil setode ja nende rahvaluule kohta on, ei pruugi olla “objektiivsed” või “teaduslikud” ning sisaldavad vägagi ambivalentseid sõnumeid rahva ja tema pärimuse kohta (vrd. Mathisen 2004).

Setod kui Eesti Teised ja “ärakadunud pojad”

Setomaa ja setode piiripealsus on teinud neist eesti kultuuri jaoks ideaalse Teise. Seoses sellega, et kirjakultuur jõudis setodeni suures osas alles 20. sajandi alguskümnenditel, on võõrad setodest kirjutajad olnud n.-ö. kõhurääkija positsioonil¹¹ (vt. Ritchie 1993), vahendades vaikivate ja enese representatsiooni suhtes kontrolli mitte omavate setode häält ja paigutades neid representeerijale sobivasse rolli. See, mida on nimetatud seto rahvaluuleks, on olnud pikka aega vajalik eelkõige eesti folkloristika suure narratiivi ja eestlaste ajaloo jaoks, mitte seto lokaalse diskursuse jaoks. Kuna vaadeldaval perioodil olid setod “vaid” rahvalaulikud, siis on selge, et neile hääle andmine, rahvakillu paigutamine ja muu ideoloogiline ja poliitiline representeerimine oli kirjutajate võimuses. Kui 20. sajandi lõpus jõudsid eestlaseks assimileerumise hirmus setod nii kaugele, et neid esindav kogu kuulutas setod eestlastest eraldi rahvaks,¹² siis veel sajandi alguses oli setode autonoomsus nii iseenesestmõistetav ning setode ja eestlaste vahelist erinevust tajuti üldiselt nii suurena, et “valgustatud” rahvateadlased pidid vaeva nägema selgitamaks “tavalisele eesti lugejale”, et setod on üldse nende sugulased. Jakob Hurt kirjutas sellest näiteks didaktiliselt ühes avalikus kirjas

10 Vaadeldaval perioodil kirjutasid ja interpreteerisid seto folkloori suures osas võõrad. Alles Samuel Sommeri rahvaluulekogumise aktsiooniga seoses hakkasid setod ise oma pärimust kirja panema (varasemal perioodil oli see haruldane – üks väheseid erandeid oli Hurdaga koostööd teinud seto munk Arkadi). Setode enda tõlgendused oma pärimusest ning seto folkloristide ilmumine folkloristika areenile said võimalikuks alles 20. sajandi teisel poolel.

11 Susan Ritchie metafoor kritiseerib Teist representeerivat folkloristikat, mis võtab endale õiguse kõnelda “tumma” rahva eest, et “päästa” tema pärimust unustusse vajumisest või hävimisest.

12 Seto Kongress, mis jätkab Eesti Vabariigi ajal alustatud Seto Kongressi tööd (mis algselt oli küll eestlaste organiseeritud ja mille eesmärgiks tollel ajal oli küll pigem setosid eestistada, vt. Jääts 1998: 51), võttis 2002. aastal vastu deklaratsiooni, mis kuulutas setod eraldi rahvaks (vt. *Seto Kongress* 2003).

Villem Reimanile, juhtides tähelepanu sellele, et setod ja “võrueestlased” on “täiesti üks sugukond, nende vahed ei ole sugugi suuremad, kui muidu Eesti naaber-kihelkondade vahel Liivi- ja Eestimaal. /---/ Meie, teised Eestlased ja Setud, oleme kõik üks rahvas” (Hurt 1989a: 147).

Setode asuala on alates Vene riikluse kujunemisest kuulunud Vene võimkonda või mõjusfääri ja õigeuskiriku valdustesse. Ka pärast Põhjasõda, mil Liivimaa liideti Vene valdustega, jäi setode asuala endiselt Pihkva kubermangu. Eestlaste rahvuslik ärkamine ei ületanud kubermangupiire ning on väidetud, et vana, keskajale omane elulaad püsis Setomaal kuni 1920. aastatel alanud intensiivse eestistamiseni (vt. Valk 2005: 128–129; Kuutma 2005a: 133). Minu käsitluses hõlmataav periood (19. sajandi lõpp ja 20. sajandi algus) on setode tänase kollektiivse identiteedi kujunemise periood. Kui 19. sajandil võisid setod end veel maarahva kõrval religioosse kuuluvuse järgi ka venelaseks nimetada (vt. Sarv 2000: 62; Reier 1922: 174), siis pärast Eesti ja Nõukogude Venemaa poolt sõlmitud Tartu rahulepingut, mille järel setode asualast sai ametlik Eesti Vabariigi territoorium, hakkas Setomaal toimuma radikaalne moderniseerimine ja nihkumine eesti kultuuri mõjusfääri (vt. Kuutma 2005a: 133). Pärast 1921. aastal toimunud perekonnanimede andmist, eestikeelse koolidevõrgu sisseseadmise ja Piirimaade Seltsi mitmesugust intensiivset lõimimistegevust saidki suuremast osast setodest kaksikidentiteediga eestlased (vt. Jääts 1998: 126).

Taelova preester ja Petseri Postimehe toimetaja Karl Ustav¹³ nimetas 20. sajandi algul setosid Eesti “ärakadunud pojaks” (1908: 15). See piibellik metafoor annab edasi eesti rahvuslikult meelestatud haritlaskonna hulgas levinud kuvandit setodest kui ajutiselt hälbinud eestlaste killust, kes oli õnnetute ajalooliste tõsiasjade tõttu eksiteele ja vene mõju alla sattunud. Setode mahajäämus tuli visa kultuuri- ja haridustööga likvideerida ning setod eesti rahvusele tagasi võita (vt. Jääts 1998: 37) ning see oligi 1920. aastatest alates Eesti Vabariigi ametlik poliitika. Samas, oma “mahajäämuse” ja “harimatuse” tõttu olid setod juba mõnda aega olnud rahvakultuuri uurijatele “ideaalseteks ürgeestlasteks”¹⁴, keda uurides sai valgust heita kogu eesti ja soome-ugri minevikule. Jakob Hurtki oli manifesteerinud setode olulisust eesti teaduse jaoks, öeldes, et “Eesti muinasaja tundmiseks on nemad kõigist Eestlastest kõige tähtsamad” (Hurt 1989a: 42). Eriliselt hinnaliseks hakati pidama setode hästi “säilinud” poeetilist pärandit, milles nähti varasalve ühise rahvusliku ajaloo ja pärimuse täiendamiseks (vt. Kuutma 2005a: 136). Niisiis olid setod ambivalentses kadunud poja rollis, kes vaatamata oma eksirännakule oli “isakoju” teretulnud. Setode rahvaluule kogumisest ja väljaandmisest sai poliitiline projekt, mille taga oli nii kaduva pärimuse kui “meie” kadunud poja päästmise ideoloogia. Setomaa sai nii Hurda rahvusromantilise suurprojekti kui selle epigoonide

13 Nimi on esinenud ka kujul Karp Usstaw (1867–?); tegutses Petserimaal Taelova koguduse preestri (1905–1917) ja Petseri Postimehe toimetajana (1909–1910), oli kooliõpetaja (1913–1917), Siseministeeriumi volinik (1918–1919) ja koolide korraldaja (1918). Asutas Taelova muusika- ja laulukoori, korraldas Pihkva kubermangu eesti asunike eluolu. Avaldanud jutlusi, karskusteemalisi brošüüre. Tegi tööd “setude rahvustunde äratamiseks” ja võitles eesti keele kasutusele võtmise eest Petserimaa kirikutes ja koolides (*Eesti avalikud tegelased* 1932).

14 Indrek Jäätsu kasutatud kujund (1998: 37).

(Sommer) maardlaks, mida tulid lisaks eestlastele avastama ka soome hõimuliikumise ning karelianismiga seotud uurijad.

Eestlased ja soomlased on setosid ikka uurinud oma “muistse” Teise või lähedase “hõimurahvana” ning mõlemal juhul on selline paigutus toonud kaasa sarnase diskursiivse raamistuse. Eesti folkloristika ajaloos on traditsiooniliselt eelistatud eelkõige “oma” folkloori kogumist, kuna rahvaluulet on ikka seotud rahvuse ja selle ajaloo ja tuleviku kindlustamisega (vt. Kuutma 2010; Valk 2010). Eesti folkloristid on oma rahvast etniliselt ühtsena tajunud ning see etniline ühtsus on laienenud ka nn. hõimurahvastele, mistõttu tänagi eelistatakse uurida pigem Venemaa piiri taga elavaid vadjalasi või Läti liivlasi, kui venelasi või lätlasi endid (vt. Beyer 2011: 44). Setode “omade” sekka paigutamine on taganud eesti folkloristide pideva teadusliku huvi nende vastu, mida on eesti teaduslikus diskursuses üldiselt aktsepteeritud kui loomulikku ja vajalikku.¹⁵

Uurijaposition ja representatsioonid

Ükski Setomaale saabunud uurija pole olnud aga mõistagi neutraalne ja läbipaistev meedium, kes vahendaks meile seto pärimust “nagu ta on”. Kultuurikirjelduste töed on alati poolikud, ebatäiuslikud, ning seotud vaatepunktiga (Clifford 1986a: 7). Kogukonda saabunud folklorist või mõni muu kultuuriuurija võtab endaga välitöödele kaasa vältimatult oma sotsiaalse, etnilise, ajaloolise, poliitilise ja institutsionaalse konteksti, milles uurimine aset leiab (vt. Abu-Lughod 1991: 138–143). Kohtumine Teisega on alati seotud uurija ja uuritava kontekstidega ning tekkiva suhtega, mille tulemusena kultuurikirjeldused või folkloori üleskirjutused sünnivad. Minu käsitus tegelebki muuhulgas uurija ja tema Teise vaheliste võimu- ja diskursusesuhetega (vrd. Rabinow 1986: 251), aga ka võõra kultuuri tõlke ja tõlgendamise problemaatikaga. Usun nagu James Clifford, et kultuurikirjelduses on poeetiline ja poliitiline omavahel lahutamatu seotud (Clifford 1986b: 118), ning seetõttu olen oma kriitilises käsitlustes tähelepanelikult mõlemat aspekti silmas pidanud.

Vincent Crapanzano võrdleb folkloristi ja kultuurikirjeldajat jumalatel sõnumi tooja Hermesega, kellele oleks justkui antud metodoloogia, mille abil paljastada maskeeritud, latentset, ebateadlikku, ning kelle sõnumi hankimise viis ei pruugi sealjuures olla kõige ausam. Tüüpilises kultuurikirjelduses esitletakse esmalt kultuure ja ühiskondi nende läbipaistmatutes, võõrapärasuses ja tähendussetuses. Seejärel aga toimub transformatsioon, mille käigus spetsiaalse koolitusega inimene muudab võluri või Hermesena läbipaistmatu klaariks, võõra koduseks ja kingib tähenduse sellele, mis oli äsja tähenduseta. Ta dekodeerib ja tõlgib teksti arusaadavaks ja paigutab selle talle

15 Siiski on marginaalsemad hääled kritiseerinud setodele või “Vene-usulistele” liigse tähelepanu osutamist ja tajunud seda kui ressursi raiskamist. Näiteks Jürgen Beyer tsiteerib religioosset kirjameest Hendrik Ruusi, kes kritiseeris pastoreid Hurta ja Eisenit, kuna need pole vennaskoguduse ajalugu kogunud, vaid selle asemel kulutanud end setode lauludele, vanapagana- ja muinasjuttudele ning muule tühisele (Ruus 1912: 3; Beyer 2011: 37).

sobivasse süsteemi (vt. Crapanzano 1986: 51). Minu uurimise keskmeks on seto pärimuse representeerimise praktikad ning eriti laulupärandi ja arhiivi “konstrueerimine”. Folkloristide metatekstide vaatepunktide ja eesmärkide isesugususest tingitud erinevad tõlgendused seto pärimusest paljastavad käsitluste poliitilisuse ja kujundlikkuse ning pärimuse jäädvustamise, publitseerimise ja arhiivi loomise angažeerituse.

Sealjuures pole mul mingit kavatsust luua illusiooni endast kui neutraalsest ja objektiivsest meediumist, kes käsitleb politiseerimata ja “teaduslikult” setode representeerimise küsimusi. Folkloristlikus diskursuses paigutub minu uurimus hiljuti avaldatud Kristin Kuutma, Janika Orase ja Ergo-Hart Västriku folkloristika ajaloo, Teise ja representatsiooni küsimustega tegelevate uurimuste ritta (vt. Kuutma 2005a, 2006; Oras 2008; Västrik 2007). Nimetatud autorite ja ka minu uurimisviisi iseloomustab hübriidsus ja sünkretism nii valitud uurimisainese kui teoreetiliste lähtekohtade mõttes (vt. Kuutma 2005a: 8; Västrik 2007: 16); postkolonialistlik varasemate kultuurikirjelduste refleksiivne analüüs, samuti teadlikkus kirjutamisprotsessist, mis lähtub antropoloogias ja ajalooteaduses toimunud “keelelisest pöördest”.

Pean ennast setoks, kuna olen Setomaal kasvanud ja koolis käinud, õigeusklik ja alates lapsepõlvest seto koorides laulnud. Teisalt, pärinen Võrumaalt sisse rännanud, kuid siiski lõunaeaestikeelsest perekonnast. Nüüdseks olen pool oma senisest elust elanud väljaspool Setomaad ja saanud folkloristi koolituse. Uurijana olen end varem positioneerinud setode suhtes “kahepaikseks” (vt. ka Kalkun 2008a). Feministlik antropoloog Lila Abu-Lughod on kahepaikse [*halfie*] mõistet kasutanud kultuuride piirile paigutuva ja nende vahel liikuva uurija tähistamiseks (1991; 1999: XV). Seto (laulu)kultuuri uurimine seto kultuurielus osaledes on pannud mind korduvalt eetilisel keerukatesse olukordadesse ning tekitanud ebamugavaid küsimusi minu positsioonist kahe kogukonna (setod ja folkloristid) vahel. Olen mõelnud, et *halfie* kohta võiks seto keeles öelda “nigu katõ talo pini” – võrdlus näitab kujundlikult sellise positsiooni komplitseeritust, kuid ka võimalusi, mida uurija alandlikkus ja sõbralikkus võiksid pakkuda.

Kirjutades uurimusi Anne Vabarna lauludest suhtlesin tema sugulaste Veera Pino ja Õie Sarvega, et saada enam teavet lauliku elu, iseloomu ja perekonna kohta. Minu ükskõik missuguse Anne Vabarnast loodud representatsiooni adekvaatsusele või võimalikkusele¹⁶ pani mõtlema Veera keeldumine ühest intervjuust. Nimelt hakkas Veera kahtlema, kas ta on Anne Vabarnale piisavalt lähedane sugulane, et tal oleks õigus öelda Anne kohta midagi või anda ka lihtsalt teavet tema elu kohta. Nii mõnegi teksti kirjutamise või ettekande pidamise järel sain Õie Sarvelt kriitilist tagasisidet, mis pani mõtlema minu õiguse üle representeerida ja analüüsida ühe võõra ammu surnud naise laule või seto kultuuri üldse. Empaatilisemat suhtumist oma uuritavasse ja uuritavaga kõrvuti (või tema jalge ees) kirjutamist on õpetanud ka vahetul välitöökogemusel põhinevate uurimuste kirjutamine. Minu koostöö seto kooriga Leiko (Kalkun 2004a) ja Värska Suurmärter Georgiuse kiriku kooriga (Kalkun, Ojamaa

16 Ka postkolonialistlikud ja feministlikud uurijad on küsimuse alla seadnud igasuguse Teise representeerimise võimalikkuse (nt. Spivak 1994; Ritchie 1993).

2009) oli heaks õppetunniks, kuidas reflekteerida välitöökogemusi kirjutistes, mida loevad ka need inimesed, kellest kirjutad.¹⁷

Olen oma senistes uurimustes püüdnud olla rõhutatult teadlik seto laulude lauljate vaatepunktist ning näha kogu seto pärimust seotuna selle loojate ja esitajate ning neid ümbritseva sotsiaalse keskkonnaga. Uurijana olen üritanud mitte vaid *vaadata* seto laulikute ja nende pärimuse *peale*, vaid olla nendega *koos* (vrd. Bynum 1992: 33; Abu-Lughod 1991). Olen katsunud end painutada pärimuse kandjate ja loojateni, üritanud lisada “ülevalt alla” vaatlusele ka “altpoolt üles” või mõne muu empaatilisema ja võrdsema tõlgendusviisi. Leian, et püüdlus lähedase dialoogi poole ning teadlikkus pärimust ümbritsevast sotsiaalsest ja religioosest keskkonnast on aidanud uuritavaid nähtusi paremini ja uuritavale kogukonnale lähedasemalt avada. Leian, et meie võimalus uurijaina on üritada kuulata väga tähelepanelikult “hääli” minevikust (vrd. Oras 2008; Timonen 2004), tõsta need esile ning anda nimi sellele, mis on teenimatult varju jäänud. Kuigi uurija ülesanne pole küll kellelegi võimu või väärikust anda, võib ta näidata, mil moel võimu ja autoriteedi mehhanismid töötavad ning selle kaudu tähelepanu keskmesse tõsta kohalikud žanrid, vormid ja tähendused (vrd. Green 1993: 5). Minu kirjapandud peatükid seto pärimuse representatsiooniloost peegeldavad ühekorraga nii minevikku kui praegust hetke ja seal kirjutajat. Iga ajalugu sünnib alati tagant (ajaloo “lõpust”) ettepoole (ajaloo “algusesse”), vastupäeva. Ajalugu pole mitte üksnes möödunud asjade kirjapanek, vaid ka minevikuseikade järjestamine oleviku moraalseks kokkuvõtteks, kui parafraseerida Jaan Unduski sedastust ajalookirjutuse ja selle reflektiivsuse kohta (Undusk 2000: 115).

Minu seto rahvalaulude kogumisloo uurimine pole olnud aga pelgalt mu isiklik huvi, minu uuringud on seotud ühelt poolt Eesti Rahvaluule Arhiivi sihtfinantseeritava teemaga “Folkloor ja folkloorikogud kultuurimuutuste mõjuväljas: ideoloogiad, kohanemine, kasutuskontekst” (2008–2013)¹⁸ ning teisalt Kristin Kuutma juhitud folkloristika ajalugu uurivate teadusprojektidega “Folkloristika ja refleksiivne kultuurikriitika (20. saj. esimene pool)” (2004–2007)¹⁹ ja “Teadmiste produktsioon rahvusteadusliku uuringu kontekstis” (2009–2012)²⁰.

17 Mõlema uurimuse puhul oli probleemiks, kuidas kirjutada pika ajaloo ja keeruliste suhetega kollektiivist, kui asjaosaliste mälestused ja kogemused võisid olla kardinaalselt erinevad või vastandlikudki. Kuidas luua representatsioon, mis oleks adekvaatne ja kajastaks kõigi osaliste kogemusi, aga ei teeks kellelegi haiget ega põhjustaks uusi konflikte. Mõlemas kooris olid konfliktid suhted naiste vahel, kes käsitlesid laulupärimust (seto leelo, seto kirikulaul) teistest erinevalt, ning kelle eelistused laulustiili, esitusviisi või koori juhtimisviisi osas ei kattunud. Tehes silmast-silma intervjuusid lauljatega, pühendati mind kollektiivisisesesse probleemidesse ning loodeti, et minu representatsioon võiks aidata üht või teist “poolt”.

18 Projekt SF0030180s08, projekti juht Aado Lintrop.

19 Projekt ETF5964.

20 Projekt ETF7795.

Seto laul eesti folkloristika ajaloos

Kirjutades oma varasemaid uurimusi seto autobiograafilistest lauludest ja eepilistest improvisatsioonidest (nt. Kalkun 2001; 2003a, b; 2004b; 2008a), tundsin vajadust põhjalikuma seto rahvaluulekogumise ajaloo käsitluse järele. Üksikteemade või -juhtumite käsitlemine tundus keeruline ja justkui poolik ilma ainekult põhjalikku ajaloolisse ja poliitilisse konteksti paigutamata. Et öelda midagi seto laulude või laulikute kohta nii, et öeldu ei jääks pidetult õhku rippuma ega algaks eikusilt, tundus vajalik lahti kirjutada mõned olulised aspektid seto laulude kogumise ja representeerimise loos. Tundsin puudust mõjukaimate seto pärimust kajastavate teoste, kogude ja käsitluste ajalugudest. Samuti vajasin käsitlusi, mis avaksid nende metatekstide taustu ning näitaksid laiemat setodest ja nende rahvaluulest kõnelemise ajaloolist konteksti. Lisaks tundus vajalik analüüsida senistes seto lauludest kirjutatud tekstides leiduvat retoorikat ja metafoorikat. Käesoleva uurimuse üks eesmärke ongi olla sissejuhatuseks seto rahvaluule kogumise ajalukku, avada mõningaid olulisi tahke seto pärimuse “avastamise”, kogumise, publitseerimise ja tõlgendamise loos. Seto pärimuse kogumise ja uurimise lugu on aga geograafilistel, poliitilistel ja ajaloolistel põhjustel olnud osa eesti rahvaluuleteaduse ajaloost ning seetõttu saab ka järgnev käsitlus olla vaid spetsiifilisest vaatenurgast kirjutatud eesti folkloristika kui distsipliini ajalugu.

Eesti folkloristika ajalugusid on pikka aega iseloomustanud rahvaluulekogujatele ja nende kogumistegevusele keskendumine.²¹ Kuna rahvaluule juures on iseenesestmõistetavana tähtsaimaks peetud esmalt hävimisohus “kildude” kokkukogumist ning võimalikult katva ja esindusliku tekstikorpuse või arhiivi loomist, mis vältimatult eelneks igasugusele publitseerimis- ja uurimistegevusele, on selline rõhuasetus igati mõistetav. Vähem on analüüsitud seda, kellelt, mida ja milleks on kogutud, või küsitud kogumise ideoloogiate ja võimalike poliitiliste tagamaade kohta. Juba varasemad ülevaated eesti rahvaluuleteadusest keskendusid just kangelaslikule kogumistööle ja kogujatele. Enamasti on kirjutatud folkloristika ajalugu kui kronoloogiliselt korrastatud lineaarset narratiivi, kus folkloristid ja institutsioonid oma ajalises järjestuses lugeja ette ilmuvad. Sageli on narratiiv üles ehitatud kui arengulugu, kus lugejale ajas lähedasemad kogujad on “loogiliselt” millegi poolest varasematest täiuslikumad ja efektiivsemad.

Näiteks üks varasem ülevaade eesti rahvaluule ajaloost, Villem Reimani märgilise pealkirjaga “Kullakaevajad” (1889), valgustab rahvaluule kogumis- ja publitseerimisküsimusi, andes kronoloogilises järjekorras ülevaate olulisematest isikutest ja nende tööst. Ülevaade saab alguse Gutsflaffist ning jõuab Faehlmanni, Kreutzwaldi ning Hurdani kui senise eesti folkloristika ajaloo tipuni või kõrgema astmeni “kullakaevamise loos” (Reiman 1889: 49). 1889. aastal esines Pariisis “vanaaja uurijate konverentsil” prantsuse

21 Ma ei pea siinjuures silmas viimasel ajal ilmunud mitmekesisemaid ülevaateid eesti rahvaluuleteaduse ajaloost, nt. Kuutma, Jaago 2005; Leete, Tedre, Valk, Viires 2008; Valk 2010, aga ka Oras 2008 ja 2009.

folklorist Henry Carnoy ettekandega²² “Le folk-lore Estonien”, kus käsitleti eesti rahvaluule kogumise ja publitseerimise senist lugu kuni Jakob Hurda edukate kogumis-üleskutseteni. Carnoy ja Reimani laadis kogujaisiku keskse ülevaate eesti folkloristika ajaloost avaldas 1892. aastal ka Kaarle Krohn pealkirja all “Histoire du traditionisme en Esthonie” (Krohn 1892a). Järgmiseks ulatuslikumaks käsitluseks oli Oskar Kallase “Übersicht über das Sammeln estnischer Runen”, mis andis ülevaate laulude kogumisest ja publitseerimisest, toetudes taas Reimani “Kullakaevajatele” (Kallas 1902).

Suurem osa eesti folkloristika ajalugudest on ka edaspidi olnud kogujate või institutsioonide kesksed ülevaated (vt. nt. Loorits 1932a, Laugaste 1963, Tampere 2009a), mis on tegelenud peamiselt küsimustega, kes, millal ja kui palju on kogunud ning kuidas on arhiiv tekkinud ja arenenud. Küsimus sellest, kuidas on midagi kogutud, on seostunud peamiselt vaid autentsusprobleemidega²³ ja kogutu mahuga.

Kogujate retoorikal ja kogumistöö ideoloogilistel põhjendustel pole üldülevaadetes enamasti peetud vajalikuks pikemalt peatuda. Isikute ja institutsioonide esitlemise viis või valik on muidugi sõltunud kirjutaja positsioonist ja ajast ning vastavalt ajastule ja käsitlejale on ka pilt ajaloost muutunud. Näiteks on nii Kreutzwaldi, Eiseni kui Looritsa tegevust väga erinevalt käsitletud ning nende tähendustki spektraalselt erinevana tõlgendatud. Muutlike hinnangute taga on olnud sageli poliitika, kaasaegseid analüüse on kahtlemata mõjutanud ka isikute vahelised suhted. Nõukogude ajal muutus poliitilistel põhjustel emigreerunud Looritsa nimetamine tabuks,²⁴ aga näiteks ka Jakob Hurda üldiselt tunnustatud folkloristlikku tegevust võis teatud ajaperioodidel ideoloogiliselt sobimatu “kodaanlik-klerikaalse” suuna tõttu käsitleda vaid möödaminnes. Näiteks 1957. aasta eesti kirjandusloo õpikus on Eesti Kirjameeste Seltsi käsitluses peaaegu täiesti mööda mindud Hurda tegevusest ning kogumise organisaatorina esile tõstetud hoopis ideoloogiliselt sobivam Juhan Kunder (vt. Sõgel 1957: 200; sellest ka Mälk 1963: 15).

Mõeldes seto folkloori kogumise kajastamisele eesti rahvaluuleteaduse ajalugudes tuleb nentida, et seto folkloori kogumist kui spetsiifilist teemat eesti folkloristika loos pole olnud tavaks käsitleda. Enamasti pole peale Jakob Hurda “Setukeste laulude”, Jaan Sandra kui suurima Hurda korrespondendi ning mõne seto lauluema mainimise muudel seto teemadel ja nende tõlgendustel eesti folkloristika ajaloo narratiivides

22 Carnoy kõne ilmus ajakirjas *La Tradition* (1889) ning Villem Reimani tõlkes 1890. aastal *Olevikus* pealkirja alla “Eesti rahvateaduse uurimine” (Reiman 1890). Carnoy olevat saanud ettekande jaoks vajalikke andmeid Kaarle Krohni kaudu Jakob Hurda käest (vt. Mälk 1963: 12).

23 Eesti folkloristika ajaloos on autentsuse mõistega tähistatud rahvaluule “puhtuse” printsiipi. Praktikas on see tähendanud arhiivitekstide allikakriitilist hindamist, püüet eristada “päris-” ja “pseudofolkloori” ning kontrollida, et pärimuse tekstistamisprotseduurid poleks moonutanud otseseost selle algse ja eeldatavalt suulise allikaga (vt. Bauman, Briggs 2003: 212–213). Täiuslikem ja detailrikkaim autentsuse probleemi keskne ülevaade ühe žanri kogumise ja publitseerimise ajaloost on Rein Saukase “Eesti mõistatuste allikalugu” I–IV (2005–2009). Mõneti tagasihoidliku pealkirja all ilmunud mahukas uurimuses annab Saukas lisaks ühe žanri kogumise ja publitseerimise loole ka detailse ülevaate eesti folkloristika ajaloost.

24 Ka ERA käsikirjalistes kogudes soditi üle Looritsa nimega dokumendid ning Eduard Laugaste õpikus “Eesti rahvaluule” olevat välja tsenseeritud Looritsat puudutav osa (Valk 2010: 567).

kohta olnud. Eesti ja seto folkloori suhted, seto folkloori “avastamine”, selle muutuvad tähendused ja positsioon pole tundunud ilmselt relevantse või käsitlemist vääriava osana eesti folkloristika loos. Tähelepanuväärselt on kogumist fetiseerinud eesti folkloristika narratiividest Samuel Sommer, suurima seto folkloori kogu organiseerija, välja jäetud. Esimene folkloristika ajalugu, kus on põhjalikult ka Sommeri tegevust käsitletud, ilmus alles 2007. aastal Rein Saukase sulest (Saukas 2007).

Varasemas teabekirjanduses jäid setod uurijate poolt märkamata ning setode “avastamine” etnograafia ja ajaloo jaoks toimus alles 19. sajandi keskpaigas (vt. Kuutma 2005a: 132; Selart 2009: 201; Lillak jt. 2009: 282 jj.). Kui esimene seto lauludest kirjutaja C. H. J. Schlegel suutis rikkast lauluvarast vaid “lelo-lelo” sõnu eristada ning pidas rahvast nende tähenduseta refräänisõnade ja “lihtsate” meloodiate tõttu kõige vähemarenenumateks inimesteks kogu Euroopas (põhjalikumalt sellest ptk. 1, lk. 57 jj.), siis eesti rahvaluuleteaduse koidikul muutus see võõra reisimehe märkus “arengu” ja “vanapärasuse” kohta oluliseks ja kõnekaks. Juba eesti rahvaluuleteaduse “isad” Kreutzwald ja Hurt tõstsid setod ja nende pärimuse väga märkimisväärsele positsioonile. Eeldatavalt hääbuva poeetilise pärimuse jäädvustamise keskuseks kuulutati perifeersed alad, muuhulgas ka Pihkva eestlaste asuala. Setomaast sai “vanavarasalv”, kus usuti olevat enam eestlaste arhailise laulupärandi “säilinud riismeid” kui n.-ö. emamaal. Kreutzwald manifesteeris “Kalevipoja” eessõnas, et kokkupuude laulurikaste Pihkvamaa eestlastega on viinud ta järelduseni, et setode “suur hulk laialipillatud laulukatkeid” pole midagi muud kui Kalevi-loo jäänused (vt. ptk. 1, lk. 52 jj., ka Kuutma 2005a: 150, 151). Kreutzwaldi Setomaa välitööd ja tema “saak” jäid küll napiks, kuid seda usinamalt kogusid setode laule Hurt ja tema kaastöölised. Seto pärimuse tähtsust eesti folkloristika ajaloos rõhutavadki kolm köidet Jakob Hurda ja Kaarle Krohni koostöös välja antud “Setukeste laule”, mis seisavad Hurda alustatud monumentaalse ja siiani kestva eesti laulude publitseerimise projekti algusotsas.

Seto folkloori kogumise ja uurimise üksikküsimusi pole enamasti käsitletud eesti folkloristika lugudes ning seto pärimuse kogumis- ja uurimislugu on kajastamist leidnud vaid mõningates spetsiaalselt seto pärimusega tegelevates uurimustes. Ülevaateid seto folkloristika loost on publitseerinud näiteks Vaike Sarv, kes on vaadelnud seto rahvalaulude jäädvustamise lugu, keskendudes viiside jäädvustamisele (vt. nt. Sarv 1987; 2000). Lauri Honko jt. on andnud Anne Vabarna pulmaeepose publikatsiooni sissejuhatuses ülevaate “Setukeste laulude” sünniloost ning seto ainest käsitlevast folkloristikast (Honko jt. 2003). Kristin Kuutma väitekirjas ja uurimustes (2005a, 2006) leiduvad ülevaated setode “avastamis”- ja representatsiooniloost esindavad utmoodi kriitilist ja refleksiivset vaadet seto pärimuse loole. Traditsiooniks on olnud siiski vaadelda seto folkloristika ajalugu kui mingit objektiivset isikute ja institutsioonide lugu nagu ka seto pärimust kui midagi terviklikku ja valmisolevat, mis lihtsalt ootab kokku kogumist. Sellele, kuidas kontseptsiooni seto laulupärimusest²⁵ on konstrueeritud ja loodud, milliseid ideoloogiaid ja poliitikaid see kontseptsioon toetab ning kuidas see on diakrooniliselt muutunud, pole enamasti tähelepanu pööratud.

25 Kultuuripärimuse mõistest ja tähendustest vt. nt. Kirshenblatt-Gimblett 1995, Kuutma 2009a.

Ajalugu kui lugu: tõde ja poeetika

Püüdes lisada midagi olulist senisele eesti folkloristika ajaloolole, olen paratamatult pidanud juurdlema ka mineviku kujutamise ja uurimise viisi ning selle adekvaatsuse või võimalikkuse üle. Seto rahvaluule kogumise loo kirjutamiseks pole olnud suuremas osas süstematiseeritud ja valmis allikaid. Seto pärimuse lugu on olnud distsipliini ajaloo ääremaa ning setode üldine asendki eesti (folkloristika) kontekstis on olnud väga varieeruv ja mitmetitõlgendatav. Setode “sisse lugemine” eesti folkloristika ajalukku on tähendanud arheoloogilist tööd²⁶ ning allikate ülesleidmist, hoolikat läbi-sõelumist ja valgustamist. Kogu protsessi juures on olnud aga ülioluline kirjutaja ja tõlgendaja intentsioon, mille tõttu setod ja nende rahvaluule on üldse kirjutise keskmeks tõstetud. Kuidas muudab eelnevaid ajalugusid minu “lisandus” ning mida arvata erinevate kirjutiste poolt loodud ajalugudest? Kuidas lugeda ajaloo “allikaid” ja kuidas kirjutada ajalugu?

Alates 1970. aastatest on ajaloo filosoofia eelistanud küsida, millised on ajaloolase võimalused minevikku kujutada, ning vähem on tegeletud traditsiooniliste küsimustega ajaloo mõttest ja selle sündmuste seaduspärasustest (vt. Tamm 2003: 128). Seoses nn. “keelelise pöördega” ajaloo filosoofias hakati tegelikkuse uurimise kõrval tähelepanu pöörama tegelikkuse verbaalse esitamise probleemidele. Kui varem usuti, et keel on vaid vahend, mille kaudu võib pääseda ligi keelevälisele tegelikkusele, siis pärast “keelelist pööret”²⁷ hakati käsitlema keelt nähtusena, mis loob ja kujundab meie arusaamu tegelikkusest. Ameerika ajaloo filosoof Hayden White on rõhutanud, et ligipääs ajaloolasele on võimalik ainult keele kaudu ning meie ajalookogemus on lahutamatu seotud ajaloodiskursusega, s.t. sellega, kuidas ajalugu on kirja pandud. Ajalugu pole vaid uuritav objekt või meie uurimus sellest, see on eelkõige teatud laadi suhe minevikuga, mille vahendajaks on erilist liiki kirjutatud diskursus. Niisiis on ajalugu eeskätt spetsiifiline diskursus – teatud viis minevikust rääkida, kusjuures minevik ongi meile kättesaadav peamiselt tollesama diskursuse vahendusel (vt. White 1975; 1985a, b; 2003). Traditsioonilist ajalookirjutust on kritiseeritud just sellepärast, et ajaloolased pole pidanud vajalikuks küsida meetodi või kirjutusviisi ning selle tähenduste kohta (vt. Schorske 2000). Paul Veyne nimetabki kriitiliselt ajaloožanri kõige originaalsemaks tunnuseks meetodi puudumist. Ainsaks mängureeglina on “tõde” – kuni räägitakse tõtt, on tegemist ajaloo (Veyne 1984: 12).

Ajaloolase kirjutust, mis annab edasi nii käsitletavaid sündmusi kui ajaloolase mõtteid nende sündmuste kohta, on tavatsetud käsitleda üksnes meediumina, mis võib oma loomult olla küll rohkem või vähem “stiilne” või “kaasahaarav”, kuid mis justkui

26 Kasutan mõistet metafoorselt, kuid see seostub ka Michel Foucault’ mõistega “arheoloogia”, mis viitas arhiivide uurimisele. Ka “arhiive” mõistis Foucault tavatähendusest laiemalt, tema mõistekasutuses on arhiiv süsteem, mis määrab selle, mida me saame öelda ja mida mitte (Foucault 2005: 117; vt. ka Tamm 2011: 416–417).

27 “Keeleline pööre” või rõhutatud teadlikkus keelest ja kirjutamisprotsessist polnud muidugi ainult ajaloo teaduses toimunud muutus. Samalaladne pööre toimus näiteks ka antropoloogias ja etnoloogias.

ei annaks mingit olemuslikku panust kirjelduse kui terviku sisusse või tõeväärtusesse (White 2000: 94). Hayden White'i järgi tuleb siiski meeles pidada, et teave minevikust pole iseenesest spetsiifiline ajalooline teave ning et iga sellisel teabel põhinev teadmine pole spetsiifiline ajalooline teadmine. Sellist teavet võiks kutsuda pigem arhivaalseks. Ajaloodiskursus ei loo uut teavet minevikust, sest nimetatud diskursuse eeltingimus on mineviku kohta uue ja vana teabe omamine. Ajaloodiskursus loob ajaloolase käsutuses oleva teabe ja teadmiste tõlgendusi ning toodab oma ainest sellest kõnelemise käigus (White 2003: 112, 113). Michel de Certeau' järgi tasub tähele panna, et iga historiograafiline operatsioon on mingi sotsiaalse keskkonna toode, teatud reegleid järgiv praktika ning kirjutus (de Certeau 1988: 57 jj.). Ajaloolase loometöö on niisiis mingi konkreetse institutsiooni toode, see pole pelgalt ebaisikuline ja huvitu tõlgendus, mis realiseerub kirjutuses, vaid on alati angažeeritud ning vahendab ühtaegu nii minevikku kui peegeldab olevikku.

Niisi on ajalookirjutaja roll ja positsioon väga olulised – nagu ka kirjutamisviisi valik, millele enne “keelelist pööret” pole siiski märkimisväärset tähtsust omistatud. Nii nagu kultuurikirjeldajad on “etnograafiates” traditsiooniliselt üritanud oma rolli varjata, jättes endast mulje kui objektiivselt läätsest lugeja ja kirjeldatava kultuuri vahel, on ka ajalookirjutuses “meediumi” keelt, ideoloogiaid ja isikut vähetähtsaks asjaoluks peetud. Foucault ongi kritiseerinud ajaloo kui žanri kummalist sakraliseeritust. Tema järgi on paljude intellektuaalide distantsi hoidev, teadvustamatu ja konservatiivne austus ajaloo vastu lihtsaimaks viisiks lepitada uurimis- või kirjutamistegevus “ajaloo ristimärgi all” kirjutaja poliitilise sihiga (Foucault 2000a: 280).

Usun koos “keelelise pöörde” järgsete ajalookirjutuse kriitikutega, et absoluutse tõe asemel vahendab ajalookirjutaja suhtelist tõe, teatud laadi subjektiivsust (vt. Ricœur 2002: 97). Enamikust ajaloosündmustest on võimalik kõnelda mitmel viisil, tõlgendada neid erinevalt ja erinevate tähendustega varustada (White 1985a: 85). Minevikusündmuste kirjeldamise võimaluste paljususe demonstreerimine ei tähenda muidugi mineviku olemasolu ja selle tunnetamise võimalikkuse eitamist.²⁸ Ajalookirjutus kasutab ilukirjandusega samasuguseid võtteid (narrativeerimine, kujundlik kõne) ja representeerimistehnikaid, mis teisendavad “faktid” “narratiivi” elementideks (White 2000: 90; 1985b), ning seetõttu on fiktsiooni- ja faktipõhise diskursuse piir hajus ja rohkete üleminekualadega. “Keeleline pööre” tõi ajaloolaste teadvusse tõsiasja, et ajalugu on ennekõike lugu ning juhtis tähelepanu sellele, et narrativeerimist ehk mineviku vormimist sidusaks jutustuseks ei saa võtta neutraalse toiminguna. Hayden White'i tropoloogia teooria järgi on igasugune narrativeerimine vältimatult ka

28 “Keelelise pöörde” relativistlikke seisukohti on kritiseeritud, kuna see hülgavat “kõlbelise tõenõude” ja andvat seega võimaluse näiteks türannide kuritegusid või holokausti eitavatele “revisionistidele” (vt. Ginzburg 2003; Chartier 2000; ka White 2000).

allegoriseerimine²⁹ ning allegoriseerimise abil saavad sündmused tähenduse, mis pole niivõrd kausaalne kui moraalne ja eetiline (White 2000: 96–97; 1999). Jaan Undusk on selliseid ajalookirjutuses ilmnevaid olevikku reflekteerivaid ja tõlgendavaid minevikuseikade moraalseid kokkuvõtteid nimetanud metahistorilisteks žestideks (Undusk 2000).

Minu kirjutuses on tähelepanu all setode ja nende pärimuse kohta öeldu, kuid enam kui lood möödunud aegadest on mind huvitanud just lugude kirjutajate metahistorilised žestid ja ideoloogiline positsioon. Samavõrra on mulle huvi pakkunud seto pärimusest kirjutajate poeetika ja retoorika. Minu eesmärk järgnevas ajalookirjutuses pole rünnata varasemaid folkloriste või setode kohta kirjutajaid ega määratleda väidete tõesust ja väärtust ajaloos, vaid demonstreerida “ajalooliselt, kuidas diskursuse sees on tekkinud tõe avaldumised, mis iseenesest pole ei tõesed ega väärad” (Foucault 2011: 241). Eesmärgiks on vabastada mõningad seto pärimust, selle kogumise ja uurimise ajalugu puudutavad “teadmised” iseenesestmõistetavuse loorist, neid küsimuse alla seada ja problematiseerida. Minu seto pärimuse kogumise ajalugu tegelebki sama palju “faktidega” kui varemkirjutatu retoorika ja poetikaga ehk kirjutuse “fiktsionaalsete” elementidega. Minu jaoks on sama teaberikas ja oluline nii see, mida on setode kohta kirjutatud, kui see, **mismoodi** seda on tehtud. Tähelepanu keskmes on nii “alliktekstid” (teadustekstid, populaarsed kirjutised, dokumendid, kirjad, laulud jm.) kui ka korduvad motiivid kirjutiste kangas, sarnaste motiivide grupid ning nende ilmnenise loogika ja jaded, metafoorid, võrdlused ja allegooriad. Minu uurimuse tähtsaks osaks on tänapäevasele kultuuriajaloole iseloomulik stereotüüpide, vormelite, käibetõdede ning tekstides, kujundites ja toimingutes korduvate teemade tuvastamine ning nende muutuste uurimine (vt. Burke 2006a: 197, 198).

Ka minu enda tekst troobistab, süžestab ja narrativeerib käsitletavaid probleeme ja sündmusi nagu iga ajalookirjutus, kuigi eesmärgiks pole seatud täiusliku ja sileda loo kirjutamine. Pärast ajaloolase töö uurivat etappi, mis White'i järgi ei erine kuigi palju detektiivvi samalaadsest tööst, on tulnud arhiivimaterjal ja muud “allikad” kirjalikku vormi “tõlkida”, mis toob paratamatult kaasa süžestamise ja troobiliste diskursiivsete võtete kasutamise (vt. White 2003: 115, 116). Minu kui kirjutaja ülesanne on olnud püüda allikate ja faktide paljususest üles leida “intriig”, mis annaks seletuse mingitele

29 Paul Ricœuri järgi on ajalookirjutus seotud oma referendiga samal viisil nagu metafooris on asendaja seotud asendatavatega. Ajalookirjutus on justkui laiendatud metafoor, mistõttu tuleks võtta seda kujundliku kõnena, mitte sõnasõnaliselt tõlgendatava või tehnilisena (tsit. White 2003: 114–115). Sarnaselt on ka etnograafilisi kirjeldusi “keelelise pöörde” järgselt tajutud kui kujundkõnet. James Clifford on pidanud etnograafilisi või folkloorseid kirjeldusi oma loomult paratamatult allegoorilisteks (Clifford 1986b). Tema järgi on iga kirjeldus ideoloogiliselt ja poliitiliselt märgistatud. Realistlikud portreed, mis näivad “veenvad” või “rikkalikud”, on tegelikult laiendatud metafoorid, assotsiatiivsed mudelid, mis viitavad koherentsetele (teoreetilistele, esteetilistele, moraalsele) lisatähendustele. Sõna *allegooria* kasutamine paljastab (palju selgemini kui *interpretatsioon*) selliste tekstide tootmisprotsessi loomuse, mis on seotud poeetika, traditsiooni ja kosmoloogiaga (samam 100). Teist kultuuri allegoriseerides maalib kirjeldaja muuseas pildi ka endast ja oma kultuurist.

nähtustele ja “paneks kõnelema” minevikulised tekstid (vt. Veyne 2006: 197, ka White 2003: 116). Nii tekstides leiduvate sarnaste motiivide ja metafooride jälgede ajamine, seto laulikute “hääle” otsimine folkloristi märkmetest, isiklike kirjavahetuste ja vanade dokumentide lugemine, konfliktide põhjuste selgitamine, toimetajatöö arvustamine, kohtuasjaga tutvumine kui lugematud muud kirjutamisele eelnenud ja sellega paralleelsed toimingud on olnud väga teaberikkad ja inspireerivad ning pakkunud erinevaid käsitusvõimalusi. Lähtuvalt ainesest ja probleemipüstitusest on järgnevates peatükides deskriptiivsemaid ja analüütilisemaid osi ning kujundlikke ja vähemkujundlikke passusi. Eesmärgiks pole olnud siiski kaasatõmbavate põnevuslugude loomine või sujuvate narratiividega lugeja valvsuse uinutamine. Minu lisandus seto pärimuse representatsiooniloole on haraline ja katkestustega ega üritagi tekitada illusiooni asjade ühetähenduslikkusest või käsitluse ammendavast kõikehaaravusest ja lõplikkusest.

“Lisandused” ajaloole

Minu uurimus käsitleb nii seto rahvaluule kogumise ja väljaandmise kui seto laulude ja kultuuri representeerimisega seotud üksikküsimusi. Kuigi käsitluse keskmes on seto folkloor ning selle konstrueerimine ja representeerimine, on ühtlasi tegemist ka eesti folkloristika ühe ajalooaga. Seto folkloori puudutavate teemade tõstmine ajalookirjutuse keskmesse muudab aga käesoleva ajalookäsitluse seni kirjutatu suhtes selgelt “kallutatuks” ja “imelikuks” ning toob kirjutise südamesse sündmusi ja isikuid, kelle roll on muudes eesti folkloristika ajalugudes marginaalsem või teistsugune. Minu seto-keskse vaatenurga valik on varjamatult poliitiline ning seotud mu päritolu ja sooviga luua kirjutus, kus oleks välja toodud seto rahvaluule kogumise ja representeerimisega seotud probleemide mitmetahulisus ning mitte lihtsustada teemat pelgalt ühe Eesti piirkonna pärimuse kogumise looks. Minu kirjutus üritab tuua seto pärimuse ajalukku ka setode vaatenurga, s.t. püüab anda enam subjektsust neile, kes varasemates representatsioonides olid amorfsete, passiivset ja anonüümsetena määratud vanade tekstide esitaja rolli. Samas ma ei üritagi (ja mul pole ka volitust) olla setode eestkõneleja või meedium, kelle kaudu setode hääl kuuldavale tuuakse. Minu kirjutuse seto-keskne vaatepunkt lõhub “tavalise” eesti folkloristika ajaloo loogikat ning minu “kahepaikse” positsioon muudab käsitluse n.-ö. *lisanduseks* ajaloole.

Virginia Woolf kritiseerib essees “Oma tuba” naistest vaikiva ajalookirjutuse ühe-külgst ja piiratust ning teeb ettepaneku kirjutada senisele (tõelisele) ajaloole juurde “lisandus”³⁰, kus käsitletak senisest kirjutusest välja jäänud naisi. Woolf julgustab irooniliselt, et tarvis poleks kogu ajaloo ümberkirjutamist, vaid piisaks, kui mõni üliõpilane selle “kentsaka, ebatõelise ja vildaka” ajaloo kirja paneks ning mõne sündsalt silmator-

30 Eestikeelses tõlkes on originaali mitmetähenduslikum “a supplement to history” tõlgitud konkreetselt “mõneks lisakõiteks ajaloole” (vt. Woolf 1997: 183). Samas “lisandusest” rääkivas lõigus on Virginia Woolf kasutatud ka verbi “supply”, mis aga on eesti keelde tõlgitud “informatsiooni andma”, ning seega on mõneti kaotsi läinud algses tekstis leiduvad kordused ja kujundiloogika.

kamatu pealkirja all “lisandusena” senisele ajaloole välja annaks (Woolf 1997: 183). Woolfi teksti delikaatne sarkasm ja manifesteeritud kompromissile minek ja vähesega leppimine (kõigest “tähtsuset” lisandused!), ei jäta siiski kahtlust, et need kentsakad lisad ja täiendused hakkaksid murendama, muutma või lausa asendama senist ajalookirjutust. Naisajaloo kirjutajaid on Woolfi mõte ajaloo “lisandustest” inspireerinud, ning “Oma toast” leitud “supplement” on seostatud Derrida teostes kasutatud mõistega “supplément” (vt. Scott 2001: 50, 51).

Derrida jaoks oli oluline sõna “supplément”³¹ mitmetähenduslikkus, kuna sõna võib prantsuse keeles vastandlikult viidata nii lisandusele kui asendusele.³² Derrida lääneliku metafüüsika dekonstrueerimise projektis on *lisandus* üks markeritest,³³ mis oma kahepalgelisusega mõrastab ja katkestab kohalolu ning desorganiseerib binaarseid opositsioone, sealjuures moodustamata kolmandat liiget või pakkumata lahendust. *Lisanduse* “ohtlikkus” seisneb tema mitmetähenduslikkuses ja lahendamatuses ning segases vahepealsuses. *Lisandus* pole ei olemasolu ega puudumine, see pole pluss ega miinus, ei väljaspoolne ega seespoolse täiendus, ei aksidents ega olemus (Derrida 1995: 54; 1997: 314).

Naisajaloolased on kirjeldanud Derridaliku (ja Woolfiliku) *lisanduse* abil oma kirjutiste ambivalentset ja ebamugavat positsiooni nii distsiplinaarsel kui poliitilisel maastikul (Scott 2001: 51). Paigutumisega seotud probleem tekib ka setolikust vaatenurgast eesti folkloristika ajalugu kirjutades. Ühelt poolt toetun selgelt senisele loole ja olen katkematus dialoogis distsipliini senise ajalookirjutusega, kuid teisalt, lähtuvalt kardinaalselt erinevast vaatepunktist ja eesmärgist, lammutan ja nihestan senist lugu ning kirjutan uut. Mitmetähenduslik *lisandus* sobib kahtlemata iseloomustama sellegi

31 Eestikeelses Derridast rääkimise traditsioonis on kasutatud sõna “supplément” vasteks “lisand” (Hasso Krulli tõlgitud Derrida 1995), “lisandus” (Kivine 1999), “täiend” (Lopp 2009). Eestikeelsetes vastetes on palju nõrgemalt esindatud prantsuse- või ingliskeelse termini mitmetähenduslikkus ning mõiste jaoks oluline asenduslikkuse aspekt jääb varjule. Kasutan oma tekstis “supplement/supplément” sünonüümsete vastetena *lisandust* ja *lisandit*, et olla enam dialoogis Virginia Woolfi tõlkega, kuigi möönan, et samahästi võiks rääkida ajaloo *täiendustest* või *täiendköitest*.

32 Derrida mõiste *lisandus* pärineb tema Rousseau tekstide (peamiselt “Pihtimused”, “Émile” ja “Essee keelte päritolust”, aga ka mitmed vähemtuntud kirjutised) tõlgendusest. Derrida juhib tähelepanu, et Rousseau tarvitab sõna (ohtlik) “supplément” kõneldes nii kirjutamisest kui masturbatsioonist. Rousseau mõtiskleb, kuidas keel on algupäraselt rääkimiseks ning kirjutus saab olla vaid kõne “supplément”. Kõne representeerib mõtet konventsionaalsete märkide abil ning kirjutamine omakorda representeerib kõnet. Niisiis on kirjutamine mõtte vahendatud representatsioon (tsit. Derrida 1997: 144). Oma autobiograafilistes ja pedagoogilistes tekstides nimetas Rousseau ohtlikuks *lisanduseks* ka eneserahuldamist. Nagu kõne on loomulik ja kirjutamine saab olla vaid selle asendus/lisandus, on Rousseau järgi ka eneserahuldamine asendus/lisandus seksuaalsuhetele. Derrida järgi on Rousseau tekstis nii kirjutamine kui eneserahuldamine siiski ambivalentset *lisandused*, ühtaegu liased kui hädavajalikud, ohtlikud ja lunastavad ning pole võimalik vahet teha, kus algab liialdamine või ilmaolek, hüve või pahe (vt. ka Royle 2003: 51 jj.).

33 Derrida nimetab peale *lisanduse* veel sarnaseks opositsioone lammutavaks markeriks näiteks *farmakoni*, *hüümenit*, *grammi*, *lahtilõiget*, mis on ilmselt palju spetsiifilisemad ja hämaramad ning lõimuvad võõraste tekstidega raskemini kui *lisandus* (Derrida 1995: 54).

kirjutuse laadi. Seto rahvaluule kogumise ajaloo kirjutamine on *lisandus*, milles on koos nii alandlik marginaalseks ja fakultatiivseks *lisaks* olemine kui ebamugavust tekitav ambitsioonikas *asenduslikkuse* aspekt.

Intiimsed allikad ja “kollasus”

Eesti folkloristika ajaloo *lisaks* olemisega seostub ka minu töös kasutatud allikate marginaalsus. Seoses setoliku vaatepunktiga olen tegelenud ka allikatega, mis distsipliini üldise ajaloo seisukohast on seni kõrvaliste ja ebaolulistena vaatluse alt välja jäetud. Oma uurimuse väärtuslike allikatena olen kasutanud muuhulgas sellist heterogeenset ainet nagu isiklikud kirjad, päevikud, välitöömärgmikud, uudisnupud ajalehtedes, arveraamatud ja kohtuprotokollid. Samas olen kasutanud ka eesti folkloristika isade krestomaatilisi kirjutisi, lugedes neid paljutsiteeritud ja mõjukaid tekste sageli siiski vastukarva ja uutmoodi. Tähtis osa minu uurimis- ja kirjutamistevuse juures on olnud ka n.-ö. allikate loomine, näiteks improvisatsioon puudutava materjali “leidmine” marginaalsetest kirjutistest ja “kõrvallausestest” või seto naiste “hääle” otsimine A. O. Väisäneni märkmikest ja salvestistelt. Muuhulgas ajalookirjutuse objektiivsuse ja subjektiivsusega tegelenud filosoof Paul Ricœuri järgi pole ükski allikas enne allikas, kui ajaloolane pole sellele mingit küsimust esitanud. “Nõnda loob ajaloolane vaatluse käigus ise oma allikad, kui nii võib ütelda, ja samamoodi loob ta ajaloo faktid” (Ricœur 2002: 98). Niisiis olen loonud “kasutatustest” või “tühistest” kirjutistest dokumente, kasutades neid allikatena, mis minu uurimusküsimuste ja agenda jaoks on relevantid ja kõnekad.

Töös kasutatavad allikad on väga heterogeensed ja on nõudnud erisugust lähenemist. On selge, et intiimseid ja avalikke nii nagu ka “teaduslikke” ja “populaarseid” kirjutisi ei saa ühe mõõdupuuga mõõta. Samuti olen teadlik kõigi töös viidatud seto laulude puhul (ka Väisäneni salvestised, mida olen ise litereerinud) probleemidest, mida nende tekstualiseerimise eripärade tõttu tuleks arvestada.

Seoses sellega, et paljud kasutatud allikad on kuulunud algselt mitteavalike või piiratud kasutajaskonnaga tekstide hulka (kirjad, kohtuprotokollid), olen olnud mõne teksti avalikuks tegemise puhul keeruliste eetiliste valikute ees. Samas otsustasin näiteks Elmar Pässi ja Samuel Sommeri kirjavahetust oma töös kasutada, kuna see aitas paremini aru saada Sommeri tegutsemise motiividest ning andis hääle ka Looritsast diskreetsemalt oma seisukohti tutvustanud Sommerile. Olen siiski loobunud Oskar Looritsa ja Samuel Sommeri, samuti ka seto lauluemade omavaheliste suhete kõikide nüansside lahkamisest. Kahtlemata aidanuks see ehk paremini mõista toimuvat, ent veel suurem isiklike detailide hulk oleks muutnud käsitluse kohati liiga “kollaseks”.³⁴

34 Samas võiks küsida, miks Paul Ariste valusate mälestuste kaasamine teksti on relevantsem, kui näiteks Elo Tuglase päevikute kasutamine. Elo Tuglas kajastab 1931. aastal alanud Looritsa ja Eesti Kirjanduse Seltsi konflikti ning nimetab Looritsat tema käitumise ja ajakirjanduses avaldatud ründavate artiklite tõttu korduvalt “haigeks inimeseks”, “vaimuhaigeks”, “segaseks”, “hulluks”, “maniakiks”, “langetõbiseks” (Tuglas 2008).

Seetõttu olen üritanud oma protagonistide psühholoogiseerimisel mitte liiga kaugele minna ning avanud vaid käsitletavate juhtumite ja probleemidega otsesemalt seotud taustu. Samas annan endale aru, et distsipliini või folkloristlike institutsioonide ja folkloristide ajalugu on tugevalt ideoloogiast, poliitikast ja inimsuhetest värvunud, ning viimastki aspekti ei saa alahinnata. Lihtne oleks tembeldata ebamugavad, akadeemilise diskursuse mikropraktikaid käsitlevad teemad vulgaarseteks, väiklaseks või ebahuvitavateks ning degradeerida need “kuluarivestluste” hulka (vt. Rabinow 1986: 253). Kuid selline arutelust keeldumine ei aitaks kahtlemata kaasa representatsioonide ja nende ajaloo uurimisele.

Lähilugemine ja vastukarva lugemine

Olen kasutanud järgnevas kirjutuses mitmel puhul oma allikate lugemise ja tõlgendamise protsessi iseloomustamiseks mõistet “lähilugemine”. Algselt kirjandusteaduslik termin on tänaseks interdistsiplinaarsete rännakute tulemusel³⁵ tähenduselt avardunud ja heterogeensemaks muutunud ning seda kasutatakse näiteks nii kultuuri- kui soouurimuslikus kirjutuses³⁶ (vt. Pöysä 2010: 331). Ka kultuuriajaloolased on edukalt kohandanud “lähilugemise” meetodit mittekirjanduslike tekstide uurimiseks (vt. Burke 2006a: 201, 202). Uskriitikute poolt kirjandusteaduses kasutusele võetud “lähilugemise” termin (*close reading*) võib viidata praeguses kasutamispunktis igasugusele tähelepanelikule või empaatilisele lugemisele ning seda tõlgendatakse sageli sõnasõnaliselt või metafoorselt, märkimaks lugeja ja teksti suhte mingeid kvaliteete. Lähilugemisega seostuvad tänapäeval ka muud ideoloogiakriitilised või lugemis- ja tõlgendamisprotsessist teadlikud lugemisviisid. Frank Parkin ja David Morley on rääkinud domineerivast, läbirääkivast, oponentivast lugemisviisist (Parkin 1974; Morley 1980). Feministlikud uurijad on kasutanud termineid “vastukarva lugemine”³⁷ ja “vastuhakkav lugeja” (*resisting reader*, Fetterley 1978). Lisaks seostuvad nende lugemisviisidega Barthes’i propageeritud poststrukturealistlik lugemisviis (Barthes 2000) ja sellega suguluses olevad lähilugemise dekonstruktiivsed versioonid (Derrida 1992).

Mina kasutan “lähilugemist” kui kujundlikku terminit, mis iseloomustab neid operatsioonide, mida lugedes teostab nii sisu kui ka poeetika, retoorika ja keelekasutuse suhtes kriitiliselt meelestatud uurija. Lähilugemine lõhub loetavasse teksti tungimise mõttes alati ka algse teksti puutumatus ja isolemist, kuid seda toimingut võib tõlgendada penetratsioonile või lammutamisele viitavate kujundite asemel näiteks ka lähedase

35 Humanitaarteaduses on “rändavatest” mõistetest on kirjutanud näiteks Mieke Bal (2002), rändavaid teooriaid on käsitlenud ka Edward Saïd (1983) ja James Clifford (1989).

36 Näiteks folkloristidest on lähilugemise mõistet oma väitekirjades kasutanud Senni Timonen (2004) ja Lotte Tarkka (2005).

37 Mõistet on kasutanud ka mikroajaloolane Carlo Ginzburg, kes innustab ajaloolasi kammima ajalugu vastukarva, s.t. lugema allikaid erinevalt nende kirjutaja algsest kavatsusest. Allikad on Ginzburgile moonutatavad peeglid, mis siiski ei “takista” asjade uurimist (vt. Mikkola 2009: 333, ka Ginzburg 1996).

koosolu, ühinemise või segunemisena. Kui uuskiitikute lähilugemise õpetus sisaldas vastukaaluks senini valitsenud biograafilisele realismile teksti autonoomsuse tagamise nõuet (Pöysä 2010: 336), siis sarnaselt mõiste tänapäevasele kasutusele pean tekstilähedase lugemise juures oluliseks ka tekste ümbritseva konteksti igakülgset tundmist. Niisiis pole minu kasutuses lähilugemisel ja vastukarva lugemisel suurt vahet, mõlemad märgivad teritatud tähelepanuga kriitilist lugemist, viimane termin lihtsalt viitab olukorrale, kus lugeja ja kirjutaja esindavad selgelt erinevaid ideoloogiaid.

Teksti eripärad: “võõras sõna”, heterofoonia, märkused

Lähtuvalt ainesest ja selle käsitlemise eesmärgist järgib minu kirjutus üldjoontes traditsioonilise (humanitaar)teadusliku teksti konventsioone. Tekst on üldiselt dokumenteeritud ja allikaviidetega varustatud ning paiguti koormatud rohkete tsitaatide ja ulatuslike joonealuste viidete ja märkustega. Haydn White'i järgi on selline ajalookirjutuse puhul tavaline üledokumenteerimine ja tsiteerimine selgelt rituaalse funktsiooniga. “Faktidest” diskursuse produtseerimise vaevarohted ja nõudlikud toimingud kuuluvad õpetatuse ja eruditsiooni “teatri” juurde ning nende ülesandeks on näidata ajaloolase kui oma allikate eestkõneleja siirust (White 2000: 90). Ka etnograafilist kirjutust kritiseeriv James Clifford kasutab sarnaseid teatrile viitavaid metafoore ja näitab, kuidas tsitaadid on alati tsiteerija poolt “lavastatud” (Clifford 1983: 139). Niisiis, olen oma teksti üles ehitades küll teadlikult järginud folkloristliku³⁸ või historiograafilise teksti konventsioone, ent olen sealjuures teadlik, et valitud tekstuaalsete strateegiatega puhul on tegemist teatud ajas ja kohas kehtivate erudeeritud õpetlastöö “rituaalidega”, mille funktsiooniks on kinnitada minu kui uurija ausust ja siirust.

Minu tekst on teadlikult heterogeenne ja polüfooniline ning üritab lõhkuda illusiooni käsitletud sündmuste või lugude ühetähenduslikkusest ja linearsusest³⁹. Seoses sellega, et paljud töös kasutatavad allikad ilmuvad laiema lugejaskonna ette esmakord-

38 Ka eesti rikkaliku arhiivimaterjaliga seotud folkloristikas on traditsiooniks, et oma väiteid ja üldistusi sageli justkui kinnitatakse arhiiviviidete lisamisega. Samas on teatavasti Eesti Rahvaluule Arhiivis leiduv aines nii heterogeenne ja eripalgeline, et hea/halva tahtmise korral võiks iseeneest (unustades kriitikavabalt kogumise ja esitamise konteksti, aja ning autentsuse ja esindavusega seotud problemaatika) leida tekstikohti peaaegu ükskõik mille kinnitamiseks.

39 Samas on mu tekst palju “taltsam” kui näiteks Janika Orase suurepärase ning nii sisult kui vormilt väga tundlik ja uuendusmeelne väitekirj “Viie 20. sajandi naise regilaulumaailm. Arhiivitekstid, kogemused ja mälestused” (vt. Oras 2008). Janika Orase tekstis paljastuvad tsüklliselt “epifaaniateks” nimetatud lõigud, kus uurija kirjeldab subliimselt oma varjamatult kehalist ja autobiograafilist kontakti “uurimisainesega”. Epifaaniad on küll häbelikult kursiivi paigutatud ja moodustavad töö mahust kaduvväike osa, kuid need väga emotsionaalsed isiklike äratundmiselamuste kirjeldused annavad kogu uurimusele spetsiifilise ja ainulaadse näo ning jagavad lugejale “tavalisest” teadustekstist erinevaid impulsse ja teavet. Kui Janika Oras lammutas oma töös julgelt autobiograafia, päeviku või ilukirjanduse ja teadusteksti piire, siis minu kirjutus ei löhu žanripiire, vaid jääb kogu oma polüfoonia, tsitaatsuse ja haralisusega siiski ühe žanri piiresse.

selt, olen neid kohati küllaltki suures mahus oma teksti löiminud. Kuna minu käsitus tegeleb sageli keelekasutuse, retoorika ja metafoorika analüüsiga, pole ma saanud piirduda vaid oma allikate refereerimise, ümbersõnastamise või tõlkimisega. Niisiis on mu tekst koormatud rohkete tsitaatide ja märkustega ning seetõttu haraline, mitmekeelne ja -häälnne. Sealjuures pole mul küll illusiooni, et oleksin neutraalne ja objektiivne meedium, kelle kaudu allikad "kõnelevad" (vrd. White 2000: 90). Olen teadlik, et minu tekstis võib tsiteeritava toon või rõhuasetus muutuda, ning ilmselgelt kannavadki kõik laenatud laused ja osundused tahes-tahtmata uut, minu poolt valitud illustratiivset või dokumenteerivat funktsiooni. Samas on mu intentsiooniks mitmehäälnne tekst, kus tsiteeritud aines funktsioneeriks kui "otsene kõne" või Bahtinlik "võõras sõna" (ka "võõra kõne"). Bahtini järgi on igal sõnal kõneleja jaoks olemas kolm aspekti: "kui neutraalne eikellelegi kuuluv keele sõna; kui teiste inimeste võõras sõna, mis on tulvil võõraste lausungite vastukajasad; ja lõpuks kui minu sõna, sest kui võrd ma kasutan seda mingis situatsioonis, mingi kõnekavatsusega, omandab ta juba minu ekspressiooni" (Bahtin 1987a: 282). "Võõraks kõneks" nimetab ta niisiis laenulisi osi (sõnad, laused, lõigud) lausungis või tekstis, mis säilitavad seal oma ülesehitusliku ja mõttelise iseseisvuse, aga ei purusta siiski ümbritseva teksti kudet (Bahtin 1987b: 244).

Bahtinist inspireeritud Julia Kristeva järgi ehitatakse igasugune tekst üles tsitaatide mosaiigina ning igasugune tekst tähendab mõne teise teksti teisendamist ja endasseimemist (Kristeva 1980: 66). Minu käsitlused seto laulust ja eesti folkloristika ajaloost on oma olemuselt mosaiigilised. Tsitaatide rohkus ja laenulisus funktsioneerivad kui mitmehäälsuse markerid, mis lõhuvad illusiooni üheseltmõistetavusest ja lineaarsusest. Allikatele on jäetud oma hääln ja sõna, kuna need on tahes-tahtmata paljutähenduslikumad kui ükskõik milline refereering või parafraaseering. Samas olen ka tekste kritiseerides nendega dialoogis ning üritan anda võimaluse erinevatele häälnle. Mu ideaaliks on heterofooniline mitmehäälsus, kui kasutada muusikalisi metafoore. Eelistan häälnle iseseisvusest ja spontaansusest tulenevaid juhuslikke kokkukõlasid rangele polüfooniale. Sealjuures ei ürita ma tekitada ka kujutlust valitud tsitaatide ja häälnle täiesti juhuslikust kooslusest. Minu tekstidel on kindel agenda ja mosaiikpildid või kobarkooskõlad tekiavad minu eesmärkidest ja valikutest lähtuvalt.

Oma järgnevates käsitlustes ei tee ma tavapärasel viisil vahet autoriteetsete isikute tsitaatide ja "allikate" vahel. Analüüsin Hurda ja Kreutzwaldi tekste samal moel nagu Miko Odelt ja Treiali Odelt salvestatud või kirja pandud tekste (arvestades siiski erivanrilliste tekstide loomuomadusi ja erinevusi). Seto laulikute "sõna" ja folkloristide või rahvaluulekogujate öeldu on minu uurimuses võrdse kaaluga, vaatamata sellele, et uuritaval ajaperioodil oli kummagi poole sõnal täiesti erinev kaal ja tähendus ning setode osaks oli olla vaid esitajateks, objektideks, informantideks või allikateks. Kuigi võtan kummagi poole käest tulnud infot võrdsest olulisena, annan ka aru, et setode "hääln" on sageli vahendatum ja mitmekordsemalt tõlgitud ja tekstualiseeritud kui folkloristi tekst. Dialoogi osalistele küllaldase hulga autonoomse tekstiruumi andmine tähendab James Cliffordi järgi seda, et need lausungid säilitavad oma idee ja iseseisvuse korrastava etnograafi tekstis ning teevad seega võimalikuks "kaasautorluse utoopia", mis omistab kõneluspartneritele mitte üksnes iseseisva lausuja, vaid koguni kirjutaja staatuse (Clifford 1983: 140). Nii nagu üritan oma tekstis vähendada tolleaegsete uurijate ja uuritavate

distanti ning luua võimalusi dialoogiks, ei usu ma ka oma analüütilises tegevuses, et teadlase ja uurimisobjekti kaugus lisaks uurimusele “objektiivust” ega teadlase ülimuslikkust võrreldes “uurimisobjektiga” (Keller 2001: 105 jj.; vt. ka Koivunen; Liljeström 2003: 271). Mu eesmärgiks on võimalikult lähedane dialoog ning mu positsioon setode representatsiooni uurimisel on varjamatult “kahepaikse” või “ülejoosiku” ambivalentne positsioon: olen nii seto folkloristi nahas kui folklorist seto nahas.

Järgneva uurimuse teksti ning tahes-tahtmata sündiva narratiivi lobedust katkestavad lisaks tsitaatidele ka muud teadustekstile omased lisandused ja täpsustused. Märkused on paratekstina teksti ja mitteteksti äärel ning nagu muidki paratekste, iseloomustab neid teatav määramatus ja libisevus (vrd. Genette 1987: 343). Märkuste põhifunktsiooniks on olla lisanduseks, kõrvalepõikeks või kommentaariks, aga sageli täidavad nad ka formaalsemat dokumenteerimise, tõlkimise või viitamise funktsiooni. Gerard Genette'i järgi on märkused definitsiooni poolest fakultatiivsed ning võivad olla määratud vaid teatud tüüpi lugejale, kes on huvitatud ühest või teisest lisandusest või kõrvalekalduvast arutlusest. Märkuste põhitekstist väljatõugatus viitabki nende juhuslikule loomusele ja kõrvalisele tähtsusele (Genette 1987: 324). Samas on märkuse ilmseks omaduseks lõhkuda diskursuse lineaarsust, katkestada narratiivi, lisada tekstile täiendavaid nüansse, polemiseerida sellega, sordineerida või rõhutada öeldut, vahetada ütlemise tooni või registrit (Genette 1987: 328). Ka minu joonealuste märkustega koormatud tekstid annavad märku käsitletavate probleemide haralisusest ning vihjavad müriaadile nüanssidele, mille põhjalikum uurimine võiks öeldut täiendada, täpsustada või ka kahtluse alla seada. Niisiis, minu tekstis leiduvate joonealuste märkuste ülesandeks on muuhulgas viidata esitatud narratiivi ühtsuse ja lineaarsuse ning sündmuste või probleemi käsitlemise täielikkuse illusoorsele.

Tutvustus

Käsitus koosneb neljast peatükist, mis kõik tegelevad seto pärimuse jäädvustamise ja tõlgendamisega seotud probleemidega. Kõik peatükid rõhutavad pärimuse kogumise valikulisust ja igasuguse representatsiooni konstrueerimise või loomisega seotud aspekti. Kõrgendatud tähelepanu all on varasemate uurijate sõnakasutus ja folkloristide kirjutistes korduvad kujundid. Iga peatükk pakub lisaks teoreetilisemat laadi probleemile ka konkreetse juhtumianalüüsi. Esimene peatükk “**Improvisatsioonid seto laulukultuuris: uurijate ja laulikute tõlgendused**” on pühendatud seto improvisatsioonide käsitlustele eesti folkloristika ajaloos. Improvisatsiooniliste laulude põgus uurimislugu, keskendub suures osas nende laulude napile uuritusele ning selle võimalikele põhjustele. Esmalt tutvustan improvisatsioonide kohta seto elavas laulukultuuris ning vaatlen laulude “rahvalike” ja “teaduslike” liigituste erinevusi. Seejärel asun vanimaid seto laulupärimuse kirjeldusi ja nende ideoloogilist tausta analüüsima. Püüan näidata, kuidas on Schlegeli, Hupeli ja Kreutzwaldi improvisatsioonid ja üldiselt laulmist puudutavad kirjakohtad omavahel suguluses ja intertekstuaalses seoses ning kuidas varem setode kohta kirjutatu on mõjutanud uurijaid samaväärselt nende isiklike välitöökogemustega. Seejärel tutvustan Jakob Hurda, Armas Otto Väisäneni jt. loodud seto laulude liigitusi

ning improvisatsioonide kohta nendes. Peatüki lõpetab vaade 1930. aastail toimunud muutustele eesti folkloristika improvisatsioonikäsitluses ning sissevaade sellesse, kuidas Nõukogude Eesti folkloristika käsitles seto improvisatsioone.

Teine peatükk **“Rahvalaulupublikatsioon kui looming. Seto pärimuse representeerimisest Jakob Hurda “Setukeste lauludes”**“ analüüsib mõningaid aspekte “Setukeste laulude” sünniloos ning Jakob Hurda ja Kaarle Krohni koostöös loodud seto laulude editeerimise põhimõtteid. Käsitlus rõhutab editeerijate rolli olulisust ning avab väljaande loomise metodoloogilisi ja ideoloogilisi tagamaid. Lähtudes peamiselt Hurda ja Krohni kirjavahetusest annan ülevaate publikatsiooni sünnile eelnenud diskussioonidest ning uurijate kimbatusest seto laulude liigitamisel. Demonstreerin liht- ja liitlaulude probleemi näitel, mismoodi uurijate vajadus tüpologia loomise ja liigitamise järele kujundab hinnanguid süsteemi sobimatute laulude kohta. Publitseerija “juhuslikud” valikud mõjukas seto laulupärimuse publikatsioonis on aga tõenäoliselt mõjutanud nii hilisemaid seto laulude uurijaid ja publitseerijaid kui laulikuid.

Kolmas peatükk **“Välitööde kontekst ja uurimismaterjali “loomine”. A. O. Väisäneni 1922. aasta välitöödest ja seto naiste jäädvustamisest**” annab ülevaate seto rahvaluule kogumise iseärasustest ning valgustab juhtumianalüüsina Armas Otto Väisäneni 1922. aasta välitöid Setomaal. Vaatamata sellele, et varaseimad Setomaal käijad pole oma välitöökogemusi enamasti väga põhjalikult üles kirjutanud, üritan uurida, mismoodi arhiividesse kogutud laulud on saanud. Tutvustan seto tavade, kommete ja soosüsteemi peegeldusi kogujate kirjutistes ning uurin, mismoodi kogujate koostöö laulikutega on võimalikuks osutunud ja kuidas see on kulgenud. Kuna A. O. Väisäneni 1922. aasta välitöödest Setomaale on säilinud rohke ja eripalgeline materjal, siis analüüsin põhjalikumalt nendel välitöödel toimunut ning üritan peamiselt seto naiste improvisatsioonide ja dialoogikatketega kaudu taastada laulikute kogemusi ühest jäädvustamisest. Sellisel moel loodud uus narratiiv välitöödel toimunut teeb kuuldavaks ka jäädvustatavate “hääle” ning on omamoodi vastukirjutuseks Väisäneni välitöökirjeldustele.

Neljas peatükk **“Kellele kuulub seto pärimus? Samuel Sommeri rahvaluulekogu loost ja retseptioonist**” on Samuel Sommeri seto rahvaluulekogu loomise ja ERAsse jõudmise lugu, mis keskendub rahvalaulude omandiprobleemile ja rahvaluulekogu kuvandile. Tutvustan peatükis Sommeri seto rahvaluulega seotud seisukohti ja plaane ning tema organiseeritud seto rahvaluule kogumist ja selle kajastamist meedias. Tuginedes erakirjadele ja ajalehtedes toimunud diskussioonile valgustan Sommeri tüli ERA juhataja Oskar Looritsaga, mis mõjutas Sommeri rahvaluulekogu saatust ja retseptiooni. Tutvustan ERA suhteid privaatsete rahvaluulekogude omanikega ning Sommeri kohtuasja seoses tema rahvaluulekogu muinasvaraks kuulutamise ja kaitse alla võtmisega. Analüüsin mitmeid eesti folkloristika ajaloos korduvaid motiive (rahvaluulekogude asupaiga tähenduslikkus, nende hävimine või välismaale müümine jne.) ning seoses rahvaluule kogumisega kasutatud metafoore.

Kasutan oma tekstis järjekindlalt setode omakeelseid nimekujusid “seto” ja “Setomaa”, vormide “setu” ja “Setumaa” asemel, et vältida viimastega seostuvaid halvustavaid konnotatsioone (vt. Hagu 1978: 616; vt. ka Kuutma 2005a: 132; 2006: 56). Näitetekstides olen säilitanud siiski autorite algupärase vormi, minu tehtud tõlgetes

olen kasutanud *o*-list vormi. Näitetekstides ja tsitaatides esinevaid seto isiku- ja kohanimede erinevaid versioone pole ühtlustatud. Ka varasemate autorite poolt üles kirjutatud seto keelt ning selle kirjaviisi pole korrigeeritud ega ühtlustatud. Salvestistelt litereeritud lauludes olen kasutanud lihtsustatud seto ortograafiat, kus akuut (´) märgib pehmendust ja *q* larüngaalklusiili.

Setokeelsed tekstid on üldjuhul tõlgitud ning laulude tõlked leiab paralleelselt originaalteksti kõrvalt, proosatekstide tõlked on esitatud allmärgustena. Muud võõrkeelsed tsitaadid on samuti tõlgitud⁴⁰ ning originaalkeelse versiooni võib leida allmärgusest. Tõlked on küllaltki sõnasõnalised, et säilitada algupäraste tekstide kujundiloogikat. Väljajätteid tsitaatides ja lauludes on tähistatud kaldkriipsude vahel oleva kolme kriipsuga.

40 Kreutzwaldi kirjade ja artiklite puhul kasutan varemilmunud tõlkeid, kuid olen lisanud ka originaalkeelsed tsitaadid.

1. Improvisatsioonid seto laulukultuuris: uurijate ja laulikute tõlgendused

Ettekujutus sellest, milline on ühe rahva pärimus või keda üldse pidada “rahvaks”, sõltub vaatepunktist (vt. Dundes 2002; Beyer 2011). Sageli on “rahva” ja teadlase või ka “oma” ja “võõra” poolt loodud pärimuse representatsioonid ja tõlgendused väga erinevad. Rahvaluule ajas muutuvad piirid⁴¹ demonstreerivad, mismoodi rahvapärimus “luuakse” lähtuvalt vaateleja eesmärkidest ja taustast. Rahvaluule koguminegi on alati seotud piiride tõmbamisega ning ilmselgelt pole objektiivset jäädvustamist olemas. Igasugune jäädvustamine on paratamatult seotud väljaajamisega ning seetõttu ka hinnanguline. Kuitahes totaalne ja põhjalik⁴² talletamine või kirjeldamine ka poleks, on selge, et kogutakse ja säilitatakse vaid teatud osa kogu pärimuse haaramatust mitmekesisusest. Niisiis, mingit osa pärimusest kogutakse või tõstetakse esile, kuna seda peetakse väärtuslikuks, ning midagi jäetakse kõrvale kui mitte nii hinnalist. Selles valikus peegelduvad valiku tegija tõekspidamised ja esteetilised eelistused, aga ka tema koolitus, ideoloogiline taust ning varjatud või varjamatud eesmärgid. Väärtuslikkuse kriteeriumiks võib olla pärimuse oletatav vanus, “autentsus”, mingi esteetiline printsip, teatud tüüpi sisu või vorm jne.

Kogutud pärimuse tähendust ja väärtust muudab ka selle säilitamine selleks tarbeks loodud institutsioonides või publitseerimine. Arhiivid ja muuseumid on institutsioonid, kuhu kogutud materjal hakkab sageli mõjutama arusaamu pärimusest. Arhiivi kogutud materjal ja tunnustatud väljaandes ilmunu saab tihti etaloniks, mille järgi hakatakse “elavas traditsioonis” oleva pärimuse vanust, autentsust või muid voorusi mõõtma. On selge, et näiteks pärast Jakob Hurda kapitaalse “Setukeste laulude” ilmumist oli iga järgnevalt kogutud seto laul seotud selle teose loodud tähenduste, seal avaldatud “kanooniliste” tekstide ja nende liigitamise põhimõtetega (vt. ptk. 2).

Meie tänane ettekujutus seto laulukultuurist põhineb suures osas sellel teadmisel, mille on loonud seto laulude kogujad, publitseerijad ja uurijad. Vahetud välitöökojemused võivad aga paljastada, kuivõrd lihtsustatud ja hangunud on need teadmised ning valikulised arhiivi või raamatusse püütud laulud võrreldes elava pärimuse paljususe, dünaamilisuse, haralisuse ja mitmetähenduslikkusega. Uurijate konstrueeritud, žanridesse pitsitatud ning kontekstist ja inimestest eraldatud tekstid meenutavad vaid põgusalt elavat esitust (vt. Bauman 1988: 3 jj.; Briggs 1988: 353 jj.). Uurija ja lauliku arusaam pärimusest ning selle olemusest, tähendusest ja väärtusest erinevad sageli kardinaalselt. See erinevus tuleneb erinevast asjade kirjeldamise keelest, erinevast taustast ja eesmärgist ning see lõhe võib olla sageli ületamatu,

41 Vt. nt. Särg 2010; Kuutma 2010; Valk 2010.

42 Eesti folkloristikas on olnud traditsiooniks rääkida “frontaalsest korjest”, mis viitab sellistele välitöödele, kus ei koguta materjali vaid mõne spetsiifilise uurimuse jaoks, vaid üritatakse jäädvustada “kogu” teatud isiku folkloorset “repertuaari” või mingis valitud piirkonnas leiduvat pärimust (nt. Kalda 2011: 43 jj.).

mistõttu igasugune katse dialoogi astuda võib osutada viljatuks ja vastastikune kõne tõlkimatuks.⁴³

Lähivaatlus paljastab arhiivis säilitatavate erinevate kogujate loodud rahvaluulekogude ehmatava erinevuse ning näitab, kui suurel määral on iga koguja taust ja eesmärgid mõjutanud kogutud materjali olemust (vt. ka ptk. 4, lk. 199). Sellise konstrueerituse avastamine ning folkloristide ja rahvaluulekogujate mingi ideoloogia, meetodi või poliitika poolt angažeerituse nähtavaks tegemine paneb kriitiliselt küsima kõigi nende teadmiste ja käibetõdede üle, mis meil pärimuse kohta üldse on.

Mind on pikka aega vaevanud seto nn. improvisatsiooniliste laulude probleem. Terminiga “improvisatsioon” või “improvisatsiooniline laul” on folkloristid tähistanud laule, mis pole mahtunud ühegi “tüübi” alla ja on seega selgelt “uued” ja “loodud” ning nagu ei kuuluks seega justkui vana pärimuse hulka. Improvisatsioon on iseloomustanud enamasti päevakajalisus või autobiograafilisus ning vanu ja tüübikindlaid laule otsinud uurijad pole neid nii väärtuslikuks pidanud kui laule, kus “loomise” aspekt jääb “meenutamise” või “vahendamise” varju.⁴⁴ Seoses sellega, et olen uurinud seto naiste autobiograafilisi laule (Kalkun 2002; 2003a, b, c; 2005) ja Anne Vabarna eepilisi improvisatsioone (Kalkun 2000; 2001a, b; 2004 b; 2008a), olen olnud mitmete probleemide ees. Eluloolaulude “leidmine” tekitas küsimuse, miks selliseid laule on arhiivis napilt ja ainult teatud rahvaluulekogudes. Kas selliste laulude vähene leiduvus arhiivis näitab, et improvisatsioonid ongi olnud seto laulu marginaalia, või näitab see pigem rahvaluulekogujate eelistusi ning arhiivis leiduvate tekstide juhuslikkust ja seto laulukultuuri adekvaatse representatsiooni illusoorisust? Miks setod räägivad improviseerimisest kui nende laulukultuuri jaoks üliolulisest nähtusest, kuid arhiivis leidub improvisatsioone napilt ning uurimislooski on tegeletud peamiselt vaid ühe seto naise improvisatsioonidega?

Samuti on mind paelunud küsimus pärimuse äärealadest ja keskpunktidest. Ehk siis küsimus sellest, mida oma pärimuse juures väärtustavad setod ja mida seto pärimuse kogujad ja uurijad ning mismoodi üks või teine pool sedasama pärimust representeerib. Improvisatsioonide ja improviseerimise hindamisel võib märgata üht silmatorkavaimat vastuolu folkloristide ja “rahva” seisukohtade vahel. Ühelt poolt näib, et nii folkloristid kui setod ise hindavad lauluemasid ja laulude loomist väga kõrgelt. Teisalt näitab improvisatsiooniliste laulude kogumis- ja uurimislugu selgelt nende laulude marginaliseerimist. Pikka aega pole neid peetud kogumise ja publitseerimise vääriliseks – kogutud, uuritud ja publitseeritud on enamasti vaid nn. vanu ja nn. tüübikindlaid laule.

Improvisatsioonide ebamäärane (sageli ka puuduv) koht seto laulukultuuri uurijate poolsetes representatsioonides paneb küsima laulupärimuse liigitamise kohta. Milline

43 Arhiivi jäädvustatud laulud on sündinud kogujate ja laulikute koostöös ning mingi laulu esitamine või mitteesitamine on sõltunud sellest, kuidas vastastikune kommunikatsioon või “läbirääkimised” on õnnestunud. Näiteks kirjeldab Janika Oras oma väitekirjas, mismoodi Hargla laulik Minna Kokk ei tahtnud “vanu” regivärsilisi laule raadios laulda, kuna pidas ilusamateks lauludeks “uuemaid” laule, mis jäädvustajaid jällegi vähem huvitasid (vt. Oras 2008: 290 jj.). Anne Vabarna eepilised improvisatsioonide loomislood näitavad, kuidas laulik püüab vastu tulla kogujate ootustele ning kohandada teksti kogujale sobivaks (vt. Kalkun 2001a: 335).

44 Viimasel ajal on improvisatsiooni ja traditsiooni vahetõrki oma väitekirjades puudutanud Liina Saarlo 2005: 31 jj. ja Mari Sarv 2008: 121 jj.

oli või on improvisatsioonide koht seto laulupärimuses? Kas lauluainese jaotamine lüro-epikaks ja lüürikaks (ja improvisatsioonideks) on ainuvõimalik ning kas sellisele piiritlemisele võiks leida vasteid ka liigituses, mida võiks nimetada “kohalikuks”, “rahvapäraseks”, “etniliseks”, “loomulikuks” või “reaalseks” (vt. Ben-Amos 2009a, b; Honko 1989; 1998: 24–26; Timonen 2004: 87)?

I.I. Eepika, lüürika ja ?

Eesti ja soome rahvalaulude kogumis-, avaldamis- ja uurimislugu uurides võib märkata selget eepiliste (eesti kontekstis lüro-epiliste) laulude eelistamist. Pikkadel aja- ja perioodidel on kogumis- ja uurimistöös ning publitseerimisel selgelt eelistatud jutustavaid ja müütilise sisuga laule. Ka Julius ja Kaarle Krohni väljatöötatud geograafilis-ajalooline meetod soosis just selliseid laule, kuna nende süzeelisuus ja fikseeritum kuju sobis paremini võrdlusteks (vt. ka Tedre 1964: 29). Kõik see, mis polnud loits või eepika, oli kogujale sageli nagu kõrvalprodukt, mida koguti, kui otsitult polnud võimalik saada (Timonen 2004: 14).

Varaseimad kogujad ja publitseerijad siiski ei osanud või ei pidanud vajalikuks jutustavate ja muude laulude vahel vahet teha. 18. sajandist kuni 19. sajandi keskpaigani avaldati Soomes laulukogumikke (Porthan, Ganander, Gottlund jt.), kus esitati lüürikat ja eepikat läbisegi. Laulude liigitamine käis nende oletatava ea, mütoloogilise sisu või muu alusel (Timonen 2004: 11). Ka Eestis avaldasid näiteks Neus ja Kreutzwald lüürilisi ja lüro-epilisi laule läbisegi ning liigitamisel peeti pigem silmas “fragmentide” sisu või mütoloogiliste motiivide olemasolu kui muid tunnuseid. Neusi “Ehstnische Volkslieder” (1850) on üles ehitatud nii, et lüürika ja lüro-epika vahel selget piiri pole ja laulud on liigitatud temaatiliselt (vt. ka Laugaste 1970: 128). Teost alustatakse siiski mütoloogilisi motiive sisaldavate lauludega (“Mälestused paganusest”), millele järgnevad loitsud (“Nõiasõnad ja laulud nõidusest”), mõlemas jaotuses leidub ka mõni lüüriline laul. Järgnevad osad nimedega “Mälestused katoliiklusest” (nurganaiselaul, mardri-, kadri- ja vastlalaalud, “Harja otsimine”, vaimulikud värsid jm.), “Eepiline ja ajalooline” (lüro-epika ja lüürika), “Eleegiline” (vaeslapselaalud jm.), “Rõõm ja kurbus laulus” (laulud laulust), “Loodusest ja igapäevaelust” (lüro-epika, lüürika, vanasõnad), “Armastus ja kosimine” (lüro-epika ja lüürika), “Pulmad, abiellu ja vanematearmastus” (lüürika, uuem laul), “Sõjalaulud” (lüro-epika ja lüürika), “Pilke-, mõnitus- ja naljalaulud” (lüürika, ahellaulud, uuemad laulud), “Seltskonnalaalud” (kiigelaalud, lüro-epika, ahellaulud, uuemad laulud jne.), “Lastelaalud” (ahellaulud, lastelaalud, liisklugemised jm.), “Mitmesugused laulud” (legendilaalud, lüürika, lüro-epika jm.) (Neus 1850: 475–477).

Lisaks žanripiirides valitsevale ähmasusele, polnud selleks ajaks veel välja kujunenud ka täpset hierarhiat ega ühtset arusaama laululiikide ealistest suhetest. Elias Lönnrot avaldas 1840. aastal oma lüüriliste laulude antoloogia “Kanteletar” eessõnas oma nägemuse rahvapärastest žanridest ja nende vanusest. Lüürikat tähistas Lönnrot terminiga “lauluruno” (rootsi keeles “lyrisk poesi”) ning pidas seda vanimaks laululiigiks. Vanuselt järgmised olid Lönnroti järgi loitsud (loihtoruno), lüro-epilised laulud (virsiruno) ja Kalevala eepika (kertomaruno). Hiliseimaks liigiks oli Lönnroti järgi

dramaatiline “osotelmaruno”, millega ta tähistas rituaalidega seotud laule (vt. Timonen 2004: 12). Vaid paar aastat varem oli Lõnnrot oma laulude hierarhias lüürika veel müütiliste ja eepiliste laulude järele asetanud (Apo 2004: 277, 278).

Vaadates laulude publitseerimise lugu on näha, et kõik, mis erineb jutustavatest lauludest, itkudest ja loitsudest, on uurijaile liigitamisprobleeme valmistanud. Lüürika “improvisatsiooniline hing” on teinud selle raskelt püütavaks ega ole lasknud seda kindlasse raami suruda. Samas võib ka lüürika ja lüro-epika vahel leida ühenduskohti, rääkimata improvisatsioonide ja lüürika veelgi ähmasemast ja suvalisemast piirist. Kui jutustavatele lauludele on võimalik leida mingit vastet ka rahvalike žanrinimetuste hulgas, siis ei seto ega karjala lauljad pole lüürikat (ja improvisatsioone) ilmselt kunagi millegi ühtsena tajunud (vt. Timonen 2004: 86). Sellistele väga erineva funktsiooni ja ilmega laule mahutavatele “megažanritele” (vt. Honko 1998: 25; Timonen 2004: 87) nagu lüürika või improvisatsioonid, pole ilmselt olnud rahvalikke vaseid.

Tänaseks tuntud rahvalikud seto laulude jaotused on “lüürika” või “improvisatsioonide” kategooriatest palju väiksemad, ei oma ühtset liigitusalust ning pole ka ilmselt sellised, kuhu kogu lauluaines probleemitult paigutuks. Kohalikud terminid ja jaotused on paindlikud ja muutlikud ning lokaalne ja individuaalne varieerumine on nende puhul olemuslik nähtus mitte hälve (vt. ka Ben-Amos 2009a, b). Setod võivad liigitada oma laule näiteks funktsiooni järgi (nt. saajalaul, maaselitsa laul), esitaja järgi (miihilaul, naisilaul), viisi järgi (põlluääl, mäeääl), refrääni järgi (lelotamine, leigotamine), esitupaiga järgi (järveääl, kirmasõ laul), laulu päritolukoha järgi (Serga ääl, Petseri tagonõ laul), teksti järgi (vana laul, pikk laul), autori või esitaja järgi (Vabarna viis, Pähnäpuu laul) jne. (vt. Pino 1950: 149–160; Väisänen 1923; 1924a; Virtanen 1987: 164). Uurijate loodud analüütilised žanrikategooriad (lüro-epika, lüürika, improvisatsioon) on tekstide organiseerimise mudelid, mis ei arvesta “rahvalike” jaotuste mitmetähenduslikkust ja paindlikkust ega võimalust, et tegemist on pigem kultuuriliste kommunikatsioonikategooriatega, mitte autonoomsete ja absoluutsete üksustega (Ben-Amos 2009a: 90).

Ka žanride vanuse teemat on uurijad olulisemaks ja põhimõttelisemaks pidanud kui setod ise. Setodel on küll olemas kategooria *vana laul*, kuid ilmselgelt pole see viidanud nii üheselt lüro-epikale, kui uurijad on näidata püüdnud. Nii nagu setode jaoks pole *vana laul* žanriliselt puhas, pole ka vanus olnud ilmtingimata laulu väärtusele vihjav või pärimust hierarhiseeriv kategooria. Folkloristidele on aga laulude oletataval eal olnud suur tähtsus – nagu ka žanride “puhtusel”. Seto lüürika ja improvisatsioonide hägusest piirist on teinud uurijad järeldusi laulukultuuri “arengu” kohta. Näiteks on Herbert Tampere kirjeldanud seto lüüriliste laulude seotust kalendri- ja perekonnatavandiga ning selliste laulude improvisatsioonilist loomust. Selliste laulude sünkretistlik kontekstisidusus ühelt poolt ning teisalt nn. tavandivälise lüürika vähene esinevus seto laulutradsioonis viitab Tampere järgi sellele, et seto laulutradsioon on “arhailisemal arengujärgul” kui eesti regivärs.

Erilises olukorras oli Setumaa, kus tänapäevani on üsna elujõulisena püsinud mitmesuguseid tähtpäevalaule, mille hulgas alatasa kerkib esile jubuimprovisatsioon. /---/ Tavandiväliseid lüürilisi mõttemõlgutusi eksisteeris iseseisvalt võrratult vähem, oieta päris tühisel hulgal. Lüürilised motiivid liitusid enamasti kas töö-, tavandi- või

horovoodi-laulude tsüklitega. Iseseisvad lühikesed laulud olid märksa uueaegsemad, enamasti üle võetud naabritelt Võrumaalt või tõlgitud venelaste repertuaarist. Kahtlemata näitab see olukord setu regiivärsi suhteliselt arhailisemat arengujärku kui mujal Eestis.

Tampere 2009b: 402.

Ka hilisemaid uurijaid on huvitanud eelkõige seto lüro-epika kui jäänuk kunagisest eepikast ning lüürilist ja improvisatsioonilist osa seto laulupärimusest on peetud pigem hilisemaks arenguks või omalaadseks “regilaululiseks juhuluuleks”, mis nii funktsiooni kui poetika poolest erineb “vanast” traditsioonist ja “lõhub” žanrisüsteemi (Arukask 2003; 2004). Hurda “Setukeste laulude” esimesse köitesse paigutati tähenduslikult lüro-epika, teine köide reserveeriti lüürikale kui vähemolulisele ning kolmandas köites jätkati lüürikaga ja vahepeal juurde kogutud lisandustega lüro-epikale. Improvisatsioone selles seto laulude esimeses ja olulisimas väljaandes pole.⁴⁵

1.2. Setod oma laulust

Vaatamata uurijate kahtlustele ja möödavaatamisele peavad setod ise uute laulude loomise oskust ja spontaanset improviseerimist üheks olulisemaks kriteeriumiks, mis näitab lauliku võimekust ja traditsioonilise laulu tundmist.⁴⁶ Seto Kuningriigi päevade⁴⁷ üks tähtsaimaid sündmusi on *sõnolistõ* võistlus, kus parimad laulikud võistlevad selles, kes suudab etteantud teemal ilusaima laulu luua (vt. Sarv 1997; Kuutma 2005a: 230). Seto mitmehäälne laul kanti 2009. aastal UNESCO inimkonna vaimse kultuuripärandi esindusnimekirja. Nimekirja saamiseks koostati seto organisatsioonide koostöös

45 Samas võib “Setukeste laulude” teises ja kolmandas köites leiduvaid Miko Ode poolt ilmselgelt Hurda tellimise peale loodud mõrsja- ja surnuitke erinevatele sugulastele pidada seto naiste improviseerimisoskuse tõenduseks ning näiteks selle kohta, et “Setukeste laulude” aegsed laulikud ei piirdunud vaid vanade laulude meenutamise ja Hurda rollist selliste laulude sünni juures annavad märku itkude erilised ja süsteemsele küsitlemisele viitavad adressaadid, näiteks on Miko Ode laulnud mõrsjaitkud “Kozilazē ristežälē”, “Kozilazē ristimäle”, “Kozilazē sūzarēllē”, “Kozilazē sūzarēmehele”, “Kozilazē velele”, “Kozilazē velenaižälē”, “Kozilazē tädile”, “Kozilazē tädimehele”, “Kozilazē tädipojalē”, “Kozilazē unopojalē”, “Kozilazē ristivelele”, “Kozilazē ristivele naižälē” (vt. Hurt 1905). Ka Miko Ode surnuitkude adressaadid on spetsiifilisemad teiste itkejate omadest, nt. ““Tsödžē” nutab oma vennapoega”, “Tädi nutab oma õepoega”, “Lellenaine nutab noort meesterahvast”, “Onunaine nutab noort meesterahvast” jne. (vt. Hurt 1907).

46 Setode suhtumist oma lauludesse on mitmetes artiklites uurinud ka soome folklorist Leea Virtanen. Virtanen on toetunud oma käsitlustes nii vestlustele seto traditsiooni hästi tundnud folkloristidega (Veera Pino, Vaike Sarv, Kristi Salve, Paul Hagu, Udo Kolk) kui ka enda välitöökogemustele (vt. Virtanen 1974; 1981; 1987; 1994).

47 Täna seto kogukonna üks olulisemaid pidupäevi. Folklorist Paul Hagu 1994. aastal initsieeritud sündmusest on saanud järjest suurema tähendusega iga-aastane pidustus. Kuningriigi päeva korralduses on mõningaid traditsioonilise *kirmaski* elemente (spontaanne laulmine, tantsimine, söömine ja joomine), aga toimuvad ka mitmesugused võistlused, kus muuhulgas valitakse parim improviseeritud laulu looja – *sõnoline*. Vt. ka Sarv 1997; Kuutma 2005 a: 230, 231.

taotlus, kus anti põhjalik ülevaade seto laulukultuurist. Improviseerimisoskust kui väga olemuslikku nähtust nimetati juba esimeses laulutraditsiooni tutvustavas lõigus.

Seto leelo (tõlkes “seto laul”) on rohkem kui tuhandeaastase ajalooiga setode rahvalaul – traditsiooniline laulmisviis ja laulukultuur. Teksti ja meetrika poolest on tege- mist läänemeresoome vanema nn. runolaulutraditsiooni eripärase lokaalvariandiga. Iseloomulik on eeslaulja ja koori partii vaheldumine: eeslaulja laulab värssi, koor liitub rea lõpusilpidel eeslauljaga ning kordab värssi. Äärmiselt oluline on improviseerimis- võime: ilma selleta ei ole võimalik tunnustatud laulikuks saada. Lähtudes traditsioo- nilisest meetrilisest süsteemist ja poeesiast, loovad seto laulikud uusi tekste vastavalt olukorrale.

Seto leelo 2008: 3.

Uurides 1960. aastatest tegutsenud seto leelokoori Leiko ajalugu (vt. Kalkun 2004a) vestlesin Leikos laulnud naistega ning lugesin ka seda, kuidas folkloristid olid Leikost ja tema lauluemadest kirjutanud. Leiko parimatest lauluemadest vesteldes märkas, kuidas kohalik ja folkloristlik nägemus heast laulikust ei ühtinud. Folkloristid olid hinnanud laulikuid, kes eelistasid laulda “vanu” laule, seto naised ise pidasid paremateks lauljateks neid, kes suutsid iga kell ja igaks elujuhtumiks uue laulu luua. Folkloristide poolt kõrgelt hinnatud Jekaterina Lummo kohta rääkisid tema laulukaaaslased, et pika- aegne koori eeslaulja ei loonud midagi märkimisväärselt uut ning laulis vana laulu⁴⁸, erinevalt näiteks Anna Mäestest, kes oli hea “sõnadetegija”.

Kullõ inäp olõ-s mu aigu pallo sõnolitsest, sis oll joba Mäeste Anne ja Kati rohkõba. Mäeste Anne oll väega hää sõnategija, õga Kati olõ-s nii hää sõnategija, Kati oll nigu vannu laulõ laulja, ta tiidse noid vannu laulõ rohkõba, a Mäeste Anne oll maru hää sõnoline. Esi tekk' kõik sääntsit sõnnu ja viise võtt'. Annel kah muiduki pärast läts tervüs käest ja sis ta jäi nigu tahaplaanile, naati nigu Katit austama väega. /---/ Aga Kati oll jah sääne, tekk' timä külh sõnnu kah, aga rohkõp põimõ nigu vannu laulõ sisse, et laul' vanna sõnna, a tii-s midägi uut manõq. A muidu Kati oll sääne hästi heasüdamlik ja määnestki säänest, taad olõ-s.⁴⁹

Intervjuust Anna Kõivoga 12.9.2004, Kalkun 2004a: 18.

48 Tõenäoliselt oli siiski ka Jekaterina Lummo võimeline improviseerima, kuid tarvitas seda oskust kultuurimaja kooris lauldes harvem. Kati tütar Linda Liiman kasutas 2011. aasta suvel Petseris oma ema lauluoskust kirjeldades lauluema ja väikest lapse võrdlust. Linda sõnul tulid emal lau- lud lihtsalt, ta olevat olnud kodus nagu väike laps, kes seisab tooli peal ja laulab vahetpidamata kõigest sellest, mida näeb.

49 Kull'õ enam minu ajal polnud palju eeslauljaks, siis olid juba Mäeste Anne ja Kati rohkem. Mäeste Anne oli väga hea sõnategija, ega Kati polnudki nii hea sõnategija, Kati oli nagu rohkem vanade laulude laulja, ta teadis neid vanu laule rohkem, aga Mäeste Anne oli väga hea eeslaulja. Ise tegi sõnu ja võttis viise. Annel kah muidugi pärast läks tervis käest ja siis ta jäi nagu tahaplaa- nile, hakati Katit väga austama. /---/ Aga Kati oli jah selline, eks tegi tema ka sõnu, aga rohkem põimis vanade laulude sisse, et laulis vana “sõna”, ega teinud midagi uut juurde. Aga muidu Kati oli selline väga heasüdamlik ja mingit sellist, seda ei olnud.

Erinevalt Jekaterina Lummost pole folkloristid Anna Mäestele mingit tähelepanu pööranud. Vaike Sarv on arhiivi jaoks salvestanud mõlemat naist,⁵⁰ kuid ilmselgelt eelistanud vanade laulude lauljat. Vaike Sarvega koostöös tehti Jekaterina Lummost kaks telefilmi “Lauluema Kati Lummo” ja “Sügis Setumaal” ning Kati laule avaldati plaadiantoloogiatel “Voix des pays Baltes – Baltic Voices” ja “Seto Songs” (Kalkun 2004a: 18). Kui Jekaterina Lummo kohta võib Vaike Sarve tekstides leida mitmeid iseloomustusi, siis samal ajal laulnud Anna Mäestet mainib Sarv möödaminnes vaid ühes raadiosaates. Iseloomulikult ei räägita uute laulude loomisest, vaid vanadesse sõnade lisamisest.

Veera Hirsiku käe all hakkasid Värskä naised üha sagedamini koos käima, esinema Leelopäevadel, laulma Värskä sanatooriumi külalistele. Üheks uueks eeslauljaks sai Anne Mäeste Verhuulitsa külast, kes oli Pihla Kullost seitse aastat noorem. Anne Mäeste laulustiil oli pehmem ja meloodilisem, ta lisas suure osavusega vanadesse lauludesse uusi sõnu.

Vaike Sarv, ER saade “Leiko” 6.11.1994, Kalkun 2004a: 18.

Lisaks vanade laulude lauljatele on folkloristid selgelt eelistanud lauljaid, kes nende hinnangul ei “detoneeri”⁵¹ ja on tavalisest “musikaalsemad”. Kaaslauljate ja kohalike poolt kõrgelt tunnustatud seto lauluemad Akulina Pihla ja Maarja Pähnapuu (vt. nt. Sarv 2000: 243) on etnomusikoloogide arvates “liiga palju” oma viise varieerinud ning neisse on suhtunud sel põhjusel teatud eelarvamusega. Setode jaoks on lauluema-staatus tähendanud eelkõige oskust improviseerida sõnu, lauluemade hääle ilu või musikaalsus euroopalikus mõistes on olnud teisejärgulise tähendusega (*Improviseatsioon seto lauludes* 2009).

Samas on ka tänases seto laulukultuuris tunda teatud pinget kindlakujulise laulu ja improviseerimise vahel. Tänapäevased lauluemad on süüdistanud üksteist vastastikkult laulude (salajases) salvestamises ning võõraste laulude äraõppimises. Lauluemad tunnevad kiivalt teiste lauludes “oma sõnad” ära ning räägivad põlastusega laulikuist, kellel oma sõnu pole ja kes vaid vanu laule “üts rida siist, tönõ säält” kokku panevad. Mõned seto koorid on lausa kuulutanud, et nemad “võõraid laule” ei laula, kuna ei pea kellegi

50 1982. aastal on Anne Mäeste improviseerimistest salvestatud näiteks järgnevad: “Laul impr. Väikene kuusekene kasvi kurvalt mõtsa all” (Vana-aasta l.) (RKM, Mgn, II 3607 (18)); “Noks keelillä kõnõli (laul A. H. Tammsaarest, loodud 1979. a.)” (RKM, Mgn, II 3607 (14)); “Tulli laulma mi Tallinnahe (regatilaul mäe-ääle perrä)” (RKM, Mgn, II 3607 (12)) ja “Nii illos olõt Setomaa, uma liivaluitõga” (RKM, Mgn, II 3607 (3)). 1983. aastal on salvestatud: “Lauluime kui aŗa kuuli (impr. Anne Vabarnast)” (RKM, Mgn, II 3821 (5)); “Kuulsa’ ti koolivelle’ (impr. R pina meeskoori 30. aastapäevaks)” (RKM, Mgn, II 3821 (7)); “Ilo keelill  kõnõli (improviseatsioon Jaan Eilarti 50. juubeliks)” (RKM, Mgn, II 3821 (13)); “Mille mi sii  tulli (impr.)” (RKM, Mgn, II 3824 (1)); “Aŗa muist  noori olli (impr.)” (RKM, Mgn, II 3827 (4)); “H imunaase’ (impr.)” (RKM, Mgn, II 3827 (2)).

51 Sõnaga “detoneerima” on t histanud näiteks Vana Kandle k idetes laulude noodistuste juures n.- . mustalt laulmist. Laululisest perest p rilineva Mustjala kihelkonna tunnustatud pulmalauliku Mare Poogi laulude kohta kirjutab Ingrid R uutel näiteks “kohati laulik täiesti detoneerib” (VK 1985: 124, 139), “lõpus ilmselt detoneerib” (samas: 62).

teise loodud sõnade kasutamist eetiliseks (vt. Laanemets 2011: 11; Nuutov 2011). Selle kõrval on siiski näha ka teisesuunalist, fikseeritust hindavat mõtlemist. Seto leelo tulevikku käsitlevates aruteludes ja ümarlaudades on mõned seto koorid nõudnud, et teatud kõrgelt hinnatud laulud, mida üldiselt seostatakse konkreetsete lauluemadega (nt. Veera Pähnapuu laulud) “jääksid nii nagu on”, et igaüks ei hakkaks neid “muutma ja rikkuma”. Vaatamata sellele, et plaatidel ja kassetididel publitseerimise tõttu on Veera Pähnapuu lauludel nüüdseks ka teatud fikseeritud kuju, tuntakse neid laule samamoodi ka suuliselt levivas pärimuses ning erisuguste variantidena.

1.2.1. Lisandus: Siberi setod oma laulust

Veelgi radikaalsemat seto laulu improvisatsioonilise rõhutamist märkasin diasporaa setode juures. Välitöödel 19. sajandi lõpus ja 20. sajandi alguses Krasnojarski kraisse emigreerunud setode juures⁵² panin tähele, et seto laulust räägiti kui millestki väga loomulikust või spontaansest. Sellele laulule olemusliku improvisatsioonilise tõttu arvati aga ka, et see on midagi liiga tavalist või tühist võrreldes vene või eesti lauluga. Paljud, kellega lauludest rääkisin, ei pidanudki seto laulu “õigeks” lauluks.

Tänased Siberis elavad setod on kaotanud kontakti oma emamaaga, kuid vanem põlvkond pole unustanud oma keelt ja laule. Kuna tänapäeval Krasnojarski krais elavad setod enamasti ladina tähtedega kirja ei mõista, siis pole kõik eesti keeles või ladina tähtedega setodest või seto laulust kirjutatu neid puudutanud. Mul pole illusiooni, nagu oleksid diasporaa-setod “külmutatud ajalugu”, kelle pärimus on fikseerunud sellisena nagu see välja rännates oli (vt. ka Korb 2005). On selge, et Siberi setod ja nende pärimuski on enam kui saja aasta jooksul Krasnojarski krais uues keskkonnas ja oludes elades muutunud. Ometi on teatud osa pärimusest näiteks veidi hilisema kirjaoskuse ning eesti- või setokeelse kirjanduse kättesaamatuse tõttu säilitanud mingis osas vanapärasema näo.

Siberi setod on omaks võtnud erineva päritoluga laule ja muusikat. Oma lõunaeestlastest naabritelt on õpitud põhja- või lõunaeestikeelseid sentimentaalseid lõppriimilisi laule ning venelastelt venekeelseid rahvalikke laule.⁵³ Lõppriimilised ja stroofilised “eesti” ja vene laulud erinevad nii muusikaliselt, tekstiliselt, keeleliselt, kuid eriti fikseerituse astmelt emamaalt kaasa toodud regivärsilisest laulustiilist. 2007. ja 2008. aasta välitöödel kohatud laulikud tajusid laulustiilide erinevust väga teravalt. Asjaolu, et seto laulus võib hea laulja improviseerida traditsioonilisi vormeleid ja meetrumit kasutades

52 Osalesin 2007. ja 2008. aastal toimunud ERA välitöödel Krasnojarski krai seto külades. Külastasime suurimaid seto diasporaakülasid Hait ja Uus-Petseri, aga ka palju väiksemaid seto kogukonnaga külasid ja asulaid (Bulatnova, Krestjanski, Kijai, Ostrovki, Narva, Partisansk) ning Krasnojarski linnas elavaid setosid.

53 Siberi setod räägivad, et nende esimeses diasporaa-põlvkonnas abielluti vaid omavahel. Järgmisel põlvkonnal tuli ette juba ka abielusid luterlike eestlastega ning tänaseks pole inimese rahvus või keel elukaaslase valikul enam üldse olulised. Sellest võib teha järeldusi ka eesti- ja venekeelse laulupärimuse omaksvõtmise ajaperioodi kohta.

igaks laulusituatsiooniks sobivad sõnad ning liita tuntud “sõnu” uutega, muudab seto laulu Siberi setode meelest eesti ja vene omast kardinaalselt erinevaks.

Vene ja eesti laulude puhul pidasid Haida küla laulikud oluliseks, et kõik traditsiooniliselt lauldavad salmid saaksid esitatud. Kui juhtus, et esitajal mõni salm või rida ununes, siis peeti vajalikuks vabandada. Ühel lauluõhtul pahandasid ansambel Lille vanemad naised noorema laulja Anna Kutšarenkoga (s. 1952), kuna see jättis vene laulust paar teadaolevat salmi laulmata. Kui Anna lõpetas laulu, protesteeris Maks Liide (Alidia Kondratjeva, s. 1939) ja laulis kohe juurde talle teadaoleva salmi. Seejärel lisas Petersoni Manni (Maria Peterson, s. 1941) veel ühe. Anna vabandas, et salm vahele jäi.⁵⁴

Ka uuemate või siirdevormiliste (eesti) laulude puhul oli tüüpiline, et vabandati, kui mõni salm või rida laulmata jäi. Kui vanema põlvkonna osavaim laulja Semmeni Olli (Olga Matvejeva, s. 1932) laulis Kopa Manni (Maria Vassiljeva, s. 1927) pool olles ringmängulaulu “Tütärlatsõq, linnukõsõq” soololauluna, siis pidas ta vajalikuks vabandada, et mõni rida jäi laulmata. Ootamatult sekkus vestlusse Kopa Manni mees Mihhal, kes käratas naistele, et pole vaja laulda, kui sõnu ei tea, mille peale Kopa Manni lisaski talle teada olevad laulmata jäänud värsid.

Semmeni Olli: Edeots lätt är jo meelest. Vaja kuna veitse naata hurisõmma. Nüüd käü-ei karja ka-i.

Kopa Mihhal: Tab ommaq poolõq lauluq teil maaha jätedüq. Mõista-i lauldaq, laulkugi-i!

SO: Tulq, ütle iist!

Kopa Manni: “Lepä lehist leevä küdsi, paiu koorist pudru keedi.”

*SO: Võe, pall’o om meelest lännüq!*⁵⁵

ERA, DV 640 (00:50:14–00:51:00).

Sageli oli nii, et Siberi seto naised, kellega vestlesime, olid valmis nimetama eesti ja vene laule, mida nad teavad, kuid seto lauludest rääkides sattusid segadusse. Seto laul polegi kindlakujuline laul, “kiä lauldaq mõist, tuu muuku laul õnnõ tuust kõgõst, mitä näge ja mis miilde tulõ”. Seto laulust rääkides kasutasid Siberi setod sageli sõnu, mis viitasid loomulikkusele või looduslikkusele, aga ka igapäevasele, tavalisele või tühisele.

2007. aastal arutasid Kauba Naadi (Nadežda Kaup, s. 1937) ja Matvejeva Anna (Anna Matvejeva, s. 1938) Bulatnova külast seto, eesti ja vene laulude teemal. Selgus, et Naadi ema oli küll seto, aga armastas eesti laule laulda. Küsimus seto laulude kohta ajas aga naised segadusse, Naadi ütles, et eestlastel olid laulud, setodel nagu polnudki, muudkui *satsin’ajet*,⁵⁶ mida nägid, sellest laulsid. Ka seto laulude viisi pidasid naised loomulikuks ja tavaliseks ning ütlesid, et polnudki mingit viisi või *äält*, lauldi niisama.

Andreas Kalkun: Nii et sul imä oll’ suur laululinõ?

54 ERA, DV 642 (00:02:30–00:03:28).

55 Semmeni Olli: Algu läheb ära juba meelest. Vaja oleks kunagi veidi hakata ümismä. Nüüd ei käi karjas kah. Kopa Mihhal: Siin on pooled laulud teil ära jäetud. Kui ei oska laulda, ärge laulgegi!
SO: Tule, ütle eest! Kopa Manni: “Lepa lehtedest leiva küpsetasin, paju koortest pudru keetsin.”
SO: Oi, palju on meelest läinud!

56 *сочинять* = looma, kirjutama, koostama, kokku panema, välja mõtlema.

Kauba Naadi: Daa, a imä laulsõ mul kõik eesti lauluq. Tä olõ-s viil nii pubas eestlane, oll seto, a timä laulsõ kõik eesti lauluq. Nu ilosabe laulivaq. Vot mul sõsar ka, tuu mõistsõ veigalt hõste.

AK: A tä seto muudu mõistsõ ka või?

KN: No seto muudu veigalt olõ-s sääntsit laulõ, a eesti muudu lauluq ommaq õnnõ. Seto laulu satsinjajet, mia näet, tuud laulat, ütlet iist ja. A nii eesti lauluq ollivaq nii jo. /---/ Äält määnest viil, niisamatõ. /---/ Eesti lauluh ommaq sääntseq sõnaq, et nä ommaq elo peräst võeduq. Vot kui inne eleti, nii võeti ja laulõti. Hüäq lauluq ollivaq veigalt eesti keeli.⁵⁷

ERA, DV 545 (00:37:44–00:39:00).

Kohtumisel Haida küla kooriga Lill laulis Petersoni Manni meile 2007. aastal tervitusimprovisatsiooni, et demonstreerida, milline on “tõeline” seto laul. 2008. aasta välitöödel toimus sarnane kohtumine. Koosviibimisel oli ka Haida parim laulik Semmeni Olli. Petersoni Manni palus Ollil näidata, kuidas lauldakse sellest, mida näed ja mõtled. Et kuidas teha laul näiteks Andrasele või Anule (Korb). Vanem laulik ei saanud esmalt aru, mida tahetakse, kuid esitas siis “Tulevik teadmata” ja teisi regilaulumotiive kasutades improvisatsiooni külalistele.⁵⁸ Manni ei jäänud lauluga päriselt rahule ning palus Ollil veel konkreetsemalt laulda näiteks sellest, kuidas Andreas ja Anu tulid lennukiga Krasnojarskisse, sealt bussiga Haida ja siis jala Bulatnovva.⁵⁹ Petersoni Manni pidas oluliseks seto laulu spontaansusest ning aja ja kohaga seotusest rääkida ka pärast ühe eesti laulu esitust.

Petersoni Manni: No aga vot seto rahval om viil sääne, et ma näi sinno, ma su peräst parhilla laula. Sjoõ om kui ta da složena, a meil da ta om nii, naprimer⁶⁰, ma näi ja laulagi. /---/ Määne laut, sääne laulõtas.⁶¹

ERA, DV 543 (8), (00:35:30–00:36:57).

“Tõelisest” seto laulust rääkides jõuti sageli pulmas laulmise meenutamiseni. Sageli toodigi seto laulu paindlikkuse ja improvisatsioonilisuse näiteks, kuidas pulmas kedagi sõimati või kiideti. Ka Lille koori killõ Maksi Liide tegi vahet laulul ja sellel, mida niisama peast lauldakse. Mõrsjaitk oli ühe sellise “peast lauldud” seto laulu näiteks.

57 Andreas Kalkun: Nii et ema oli sul suur lauluoskaja? Kauba Naadi: Jaa, aga ema laulis mul kõik eesti laulud. Ta polnud ise veel puhas eestlane, oli seto, aga laulis kõik eesti laulud. Ilusti laulsid. Ja mu õde ka, need oskasid väga hästi. AK: Aga ta seto moodi ka oskas või? KN: No seto moodi väga ei olnud selliseid laule, eesti moodi laulud on ainult. Seto laulu *satsinjajet*, mida näed, seda laulad, ütled eest ja. Aga eesti laulud olid juba nii. /---/ Viisi veel mingit, niisama. /---/ Eesti laulus on sellised sõnad, et need on elust võetud. Vot kui enne elati, sellest võeti ja lauldi. Väga head laulud olid eesti keeles.

58 ERA, DV 641 (00:21:26–00:23:55).

59 ERA, DV 641 (00:24:40–00:25:22).

60 *naprimer* = näiteks

61 Petersoni Manni: No aga vot seto rahval on veel selline asi, et ma nägin sind, ja ma nüüdsama sinust laulan. See on nagu *peab*, aga meil on nii, *näiteks*, ma nägin ja laulangi. /---/ Milline laut, sellist lauldakse.

Andreas Kalkun: A sjoo oll' kah pulmalaul vai?

Maksi Liide: Niisamatõ laulõti, kõigipoodi külä pääl ja. A tä õks om laul, a nä, mis ommaq säändseq, mõrsjaikk ja, näid nä pääst laulvaq. Sis oll' sõnoliisi, kiä mõistõvaq, a meil nüüd olõqki-i sõnoliisi, kes mõist õks seto laulu, nastajashii seto laulu.⁶²

ERA, DH 40 (7), (00:05:48–00:06:13).

Seto laulust rääkides öeldi sageli, et see on peast võetud, kasutati ka venekeelset verbi *satsinjat'*. Vene ja eesti laulude fikseeritusele viidates öeldi, et neid lauldakse *po parjatku*. Tüüpiline oli, et seto laulu iseloomustati ka kui midagi pikka, lõputut või amorfset võrreldes teiste tuntud laulustilidega.

Ossipova Manni: A eesti nä ommaqki pikäq lauluq. Veigalt ommaq pikäq. A seto laulu ku nakat laulma, no sjoo om ju väega porinõ, et "Mari-sori", sjood õdaku nakat ar laulma, kooniq hummoguni võit laulda. Väigalt om pikk!

Maksi Liide: No ta olõ-i õgast pääst, ta pa parjatku.⁶³

ERA, DH 51 (7), (00:00:00–00:00:30).

Vassili Kondratjev: No seto laulul otsa ei tulõki-i, kaes õnnõ ja laul.

Maksi Liide: No tuul vaja õks sõnolinõ ollaq, kes iist võtt. Ku ma naka iist võtma, ni nä nakassõ ka mutitamma, sis mul lätt kõik muttus ar sis.⁶⁴

ERA, DH 40 (7), (00:00:31–00:00:48).

Seto laulu pikkusest ja loomise eripärast rääkides kasutati ka muid kujundeid. Semmeni Olli rääkis oma karjalaulu pikkusest ning kuidas selle tekst pole kindlakujuline, vaid tuleb lauldes lihtsalt "sõnu korjata".

Andreas Kalkun: A ku kaŗa man olt, kuimuudu sis? Sis ka uikat vai?

Semmeni Olli: A uika-i, sääļ laulat kaŗalaulu tsipakõsõ.

AK: Määne tuu kaŗalaul om?

SO: Kaŗalaulu vai? Taa om pikk, kui tabat õnnõ, nii korja sõnnu.

AK: No kuis?

SO: Naka korjama õnnõ!⁶⁵

ERA, DH 113 (52), (00:00:00–00:00:28).

62 AK: Aga see oli kah pulmalaul või? Maksi Liide: Niisama lauldi seda igal pool küla peal ja. Aga see on ikka laul, aga need, mis on sellised nagu mõrsjaitk ja need teised, neid nad laulavad peast. Siis oli sõnategijaid, kes oskasid, aga meil nüüd polegi sõnategijaid, kes oskaks ikka seto laulu, tõelist seto laulu.

63 Ossipova Manni: Aga need eesti omad ongi pikad laulud. Väga pikad on. Aga seto laulu kui hakkad laulma, no see on ju väga ropp, et "Mari-sori," seda hakkad õhtul laulma ja kuni hommikuni võid laulda. Väga pikk on! Maksi Liide: No ega see ei ole peast, see on *pa parjatku*.

64 Vassili Kondratjev: No seto laulul otsa ei tulegi, vaatab ainult ja laulab. Maksi Liide: No sellel on vaja ikka sõnategija olla, kes eest ütleb. Kui ma hakkan eest võtma ja nemad hakkavad ka segama, sis mul läheb kõik vussi.

65 Andreas Kalkun: Aga kui karja juures oled, kuidas sis? Siis ka hõikad või? Semmeni Olli: Ei huika, seal laulad natuke karjalaulu. AK: Milline see karjalaul on? SO: Karjalaulu või? See on pikk, nagu tahad ainult, nii korjad sõnu. AK: No kuidas? SO: Hakkam lihtsalt korjama.

Sarnaseid kommentaare leidsin ka 1980. aastate lõpul samades külades tehtud salvestistelt. Haida küla naised laulsid kogujatele (Igor Tõnurist, Mare Piho, Õie Sarv) meeste viisiga improvisatsioonilise laulu ning eeslaulja ja üks koori liige kõnelesid seejärel seto laulustiili eripärast. Taas rõhutati, et seto laul ei ole valmisolev laul, mida peab järjest laulma, vaid et osav laulja võib seda lõputult venitada.

A: Viländ!

B: Niiviisi, kost sõna mõistat, sis säält ütle nii õnnõ!

A: Sjoo olõ-i spetsiaalne, et nii...

B: ...noh et vot kõrrast nii... kes kui ütles.

A: Ku laulu otsast kinni võtat, laul lõpõ-i kunagi.

B: Seto laulul olõ-i otsa ei viirt.⁶⁶

Haida küla koor, Igor Tõnuristi helikassett, 22. september 1987, A pool.

Seto laulu improvisatsioonilisest olemusest ja võimalusest luua laulule lõputult sõnu juurde kõneldi ka pärast üht mõrsjaitku paroodia esitust. Laulik katkestas laulu ja kahetses, et “Om õks edesi viil, a olõ-i meeleh,” mille peale keegi kaasalaulja, kes ilmselt ei soovinud jätkamist, kommenteeris halvustavalt: “Taa saasõ jo nädäli piuq taa laul!”⁶⁷

1.3. Improvisatsioonide ajalugu

Seoses kord juhuslikult Eesti Rahvaluule Arhiivist leitud seto naiste autobiograafiliste laulude uurimisega, olen jätkuvalt otsinud improvisatsioonilisi laule arhiivis ning avastanud, et neid leidub enim setode enda kogutud materjalis. Selgub, et seto improvisatsioonilisi laule representeerib arhiiv väga selektiivselt ning paljud neistki tekstidest on “nähtamatud” või mõne tüübi alla “peitunud”, kuna arhiiv on suures osas tüpoloogiliselt korrastatud. Teisalt on mu tähelepanu köitnud see, et setode enda representatsioonid oma laulukultuurist toovad improviseerimist esile kui olemuslikku ja väärtuslikku osa nende pärimusest. Kuidas lepitada folkloristide ja setode käsitlust improviseerimisest kui nähtusest? Kas oleks võimalik kirjutada seto laulude kogumis- ja uurimislugu, mis keskenduks just sellele aspektile? Milline võiks olla improvisatsioonide marginaliseerimise ja kadumise lugu ja kuidas seda kirjutada? Kuidas kirjutada sellest, millest pole seni võetud vaevaks kirjutada?

See, mida ma järgnevaga üritan, ongi vaatepunkti muutmine ning sellega seoses “uue” loo jutustamine. Telje nihutamise eesmärgiks on teha nähtavaks ning tõsta keskpunkti nähtused, mis on jäänud seniste käsitluste äärealadele või lausa fookusest välja. Samas, mu analüüs pole puuduoleva leiutamine, vaid ikkagi leidmine (vt. White 1985a:

66 A: Aitab! B: Niimoodi, kust sõna oskad, siis sealt ütle ainult! A: See ei ole spetsiaalne, et niimoodi... B: ... noh või et järjest niimoodi... kes kuidas ütleb. A: Kui laulu otsast kinni võtad, siis laul ei lõpe kunagi. B: Seto laulul ei ole otsa ega äärt.

67 “On ikka edasi veel, aga pole meeles”. “See saab juba nädala pikkune see laul!” (Haida küla koor, Igor Tõnuristi helikassett, 20. september 1988, A pool).

82). Kuigi ka improvisatsioonide käsitlemata jätmine või puudumine uurijate tekstides on kõnekas, pole ma järgnevas siiski toetunud pelgalt “aukudele” uurijate kogutud pärimuses või nende seto kultuuri ja laulu kirjeldavates metatekstides. Konstrueerides seto improvisatsioonide käsitlemise ja representeerimise lugu, toetun siiski suuremalt jaolt kõige mõjukamate uurijate ja kogujate loodud tekstidele seto laulupärimust kirjeldavas tekstikorpus. Tõsi, hoolimata autorite algsetest kavatsustest ja rõhuasetustest, nihutan improvisatsioonid marginaaliast ja kõrvallausetest oma narratiivi keskmesse. Ka suurem osa käsitletavatest tekstidest on marginaalsed kirjutised ja dokumendid (erakirjad, diplomitöö, statistiline ülevaade jms.) ning sageli pole improvisatsioonid isegi neis tekstides peateemaks.

Niisiis on minu tähelepanu keskmesse tõstetud varem harva käsitletud subjekt, marginaalseks või ebaoluliseks peetud teema. Et kirjutada seto improvisatsioonide representeerimise loost, lugesin tekste, milles võis leida seto laulukultuuri kirjeldusi ja ülevaateid. Tekstide improvisaatori-tundliku “läätsega” uuestilugemise protseduur meenutas jälgede ajamist ja detektiivitööd. Otsisin tekstidest seda, mida neis peaaegu polnud, või oli vaid vihjamisi ja möödamindes käsitletud. Juhtlõng (vt. Ginzburg 1996) oli katkendlik ja nii on selle uurimisloos igasugune esituspüüe või kokkuvõtte määratud jääma täis lakuune ja hämaraid kohti. Järgnevalt esitatu on filtreering tekstidest, kus improvisaator on erineval määral ja erineva põhjalikkusega käsitletud, üks võimalik seto improvisatsioonide kogumise lugu.

Järgneva käsitlemise näol pole tegemist siiski kuigi lobeda narratiiviga, mis esitaks sündmuse rangelt ajalises järjestuses ja kulgeks vaid põhjuslike seoste jadana. Improvisatsioonide käsitlemise lugu on varjamatult fragmentaarne ja valikuline, täis ajalisi hüppeid ja tagasipöördumisi. Eri autoreid ja tekste ühendavaks traagelniidiks on seto improvisatsioonide teema ja sellega seostuv laulude liigitamise probleem. Samas on siiski iga ükskõik kui katkendliku loo jutustamine protsess, mille käigus tõlgitakse teadmine jutustuseks (White 1980: 17). Narratiiv on Hayden White'i järgi metakood, inimlik universaal, mille abil on võimalik edastada kultuuridevahelisi sõnumeid jagatud reaalsuse loomusest. Narratiivist keeldumine tähendaks White'i järgi tähendusest keeldumist (White 1980: 6). Ajalugu kirjeldavad narratiivid tekitavad illusiooni ideaalsest lõpetatusest ja tähenduskindlusest, mida aga narratiivivälises maailmas ilmselgelt ei eksisteeri (White 1980: 17). Ajalooliste narratiivide selgus ja koherentsus on illusioon ning iga selline “faktidel” põhinev diskursus selgelt valikuline ja interpreteeriv (vt. ka White 2000; 1985b).

Ühelt poolt on fakte alati enam, kui ajaloolasel oleks võimalik ajaloo protsessi teatud lõigu narratiivsesse representatsiooni mahutada. Ja nii peab ajaloolane oma andmeid “interpreteerima”, jättes teatud faktid uurimusest välja kui narratiivse eesmärgiga sobimatud. Teisalt, oma püüdes rekonstrueerida, “mis juhtus” mingil ajaloo perioodil, peab ajaloolane paratamatult lisama oma narratiivi mõne sündmuse või sündmuste kompleksi, mille ilmumise usutavaks selgituseks faktid puuduvad. Ning see tähendab, et ajaloolane peab “interpreteerima” oma materjali, täites informatiivseid lünki järelduste või spekulatsioonidega. Ajalooline narratiiv on niisiis tingimata segu adekvaatselt ja ebaadekvaatselt seletatud sündmustest, kogum tõestatud ja järeldatud faktidest,

*samaaegselt representatsioon ning ka interpretatsioon, mis sobib seletuseks kogu protsessile, mida narratiivis peegeldatakse.*⁶⁸

White 1985c: 51.

Oma käsitluses olen täiesti teadlik ajalookirjutamise interpretatiivsest või lausa fiktiivsest (vt. White 1985a) loomusest ja annan aru oma selektiivsusest. Ma ei teeskle, et olen neutraalne meedium, kelle kaudu edastatakse fakte minevikust. Mu tekst on küll täis autoriteetseid tsitaate, viiteid ja joonealuseid märkusi, kuid olen teadlik sellegi aparatuuri “rituaalsest funktsioonist” (vt. White 2000: 90). Ma ei ole oma allikate siiras eestkõneleja, vaid nende kriitiline tõlgendaja. Kuna mu eesmärk on jutustada lugu, mida pole jutustatud, s.t. anda seto improvisatsioonilistele lauludele ajalugu ning tõsta see osa laulukultuurist ka folkloristlikus kirjutuses esile, siis järgnev ei saagi olla muud kui vastukirjutus. Loen seto laulukultuurist kirjutajate tekste kui lakuune täis palimpseste, lähtuvalt oma spetsiifilisest vaatepunktist ja eesmärgist, kogun kokku marginaliseeritud teemat puudutavad kirjakohtad ja sellele viitavad tühikud, ning konstrueerin loo.

Järgneva eesmärgiks on näidata, kuidas seto improvisatsioone on käsitletud, kuidas tekstid on üksteisega teadlikult või teadmata dialoogis ja suguluses ning kust mingid korduvad mõttemallid pärinevad. Põhifookus on Friedrich Reinhold Kreutzwaldil, Jakob Hurdal ja Armas Otto Väisänenil, kuid ka seto folkloori ja antud teema käsitlemise seisukohalt marginaalsemate autori tekstidel. Ajaliselt keskendub vaatlus 19. sajandi lõpus ja 20. sajandi esimesel poolel loodud tekstidele, kuid intertekstuaalsete viidete, teemade koherentsuse või lõpetatuse huvides on tehtud kõrvalepõikeid ka varasematele või hilisematele folkloristlikele käsitlustele. Vaatlus periood lõpeb 1950. aastatega, mis üldiselt jääb sinise käsitluse ajalisest keskmeest juba välja, kuid tundus vajalik improvisatsioonide loo seisukohalt. Mahuliselt on kõige põhjalikumalt käsitlenud Kreutzwaldi kirjutisi ning seto laulust kirjutamise algperioodi, kuna neis tekstides ja ideedes näisid olevat paljude järgnevate tekstide ja mõtteviiside juured.

1.3.1 Kreutzwald ja Herderi ideede rakendused

Kreutzwaldi ja teiste 19. sajandi Eesti kirjameeste kirjatööd ja ideoloogia kasvasid saksa romantistilist eeskujudel. Jaan Undusk on näidanud, kuidas Johann Gottfried Herderi

68 On the one hand, there are always more facts in the record than the historian can possibly include in his narrative representation of a given segment of the historical process. And so the historian must “interpret” his data by excluding certain facts from his account as irrelevant to his narrative purpose. On the other hand, in his efforts to reconstruct “what happened” in any given period of history, the historian inevitably must include in his narrative an account of some event or complex of events for which the facts that would permit a plausible explanation of its occurrence are lacking. And this means that the historian must “interpret” his materials by filling in the gaps in his information on inferential or speculative grounds. A historical narrative is thus necessarily a mixture of adequately and inadequately explained events, a congeries of established and inferred facts, at once a representation that is an interpretation that passes for an explanation of the whole process mirrored in the narrative.

ideed keelest, rahvalaulust ja inimkonna arengust ning tema n.-ö. sünekdohhi printsiip kajastuvad nii otseste tsitaatidena kui ideoloogilise ja retoorilise eeskujuna Friedrich Robert Faehlmanni, Kreutzwaldi ja teiste eesti rahvaluule- ja kirjandusteaduse hälli juures seisvate meeste tekstides (Undusk 1995). Herderi keele- ja luulefilosoofia oli mõjutatud Johann Georg Hamanni kasutatud torso-retoorikast, mille kohaselt on inimkond "õhtumaise allakäigu" tulemusel kaugenenud muistsest kuldajast, "primitiivide" perioodist, mil keel ja loodus polnud oma algset ühtsust veel kaotanud ning seetõttu oli ka luule täiuslik. Oma programmilises tekstis "Esteetika pähklikoores" (1762) manifesteeris Hamann, et meile on algsest loodusest järgi jäänud vaid "segiaetud värsid" ja "kõndistatud poeedi jäsemad" ning õpetlase kohus on need tükid kokku koguda, filosoofil neid tõlgitseda ja poeedil neid järele aimata või lausa korda seada (Undusk 1995: 673–674). Hamanni ideedest lähtudes arendas Herder oma varases loomingu välja terve keele- ja rahvaluuleteooria, mille kohaselt rahvalaul polnudki muud kui säilmed inimkonna ühisest keelelisest ja poeetilisest kuldajast. Herderi järgi oli tema kaasaegsest rahvaluulest midagi olulist – või lausa olulisim osa sellest – kaotsi läinud, mistõttu ta kõneleb järjekindlalt rahvalaulust kui "rüümetest", "varemetest", "murenditest", "jäänustest" ja "fragmentidest".⁶⁹ Talupoegade luule oli vormiliselt vigane ja säilinud vaid osaliselt ning Herderi meelest polnud neid laule kaasajal aktiivselt kasutavad inimesed võimelised luulet hävingust ja unustusest päästma. Selleks oli vaja mõne Macphersoni laadse poeedi sekkumist, kes päästaks armetud Ossiani jäänused unustusest ning restaureeriks oma rahva auks algse poeetilise hiilguse (Bauman, Briggs 2003: 183). Selle teooria valgusel said uurijale oluliseks "vähem tsiviliseeritud" ja "madalamal arenguastmel" olevad rahvad, kuna nende keelt usuti olevat lähemal inimkonna (ühisele) poeetilisele alg- ja ürgkeelele (Undusk 1995: 675–676), aga ka "säilmete" kogumine ja restaureerimine.

Undusk on näidanud, kuidas Kreutzwaldi rahvaluulehuvi ja "Kalevipoja" loomine on seotud Herderi torso-ideega. Sama kehtib ka mujal, suur osa Kreutzwaldi poolt setode ja nende laulu kohta öeldust mitte ainult ei harmoniseeru Herderi ülalmainitud mõtete ja retoorikaga, vaid kogu materjal ja selle esitus on ilmselgelt rakendatud idee tõestuseks ja kinnituseks. Kreutzwald mitte ainult ei vaata setode rahvalaulule läbi Herderliku läätse, vaid asub selgelt nii kultuuri kui rahvaluulet konstrueerima, nähes sealjuures enda tegevust küll pigem restaureerimise kui loomisena.

Tundub, et Pihkvamaa eestlaste "avastamine" oli Kreutzwaldi jaoks suur ja natuke ootamatu leid, mille muutis oluliseks ning millesse sundis süvenema muuhulgas just teiste uurijate huvi (vt. ka Annist 2005: 474, Laugaste 1970: 135). Kreutzwaldi säilinud

69 Nii-öelda "fragmente" ja "säilmeid" avaldasid ka romantiliste rahvaluuleharrastajate inglise iidolid James Macpherson ("Fragments of Ancient Poetry", 1760) ja Thomas Percy ("Reliques of Ancient English Poetry", 1765) (Apo 2006, Undusk 1995: 677). Ka Friedrich Robert Faehlmann nimetab oma 1839. aastal peetud Kalevipoja muistendeid käsitlevas ettekandes "Sagen" eesti muistendeid raamatuks, mis on aja, tormide ja vihma võimusesse jäänud, ning millest seetõttu nii mõnigi rida kustunud või leht pehkinud (Faehlmann 1999: 80).

korrespondentsist on näha, kuidas just Alexander Heinrich Neusi⁷⁰ ootamatult suur huvi setode ja nende laulude vastu innustas Kreutzwaldi tegutsema ning Pihkva eestlaste laule käsitlevas artiklis tänabki ta head juhust ja Neusi, kes avasid ka tema silmad selle maanurga suhtes (Kreutzwald 1953a: 106). Neus soovis näiteid Pihkvamaa eestlaste lauludest ning võttis kohe tuld “lauluisa” esmastest lennukatest, ehkki võib-olla mitte eriti põhjalikest märkustest setode kohta. Teise uurija ind pani Kreutzwaldi tundma end väärtusliku ja puutumatu *terra incognita* (1953a: 105) avastajana, kelle käes on privileeg ja võimalus tutvustada oma avastust teadusmaailmale. Kreutzwald ei häbenegi ilmse uhkusega öelda, et ta on üks esimestest, kes oma teadlasejala selle lähedal asuva *terra incognita* pinnale asetab. Niisiis oli Kreutzwald tõenäoliselt väga teadlik oma vahendajarollist ning vastutusest ja missioonist representeerida teadusmaailmale setode laulupärimumst kõige paremal moel. Kummalisel kombel peetakse aga just neid aastaid Kreutzwaldi elus perioodiks, mil ta hakkas rahvalaulutekste “korrigeerima” ning tema rahvaluulekogude kõige moonutatumaks osaks on Setomaalt pärinevaiks nimetatud tekstid (vt. Laugaste 1970: 134–136).

Pärast esimeste küllaltki töödeldud laulunäidete saamist jagas Neus Kreutzwaldi vaimustust ning tegi põhjanevaid järeldusi ja tõmbas lennukaid paralleele, tõi muuhulgas, et Eestis nagu Soomeski on maa idapoolses osas säilinud kõige enam muinasluulet (Annist 2005: 585).⁷¹ Setosid idealiseerides uskus Neus, et seto laulude rikkus võiks olla seotud nende “iseseisvama olukorraga”, võrreldes orjuse tõttu alla käinud eestlastega.⁷² Kreutzwald arendab Neusi mõtteid omal moel edasi järgmisel aastal ilmunud ülevaates “Teateid rahvalauludest Pihkva kubermangus”. Seto laulude keelest ning seal leiduvatest ranna-, Kalevi- ja Kalevipoja-motiividest järeldab ta, et Pihkva eestlaste laulude “pärisokudumaa” on Põhja-Eesti rannikul, millest omakorda järeldub, et setod on kui Eesti karjalased, kes laulavad Kalevala laule ka siis, kui emamaal seda enam ei tehta (Kreutzwald 1953a: 107, 108).

Sellest konstruktsioonist vaimustatuna hakkab ta nägema ka setode keeles, ja eriti lauludes, üha enam “Tallinna keele” jooni. Niisiis on setode algset ja täiuslikku keelt näha nende rahvalauludes, või õigemini neis “riismetes”, mis algsest poeetilisest ja keelelisest täiusest on järele jäänud. Kreutzwaldi soovmõtlemist kajastava konstruktsiooni ülesehituses võib leida küll ilmseid loogikavigu. Kuid see, et muistsemaks ja algsele

70 Alexander Heinrich Neus (1795–1876) oli sel ajal, kui Kreutzwald temaga kirju vahetas, pensioneerunud õpetaja ning rahvaluule koguja ja publitseerija, kes tundis suurt huvi eesti laulude ja mütoloogia vastu. Ta kogus rahvalaule ning koostas kolmeosalise antoloogia “Estnische Volkslieder” (1850–1852), mille pühendas Kreutzwaldile, kes raamatu valmimisel abiks oli (Neus jagas ka honorari Kreutzwaldiga, vt. Laugaste 1970: 127). Koostöös Kreutzwaldiga valmis ka “Mytische und magische Lieder der Ehsten” (1854), milles avaldati valimik peamiselt Kreutzwaldi kogust pärinevaid töödeldud laule ja Neusi loodusmütoloogilised kommentaarid lauludele. Kreutzwaldi ja Neusi kirjavahetus saigi alguse abipalumisest rahvalaulude väljaandmisega seotud küsimustes. Kreutzwaldi kirjadest Neusile on säilinud vaid 12 mustandit (vt. Kreutzwald 1956: 6; Laugaste 1970; Laugaste 1963: 356–358).

71 Neusi kiri Kreutzwaldile 13.8.1847 (Kreutzwald 1956: 35).

72 Neusi kiri Kreutzwaldile 24.9.1849 (Kreutzwald 1956: 86).

täiuale lähemaks peetakse samaaegselt nii põhjaeestilist keelt kui Pihkva eestlaste luulet, vihjab lihtsalt teooria individuaalsele edasiarendusele. Kreutzwald, kes vaatamata pikale Võrus elamisele end lõunaeesti keeles kodus ei tunne⁷³, usub, et temale omane põhjaeestilik keelekuju peab olema ilmtingimata täiuslikum ja algsem lõunaeestilisest. Setode keel on tema meelest mingi Paabelliku segaduse tõttu “pudrukeeleks”⁷⁴ moon-
dunud, see on pelgalt kahetsusväärsel moel segatud ja rikutud Tallinna keel.

*Kolmel pihkva eestlaste laulul ei ole küll iseäralist luuleväärtust, kuid proovina on nad sama hästi omal kohal kui teisedki. Kahju, et keel kohati sootuks rikutud on, kuid et need lugemist ja kirjutamist oskamata inimesed on oma keele ex usu osalt tartu, osalt tallinna murde põhjal moendanud, ja et tänini ükski keeleuurija sellele pole halastanud, siis tuleb selle pudrukeelele leppida.*⁷⁵

Kreutzwaldi kiri Neusile 10.10.1847, Kreutzwald 1956: 48.

*Pihkva kubermangus elavad eestlased, kes nähtavasti katoliku usust kreeka kirikusse üle on läinud ja praegusel ajal oma keele poolest lausa Paabeli torni ehitamist järele aimavad, on laulude kogujale ometi äraarvamata suure tähtsusega.*⁷⁶

Kreutzwaldi kiri Elias Lönnotile 20.2.1851, Kreutzwald 1956: 397.

Niisiis on Herderi teooria rahva keelelisest ja poeetilisest kuldajast ning selle tänastest riismetest Kreutzwaldi käes täidetud konkreetse ja kohaliku materjaliga. Kreutzwaldi järgi on Tartu keel kui taandareng ning sellest tulenevalt pole tartlastel ka algupä-
rast luulet (Kreutzwald 1953: 109).⁷⁷ Kuna setodel on “luule”, mis sobitub Kalevala luule traditsiooni, siis on Kreutzwaldiliku loogika järgi pidanud ka nende luule algne keel Tallinna keel olema.⁷⁸ Niisiis asubki Kreutzwald võimaluse korral “puhastama”

73 Toimetades Victor Steini näidendit “Kivilinad ehk vangitornist taeva” teatab ta autorile, et seto-
keelse tegelase keelt pole ta osanud parandada: “[Ü]ksnes setu keele, nagu Juko oma, jätsin
ma puutumata, sest tartu keelt ma ei tunne.” (Kreutzwaldi kiri Victor J. Steinile 14.3.1872,
Kreutzwald 1979: 397).

74 L. Anvelli tõlkes “pudrukeel”, originaalis “Kauderwelsch”, mis tähendab vigast või arusaamatut
keelt, aga ka segast juttu.

75 Die drei Lieder von den Pleskauschen Esthen haben zwar keinen besondern poetischen Werth,
doch als Probe können sie so gut wie andere ihren Platz behaupten. Schade dass die Sprache
an einzelnen Stellen ganz corrupt ist, doch da diese Leute, des Lesens und Schreibens unkun-
dig, ihre Sprache theils aus dem Dörptschen theils aus dem Revalschen Dialekte ex usu gebil-
det haben, bis dato kein Sprachforscher sich darüber erbarnt hat, so muss man mit diesem
Kauderwelsch zufrieden seyn (EKIA, koopiad, m. 175:2, l. 35).

76 Die im Pleskauschen Gouvernement lebenden, wie es scheint aus dem Katholicismus zur
Griechischen Kirche übergegangene Esten, obzwar gegenwärtig in sprachlicher Rücksicht
sehr den Babilonischen Thurmbau nachahmend, sind für den Liedersammler von unendlicher
Wichtigkeit (EKIA, koopiad, m. 175:1, l. 5).

77 Sama probleemi arutatakse ka Kreutzwaldi ja Neusi kirjavahetuses. “Kui Teie aga küsite: kas
tartu keelt kõneleval rahval genuinseid rahvalaule ette on näidata, mis originaalselt tema mur-
rakus on luuletatud, luo ja liha temast endast, siis usun, et pean Teile päris kindlasti ei kostma.”
(Kreutzwaldi kiri Neusile 9.6.1847, Kreutzwald 1956: 13).

78 Võimalik, et Kreutzwald toetub siin mingil määral ka varasemale teaduslikule traditsioonile, oli ju
Hupelgi oma keeleteaduslikus traktaadis “Estnische Sprachlehre für die beyden Hauptdialekte”
kirjutanud, et eestlaste vanade laulude keel on “segu mõlemast peamurdest” (Hupel 1818 <
Laugaste 1963: 96).

seto laulude keelt, s.t. muutma seda enam sarnanevaks algsele täiusele. Sama loogika järgi peab Kreutzwaldi meelest Pihkva eestlaste laulukeel palju enam kui kõnekeel sarnanema Tallinna keelekujule. Ning, oh imet, lisaks sellele, et põhjaeestilist keelt on seto vanades lauludes (mis teadagi pärinevad Tallinna-keelselt alalt), võib kummalisel kombel jooni Tallinna keelest leida isegi mujalt kui “vanadest lauludest”, nimelt setode improvisatsioonidest.⁷⁹

Aga küllaltki tähelepanemisväärt on, et samal ajal kui tartu eesti murre on igal pool igapäevaseks kõnekeeleks, siis lauludes valitseb tallinna eesti murre ja isegi improvi-seeritud produktsioonis ei saa seda päris eitada.

Kreutzwaldi kiri Peter von Koeppenile 2.8.1849, Kreutzwald 1976: 460.

Just kokkupuude laulurikaste setodega paneb Kreutzwaldi uskuma, et muistsel ajal ongi rahva seas olnud mingi täiuslik eepiline lugu Kalevist. Et kunagi on olnud tervik, millest küll tänaseks vaid kehvad riismed järgi jäänud. Just setode laulud, või Kreutzwaldi meelest “suur hulk laialipillatud laulude fragmente”, annavad lauluisale lootust, et fragmentidest võiks kokku koguda terviku.

Ligema tutvuse kaudu laulurikaste Pihkva eestlastega olen ma teisele arvamisega jõudnud, et aastasadade eest terve Kalevi-lugu on pidanud laulude kujul rahvasuus elama. Suur hulk laialipillatud laulude fragmente, mida meil “vana väga pika laulu” osadeks (vana väga pika laulu sõnad) nimetatakse, on täiesti ilma kahtlemata vana Kaleviloos jäänused; sellepärast ei ole ma põrmugi kahelnud neid laulude katkendeid vastavas kohas muinasloosse põimida.⁸⁰

Kreutzwaldi kiri Õpetatud Eesti Seltsile 16.11.1853, Kreutzwald 1976: 421.

Oma “Kalevipoega” kommenteerides väidabki Kreutzwald mitmel puhul, et teose rahvaehtsaimad osad pärinevat just Pihkvamaalt (ja Laiuselt).

Loosse [“Kalevipoeg”] vahelepõimitud rahvalauludest kuulub sinna täpselt võetuna mõistagi ainult väiksem osa, nimelt Pihkvast ja Laiuselt pärinevad nõndanimetatud “vanad laulud”, kuid igal pool, kus oli tähtis kujutada mõnda kangelase situatsiooni,

79 Alljärgnevaga sarnane märkus seto improvisatsioonide keele kohta on leidunud ka mingis Kreutzwaldi kadunud kirjutises setodest. Ühe ÕES-i koosoleku (5.12.1851) kirjelduses (Inland 1851, vg. 917) mainitakse: “Härra dr. Kreutzwald oli saatnud ulatusliku kirjutuse, mis sisaldab resultate tema etnograafilistest uurimistest Pihkva kubermangu Ostrovi, Opotška ja Pihkva maakonnas elavate eestlaste juures ja ülevaate nende riietusest, kommetest, harjumustest ja keelest, mis isegi improviseeritud lauludes tallinna murdele, kõnekeele poolest aga tartu murdele läheneb.” (Kreutzwald 1956: 270).

80 Durch nähere Bekanntschaft der liederreichen Pleskauschen Esten bin ich anderer Meinung geworden und habe für mich nun mehr die feste Ueberzeugung gewonnen, dass vor Jahrhunderten die ganze Kalewi Sage in Liederform im Munde des Volkes gelebt haben muss. Eine grosse Menge zerstreuter Liederbruchstücke, die uns als Theile eines “alten sehr langen Liedes” (wana väga pika laulo-sõnad) bezeichnet werden, sind ganz unbezweifelt Ueberbleibsel der alten Kalewi Sage; daher habe ich kein Bedenken getragen diese Liederbruchstücke an geeigneten Stelle der Sage einzuverleiben (*Faehlmanni ja Kreutzwaldi... 1936: 198*).

võtsin ma olemasolevast lauluvarast kohti, mis kirjeldavad sellega sarnanevat olukorda. Selleks arvasin endal täiesti õiguse olevat, ma ei tahtnud pakkuda mitte minu oma, vaid eesti rahva mõtteid.

Kreutzwaldi kiri Franz Anton Schiefnerile 16.10.1859, Kreutzwald 1953b: 131.

Nii nagu Kreutzwald hakkab heroiseerima setodelt leitud vanade laulude “fragmente”, muutub ka seto rahvas tema kirjeldustes järjest imelisemaks. Ootuspäraselt võib Kreutzwaldi tekstides leida tollaste võõraste (“primitiivsete”) kultuuride kirjeldustes tüüpilisi ja korduvaid patroniseerivad lausungeid, nagu näiteks “[r]ahvake ise on üliväga armastusväärne, vastutulelikult lahke ja usaldav”.⁸¹ Aga see “lapselikkuse” ja “siiruse” retoorika seostub ka kultuurilise lapsepõlve või omamoodi algse ja rikkumata “süütuse aja” ideega. Kreutzwaldi kujutuslike setode juures võiks justkui heita pilk meie kultuuri minevikulisse kuldaega.

See on üks koguni meeldiv rahvake, kelle hulgas meel õieti rõõmsaks võib minna. /---/ Olid meie esivanemad selle nähtud pildi sarnased, siis pean küll südamest kahetsema, et nende järeltulijad meie maal nii hoopis teiseks on muutunud.⁸²

Kreutzwaldi kiri Faehlmannile 1.8.1849, Kreutzwald 1976: 238.

Nagu Kreutzwald “restaureeris” ja “puhastas välja” setode keelest ja lauludest n.-ö. vanu ja väärtuslikke osi, lõi ta sellega seoses ka kultuurikirjeldusi, kus setosid oli selgelt idealiseeritud. Reaalsete olude ja inimeste kõrval näeb Kreutzwaldi rekonstrueeriv pilk lausa algset “Kungla rahvast”. Setod on järgnevas sõnnikuveo kirjelduses muutunud täiuslikuks rahvaks, kes ka lihtsa ja madala töö juures suudavad säilitada oma erakordse meelelise ja füüsilise puhtuse.

Kuna meil sõnniku väljavedamise aeg silmade ette toob kõige vastikumaid räpaseid kujusid, näete Teie pihkva eestlaste juures kõiki külaelanikke puhtas, enamasti pidulikis ihukattes, tihtilugu lilledega pärjatud, ja nii põldudel kui eluhoonetes kõlab laul. Keegi ei istu räpasele puuvankrile, tüdrukud ja noormebed tulevad põllult hobuse seljas istudes tühja vankriga tagasi. Sõnniku laotamine ei sünni kätega, nagu meie pool, vaid väljamaa kombel harkidega jne.⁸³

Kreutzwaldi kiri Neusile 13.7.1847, Kreutzwald 1956: 21.

81 Kreutzwaldi kiri Peter von Koeppenile 2.8.1849 (Kreutzwald 1976: 459).

82 Es ist ein höchst liebenswürdiges Völkchen, bei dem es einem wohl werden kann. /---/ Gleichen unsere Vorfahren diesem Bilde, dann muss ich vom Herzen bedauern, dass ihre Nachkommen in unserer Provinz so sehr ausgeartet sind (*Faehlmanni ja Kreutzwaldi...* 1936: 160).

83 Während bei uns die Zeit der Düngerausfuhr die ekelhaftesten Schmutzgestalten vors Auge führt, erblicken Sie bei den Pleskauschen Esthen sämtliche Dorfbewohner in reiner, meist festlicher Kleidung, vielfach mit Blumen bekränzt, und sowohl in den Wohnungen als auf den Feldern schallt Gesang. Niemand setzt sich auf den unsaubren Blockwagen, Mädchen und Jünglinge kehren reitend mit dem leeren Wagen vom Felde zurück. Die Ausbreitung des Düngers geschieht nicht wie bei uns mit Händen, sondern nach ausländischer Weise mittels Harken etc (EKIA, koopiad, m. 175:2, l. 8).

1.3.2. Intertekstuaalsus: tekstide jäljed tekstides

Seto laulude ja kultuuri varastes kirjeldustes, kui napid need ka poleks, on sageli mitu tasandit. Konkreetsete isiklike välitöökogemustega on põimunud tihti metatasand, mis on kas eksplitsiitselt või implitsiitselt dialoogis varemkirjutatuga. Otsese uuritava kultuuriga kokkupuute kõrval on toleaegseid tekste tugevalt mõjutanud varasemad käsitlused, tihti ongi neis rohkem vastukajasid varemkirjutatud tekstidest kui Setomaal kuulnud lauludest. Kirjutiste intertekstuaalsuse ulatus pole enamasti siiski otsese viidetega tähistatud.⁸⁴ Nii kopeerimisele kui polemiseerimisele vihjavad sageli vaid tekstist teksti korduvad motiivid või sarnased tõstatatud küsimused.

Lihtsaimini jälgitavad intertekstuaalsed liinid on muidugi visuaalsetel kogemustel põhinevad kirjeldused, näiteks seto naiste riietuse kirjeldused ja kujutised, mis on enamasti küll teatud määral reaalse etnograafiaga kooskõlas, kuid kannavad selle kõrval siiski ka ilmseid viiteid varasemale ikoonilisele ja tekstuaalsele traditsioonile. Juba Christian Schlegel kirjeldas oma "Reiside" VI köites mitmel puhul seto naiste riietust ja ehteid (Schlegel 1831: 103–104, 124–125, 132–134, vt. ka Viires 1959: 268–269) ning avaldas ka joonistuse küllaltki kummalises kostüümis Pihkvamaa talunaisest (sama köite lisas). 1847 aastal, kui Kreutzwald veel tõenäoliselt Schlegeli naiseriieid kirjeldusi ei tunne, tutvustab ta Neusile Pihkva eestlanna rõivastust.⁸⁵ Oma kirjelduses seob ta seto naise riietuse ühe ilmselt mõlemale tuttava muistse kostüümi kujutisega. Et veenda Neusi Pihkvamaa eestlaste vanapärasuses, seob ta oma kirjelduse Tartu ülikooli ajalooprofessori Friedrich Kruse (1790–1866) teoses "Necrolivonica, oder, Alterthümer Liv-, Esth- und Curlands" (1842, tahvel 78) ilmunud muinasaegse varjaagi pildiga.

Nende pihkva eestlaste naissoo ihukate näitab kõige vanemat rahvariieid, millest selle aastasaja hakatusel Alutaguses veel mõningaid jälgi leidus, aga mis minu arvamist mööda praegu Eestimaal kuskil enam ei eksisteeri. /---/ [V]õõ küljes kannavad nad messingist kettisid või muid kõlisevaid metallist iluasju, nagu Kruse on ühe

84 Vaatamata otsese viidete vähesusele näiteks Kreutzwaldi tekstides on tema lugemusest võimalik siiski mingil määral säilinud kirjade ning Tartu ülikooli raamatukogu laenusraamatute põhjal ülevaade saada. Kreutzwaldi tutvus nii Schlegeli kui Herderi teostega on üsna täpselt dateeritavad. Esimene Kreutzwaldi poolt Tartu ülikooli raamatukogust 1826. aastal laenutatud köide sisaldas kaht Herderi traktaati (vt. Kudu 1963: 154; Undusk 1995: 582, 583). Kreutzwaldi Schlegeli tundmist valgustavad ta kirjad. Veel 13. juulil 1847. aastal väidab Kreutzwald kirjas Neusile, et ei tunne Schlegeli reisikirju (Kreutzwald 1956: 32). Alexander Heinrich Neus (1795–1876) vahendab Schlegeli teost Kreutzwaldile ja sama aasta oktoobris kirjutab Kreutzwald, et tellis mingist Tartu raamatukogust Schlegeli reisikirja "vale" köite (49), mille peale Neus annab teada köite täpse pealkirja (51). Juba sama aasta augustis Faehlmannile saadetud kirjas on Kreutzwald ilmselgelt (nime küll nimetamata) dialoogis Schlegeli tekstiga (Kreutzwald 1976: 183).

85 Järgmisel aastal ilmub sarnane seto naisekostüümi kirjeldus ka artiklis "Teateid rahvalauludest..." (Kreutzwald 1953a: 108–109).

*varjaagi-venelase pildil kujutanud, selletõttu annab pidulikult ehitud naisterahvas igal sammul "kaunist kõla".*⁸⁶

Kreutzwaldi kiri Neusile 13.7.1847, Kreutzwald 1956: 21.

Tähelepanuväärselt on varjaagide ja seto naiste rõivaid ühendavaks jooneks vöö küljes rippuvad rõhud. Ka 1842. aastal Opetatud Eesti Seltsile saadetud nn. Alutaguse⁸⁷ rahvariiete kirjelduses vöö külge riputatavatest kõlinatest rääkides mainib Kreutzwald, et "Pihkva eestlannade juures võib neid kõlinaid veel praegugi näha"⁸⁸ (Voolmaa 1959: 228). Kuna selliste ehte tundmise kohta setode juures pole peale Kreutzwaldi andmete mingeid muid kirjalikke ega materiaalseid mälestusi (vt. Voolmaa 1959: 242), võib oletada, et seto naiste rõhudki on üks Kreutzwaldi "rekonstruktsioon", mille ülesanne oli ühendada Pihkvamaa eestlasi nende laulude "algkodumaa" Alutaguse kandiga (kus selliseid ehteid tööpoolest kantigi) ning ühtlasi ka millegi ürgvanaga (varjaagid). Kreutzwaldi järgi on setod säilitanud mujalt Eestis kadunud vanad laulud ja ka riided, ning mõlema tundmaõppimiseks peab pöörduma selle vanapärasuse allika poole.

*Kui tabetakse nüüd veel meie eestlaste kõige vanemaid rahvariideid tundma õppida, siis tuleb neid Pihkva kubermangust, seal elavate eestlaste juurest otsida, nagu näiteks Kutsina mõisast. Samuti nagu need venelaste poolt ümbritsetud ja kreeka usku kuuluvad eestlased oma emakeele alal on hoidnud, nõnda leitakse nende juurest ka vanu rahvariideid, mis kuigi palju pole muutunud.*⁸⁹

Kreutzwaldi kiri Faehlmannile 1.6.1842, Kreutzwald 1976: 33.

Tõenäoliselt on need Kreutzwaldi kirjutatud seto rahvariideid puudutavad tekstid mõjutanud näiteks ka Jakob Hurda ikonograafilist ekskurssi tema artiklis "Über die Pleskauer Esten". Nimelt toob Hurtki setode üheks vanapärasuse tõestuseks nende naistekostüümi, mis meenutavat algsome rõivaste rekonstruktsiooni 1887. aasta "Kalewalas" (Hurt 1903: 188, 189; vt. ka ptk. 3, lk. 134 jj.).

1.3.3. Kreutzwald ja seto improvisatsioonid

Ka esimesed käsitlused seto improvisatsioonilistest lauludest ei sündinud pelgalt vahest välitöökogemusest, vaid kasvasid välja varasematest tekstidest. Kreutzwaldi võib

86 Die weibliche Kleidung dieser Pleskauschen Esthen zeigt die älteste Volkstracht, von der zu Anfange dieses Jahrhunderts in Allentacken noch einzelne Spuren vorkamen, aber wie ich vermuthe, gegenwärtig in ganz Esthland nicht mehr existirt. /---/ [A]n den Gürteln tragen sie messingene Ketten, oder andere metallene klingende Zierrathen, wie sie Kruse bei einen Waräger-Russen abgebildet hat, daher ein festlich geputztes Frauenzimmer auf jeden Schritt und Tritt einen "guten Klang" von sich giebt (EKIA, koopiad, m. 175:2, l. 7).

87 Alutaguse all mõistab Kreutzwald viit Ida-Virumaa kihelkonda: Vaivara, Jõhvi, Iisaku, Lügänuuse ja Viru-Nigula (vt. Voolmaa 1959: 219).

88 Bei den Pleskauschen Estinnen kann man dieses Klapperwerk noch jetzt sehen (Voolmaa 1959: 224).

89 Will man jetzt noch die älteste Tracht unserer Esthen kennen lernen, so muss man sie im Pleskauschen Gouvernement suchen, bei den dort wohnenden Esthen, wie namentlich auf dem Gute Kutschina. So wie diese rundherum von Russen umkreiseten u. der Griechischen Confession zugethane Esten ihre Muttersprache beibehalten haben, so findet man auch bei ihnen die alte Kleidung ziemlich unverändert (Faehlmann 1936: 11).

pidada esimeseks kirjameheks, kes seto laulukultuurist kirjutades improvisatsiooni teemale tähelepanu pööras. Improvisatsiooni paralleelterminina kasutas Kreutzwald sõna “impromptu” ning verbi “improviseerima” kõrval ladina keelest tuletatud verbi “extemporieren”.⁹⁰ Tema tähelepanekud seto improvisatsioonidest on aga ilmselgelt intertekstuaalselt seotud Schlegeli kirjutistega. Christian Hieronymus Justus Schlegel (1755–1842) reisis postivalitsuse ametnikuna 1815. aastal Peterburist Pihkva kubermangu Saalesja (Zalesja) mõisasse, kus kirjeldas seal elavaid setosid ja väljarännanud eestlasi.⁹¹ Schlegeli reisikirja kuues köide ongi üks varasemaid allikaid, milles leidub setode eluolu ja kultuuri kirjeldusi. Tema tekstis segunevad ühelt poolt romantiline “õilsate metslaste” imetus ja viletuses elavate talupoegadele kaasa tundmine, kuid teisalt ilmselge võõristus tundmatu suhtes. Muidugi tasub tähele panna, et ka Schlegeli tekstis on isiklike välitöökogemuste kõrval näha varasemate tekstide mõjusid, mõnimgad “Reisides” leiduvad laulmissituatsioonide kirjeldused või hinnangud tuletavad meelde Hupeli omi (või Hupelit refereerinud Petri kirjutisi).⁹²

Schlegel oli kirjutanud oma reisikirja varasemates osades eesti rahvalauludest ja muuhulgas rõhutanud mitmel puhul improviseerimise ja loomingu olulisust laulmise juures.⁹³ Näiteks oma reisikirja esimeses köites (1819), kirjeldab ta, kuidas eesti soost toatüdrukud töö juures lauluga oma perenaisi pilkavad “ja seda kõike *ex tempore*”, või kuidas eestlased ristsetel ja lõikus- või pulmapidudel laule teevad (Laugaste 1963: 108,

90 Kreutzwaldil kasutab seda sõna küll läbivalt kujul *extemporieren*. Ekstemporeerima ja improviseerima sünonüümset kasutust demonstreerivad näiteks ühe seto lauluga liituva kommentaari erinevad ilmutuskujud. 1847. aastal saadab Kreutzwald Neusile neli rahvalaulu, ühe pealkirjaks “Ein Trinklied. (extemporirt)” (EKIA, koopiad, m. 175:2, l. 40). Sama laulu avaldab ta ka artiklis “Mittheilung über Volkslieder...”, kus laulu pealkiri on kujul “4. Trinklied. (Improvisiert)” (Kreutzwald 1884: 56).

91 1915. aasta reisi kirjeldus leidub Schlegeli kümneköitelise reisiraamatu “Reisen in mehrere russische Gouvernements...” kuuendas osas “Reise von St. Petersburg nach dem Pleskowschen Gouvernement im Monat Julius 1815” (Schlegel 1831, vt. ka Viires 1959).

92 Vt. Tampere 2009b: 185, 186; Laugaste 1963: 309, 326. August Wilhelm Hupel (1737–1819), Jenas teoloogiat õppinud ja Riias koolmeister olnud Äksi pastor, andis välja eestikeelset ajakirja Lühhiike Õpetus (1766–1767). Herderi antoloogias “Stimmen der Völker” avaldatud seitse eesti rahvalaulu pärinesid Hupeli kogust. Johann Christoph Petri (1762–1851) oli Mihklis ja Nissis koduõpetajana töötanud kirjamees, kelle teoses “Ehstland und die Ehsten” I–III (1802) kirjeldatakse Eestimaa talupoegade elu. Rahvalaule puudutav materjal pärineb suures osas Hupeli teosest “Topographische Nachrichten von Lief- und Ehstland” I–III (1774–1782), vt. ka Jürjo 2004: 207, 405.

93 Tähelepanuväärselt peab Eduard Laugaste “Eesti rahvaluuleteaduse ajaloos” Schlegeli teksti kommenteerides vajalikuks öiendada, et “tegelikult” polnud eesti laulukultuuris improvisatsioonil nii oluline roll nagu tollaegsete kirjameeste käsitlustest võiks järeldada. Tõenäoliselt on selline kommentaar vajalik, et (noores) lugejas ei tekiks kahtlust “tüübikindlate” laulude domineerimise osas. “Pärast rahvaluule kui “originaalluule” avastamist XVIII sajandil kordub kirjutistes rahvalaulude improvisatsioonilisuse allakriipsutamine, ja seda veel XIX saj. algul. /---/ Muidugi ei olnud igapäevases rahvaluule elus ka sel ajal improvisatsiooni nii suurel määral, kui just seesugustest sõnavõttudest võiks järeldada.” (Laugaste 1963: 321).

109). Viiendas köites märgib Schlegel, et eestlased on osa oma lauludest esivanemait pärinud, kuid osa luuakse ka eksrompt, kusjuures seda tegevat eriti naised. Mõnigi eesti tüdruk improviseerivat nii kergelt, nagu puistaks laule käisest (vt. Tampere 2009c: 188). Lõikuslaule kirjeldades kõneleb Schlegel kahest tüdrukust, kellest üks kordab teise “poetilisest soonest” just esile hüpanud sõnu (Tampere 2009c: 191). Schlegeli tekstist võib leida kahtlaselt Hupeliga sarnaseid motiive, mis vaevalt on juhuslikud.⁹⁴ Mõlema tekstis räägitakse näiteks improvisatsioonilistest pilkelauludest ning tuuakse tüüpilise esitussituatsiooni näiteks olukord, kus külalised pilkavad laudes neid ihnelt kostitanud peremeest (vt. Laugaste 1963: 96, 109). Improvisatsiooni olulisuse rõhutamise laulmise juures ning sellega seoses eestlaste satiirilise loomuse esile toomine on samuti mõlemale kirjutajale omane.

*Paljudel on suur kalduvus ettevalmistamata luulekunstiks, mis muidugi baletsusvääreimagi itaalia improvisaatoriga võrdlust ei kannata. Nad luuletavad vaid laudes: veelkordne tõestus, et arenemata rahvaste luule ja muusika on labutamatud. Improviseeriv poeet laulab ühe värssi ette; kobe kordab seda kogu hulk: et seal palju tarbetuid sõnu ette tuleb, seda võib kergelt arvata. Neil on väga suur kalduvus oma lauludesse kibedat pilget tuua, millest ka tema saks, kellele nad niikuinii igasuguseid pilkenimesid annavad, teadlik on.*⁹⁵

Hupel 1777: 158.

Eesti vanemas laulus leiduvast algrüimist kõneldes rõhutab ka Schlegel Hupeli moodi, et lauludes leidub tähenduseta sõnu, mida kõla pärast lauludesse lisatakse: “Sellest tuleb ka, et nad oma lauludes vahel sõnu kokku panevad, millel ei ole kas üldse sidet omavahel või on nad otsekui karvupidi kaasa tõmmatud, ainult et tunda ühtlase kõla ülimate naudingut.” (tsit. Tampere 2009c: 189). Nagu Hupel ja Petri, leidis ka Schlegel, et laulikud kasutavad lauludes rohkelt poetilisi vabadusi (sõnade moonutamine, inversioon, tähenduseta refräänid jne.), mille tõttu on ka keeleoskajal lauludest raske aru saada (vt. Tampere 2009c: 189, 419).

Seto laulust ei saanud Schlegel nähtavasti niigi hästi aru, et oleks võinud samal moel setode improviseerimisest kirjutada.⁹⁶ Nähtavasti suutis ta mitmehäälselt laulust eristada vaid korduvaid refräänsõnu ning kirjutaski seetõttu, et seto laul on viisilt ja

94 Hupeli tekstide tuntusele Euroopas viitab ka seik, et näiteks krahv Bray Prantsumaalt tsiteerib oma kirjutises “Essai critique sur l’histoire de la Livonie” (1817) eesti rahvalauludest rääkides Hupeli teost “Topographische Nachrichten...” (vt. Chalvin 2010, ka Jürjo 2004: 188). Hupeli tekstide tuntusest ja retseptioonist vt. Jürjo 2004: 199 jj.

95 Viele haben einen grossen Hang zur Dichtkunst aus dem Stegreif, die freilich nie mit dem elendesten italiänischen **Improvisatore** eine Vergleichung aushält. Sie dichten blos zum Gesang: ein abermaliger Beweis, dass Poesie und Musik den unausgebildeten Völkern unzertrennlich sind. Der Stegreifdichter singt einen Vers vor; sogleich wiederholt ihn die ganze Versammlung: dass viele müssige Worte darin vorkommen, ist leicht zu erachten. Sehr sind sie geneigt in ihren Liedern bittere Spöttereien anzubringen, vor welchen auch sein Deutscher, denen sie ohnehin allerlen Spottnamen beylegen, sicher ist.

96 Schlegeli seto laulu noodistuse kohta vt. ka Sarv 2000: 80 ja Ross 2001: 88–90.

sõnadelt väga napp ning setod järelikult ühed kõige vähem arenenud inimesed kogu Euroopas. Schlegel räägib küll teisel imetlusega ka “harmooniast, mis on looduse poolt nende inimeste hinge pandud”,⁹⁷ kuid ütleb siiski, et setode “primitiivsest” laulust võib järeldada, et tegemist on primitiivseimate inimestega Euroopas:

Kui nad olid oma “lelot” mõnda korda laulnud, tulid mõned sõnad, mis omasid sisu, siis jälle nende armas “lelo”. Ja nii ikka edasi.

See oli poolmetsikute inimeste kriiskav laul. Sarnane Foresteri⁹⁸ teisel Lõunamere reisirajale de Lesseps’i⁹⁹ Sibiri-reisirajale kogetule, mis mulle veel kurvem tundus.

Teine laul on melodilisem. Sealjuures on siin katkematu tekst. Aga lühike nagu iga nende mõte. Siin see on.¹⁰⁰

Schlegel 1831: 105.

Setode paigutamine Euroopa kõige vähem arenenud inimeste hulka ning “poolmetsikute inimeste kriiskav laul” on ilmselges intertekstuaalses suguluses Herderi teosega “Ueber den Ursprung der Sprachen” (1772), kus Herder nimetas eestlasi ja laplasi “metslaste jäägiks Euroopas” ning kirjutab, et nende hääled (või häälikud) on samamoodi “poolartikuleeritud ja kirjeldamatud nagu huroonidel ja peruulastel” (Herder 1986: 94).¹⁰¹ “Kriiskav laul” tuletab meelde ka Hupeli teoses “Topographische Nachrichten” esinenud eestlaste laulukunsti halvustavat määrangut “schreyende Gesänge”¹⁰² (Hupel 1777: 133, vt. ka Jürjo 2004: 401).

Ka refräänidest kõnelemise viis peegeldab tõenäoliselt varasemate kirjameeste mõtteid. Hupelgi oli korduvalt tõstatanud refräänide ja laulu tähenduslikkuse probleemi ning selle üle arutlenud.¹⁰³ Ta loetles oma teoses “Topographische Nachrichten” erinevaid refrääne: pulmalaulude “Kassike, Kanike”, “Kasske, Kannke”, kiigelaulu “Kike alle” ja põllulaulu “Belelele” ning arutles pulmalaulu refrääni etümoloogia üle (Hupel 1777: 133). Kõik need märkused refräänsõnade kohta ilmuvad juba Hupelil tähelepanuväärselt koos arutlustega laulude sisulise väärtuse kohta. Refräänide kohta öeldud fraasid nagu “gedankenlose Endwörter”¹⁰⁴ seostuvad tekstides automaatselt arutlustega sellest,

97 Schlegel 1831: 104–105.

98 George Forester (1754–1794) osales James Cooki teisel ümbermaailmareisirajal; kirjutab populaarse reisikirja “*A Voyage Round the World*” (1777).

99 Jean Baptiste Barthélemy de Lesseps (1766–1834), diplomaat ja rändur, populaarse reisikirja “*Journal historique du voyage de M. de Lesseps*” (1790) autor.

100 Wenn sie ihr Lelo einigemal gesungen hatten, kamen einige Worte, die einen Sinn in sich sasten: dann wieder ihr liebes Lelo. Und so immer fort. Es war der kreischende Gesang halb wilder Menschen. Aehnliche stehen in Forsters zweiter Reise in die Südsee und in der von Lesseps durch Sibirien, die mir aber viel trauriger zu sehn scheinen. Der zweite Gesang ist melodischer. Hier ist ununterbrochener Text dabei. Aber kurz, wie jeder ihrer Gedanken. Hier ist er.

101 Schlegel toetub oma kirjutuses sageli Hupelile, kuid “metsikuse” osas näib olevat pigem ühte meelt Herderiga, mitte Hupeliga, kes leidis, et Herder läheb eestlaste metsikuks pidamisega liiale, ning et lätlased, soomlased, lihtvenelased ja poolakad pole eestlastest vähem metsikud (Hupel 1777: 167). Vt. ka Plath 2008: 41 ja Jürjo 2004: 186.

102 “kisendavad laulud”

103 Vt. Hupel 1777: 133, 159; ka Laugaste 1963: 96.

104 “mõttetud lõpusõnad”

et sakslane ei saa “Stegreif”¹⁰⁵ tehtud laulude sisust aru (Hupel 1777: 159) või et on ka mõningaid (mitteimprovisatsioonilisi) laule, kus leidub “mehr Menschenverstand”¹⁰⁶ (Laugaste 1963: 95, Jürjo 2004: 402).

Ülaltoodud Schlegeli pillatud laused seto laulude tekstilise nappuse ja primitiivsuse kohta leiavad korduvalt vastukaja Kreutzwaldi kirjutistes. On ilmselge, et Kreutzwaldi tekstid kord parafraseerivad ja kord kritiseerivad Schlegeli reisikirja, mainimata küll Schlegeli nime. Schlegeli “lelo” kirjakoht on ilmses suguluses paljud Kreutzwaldi tekstid, kus just refräänsõnu (põllulaulude refrääni *leelo* kõrval ka pulmalaulude *kaskekanke*) nagu muuseas mainitakse. Näiteks artiklis “Teateid rahvalauludest Pihkva kubermangus asuvate eestlaste juures”¹⁰⁷ räägib Kreutzwald üldtuntud väärkujutusest, et seto laulus peale refräänsõnade ja improviseeritud sõnade muud polegi.

*Ma ei tea, missuguse ebasoodsa juhtumise tõttu on üldiselt maad võtnud arvamine, et meie idapoolsete naabrite, Pihkvamaa eestlaste lauludel mingit sisemist väärtust ei olevat. Ikka jälle kuulukse öeldavat, nende laulud koosnevad ainult korduvaist leelo-leelo hüüdeist, mõnede ex tempore sisse põimitud sõnadega, mis enamasti ilma mõtteta ja ühtekuulvuseeta torujorutuse kujundavat, seega siis üldse ei tahtvatki laulu nime kanda. Oma häbiks pean tunnistama, et ma ka ise viisteistkümmend aastat seda ekslikku arvamist olin pooldanud, kuigi nende inimeste kõige lähemad külad minu elukohast ainult nelja penikoorma kaugusel asuvad ja mul jubuseid oma vaate õiendamiseks ei võinud puududa.*¹⁰⁸

Kreutzwald 1953a: 105–106.

Samas artiklis püüab Kreutzwald leida ratsionaalset seletust sellele, miks Schlegel kirjeldas seto laulu kui tekstiliselt vaest ja primitiivset. Tähelepanuväärselt seob Kreutzwald siingi oma Schlegeliga seotud õiendused improvisatsioonide teemaga.

Improviseerimist nimetatakse neil nagu Tartu-eestlastegi juures horloppi laulmiseks,¹⁰⁹ – väljendus, millega Võrumaal tähendatakse ka iga ilmalikku laulu. Järjekindlalt on igal pool ainult üks eeslaulja või -lauljanna laulu teksti jaoks, kes kahe või kolme värssi järel oma leelo-leelo alustab, kus siis koor kobe karjudes kaasa lööb. Mõnedel eeslauljatel

105 “ettevalmistuseta”

106 “rohkem inimlikku mõistust”

107 “Mittheilung über Volkslieder bei den im Pleskauschen Gouvernementem angesiedelten Esten, nebst einer Beilage mit Liederproben” (1884).

108 Ich weiss nicht, durch welchen ungünstigen Zufall die Meinung sich durchgängig geltend gemacht hat, dass die Lieder unserer östlichen Nachbarn, der Pleskauschen Esten, gar keinen inneren Werth hätten. Man hört in der Regel sprechen, ihre Lieder beständen aus wiederholten Lelo-lelo! mit einigen ex tempore hinein geflochtenen Worten, die meist ohne Sinn und Zusammenhang ein wunderliches Wischi-Waschi bildeten, mithin auf den Namen eines Liedes durchaus gar keinen Anspruch machten. Zu meiner Schande muss ich gestehen, fünfzehn Jahre dieser irrigen Ansicht gehuldigt zu haben, obgleich die nächsten Dörfer dieser Leute nur vier Meilen von meinem Wohnorte entfernt liegen und es mir an Gelegenheit zur Berichtigung meiner Ansicht nicht fehlen konnte (Kreutzwald 1848: 44).

109 Sama terminit (*horloppi* laulma) nimetab Kreutzwald improvisatsioonide tähistajana Setomaal ka oma kirjavahetuses, nt. Kreutzwaldi kiri Neusile 10.10.1847 (Kreutzwald 1956: 48).

on viisiks oma lauluteksti väga tasa laulda /---/. Leelo-leelot alates tõstab eeslaulja äkki oma häält, et sellega koorilauljaid kaasa kutsuda. See asjaolu ehk ongi peamine süüdlane, et praeguseni laulu tekste pole tähele pandud ja väärvaatele jõutud, nagu ei olekski neis lauludes muud kui korduvalt leelo-leelo.¹¹⁰

Kreutzwald 1953a: 111.

Kreutzwald küll kritiseerib Schlegeli “väärvaadet” seto laulu tekstilise nappuse kohta, kuid kasutab sealsamas kas sarnasest kogemusest või tõenäolisemalt siiski pigem Schlegeli tekstist lähtuvalt halvustavat sõna seto mitmehäälese koorilaulu kohta. Kui Schlegel kirjutas seto laulu kohta poolmetsikute inimeste “kreischende Gesang” (kriiskav laul), siis kasutab ka Kreutzwald koori laulustiili või kõla iseloomustamiseks sarnast loodushäälele või agressiivsele hääletekitamisele vihjavat sõna “brüllen” (mõirgama; amsuma; kisama; röökima, lõugama). Ka ühes 1847. aasta kirjas Neusile kasutab Kreutzwald seto koori kõla ja refräänide korduvuse iseloomustamiseks sarnase semantikaga verbi “wiederkäuen”, mis tähendab mäletsemist või nämmutamist. Kirjeldades laulmissituatsiooni, kõneleb ta sellest, kuidas “koor tüütaval kombel *leelo-leelot* mäletseb”.¹¹¹ Laulude kummalisele kõlale ja vormitusele vihjab ka lastekeelest laenatud “ein wunderliches Wischi-Waschi”¹¹², millega Kreutzwaldi (1848: 44) väitel iseloomustavat seto laulu selle mõttelageduse rõhutajad.

Samasugust Schlegeli seto laulude representatsiooni kriitikat võib leida ka Kreutzwaldi ja Faehlmanni kirjavahetusest, kus muuhulgas seatakse justkui vastamisi pealiskaudset vaatlejat (Schlegel) ja hoolsat asjatundjat (Kreutzwald). Kirjas Faehlmanniile rõõmustab Kreutzwald oma uue “allika” üle ning väidab, et on enne oma edukaid välitöid seto laulude suhtes isegi Schlegellikul eksiarvamisel olnud. Siingi tekstis vihjatakse improviseerimisele, räägitakse “extempore” vahelepõimitud sõnadest, mis on paigutatud küllaltki negatiivsesse konteksti. Vastanduvad head vanad seto laulud, mis sobivad Tallinna-keelsete kõrvale, ning üksikud improviseeritud sõnad, mida laulik refrääni *leelo-leelole* vahele põimib.

Mulle sai osaks õnn – nagu kord varemgi juba tähendasin – et ma ühe uue allika leidsin, mis nii kvantitatiivselt kui ka kvalitatiivselt üsnagi palju töötab. Need on meie idapoolsed naabrid, kiriklikult russifitseeritud eestlased Pihkva kubermangus, kes teatavasti on üks laulurikas rahvake. Kuna aga iga värsi vahel koori poolt korratud leelo, leelo-leelo! pealiskaudse kuulaja eest need värtsid ära varjab, mis eeslaulja retsiteerib, siis oldi siimaani arvamisel, nagu ei sisaldakski need laulud midagi muud peale leelo-leelo ning üksikute siia-sinna vahelepõimitud improviseeritud sõnade. Ka

110 Das Improvisiren heisst bei ihnen, wie bei den Dörpt-Esten “Horloppi laulma”, ein Benennung, mit der bei Werro auch jedes profane Lied bezeichnet wird. In der Regel giebt es überall nur einen Vorsänger oder eine Vorsängerinn für des Liedes Text, der nach zwei oder drei Versen sein Lelo-lelo! anstimmt, wo dann der Chor sogleich brüllend einfällt. Manche Vorsänger haben die Gewohnheit, ihren Liedertext sehr leise zu singen /---/; beim Anstimmen des Lelo-lelo erhebt der Vorsänger plötzlich seine Stimme, um dadurch die Chorsänger zum Einstimmen aufzufordern. Diese Umstand mag es zum grossen Theile verschuldet haben, dass man bisher die Liedertexte überhörte und zu der falschen Ansicht geleitet wurde: in ihren Gesängen nur das ewig sich wiederholende Lelo-lelo zu finden (Kreutzwald 1848: 49–50).

111 Vt. Kreutzwaldi kiri Neusile 9.6.1847 (Kreutzwald 1956: 14).

112 “Imelik jumps”, “veider jamsimine” vms. Kretzwaldi kogutud teostes on kirjakoht tõlgitud kui “torujorutus” (Kreutzwald 1953a: 105).

*mina pidasin sellest esiarvamusest kinni, kuna siis alles üsna hiljuti õnnelik juhtumine ses tükis mu silmad avas. Siiaamaani saadud näiteid võib täie õigusega paremate tallinnakeelsete laulude kõrvale seada.*¹¹³

Kreutzwaldi kiri Faehlmannile 4.8.1847, Kreutzwald 1976: 183.

Artiklis “Teateid rahvalauludest...” annab Kreutzwald teavet improvisatsioonide konteksti kohta, seostades selliseid laule eriti pulmadega.¹¹⁴ Kreutzwald on nende suhtes kriitiline, kuid peab siiski pulma kontekstis kõlavaid improvisatsioone väärtuslikumaks näiteks kõrtsis loodud improvisatsioonidest. Kreutzwaldile tüüpiliselt on ta oma artiklis väga karm Tartu-eestlaste suhtes, kelle juurest *spiritus* olevat ära lennanud ja *flegma* järgi jäänud, s.t. tartlased on oma algse keelelise ja luulelise täiuse unustanud. Tähelepanuväärselt ütleb Kreutzwald Tartu-eestlaste improvisatsioonide kohta, et neid pole sobilik lauluks nimetada, s.t. need justkui polekski õiged laulud. Pihkva eestlasi hindab Kreutzwald oma kirjatöodes palju kõrgemalt, kuid ka seto improvisatsioonide kohta ütleb ta, et need pole kunstiliselt nii küpsed, kui muud laulud ning esindavad “nende luulesaavutuste kõige nõrgemat liiki”.

Niinimetatud improvisaatorid Tartu-eestlaste juures, kes vabel pulmades või teiste pidulikkude sündmuste puhul “kaasikene, kaanikene” vabele, olenevalt olukorrast, sisse põimivad üksikuid fraase ka õlle, härraste jne. kiituseks, on ilma igasuguse luuleandeta ja nende impromptudele teeksime karjuvat ülekohut, kui neid tahaksime austada värssi või laulu nimega. See on kõige nahksema proosa rahvas kängujäänud fantaasiaga. Pihkvamaa eestlaste improvisatsioonides seevastu leiame sagedasti luulelisi mõtteid, kuigi neis enamasti pole seda ilusat hoogu, milleni nende teised laulud jõuavad, nii et nad siis nende luulesaavutuste kõige nõrgemat liiki esindavad. Ainult nende improviseeritud pulmalaulud, mida ma veel pole kuulnud, olevat kiiduväärt erandiks ja enamasti meeldivad ning ilusad. Neid laulavad pruut ning tema pruutneitsitest saatjad (kes harjunud lauljad peavad olema) ja nad kinkivat igale pulmavõõrale mõne värssi, mis kohandatud

113 Ich war so glücklich – wie ich bereits früher bemerkte – eine neue Quelle zu entdecken, die quantitativ u. qualitativ viel verspricht. Es sind unsere östlichen Nachbarn, die kirchlich russificirten Esthen im Pleskauschen, welche bekanntlich ein sangreiches Völkchen bilden, aber weil das zwischen jedem Verse vom Chor wiederholte Lelo, lelo-lelo! dem oberflächlichen Beobachter die vom Vorsänger recitirten Verse versteckt, so huldigte man bisher der Ansicht: die Lieder bestünden nur aus Lelo-lelo mit hie u. da extempore hineingeflochtenen Worten. Auch ich habe dieser irrigen Ansicht gehuldigt, bis vor Kurzem ein Zufall die Staaroperation glücklich vollbrachte. Die bis jetzt erhaltenen Proben können mit allem Recht den besseren Reval-esthnischen an die Seite gesetzt werden. (Faehlmann 1936:120).

114 Ka kirjades võib leida mitmel korral improviseerimise ja pulmade seostamist, nt. Kreutzwaldi kiri Neusile 13.7.1847 (1956: 21). Sageli on muudki autorid rääkinud setode improviseerimiskusest just selles seoses. 19. sajandi lõpul setosid kirjeldanud autoritest mainib näiteks ka Georg (Juri) Truusmann nähtust seoses pulmades vastastikku laulmisega. “Eriti öitseb pulmalaul, milleta pulmad ei ole mõeldavadi. Siin on laul ühendatud lavastusega, kus pruudi sugulased moodustavad ühe ja peigmehe sugulased teise koori, mis püüavad võistulaulmises teineteist üle trumbata. Kumbki pool tahab saada endi hulka parima eestlulja. Nii käib kohapealne improvisatsioon ja laululooming ning selles osalevate noorte kaudu tagatakse traditsiooni kestmine.” (Truusmann 2002: 188).

tema eriolukorrale. Võib-olla läheb mul korda juhuslikult mõnes pulmas viibida ja neid kiidetud improvisatsioone ligemalt tundma õppida.

Kreutzwald 1953a: 110.

Pihva-estlaste laulude keelest rääkides leiab Kreutzwald siingi kurioosselt laulude “vanemas” kihis palju “tallinna murde” elemente, “uemad ja vähemväärtuslikud” laulud olid Kreutzwaldi meelest rohkem “tartu murdes”, mis oli kooskõlas tema teooriaga, et kõik eesti laulud on sündinud põhjarannikul (Kreutzwald 1953a: 110, 111). Ka siin näitab Kreutzwald oma suhtumist improvisatsioonidesse. “Impromptud” on Kreutzwaldi järgi väga tartu murde pärsed, mis tõestab nende uuemat algupära, kuna setode vanemad ja väärtuslikumad laulud Kreutzwaldi utoopilise teooria järgi on enam tallinnakeelsed. Kaasaegne seto laul on tema hinnangul niisiis suures osas vaid riknenud katked.

Siinsete rahvalaulude hulgas leidub hulk tuntud tallinnakeelsete rahvalaulude korrumppeeritud katkeid, millede tartu keelest lahku minev keel sedamaid silma hakkab; ainult siin-seal on saksa kõnekäänud sisse hiilinud, nõnda kui laulmisega igalpool lee-lo, lee-lo, lee-lo, lee-lo! või kassikene, kannikene! vabele põimitakse. Mõnikord võib küll kuulda ka mõnda improvisaatorit, kes härraste auks, viina kiituseks või halva õlle mõnamiseks jne. olukordadele vastavalt midagi ekstemporeerib, kuna koor tüütaval kombel leelo-leelot mäletseb. Säherdusi improviseerijaid on aga – nota bene! üksnes Vene piiril (Räpinas, Vastseliinas jne.); meie hommikupoolsed naabrid on ju suuremalt jaolt kiriku, mitte keele poolest venestunud eestlased, kes – vististi Tallinnamaa eestlastest põlvnedes – on väga laulurohke rahvake, kes oma püha- ja peopäevad rõõmsalt lauldes mööda saadab.¹¹⁵

Kreutzwaldi kiri Neusile 9.6.1847, Kreutzwald 1956: 14.

Artikli “Teateid rahvalauludest...” juurde lisas Kreutzwald näiteks ka viis seto laulu koos saksakeelsete tõlgetega (1848: 50–62).¹¹⁶ Laulud on suures jaos tundmatuseni ümber töödeldud¹¹⁷ ning “rekonstrueeritud” põhjaceutikeelsemaks ja romantilisemaks; Annisti sõnul on neis tunda “silmapaistev püüd heroiseerida laulude naiselikku kujutust ja muuta tooni vähegi dünaamilis-pateetilisemaks, eriti üheskoos sõjalise ainesega”

115 Man findet unter den hiesigen Liedern eine Menge corrumpirter Bruchstücke aus bekannten Reval-Esthnischen Volksgesängen, deren vom Dörptestnischen gänzlich abweichende Sprache sogleich ins Auge fällt; nur hie und da haben sich deutsche Wendungen hineingeschlichen, so wie beim Singen überall lee-lo, lee-lo, leelo, lee-lo! oder kassikenne, kannikenne! hineingeflochten wird. Mitunter hört man wohl auch einen Improvisator, der zu Ehren der Herrschaft, zum Lobe des Branntweins zur Rüge des schlechten Biers etc., je nachdem die Umstände obwalten, extemporiert, während vom Chor das Lee-lo leelo auf eine ermüdende Weise wiedergekaut wird. Solcher Improvisatores giebt es aber – wohl zu merken! – nur an der Russischen Gränze (in Rappin, Neuhausen etc.); denn unsere östlichen Nachbarn bestehen grösstentheils aus kirchlich – nicht sprachlich – russificirten Esthen, welche – wahrscheinlich von Reval-Esthen abstammend – ein sehr sangreiches Völkchen bilden, das seine Sonn- und Festtage lustig versingt. (EKIA, koopiad, m. 175:2, l. 1, 2).

116 Kreutzwaldi kogutud teostes on avaldatud artikli “Mittheilung über Volkslieder...” tõlge häbelikult ilma laulunäideteta (Kreutzwald 1953a).

117 Vaata näiteks Kreutzwaldi esimese seto näitelaulu kriitilist analüüsi (Annist 2005: 476–477).

(Annist 2005: 480). Viiest laulust on sisu ja stiili poolest seto laulu näolisemad kaks. Üks neist on lüürilise lauljate otsimise motiivi edasiarendus, milles siiski värsile “kalla marri kalewine” liidetakse Taaraga paralleelvärs ning kommentaaris kinnitatakse, et tegemist on tõenäoliselt fragmendiga (das Bruchstück) mingist pikemast laulust (Kreutzwald 1848: 55). Ainus tekst ilma Kalevite, vaimude, murueitede ja Une-Ukudeta on laul, mille pealkirjaks on pandud “Trinklied” koos sulgudes lisandusega “improviseeritud”. Joonealuses märkuses öeldakse laulu kohta: “Käesolev improvisatsioon esindab Pihkva eestlaste laulude nõrgimat külge.”¹¹⁸

4. Trinklied. (Improvisirt.)
Tulli ma ülles hommingulle
Inne warra walgehetta,
Mössima suike, soie pääda,
Kenga ma jalla, auo jalla,
Päle mähhi pääva jalla;
Lätsi ma mõtsa kõndimahhe.
Hommingulla kaste wabbel
Näie ma mäe mängiwatta,
Näie ma jerwe pillowetta.
Mäe mängwa hannikitta,
Perwe pillowetta puddelist,
Ojja õllutta josiwa.
Ajja ma manu halli=runa,
Wõtti ma kanni, teista katsi,
Päle poli pikkerit.
Saie ma weidi jowahuannus,
Pani ma pä pinderihe,
Jalla kanno jure päle,
Rasokese rammehannus,
Tahtsi puhku puhaada.
Tulli nu warras warikasta,
Warrast ärra halli runa.
Sääl ma koddun joosten josi,
Essa mul wasto putunesta:
“Mis sa ikket poiga, wenni?
Ei hobbo warra meil lõpeta!
Wõtta sa tallist tasatseppa,
Tulba küllest tuggewappi,
Liggi saina lihkawappi.” –
Sõimatigi, laimatigi:
Kõrtsi pingi painotajas!
Kõrtsi lingi ligutajas!

118 Vorliegendes Impromptu repräsentirt die schwächte Seite der Pleskausch-Estrnischen Lieder (Kreutzwald 1848: 57).

*Egga, egga ma-jo kõrwikkesta,
Egga katte hallikesta:
Jo ma pungast puddo=rahha,
Taggast wana taalderita.*
Kreutzwald 1848: 56, 58.

Üllatuslikult on “Joogilaulu” puhul tegemist Kreutzwaldi teiste laulude kontekstis küllaltki algupärase lüro-epilise laulu üleskirjutusega. Vaatamata keelelistele probleemidele, ilmselgetele üleskirjutusvigadele ja mõningale töötlusele (*Ei hobbo warra meil lõpeta!*) esindab laul küllaltki traditsioonilist “Hobune varastatud” varianti.¹¹⁹ Võiks arvata, et tegemist on mingi eksitusega ning kommentaarid viitavad mõnele muule laulule, kuid Kreutzwaldi artikkel kinnitab, et kõik on siiski autori kavatsuste kohane. Artikli “Teateid rahvalauludest...” lõpulõikudest selgub, et Kreutzwaldi improvisatsiooni mõiste võib hõlmata tänapäevasest definitsioonist palju laiemat ala.

Mis puutub laulude sisusse, siis pean veel tähendama, et neist kõigil vähemsilmapaistvaid, niisamuti kui improvisatsioonidelgi on oma kindel, ühetaoline sissejuhatus, mis näib stereotüüpseks muutunud. Selles alatikorduvas alguses kirjeldatakse varast ärkamist hommikul, enamasti enne päikest, siis tulevad proosalised tegevused: pesemine, kammimine ja riidepanek, kusjuures erilise hoolega lauliku või lauljanna “auvo jalgu” seletatakse, et need eelmainitud koletislikul “päävä jala” kujul lauliku välja, enamasti metsa viiksid. Alles pärast seda sissejuhatust järgneb laulu sisu, mis nii nagu olukord on, enam või vähem mitmekesidust näitab. Paremate laulude juures pole ma seda lemmik-algust leidnud.¹²⁰

Kreutzwald 1953a: 111, 112.

Kirjeldatud laulu algusmotiiv on tüüpiline seto lüro-epilistele lauludele. Niisiis, võib tunduda, et siin paljastab Kreutzwald oma suurt võhiklikkust seto laulude osas. Samas see, et tema *improptu*-mõiste alla näib olevat mahtunud ka vähemalt mingi osa lüro-epikast, pole kindlasti vaid juhuslik lapsus. Milline loogika on selles, et seto lüro-epika, mida Kreutzwaldile järgnevad uurijad on pidanud laulude pühaks ning vanimaks ja väärtuslikemaks osaks, on pandud ühte põlatud improvisatsioonidega? Võimalik, et ühelt poolt lüro-epiliste laulude lüüriline poolus, mida on traditsiooniliselt kui puuet eepilises laulus käsitletud, ning teisalt seto laulude “elavus” ja individuaalsete variantide ja “kontaminatsioonide” rohkus on teinud Kreutzwaldi jaoks lüro-epika ja improvisatsioonid äravahetamiseni sarnaseks. Lüro-epika, kus hilisemad uurijad nägid müütilisi motiive, oli Kreutzwaldi jaoks ilmselt “vähesilmapaistev”, liiga tavaline, kaasaegne ja

119 Võrdle teksti näiteks Hurda “Setukeste lauludes” avaldatud “Hobune varastatud” variantidega nr. 279 (J. Jagomann) ja 280 (G. Masing), mis põhinevad samasugustel motiividel (vrd. ERIA tüübid “Metsad mett täis” ja “Võõrsil joobnuks jäänud” (*ERLA IV* 1974: 111, 143)).

120 Saatnud 1847. aastal Neusile kolm seto laulu, millel polevat küll “iseäralist luuleväärtust” (Kreutzwald 1956: 48), kirjeldab ta “Joogilaulu” kommentaaris samamoodi (lüro-epiliste) laulude tüüpilist algust: “Die Mehrzahl der Pleskauschen Lieder beginnt mit dem Aufstehen und Ankleiden, worauf der Sängerin den Wald spaziren geht etc.” (EKIA, koopiad, m. 175:2, l. 40).

igav. Eepiliste ja müütiliste kangelaste (Kalev, Uku jt.) puudumine ning tegevusetus või narratiivi aeglane kulg lüro-eepikas varjutas tõenäoliselt Kreutzwaldi eest nende laulude vähesegi eepilise alge.¹²¹

Tüüpiliselt seob Kreutzwald improviseerimise just naissooga: naised improviseerivad pulmades, aga vanu ja väärtusklikke laule tundnud mehed on kadunud ning mees-
telaulu kuuleb vaid kõrtsis. Oma kirjutistes improviseeritud laulude kohta kritiseeris Kreutzwald küll Schlegeli väidet seto laulude tekstilise nappuse kohta, kuid oli ka ise siiski kriitiline just laulude loomingulisema osa suhtes. See kriitika harmoneerub herderliku mõtteviisiga rahvaluule fragmentsusest. Kreutzwald uskusi ilmselt, et naiivne ja oma luule väärtusest ebateadlik rahvas suudab enda käes olevaid imelisi fragmente vaid “määrida” ja “unustada” ning ajaloolise ja algupärase terviku taastamiseks, “loovaks rekonstruktsiooniaktiks” (Undusk 1995: 674) on vaja vastava kutsumuse ja koolitusega poeeti või teadlast. Seto traditsioonilistest motiividest kokku kootud improvisatsioonid nagu ka kontaminatsiooniderohke lüro-eepika (fragmentidest kokku lapitud!) on Kreutzwaldi silmis olnud lihtsa lauliku asjatundmatu luuletöö poolt rikutud algmaterjal, kõige väheväärtuslikum osa lauludest. Neusi küsimuse peale: “Kas on ka improviseerijate värssidel mõnesugust väärtust?” (Kreutzwald 1956: 17), vastas Kreutzwald:

Improvisaatorite värssidel – kui neid soperdusi selle nimega nimetada tohib! – pole ühtki väärtust. Virumaa värssid, nagu neid endisel ajal pulmades improviseeriti, olid vahetevahel väga ilusad ja poeetilised, nimelt võistulaulmisel /---/; säherdused ekstemporeeritud laulud on ka salvava pilke poolest rikkad. Eestimaal, kus lauluand enamasti naiste juures esineb, loovad ekstemporeeritud laule üksnes naised ja tüdrukud; mehed laulavad harva ja enamasti ainult siis, kui pea soe on, mispuhul siis ka üsna jämedaid ropendusi ette tuleb. Tõelisi meeslaulikuid, eesti minstreleid, on minu teada praegusel aastasajal olnud ainult üks /---/.¹²²

Kreutzwaldi kiri Neusile 13.7.1847, Kreutzwald 1956: 21.

121 Samas lüürika ja lüro-eepika piir polegi tingimata ilmselge ning selle üle on ka hiljem polemiseeritud. Põguski pilk erinevatele eesti rahvalaulukogumikele ja nende toimetamise ajaloole näitab, et klassifitseerimine pole olnud sugugi üksmeelne ja probleemitu. Nt. Tampere, Kutti, Looritsa rahvalauluväljaandes on lüro-eepika traditsiooniliselt aukohalt varia hulka tõstetud (Kutti jt. 1935), Saareste temaatilises kogumikus on jutustavad laulud hajutatud lüüriliste sisse (1922) jne. Vt. ka Herbert Tampere ajaloolist ülevaadet ja kriitikat jutustavate laulude liigitamise kohta (Tampere 1961).

122 Die Verse – wenn man die elenden Machwerke mit diesem Namen bezeichnen darf! – der Improvisatoren haben gar keinen Werth; die wierländischen, wie sie in früherer Zeit bei Hochzeiten improvisirt wurden, waren mitunter sehr hübsch und poetisch, namentlich in den Wettgesängen wo die Vorzüge der Braut und des Bräutigams von den versciedenen Partheien gegen einander gestallt werden; solche extemporirte Lieder sind auch reichhaltig an beissendem Witz. In Esthland, wo die Gabe des Gesanges meist bei den Weibern wohnt, werden auch die extemporirten Lieder nur von Weibern und Mädchen geschaffen; die Männer singen selten und meist nur wenn sie etwas in der Krone haben, wodann auch ziemlich derbe Zoten vorkommen. Einen eigentlichen Sänger, Estnischen Minstrel hat es meines Wissens in diesem Jahrhundert nur einen gegeben /---/. (EKIA, koopiad, m. 175:2, l. 8, 9).

1.3.4. Hurt ja *tsorts-laulu*'

Võrreldes Kreutzwaldiga suutis Jakob Hurt nii oma keeleoskuse kui teistsuguse pärimusekontseptsiooni tõttu seto lauludele palju lähemale jõuda ning ka tema välitööd Setomaal olid võrratult tulemusrikkamad. Laulud, mis Hurda poolt setode suust said kirja pandud, erinesid sel määral Kreutzwaldi kogutud ja "taastatud" seto lauludest, et Hurt otsustas oma eelkäija "ümbertöötusi" vaatamata Kaarle Krohni esialgsele plaanile "Setukeste lauludes" mitte avaldada. Hurda meelest puudus Kreutzwaldil "täielik arusaam puutumatus originaallaulust",¹²³ ning just selle erineva autentsusekäsitluse tõttu ei sobinud ilmselgelt Kreutzwaldi seto laulud Hurda kogumikku.

Nii nagu Kreutzwald, kasutas ka Jakob Hurt seto lauludest rääkides mitmel puhul improvisatsiooni mõistet. Samas näib olevat tema arusaam seto laulude rahvapärasest liigitusest ja improvisatsioonilistesse lauludesse suhtumine küllaltki lühikese aja jooksul mingil põhjusel muutunud. 1904. aastal ilmunud "Setukeste laulude" esimese köite sissejuhatuses Hurt enam improvisatsioone ei maini ega räägi neist lauludest. Küll aga käsitletakse teemat veel Hurda 1903. aastal ilmunud setosid tutvustavas artiklis "Über die pleskauer esten oder die sogenannten setukesen", kus tuuakse seto laulude rahvapärane jaotus ning iseloomustatakse muuseas ka improvisatsioonilisi laule.

Setod ise jagavad oma arvukad rahvalaulud kolme liiki: vanad laulud (vana' laulu'), kordumise- või korralaulud (kõrra-laulu') ja improvisatsioonid (tsorts-laulu'). /---/ Lõpuks, improvisatsioonid on juhuse või tuju lapsed, mis silmapilke, juhusliku sunni ajal komponeeritakse ja ette kantakse, seetõttu aga enamasti unustatakse. Sisu ja vorm on mõnikord ebaväärikas või sündsusetu, sellest rahvalik nimi tsorts-laulu', mis mõiste ebasündsust väljendab.¹²⁴

Hurt 1903: 201, 202.

Nüüsiis väidab Hurt siin, et toodud kolmikjaotus on n.-ö. *eemiline* ja peegeldab seda, kuidas setod ise oma laule jaotavad. Kui laialt selline jaotus setode hulgas tuntud oli või kas nende mõistete tähendus oli alati just selline, nagu Hurt näitas, pole selge.

123 "Beide, Kr. u. Stein, hatten kein volles Verständniss für die intacten Originallieder" (Hurda kiri Krohnile 26/8.9.1902). Samas kirjas kirjutab Hurt Krohnile ka Victor Steini kogutud seto lauludest, mida see olevat enda sõnul Kreutzwaldi õpetuste kohaselt "ümbertöötanud", ning tänab õnne, et paljudel juhtudel on säilinud nii originaalsed üleskirjutused kui hilisemad redaktsioonid, mis võimaldab Kreutzwaldi laulude töötlemise meetodit jälgida. Hurt mainib samas, et Steini laulud on "palju ilusamad kui Kreutzwaldi omad".

124 Seine zahlreichen volkslieder teilt der setukese selbst in drei arten ein: In alte lieder (*vana' laulu'*), reihen- oder ordnungslieder (*kõrra-laulu'*) und improvisationen (*tsorts-laulu'*). /---/ Die improvisationen endlich sind kinder des zufalls oder der laune, die nach augenblicklicher, gelegentlicher eingebung komponiert und vorgetragen, hernach aber meist vergessen werden. Inhalt und form sind bisweilen unwürdig oder anstandswidrig, daher der nationale name *tsorts-laulu'*, der den begriff des ungehörigen zum ausdruck bringt.

Kuigi liigituse aluseks on tekst ning laule on ilmselgelt võimalik ka muudel alustel jaotada, ei räägi Hurt artiklis muudest võimalikest liigitustest.¹²⁵ Veidi kahtlane on ka tüpologia “täiuslikkus” – kõikumahutavus ja ühtne liigitusalus pole just tavalised *eemiliste* kategooriate puhul. Järgmisel aastal ilmunud “Setukeste laulude” sissejuhatuses on mingil põhjusel aga seesama laulude rahvalik kolmikjaotus ühtäkki muutunud kaksikjaotuseks. Improvisatsioonid on ootamatult “vanade laulude” ja “kõrralaulude” kõrvalt kadunud. Hurt kinnitab aga ka kokkutõmbunud tüpologia puhul, et tegemist on rahvalike terminitega.

Praeguze raamatuga hakkavad Setukeste laulud ilmuma, mis ma ozast ize olen korjanud, ozast lahked vanavara töötegitjad mulle on saatnud. Laulud on ette kahe kõite pääle ära arvatud. Praeguzes ezimezes kõites ilmuvad Setukeste jutustavad laulud ehk, nagu Setud ize ütlevad, nende vanad laulud; tõine kõide toob lüürilized laulud, s.o. niisuguzed laulud, mis mitmesuguzid inimeze tundmuzi luulelized kombel ette kannavad. Setukezed ize nimetavad neid lauluzid kõrra- ehk korra-lauludeks, mis siis lauldakse, kui elus juhtuv kord üht ehk tõist nõuab ehk sallib. Siia käivad kõik pidude laulud, nagu pulma- ja surmalaulud, töö- ja talgulaulud, õpetamize, pilkamize ja naljatamize laulud j.n.e.

Hurt 1904a: V.

Üks põhjus, miks improvisatsioonid “Setukeste lauludesse” ei jõudnud, võis olla see, et Hurt ei saanud piisavalt “tsorts-laule” ning muutis seetõttu rahvaliku laulujaotuse kahe-liigiliseks.¹²⁶ Sellele, et improvisatsioonilisi laule oli tõenäoliselt “vanadest” ja “kõrralauludest” keerulisem koguda, viitavad ühtlasi mõningad Hurda kirjatükid. Tulenevalt Hurda-aegseist välitööpraktikaist võiks arvata, et improvisatsiooni sünni võiski olla keeruline tabada. Harva koguti tavalises laulusituatsioonis, enamasti viidi laulikud oma loomulikust keskkonnast välja koguja juurde, sageli oli laulik ilma koorita ja pidi laulmise asemel dikteerima. Hurdale võis takistuseks olla ka tema laulikute selgelt erinev seisus ja positsioon.¹²⁷ Arvatavasti ehmatas Petserisse luteri pastori palge ette ilmumine nii mõnegi ortodoksse seto naise või mehe suu lukku. Tõenäoliselt ei juletud võõrale kirikuõpetajale ka igasuguseid laule laulda. Hurt on seda isegi märganud ning 1887. aastal kirjutab ta üleskutse “Lühikene teadus ja tähtis palumine”, kus palub

125 Hurda 1903. aasta välitööde materjalidest ilmneb, et Hurt on teadlik, et setod liigitavad oma laule ka viisi järgi. Ometigi üheski publikatsioonis ta sellele ei viita. Hurda käsikirjas leidub tekst, kus ta kommenteerib laulu esitamistavasid ning ütleb muuhulgas: “Viis’ om väega lihtne, mitte Melodie, enge Recitationsweise. Seto laulu man omma sõna’pää asi. Die Recitationsweisen sind nach dem Charakter der Lieder entschieden: anders bei den vanad laulud, anders bei den iku’, anders bei dem kaasikutmine.” (H, R 9, 54–55; vt. ka Tampere 1934: 53).

126 Paul Hagu on koostanud registri lauludest, mida Hurt “Setukeste lauludes” ei avaldanud. Nende laulude seas on muuhulgas ka obstsõönseid tekste, kuid autobiograafilisi laule, pühenduslaule või muid n.-õ. improvisatsioone pole.

127 Võimalik, et ka Hurda soliidne vanus oli põhjuseks, miks tundus mugavam laulikuid Hurda juurde Petserisse tuua. Hurt oli oma 1903. aasta Seto-reisi ajal küll kõigest 64-aastane, kuid tolleaegsetes oludes ei peetud ilmselt selles eas välitööde tegemist tavaliseks. Kaarle Krohn kirjutab imetlusega sellest sündmusest Hurda teaduslikku tegevust tutvustavas artiklis, öeldes et välitööd võeti ette “vanuses, kus harilikult inimese elutöö on tehtud” (Krohn 1905: 4).

lõunaestlasi (*võro vele*), et talle saadetakse seto pilkamise- ja naljalaulusid, “sest neid olen ma senni Setude käest kõige vähemal arvul saanud. Neid ei arvata mitte “kõrralaulus,” nagu Setu ütleb, vaid “tsordsis”; sellepärast ei saa neid võõras kergeste kuulda; ja ommeti on needki mitmest tükist väga tähtsad.” (Hurt 1989a: 43–44).

Päris selge pole seegi, milline ikka oli improvisatsiooni mõiste Hurda jaoks. *Tsordsilauluga* tähistatakse täna Setomaal eelkõige obstsöönset laulu. Samas Hurda jaotuse järgi kuuluvad sellesse kategooriasse lisaks muud spontaanselt hetke ajel loodud laulud, mis ei pruugi ropud olla. Segaseks jääb Hurda jaotuses ka *kõrra-* ja *tsordsilaulude* piir. *Kõrralaul* näib Hurda jaoks olevat laulude rühm, kuhu mahuvad ka paljud tänapäeva mõistes improvisatsioonilised laulud:

*Kordumise- või korrallaulud on laulud, mida lauldakse kõige erinevamatel elupuhkudel ja -sündmustel, mis reeglipäraselt, nagu järjekorras üldiselt ette tulevad. Nende hulka kuuluvad pulmalaulud, surnuitkud, üldse kõik peolaulud, muidugi kõik töölaulud, poeetilised pursked erinevate sündmuste ja elujuhtumite kohta, mängulaulud ja lastelaulud. Ka need kõik on traditsioonilised.*¹²⁸

Hurt 1903: 201.

Me ei tea täpselt, mida mõtles Hurt mingit elusündmust kajastavate poeetiliste purse- või südamepuistamiste all, kuid Hurda sõnavalik viitab küll sellele, et näiteks eluloolised improvisatsioonid mahuksid just siia kategooriasse.

Improvisatsiooniliste laulude puuduoleku ja kadumise teine ning tõenäoliselt vähemalt sama oluline seletus on see, et Kaarle Krohniga koostöös kokku pandud “Setukeste laulud” peegeldasid lihtsalt geograafilis-ajaloolise koolkonna arusaamu ja hinnangut lauludele. Võiks arvata, et kui laulude kõige väärtuslikumaks osaks peeti “vanu” laule, siis sellest tulenevalt pääsesid lüürilised laulud alles “Setukeste laulude” teise köitesse ning improvisatsioonid kui väheväärtuslik kurioosus jäeti kõrvale.

Hurda ja Krohni säilinud kirjavahetuses ei mainita sõnagagi improvisatsioone. Tõenäoliselt on Krohni ja Hurda silmast-silma kohtumistel siiski ka “tsorts-laulude” küsimust arutatud, kuid kirjavahetuse “Setukeste laulude” publitseerimist ja editeerimist puudutavad osad räägivad iseloomulikult vaid eepilistest lauludest. Juba esimesed Krohni poolsed Hurda kogus leiduvate laulude kopeerimise ja publitseerimisega seotud ettepanekud puudutavad just nimelt jutustavaid laule. 1891. aasta lõpus esitab Krohn Hurdale plaani, mille kohaselt see saadaks oma kogude “parima osa”¹²⁹ köide köite haaval kopeerimiseks Helsingisse. “Parim osa” viitab muidugi eelkõige eepilistele

128 Die reihen- oder ordnungslieder sind gesänge, die bei den verschiedensten anlässen und ereignissen des lebens, die regelmässig, gleichsam der reihe nach, überall eintreten, gesungen werden. Zu diesen gehören die hochzeitsgesänge, die totenklagen, überhaupt alle festlieder, ferner die arbeitslieder, die poetischen ergüsse über mancherlei vorkommnisse und lebenserscheinungen, spiellieder und kinderreime. Auch sie sind alle traditionell.

129 “der beste Theil Ihrer Sammlungen”

lauludele, sest ettepaneku teine pool kõneleb eesti “Kalevalan toisinnot” köite väljaandmisest.¹³⁰ Pakkumises seotakse seto laulude avaldamine iseenesestmõistetavalt eepiliste lauludega.

*Toon kaasa Soome-Ugri Seltsilt seto laule ning Soome Kirjanduse Seltsilt eepilisi laule üldiselt puudutavad ettepanekud. Loodan, et Te seda tulusaks peate.*¹³¹

Kaarle Krohni kiri Jakob Hurdale 15.12.1891, EK1A, koopiad, m. 395:4, l. 7/10.

Krohn nägi “Setukeste laule” just eelkõige eepiliste laulude kogumikuna. Et Hurda ja Krohni koostöös publitseeriti esmalt just seto laulud, millest esmalt eepika, polnud kindlasti juhus. Selleks ajaks kogutud seto pärimuse hulgas oli eesti materjaliga võrreldes enam lüro-eepikat, kuid seto laulude eelistamisel polnud vaid kvantitatiivne põhjendus. Krohn pidas seto jutustavaid laule eesti laulude kõige esinduslikumaks ja väärtuslikumaks osaks ning kirjutas sellest ka korduvalt. Pihkva eestlaste laulud olid Krohni jaoks olulised, kuna ta uskus, et setod on “eesti laulumaterjali” kõige paremini “säilitanud” ning “kauneimalt arendanud”.¹³² Krohngi uskus Kreutzwaldilikult, et setod laulavad laule, mille nad on kas kaasa toonud Eestist Setomaale rännates või laenanud hiljem oma eesti naabritelt (Krohn 1892: 22). Kreutzwaldi seisukohtadega sarnaselt arvab Krohn, et kui eesti laulus üldse kuskil on ainet eepikaks, siis just seto lauludes.

130 Soomlastel oli plaan publitseerida kõik “Kalevala” lauludega seotud eepilised laulud suures seerias “Kalevalan toisinnot”. Kirjavahetusest nähtub, et 1891. aastal tegi Krohn Hurdale ettepaneku hakata koostama “Kalevalaga” seotud eesti lauludest uusi köiteid, mida võiks avaldada sarjas “Kalevala toisinnot” (Kaarle Krohni kiri Jakob Hurdale 15.12.1891; vt. ka Puhvel 1970: 12). Hurdale ilmselt ei meeldinud idee, et kogutud eesti pärimusest avaldataks soomlaste plaani kohaselt vaid valikuliselt laule ja neidki pelgalt kui “Kalevala” variante. Mõistes oma “viga” püüab Krohn hiljem korduvalt oma kirjades Hurdale enam mitte seostada selle tulevase publikatsiooni “Kalevala toisinnot” seeriaga ning rõhutab nende iseseisvust (nt. 26.11.1892, 8/20.9.1893). 1893. aastal teeb Krohn SKSile ettepaneku, et eesti laulude puhul avaldataks siiski lisaks “Kalevala” ainelistele ka kõik muud eepilised laulud, kuna neid on raske üksteisest eraldada (Hautala 1954: 252). Hurda plaanid olid ometi ka sellest laiemad, “Setukeste laulude” alapealkiri vihjab palju ambitsioonikamale publitseerimisprojektile, kus laulude kõrval on plaanis ka muud folkloori avaldada – “Monumenta Estoniae antiquae vel thesaurus antiquus, carmina, sermones, opiniones aliasque antiquioris aevi commemorationes Estonorum continens. Pars prima”.

131 Ich bringe mit mir Vorschläge der finn. ugr. Gesellschaft, was die Setukesischen Lieder, und die der finn. Litteraturgesellschaft was die epischen Lieder überhaupt betrifft. Ich hoffe, dass Sie diese vortheilhaft finden werden.

132 Dieser enthält die epischen Gesänge der erwähnten Pleskauer Setukesen, welche das estnische Liedermaterial sowohl am reichlichsten erhalten, als auch am schönsten entwickelt haben (Krohn 1905: 4).

*Ainult Pibkva omades on olemas mingi suure lauluteose jaoks valmis raiutud ehituskivid, kui üleüldse on võimalik eesti lauludest ilma proosapärimumust värsistamata üht iseseisvat ehitist teoks teha.*¹³³

Krohn 1892b: 24.

1.3.4.1. Hurda uustõlgendused

Hurda esitatud seto laulude rahvapärane kolmik(kaksik)jaotus on mõjutanud ilmselt ka järgnevate uurijate arusaamu seto laulukultuurist. Edaspidised tsiteerijad on võtnud kriitikavabalt Hurda rahvapärasena esitatud jaotust, vaatamata tüpoloogია muutlikkusele (*tsorts-laulude* kadumine) ja muudele küsitavustele selles. Aksioomina on võetud seda, nagu oleks Hurt oma hoopis teistsuguses miljöös ja ajas toimunud välitöödega “tõelisele” ja “vanale” seto laulukultuuri olemusele ning inimestele palju lähemale jõudnud kui üksi hilisem uurija. Näiteks Vaike Sarv on oma töödes refereerinud Hurda kolmikjaotust (vt. ka Sarv 2000: 114),¹³⁴ kuid rõhutanud Hurdast enamgi skeemi ajalist dimensiooni, mis muudab kolmikjaotuse selgelt hinnanguliseks. Iseloomulikult seob Sarv kolmikjaotuse seto külaühiskonnas toimunud muutustega ning näitab skeemi hierarhilisena ja “uuemaid” laule halvustavana.

Võrreldes möödunud sajandi lõpuga, mil Jakob Hurt koos korrespondentidega materjali kogus, on aktiivsest kasutamisest kadunud eeskätt pikad eepilised laulud, mida rahvasuus vanadeks lauludeks nimetati. Koos käterammul tehtava tööga jäid kõrvale töölaulud, koos põlluharija kombestikuga kalendrilaulud. Külaühiskonna lagunemine viis kaasa pulmaikud ja teised tähtpäevalaulud (rahvapärase terminoloogia järgi korralaulud). Juturaamatud asendasid lüro-eepikat, raadio- ja telesaated mängulaule ja muinasjutte. Elavasse kasutusse jäid peamiselt üldised peolaulud ja nendega liituvad päevakohastel teemadel improvisatsioonid, mida rahvas neis sisalduva pilke ja nalja tõttu tsorts lauludeks nimetas.

Sarv 1997: 81.

Sarnaselt Hurdale hägustab ka Vaike Sarv piiri lüüriliste ja improvisatsiooniliste laulude vahel. Liigitades Anne Vabarnalt kogutud laule, paneb Sarv lüüriliste laulude hulka ka näiteks selgelt improvisatsioonilised “Laul Stalinist”, “Sõjalaul” ja “Kalmu laul – endale” (Sarv 2004a: 75; 2004b: 483). Tegemist pole juhuse või eksitusega, artiklis ütleb Sarv sõnaselgelt, et “[s]iinkohal on lüüriliste laulude hulka arvatud Anne Vabarna

133 Nur in dem Pleskauchen sind fertig gehauene Bausteine zu einem grösseren Liederwerke vorhanden, wenn es überhaupt möglich ist aus den estnischen Liedern, ohne Versificierung prosaischer Überlieferungen, ein vollständiges Gebäude zu Stande zu bringen.

134 Vaike Sarve vahendatud Hurda-pärast seto laulude kolmikjaotust on tsiteerinud näiteks ka Madis Arukask, jättes Hurda rolli mainimata: “Ühe väite kohaselt on setude rahvapärane liigitus jaganud kogu regilauluvara kolmeks: vanad laulud (eepika), korralaulud (lüürika) ja “tsortsilaulud” (improvisatsioonid) (Sarv 2000: 114)” (Arukask 2003: 23).

improvisatsioonid” (2004a: 66), mis joonib alla peolaulude ja muu n.-ö. tavandivälise lüürika sarnasust improvisatsioonidega.¹³⁵

1.3.5. Hindrik Prants ja “lauluimäde” improvisatsioonid

Hurda Setomaal laule kogunud kaastöölised on improviseerimise fenomeni oma mälestustes maininud Hindrik Prants. Vastseliina kihelkonnast pärinev Prants oli muuhulgas esimene rahvaluulekoguja, kes tegi koostööd kuulsa lauluema Hilana Taarkaga (vt. Pino 1994: 101). Prants väidab oma mälestustes, et Taarka laulude üleskirjutamiseks olevat kulunud tal umbes nädal (Prants 2010: 135).¹³⁶ Ometi on selle suhteliselt pikaajalise jäädvustamise tulemusena meieni jõudnud vaid 24 laulu, mis kõik on ka Hurda “Setukeste laulude” esimeses ja teises köites publitseeritud. Kuigi Prants nimetas Taarkat “lauluimäks”, mis võinuks viidata lauliku improviseerimisvalmidusele, on Taarkalt kirja pandud siiski vaid lüro-eepikat ja mõrsjaitke. Ilmselt oli Hindrik Prants teadlik, milliseid laule Hurt temalt ootas, ning eelistas üles kirjutamisel “põliseid” rahvalaule “värsketele”. Prantsu kogutud lauludest on “Setukeste laulu” võetud kokku 116 laulu, välja jäänute hulgas on üks *tsortsilaul*: obstsöönne itkuparoodia¹³⁷ ning mõned uuemad laulud.

Oma esmakordselt 1937. aastal avaldatud autobiograafias meenutas Prants rahvaluulekogumist Setomaal. Tähelepanuväärselt jutustas ta lugejaile seto “lauluimädest”, kes loovad uusi laule, mitte ei korda emadelt õpitud, ning tutvustas improviseerimise fenomeni nii üldiselt kui andis ka ühe pühendusimprovisatsiooni süninisituatsiooni kirjelduse.

Kõikide leelutajate kogust erinesid aga silmapaistvalt mõningad “lauluimäd”, kelle laulude rohkus ületas tunduvalt teiste oma. Veel tähtsamaks tunnuseks oli “laulimäle” see omadus, et kuna kõik muud õppisid laulud oma emadelt, “lauluimäd” olid ise andekad leelutajad, nii et löid uusi laule, seejuures hoolega jälgides rahvalaulu väljendusi. Ja mitmed nupukamad neist suutsid isegi uusi laule otsekohe nagu “varnast võtta” – improviseerisid neid tarbekorral kas või jalamaid. Selle kohta on mul õieti kujukas näide, mis mind omal ajal imestama pani, sest see tuli üllatusena. Minu laulukorjamise algul tasandas mulle selleks teed Ulitsina ligidal oleva Korela veski möldriemand Sperger, kes mu tuleku otstarbest kuuldes kutsus veski juurde temale tuttavad lähikonna setu leelutajad, tutvustades mind neile, seletades, miks ma sinna olen ilmunud ja võttis neilt lubaduse, et kui ma nende kodudesse lähen, nad mulle julgesti leelutavad. Jutuajamise lõppedes pakkus möldriemand leelutajaile einet ja sellejärel oli varmast üks leelutaja avaldanud emandale soovi, et ta nüüdsama mulle midagi leelutab. Kuulsin seda rõõmuga ja seadsin enese kirjutamiseks valmis: pliiats näppu ja

135 Veelgi selgemalt väljendab Sarv seda mõtet artikli soomekeelses versioonis, öeldes: “Varsinaiset lyyriset laulut ovat Anne Vabarnan tapauksessa usein konkreetiseen tilanteeseen perustuvia improvisaatioita.” (Sarv 2004b: 470).

136 Kuna Prants hakkas oma mälestusi alles 1932. aastal kirja panema, siis on neis ebatäpsusi, muuhulgas eksib ta Hilana Taarka elukohaga ning väidab, et kohtus laulikuga 1887. aastal Satserinna vallas.

137 H II 3 62 (47).

paber ette. Leelutus tuligi, aga mitte sel kujul, kui mõeldud, ei mingi põline rahvalaul, vaid otse värskelt leelutaja improviseeritud laul minu isiku ja tegevuse kohta:

Sullõ, kulla vellokõnõ,

Ma jalga kumarda,

Sullõ, kulla vellokõnõ,

Ma mari maalõ heida. Jne., jne.

Prants 2010: 139, 140.

Niisiis meenutas Prants laulmissituatsiooni, kus tuttava möldriemanda pool einestanud seto naine esitas tänuimprovisatsiooni võõrale rahvaluulekogujale. Kuigi laulukatkendi järel on märkus, nagu oleks see avaldatud Hurda “Setukeste” lauludes, ei leidu väljaandes siiski täpselt selliseid värsse sisaldavat laulu. Võimalik, et koguja, kes näis ootavat pigem “põlist rahvalaulu”, otsustas siiski laulu mitte üles märkida ning aastaid hiljem autobiograafiasse kirjutatud katkend on pelk meenutus ammusest esitusest. Tähelepanuväärselt algab Prantsule pühendatud improvisatsioon nagu mõrsjaitk noormehele ning väga tõenäoline, et pulmades *podruskiteks* olnud naised löidki võõrale härrale mõrsjaitku vormi, poeetikat ja meloodiat kasutades uue itku. Improvisatsioonide ja tavandilaulude hägus piir teeb võimalikuks ka selle, et mõni “Setukeste lauludes” avaldatud mõrsjaitk võõrale poisile pole rahvalauliku meenutus pulmas esitatud itkust, vaid ongi rahvaluulekogujale adresseeritud itk. Väga võimalik, et ka Prantsu kogutud ja “Setukeste lauludes” kui “Rikkallõ ja ilosalõ poisilõ” (Hurt 1905: 652, 653) pealkirjastatud mõrsjaitk ongi näiteks Prantsule Korela veskis loodud improvisatsioon.

1.3.6. Willem Buck ja rahva elav kirjandus

1909. aastal ilmus vasakpoolse kirjamehe Willem Bucki¹³⁸ sulest populaarne seto olude ja kultuuri kirjeldus pealkirjaga “Petseri eestlased”. Käsitluses on peatükk “Rahvaluule, kirjandus ja rahvus”, kus antakse põgus ülevaade ka seto rahvaluulest. Rahvaluulekäsitlus selles teoses erineb aga ilmselgelt toleaeagsest folkloristlikust diskursusest ning esindab mingit “teistsugust” või “teadmatut” vaadet ainesele. Buck on seto laule tutvustavates lõikudes tähelepanuväärselt keskendunud suuremalt jaolt just seto naiste improviseerimisvõimele ning kirjeldanud laulikute osavust kajastada kõikvõimalikke elusündmusi lauludes. Tavapärasest erinevalt ei kirjeldanud Buck üksnes pulmades toimuvat improviseerimist, vaid kuhjas kirjutamismõnus hulgaliselt muidki võimalikke situatsioone, mille peale võiks laulik lauluga reageerida. Buck kõrvutas oma kirjutises seto lauliku ja tänapäevase kirjaniku loomevõimet.¹³⁹ Kirjanduse ja rahvaluule võrdlemises polnud iseenesest midagi uut, kuid erinevalt tavalisest muistse kirjandusega kõrvutusest tõmbas

138 Ka Villem Buk (1879–1941); oli publitsist ja kirjanik. 1906. aastal vallandati Buck kooliõpetaja ametist revolutsioonilisest liikumisest osavõtu pärast, 1907–1908 oli Buck vanglas ning seejärel elas ajutiselt väljasaadetuna Petseris. Järgmisel aastal ilmus publitsistlik teos “Petseri eestlased” (EKBL 1975: 52).

139 Seto laulikute ja tänapäevaste poeetide kõrvutus leidub ka ühes Hurda kirjas (vt. Kalkun 2006: 74).

Buck võrdusmärgi improvisatsiooniliste laulude ja tänapäevase kirjanduse vahele (vt. ka ptk. 3, lk. 139 jj.).

Nii on mõni neiu, noorik ehk vanapiiga oma kunstis imeosavaks ja üle mitme kolga kuulsaks saanud. Iga võimaliku juhtumise, igasuguse tuju, iga inimliku materjalile kui ka vaimlise seisukorra ja igasuguse meeleolu kohta on tal laul valmis, laul, mis iga sõnaga, iga rea ja salmiga kui osava meistri vasar pihta käib. Olgu inimene rikas ehk vaene, noor ehk vana, haige ehk terve, kõrk ehk alandlik, kurb ehk rõõmus – laulikul on ikka tema tarvis kohane lugu käepärast. Praegu laulab ta rikkale inimesele, kes ennast õnnelikuks peab; inimesele toodakse sõnum, et tema varandus tulekahjus otsa saanud – lauliku sõna ja häälehelgi muutub silmapilgul asja seisu järele; teisel silmapilgul teatatakse talle, et tema omased surnud – lauliku lugu muutub; inimene kukub maha ja murrab jala – laul muutub, kuidas tarvis; inimene sureb säälsamas – laulik laulab nüüd tema elulugu, missugune ta oli ja millega ta lõppes ja kes teda leinama järvad. Niisugune on Setu rahvaluule. Siin pole mitte ainult muistse aja mälestused, ei ainult isade, emade elutarkus, – siin on ka kõik see, mis viimase ajani Setu elusse uut juurde tulnud. Jah, see laul, mis praegu siin elab, ei sisalda enam ainult n. n. vanavara, mis muinasaja uurimiseks kõlbab: ta näitab missugused mõtted arvamised, tujud, lootused ja püüded siin praegu liiguvad. See räägib uuest rahvakoolist ja tema võõrast keelest, häädest ruumikatest elumajadest, ilusatest hobustest, uutest põllutööriistadest, räägib rikkaks ja “halvaks” saamisest, rahva riiete, kommete ning keele ärasalgamisest jne. Lühidalt: sinne aja ja olude järele muutuv, ajaga ühes-käiv rahvaluule on rahva elav kirjandus, on talle seda, mis eestlastele trükitud sõna, mis praeguses Eesti seltskonnas liikuvaid mõtteid, tundeid ja tujusid, püüdeid, tahtmisi ning soovisid, unistusi ja kirgesid peegeldab.

Buck 1909: 32–33.

Bucki kirjutis pole siiski vaid “naivne” ja “rahvalik” ning tollaegsest folkloristlikust diskursusest täiesti eemal seisev. Autor näib tundvat Hurda kirjutisi ja retoorikat nii, et “muistse aja mälestused” ja “muinasaja uurimiseks kõlbav vanavara” eelnevas lõigus viitavad ilmselgelt Hurdale. Buck üritaks justkui Hurdaga dialoogi astuda, väites et seto laul ei koosne vaid muinasaja uurijat huvitavast vanavarast. Bucki asjaarmastajalik populaarteaduslikkus ja akadeemilistest ringkondadest väljaspool paiknemine aga tagasid selle, et tema peavoolust erinev nägemus seto lauludest ja improvisatsioonidest mingit tähelepanu ei äratanud ega mingit diskussiooni ei tekitanud.

1.3.7. Väisänen ja *johustise’ laulu’*

Kui Oskar Kallas organiseeris Eesti Üliõpilaste Seltsi rahvaviiside kogumist, palus ta Soome muusikateadlast Armas Launist fonograafisalvestusi tegema. Launis saatis enda asemel oma üliõpilase Armas Otto Väisäneni, kelle 1912. aastal Setomaa välitöödest sai alguse küllaltki pikaajaline ning tuleviku jaoks väga oluline seto kultuuri jäädvustamise projekt (Väisänen 1970: 17; Viidalepp 1970: 76). Selleks ajaks, kui Väisänen Setomaale jõudis, olid Helsingis ilmunud Hurda “Setukeste laulud”. Väisänen oli köidetega hästi tuttav ning olevat kasutanud neid isegi oma välitöödel läbi viidud eksperimentidel

(Hagu 1990: 431). Ilmselt läks Väisänen Setomaale teadlikult Hurda jälgedes ning pidas näiteks eriti oluliseks laulikuid, kelle tekste oli “Setukeste lauludes” avaldatud. Seto lugemikus “Kodotulõ II” annab Väisänen ülevaate seto lauluemadest ning toob muuhulgas 27 “Setukeste lauludes” avaldamist leidnud lauliku nimed koos suurimate kogujate loendiga (vt. Väisänen 1924a).

Samas, tundes küll ilmselgelt Hurda seto laule käsitlevaid kirjutisi, ei võta Väisänen oma kirjutistes üle näiteks Hurda rahvapärasesena esitatud seto laulude jaotust ega isegi vastavaid termineid. Kui Hurda järgi oli rahvalik lüro-epika termin “vana’ laulu”, siis Väisänen kasutab selliste laulude tähistamiseks setokeelset terminit “pikk laul” või “muistinõ pikk laul” (Väisänen 1924a: 38). Ka improvisatsioone ei tähista Väisänen kunagi Hurda terminiga “tsorts-laulu”, vaid nimetab nähtust setokeelses tekstis sõnaga “johustise’ laulu” ja soome keeles “tilapäisrunot”. Ühes seto viiside ülevaates nähtub, et ka Väisänen on laule kolme eri liiki jaotanud (“Maakohtade ja lauljate järele vahelduvad lauluviisid, mida jutustavaid ja üleüldisi lüürilisi laulusid kui ka improvisatsioone esitades tarvitatakse”), kuid ta ei väida, nagu oleks selline jaotus rahvalik (Väisänen 1923a: 163). Arvatavasti tänu oma rahvamuusika uurija taustale ei pea ta Hurda esitatud tekstikesket liigitust kuigi otstarbekaks ning eelistab seto laulu ja muusika ülevaadetes suurele ja tekstikesksele jaotusele mitte nii kõikehõlmavaid ja ühtse liigitusaluseta kategooriaid (nt. laulude liigitamine viiside järgi (*kivi ääl*), refräänide järgi (*leigotamine*), funktsiooni järgi (*saajalaul*) jne.) (vt. Väisänen 1923a; 1924a).

1921. aastal avaldas Armas Otto Väisänen Helsingin Sanomate lisalehes põhjaliku 10 artiklist koosneva ülevaate seto oludest ja kultuurist. Seal tutvustab ta laiemale lugejaskonnale esmakordselt ka seto improvisatsioone – *tilapäisrunot*. Improvisatsiooniliste laulude käsitus moodustab kirjutistesarja lõpuosa, mis oma mahult ei jää kuigi palju alla eelnevalt esitatud ülevaatele seto kosja- ja pulmakommetest. Väisänen kirjutab, et peab nähtuse tutvustamist oluliseks just seetõttu, et seda pole varem käsitletud.

*Vähesed spetsialistidki näivvad teadvat, et seto laulikutel on oskust ja sõnaosavust luua oma hetke muljetest Kalevala-möödulist luulet. Seetõttu tutvustan siinkohal mõnd improviseeritud runo.*¹⁴⁰

Väisänen 1992: 152.

Järgnevalt tutvustab Väisänen mõningaid improvisatsioone (Ifo hüvastijätulaul, Taarka kiidulaul, Taarka sõimamislaulud, Toomka ja Taarka võistluslaulud, Taarka laul Soome presidendile). Ta toob ära lauludest soome keelde tõlgitud fragmente ja kommenteerib tekste ja nende sünni tausta. Esiteks jutustab Väisänen kellestki neiu Irost Toña külas,

140 Harwalla asiantuntijallakaan lienee ollut tiedossa, että setukaislaulajilla on taitoa ja sanawalmiutta luoda kalewalamittaista runoutta hetken waikutelmista. Esittelen senwuoksi tässä yhteydessä lähemmin muutamia improwisoituja runoja.

kelle vanemate pool Väisänen oli öömajal olnud. Väisänen olevat jäädvustanud Iro isa kandlemängu ning tal polnud esmalt tütre lauluoskusest mingit aimu. Kord, kui Iro koos sõbrannadega viisid Väisäneni paadiga üle Väraska lahe, laulis tüdruk sõudmislaulu, mis olevat spontaanselt üle läinud hüvastijätuimprovisatsiooniks.

Neiu Iro ei piirdunud vaid sõudmislaulule omaste sõnadega. Ta liitis oma pikale runole ka värssse, milles sisaldus kaunis hüvastijätt: /---/ Runos on tegelikult ka muudesse kontekstidesse sobivaid värssse, kuid tervikut uurides peab möönma, et sellel on individuaalsuse pitser. Kuid struktuuri poolest on runo terviklik. Paar esimest värssi kutsuvad laulma ning annavad ka teada, et laulmine toimub vee peal. Järgmine värssi-paar räägib sõidu eesmärgist, sõidutatava ühiskondliku positsioonist (saks=härra) ja päritolust. Seejärel toob laulja esile üldise "Nägemist!" soovi, liites sellele ka sobivad hüvastijätmise sõnad. Ja viimaks, teinud avalikuks mu ameti (laulude korjaja, kes oma fonograafiga "kummitas"), annab toreda võrdpildi sellest ebatavalisest muljest, mille ma kuuldavasti jätsin.¹⁴¹

Väisänen 1992: 153.

Väisänen kommenteerib värsshaaval hüvastijätuimprovisatsiooni nagu ka mõningaid järgnevaid laule, tõstes improvisatsioone esile kui huvitavat fenomeni ning kontekstualiseerides laulikute loomingulisi valikuid. Iro laulu kirjeldust uurides võib siiski märgata, millise ambivalentse tähendusega on lausung, mis teatab, et Iro laulul on individuaalsuse pitser (yksilöllinen leima). Järgmine lause näitab "individuaalsuse pitserit" kui stigmat, mille tõttu peab imestama, et laulul on vaatamata sellele pitserile sisuliselt terviklik struktuur.

Väisäneni ambivalentne suhtumine improvisatsioonidesse tuleb välja ka tema kommentaarides Taarka lauludele. Väisänen rõhutab, et Taarka on üks väheseid "Setukeste laulude" lauluemasid, kes veel elus on.¹⁴² Näib, et Väisänen on millalgi "Setukeste laule" kasutades kontrollinud Taarka lauludeteadmist ja talle on jäänud mulje, et Taarka on nende kohtumise ajaks paljud kunagi Hindrik Prantsule esitatud laulud "unustanud". Väisänen imestab, et laulik on kahjuks palju väärtuslikke "vanu laule" unustanud, kuid pole oma lauluvõimet siiski minetanud ja suudab tasu eest hästi improviseerida.

141 Iro-neito ei tyytynyt yksinomaan tällaisiin soutilauluille ominaisiin sanoihin. Hän liitti pitkään runoonsa myös säkeitä, joihin sisältyi kaunis hyvästijättö: /---/ Runossa on tosin muihinkin yhteyksiin sopiivia säkeitä, mutta kokonaisuutena tarkastellen täytyy myöntää sille yksilöllinen leima. Sitä paitsi se rakenteellisesti pysyy hywin koossa. Pari alkusäettä kehoittaa laulantaan, ilmaisten myös, että se tapahtuu vesillä. Seuraava säepari toteaa matkan tarkoituksen, kyydittävän otaksutun yhteiskunnallisen arwoasteen (saksa = herra) sekä hänen kotiseutunsa. Senjälkeen laulaja julkituo yleisen "näkemiiin" toiwomuksen, liittäen tähän myös sowingnaiset hywästelyt. Ja wihdoin ilmaistuaan ammattini (laulunkerääjän, joka fonograafineen "kummitteli") hän antaa hauskan wertauksellisen kuwan epätavallisen kuulemansa jättämästä waikutelmasta.

142 Väisänen kirjutab 1921. aastal, et neist laulikuist, kellelt on "Setukeste lauludes" tekste avaldatud, elab veel kümnekond. Selleks ajaks on Väisänen kohanud vaid kahte "Setukeste laulude" tähte, Kondre Täot ja Hilana Taarkat. Järgmisel aastal "leitud" Martina Iro ja Miko Odet peab Väisänen oma kirjutises "Setunmaa" veel kadunukesteks (Väisänen 1992: 154).

*Olen talt laule üles kirjutanud oma kolmel matkal, esimest korda 1913. suvel. Juba siis tõesin, et ta on palju unustanud pärast 1889. aastat, mil tema juures oli runokorjaja H. Prants. Kuid improvisatsioonideks on ta kobe valmis, tõsi küll vaid sel tingimusel, et talle pakutaks enne lonks "meele lennutajat". Oma laulu objektiks võttis ta allakirjutanu, sooritades päris põhjaliku analüüsi, mille honorari soov ülistavaks muutis.*¹⁴³
Väisänen 1992: 154.

1921. aastal Väisäneni poolt organiseeritud Taarka Soome reis (Väisänen 1992: 163; Pino 1994: 101) ning lauluema edukas esinemine koos teiste rahvalaulikutega muutis nähtavasti Väisäneni hinnangut Taarka improvisatsioonidele. Improvisatsiooni auväärne kontekst (Kansallismuseo Helsingis vs. suitsutare Hilanas) ning sobivalt poliitiline ja rahvusromantiline tähendus panid sellise laulu ja ta esitaja kõrgemale vanade laulude meenutajatest.

*Auga kandis Taarka oma nõudlikku lauluema nime Soome rahva suurel lauluvõistlusel. Muud laulsid vana ja õpitut, tema uut ja oma. Nii pääseski ta kõrgete kohale, nagu oli soovinud, ning sai olla vahest esimene runolaulja, kes andis oma Kalevala laulupärja iseseisva Soome rahva enda poolt valitud ülimalle võimukandjale.*¹⁴⁴
Väisänen 1992: 163.

Väisäneni 1922. aasta välitööd Setomaal olid improvisatsioonidele pühendatud tähelepanu mõttes erakordsed. Erinevalt neljast varasemast Setomaal käigust salvestas Väisänen vaharullidele ka improvisatsioone. Tõenäoliselt just tänu improvisatsioonidele on selle aasta helisalvestised võrreldes varasematega ka palju pikemad. Kui varasematel aastatel salvestas Väisänen toleaegse tavalise salvestuspraktika kohaselt vaid laulude algusi, siis nüüd salvestati terviklaule. Väisäneni huvitasid seekord viisitüüpidest enam improvisatsioonide tekstid ning seetõttu jäid vaharullile pikad improvisatsioonid ja mõnel juhul tuli ühe laulu mahutamiseks "kulutada" lausa mitu vaharulli.

Väisäneni 1922. aasta retke üks tulemustest oli artikkel "Setumaan "lauluemojen" tilapäisrunoja" (1923b). Artikkel on tekstiliselt küllaltki napp, lüheldasele sissejuhatusele järgnevad tõlgitud improvisatsioonilised laulud, mis võtavad suurema osa artikli mahust, kuid kirjutise teeb erakordseks see, et tegemist on ühe esimese seto laulude publikatsiooniga, kus avaldatakse improvisatsioonilisi laule. Kirjutisega koos avaldatakse ka kolm fotot Alpo Sailo modelleeritud lauluemade büstidest ning Väisänen peab vajalikuks artikli alguses öelda, et nende "juhuluuletuste" avaldamist õigustabki see, et koos lauludega on näha ka "kivisse kinnitatud" laulikuid.

143 Olen tehnyt häneltä muistiinpanoja kolmella eri matkalla, ensi kerran kesällä 1913. Tällöin jo totesin, että hän on paljon unohtanut vuoden 1889 jälkeen, jolloin runonkerääjä H. Prants oli hänen luonaan. Mutta tilapäislauluihin hän on heti valmis, tosin sillä ehdolla, että hänelle tarjottiin ensin ryyppy "mielen lennättäjää". Laulunsa esineeksi hän otti allekirjoittaneen, suorittaen analyysinsä, minkä teki palkkion toivo ylistäväksi, sangen perusteellisesti.

144 Kunnialla Taarkka kantoi waatiwaa lauluemon nimeään Suomen kansan suurissa laulukilpailuissa. Muut lauloivat wanhaa ja oppimaansa, hän uutta ja omansa. Niinpä hän pääsikin, kuten oli toiwonut, korkeitten kohdalle, saaden olla kai ensimmäinen runolaulaja, joka antaa kalewalaisen lauluseppeleensä Suomen kansan itsensä walitsemalle ylimmän wallan haltialle.

Järgmiste juhuluuletuste avaldamisele siinkohal annab erilise õigustuse see, et neile lehtedele trükituna võib näha ka "kivisse kinmitatud" pilte kõnealustest lauljatest, ning et runod räägivad, mida need "lauuemat" mõtlesid oma kujude "savist saamise" kohta ja samal ajal toimunud runode ja viiside üleskirjutamisest. Nagu improviseerimised üldiseltki – näiteks karjala sellised laulud –, võimaldavad need juhuluuletused näha laulja isikut, tema meelelaadi, loomust, argist inimest. "Õigete" laulude puhul on enamasti vaevavrikas või lausa võimatu aru saada, mis laulja käest üles kirjutatu hulgas esindab teda ennast ja mis põlvest põlve säilinud, vähehaaval kogunenud ja olemust muutnud runo¹⁴⁵

Väisänen 1923:b 159.

Väisänen küll kogus novaatorlikult improviseeritud laule (mis polnud selleaegset kogumispraktikat silmas pidades kuigi tavaline) ja lausa avaldas neid, kuid iseloomulikult leidub selleski kirjutises hulgaliselt vabandusi ja õigustusi. Artiklis räägib Väisänen tüübikindlast lauludest kui "õigetest" (väljenduse pehmemdamiseks kasutab ta küll jutumärke) ning vajadusest improviseeritud laulude avaldamist "õigustada".

Väisänen mõnas geograafilis-ajaloolise meetodi laadis kriitika paikapidavust, kuid leidis siiski, et improviseeritud laulude kogumine ja uurimine võiks aidata paremini mõista, kuidas runolauljad laule loovad.

Kuigi esteetiline hinnang ei kinnitakski, et juhuluule enam sisu kui värstruktuurigi täiuslikkuse poolest esindaks kõrget taset, korvavad neid puudusi osaliselt selliste laulude antud tõetus rahvalauliku laululoome-meetodist, kuidas laulik äsjaseid või esitamishetke tundmusi ja tähelepanekuid väljendavate värssidele liidab oma mähus olevaid sobivaid runo "klišeid".¹⁴⁶

Väisänen 1923b: 159, 162.

Seoses laulude tõlkimise ja ümberluulendamisega on Väisänen andnud ka mujal kriitilisi hinnanguid seto ja eesti laulude vormile. 1924. aastal ilmus mahukas antoloogia "Heimokannel I. Viron kansan runoja", kus Väisänen publitseeris valiku tema enda tõlgitud eesti ja seto laule (Väisänen 1924c). Antoloogiasse on seto laule võetud nii Hurda "Setukeste lauludest" kui Väisäneni enda 1914., 1922. ja 1923. aasta välitöödel kogutud laulude hulgas. Tähelepanuväärselt on kogumikku "peidetud" ka mõned seto improviseerimised. Armastusest ja abielust rääkivate laulude hulgas on katkend Anne Vabarna "pulmaeeposest" (Olit toivottu tulija) ning antoloogia viimaseks lauluks on

145 Seuraavien tilapäisrunojen julkaisemiselle tässä yhteydessä antaa erikoisen oikeutuksen se, että näille lehdille painettuina nähdään "kiveen kiinnitettyjä" kuvia asianomaisista laulajista, ja että runot kertovat, mitä nuo "lauuemat" ajattelivat muotojensa "saveen saamisesta" sekä samaan aikaan suoritettusta runojen ja sävelmäin kirjaanpanosta. Kuten yleensä improvisaatiot – esim. karjalaiset suorasanaiset virret –, päästävät nämä tilapäisrunot tarkastelemaan laulajan henkilöä, hänen mielialojaan, luonnettaan, arkista ihmistään. "Oikeasta" runoistahan on useimmiten työlästä, jopa mahdotonta päätellä, mikä laulajalta tehdyissä kirjaanpanoissa on häntä itseään, mikä niissä on polvesta polveen säilynyttä, vähitellen karttunutta ja sisällystään muuttanutta runouden pääomaa.

146 Vaikka esteettinen arviointi ei myöntäneekään, että tilapäisrunous enemmän sisällön kuin säerakenteenkaan täydellisyden puolesta edustaisi korkeata tasoa, korvaavat näitä puutteita osaksi sen antamat todistuskappalet kansanlaulajan runosepittämismenetelmästä, kuinka hän äskeisiä tai esittämishetken tuntemuksia ja havainnoita ilmaiseviin säkeihinsä liittää yhteyteen sopivia muistivarastonsa runo-"klišeitä".

tugevalt töödeldud Hilana Taarka hüvastijätuimprovisatsioon Väisänenile (Vaali virret vakkasehen!). Töenäoliselt seoses oma tõlke- ja redigeerimistöös ette võetud muudatuste õigustamisega on Väisänen teose allikate loetelus mitut seto teksti kommenteerinud kui värsimöödu poolest taandarenenud või ebaregulaarset.¹⁴⁷ Kahe tõlgitud itku meetrika ongi pikema kommentaarita muudetud kalevalavärsile omaseks (vt. Väisänen 1924c: 55–58), arvestamata nende tekstide algset vormi. Võimalikku kriitikat pareerides vabandab Väisänen ka antoloogia sissejuhatuses tõlke eripärasid algtekstide ebatäiuslikkusega.

Kaitsku laulja ise oma värssidega nende loomise kvaliteeti; vahendaja vastutada jääb, et runodes oleks säilitatud nende algupärane “sõrmusenägusus”.

*Seda vastutust ehk leevendab tõsiasi, et kasutatud algallikatel puudub arvukatel juhtudel vormiline küpsus. Rahvaluule üldiseltki, aga eriti kesk- ja lõunaestli oma igatseb sama tööd, millega Lönnrot muutis meie omi rahvalaule sellesse enamasti laitmatusse vormi, mille järgi me neid Kalevalast ja Kantelettariist tunneme. Selles mõttes on eesti kirjapanekutesse võrdlemisi vähe sekkunud. Selline püüdlus nõuabki tegijalt palju hoolt, sest peamiselt vaid põhjaeestilised runod võivad jääda muutmata.*¹⁴⁸

Väisänen 1924c: 6–7.

“Heimokannelt” arvustanud Villem Grünthal-Ridala tõi esile Väisäneni erilise huvi improvisatsioonide vastu, mille kaudu soome uurija olevat “süvenenud rahvaluule sündimise saladustesse” (Grünthal-Ridala 1925: 255). Kirjanikule omastest esteetilisest ootustest tulenevalt kiidab Grünthal-Ridala Väisäneni tõlkeid, mis on “korrigeerinud” rahvalaulu ja teinud need originaalsetest üleskirjutistest täiuslikumaks. Tähelepanuväärselt võrdleb Grünthal-Ridala oma arvustuses just Martina Iro itku oma hiljuti surnud pojale ning selle meetriliselt kohendatud tõlget.

Ses suhtes täidavad Väisäse tõlgitud Eesti rahvalaulud soomekeelses kujus kõige suuremad nõuded. Suurem osa on tõlkes kaugelt paremaks saanud, kui nad esialgses kujus on olnud.

Olgu võrdluseks mõned read tõlkija Marta Iro suust kirja pandud itkust:

*Pojakõnõ-ks, mu kuku pojakõnõ,
pojakõnõ-ks, mu meelimaakõnõ!*

*Mille jätti sa ime ikmabe,
mille jätti sa kañd'ja kabit'semma?*

147 “Alkutekstin runomitta aivan rappeutunut”; “Alkutekstin runomitta epäsäännöllinen, säkeet pitkiä, itkuvirruonteenomaisia; lyhennetty” (Väisänen 1924c: 199).

148 Puolustakoon itse laulaja säkeillään luomiensa laatua; välittäjän vastuulle jää, onko runoissa säilynyt niiden alkuperäinen “sormuksensoreus”. Tätä vastuuta kenties lieventää se tosiasia, että käytetyt alkulähteet lukuisissa tapauksissa ovat muotovalmiutta vailla. Jos kansanruno yleensäkin, niin erikoisesti keski- ja etelävirolainen kaipaa samaa työtä, jolla Lönnrot muovaili omia kansanrunojamme siihen useimmiten moitteettomaan asuun, missä ne Kalevalasta ja Kantelettaresta tunnumme. Tässä mielessä on verraten vähän virolaisiin kirjapanoihin kajottu. Yritys vaatiikin suorittajaltaan paljon huolta, sillä pääasiallisesti ainoastaan pohjoisvirolaiset runot voivat säilyä muokkaamattomina.

Soome keeli kuulub see nii:

*Poiut, kullan poikueni,
lapsut, mielimarjueni!
Jätit itkubun emosi,
Kaihosin kantajasi.*

Neist vähestest ridadest selgub, missuguse suure kujundamise töö Väisänen Eesti rahvalaulusid tõlkides korda on saanud.

Grünthal-Ridala 1925: 258.

Seto elav laulukultuur jättis teistelegi Setomaal välitöid teinud soomlastele sügava mulje ning nähtu ja kuuldu pani otsima vastuseid vana lauluga seotud küsimustele, millele määratud tekstihulgad arhiivis vastata ei suutnud. Runolaulu esitustavasid uurinud Elsa Enäjärvi-Haavio,¹⁴⁹ kes oli Setomaal käinud seoses oma võrdleva uurimusega rikka ja vaese mängust (1932), kasutas metafoori Setomaast kui elavast muuseumist, mis oli folkloristide hulgas populaarne ka enne ja pärast teda. Enäjärvi-Haavio kirjeldas oma teoses mõju, mida avaldas talle seto naiste “imelik kalk hää!” ja nende laulu “arhailine majesteetlikkus” ning näitas kuidas “tähelepanuväärselt elavana säilinud laulukultuur” (Enäjärvi-Haavio 1949: 6) pakub uurijale võimalust süveneda laulu esituse ja loomise seotud küsimustesse. Enäjärvi-Haavio rõhutab “vana” ja “uue” kõrvuti eksisteerimist ning improvisatsiooni osatähtsust.

Eriti Eesti kagunurgas olev Setomaa, mille asukad on usu poolest kreeka-katoliiklased, on nii laulmisviisi kui laulude elu poolest olnud meie päevini kui elav muuseum. Laulude elu on seal keenud määratus lopsakuses; vanad laulud ja vanad motiivid elavad veel lauluoskajate huulil, ja samas võib näha, kuidas erinevate motiivide liitmine ja eraldamine, improvisatsioon ja uue leiutamine toimub. Setomaa lauluemad, keda mulgi on olnud võimalus kuulla nii nende kodukandis kui külaskäikudel Soomes, on olnud ühekorraga nii suured vana oskajad kui uut loovad luuletajad.¹⁵⁰

Enäjärvi-Haavio 1949: 174–175.

1.3.8. Kurioosum või elava laulutraditsiooni loomulik osa?

Armas Otto Väisäneni populariseerivad kirjutised seto naiste improvisatsioonidest aitasid tutvustada nähtust ning populariseerisid seto laulu ka eesti intelligentsi hulgas.

149 Elsa Enäjärvi-Haavio (1901–1951) oli esimene soome ja võrdleva rahvaluule alal doktorikraadi (1932) saanud naine Soomes.

150 Varsinkin Viron kaakkoiskulmassa oleva Setumaa, joka asujaimisto on uskonnoitaan kreikkalaiskatolista, on sekä laulutavan että laulujen elämän kannalta ollut meidän päiviimme asti kuin elävä museo. Laulujen elämä on siellä kuohunut suunnattomassa rehevydessään; vanhat laulut ja vanhat aiheet elävät vielä laulutaitoisten huulilla, ja samalla saattaa nähdä, kuinka eri aiheitten yhdistyminen ja erkaneminen, improvisaatio ja uuden keksiminen tapahtuvat. Setumaalaiset lauluemot, joita minullakin on ollut tilaisuus kuulla sekä heidän kotiseudullaan että heidän Suomessa vieraillessaan, ovat olleet samalla sekä suuria vanhan taitajia että uutta luovia runoilijoita.

Seto improvisatsioonide pühenduslik osa leidiski 1920.–1930. aastail mingil määral tähelepanu väljaspool folkloristide ringi ning rahvaluuleteadlaste koostöö seto laulikutega viis eksperimentideni, mille tulemuseks oli seto naiste improviseerimisoskuse rakendamine eesti kultuurile iseloomuliku eepose-ihaluse teenistusse (vt. Mirov 2002; Kuutma 2005a: 181 jj.).

Juba August Pulsti korraldatud rahvalaulikute ringreisid ja peod (1922–1939) olid toonud seto laulikud eesti publiku ette (vt. Oras 2008: 48). 1922. aastal osales Tallinna Eesti Muuseumi kontserdil Hilana Taarka kooriga, hiljem osales kontsertreisidel veel mitmeid muid seto laulikuid, sealhulgas Anne Vabarna.¹⁵¹ Vabarna koostöö August Pulstiga oli pikaajaline, laulik osales Muusikamuuseumi I–VI ringreisil (1932–1935) ja 1934. aastal Tori muuseumi I ringreisil kokku väidetavalt 214 saalis 407 kontserdil.¹⁵² Anne olevat publikut võlunud oma osavate päevakajaliste improvisatsioonide ja pühenduslauludega ning August Pulst näis küllaltki sihipäraselt Vabarna improviseerimisoskust kontsertide programmis kasutatavat.

Peale mainitute esines "lauluimä" kõikjal oma kuulsate improvisatsioonidega. Selleks valisime koos Annega kuulajaskonnast mõne tuntuima tavaliselt esireas istuva tege-lase – koolijuhataja, seltsiesimehe, linnapea või mõne teise. Muidugi küsisime enne laval luba selleks neilt, kellele oli kavatsus laulu luua. Keeldumisi siin ei esinenud aga kunagi ja kiitust teenis Anne ikka kuhjaga. Teen mõned väljavõtted neist, kellele laule loodi. Tõrva linnapea Viks, Tõrva Tuletõrje seltsi esimees Freyvald, Heimtali koolijuhataja ja seltsi esimees Jaan Veldman, Kuimetsa r. raamatukogu seltsi esimees Reps, Kärtna seltsi esimees Rööp, Pilstvere Laenu-Hoiu ühisuse esimees Rebane, Põltsamaa linnapea Gold, Tarvastu alevivanem, Pärnu linnapea abi Martin Mardi, Pärnu Maakoolivalitsuse juhataja Lusik, Olustvere-Tääksi seltsi esimees Peet Aua, Häädemeeste Tuletõrje seltsi esimees Martin Blauberg, Häädemeeste kooliõpetaja Hirjel, Tabkuranna seltsi esimees õpetaja Tolli, Nõmme linna õpetajaskond jne. /---/ Põltsamaal lõi Anne laulu linnapea Gold'ile. Viimane tänas, palus laulu üleskirjutada ja temale järgneval päeval ametiruumi kätte tuua. Läksin Annega kaasa. Laul äraantud, oli tulemuseks – ümbrik Annele. Nii toimis, esines Anne kõikjal pidevate aplauside saatel. Ta oli tähelepanu punktis, lõi läbi ja teenis kiitust.

ERA, KK 334, lk. 594, 595.

Pulsti mälestuste järgi olevat Anne Vabarna peale laval improviseerimise loonud laule ka muudes situatsioonides ning pühendanud improvisatsioone oma reisikaaslastele-gi.¹⁵³ Vabarna olevat kahetsenud, et pole kedagi, kes sedasi sündivaid ja kaduvaid imp-rovisatsioone üles märgiks, ning palunud luba ühele kontsertreisile oma poega Ivanit

151 August Pulsti ringreisidel ja pidudel osalesid seto laulikutest veel Irina Liivik (s. 1897), Marfa Ojaots (s. 1889), Stepanida Vahvik (s. 1894) ning Anne Vabarna koorist Matrjona Suuvere ja Marfa Udu. Andmed Pulsti reise kohta pärinevad tema tekstist "Mälestusi muusika alalt", mille originaal asub Eesti Teatri- ja Muusikamuuseumis, fond M 234:1. Oma töös kasutan Pulsti teksti ERAs asuvat koopiat (ERA, KK 334).

152 August Pulsti andmed (ERA, KK 334, lk. 599).

153 ERA, KK 334, lk. 456.

kaasa võtta, et see saaks improviseeritud laule üles kirjutada, kuid Pulst ei leidnud selleks võimalusi.¹⁵⁴ Niisiis on neil sadadel kontsertidel loodud improvisatsioonidest säilinud vaid mõned August Pulstile pühendatud laulud.

Siiski on meieni jõudnud küllaltki palju Anne Vabarna loodud pühendusimprovisatsioonid (vt. Laanetu 2008; Arukask 2003), mille jäädvustamine näitab, et mõningaid neist tekstidest peeti piisavalt erakordseks või oluliseks, et neid säilitada. Tõenäoliselt on meieni jõudnud pühenduslaulud vaid väike osa sel ajal tegelikult loodud improvisatsioonilistest lauludest ning iseloomulikult on jäädvustamist väärivateks peetud just tähtsatele isikutele (riigivanem, ministrid, preestrid, sõjaväelased, arstid, ka folkloristid) loodud improvisatsioonid. Pühenduste adressaadid on ühtlasi põhjuseks, miks teatud osa improvisatsioonilisest Anne Vabarna pärandist on Eesti Rahvaluule Arhiivi asemel Riigiarhiivis (nt. pühenduslaulud Laidonerile ja Röpina papile).

Seto naiste improviseerimine kui fenomen sai 1930. aastail eesti publikule järjest tuttavamaks. Tundub, et sel ajal leidsid seto improvisatsioonid endale marginaalse koha ka eesti populaarkultuuris. Juba sajandi alguses toimunud seto pulmaetendustele ja rahvakultuuri demonstratsioonidele¹⁵⁵ lisandusid ka muud populaarsed üritused seto lauludega, milledest pole siiski kuigi palju jälgi peale juhuslike leheteadete või fotode. Näiteks 1932. aastal toodi Samuel Sommeri vahendusel seto laulik Akulina Ruusamägi Eesti Põllumeeste Seltsi loteriile rahvast oma improviseerimiskunstiga lõbustama.

Setu produktiivsem leelutaja tuleb Tartu. Samuel Sommeril on korda läinud Tartu tuua setu produktiivsemat leelutajat Adoline Ruusamäge. Varem pidi sõitma Anne Vabarna, kuid tema on haigeks jäänud. A. Ruusamägi on huvitav leelutaja, kelle suu iga silmapilgu järele võib esimesest vastutulejast leelutuse luua. A. Ruusamägi tuleb E. Põllumeeste Seltsi loteriile ja on valmis igast loteriikülastajast laulma.

“Tartu teated” – Postimees nr. 25, 30.1.1932, lk. 5.

Eesti Põllumeeste Seltsi kutsel läks S. Sommeril Petserimaal korda eile Tartu tuua produktiivsemat Setumaa laulik Akulina Ruusamäge. Leelutaja esineb terve päeva kestel pühapäeval Põllumeeste Seltsi loteriil “Vanemuises”, kus ta igast loteriikülastajast oma värssi loob. See on huvitav laulik omal alal: kuigi ta 53 aastane, on tal veel palju elurõõmu ja tema värssid on alati täis huumorit. Tema ema oli hea laulik, kust ka A. R. palju vanavara omandas. Vanavara uurijad on temalt üles kirjutanud 23.781 rida vanavara. Kodukohas on ta kuulus oma lauludega ja Setumaa laulupidudel on ta erilauljana esinenud.

“Lauluema Akulina Ruusamägi Tartus. Tema käest on saadud lauluvara 23.781 rida” – Postimees nr. 26, 31.01.1932, lk. 7.

154 ERA, KK 334, lk. 596.

155 Näiteks on teada, et 16. mail 1912. aastal toodi paarkümmend piduriides setot Tartusse, kus korraldati seto õhtu Vanemuise teatris Eesti Rahva Muuseumi toetuseks. Sündmusel osalenud setosid pildistas Tartu fotograaf Woldemar Thomson ERMi postkaartide jaoks (ERMi pildikirjastuse fotod nr. 27–45). Postkaartidel nimetatakse kooslust “Petserlaste koor” ning lisaks portreedele on esindatud ka pildid, kus demonstreeritakse pulmakombeid, nt. “Ristiisa kutsutakse pulma”, “Pruudi kummardus ristiisale”, “Pulmalõbu - hobuse rautamine”, “Noorpaari jumalaga jätmine”, “Noorpaar viiakse sauna” jne. (vt. *Eesti Rahva Muuseumi pildialbum* 2008: 59 jj.). Setod võtsid osa ka 22. novembril 1922. aastal Vanemuises toimunud üliõpilasorganisatsioonide poolt korraldatud peost, kus ERMi toetuseks esinesid muuhulgas “Setu rahvalaulikute trio” ja viuldaja Setomaalt (ERA, KK 334, lk. 98).

Seto laulikute improviseerimisoskust üritasid seto kultuuriga lähedalt seotud uurijad kasutada ka vähem meelelahutuslikel eesmärkidel. Setode ladus laulutegemisoskus andis uurijatele võimaluse juhtida laulikuid eepilise loominguni. 1923. aastal algas Armas Otto Väisäneni koostöö Anne Vabarnaga, mille tulemusena sündis nn. kaksikeeps (vt. Kalkun 2001a; *Honko jt.* 2003). Selle sündmuse kajastused ajakirjanduses inspireerisid tõenäoliselt Paulopriit Voolaine pikaajalist ja viljakat koostööd Anne Vabarnaga, mille tulemusena sündisid mitmed eepilised improvisatsioonid (vt. Hagu 2000a, b), millest “Pekolasõl” oli au aastakümnete pärast publitseerituna saada seto eeposeks “Peko”.¹⁵⁶ Nii Väisäneni kui Voolaine katsetused Anne Vabarna ja eepostega jäid siiski kaasaegsete suurema tähelepanuta ning ei mõjutanud ka tolleaegset folkloristlikku diskursust, küll aga mõjutasid ilmselt Anne Vabarna suhtumist oma laulu ja improviseerimisse.

Teadmine seto naiste improviseerimisoskusest muutus Eesti kultuuriruumis küll järjest levinumaks, kuid suhtumine selliste laulude väärtusse jäi endiselt ambivalentseks. Kuigi Samuel Sommeri kogud on rikkad oma improvisatsioonilise lauluainese poolest, rõhutas Sommer oma kogumisüleskutsetes, et oluline on koguda “mõne aastakümne pärast täieliseks harulduseks” muutuvat “vana rahvalaulu”. Setode “improvisatsioonide” või “oma luule” kogumist ei pidanud Sommer aga oluliseks, kuna seda ärakadumine veel niipea ei ähvardavat.¹⁵⁷ Ka Sommeri korraldatud Seto esimesel laulupeol Petseris olid kavas eelkõige vanad “lihtlaulud” ja “kombeid käsitavad laulud”,¹⁵⁸ ning alles peo viimase etteastena improvisatsioon päevasündmustest.

Kõnesoleval pidul antakse pidulistele ühtlasi ka mahti Setu rahvalaulikute loomise või luulevõime näiteid näha saada. Lugu seisab selles, et pidu lõpul laulikud mõne kuulsama lauliku etteütlemise järele laulavad kõike seda regivärsisse punudes, mis pidu peal on olnud ja nähtud. See on tegelik rahvalaulu loomine.

Sommer 1922a: 5.

Seoses geograafilis-ajaloolise uurimismeetodi kriitikaga ning uute suundadega folkloristikas hakkas eesti folkloristika teaduslikus diskursuses muutuma suhtumine improvisatsioonidesse. 1920. aastate lõpus ja 1930. aastate alguses väljendasid Oskar Loorits ja teised ERAga seotud folkloristid oma kirjutistes kriitilist suhtumist

156 Eepose sünniloo põhjalikumad käsitlused leiduvad Paul Hagu editeeritud “Peko” eessõnas (1995) ja Kristin Kuutma uurimustes (2005a; 2006). Vt. ka Voolaine 1928: 7; Pino 1997: 5; *Honko jt.* 2003: 72.

157 “Jutt üleannetust papist. Aastaga kogutud 159.000 rida setu rahvajutte. Setu rahvaluule aastalõikus” – Postimees nr. 68, 11.3.1936, lk. 5.

158 Sommer näib terminitega silmas pidavat tavandiga seotud ja nn. tavandiväliseid laule. Lisaks tunduvad “kombeid käsitavad” laulud viitavat ka lihtsalt tegevusega lauludele, sest Sommeri järgi on nad “midagi näitemängu või meie ringmängu laadilist” (Sommer 1922a: 5).

geograafilis-ajaloolise meetodi suhtes (vt. Timonen 2004: 16; Västriik 2005: 208; Oras 2008: 47). Kuigi ERA igapäevatoos lähtuti pärimuse süstematiseerimisel endiselt geograafilis-ajaloolisest ideaalist ja “autentsuse”-kontseptsioonist, kritiseeriti meetodi ühekülgset tekstikesksust ja endassesuletust ning hakati arendama nn. etnoloogilist suunda, mis püüdis näha tekste koos nende lokaalse, ajaloolise, usundilise ja esitusliku kontekstiga. Appi võttes filoloogiast, kultuuriajaloo, psühholoogiast, esteetikast ja sotsioloogiast pärit teadmisi (Loorits 1936a: 48) eelistati ja propageeriti n.-ö. vertikaalset nähtuste ja ideede uurimist horisontaalsele motiivide liikumist jälgivale uurimissuunale (Loorits 1940a: 115; 2005: 232).

Oskar Looritsa uurimustes kõrvalteemaks jäänud laulu-käsitlustes (Loorits 1938a; 1940a; 1964) on põgusalt puudutatud ka improviseerimise ja improvisatsioonide teemat. Loorits kritiseeris geograafilis-ajaloolise meetodi tüübi-kontseptsiooni kui eksitava kabinetiõpetlase tööhüpoteesi (Loorits 1940a: 52–53) ning tõstis improviseerimise kui nähtuse regilaulu orgaaniliseks ja iseloomulikumaks osaks. Näiteks vastandas ta kirjutises “Eesti rahvalaulu elutundest” läänelikult fikseeritud ja salmidesse jagatud laulu eesti vanemale laulule, kus valitseb “improvisatsiooni-printsiip, kus värse on võimalik asendada ja vahetada *ad libitum*, jätta välja ja lisada juurde vastavalt oludelle ja tujudelle” (Loorits 1938a: 220). Loorits kritiseeris seisukohti, mille järgi oleks eesti regilaul justkui oma eepilise elemendi kaotanud alles naislaulikute suhu jõudes, ning väitis, et “meie rahvalaul” pole iialgi eepiline olnud, kuna selle sisemiseks struktuuriks on “subjektiivne meeolotsemine ja improviseerimise vabadus,” mis on täielikus vastuolus eepilise luule struktuuriga (Loorits 1938a: 222). Loorits manifesteeris improvisatsiooni olulisust regilaulu puhul ka oma postuumselt ilmunud artiklis “Kontaminaatid ja kulkusäkeet”, mis harmoniseerus samal ajal Nõukogude Eestis toimuvate improvisatsiooni ja traditsiooni vahelkordade selgitamistega ning näiteks Herbert Tampere sarnaste improvisatsiooni tähtsustavate seisukohtadega (Tampere 1956a: 13–14).

Improvisatsiooni osa meie rahvaluule esitustes ei või mingil juhul alahinnata, sest just seal ilmneb tohutuid erinevusi lauljate “suuruses”, nende kunstilises küpsuses ja maitstes, nende hingelistes eeldustes ja kalduvustes, nende võimes kohanduda ja orienteeruda erinevates olukordades ning nende vaimses potentsiaalis lummata publikut ning tõmmata seda kaasa laulma ja panna süüvima värssidesse. Niisiis, improvisatsiooni funktsiooniks pole niivõrd uute värsside luuletamine kui värssiainese kohandamis- ja ühendamisoskus, kõiksuguste rändvärsside ja erinevate motiivide kasutamine ja põimimine esitusse, mis koosnebki normaaljuhul täiesti traditsioonilisest ainesest, kuid on tavaliselt tervikuna ainulaadne ning varieerub ja vaheldub kord-korralt. Heliplaat kordab sama küllastumiseni – elav runolaulik pole heliplaat ega korda automaatselt esitust täpselt samasugusena, vaid loob iga kord ka uut. See kohustab meid tähelepanu

*pöörama pärimuse kandjale ja koguma samagi laulja esitatud erinevates situatsioonides või erineval ajal esitatud variante.*¹⁵⁹

Loorits 1964: 188.

1.3.9. Nõukogude folkloristika ja seto improvisatsioonid

Nõukogude-aegse folkloristika ideoloogia ja juhtivad uurimissuunad soosisid 1950. aastail vähemalt teoorias ja retoorikas improvisatsioonide kogumist ja neile teadusliku tähelepanu pööramist. Ühelt poolt pani vulgaarsotsioloogiline nõue jälgida klassivõitluse kajastumist folklooris rahvaluuleteadlasi otsima lauludest “vana” kõrval ka kaasaegset ning laulikutele ja nende eludele viitavat. Teisalt toetas improvisatsioonide kogumist ja laulude loomisega seotud probleemide uurimist kindlasti tollaegse folkloristika tekstikesksus ja seotus kirjandusteadusega. Tähtsaks muutusid muuhulgaks laulikute elulood ning esiplaanile tõsteti loov indiviid, kes võrdsustati kirjandusteose autoriga (vt. Oras 2008: 50). 1950. alul kritiseeriti folkloriste, kes polnud kogunud piisavalt “olustikulist” infot laulikute elu kohta, kuna seda peeti oluliseks jälgimaks varanduslikku ja sotsiaalset diferentseerumist ja klassivõitluse kajastusi külaühiskonnas (vt. nt. Pino 1950: 88).¹⁶⁰

Tõenäoliselt olid improvisatsioonilised laulud üks neist žanridest, millest eriliselt loodeti kujunevat uut “nõukogude folkloori”. Seoses 1950. aastate alguses valitseva hirmuõhkkonnaga (vallandamised KKI ja muud repressioonid) püüdsid eesti folkloristid kõigiti täita ülalt tulnud suuniseid ning koguda just seda, mis on “tõusev ja arenev”, s.t. “kolhoosifolkloori” ja “aktuaalse tähtsusega rahvaluulet”. Samuti peeti tol ajal folkloristi ülesandeks ja töökohustusekski osaleda sellise folkloori loomises (Oras 2008: 62, 63; 2009: 709, 710). Sellised suunised panid folkloriste tegelema seni folkloristikas marginaalsete nähtustega (seinalehed, noorluuletajad, rahvapilliorkestrid), kuigi enamasti jäid sellised sunnitud ekskursid kaasaegsesse folkloori lühiajaliseks ning ei seostunud uurimisteedadega.

1950.–1960. aastail valmisid Otilie Kõival ja Hilja Kokamäel mitmed uurimused, kus käsitleti rahvalaulikuid (Liis Alas, Madli Vesik, Liis Pull, Mai Kravtsov, Ann

159 Improvisaation osuutta kansanrunojemme esityksessä ei missään tapauksessa saa aliarvioida, sillä siinä juuri ilmenee huimaavia tasaeroja yksityisten laulajien “suuruudessa”, heidän taiteellisessa kypsyydessään ja maussa, heidän sielullisissa edellytyksissään ja taipumuksissaan, heidän kyvysään sopeutua ja orientoitua erilaisissa tilanteissa sekä heidän henkisessä potentsissaan valloittaa yleisö ja temmata se mukaan laulamaan ja eläytymään säkeisiinsä. Täten improvisaation funktiona ei ole niinkään uusien säkeiden runoilu kuin säeaineiston soveltamis- ja yhdistelemistaito, kaikkinaisten kulkusäkeiden ja erilaisten motiivien hyväksikäyttö ja nivominen esitykseen, joka koostuu normaalisti täysin perinteellisistä aineksista, mutta on kokonaisuutena tavallisesti ainoakertainen ja muuntuu ja vaihtelee kerta kerralta. Äänilevy toistaa samaa kyllästymisen saakka - elävä runolaulaja ei toki ole äänilevy eikä suinkaan automaattisesti kerta esitystään täsmälleen samanlaisena, vaan joka kerta luo myös uutta. Tämä velvoittaa meidät kiinnittämään huomiota perinteenkannattajaan ja keräänään samankin laulajan toisintoja eri tilanteissa tai tietyn ajan kuluttua.

160 Veel 1971. aastal loodi KKI juurde Eduard Laugaste juhitud töögrupp, mis pidi uurima talupoegade klassivõitluse peegeldusi eesti rahvaloomingus (vt. Ahven 2007: 515–517; Oras 2009: 718).

Tootsel, Els Mikiver) ning rõhutati muuseas eriliselt nende lauluvara individuaalsust (Niinemägi 1954; Kõiva 1964; Kokamägi 1957; 1971). Otseselt improvisatsiooniteemat käsitles Eduard Laugaste juhendamisel valminud Ellen Tarveli kursusetöö Liisu Mägi pulmalaulude improvisatsioonilisusest (vt. Oras 2008: 50).

Pärast 1950. aastate keskel seeriaväljaannete “Sovetskaja etnografija” ja “Russki folklor” veergudel toimunud diskussiooni nõukogude folkloori teemadel, kus kritiseeriti improvisatsiooni ja individuaalse loomingu ületähtsustamist, kaotas lauliku-uurimine eraldi suunana ka Nõukogude Eestis oma aktuaalsuse (Oras 2008: 51). Järgnevalt keskenduti enam tekstidele ja näiteks nende varieerumise küsimustele, mille juures Eduard Laugaste pidas väga oluliseks siiski ka laulikute individuaalrepertuaari jälgimist (Laugaste 1958, 1972). 1950. aastate teisel poolel pöördusid eesti folkloristid oma välitöödel otsustavalt taas tagasi n. ö. klassikalise folkloori juurde ning kuni nõukogude aja lõpuni eelistati kogumistöös selgelt vana pärimust uuele (Oras 2009: 717; Valk 2010: 567).¹⁶¹

1950. aastail olid aga seto laulikud oma temaatiliste improvisatsioonidega tõenäoliselt “kasulikud” informandid, kellelt tellitud kiidulaulud suurendasid aruannetes “poliitilisi sündmusi ja tööliste elu kajastava uuema folkloori”, “Suure Isamaasõja folkloori” või lihtsalt “kolhoosi rahvaluule” (vt. Oras 2009: 709) osatähtsust. Richard Viidalepa 1959. aastal ilmunud kirjutises “Rahvaluule arengust Nõukogude ajal” nenditakse, et nõukogudeaegset uudisloomingut esineb Eesti NSV-s peamiselt just lauludes (Viidalepp 1959: 473). Iseloomulikult on uutest laululiikidest kolhoosi- ja rahulaulude näideteks toodud just seto laule ning kasutatud Anne Vabarnalt tellitud improvisatsioonide tõlgitud katkeid (vt. Viidalepp 1959: 477–479). Seto laulikud, kes olid ka varem laulnud kiidulaule nii folkloristidele kui võimuesindajatele (vt. nt. Arukask 2003; Laanetu 2008), muutusid folkloristide jaoks taas oluliseks.

Ajastu vaimu kohaselt kiidab Veera Pino oma 1948. aastal Setomaal toimunud välitööd analüüsivas diplomitöös poliitiliste improvisatsioonide kogumist. Need sisult sotsialistlikud ja vormilt rahvuslikud laulud olid tollel ajal vajalikud tasakaalustamiseks ja vabandamiseks rohke “vana” lauluainese kogumist, kuid pidid kaasa aitama ka nõukogude folkloristikat huvitanud improvisatsiooni ja traditsiooni vahekorra probleemi uurimisele.

[N]õukoguliku temaatikaga setu tänapäeva improviseeritud rahvalaul – see on uus sotsialistlik sisu vanas rahvuslikus vormis. Selle jälgimine on väga suureks positiiviks kogu ekspeditsiooni tööle, sest selle tulemusena saadud materjal annab hinnatavat lisa improvisatsiooni küsimuse selgitamiseks, seega üldse laulutekke loomingu-psühholoogiliste küsimuste selgitamiseks ja näitab ühiskondlik-ajalooliste sündmuste kunstilist kajastumist rahvaloomingus.

Pino 1950: 98.

Sel puhul improvisatsiooni ja traditsiooni küsimust puudutades julgeb Veera Pino muidu tollaegses impersonaalses stiilis kirjutatud töös avaldada isiklikku arvamust ning ütleb, et kahtleb siiski “nõukoguliku temaatikaga vanavormilise improviseeritud rahvalaulu”

161 Arhiivi salvestuspraktikas eelistati küll “vana” laulu, kuid oli ka erandlikke “uuematele” nähtustele keskenduvaid uurijaid. Näiteks Mall Hiimäe kogus ja uuris Kodavere pajatusi (1978) ning Ingrid Rüütel uuris külalaulikuid (1974).

traditsiooniliseks saamiseks, kuna tema meelest “vana rahvalaul siiski taganeb kirjandusliku kultuuri eest, mistõttu teatud kindla lauliku poolt loodud vanavormilise improvisatsiooni traditsiooniks kujunemise hiilgeajad peaksid olema möödas ka Setumaal” (Pino 1950: 98).¹⁶² Niisiis näitab Pino, et kaasaegne (või vähemalt tellitud ja poliitiline) improvisatsioon on ikkagi midagi muud kui potentsiaalne või embrüonaalne “tüübikindel” laul, mis hea õnne korral võiks kord “traditsiooniliseks” ja “tüübiks” saada.

Pino ei käsitle improvisatsioone siiski kui mingit uut nähtust, need on tema meelest vormiliselt vanade lauludega identsed ning erinevad vaid uute teemade poolest.

Mis puutub uute teemade ilmumisse traditsiooniliste vanade laulutüüpide kõrvale, siis paelub siin tähelepanu kõigepealt ja eriti nõukoguliku temaatikaga improvisatsiooni ilmumine. Oma iseloomult on see traditsioonilise vana rahvalaulu vormilise struktuuri kohandamine põhiliselt uuele sisule – tänapäeva nõukoguliku elu nähtustele. Niisugustes improvisatsioonides kõneldakse optimistlikus, elujulges laadis uue õnneliku nõukoguliku elu saabumisest. Kõneldakse, et inimest ei ahista enam orjaelu häbistav piinapink, vaid selle asemel ootab ees ilusam tulevik.

Pino 1950: 96.

Kuigi 1948. aastal koguti vähesel määral ka apoliitilisi improvisatsioone või “laulikute endi elu, rõõme ja muresid kajastavaid ja ekspeditsiooni liikmeile pühendatud” laule (Pino 1950: 70), pööratakse diplomitöös tähelepanu vaid poliitilistele improvisatsioonidele.¹⁶³

Etteantud teemadel loodud seto naiste improvisatsioonid osutusid aga siiski oma retoorikalt ja toonilt liiga erinevaks kujutluslikust kolhoosi või nõukogude rahvaluulest, nii et folkloristid kritiseerisid neid kui poliitiliselt ebapädevaid (Oras 2009: 709). 1952. aasta ekspeditsioonipäevikus kirjutab näiteks Selma Lätt vajadusest seto laulikuid koolitada, et parandada nende võimet luua kaasaega sobivaid improvisatsioone: “Ühtlasi oleks vajalik neid veid juhendada ja nende silmaringi laiendada, mis oleks eriti vajalik tänapäevateemaliste laulude loomisel.” (tsit. Oras 2008: 63).

Improvisatsioonide kogumine jätkus siiski ka hiljem, kui tellitud kiidulaulude järgi polnud enam otsest vajadust. Paul Hagu annab 1982. aastal ülevaate TRÜ eesti kirjanduse ja rahvaluule kateedri rahvaluulekogudest (1950–1981), millest selgub, et kogus leiduva 1780 seto regilaulu hulgas on 210 improvisatsiooni (Hagu 1982: 105). Selliste laulude protsent pole küll kuigi suur, kuid vägagi märkimisväärne näiteks Hurda koguga võrreldes. Improvisatsioonide suhteliselt suur osakaal tulenes tõenäoliselt sellest, et välitöid juhendasid seto laulutraditsioonile väga lähedased kogujad Udo Kolk (9 aastal) ja Paul Hagu (4 aastal).

162 Samas pidas Pino oma mujal antud hinnangutes regilaulu siiski väga elujõuliseks: “Ekspeditsioon, olles endale ülesandeks seadnud jälgida laulukultuuri olu ja laulurepertuaari ilmet tänapäeva setu külas, võib konstateerida esiteks traditsioonilise runolaulu täielikku elujõulisust vaadeldud alal, teiseks osutada eriti tavandilaulude suurele säilivusele ja kolmandaks märkida uue laululiigi – nõukoguliku sisuga improvisatsiooni ilmumist üksikute laulikute repertuaaris.” (Pino 1950: 67).

163 1948. aasta välitööl koguti üheksa improvisatsiooni, seitse neist Anne Vabarnalt (Pino 1950: 70).

Setu laulikud on olnud ikka kuulsad oma improviseerimisvõimega, oskusega leida sobivad sõnad igas olukorras ning vormida oma mõtted ja tunded regiivärsi traditsioonilisse kunstilisse vormi. Ka meie materjalides on improviseerimise rikkalikult. Paari improviseerimise teemat võiks isegi eraldi välja tõsta, nagu koosviibimise lõpul laulda vaid "Tahtu-i kuigi kodo minnä" – 12 (10), "Naakõ, naase, minemähe" – 7 (7) ja improviseerimised rahvaluulekogujatele – 18 (9). Põhiosa moodustavad siiski improviseerimised väga mitmesugustel muudel teemadel – 173 (92).

Hagu 1982: 104.

Iseloomulikult lähtub Hagu oma artiklis Hurda "Setukeste laulu" ülesehitusest, võrreldes EKRRK rahvaluulekogus leiduvate tüüpide sisu ja hulka Hurda omadega. Lüro-eepiliste tüüpide ülevaatele järgnevad lüürilised laulud ning viimasena ja erinevalt "Setukeste lauludest" esitatakse ülevaade improviseerimistest. Hagu teeb Hurda süsteemis mõningaid muudatusi ning hajutab kategooriate piire, lisades lüro-eepiliste laulude hulka traditsiooniliselt lüürika hulka loetud "Tuhulaulu" selle "selge lüro-eepilise arenduse" tõttu (Hagu 1982: 97). Ka lüüriliste laulude kommentaarides murendab Hagu illusiooni tüpologiseerimise võimalikkusest ning kinnitab, et nende laulude tüüpidesse jagamine on "tõsine teoreetiline ja praktiline probleem". Piire hajutades nimetab Hagu lüürilise laulutüübina muuhulgas Veera Pähnapuu loodud improviseerimise "Laulkõ sedä seto laulu" (Hagu 1982: 98–99). Ka on laulumängude (lüürika) hulka liigitatud tüpologiseerimise seisukohast selgelt problemaatilised *pöörälaulud*, milles traditsioonilistele algusvärsidele "järgnes sageli küllaltki pikk improviseerimise arendus", mis oli tavaliselt omakorda sissejuhatuseks lüro-eepilisele laulule (Hagu 1982: 103). Samas, nagu eelnevalt tsitaadist näha, üritas Hagu ka improviseerimistest leida tüüpide eeskujul mingeid rühmi, mida ta nimetas teemadeks.

Ka Veera Pino diplomitöös, kus muuhulgas otsiti näiteks mõrsjaitkudest ja lüürikast viiteid külaühiskonnas leiduvale varanduslikule kihistumisele ja vastuoludele, toodi välja improviseerimisel või "olustikulised" elemendid n.-õ. tüübikindlates lauludes. Niisiis näitab Pinogi, kuidas konkreetsete olude ja isikutega seotuna muudavad ka tüübikindlad laulud oma tähendust.

Kõigis lauludes sisaldub rohkesti olustikulisi elemente. Nii näiteks lükib Haudjasaare küla eeslaulja Kreepa (Agrepina) Pihlaste mitmesuguseid elemente sisaldavasse vanapoi mälestuslaulusse plastilise, konkreetse setu suitsutare pildi. Mainitud laulus kõneleb ema pojale, et viimane pole just oma suitsutare armetuse tõttu endale naist leidnud /---/. Olustiku kajastused on üldisemas mõttes samuti kõik tavandilaulud, laulikute isiklikku elu kajastavad improviseerimised jm.

Pino 1950: 71, 72.

Seto improviseerimise puudutas põgusalt oma kirjutistes ka Udo Kolk. Seoses regiivärsi stereotüüpia uurimisega kasutas Kolk sageli näiteid seto laulikute loomingust. Näitetekstideks valitud seto laulud kõnelevad tõenäoliselt nii sellest, et seto laulupärimus oli Kolkile hästi tuntud ja südamelähedane, kui ka sellest, et ta pidas seto laulikute traditsioonilist improviseerimist fenomeniks, mis on regilaulu teksti ja vormeliste uurijale õpetlik. Seejuures võib oletada Kolkigi tekstist leida tüüpilisi kahtlusi seoses

improvisatsioonide kunstiväärtusega. Osav stereotüüpsete vormelite liitmine on “üllatav”, pigem on improvisatsioonides leiduvad stereotüübid millegi poolest “puudulikud” või “anakronistlikud”.

Setu improvisatsioonid põhinevad sageli stereotüüpia, eriti värssisestest vormelite rohkel kasutamisel. Mõnigi kord ehitab laulik kogu arenduse stereotüüpialülide reale, juhtides oma mõtte värss-värssilt eesmärgile. Seejuures võib ilmned stereotüüpia üllatavalt julgeid ja leidlikke, aga ka kohmakaid, puudulikke või anakronistlikke rakendusi.
Kolk 1980: 39.

Tähelepanuväärselt leiduvad Kolgi kirjutiste positiivseimad märkused improvisatsioonide kohta tekstis, mis on pigem populariseeriv kui teaduslik ning suunatud ilmselt ka setodele. Kolk tutvustab Põlva rajooni kodu-uurijate artiklikogumikus Anne Vabarna pärandit ning seletab lugejale improvisatsiooni olulisust rahvaluule juures. “Improvisatsioon on elavas rahvaluules alati: kuulnud tekstide väiksema või suurema muutmise läbi ju juttude ja laulude variandid sünnivadki,” ütleb Kolk, paigutades improviseerimise “tüübikindlate” tekstide variaabluse konteksti (Kolk 1978: 222). Anne Vabarna “ulatuslike ümberkujunduste”, “arenduste” ja “isikupärase loomingu” kontekstis muutub Kolgi kirjutuses improvisatsioon siiski millekski palju iseseisvamaks, nii et artikli lõpuks kirjutatakse Vabarnast kui luuletalendist ja sõnameistrist.

Ja ometi ei ilmnenu Anne laulikusuurus mitte niivõrd vana lauluvara suurepärase tundmises, kui võrd uue loomises, tuhandeid värse hõlmavais improvisatsioonides. Siin avaldub jõuliselt ja veenvalt tema suur isikupärane luuletalent. Kõikjal, kus ta on esinenud, on imetletud tema oskust seada värssidesse mis tahes oludekohast mõtet, meeolu või tähelepanekut. Kahtlemata oli tema kunstiande erijooniks ja tugevaks küljeks improviseerimiskaldumus. /---/ A. Vabarna on järele jätnud hiiglasliku luulepärandi. Nii sisult kui ulatuselt mahub see meie väljapaistvate sõnameistrite loomingu kõrvale.
Kolk 1978: 222.

Samas ei suutnud ka Anne Vabarna sugune erakordne laulude looja muuta improvisatsiooni ja traditsiooni käsitlemise diskursust. Rahvaluulekäsitlustes sai küll traditsiooniks mõnede seto laulikute¹⁶⁴ esiletoomine (vt. nt. Raudsep 1959, Laugaste 1977) ning need lauluemad leidsid tolleaegse folkloori kui eelkirjanduse kontseptsioonile iseloomulikult koha ka näiteks “Eesti kirjanduse bibliograafilises leksikonis” (EKBL 1975) ja entsüklopeediais. Samas jäi laulude loomise teema ikkagi marginaalseks ning isegi “suurlaulikute” puhul oli improvisatsiooni rõhutamine pigem erakordne. Rahvaluulekäsitlustes jagati laulikuid reprodutseerijaiks ja improviseerijaiks (Raudsep 1959: 115) või Walter Andersoni traditsioonis passiivseteks ja aktiivseteks laulikuteks (Laugaste 1977: 131) ning rõhutati, et viimaseid on olnud üldiselt vähem (vt. nt. *samas*).

164 Enamasti toodi loeteludes ära Miko Ode, Martina Ifo, Hilana Taarka, Anne Vabarna. Harvem leidsid mainimist ka Sommeri rahvaluulekogu suurimad laulikud Maria Laanetalu, Anastassia Paloots, Maõ Raudla, Maria Krüüts, Tatjana Rendla (Raudsep 1959: 114) või 1950. aastail “avastatud” laulikuist Kreepa Pihlaste, Aleksandra Leivo jt. (vt. Laugaste 1977, Raudsep 1959, Viidalepp 1959).

1950. aastate lõpus toimunud häbelik tagasipöördumine “tõelise” ja “vana” ning “tüübikindla” rahvaluule juurde oli tõenäoliselt seotud neutraalse ja “õilsa” uurimisainese eelistamisega. Vanade laulutekstidega tegelemine võimaldas paremini vältida vulgaarsotsioloogilisi rõhuasetusi ning oma kaasaegsele olukorrale hinnangute andmist. Vana ainesega tegelemine oli kui isamaatöö ja eesti asja ajamine, kuid samas selgelt enesesse suunatud ja eskapistlik uurimissuund, mis jättis tagaplaanile kaasaegsed nähtused (vt. Beyer 2011: 43, Valk 2010: 567–568).

Veera Pino ja Udo Kolgi jaoks polnud ilmselt seto improvisatsioonide kogumine siiski vaid sunnitud huvi. Improvisatsiooniliste seto laulude jäädvustamise juures mängiski tõenäoliselt väga olulist rolli seto tausta ja suure välitöökogemusega kogujate ilmumine eesti folkloristikasse. Teisalt parandas selliste laulude jäädvustamise võimalusi kindlasti ka salvestamistehnika kättesaadavamaks muutumine ning sellega seoses ka välitööde õhkkonna muutumine (vt. ka Oras 2009).

1.4. Kokkuvõtteks

Nii nagu improvisatsioonid on olemuslik ja lahutamatu osa seto laulupärimusest, on ka improvisatsioonide kogumise ja uurimise lugu seotud seto laulude või ka kogu pärimuse üldise representatsioonilooaga. Samamoodi on setode pärimuse representatsioonilugu ajaloolistel põhjustel seotud eesti folkloristika looga ning seda võib vaadelda ka lihtsalt kui spetsiifilise vaatepunkti alt kirjutatud distsipliini ajalugu. Ajaloolistel ja geograafilistel põhjustel on seto laulupärimuse kohta öeldu olnud seotud sellega, mis on öeldud eesti laulu kohta. Samas tulevad setode kui Teise pärimuse representatsiooniloos reljeefsemalt esile ajastuomased arusaamad pärimusest ning kogumise või uurimise teoreetiline raamistik. Setode improvisatsiooniliste lauludega tegelevate metatekstide hulk on olnud piiratud, kuid enamasti on kirjutatu vahetult peegeldanud parasjagu folkloristikas valitsevat diskursuse loogikat ja metoodikat.

Seto improvisatsioonidega seoses diskuteeritakse eesti laulu-uurimise ajaloos korduvalt tõstatunud küsimuste üle. Eriti liituvad improvisatsiooniteemaga näiteks laulude vanuse ja väärtuse, meenutamise ja loomise suhte, naiste- või meestelaulu, aga ka laulupärimuse žanrilise koosseisu ja žanride vanuse probleemid. Minu eesmärk kaardistada seto improvisatsioonide kohta öeldut ajaloolistes folkloristlikes metatekstides ning panna kirja puuduv uurimislugu, tõstab esile selle vähese, mis on kirjutatud, ning teeb nähtavaks kirjutiste intertekstuaalsed suhted. Esile tõusevad improvisatsioonidest kirjutamise kontekst ja toon, mis on sageli olnud vabandav või halvustav. Vanu laule ja neid passiivselt reprodutseerivat lauljat fetišeeriv uurimisparadigma on põhjutanud selle, et improvisatsioonide kogujad või uurijad on vajanud “vabandust” sellise ainesega tegelemiseks. Enamasti on improvisatsiooniliste lauludega tegelemise vajadust põhjendatud laulikute loomemeetodi uurimisega, aga kogumist ja uurimist on toetanud ka prestiižete isikute esinemine tekstides või võimalus rakendada selliseid laule ja improviseerivaid laulikuid mingi ideoloogia teenistusse.

Improvisatsioonide kohta kirjutatud kildude kokkukogumine ja järjest esitamine minu kirjutuses võib luua illusiooni teema kesksusest või küllaldasest esindatusest eesti

folkloristika ajaloos. Kronoloogiliselt esitatud narratiiv võib tekitada küll illusiooni “arenguloost”, kuid mu kirjutuse eesmärk oli pigem illustreerida katkestusi ja puuduolemist. Loodan, et improvisatsioonide uurimisloo kirjutamine aitab tõsta setode jaoks olemuslikku osa nende lauluvarast teemaks ka folkloristikus kirjutuses, ning et tehtud kokkuvõte annab edaspidisele seto improvisatsioonide uurimisele toe ja ajaloolise mõõtme.

2. Rahvalaulupublikatsioon kui looming. Seto pärimuse representeerimisest Jakob Hurda “Setukeste lauludes”

Selles, mida me nimetame rahvaluuleks või kuidas me seda piiritleme, pole midagi iseenesestmõistetavat ega neutraalset.¹⁶⁵ Rahvaluule on konstruktsioon, mille piire on eri aegadel paigutatud väga erinevatesse kohtadesse. Samamoodi muutlikud on olnud otsused selle kohta, milliseid tekste pidada piisavalt väärtuslikuks, et neid tulevaste põlvete jaoks säilitada või välja anda. Iga selline valik on aja ja kohaga seotud ning uurija poolt teoks tehtud poliitiline otsus, mille taga võib aimata teadusharu või ühiskonna huvisid. Igasugune tekstikogu, millesse on koondatud mingi pärimusgrupi laulud, on samuti konstruktsioon. Pärimus, mida ükskõik millises rahvalauluväljaandes publitseeritakse, on alati valitud ja rekontekstualiseeritud ning esitatud lähtuvalt koostaja põhimõtetest. Konstrueerituse seisukohast pole suurt vahet, kas tegemist on n.-ö. teadusliku või rahvaliku väljaandega, mõlemad esitavad valitud osi tervikust.

Eesti folkloristika ajaloo varasematel perioodidel on siiski sageli pärimust tavatsetud käsitleda kui midagi terviklikku ja valmisolevat, mis lihtsalt ootab kokku kogumist. Sellele, kuidas pärimus on konstrueeritud ja loodud¹⁶⁶ ning millised on ideoloogiad ja poliitikad, mida see toetab, pole enamasti tähelepanu pööratud. Järgnevalt vaatlen, mis-moodi uurijate ettekujutus ideaalsest rahvalaulust ning teadlikud valikud on kujundanud meie arusaamu seto laulupärimusest. Tegelen Jakob Hurda “Setukeste laulude” (I osa 1904, II 1905, III 1907) koostamise, editeerimise ja tekstualiseerimisega seotud küsimustega. Samuti üritan valgustada teose kokkupanija ideoloogilist ja metodoloogilist tausta ning valminud seto laulukultuuri representatsiooni iseärasusi. Et tundma õppida Hurda publitseerimispõhimõtteid, aga ka üldisemat suhtumist rahvasse ja rahvalaulu, olen analüüsinud Hurda üleskutseid, ajakirjanduses ilmunud kirjutisi ja kirju. Jakob Hurda ja Kaarle Krohni kirjavahetusega tutvumiseks kasutasin Eesti Kirjandusmuuseumi rahvaluulearhiivi eesti folkloristika ajaloo materjalide (EFAM) fondis ja kultuuriloolises arhiivis (EKIA) asuvaid kirjade koopiaid. Samuti olen tuttav Hurda käsutuses olnud käsikirjaliste rahvaluulekogudega (H), s.o. “Setukeste laulude” allikatega.

Olen varem uurinud seto naiste autobiograafilisi laule (Kalkun 2003a, b, 2004), mis pärinevad peamiselt Sommeri rahvaluulekogust. Võrreldes kahte nimetatud tekstikorpust, võib märgata, et pärimuslik materjal, mida neis leida võib, on küllaltki erinev. Minu püüded leida Jakob Hurda kogudest elulolaule pole tulemust andnud. Millest tulenevad “Setukeste laulude” ja mõnikümme aastat hiljem kogutud Samuel Sommeri rahvalaulude kogu (1924–1936) erinevused? Kas Hurda ja tema kaastööliste kogumistöö ajal esitati ja loodi Setomaal vaid n.-ö. kindlatüübilisi laule? Kas improvisatsioonilisi,

165 Osa selle peatüki käsitlustest on oma embrüonaalsel moel ilmunud artiklis “Rahvaluulekogu ja kui looja. Seto pärimuse representeerimisest Jakob Hurda “Setukeste lauludes”” (Kalkun 2006).

166 Kultuuripärimuse mõistest ja tähendustest vt. nt. Kirshenblatt-Gimblett 1995, Kuutma 2009.

rõhutatult autori ja kontekstiga seotud laule sel ajal polnudki? Kas Sommeri kogus leiduvad pühenduslikud ja autobiograafilised laulud on uus stiil, mis viitab uutmoodi, indiviidi esile tõstvale kultuuri- ja mõtlemistüübile?¹⁶⁷ Kas kahe kogu erinevused tulenevad rahvaluulekogujatest või peegeldavad tõesti kultuurikandjate järsku muutumist? Järgnevas käsitluses ei paku ma küll vastuseid kõigile eelnevalt loetletud küsimustele, kuid tegelen fundamentaalse probleemiga: mismoodi Hurda “Setukeste laulud” peegeldavad seto laule? Kas Hurt publitseerib meile pärimust sellisena, nagu see kogumise hetkel oli, või manifesteerivad ja taastoodavad “Setukeste laulud” eelkõige 19. sajandi lõpu ja 20. sajandi alguse populaarseid arusaamu pärimusest ja selle kandjatest?

Järgnev peatükk püüab pakkuda tausta Hurda setosid ja nende laule puudutavatele seisukohtadele ning uurib tema rahvalauluväljaannete editsiooniprintsiipide ideoloogilisi ja praktilisi põhjuseid. Käsitluse keskmes on “Setukeste laulude” väljaandmisele eelnenud arutelud teose ülesehituse ja laulude üle. Peatüki lõpetab juhtumianalüüs, mis valgustab “Setukeste laulude” koostamisel ilmnunud liit- ja lihtlaulude probleemi ning selle käsitlemist Hurda ja Kaarle Krohni kirjavahetuses.

2.1. Autorsus, ideoloogiad ja teoreetiline raamistik

Jakob Hurda roll on olnud kapitaalsete “Setukeste laulude” sünni juures palju enam kui lihtsalt koguja, kokkupanija, editeerija ja publitseerija. Nagu järgnevalt näitan, on Hurda kui looja ja autori “kohalolek” teksti põgusalgi uurimisel hõlpsalt märgatav. Tänapäevaks on Hurda “Setukeste lauludest” saanud midagi tavalisest lauluantoloogiast palju mõjukamat ja tähenduslikumat. Hurda “Setukeste laulude” koostajana võiks pidada diskursiivsuse rajajaks,¹⁶⁸ kõik järgnevalt publitseeritud seto laulud või ka seto laulude kohta kirjutatud on paratamatult seotud Hurda tööga. Tema kasutatud kujunditel, skeemidel ja hierarhiatel on määratud jääda “kummitama” ka pärast esimese ja mahukaima seto lauluantoloogia ilmumist.¹⁶⁹

167 Sellisel arvamusel näib olevat Madis Arukask (2003: 154 jj.).

168 Foucault nimetab oma essees “Mis on autor” diskursiivsuse rajajaks sellist autoritüüpi, kes pole pelgalt oma tööde autor, vaid on loonud võimalused ja reeglid teiste tekstide loomiseks. Foucault järgi pole Freud lihtsalt “Unenägude tõlgendamise” autor nagu ka Marx ei ole vaid “Kommunistliku manifesti” autor: nad mõlemad on rajanud lõpmatu hulga diskursuse võimalusi. Diskursiivsuse rajaja ei tee Foucault järgi mitte ainult võimalikuks oma loodu analoogiaid, vaid võimaldab ka sama oluliselt erinevusi. Ta on loonud võimaluse millekski oma diskursusest erinevaks, kuid nii, et see erinevki kuulub kokku tema poolt looduga (Foucault 2000).

169 Näiteks Paul Hagu koostatud “Leeloantoloogia” (2004) esimene osa erineb detailides, kuid üldjoontes kopeerib “Setukeste laulude” ülesehitust. Ka laulude valik arvestab “Setukeste lauludega”, hõlmates vaid varasemas teoses avaldamata laule.

Jakob Hurt ei teinud oma suurt rahvaluule-alast tööd kahtlemata mingis vaakumis. Ükskõik kui uuenduslikud Hurda algatatud rahvaluulekogumise aktsioonid¹⁷⁰ ja muu tegevus ka poleks olnud, esindavad näiteks tema setosid ja nende laule puudutavad seisukohad siiski väga selgelt oma aja teaduslikku mõtet ja populaarseid teooriaid. Esmapilgul süütute tekstide (Hurda üleskutsed ja rahvalalgustuslikud artiklid) uuestilugemisel ja lahtivõtmisel võib neis leida jälgi toleaegetest tänapäeval küllaltki ebakorreksete ja elitistlikena mõjuvatest teooriatest. Tekstide kriitilisel lähilugemisel võib näha, milliseid võimuhierarhiaid ja ideoloogiaid neis teoreetiliste seisukohtade või praktiliste seto kultuuri representatsioonidena luuakse või taastoodetakse.

Hurda keeleteaduslik taust¹⁷¹ laseb oletada, et tema tööde teoreetiline raamistik ning väljaannetes rakendatavad metadiskursiivsed praktikad pärinevad 19. sajandi keskel tormiliselt arenenud filoloogiast. Oma programmilises kirjutises “Mis lugu rahva mälestustest pidada” (1871) tutvustab Hurt Postimehe lugejatele muuhulgas vendade Grimmide eeskujulikke rahvaluule-alast tegevust.

Saksamaal on kaks venda, Jakob ja Villem Grimm, mõlemad targad ja kõrgesti koolitatud mehed, kõige oma eloaja otsa rahva mälestusi otsinud ja uurinud, ja neid ei peetud mitte narrideks, vaid mehed veel ausad ja kuulsad pääleegi. Nende vennaste eeskujul ja seletused ajasivad palju tõisi Saksalasi pärastpoole nõndasamati tegema ja õpetatud inimesed Saksamaal korjavad nüüd rahva mälestusi nagu oleksivad nemad mõned kulla kibemed või teemanti terakesed.

Jakob Hurt, “Mis lugu rahva mälestustest pidada” 1874 > Hurt 1989a: 10, 11.

On ilmne, et lisaks Grimmide rahvaluulekogumisele tundis Hurt ka Jacob Grimmi (1785–1863) kui võrdlev-ajaloolise keeleteaduse ühe rajaja seisukohti. Võrdlev-ajaloolise keeleteaduse (ka: võrdlev grammatika, võrdlev filoloogia) eesmärk oli uurida keeli diakrooniliselt ja võrdlevalt, et selgitada välja nende suhted ja sugulus ning rekonstrueerida kaasaegsetele keeltele eelnenud “protokeeli”. Võrdlev-ajalooline keeleteadus defineeris ennast kui uus distsipliin, s.t. deklareeris oma sõltumatust filosoofiast ning seotust loodusteadustega. Charles Briggsi järgi püüdis Jacob Grimm lähendada lingvistikat ja folkloristikat neile teadusharudele, mida nimetati *Naturwissenschaften* ning seega vastanduda nii *Geisteswissenschaft*’ile kui ka Herderi filoloogilisele suulise luule kontseptsioonile (Briggs 1993: 401). Jacob Grimm manifesteeris oma “Saksa grammatika” esimeses osas, et võrdlev grammatika on lähedases suguluses võrdleva anatoomiaga, s.t. seotud võrdleva anatoomia ja paleontoloogia rajaja Georges Curvier’ (1769–1832) teooriatega. Lisaks võrdleva meetodi ülevõtmisele hakati keeleteaduses rääkima Curvier’ nelja loomariigis leiduva anatoomilise põhitüübi eeskujul keeletüüpidest (Hafstein 2005: 414). Loodusteaduste eeskujul hakati ka keeleteaduse objekti kirjeldama kui organismi. Jacob Grimmi järgi oli keeleteaduse peaaesanne avastada

170 Samas on Richard Viidalepp näidanud, et isegi Hurda üldrahvalik kogumisplaan ja üleskutsed tuginevad kohati üsna otseselt Vene Geograafia Seltsi ja saksa folkloristi Wilhelm von Mannhardti, aga võimalik, et ka muudele 19. sajandil Vene- ja Saksamaal toimunud sarnaste aktsioonide eeskujule (Viidalepp 1980: 285–289). Kindlasti olid Hurdale teada ka 1883. aastal mitmes Soome ajalehes ilmunud üleskutsed rahvaluulet koguda (vt. Virtanen; DuBois 2000: 25).

171 Hurt kaitses 1886. aastal Helsingi ülikoolis keeleteaduse alal doktoritöö “Die estnischen Nomina auf *-ne purum*” (oponent Julius Krohn), vt. ka Viies 1989.

keele sisemine ühtsus – lihtne, püsiv ja ühtne tuum, mis inimrassi arenedes on keerulise ja hämara välise kihi alla jäänud. Analoogiliselt üritasid vennad Grimmid vabastada ka rahvajutud nende “uutest kostüümidest”, et viia need tagasi “alasti tõe ja süütuse” juurde (Briggs 1993: 401).

Diakrooniline analüüs tähendas Grimmide jaoks “välise kihi” alla jäänud tekstide “lihtsuse”, “puhtuse”, “algupärasuse” ja “terviklikkuse” taastamist. Jacob Grimm kasutas vana ja uue keeleainese eristamiseks metafoore “orgaaniline” ja “inorgaaniline”, kus orgaaniline viitas ka originaalsele ja autentsele. Üle kantult folkloristikale tähendas see seda, et kui tekstis leitud muutusi peeti inorgaaniliseks, oli teadlase ülesandeks taastada originaalne ja traditsiooniline organism (Hafstein 2005: 416). Sellise retoorika tähtsaimaks sisuks oli reserveerida autentsete rahvaluuletekstide produtseerimine ja tõlgendamine pigem teadlastele kui lihtsatele kirjaoskajatele või “rahvale”. Rahvaluuletekstide publitseerimise ja editeerimisega seotud metadiskursiivsed praktikad olid ilmselt seotud autoripositsiooni kindlustamisega tekstides (vt. Briggs 1993: 402).

2.2. Autoripositsiooni kehtestamine ja teaduslik väljaanne

Ka “Setukeste laulude” avaldamisele eelnenud kirjutised koos juba ilmunud muutliku ülesehitusega “Vanade kanneldega” annavad aimu, et Hurt on põhjalikult mõtisklenud ja sageli täiustanud oma rahvalaulude avaldamise põhimõtteid. Rahvaluule kogujatele paneb Hurt südamele, et need tekste ei muudaks. Niisamuti rõhutab Hurt ka teaduslikku ja ilukirjanduslikku publitseerimisprintsipi võrreldes laulude täielikku ja täpselt publitseerimist kui teaduslikku ideaali:

Laulude korjamise poolest tuleb nõuda, et laulusõnad täiesti ja teravaste nõnda üles kirjutatakse, kui laulikud laulavad ehk ette ütlevad; üleskirjutaja ei pea midagi muutma, ei maha jätma ega juurde lisama. Üksnes selle läbi saab materjaal õige ja usaldusvääriline olema, teadusele kõlblik ja kasuline.

Jakob Hurt, “Paar palvid Eesti ärksamaile poegadele ja tütardele” 1888 > Hurt 1989 a: 49, 50.

...teaduslik väljaanne paneb kõik laulud, ka kehvemad, puudulised ja katkendid trükki, sest teadusel peab terve ja täis materjal kõik käes olema, – siis võib tema uurides ja võrreldes ka täielisi ja kindlaid otsusi teha ja sügavamad tundmist jalule seada.

Jakob Hurt, “Teadaandmine” 1902 > Hurt 1989a: 134.

“Setukeste laulude” esimese köite sissejuhatuses teatab Hurt, et selles kogumikus leiduvad tekstid on vaatamata võimalikele puudustele ilma muutusteta ära trükitud, et lauludel oleks teaduslik väärtus ja et need representeeriks autentset moel “rahva” häält.

Laulud on sõnast sõnasse, reast ritta nõnda ära trükitud, kui nemad üles on kirjutatud, ilma kõige sisu muutmata ehk ümber tegemata. Ainult sell kombel on neil teaduslik hind. Meie ei anna ju siin seda välja, mis mõni üksik inimene hääks ehk iluzaks arvab, vaid seda, mis rahvas laulab. Et praegune laulude väljaanne kõigepäält teaduze tarbeks toime

on pandud, teaduslik väljaanne on, siis on väljaandja kõik Setukeste laulud, mis temal kättesaadavad olivad, ka kehvad ja puudulized tõizendid, kokku võtnud ja trükki pannud.
Hurt 1904a: VI.

Nagu selgub väljaande lähemal uurimisel, on tegemist siiski ilmse liialdusega ning *sõnast sõnasse* ja *reast ritta* äratrükkimine või trükitu ja originaalüleskirjutiste täielik vastavus on teoses pigem erand. Hurt leidis, et ta on lingvistina pädev taastama rahvaluuleüleskirjutiste teksti tema algele või ideaalsele kujule ning ei nõustunud publitseerimisele eelnenud vaidlustes Krohni nn. diplomaatilise trüki põhimõtetega (s.t. tekstide muutmata kujul trükkimisega).¹⁷² Esialgu jõuti kompromissile, mis pidi tähendama vaid vanas kirjaviisis ja kirillitsas laulude transkribeerimist. Hurt sellega siiski ei piirdunud, kuna tema meelest olid mõnede üleskirjutajate tekstid nii ebagrammatilised, et need võiksid eksitada tulevast lugejat: “oleksin ma siin üleskirjutaja imelized ja pöörazed sõnakujud seizma jätnud, siis oleksivad need lugejaid ja uurijaid, kes Setukeste keelemurdega mitte ize täiesti tutvad ei ole, ainult eksi viia ja kahju teha võinud.” (Hurt 1904a: IX). Esimese köite sissejuhatuses mainitakse nimeliselt vaid Jakob Jagomanni (vana kirjaviis) ja munk Arkadi (kirillitsa) kogutud laulude ümberkirjutamist ning Victor Steini tekstide parandamist, tegelikult on süstemaatiliselt korrigeeritud ka teiste üleskirjutajate (nt. K. Fluss, E. Kaiv) materjale. Herbert Tampere on viidanud Victor Steini tekstide transkriptsioonide puhul mõningatele nii ortograafiat kui sisu puudutavatele ilmselgetele küsitavustele ja tõlgendusvabadustele (Tampere 1958: 157) ning ilmselt leiaks redigeeritud tekstide võrdlemisel originaalidega probleemseid kirjakohti veel. Ilma mingite vaidlusteta või kommentaarideta on Hurt aga korrigeerinud enda kogutud tekste, muutes neid foneetiliselt “täpsemateks”. Kuna tegemist polnud loomulikult salvestiste ülekuulamisel tehtud täpsustustega, vaid kord üles kirjutatud välitöömustandite või nende puhtanditest ümberkirjutiste parandamisega, tähendas see ilmselget laulu tekstilise (foneetilise, grammatilise) ideaalkuju rekonstrueerimist. Lauludele kohati ülitäpse foneetilise kju andmine tähendas muuhulgas ka seda, et Soome Kirjanduse Seltsi trükikoda olevat pidanud “Setukeste lauludes” kasutatavate diakriitikutega tähtede trükkimiseks muretsema mitukümmend uut sümbolit (Viidalepp 1963: 283). Niisiis oli Hurt “Setukeste laulude” koostajana, lähtudes oma heast seto “keelemurde tundmisest”,¹⁷³ võtnud endale võimu otsustamaks tekstide autentseima ja grammatilisima kju üle.¹⁷⁴

172 Näiteks põhjendab Hurt diplomaatilise äratrüki võimatust oma kirjas Krohnile 22/3.1.1893. Krohn ei olnud Hurda argumentidega rahul ja üritas teda ümber veenda veel 1895. aasta alguses: “Seepärast tahaksin ma veelkord kaaluda, kas poleks parem laulutekste täiesti diplomaatiliselt välja anda, nii nagu soome variantidega, ja nõnda palju kui mina tean, ka kõikjal mujal maailmas, teaduslike kogudega toimitakse” (Daher würde ich nochmals erwägen, ob es nicht besser wäre, den Texte der Lieder rein diplomatisch, wie die finnischen Varianten und so viel ich weiss alle übrigen wissenschaftlichen Sammelwerke in der Welt, herausgeben), (Kaarle Krohni kiri Jakob Hurdale 5.1.1895, EKIA, koopiad, m. 20: 4, l. 6 (orig. EKS, Hurt II: 1a)).

173 EKIA, f. 43, m. 38: 4, lk. 5; vaata ka ptk. 3, lk. 147.

174 Herbert Tampere on näidanud, kuidas isegi oma kodukeeles Põlva kihelkonna “Vanas kandle” lauludes on Hurt ortograafilise parandamise piiri ületanud ning tegelenud oma hea äratundmise järele keelelise ühtlustamisega (Tampere 1958: 141).

Mis puutub Hurda poolt sõnastatud teadusliku väljaande põhimõttesse avaldada kõik kogutud laulud, siis ilmselgelt on tehtud mõõndusi ka selles osas. “Setukeste laulude” näol on tegemist kogumikuga, mis on väga kindlate põhimõtete järgi komponeeritud ning selle kaante vahele pole kaugeltki iga selleks ajaks Setomaalt kogutud rahvalaulutekst pääsenud. Paul Hagu tehtud “Setukeste laulude” registri andmetel puudub sealt 114 selleks ajaks Setomaalt, Rāpinast ja Vastseliinast kogutud teksti.¹⁷⁵ Suures osas on tegemist nõiasõnade, mõnede lastelaulude, liisusalvide ja siirdevormiliste ning uuemate lauludega, mis tõepoolest esindavad pigem regivormilise laulu perifeeriat. Regilauludest on välja jäänud obstsöönset laulud, aga ka mõned lüro-eevilised ja lüüriilised laulud. Obstsöönsete laulude avaldamisest loobus Hurt tõenäoliselt Põlva kihelkonna “Vanale Kandlele” osaks saanud karmi retseptiooni ja rünnakute tõttu, kuna nimetatud väljaanne sisaldas teaduslikkuse nimel ka “kõlvatuid” laule.¹⁷⁶ Lisaks neile on välja jäetud ka kõik Kreutzwaldi kogutud seto laulud, mida vaatamata ebaehtsuse kahtlustele plaaniti esialgu “Setukeste laulude” lisas siiski avaldada.¹⁷⁷

Ometi ei leia me ka nende avaldamata tekstide hulgas Sommeri kogudele väga iseloomulikke pühenduslaule ja improvisatsioone. Kui lugeda Hurda kirju Krohnile, võib leida sealt mõningaid viiteid selleaegsele selektiivsele kogumispraktikatele. Kui Hurt läks pärast “Setukeste laulude” lüro-eeviliste tekstide kõite kokkupanekut kogumisreisile, kogus ta ennekõike lüüriilisi laule ning kogumine oli varjamatult valikuline.

*Kuna jutustavate laulude trükkimine on suures osas juba lõpule viidud, lüüriilised aga veel oma ladumist ootavad, siis lasen eriti viimaseid endale retsiteerida.*¹⁷⁸

Jakob Hurda kiri Kaarle Krohnile 19.7.1903, EFAM, Hurda kirjad Krohnile, 1. mapp.

Nii kogumistöö kui publitseerimisel tehtav valik on väga subjektiivsed ja peegeldavad rahvaluule kogujat ja publitseerijat samal määral kui rahvalaulikut. Kirjavahetuses Krohniga võib leida lausungeid, kus Hurt ei varjagi oma autoripositsiooni. Näiteks “Setukeste laulude” esimese osa koostamise järel tõdeb ta, et on teose kokku pannud nii, nagu on osanud – iga lind laulab nii, nagu ta nokk loodud on.

Igatahes tänatakse veel mind Läänemere provintsidest, et oma vaevad olen lõpetanud ja variantide sisu peaaegu kokku pannud. Tean küll hästi, et mõni teine uurija paljugi

175 Number võib olla ka suurem, Rudolf Põldmäe andmeil on näiteks Jakob Jagomanni 660-st rāpina ja seto laulust “Setukeste lauludes” avaldatud vaid 255 (Hagu registri andmetel 258) (Põldmäe 1957: 70).

176 Kriitikud leidsid, et Hurdal kui hingekarjasel ei sobi selliseid “rõvedusi ja roppusi” välja anda, kuna lugejad võiksid neid kurjasti tarvitada või Hurda teose ja tegevuse eesmärkidest valesid järeldusi teha. Obstsöönsete (saksakeelse tõlke asemel ladinakeelse tõlkega) laulude avaldamist kritiseerisid isiklikes kirjades Hurdale näiteks Maarja-Magdaleena pastor Mickwitz, Kanepi pastor Holst, Ado Grenzstein ja ka anonüümsed kriitikud (vt. Põldmäe 1959: 410).

177 Pole teada, kas Hurt ei jõudnud enne oma surma seda lisa valmis või muutus plaan (vt. ka ptk. 1, lk. 66; Tampere 1958: 158–159).

178 Da der Druck der erzählenden Lieder zum grösseren Theil schon vollendet ist, die lyrischen aber noch des Setzers harren, so liess ich mir besonderes Lieder letzterer Kategorie recitiren.

*teisiti kokku oleks pannud või korrastanud, aga igal linnul on juba kord oma laul. Ehk saab minu kogumikust uurijatel väike eeltöögi.*¹⁷⁹

Jakob Hurda kiri Kaarle Krohnile 16/29.10.1903, EFAM, Hurda kirjad Krohnile, 1. mapp.

Kui esimene köide oli pärast pikki toimetamisi ja korrektuuride lugemisi trükivalmis saanud, tänas Hurt soomlasi nende toodud ohvri eest. Iseloomulikult kasutas ta oma teose ja enda suhte (ja autorsuse) iseloomustamiseks patroneerivat isaduse metafoori.¹⁸⁰ Seto laulud oleks nagu muretu või hukka läinud poeg ning Hurt hoolitsev isa muretsemas poja hea käekäigu pärast.

*Selle suure ohvri eest, mis Soome Kirjanduse Selts on seto laulude heaks toonud, oleme meie eestlased sügavalt tänulikud, eriti mina laulude väljaandjana. Mul on umbes samasugune tunne kui isal, kellel on paljude aastate ja vaevanägemiste järel õnnestunud oma poeg heale ja korralikule elujärjele saada.*¹⁸¹

Jakob Hurda kiri Kaarle Krohnile 15/28.11.1903, EFAM, Hurda kirjad Krohnile, 1. mapp.

Lisaks poja-kujundile on Hurt tarvitanud "Setukeste laulude" kohta ka muid sarnaseid troope. Juba 1888. aastal kirjutas ta erakirjas Villem Reimani, et on ette valmistamas "üht parimat laulukogumikku, mis meil eesti keeles olemas on", aga pole mõtet enne sellest "kaagutada", kui "muna" munetud. "See ei jää aga tulemata," kirjutas Hurt, ühendades suure editeerimistöo innukas alguses linnu- ja vanemlikkusega seotud kujundid (vt. *Villem Reimani*... 2010: 19).

Vaatamata eelpool nimetatud küsitavustele manifesteerib "Setukeste laulude" väljaanne end kui teaduslik väljaanne. Oma algsest kontekstist välja võetud laulud on mitmekordselt tekstualiseeritud (retsiteerimine, mustand, puhtand, (koopia), (transkribeerimine), redigeerimine, toimetamine jne.) ja editeerija soovi kohaselt teaduslikule konventsioonile vastava aparatuuri ja paratekstidega (pealkirjad, tiitlid, saatesõnad, registrid, tõlked)

179 Jedenfalls wird man mir in den Ostseeprovinzen Dank wissen, dass ich mich der Mühe unterzogen und den Inhalt der Varianten comparativ zusammengestellt habe. Ich weiss ja wohl, dass andere Forscher manches anders gefasst oder geordnet hätten, aber jeder Vogel hat nun einmal seinen eignen Gesang. Vielleicht wird mein Extrakt auch den Forschern eine kleine Vorarbeit sein.

180 Ka Kaarle Krohn, kes Hurda surma järel hoidis 20 aastat tema rahvaluulekogusid "kui oma silmaterat", olevat Oskar Looritsa mälestuste kohaselt 1927. aastal kogude üleandmisel Eesti Rahvaluule Arhiivile nutnud ning kasutanud enda ja Hurda kogu suhte iseloomustamiseks Hurda isaduse metafoore sarnast kasuisa kujundit. "Ja kui ma siis 21. juunil viimased kastitüed eesti rahvaluulekogusid Soome Kirjanduse Seltsi nii armsakssaand majast laevale sõidutasin, siis nuttis Kaarle Krohn lahkumisel sadamas, et eesti vanavara, see tema kõige kallim kasulaps, viidavat nüüd tema juurest oma päriskoju tagasi, – olgu siis ka eesti rahvas hell ja hoolas oma vaimulapse vastu!" (Loorits 1937: 58; vt. ka Viidalepp 1963: 284).

181 Für das grosse Opfer, welches die finnische Literatur-Gesellschaft zum Besten der setukesischen Lieder dargebracht hat, sind wir Esten tief dankbar, insbesondere aber ich als Herausgeber der Lieder. Es ist mir etwa so zu Muthe, wie einem Vater, dem es nach vielen Jahren und Mühen gelungen ist, seinen Sohn in eine gute und anständige Lebensstellung zu bringen.

ümbritsetud. Väljaandjad rõhutavad, et ka tekstide liigitus on tehtud “teaduslikest”, mitte esteetilisest printsiipidest lähtuvalt.

“Setukeste laulude” esimese köite paratekstidest mahukaim on “Setukeste elukohad ja arv”¹⁸², mis annab lauludele teatud konteksti nende inimeste näol, kes numbrite ja külagruppide loetelude taga peidus. Lisaks neile üldandmetele on iga laulu päises esitaja nimi ja vanus, juhul kui need on teada. Pärast suurlaulikute Miko Ode ja Martina Iro “avastamist” 1903. aasta välitöödel, hakkab Hurt siiski järjest enam tähelepanu pöörama laulude kõrval ka laulikutele, mis “Setukeste laulude” kokku panemise algjärgus sugugi nii veel polnud. Kui 1890. aastate alguses lüro-eepiliste laulude väljaannet plaanides arutlesid Hurt ja Krohn veel selle üle, kas lauliku nimegi laulu päisesse jätta või oleks see “ülearune”,¹⁸³ siis uue sajandi alguses julgustab Hurt näiteks rahvaluulekogujat Jakob Jagomanni laulikute elulugusid kirja panema (Pöldmäe 1957: 71).¹⁸⁴ 1904. aastal teatab Hurt Kohnile, et laulud ei mahu kahte köitesse ära ja Miko Odelt ja Martina Irolt juurde kogutud lauludeks oleks vaja veel üht köidet. Samas kõneleb

182 Hurda ülevaate “Setukeste elukohad ja arv” loodusteaduslikule täpsusele ja statistiliste andmete ainulaadsusele viitab seegi, et veel 1919. aastal tehti Ülemjuhataja staabi kirjastuses Hurda tekstist poliitiliste ja militaarsete eesmärkidega äratrükk. Vihikule on lisatud eessõna, kus Ülemjuhataja staabi ülem Jaan Soots põhjendab uuustrükki järgnevalt: “1. Juulil 1917 a. pöörasid setumaa elanikud Eesti ajutise maavalitsuse poole palvekirjaga, et Setumaa, kus 80 % elanika venekeelt ei räägi, administratiivselt Eestimaa külge saaks liidetud. Hiljem on Eestimaa oma etnograafilistes piirides ennast iseseisvaks vabariigiks väljakuulutanud. Selle järele käib siis ka setumaa Eesti vabariigi külge. Et sõjavõimudel, kes seda maad ajutiselt valitsevad, tarvis teada on, kus õieti setumaa etnograafiline piir on, siis tuli ka meil sellekohast materjali otsida.” (Hurt 1919).

183 Nt. kui arutatakse laule ümbritseva kirjeldava aparadi üle, leiab Krohn, et lauliku andmed võiksid leiduda lisan, ning laulu päises poleks selleks kohta: “Võib-olla on üldse lauliku andmed sel kohal üleliigsed” (Vielleicht ist überhaupt die Angabe der Sängerin an dieser Stelle überflüssig), (Kaarle Krohni kiri Jakob Hurdale 6.12.1893, EKIA, koopiad, m. 20:4, l. 25/37 (orig. EKS, Hurt II: 1 a)). Järgmisel aastal on Krohn oma arvamust muutnud ning leiab, et laulik siiski on seda au väärt, et ta nimi laulupäises ära tuua: “Mul pole midagi selle vastu, et laulikute nimed välja tuua, loomulikult ilma biograafiliste kommentaarideta, mis peaksid jääma teose lõppu. Palju ruumi see paljas nimi ei võta ning laulik nagu ka koguja on kindlasti seda väikest au väärt.” (Ich würde nichts dagegen haben auch den Namen der Sängerin auszusetzen, natürlich ohne biographische Notizen, die am Ende des Werkes gegeben werden. Viel Raum wird der blossen Namen nicht nehmen und die Sängerin ist wohl auch wie der Sammler diese kleiner Ehre werth), (Kaarle Krohni kiri Jakob Hurdale 5.9.1894, EKIA, koopiad, m. 20:4, l. 28/43 (orig. EKS, Hurt II: 1 a)).

184 Oma 147. rahvaluulekogumise aruandes teatab Hurt, et “Setukeste laulude” teise köite 12. poognat juba trükitakse ning kuna tal on edaspidi kavas ka seto laulude kogumisest ja kogujatest ülevaade anda, “siis palun kõiki, kes mulle Setu laulusid ehk laulusid Räpina ja Vastseliina kihelkonnast on saatnud, mõnda omast korjamisetööst ja oma eneste lühikest elulugu kirja panna ja mulle seda materjali tarvitamiseks saata. Ajalugu ei pea mitte tänamata olema nende inimeste vasta, kes ilma kõige oma kasuta esivanemate mälestustest teadusele tähtsat materjali on kogunud. Nii pikalt kui võimalik, lisatagu ka sõnumid neist inimestest, kelle suust vanavara on saadud.” (Hurt 1904b: 2). Nagu näha, on siiski esiplaanil kogujad ja nende lugu, palve saata rahvaluulikute kohta andmeid on esitatud vähemolulisena. Kogujate elulugude ja piltide kogumisest vt. ka Pino 1989: 415 ja Pöldmäe 1986: 729.

Hurt ka oma plaanidest paigutada sellesse köitesse seto keele grammatika ja sõnastik, aga ka ülevaade laulikute ja kogujate kohta.¹⁸⁵ Hurda surma tõttu jäid need lisad siiski koostamata ning “Setukeste lauludes” tema lõplikul kujul domineerib koostaja selgelt laulude lauljate üle.

2.3. Folkloor ja fossiilid

19. sajandi keskel said kogu Euroopa teadusmaastikul populaarseks evolutsionistlikud teooriad. Geoloogia, mida peeti innovatiivseimaks teadusalaks, oli muutunud radikaalselt “fossiilidele” ja “jäänustele” toetudes arusaamu Maa ja inimkonna vanusest ning 1859. aastal ilmus ka murranguline Darwini “Origin of Species”.¹⁸⁶ Loodusteadused kasutasid maasügavustest leitud fossiile, et rekonstrueerida liikide ja planeedi ajalugu ning demonstreerisid, kuidas Maa ja liigid on aegamisi rangelt “loodusseadustest” kinni pidades arenenud selliseks, nagu me neid tunneme. Analoogia põhjal võeti ka inimteadustes üle arusaam sellest, et ühiskonnad läbivad teatud seaduste kohaselt erinevaid arenguperioode ning iga inimrass liigub tsiviliseerumise poole samu astmeid läbides (vt. Bennett 2005: 371). Loodusteadustest üle võetud evolutsionistlikud teooriad, teaduslik aparatuur, aga ka sealt pärinev retoorika ja metafoorid leidsid tee humanitaariasse ning ka folkloori kogujad ja uurijad pidid olema evolutsionistid, et olla tõsiselt võetavad teadlased (vt. Hafstein 2005: 408; Bennett 2005: 381).

19. sajandi keskel sai folkloristide jaoks kultuurilisest evolutsionismist teooria, mis andis võimaluse paigutada nende teaduste hulka, kes tegelesid kõige aktuaalsema ja “kuumema” teooriaga, ning olla võrdväärne distsipliin distsipliinide hulgas (Bennett 2005: 371). Asendades “fossiili” sõnaga “folk”, sai muuta folkloristika seni aina vabandusi vajanud objekti (labased laulud, vana lora, laste muinasjutud) õilsaks uurimisaineks, mille abil võis jõuda inimsoo ajaloo sügavustesse. Gillian Bennett on näidanud, kuidas folkloristid ja antropoloogid kohandasid uniformistlike¹⁸⁷ geoloogide teooria kultuurilise evolutsiooni teooriaks. Esiteks eeldati uniformismist inspireerituna inimkonna “psüühilist ühtsust”, s.t. usuti, et protsessid, mis vormivad sotsiaalseid nähtusi täna, on teinud seda ka minevikus. Samal põhjusel usuti, et kõik ühiskonnad arenevad sarnaseid etappe läbides. Teiseks, geoloogiline maksimum “olevik on mineviku võti” andis põhjuse oletada, et kaasagsete “metslaste” uskumusi ja tavaid võiks käsitleda kui tõendeid mingist varasemast “tsiviliseerimata” faasist, mis on olnud omane kõigile inimühiskondadele. Kolmandaks hakati

185 Jakob Hurda kiri Kaarle Krohnile 28/10.10/11.1904, EFAM, Hurda kirjad Krohnile, 1. mapp.

186 Diakroonilisi ja võrdlevaid uuringuid tehti loomulikult ka enne Darwinit, näiteks viitab Darwin oma teoses just võrdlev-ajaloolisele lingvistikale (Hafstein 2005: 414).

187 Uniformism on katastrofismile vastanduv printsiip, mille järgi peetakse maailma täna mõjutavaid loodusseadusi universaalseteks ja ajas muutumatuteks, s.t. usutakse nt., et minevikus toimunud geoloogilised sündmused ei erine tänapäevastest ei iseloomu ega ka intensiivsuse poolest. 18. sajandi lõpus sõnastatud teooria muutis populaarseks briti geoloog Charles Lyell oma teosega *Principles of Geology* (1830).

evolutsionistlikult tõlgendama ka sotsiaalseid ja kultuurilisi muutusi kui kasvu, loomulikku/looduslikku progressi lihtsast keerulisemaks, “madalalt” “kõrgemaks”. Lõpuks usuti, et inimgrupe on võimalik paigutada ajaliselt hierarhilisse skeemi. Neljandaks kohandati geoloogilisi meetodeid nende hierarhiate objektiveerimise vahenditena (Bennett 2005: 377).

Uurimisainese “väärrikaks” transformeerimine ning loodusteadustest pärinevate skeemide analoogne või metafoorne rakendamine polnud keeruline. Populaarsest geoloogiast pärineva fossiili-analoogia tegi lihtsalt rahvaluuleteadusse üle kantavaks see, et ka folkloristide kogutud materjali oli ikka vaidlustamatult ürgvanaks peetud, samuti aitas kaasa oletus rahvaluule fragmentsusest. Fossiili ja minevikupärandi võrdsustamine tähendas aga ka seda, et folkloori käsitleti jätkuvalt pigem surnud artefakti¹⁸⁸ kui elava organismina (Bennett 2005: 378, 386).

Kultuurievolutsioonilise teooria kohaselt vaadeldi folkloori kui väljasurevat nähtust, rahvaluule kuldaega otsiti kaugest minevikust ja kaasaja pärimust käsitleti varasema ideaalkuju üha enam kahvatuva reprodutseerimisena. Tsiiviliseeritud rahvaste barbaarse mineviku uurimiseks peeti sobivaks nn. madalamal arengutasemel olevate rahvaste uurimist. Kuna ühiskondade evolutsioonilise arengu tagajärjeks pidi olema ka folkloori kadumine, siis usuti, et kõrgelt arenenud rahvastel pole folkloori ning seda võib üles kirjutada vaid kirjaoskamatutelt ja barbaarsetelt rahvastelt või ka Euroopa talupoegadelt ja maarahvalt (vt. Dundes 1975: 17, 18). Niisiis, oli folkloristi ülesandeks koguda metslastega võrdsustatud talupoegade käest hinnalisi fragmente vanast pärimusest, et õppida tundma kultuurrahvaste minevikku.

Primitiivsete rahvaste arenguhierarhias madalale positsioonile paigutamisele lisaks tekkis hulgaliselt teooriaid, mille kohaselt ei saanud selliste rahvaste pärimus olla nende endi loodud, vaid pidi pärinema kuskilt mujalt. Selliste teooriate kohaselt pärines folkloor algselt ühiskonna kõrgematel klassidesse kuuluvatelt inimestelt ja pärimuse aktuaalsuse kadudes võtsid selle üle madalamad klassid ja rahvad. Sellist ideoloogiat kandev on näiteks Francis James Childi ballaaditeooria, mille järgi kirjaoskamatute talupoegade käest kogutud ballaadide süžeed pärinevad kõrgklassilt. Sarnast ideoloogiat kannab ka Hans Naumanni teooria, mille kohaselt

188 Ühes kirjas, kus Kaarle Krohn püüab veenda Hurta oma kogusid Helsingisse kas siis päriseks või vähemalt ajutiselt ja kopeerimisekski hoiule andma, kõrvutab ta Hurda rahvaluulekogu kunsti-teostega. Nagu SKS säilitab väärrikaid eesti luuletajate büste [silmas on peetud SKS-ile kuuluvaid skulptor August Weizenbergi nelja büsti, mis on tänaseks KUMU püsiekspositsiooni deponeeritud], võiks ta säilitada ka rahvaluulekogusid. “Eesti vennasrahvale ei või pahaks panna, kui tal [rahvaluulekogu jaoks] oma kohta pole, nii et lähim sugulane selle kogu oma hoolde võtab, nõndasamuti kui Kreuzwaldi, Wiedemanni, Koidula ja Anna Haava büstid, mis meie katuse all kaitstud paiga on leidnud.” (Das estnische Brudervolk kann es nicht in Übel nehmen, da dasselbe keinen eigenen Platz hat, das der nächste Verwandte diese Sammlungen in seinen Schutz nimmt, ebenso wie die Marmorbüsten von, die unter unserem Dache einen geschützten Ort gefunden haben), (Kaarle Krohni kiri Jakob Hurdale 16/28.10.1898, EKIA, koopiad, m. 20:4, l. 41/63-64 (orig. EKS, Hurt II: 1a)); büstide kohta veel: Krohn 1893: 2.

on folkloor “Gesunkenes Kulturgut”, s.t. see on ühiskonna kõrgkihtidelt lihtrahvani jõudnud (Dundes 1975: 17).¹⁸⁹

Eestlased olid Euroopa teaduskirjanduses metslaste diskursusega seotud juba pärast Johann Gottlieb Herderi “Ueber den Ursprung der Sprachen” (1772) ilmumist. Poleemikat tekitanud teoses nimetab Herder Euroopa eksootiliste metslastena just eestlasi ja laplasi: “Meie väiksel metslaste jäägil Euroopas, s.o. eestlastel, laplastel jne. on tihti niisama poolartikuleeritud ja kirjeldamatud hääled kui huroonidel ja peruulastel” (tsit. Plath 2008: 41). Samas uskus Herder, et vähem tsiviliseeritud rahvad, sealhulgas ka eestlased on teadusele väga olulised, kuna nende keel oli inimese poeetilisele algkeelele lähedasemaks jäänud (vt. Undusk 1995: 676). Herderi metslase-kirjakoha vastu protesteeris viis aastat hiljem August Willhelm Hupel, kes leidis oma teose “Topographische Nachrichten...” (1777) teises osas, et orjadest eestlaste metslus ei erine lätlaste, soomlaste, lihtvenelaste ja poolakate metslusest. Hupel ei “essentsialiseeri” Herderi moodi küll rahvuskultuure ning ei usu näiteks soomeugri laste metsikumasse olemusse, kuid temagi eestlaste kirjeldused harmoniseeruvad siiski toleaegsete arusaamadega metslusest (laiskus, kavalus, madal seksuaalmoraal, puuduv vastikustunne, jne.) ja rahvaste arenguetappidest (Plath 2008: 41, 42). Ulrike Plath on näidanud, kuidas Balti koloniaaldiskursuse lahutamatuks osaks oli eestlaste eksotiseerimine ja borealistlikud võrdlused. Selline põhjarahvaste, “neegrite” ja indiaanlastega võrdlemine paigutas eestlased metsikute ja primitiivsete rahvaste konteksti, mis muutis nad ühelt poolt atraktiivseks uurimisobjektiks ning toetas teisalt kolonialistlikku “tsiviliseerimismissiooni” (*samas*).

19. sajandi lõpuks jõudis ka eestlasteni juba palju varem Kesk- ja Ida-Euroopas Rousseau’ ja Herderi ideedest küpsenud romantiline rahvuslus (vt. ka Tampere 2009d; Wilson 1976a, 2005)¹⁹⁰. “Ärganud” eesti kirjamehed hakkasid sedasama hiljuti veel nende kultuuri kohta kasutatud metsluse ja primitiivsuse retoorikat ning sellega kaasas käivat “teaduslikku aparati” rakendama uuel moel ja uutel objektidel. Oma eksootiline Teine leiti rahvaluulerikkalt äärealalt.

2.4. Seto rahvaluule eesti ajaloo teenistuses

Ka Jakob Hurda tekstidest võib kerge vaevaga leida “kaduva rahvaluule” ideoloogiast kantud mõttearendusi. Kuulsas üleskutses “Paar palvid” ennustab Hurt 1888. aastal, et inim põlve pärast ei ole võimalik ühtki rahvalaulu üles kirjutada. Seetõttu tuleb neid

189 Sarnaseid teooriaid folkloori algsest aristokraatlikust päritolust võib leida selle aja uurimustest küllaga. Märkimist väärivad näiteks Max Mülleri teooria “keele haigusest”, mille kohaselt keel vaesustub semantiliselt ja kaotab oma algset täiust; teooria sellest, et rahvalaulud muutuvad lauldes järjest halvemaks, need “lauldakse ära” (*zersingen*) ja nad kaotavad oma algse täiuse (vennad Grimmid, Julius Krohn) või Walter Andersoni teooria sellest, et rahva käes oma algse vormi ja sisu kaotanud jutud suudavad end ise “parandada” (*Gesetz der Selbstberichtigung*) (vrd. Dundes 1975).

190 Herderist alguse saanud kadumise-paradigmast, mis käsitles rahvakultuuri hääbumist moderniseerimise tulemusena, ning selle idee Soome rakendustest, vt. Anttonen 2005.

rahva “teaduseterakesi”, kui veel vähegi võimalik, kokku korjata, et neist teaduse tempel üles ehitada.¹⁹¹

Vanade laulude kohta tuleb iseäranis tähendada, et nende viimane korjamise aeg praegu käes on. Üks inimese iga veel edasi, siis ei saa neid rahvasuust enam ühtainust leitama. Ennevanast lauldi neid igal pool eestlaste maal igasuguses elu olemises, nagu nüüdki veel Setumaal, aga praegu on Eestis ja Liivis endine vana rahvalaul kustunud. Uuema aja vaim on neile suretavaks katkuks saanud. Siiski on veel vanemaid inimesi leida, nimelt naesterahvaid, kes vanu laulude sõnu oskavad ja ette võivad ütelda. Nende suust korjatagu veel, mis vanast ja ülitähtsast esivanemate vaimuvarast meie päevini on ulatunud.

Jakob Hurt, “Paar palvid Eesti ärksamaile poegadele ja tütardele” 1888 > Hurt 1989a: 49.

Hurt tajub ajastuomaselt¹⁹² kaasaegset pärimust kui osa, mis on algset ja täiuslikust tervikust järele jäänud. Valgustatud õpetlaste ülesanne on teadmatuses rahva käest üles kirjutatud riismed puhastada ja selliseks tervikuks kokku panna, et folkloori algne täius ja ilu taas nähtavale tuleks. Et neid sageli riknenud ja halvasti koheldud riismeid kätte saada, selleks peab pöörduma *rahva* poole. Tähelepanuväärselt nimetab Hurt just Setomaad kantsiks, kus laule veel leida on. Folkloorikoguja jaoks eelistatuiimateks informantideks on kirjaoskamatud talupojad ja maarahvas, aga ka perifeeriaste elanikud ja naised, kelle käes leiduvale pärimusele pole uuema aja vaim veel “katkuks saanud”.

“Setukeste laulude” eessõnas ülistabki Hurt setosid, kui rahvast, kes on mujal unustatud ja kõrvale heidetud vanad pruugid ja rahvaluule alles hoidnud. Setod on “muinasasjade teadmiseks kullakaev” ning teadusmehed rändavad sinna, et eesti muinasaja ja iseloomuga tutvuda.

Setu rahvas ehk Setukezed on küll oma arvu poolest üks pizukene osa Eesti rahvast – neid on umbes arvates praegu ainult 16.500 hinge –, aga Eesti muinasaja ja iseloomu tundmiseks on nemad väga tähtsad. Nemad on esivanemate vanast uzust ja

191 “Pisukestest liivaterakestest on kõrged mäed loodud; nõnda ehitab ka uurija inimese vaim teaduse terakestest kauni ja nägusa teaduse templi üles.” (Hurt 1989a: 47). Hurt kasutab oma kirjutistes mujalgi rahvamälestuste ja vanavara kohta sellesarnaseid metafoore, mis viitavad mingitele väikestele osadele kallist tervikust. Vrd. “kullakibenad” ja “teemanti terakesed” (11), “tükid”, “kiilud” (17, 19, 47). Sellega seotud on ka võrdpildid aganatest ja teradest (29, 32, 47, 64) või tuumast koore sees (9). Vilja-metafooriga on seotud ka ärgitused esivanemate mälestusi mitte mätaste alla mädanema jätta, vaid südisti välja kaevata ja teaduse valgusesse viia (142).

192 Eesti folkloristikat tugevalt mõjutanud torso- ja fragmentide retoorikast ning õpetatud meeste ülesandest osadest tervik luua loe veel ptk. 1, lk. 48 jj. ja Undusk 1995.

arvamizest, kombetest ja viizidest palju kindlamine kinni pidanud, kui kõik tõized Eestlased, tänaze päevani. Vanad laulud ja jutud, mis Eesti- ja Liivimaal ju ammu on unustatud ehk nagu tähtsuzeta ja põlatud prügi kolikambrisse pandud, kust neid üksnes himukad ja väzimata uurijad vaevaga välja toovad, – on Setukeste maal veel nüüdki täies auus olemas ja igapäevazes elus niisama pruugitavad, kui igapäevane leib ihu toitmizeks. Setukene ja ezivanemate mälestuzed on lahutamata. Nende mälestuste seest otsib ja leiab Setukene oma rõõmule ülendamist, oma kurbtuzele kustutamist, – ezivanemate õpetuzed on tema elupeegel ja piibel. See ei ole siis ime sugugi, et teaduzemebed Setumaale rändavad – see maa on neile vana aja ja muinasasjade tundmizeks kullakaev.

Hurt 1904a: V.

See, et setode juures otsitakse eestlaste minevikku ja tõelist iseloomu viitab muidugi otseselt sellele, et Hurt on tundnud eelpool kirjeldatud teooriat rahvaste arenemisest ning otsib arenenuma ajalugu “vähemarenenu” juurest. Sarnase kirjakohta, kus rõhutatatakse setode suurt tähtsust teadusele, võib leida Hurdalt ka pärast 1903. aastal ette võetud Setomaa-reisi. Ekspeditsiooni rahastas Keiserlik Geograafiaselts ning aruan-deartiklis paigutas Hurt setod kogu tsaaririigi konteksti, leides, et oma “primitiivsuse” tõttu on just see rahvas teadusele väga oluline.

*Nagu me näeme moodustavad setod oma arvult vaid pisikese osa paljudest miljonitest vene riigi alamatest, nende sotsiaalne ja riiklik tähendus on nulliläbedane. Siiski on nad teadusele eriti tähtsad, nende väike maake on rikas maardla etnograafidele ja arheoloogidele. Setod on erakordselt palju primitiivset ja vanapärasat alal hoidnud: nii oma arusaamades, tavades ja kommetes, lauludes ja muus rahvapärimuses ning isegi oma väljanägemises, eriti aga naiste rõivastuses.*¹⁹³

Hurt 1903: 188.

Artikli sissejuhatavatel lehekülgedel küsib Hurt korduvalt, kust tuleb setode primitiivsus ja vanapärasus kesk moodsaid aegu. Iseloomulikult peab Hurt võõra lugeja jaoks vajalikuks rõhutada, et setode hõimlased ja lahutamatud naabrid Liivimaa eestlased on erinevalt setodest “läbi ja lõhki kahekümnenda sajandi kultuuriinimesed oma puuduste ja voorustega”.¹⁹⁴ Setode kohta kordub artiklis aga tolleaegses teaduskeeles neutraalse terminina tajutud sõna “primitiivne” ning seda kasutatakse nii setode loomuse kui usundi iseloomustamiseks.

193 Wie wir sehen, machen die setukesen numerisch nur einen winzigen bruchteil unter den vielen millionen russischer staatsangehörigen aus, ihre soziale und staatliche bedeutung ist gleich null. Trotzdem sind sie für die wissenschaft höchst interessant, ihr kleines ländchen ist eine reiche fundgrube für ethnographen und arcäologen. Die setukesen haben aussenordentlich viel primitives und altertümliches bewahrt: in ihren anschauungen, in ihren sitten und gebräuchen, in ihren lieder und anderen volksüberlieferungen, selbst in ihrer äusseren erscheinung, namentlich aber in der weiblichen tracht.

194 Ihre stammesgenossen und unmittelbaren nachbarn, die livländischen esten, sind durch und durch kulturmenschen des zwanzigsten jahrhunderts mit ihren fehlern und tugenden (Hurt 1903: 189).

Kui lugeda Hurda kirjutisi kriitiliselt, võib näha, kuidas ta lähtuvalt evolutsionistlikust teooriast loob ja taastoodab kujutlust setodest kui madalamal arengutasemel ehk “vanema järje peal”¹⁹⁵ olevast rahvast. Setode pärimus on vajalik eesti rahva ülesehitamiseks, setod on justkui “suur ja elav ajaraamat”¹⁹⁶, mille lugemise ja uurimise abil võib taastada eestlaste seni kirjapanemata ajaloo. Oma artiklis “Mis lugu rahva mälestustest pidada” (1871) vastandab Hurt “kuulsad ja kõrged Kreeka rahva mälestused” ja “kõige alatimate ja armetumate metsinimeste jutustused ja elukombed Ahvrikas, Ameerikas ja Austraalias”¹⁹⁷ ning annab lugejatele teada, et tänapäeval uurivad õpetatud mehed suure huviga ka neid viimatinimetatud, sest “rahva mälestised” on “suur ja elav ajaraamat”, mis õpetab vana aega tundma. Eesti kontekstis kuulusid setokesed Hurda jaoks kahtlemata “alatute ja armetute metsinimeste” hulka. Läkituses “Lühikene teadus ja tähtis palumine”, kus Hurt kutsub üles setokeste laule kirja panema, ütleb ta otsesõnu välja, et seto rahvas on eestlastest vähemalt paarsada aastat madalamal arengutasemel, ning setod on just seetõttu väga tähtsad eestlaste mineviku tundmaõppimisel.

Setu vendi on küll vähe aru järele, aga Eesti muinasaja tundmiseks on nemad kõigist Eestlastest tähtsamad. Nad on tänase päevani pea puutumata jäänud kõigest koolitarkusest ja koduõpetusest, vaimulikust ja ajalikust. Kõik vaimuvõitlemised ja eluliikumised, mis muidu Euroopas vägevaste ilmunud ja ka Eestirahva kohta palju mõjunud, on neist tundmata ja teadmata mööda läinud. Setukesed on kõige vähemalt paarsada aastat vanema järje peal kui tõised Eestlased. Nende elus ja olus, usus ja arvamistes, kombetes ja pruukides, meeles ja keeles on ülvõäga palju vana kraami. Eesti vana aja tundmiseks on nemad kõige tähtsam hallikas. Sellepärast on üks iseäraline “Setukeste raamat”, kus kõigist praegu tähendatud asjadest sügavamalt seletust tehakse ja aru antakse, kõigiti tähtis ja tarviline.

Jakob Hurt, “Lühikene teadus ja tähtis palumine” 1887 > Hurt 1989a: 42.

Ilmselgelt on Hurda jaoks selliste väidete puhul tegemist “teadusliku” seisukohaga, mitte emotsionaalsega. Ta kirjutab setodest patroneerivalt kui eestlaste “noorematest vendadest”, nad on “lapselikud”, “hää südamega” ja “armsad”. Tänapäevaste lugeja jaoks on tegemist sõnavaraga, mis viitab võimusuhetele ning taastoodab setosid halvustavat ja vähendavat diskursust, kuid Hurda jaoks tulenes see tema “teadusliku” diskursuse loogikast ning ilmselt tema jaoks kasutatud sõnavara puhul negatiivsed konnotatsioonid ei domineerinud. Samas ei saa eitada, et tegemist on sõnavaraga, mis toetab hegemooniat ja poliitilist domineerimist ning peegeldab siiski selleaegset suhtumist “Pihkva eestlastesse”. Päraste “Setukeste laulude” esimese köite ilmumist kritiseeris Villem Reiman Röpina ja Vastseliina laulude seto lauludega koos publitseerimist, kuna “Röpina ja Vastseliina rahvas ei igatse mitte, et neid ja nende rahvalaulu Setude sekka arvatakse”

195 Hurt 1989a: 42.

196 Hurt 1989a: 11.

197 Tähelepanuväärselt võib leida mujalgi Hurda kirjapärandis mitmel puhul eesti rahva ja pisukese “Greeka rahva” kõrvutust (nt. “Pildid isamaa sündinud asjust”, 1871 (Hurt 1989b: 37) ja kõne Helmes, 1870 (Hurt 1989b: 30)). Sellised kõrvutused viitavad ideaalse ja elitaarse arvult väikse, kuid vaimult suure väikerahva staatuse ihalemisele (Undusk 1997: 810).

(Hurt 1989a: 147).¹⁹⁸ Avalikus kirjas Villem Reimanile taunib Hurt setokeste ja võrokeste vahelise vaenu õhutamist, kuid samas tekstis reprodutseerib neidsamu vähendavaid ja naiviseerivaid seisukohti, mille vastu ta justkui protesteerib.

Mis mull Setukeste materjaali omas vanavara kogus olemas on, olen ma muist ise kabel suvereesil selle lapseliku, hää südamega rahva keskes korjanud /---/

Jakob Hurt, "Kõne Eesti vanavara korjamisest muinasaja uurijate kongressil Riias Augusti kuus 1896" 1897 > Hurt 1989a: 82.

Setukeste pilkamine ja põlgamine on niisama rumal nagu see, kui keegi vennaste hulgas oma nooremata venda sellepärast pilkab ehk põlgab, et see nõdrem ja mitmetpidi alles õppimata on. Meie, teised eestlased ja Setud, oleme kõik üks rahvas ja üheteise põlgamine ei ole meile kellelegi ei iluks ega auuks, ka kasuks mitte; pääle selle on Setudel hää jagu auuväärt omadusi, mis neid otse armsaks teeb, nende bariduse madalamast järjest hoolimata; nende tähtsus, mis neil teaduseilmas muinasaja tundmise kohta on, on tuttav. Sellepärast, armas sõber, ära istu sina mitte pilkajate kilda; see ei sünni sugugi, iseäranis teadusemehele ja ajaloouurijale mitte.

Jakob Hurt, "Kiri auustatud ajaloo-uurijale V. Reiman'ile" 1904 > Hurt 1989a: 147.

Rahvaluule kogumine oli seotud Hurda romantilise ja suurejoonelise projektiga kirjutada eesti rahvale ajalugu ning rahvaluule polnud Hurdale mingi iseseisva väärtusega asi, vaid seisis eelkõige ajalookirjutamise teenistuses.¹⁹⁹ Hurt pidas rahvaluulet "ainsaks ajaraamatuks, mis eesti rahvas ise omast minevikust on valmistanud". Niisiis oli Hurdale ka seto laulude kogumine osa sellest projektist. Hurda jaoks polnud iseseisvat seto

198 Hurt küll kaitseb "Setukeste laule", kuid kirjavahetus Krohniga näitab, et tegelikult oli Rápina ja Vastseliina laulude seto lauludele liitmine Krohni idee, mis oli Hurdale esmalt täiesti vastuvõetamatu. "Setukeste laulude" koostamise ajaks oli Hurdal kujunenud selge nägemus oma laulukogudest kui kihelkondlikest väljaannetest, ning ühes 1875. aasta kirjas tutvustatud varasem plaan antoloogilisest kogumikust "Alte Harfe", kus oleksid "võrueesti ja pihkvaesti laulud" koos (vt. Ribenis 1993: 669), oli juba ammu muutunud. Krohn aga oli tuttav J. Jagomanni Rápina laulude kirjapanekutega ning lootis, et ka Setomaaga piirnevate kihelkondade (eepilised) laulud saaksid koos seto lauludega publitseeritud. Võrumaa laulude liitmine muutis Hurda kavandatavat maakondlike laulude seeriat ning ei sobinud ka laulude erinevuse tõttu (vt. ka Tampere 1958: 162, 163), nii et Hurt vastas ettepanekule eitavalt: "Rápina laule ei saa seto omadega liita. Nii väga kui viimased võru-eesti lauludele lähedal seisavad, moodustavad setod siiski eraldi rühma. Parem on nende vaimset pärandit eraldi välja anda." (Die Rappinschen Lieder werden nicht mit den Setukesischen verbunden. So sehr die letzteren auch nach stehen den werro-estnischen Liedern, so bilden doch die Setukesed eine Gruppe für sich. Es wird besser sein, ihr geistiges Eigenthum besonders zu ediren), (Jakob Hurda kiri Kaarle Krohnile 3/15.4.1889, EFAM, Hurda kirjad Krohnile, 1. mapp). Vt. selle kohta ka Tedre 1989a: 24. Hiljem Rápina ja Vastseliina laulud siiski liidetakse "Setukeste lauludesse", mis on tõenäoliselt vastutulek Krohni soovidele. Väljaande sissejuhatuseski kinnitab Hurt, et Võrumaa laulud on liidetud "uurijatele kergituzeks" (Hurt 1904a: XI).

199 Ülo Tedre sõnul oli Hurt "meeldunud ajaloosse, täpsemalt rahvaluulesse kui ajaloolisse dokumenti" (Tedre 1989a: 391). Jaan Unduski järgi sütitas Hurdas "just ajalooiha, mitte folkloristlik või esteetiline uudishimu /---/ esimese kirgliku rahvaluulehuvi" (Undusk 1997: 807).

pärimust olemas, see oli olemas vaid eesti pärimuse kontekstis ja teenistuses. Setod olid “*Eesti vana aja tundmiseks kõige tähtsam hallikas*” (Hurt 1989a: 42) ning seto pärimuse sügavamaks sisuks ja ülesandeks oli **eestlaste** mineviku ja pärimuse kuldaja nähtavaks tegemine. Taolist retoorikat toetavad ka Hurda poolt rohkelt kasutatud varaaida-metafoorid.²⁰⁰ Hurt nimetab setokesi varaaidaks või “*põhjatuks hallikaks*”; setod on passiivne ja naiivne rahvas, ait või allikas, kus väärtuslik vara sees on. Kujutus setodest kui mahutitest või anumatest seostub ka mõtteviisiga, et pärimust on kindel hulk ja laulikuid on võimalik “tühjaks koguda”. Ühes 1903. aasta kirjas Krohnile kirjutab Hurt, et kavatseb veelkord Setomaale minna, et **kõik** Martini Iro ja Miko Ode laulud üles kirjutada. Tähelepanuväärne on muidugi ka see, et selles kirjas ei nimetata kumbagi laulikut nime pidi, nad on anonüümsed folkloori kandjad. Samas kirjas räägitakse pärimuse kandjast metonüümiliselt tema pea kaudu. Pärimus, mis on naise peas, poleks justkui seotud tema isikuga, “ein setukesischer Frauenkopf” on vaid mahuti, kus väärtuslik pärimus sees on.

*Mõtlen sügisel sõita veel umbes kaheks nädalaks Setomaale, ja nimelt selleks, et kui võimalik, siis ülalmainitud lauljannadelt kõik laulud üles kirjutada, eriti nende eepilised laulud. Ma sooviks meeeldi konstateerida ja teadusmaailmale edasi anda, kui suurepärase mälu ühe seto naise peas on. Viimane on täitsa fenomenaalne. Mõlemalt naiselt pole ma kindlasti veel pooltki nende lauludest üles kirjutanud.*²⁰¹

Jakob Hurda kiri Kaarle Krohnile 16/29.7 1903, EFAM, Hurda kirjad Krohnile, 1. mapp.

2.5. Kaarle Krohn ja geograafilis-ajalooline meetod

Jakob Hurdal oli “Setukeste laulude” koostamise eel ja ajal mahukas kirjavahetus Kaarle Krohniga, soome koolkonna peaideoloogi Julius Krohni pojaga ja isa töö jätkajaga. On ilmne, et Hurda ja Krohni koostöös sündinud “Setokeste laulud” on mõjutatud sellest siis alles äsjasündinud, kuid hiljem aastaid folkloristika ajalugu suunanud meetodist. Hurt on olnud teadlik geograafilis-ajaloolisele koolkonnale iseloomulikest uurimismeetoditest ja eesmärkidest ning juurtab ja kasutab sellele iseloomulikku sõnavara, rääkides näiteks soome keele eeskujul rahvalaulu teisenditest, aga tutvustab muidki moodsaid mõisteid.

Materjali mitmepoolsed üleskirjutusi (ehk teisendeid, nagu üteldakse) võrreldes, võib laulude, juttude ja teiste ainete sündimisest ja rändamisest, nõndasamuti ka rahvaste

200 Hurt räägib sageli üldiselt oma rahvaluulekogudest kui aidast või magasiadast, kuhu vanavara paigutatakse (vt. Hurt 1989a: 64, 131).

201 Im Herbst gedenke ich noch auf etwa zwei Wochen nach Setukesien zu fahren, um namentlich, wo möglich, alle Lieder der oben angedeuteten Sängerrinnen aufzuschreiben, insbesondere auch ihre epische Lieder. Ich möchte gern constatieren und der wissenschaftlichen Welt überliefern, was ein setukesischer Frauenkopf für ein Gädächtniss hat. Letzteres ist geradezu fenomenal. Ich habe von den beiden Frauen sicherlich noch nicht die Hälfte ihrer Lieder aufgeschrieben.

mõjumisest üksteise pääle ja vaimuhariduse ajaloost kaunid otsusi teha.

Jakob Hurt, "Eesti vanavara" 1902 > Hurt 1989a: 138.

Julius Krohni väljatöötatud ja Kaarle Krohni arendatud geograafilis-ajalooline ehk soome meetod²⁰² oli oma olemuselt evolutsionistlik teooria, mida on peetud isegi oma detailides folkloristikale sobitatud Darwini õpetuseks (vt. Hautala 1954: 190; Wilson 1976b). Nagu varem mainitud, jõudis 19. sajandi keskel ka humanitaarteadustesse idee, mille kohaselt kõik nähtused ilmas arenevad järgides evolutsioonilist mustrit. Sajandi lõpuks oli see loodusteadustega flirtiv ja rõhutatult positivistlik käsitlus arengust domineeriv paljudes teadusharudes ning muutis radikaalselt uurimisevõtteid ja seniseid käsitlusi. Evolutsionism, positivism ja difusionism muutsid ka käsitlusi rahvapärandist, erinevalt Grimmidest ei nähtud folklooris enam pelgalt fragmente, vaid kui dokumente kultuuride arenguteelt (vt. Seljamaa 2006: 64).

Kuni 1870. aastateni olid Soome teadlased uskunud, et eepilised laulud, millest Elias Lönnrot "Kalevala" kokku pani, pärinevad piiritagusest Karjalast. 1872. aastal avaldas Julius Krohn artikli "Virolaiset ja ylimalkaan Länsi-Suomalaiset aineet Kalevalassa", kus näitas, et Kalevala eepiliste laulude keeles võib leida Lääne-Soomele ja Eestile viitavaid jooni (Krohn 1872). Aasta hiljem väitis A. A. Borenium keelelist, etnograafilist ja ajaloolist tõestust kasutades, et Kalevala eepika on Lääne-Soomes sündinud ja alles hiljem rännanud piiritagusesse Karjalasse (Borenium 1873). Krohni ja Boreniume tähelepanekutest sai alguse geograafilis-ajalooline uurimismeetod, mida Julius Krohn detailsemalt tutvustas oma Soome kirjanduse ajaloo esimeses, "Kalevalale" pühendatud köites, demonstreerides, kuidas läänes sündinud laulud on aegamisi rännanud itta, kuni jõudnud nende praeguse asupaigani (Krohn 1885; vt. ka Wilson 1976a ja b; Apo 2008: 373).

Krohni teooria järgi olid eri piirkondade samalaadsed nähtused pärimuses sageli seletatavad rändamise ja laenamise ja laenamise ning vaid harva käsitleti neid sarnastes oludes üksteisest mõjutamata sündinud nähtustena. Julius Krohni veendumuse kohaselt polnud soome runod enamasti Soome päritolu. Teiseks, kuna lauluaines olid Krohni teooria järgi laenatud läänest, pidid Karjalast kogutud runod pärinema Lääne-Soomest (ja Eestist). Kolmandaks leidis Krohn evolutsionistlikult, et laulud on superorgaanilised üksused, mis nagu Darwini bioloogilised organismid, on arenenud väikestest algühikutest järjest suuremateks ja keerulisemateks (vt. Wilson 1976a: 54; 1976b 244). Niisiis olid Krohni järgi laulud laenatud väikeste poeetiliste ühikutena, justkui "algrakkudena". Liikudes itta, muutusid laulud teatud seadustest lähtuvalt pikemaks (liitusid, segunesid) ning olid lõpuks, kui Lönnrot nad "avastas", küllaltki mahukad poeetilised tsükliid. Folkloristi ülesandeks oli koguda kokku ühe "tüübi" variandid, korrastada need geograafiliselt ja ajaluliselt ning siis teisendite tekstikriitilise võrdlemise teel selgitada välja laulu algne kuju ja arengutee.

Pärast Julius Krohni õnnetut surma lõpetas isa poolelijäänud teosed ning tutvustas, populariseeris ja arendas geograafilis-ajaloolist meetodit edasi Kaarle Krohn. Meetod tegi läbi küll mõningaid metamorfoose, kuid jäi selles, mis puudutab uurimisevõtteid,

202 Julius Krohn nimetas oma uurimismeetodi "paikkakunnallis-historiallinen", Kaarle Krohn kasutas nimetust "maantieteellis-historiallinen" või "suomalainen metodi" (Hautala 1954: 190).

samaks. Suurimad muutused toimusid Kaarle Krohni teooriates, mis puudutasid laulude iga, aga sama radikaalsed olid muutused laulude hindamisel. 20. sajandi esimestel aastatel isa pooleli jäänud teoseid lõpetades nihutas Kaarle laulude ja loitsude sünniaega hilisemasse perioodi kui Julius ning 400 ja 1000 aastast p.Kr. sai katoliiklik keskaeg (vt. Wilson 1976a: 68–70). 1918. aastal ilmunud teoses “Kalevalankysymyksiä” nihutatakse Kalevala laulude sünniaeg aga taas kaugesse minevikku ja keskajast saab hiline rauaaeg (700–1100 a. p.Kr.). Selles teoses loobub Kaarle ka isa väljatöötatud soome laulude laenamis-teooriast ning väidab, et runod on sündinud just sel viikingite ajal Soome pinnal. Kaarle Krohni “Kalevala” laule puudutavas teoorias võib näha ka kummalist pööret evolutsionistlikest tõlgendustest devolutsionistlikeks. Kui Krohnide sajandivahetusel kirjutatud teostes domineeris kujutlus lauludest kui arenevatest organismidest (laulud olid algrakkudest arenedes saavutanud oma täiuslikema kuju Karjala lauludes ja Lönnoti “Kalevalas”), siis alates teosest “Kalevalankysymyksiä” (1918) leitakse, et laulud olid täiuslikumad siiski oma läänesoomelisel algkujul ning karjalasi tuleb tänada kui restaureerimist ootava laulumaterjali säilitajaid (vt. Wilson 1976b: 247).

Kaarle Krohni ja Jakob Hurda kirjavahetus algab 1888. aastal paar kuud pärast Juliuse surma (Ilomäki 1989: 20). Krohn oli käinud 1883. aastal Tartus tutvumas eesti laulukogudega ning vaimustunud Hurda eestvedamisel loodud Eesti Kirjameeste Seltsi rahvaluulekogust. Tulevase avaldamissooviga tegi Krohn mahukad nimestikud kogus leiduvate laulude kohta ning kopeeris 1035 laulu (40 000 värssi).²⁰³ Krohni huvitasid “Kalevala” laulude ajaloo selgitamiseks eesti laulud ning eelkõige eepika; kirjavahetuse eesmärk oligi Hurda käes olevatest laulukogudest ülevaate saamine ja publitseerimisvõimaluste arutamine. 1892. aastal avaldatud artiklis “Die geographische Verbreitung estnischer Lieder” annab Krohn ülevaate senisest eesti rahvaluulekogumise ajaloost ning tutvustab eestlaste suuri kogusid. Muudugi keskendub artikkel just lüro-eepiliste laulude tutvustamisele ning pühendab lüüriilistele lauludele vaid ühe lõigu. Artiklis rõhutab Krohn muuhulgas seto laulude olulisust “rahvateadustele”, kuna seal on nii palju mujal Eestis tundmatut lauluainest. Hurda foneetiliselt usaldusväärsete seto laulude ja muinasjuttude väljaandmine võiks Krohni järgi teadusele täiusliku ja uue põllu avada (1892: 27–28). Artikli lõpus väljendab Krohn muret eesti unikaalsete rahvaluulekogude saatuse pärast.²⁰⁴

2.6. Pärimus ja teooria: kogumiku ülesehitus

Hurda “Setukeste lauludest” on saanud väga mõjukas alustekst, selle ülesehitus ja laulude esitusviiski võivad teose prestiiži tõttu tunduda nii ainumõeldavana, et täna näib lausa kohatu küsida, kuidas see raamat on kokku pandud või loodud. Lugesdes aga

203 Selle kohta vt.: Krohn 1892: 3; Ilomäki 1989: 20; Tedre 1989a; Viidalepp 1963; Päss 1933: 161.

204 Krohn kurdab näiteks Mihkel Veske kogude teadmata saatuse üle (1892: 30). Teatavasti ongi Kaasanis surnud Veske kogud siiani kadunud, ning väheseid jälgi sellest on Krohni tehtud nimekiri ja koopiad (vt. ka Pöldmäe 1956).

Hurda kirju võib veenduda, et “Setukeste laulude” ülesehitus pole midagi iseenesest-mõistetavat ja otseselt seto lauludest tulenevat. Lõplik tulemus on väga tugevalt mõjutatud Hurda koostööst Krohniga ning pole kindlasti kuidagi juhuslik, “loomulik” või materjali enda sisemisest struktuurist tulenev.

Kui täna küsida, miks algavad “Setukeste laulud” lüro-epiliste lauludega, võib see küsimus tunduda täiesti arusaamatu ja mõttetuna. Samas teame, et Hurda kaks esimest kihelkondlikku rahvalauluväljaannet (Põlva (1886a) ja Kolga-Jaani (1886b)) ei ole samasuguse struktuuriga, mõlemad kogumikud algavad lauludega laulust ning lüro-epilised laulud on nii Põlva kui Kolga-Jaani kihelkonna tekstide hulgas viimasena enne “Mitmesuguseid riizmeid”. Kas “Setukeste laulude” avakõide on eepiliste laulude päralt seetõttu, et selliseid laule on Setomaal kõige rohkem lauldud? Kas seto laulupärimuse mahulised suhted ja struktuur on selline nagu “Setukeste lauludes”? Kas kolmandik seto lauludest ongi olnud jutustavad laulud? Mina julgen selles kahelda ja arvan, et pigem peegeldab see rahvaluulekogujate eelistusi – lüro-epika on see, mida kõige väärtuslikumaks laulupärimuse osaks pidades on esmajoones kogutud ning publitseeritud.

Lugedes “Setukeste laulude” ilmumisele eelnenud Jakob Hurda ja Kaarle Krohni kirjavahetust,²⁰⁵ võib samuti aimu saada, miks soomlaste finantseeritud “Setukeste laulude” avakõites on lüro-epilised tekstid. Seto laulude väline, kuid ometigi väga tungiv asjaolu, mis on mõjutanud “Setukeste laulude” ülesehitust, on Kaarle Krohni osalemine laulude publitseerimisprotsessis. Krohn, kes tegeles sel ajal soome ja karjala laulude geograafilis-ajaloolise analüüsiga, vajas lähtuvalt oma uurimismeetodist võrdlusmaterjaliks võimalikult palju laule ning lootis, et setode suured lüro-epiliste tekstide kogumid heidavad uut valgust soome ja eesti laulude sünniloole ning “Kalevala” lauludele.

*Ich habe angefangen meine Anzeichnungen aus Ihren Sammlungen zu bearbeiten, sie werfen ein ganz neues Licht auf die Entstehung der estnisch-finnischen Runen. Ein Theil der Kalewala ist sicher estnischen Ursprungs.*²⁰⁶

Kaarle Krohni kiri Jakob Hurdale 17/29.1.1892, EKIA, koopiad, m. 395:4, l. 10/12.

Krohni kirjades Hurdale on selgelt märku antud, et just eepilised laulud on eelistatumad nii kogumistöös kui publitseerimisel. “Setukeste laulude” rahastaja Soome Kirjanduse Seltsi ja Hurda vahendajana oli Krohnil kahtlemata väga suur mõju Hurdale, ning kui lüro-epilisi laule uuriv Krohn tegi ettepaneku alustada eepiliste lauludega, siis Hurt seda ka järgis. Nagu kirjade lihtsast tekstianalüüsist võib näha, muutus Krohni selle-teemaline ettepanek (der Vorschlag) peagi tingimuseks (die Bedingung) ning seejärel loomulikult kokkuleppeks (die Verabredung).

205 Kaarle Krohni ja Jakob Hurda suhteid ja kirjavahetust on oma töödes käsitlenud ka Richard Viidalepp (1963), Henni Ilomäki (1989; 1990) ja Ülo Tedre (1989a).

206 Olen alustanud Teie kogude läbitöötamist, nad heidavad täiesti uut valgust eesti-soome laulude tekkele. Osa “Kalevalast” on kindlasti eesti päritolu.

*Teen ettepaneku jutustavate, eepiliste lauludega alustada ja pakun järeleproovimiseks välja järgneva plaani.*²⁰⁷

Kaarle Krohni kiri Jakob Hurdale 26.11.1892, EKIA, koopiad, m. 395: 4, l. 17/22.

*Minu ettepanek on järgmine, Kirjanduse Selts maksab laulude kirjutusmasinal kahes eksemplaris ümber kirjutamise eest, esialgu tähtsaimate eepiliste ja maagiliste laulude eest.*²⁰⁸

Kaarle Krohni kiri Jakob Hurdale 8/20.9.1893, EKIA, koopiad, m. 395: 4, l. 23/32.

*Seltsi tingimuseks on loomulikult, et esmalt välja anda ja ette valmistada eepilised laulud.*²⁰⁹

Kaarle Krohni kiri Jakob Hurdale 16/28.10.1898, EKIA, koopiad, m. 395: 4, l. 41/62.

*Kokkulepe kehtib, nagu öeldud vaid eepiliste laulude kohta.*²¹⁰

Kaarle Krohni kiri Jakob Hurdale 6/18.11.1899, EKIA, koopiad, m. 395: 4, l. 42/69.

2.7. Laulude tükeldamine või teaduslik editsioon

Geograafilis-ajaloolise rahvalaulukäsitluse järgi ei peetud (kaasaegse) lauliku esitatud teksti pühaks ja puutumatuks ning täiuslikuks just sellisena nagu ta konkreetsel esitushetkel oli sündinud ja üles kirjutatud. Usuti, et tihti on aja jooksul laulude “algne” kuju unustamise, “juhuslike” lisanduste, “vääritimõistmiste” ja muude esitaja suvast

207 Ich schlage vor mit den erzählenden, epischen Liedern den Anfang zu machen und gebe Ihnen folgenden Plan zur Prüfung.

208 Mein Vorschlag ist folgender. Die Litteraturgesellschaft bekostet das Reinschreiben der Lieder, vorläufig der wichtigsten, besonders der epischen und magischen, mit einer Schreibmaschine in zwei Exemplaren (auf einmal), von denen Sie das eine erhalten.

209 Die Bedingung der Gesellschaft gilt natürlich die in erster Hand herauszugebenden epischen Lieder und die Fortsetzung dieser.

210 Die Verabredung gilt, wie gesagt, zunächst nur die epischen Lieder.

tulenevate tegurite koostoimel muutunud.²¹¹ Nii teaduslikul kui esteetilisel eesmärgil editeerimise ja publitseerimise juurde käis sageli “puhastamine” ja laulude tükeldamine. Erinevate osade (tüüpide) lahutamist laulutervikutest peeti vajalikuks, et kergendada tüüpide võrdlevat uurimist ning lähendada laule oma hüpoteetilisele algsele kujule.²¹²

Tükeldamispraktika oli eriti tavaline nn. rahvaväljaannete puhul, aga seda võidi teha ka teaduslikul põhjendusel ja teadlastele suunatud väljaannetes. Ka Kaarle Krohni toimetamisel ilmus nii soome lüro-eepiliste kui lüüriiliste laulude antoloogia, kus juba pealkirjas manifesteeritakse, et laule on “üritatud” nende esialgsele kujule tagasi viia (Krohn 1920, 1930).²¹³ Lüüriiliste laulude antoloogias “Muinaisrunoja laulusta – surusta – lemmestä” sissejuhatuses andis Krohn oma laulude toimetamise viisile nii teaduslikke kui esteetilisi seletusi.

Nagu teame, on soome rahva vanad laulud läbi aegade säilinud suulise mälestusena, millest on tulenenud laulmisviiside varieeruvus eri piirkondades, eri isikutel ja isegi samal lauljal eri aegadel. Peaaegu igas nn teisendis on algsest laulust mõni värss ununenud või muutunud või ka sinna juurde lisatud. Lisandused tulenevad enamasti erinevate lauluaainete segunemisest laulja mälus.

-
- 211 Kaarle Krohn on mitmes kirjutes selgitanud geograafilis-ajaloolisele meetodile omaseid lauluuurimise põhimõtteid ning rõhutanud, et värsside erinevate variantide võrdlemisel ja algkjuju määramisel on väga oluline pöörata tähelepanu neile “mõtlemisseadustele” (*ajatuksen lait*), mis rahvalaule mõjutavad ja neis muudatusi põhjustavad. Neist seadusist tähtsaimaks peab Krohn “unustamisseadust” (Krohn 1918: 52 jj.; 1926a: 59–65) ja “täiendamisseadust” (Krohn 1918: 55 jj.; 1926a: 66–91), mis vastavad Julius Krohni poolt kirjeldatud rahvaeeposte sünniloos tähtsatele aspektidele “muisti” ja “yhtäläistämisen-taipumus” (Krohn 1885: 584). Kaarle Krohn väidab, et need asjaolud, mis põhjustavad runolaulus muutusi, sarnanevad Antti Aarne teoses “Leitfaden der vergleichenden Märchenforschung” (1913) toodud muinasjutuvariantide tekkimise seaduspärasustega (Krohn 1918: 67). Lisaks sellele leiab Krohn sarnasust lauludes aset leidnud muutuste ning lingvistikas kirjeldatud keele muutumisprotsesside vahel, nagu nt. analoogiast tingitud muutused jne. (Krohn 1918: 64).
- 212 19. sajandi lõpu folkloristikale omane rahvalaulude “teaduslik” tükeldamine polnud seotud eksklusiivselt vaid geograafilis-ajaloolise meetodi ja otseste Soome mõjudega. Näiteks ka läti dainade suurokogu ja publitseerija Krišjānis Barons (1835–1923) tükeldas terviklikud rahvalaulud nelikvärssideks (laulude esitusel toimuvast nelikute “lökkimisest” vt. Tampere 2009f: 81 jj.), paigutas need uurimise ja süstematiseerimise hõlbustamiseks spetsiaalsesse kappi (*Dainu skapis*) ning avaldas seejärel valitud ja toimetatud tekstid kuues köites (1894–1915), väites sealjuures, et väljaanne on “täielik” ning laulud on jäänud muutmata ja “tulevad otse rahva suust” (vt. Bula 2008: 15; ka Viese 1985: 672). Folklooriainese süstematiseerimine ja kataloogimine (millega võis kaasas käia ka “tükeldamine”) muutuski võrdlevate uuringute puhul teadustöö vältimatuks eelduseks. Oma kogemusest tadžiki rubaiide võrdlemist hõlbustava kartoteegisüsteemi loomisel on kirjutanud Isidor Levin (2010: 162).
- 213 Lüüriiliste laulude antoloogia pealkirjas: “Perussäkeisiinsä palauttaa yrittänyt Kaarle Krohn” (1920); jutustavate laulude antoloogia pealkirjas: “Peruspiirteisiinsä palauttaa yrittänyt Kaarle Krohn” (1930). Tähelepanuväärselt on mõlemas pealkirjas siiski vihjatud, et tegemist on kõigest üritusega ning mitte ilmtingimata lõpliku tõega.

*Võrdleva laulu-uurimise tööks on olnud selgitada, millised värssid on algselt mingisse laulu kuulunud ning määrata nende värsside algkuju, kui see leitud ja üleskirjutatud teisendite abil võimalikuks osutub. See töö on olnud teaduslik, kuid selle lõplikuks eesmärgiks on olnud taastada meie esiisade fantaasia looming oma algsel kujul tänasele põlvele imetlemiseks.*²¹⁴

Krohn 1920: 7, 8.

Lüürikas olid Krohni meelest tüübid sel määral “segunenud”, et nende eristamine on väga keeruline (Krohn 1920: 9; Timonen 2004: 15). Ometi tükeldas Krohn ka lüürilised laulud 4- ja 8- värssilisteks “tervikuteks”. Värsside vahele jäetud tühik pidi väljaandes viitama juhtudele, kus toimetaja on kahelnud värsside seotuse algupäras (Krohn 1920: 9–10). 1927. aastal ilmunud Krohni artikkel “Laula, suukene” käsitles üht eesti lüürilist laulutüüpi,²¹⁵ ning sealgi leidis autor, et eesti lüürilised rahvalaulud pole alati olnud nii amorfse vormiga, ning just kaheksavärssilisus näikse olevat eesti ja soome tundeluules tavaline algne kuju (Krohn 1927: 20²¹⁶, 26). Krohni poolt juurutatud lüüriliste laulude tükeldamise traditsiooni järgis veel 1950. aastail näiteks folklorist ja luuletaja Martti Haavio oma antoloogias “Laulupuu” (1952). Haavio järgi võis runode ülesehituses tuvastada kindlakujulisi struktuure ning kogu lüürilise laulupärimuse sai taandada 8-, 16- ja 15-värssilisteks lauludeks (Haavio 1952: 243–249; Timonen 2004: 17). Haavio ühendas, lühendas ja stiliseeris tänaseks “struktuurituteks kobarateks” (Haavio 1952: 243) saanud lüürikat ning toimetas selle vastavaks ühele kolmest eelmainitud tüübist. Sealjuures rõhutas Haavio siiski, et laulude sellise konstrueerimise põhjused on esteetilised ning tegemist pole sisuliste või tekstiliste algkujude taastamisega.

Laulude tükeldamist ja “korrastamist” harrastati sarnaselt ka lüro-epiliste laulude publikatsioonides. 1930. aastal ilmunud Krohni jutustavate laulude antoloogia eessõnas kurdab autor, et pikkade jutustavate laulude tagasiviimine võimalikult lähedale sellele kujule, mille andsid “algne looja või esimene laulja”, on veel keerulisem kui lühemate lüüriliste laulude puhul, mis “mälus säilivad paremini ehtsa ja segunematuna” (Krohn 1930: 3, 4). Krohn üritas siiski ka jutustavaid laule hilisematest “kontaminatsioonidest” puhastada ning kus vaja, seal laule “fragmentidest” kokku lappida. Kuigi suurem osa neist lauludest, millega Krohn opereerib, pärinevad Karjalast, usub ta, et need on sinna

214 Kuten tiedämme, ovat Suomen kansan vanhat runot säilyneet kautta aikojen suullisina muistelmmina, josta on ollut seurauksena laulutapojen vaihtelevaisuus eri seuduilla, eri henkilöillä, jopa samallakin laulajalla eri ajoin. Miltei jokaisessa n. s. toisinnossa on alkuperäisestä runosta jokin säe unohtunut tai muuntunut taikka tullut siihen lisätyksi. Lisäyksen on useimmiten aiheuttanut eri aiheisten runojen sekaantuminen keskenään laulajan muistissa.

Vertailevan runotutkimuksen tehtävänä on ollut selvittää, mitkä säkeet mihinkin runoon alkuansa kuuluvat sekä määrätä näiden säkeiden perusmuoto, mikäli se löytyneitten ja kirjapantujen toisintojen avulla on mahdollista. Tämä tehtävä on ollut tieteellistä laatua, mutta sen lopullisena päämääränä on ollut palauttaa esiisämme mielikuvituksen luomat alkuperäisessä asussaan nykypolven ihailtavaksi.

215 ERIAs kasutatakse selle laulu puhul tüübinime “Laula, kuni elad” (ERIA IV: 100).

216 Artikli alguses on ilmselt tõlkeviga, mistõttu räägitakse kord “kaheksavärssilisuse” asemel ka “kaheksasilbilisusest”.

kunagi Soomest rännanud. Niisiis üritab Krohn “piirialadel” kahetsusväärsel moel toimunud muutusi kaotada, et taastada runode algne soomeline kuju ehk astuda Lönnoti kokku pandud “Kalevalast” kaks kujuteldavat sammu tagasi “algsete” laulude poole.

Soovin, et kogumik annaks teistelegi kui uurijatele käsitluse sellest, millistest soome poolt pärinevatest runodest piirialade lauljad liites ja muutes on kujundanud need runojadad, millest Lönnot on kokku pannud Kalevala²¹⁷.

Krohn 1930: 4.

Laulude algkuju restaureerimine ja tükeldamine oli seotud niisiis ka laulude oletatava geograafilise sünnipiirkonna pärimuse taastamise sooviga. Nii nagu Karjalast kogutud laulud ei saanud sealt pärineda, uskus Krohn ka seto lüro-epika kohta, et see ei saa olla setode enda loodud, vaid peab kindlasti pärinema Eestist.

Nagu juba sageli märgitud, pole Võru ja Pihkva eestlastel kaugeltki kõiki eesti laule ning ka need, mida sealt leiab, on peaaegu alati midagi oma algsest kujust kaotanud. See käib eriti õigeusklike eestlaste nn. setode vanemast ajast pärinevate laulude kohta. Kahtlemata pole nad oma laule ise luuletanud vaid muudelt eestlastelt kas väljarändajatena üle võtnud või juba paiksetena oma lähimate naabrite käest laenanud. See mitteteadmine ühelt poolt ning teisalt need mõttelagedad valesimõistmised, mida seto lauludes ette tulla võib, torkavad silma eriti “Lunastatava neiu” või “Armuproovi” laulu puhul.²¹⁸

Krohn 1892: 22.

Mõningate laulutüüpide puudumisele ja “valesimõistmistele” vaatamata uskus Krohn siiski, et Pihkva eestlaste jutustavatel lauludel on nii soome kui eesti laulude ajaloo tundmaõppimiseks väga oluline roll. Krohni meelest seisnes seto laulupärimuse tähtsus eelkõige “eesti laulumaterjali säilitamises”, aga selle kõrval ka “kaunis arendamises”.²¹⁹ Setode rikas jutustavate laulude varamu oli Krohni meelest aga eelkõige näide sellest, kuidas mingite ajalooliste olude tõttu on laulude tegelikul sünnimaal need unustatud ning säilinud vaid perifeerias. Krohn kasutas oma laulu-uurimuse põhimõtteid

217 Muillekin kuin tutkijoille toivon kokoelman antavan käsityksen siitä, minkälaisista suomenuolisista runoista rajaseutujen laulajat yhdistelemällä ja muuntelemalla ovat muodostaneet ne runojaksot, joista Lönnot on kokoonpannut Kalevalan.

218 Wie schon öfters anmerkt worden ist, sind in dem Werroschen und Pleskauschen bei weitem nicht alle estnischen Lieder vorhanden und auch die, welche dort zu finden sind, haben fast immer etwas von ihrer ursprünglichen Form verloren. Dieses hat besonders auf die Lieder der orthodoxen Esten aus älterer Zeit, der s. g. Setukesen, Bezug. Ohne Zweifel haben sie ihre Lieder nicht selbst gedichtet, sondern von den übrigen Esten entweder als Auswanderer mitgebracht oder als schon Ansässige von den nächsten Nachbarn entlehnt. Dieses Unkenntnis einerseits und solch gedankenloses Missverstehen andererseits, welches den Setukesen vorgeworfen werden kann, fällt besonders in dem Liede von der ausgelösten Jungfrau oder der Liebesprobe auf.

219 Dieser enthält die epischen Gesänge der erwähnten Pleskauer Setukesen, welche das estnische Liedermaterial sowohl am reichlichsten erhalten, als auch am schönsten entwickelt haben (Krohn 1905: 4).

selgitavas teoses “Kalevalankysymyksiä” seto legendilaule näitena sellest, kuidas “unustamine” on muutnud (eesti) laulurepertuaari.

*Eesti pool jällegi, kus peaaegu igas kihelkonnas on runolaul elanud selle sajandini, on unustamise oletusel väiksem võimalus. Siiski osutavad Kreeka-usku setode arvukad jutustavad laulud, millele mujal Eestis leidub vaid väheseid ja katkendlikke vasteid, et palju jutustavaid laule ja eriti katoliiklikke legende, on luteriseerunud Eestis vähe järel või on need koguni kadunud.*²²⁰

Krohn 1918: 55.

Krohni järgi oli seto pärimus uurijale justkui tee kadunud laulude maailma. Uurija ülesanne oli saadud “toores materjal” oma teadmiste kohaselt editeerida, et “vead” ja liited ei segaks hüpoteetilise ajaloolise algkuju nägemist.

Kaarle Krohni varasem plaan avaldada eesti jutustavaid laule koos soome lauludega väljaandes “Kalevalan toisinnot”²²¹ oli Hurda vastuseisu ning laulude rohkuse tõttu luhtunud (vt. ka ptk. 1, lk. 68, jj., Tampere 1958: 145; Ilomäki 1989: 21–22; Laugaste 1989: 31, 34; Hautala 1964: 46) ning tuli mõelda välja uus publitseerimisplaan. 1893. aastal tegi Krohn Soome Kirjanduse Seltsile ettepaneku, et lisaks eesti Kalevala-ainelistele jutustavatele lauludele avaldataks ka muud lüro-epilised tüübid, kuna temaatiliselt oleks laule keeruline üksteisest eraldada. Ettepaneku kohaselt eraldataks eesti jutustavad laulud soome omadest ning ilmuksid eraldi toimetisena, mille pealkirjaks pidi saama “Eesti rahwa wana wara (Monumenta Esthoniae antiquae.) I. Eesti rahwa epillised laulud” (Krohn 1894: 73). Krohn pidas seltsile tehtud ettepanekus vajalikuks rõhutada, et see puudutab vaid eepilisi laule.²²² 1893. aastal ilmuski Hurda

220 Viron puolella taas, jonka miltei joka pitäjässä runolaulu on elänyt tähän vuosisataan saakka, on unohtumisen olettamuksella melkoista vähempi mahdollisuus. Kuitenkin osoittavat lukuisat kreikanuskoisten setukaisten kertovaiset laulut, joilla muualla Virossa on vain harvoja ja katkellimallisia vastineita taikka ei ollenkaan, että useita kertomaruskoja etenkin katolisaiheisia legendoja, on luterilaistuneessa Virossa vähiin jälkiin tai kokonaan kadonnut.

221 1866. aastal oli keeleteadlane Otto Donner teinud Soome Kirjanduse Seltsile ettepaneku, et hakataks avaldama “Kalevalaga” seotud laulude variante. Donneri meelest oli selline suur publikatsioonide sari vajalik, et kummutada võõramaalastest teadlaste hulgas levinud “Kalevala” eepose autentsusega seotud kahtlused. “Kalevala” teisendite avaldamine pidi lahendama eeposega seotud küsimused ja tegema uurijatele kättesaadavaks kogu teemaga seotud laulupärimuse (vt. Hautala 1954: 171–172). Väljaandes loodeti publitseerida kõik “Kalevalaga” seotud jutustavate laulude tüpoloogiliselt korraldatud teisendid ning see pidi ilmuma kahes köites (I köites Viena karjala ja II soome, aunuse, ingeri ja eesti laulud). Donneri plaan nii suurejooneliselt siiski ei teostunud. 1888. aastal ilmus vaid Julius Krohni toimetatud esimene vihik teisest “Kalevalan toisinnot” köitest, kus avaldati ka eesti “Loomislaulu” kõik tolleks ajaks kogutud variandid. 1895. aastal järgnes sellele Axel August Boreniuse toimetatud Viena “Sampo” runode vihik (vt. Hautala 1954: 202; Tampere 1958: 144).

222 Kuitenkaan ei tämä sopimus, niin kuin nimestä voisi päättää, ulotu muihin virolaisin runoihin kuin mainittuihin epillisiin, eikä myöskään toisiin kansanrunouden lajeihin, vaan on vastaisuudessa, jos ehdotusta siihen suuntaan tehdään, uusi päätös Seuran puolelta tarpeellinen (Krohn 1894: 73).

*vormi poolest, on kõik, iga värss, rahva originaalne ürgomane produkt.*²²⁵

Hurt 1886a: XVI.

Vaatamata lubatud “rahva ürgomasele produktile” on Hurt hea aedniku teadlikkusega siiski põllulilli peenraste sobitanud, neid kärpinud ja kokku sidunud. Tiiu Roll (Jaago) on näidanud, et Hurda koostatud Põlva ja Kolga-Jaani “Vanad kandle” polnud lubadustele vaatamata sugugi terviklikud kogud tolleks ajaks kogutud laule ning 802 Hurda käsutuses olnud laulust on trükki jõudnud vaid 672. Väljajätete põhjuseks võis olla laulude n.-ö. sündsusetus, fragmentaarsus, mitmete motiivide koosinemine, siirdevormilisus, aga kõrvale jäeti ka lihtsalt “ebatäielikumaid” variante (Roll 1989a: 52–53). Lisaks leidub “Vana kandle” I ja II osas kokku parkümmend laulu, mille Hurt on ise eri laule liites või lahutades kokku pannud. Tükeldamine pole olnud sugugi mehaaniline, vaid selgelt loominguline ning laule ka esteetiliselt korrastav. Näiteks peale poolitamise on laule kombineeritud mitmest erinevast tekstist, neid on lühendatud ning tehtud rohkelt ka muid väiksemaid vahetusi ja muudatusi, lisaks veel keeleliselt korrastatud ja ühtlustatud (vt. Roll 1989a: 51–52).

Põlva kihelkonna “Vana kandle” eessõnas võrdleb Hurt oma editeerimisprintsipi klassikalises filoloogias juba välja kujunenud tekstikriitikaga²²⁶. Eesmärgiks oli kokku koguda erinevates “koodeksites” leiduvad sarnased tekstid, neid võrrelda ning lõpuks välja selgitada teksti algupäraseim kuju.

Käesolev vanade eesti rahvalaulude editsioon ei taha ja ei saa olla mingi kriitiline väljaanne selle sõna rangemas mõttes. See pretendeerib vaid ettevalmistava töö või hoolika materjalikogu väärtusele, mis täpselt fikseerib ning trükkis igaühele kättesaadavaks teeb selle, mis eestlastel vanadest runodest tänaseks on säilinud ja millisel kujul need keele ja luule mälestised leiduvad. See on võrreldav vanaklassikalise kirjaniku üksikute või mitmete koodeksite äratrükkidega; need on omavahel suuremal või vähemal määral erinevad, mitmesuguse väärtusega, kuid toetavad ja täiendavad üksteist ning alles nende täielikkus teeb võimalikuks kirjaniku kriitilise väljaande. Kui kord terve lauluvara oma arvukais variantides ja mitmekesisis keelekujus on täielikult olemas,

225 Die Alte Harfe hat zunächst keinen ästhetischen, sondern einen rein wissenschaftlichen Zweck, wiewohl auch der Ästhetiker seine Perlen darin finden wird. Durch diesen wissenschaftlichen Gesichtspunkt ist es denn begründet, dass der Herausgeber möglichst viele Varianten zusammenstellt und auch Minderwerthiges und Bruchstückartiges ausnimmt. Auch scheinbar Werthloses hat mehrfach Aufnahme gefunden, weil es für die Wissenschaft eigentlich gar nichts Werthloses giebt. Um dem Forscher ein völlig sicheres, originales Material vorzuführen, habe ich die Lieder genau so abgedruckt, wie sie gesungen oder recitirt worden, ohne irgendwelche poetische Bearbeitung oder Umgestaltung. Die Lieder sind einfache, bescheidene Feldblumen geblieben, wie sie auf den Fluren wuchsen, ohne jede künstliche Zustutzung. Nur hin und wieder sind einige völlig unverständliche oder obscöne Zeilen gestrichen- und handgreifliche, gar nicht in ein vorliegendes Lied gehörende Zusätze fortgelassen worden. Wie schon angedeutet, kommen aber solche Fälle nur selten vor. Was die Liedertexte hier bringen, an Inhalt und in Form, ist alles, jede Zeile, original, ureigenstes Product des Volkes.

226 Ka Soome Krohnide välja töötatud geograafilis-ajalooline meetod rõhutas oma seotust antiikse tekstikriitikaga (vt. Kuusi 1980).

*siis võib luua hoolsa võrdlemise ja teadusliku abstraktsiooni läbi kindla kriitilise aparadi, mis seab jalule suhteliselt algupärase teksti ning pakub kõige korrektsemat versiooni laulust. Pole küll raske tõestada, et laulud meile tuntud kujul on nii sisu kui vormi poolest kannatanud ajahamba, laulikute omavoli, kuid ka esimeste üleskirjutajate tähelepanematus ja oskamatus tõttu, kuid samavõrd kerge pole näidata, kuidas üksikud silmatorkavalt defektsed ja muudetud kohad algselt kõlama pidid.*²²⁷

Hurt 1886a: XVII–XVIII.

Niisiis on rahvalaulude tekstipublikatsiooni eesmärk teha võimalikuks tulevane kriitiline väljaanne, kus oleks põhjaliku analüüsi abil elimineeritud “laulikute omavoli” ja muude teksti suhtes ebasoodsate faktorite põhjustatud muutused ning tehtud nähtavaks võimalikult algupärane tekst.

2.8. Seto liht- ja liitlaulud kui probleem

“Setukeste laulude” esimeses, jutustavaid laule sisaldavas köites on tekste lisaks sisuliste kriteeriumidele (muinasusulised, ristiusulised, muinasjutulised ja ilujutulised laulud) jagatud ka teatud vormilisi tunnuseid arvesse võttes. Köite juhatavad sisse temaatiliselt liigendatud “lihtlaulud” ja neile järgnevad liigendamata “liitlaulud”. Sissejuhatuses seletab Hurt rahvalikul moel kahe mõiste olemust.

Ezimeze köite laulud olen kahte pääozasse jaganud. Ezimezes ozas leiab lugija lihtlaulud (A), s.o. niisugused, kus ühestainzast azjast ehk sündimuzest lauldakse, tõizes jälle liitlaulud (B), s.o. niisugused, kus mitu sündimust ehk laulu ühte on võetud ehk kokku liidetud, üheks kokkupandud ehk liidetud lauluks. See kokkuliitmine ei ole mitte väljaandja töö ja tegu, vaid on ju rahva eneze suus sündinud.

Hurt 1904a: VI.

227 Vorliegende Edition alter estnischer Volkslieder will und kann keine kritische Ausgabe im strengsten Sinn dieses Wortes sein. Sie beansprucht nur den Werth einer Vorbereitenden Arbeit oder Sorgfältigen Materialiensammlung, die genau fixirt und durch den Druck Jedermann zugänglich macht, was sich an alten Runen unter den Esten bis in die Gegenwart erhalten hat und in welcher Gestalt sich diese Denkmäler der Sprache und Poesie befinden. Sie ist vergleichbar dem Abdruck einzelner oder mehrerer Codices eines altclassischen Schriftstellers, die mehr oder weniger unter einander differiren und von verschiedener Güte find, aber einander unterstützen und ergänzen und erst in ihrer Gesammtheit eine kritische Ausgabe des Schriftstellers ermöglichen. Liegt einmal der ganze Liedervorrath in seinen zahlreichen Varianten und seiner manigfaltigen Sprachgestalt vollständig vor, dann kann durch sorgfältige Vergleichung und wissenschaftliche Abstraction ein sicherer kritischer Apparat geschaffen werden, der den relativ ursprünglichsten Text herstellt und die correcteste Fassung der Lieder liefert. Es ist nicht schwer nachzuweisen, dass die Lieder in vorliegender Gestalt inhaltlich und formal gelitten haben, durch den Zahn der Zeit, durch Willkür der Sänger oder Sängerinnen und auch durch Unachtsamkeit oder Ungeschick der ersten Ausschreiber, aber ebenso unschwer kann schon jetzt dargethan werden, wie einzelne augenscheinlich defecte oder alterirte Stellen ursprünglich gelautet haben müssen.

Paar aasta varem olid Hurt ja Soome Kirjanduse Selts kirjalikult kooskõlastanud seto laulude väljaandmise põhimõtted. Selles dokumendis räägiti laulude liigitamisest, kasutades tolaeagset soome koolkonna teaduslikku sõnavara. Kui "Setukeste laulude" sissejuhatuses kirjutas Hurt rahvapäraselt ümber öeldes ühe- ja mitmesündimusealistest lauludest, siis ettepanekus SKSile kõneldakse juba "tüüpidest" ja "puhastest vormidest" ning antakse ka liht- ja liitlauludele ajaline dimensioon.

Laulud pannakse sisu järgi kahte rühma. Esikohal on tüübid ehk laulude puhtad vormid, seejärel järgnevad kombineeritud laulud (eesti keeles liitlaulud), mis puhtast tüübist teiste lauludega ühinemise tõttu on tekkinud. Ehkki kombineeritud laulul saaks tema koostisosi kahte või rohkemasse rühma paigutada, trükitakse ta tegelikult siiski ainult ühes rühmas, kuhu tema peamine koostisosa kuulub. Muude seotud rühmade juures viidatakse, kust kombinatsiooni leida.²²⁸

Bemerkungen... 1903: 28, 29.

Nagu näha, vihjatakse dokumendis, et liitlaulude osi võiks ka eraldi lauludena esitada, kuid need avaldatakse siiski tervikuna. See dokument ei anna vastust, miks lõpuks ikkagi "Setukeste lauludes" laule ei tükeldatud, ega valgusta sedagi, kuidas Hurt ja Krohn jõudsid publikatsioonis tehtud kompromissile, mille eesmärk näis olevat nii teadlase vajaduste kui laulu algupärase kuju (ja lauliku tahtega) arvestamine. Seevastu aga heidab "Setukeste laulude" ilmumisele eelnenud Hurda ja Krohni kirjavahetus mõningat valgust ootamatult teravalt esile kerkinud liit- ja lihtlaulude liigitamise küsimusele ning teeb nähtavaks keerulised probleemid, mis tekivad elava laulupärimuse paigutamisel teadlase loodud süsteemi. Samuti valgustab kirjades kasutatud sõnavara ja metafoorika nii kahe teadlase loodud publikatsiooni eesmärgid ja ideoloogiat kui ka kirjakirjutajate isiklikke suhteid.

Soome koolkonna jaoks oli *tüüp* keskne mõiste pärimuse uurimises. Teadlase ülesanne oli esmalt määrata tekstide tüübid ning seejärel võrrelda eri paigust pärinevaid sarnaseid tüüpe, et selgitada vanuse, autentsuse ja algupärasuse kriteeriume arvestades välja, milline oli algne tekst ning kus selle oletatav sünnipaik. Geograafilis-ajaloolise meetodi isa Julius Krohni meelet olid laulud algselt sündinud küllaltki lihtsate ja nappide algelementidena,²²⁹ ning nende laienemine oli toimunud seoses rändamise ja laenamisega, kui algosade ümber koondus üha enam ja enam uut ning laulu algupäraselt mitte kuulunud ainet, mis tegi tekstid üha pikemaks ja keerulisemaks (Hautala 1954: 192; 1964: 5). Kaarle Krohn rõhutas, et võrreldes teiste lauludega liitunud ja segunenud tekstidega on "iseseisvana püsinud" teisendid säilitanud paremini oma algupärased jooned

228 Die Lieder werden nach ihrem Inhalte in Gruppen zusammengefasst. Obenan stehen die Typen oder reinen Formen der Lieder, sodann, folgen die combinirten Lieder (estnisch: liitlaulud), welche aus dem reinen Typus durch Verbindung mit anderen Lieder Hervorgegangen sind. Wiewohl ein combinirtes Lied, vermöge seiner Bestandtheile, in zwei oder mehrere Gruppen gestellt werden kann, so wird es doch nur einer einziger Gruppe, wohin der Hauptbestandtheil gehört, factisch abgedruckt bei den anderen Gruppen, zu denen das Lied auch in Beziehung steht, werden nur Hinweise notirt, wo die Combination zu finden ist.

229 "vähäisinä alkusoluina" (Hautala 1954: 19); "primal cells" (Hautala 1964: 5).

(Krohn 1926b: XXV). Niisiis peetigi mitmeepisoodilisi, erinevaid motive ja süžeesid ühendavaid laule uuemateks ja algsest tekstist kaugenenuteks (vt. ka Krohn 1918: 65).²³⁰

Setod pole traditsiooniliselt oma laulupärimuses liit- ja lihtlaulude distinktsiooni näinud. Tüübi või motiivi kategooriate sisule osaliseltki vastavaid rahvalikke termineid pole olemas. Laulusiseseid *laulust* väiksemaid üksusi võidakse tähistada küll mõistega “*sõna*”, kuid tüüpiliselt rahvalikule terminoloogiale võib see termin viidata nii sõnale, värsisisele vormelile, värsile, parallelismipaarile või mõnel juhul ka mingile laiemale üksusele (vt. ka Virtanen 1987). Aga ka juhul, kui tähendustest tulvil “*sõna*” tähistabki “*motiivi*” või “*tüübiga*” võrdsustatavat üksust, pole selles rahvalikus terminis ainulist algse ja põhilise struktuurielemendi tähendust.

Osavatele seto pärimuse tundjatele pole olnud probleemiks “*liita*” erinevaid süžeid ja motive. Samas pole ka nn. kontaminatsiooniliste laulude puhul traditsiooniliselt räägitud mingist spetsiaalsest laulude “*liitmise*st”, vaid lihtsalt laulu või sõnade tegemisest. Veelgi enam, seto laulukultuur on hinnanud laulikuid, kes ei laula ainult “*vana sõna*”, vaid igal esitusel loovad midagi uut (vt. ka ptk. 1, lk. 39 jj.), s.t. isegi liitmist tõlgendatakse sageli millegi kreatiivsemana. Seto laulikud pole tajunud liitmist kui mingit spetsiifilist võtet ega näinud erinevaid teemasid ühendavates lauludes midagi erakordset, uuenduslikku või marginaalset. Niisiis tuleb “*Setukeste laulude*” avaköites olev liit- ja lihtlaulude eristamine kindlasti väljastpoolt seto laulukultuuri ja esindab uurijakesket vaadet pärimusele. Liitlaulud, mis kultuurikandjate meelest on olnud sama loomulikud ja tüüpilised kui lihtlaulud, on osutunud tüpologiseerijatele problemaatilisteks. Kontamineerunud laulud²³¹ või kombinatsioonid (Hurdal *Combination, kombinertes Lied*) olid uurija jaoks justkui võõraste tüüpide või fragmentidega juhuslikult või meelevaldselt määritud “*puhtad tüübid*”, mis komplitseerisid nii “*puhta vormi*” nägemist, kui tegid ilma tekstide tükeldamata keeruliseks mingi tüübi seisukohast ülevaatliku publitseerimise. “*Puhta*” tüpologia lembene folkloristika tajus selliseid “*segaseid*” liitlaule selgelt vähemväärtuslikena kui lihtlaule (vt. ka Arukask 2003: 170).

19/26. augustil 1902 saadab Hurt Krohnile esimese saadetise trükivalmiks toimetatud seto jutustavaid laule. Samas kirjas esitleb Hurt ka oma vastvalminud laulude liigitust, kus temaatiliselt liigendatud lihtlauludele järgnevad häbelikult liigendamata liitlaulud.²³² Liigitus ei erine kuigi palju hiljem trükkiläinud versioonist, kuid sellest kirjast saab siiski alguse põhjalik arutelu liit- ja lihtlaulude teemadel. Valmiva teose käsikirjas tehtud laulude kompromissliigitus, mis jättis ilmselgelt ideaaliks olnud lõpliku ja kõikemahutava liigitamise läbi viimata, valmistas Krohnile esmalt ebaseeldiva

230 Krohni poolt lauludele antud hinnangute ning laulude sünnipaiga määramise muutlikkusest vt. Wilson 1976a ja b.

231 Juba kontaminatsiooni sõna etümoloogiagi viitab pejoratiivsetele tähendustele (ld. *contaminare* tähendab ka ‘kokkupuutega rikkuma’, ‘võõraks muutma’, ‘ära määrima’, ‘rüvetama’, ‘reostama’, ‘moonutama’). Udo Kolk olevat neutraalsema liitumisi märkiva terminina välja pakkunud *aditsioon* (vt. Arukask 2003: 170). Kontaminatsioone on hiljem eesti folkloristikas käsitletud nt. Kolk 1959, Loorits 1964, Tedre 1964, Laugaste 1977.

232 Jakob Hurda kiri Kaarle Krohnile 19/26. 8. 1902, EFAM, Hurda kirjad Krohnile, 1. mapp.

üllatuse. Hiljem soomlased siiski aktsepteerisid Hurda liigendust, kuid pakkusid välja võimalusi selle ülevaatlikumaks muutmiseks.

Niemiga²³³ koos olen Su käsikirja läbi vaadanud ning palun luba järgnevatiks märkusteks. Me polnud sugugi mõelnud, et lihtlaulud liitlauludest peaksid labutatud olema, vaid pigem et iga liitlaul oleks leitav ühe sellise lihtlaulu all, milles tema osi leiab. Tähad Sa aga nõndaviisi laule korrastada, siis saaks see toimuda arvestades, et 1) lõpus on täielik register, mille abil oleks leitav iga laul või osatükk; 2) liitlaulude hulka kuuluvatel lauludel oleks teistega identsed numbrid ja nimetused. Üks raskus jääb veel. Seto lihtlaulud pole algupäraselt lihtlaulud, vaid pigem kogumid, nt 5, 18, 20. See veel ei teeks midagi, aga nr. 7 variantides 2, 3, 6, 9, 11 on põhilauluks laul, mis on liitunud Lunastatava neiuga, mis samuti veel ka eraldi esineb (vrd. veel nr. 1 var. 2, K 24 var. 8).²³⁴

Kaarle Krohni kiri Jakob Hurdale 12.10.1902, EKIA, koopiad, m. 20:4, l. 14 (orig. EKS, Hurt II: 1a).

Lõigu lõpus küsimärgistab Krohn kogu teadlaste poolt tehtud liit- ja lihtlaulude jaotuse, näidates, kui hägune on piir kahe kategooria vahel ning osutades ka konkreetsetele juhtudele, kus Hurdal lihtlauluks määratud tekstist võib leida liiteid. Vastuses Krohni kriitikale põhjendab Hurt, miks ta liitlaulude kategooriat vajalikuks peab, ning väidab, et ta ei näe just lugejasõbralikkuse ja ülevaatlikkuse nimel võimalust selliseid laule lihtlaulude hulka integreerituna esitada.

Mis nüüd lõpuks laulude liht- ja liitlauluks jagamise puutub, siis tahaksin siiski oma liigituse juurde jääda, ning seda vaid järgnevatel põhjustel: 1) Alati pole kerge otsustada, millise lihtlaulu juurde me mingi liitlaulu jätma peaks. 2) Vahel võib liitlaul 3 ja 4 laulust tuleneda. Asetaksin ma selle kombinatsiooni esimese lihtlaulu, nt Kureneiu juurde, sel juhul mõistaks või näeks lugeja kohe ühendust vaid selle lauluga; milliste teiste laulude juurde seesama tekst veel kuulub, jääks tema jaoks täiesti ebaselgeks. Ülevaatlikkus kannatab. 3) Mulle tundub palju paindlikum ja ülevaatlikum, kui me lihtlauludel laseme ees marssida ning alles seejärel liitlaulud järgneksid ning

233 Aukusti Robert Niemi (1896–1931), aastast 1899 Helsingi ülikooli soome rahvaluule ja kirjanduse dotsent, 1918 soome rahvaluule erakorraline professor, 1930 soome ja võrdleva folkloristika professor.

234 Mit Niemi habe Dein Manuskript durchgesehen und bitte folgendes anmerken zu dürfen. Wir hatten wohl nicht gedacht dass die Lihtlaulud von den Liitlaulud geschieden werden sollten, sondern jedes Liitlaulud unter den anderen Lihtlaulud, wo ein Teil des Liitlaul sich findet. Willst Du aber so ordnen, so kann es ja geschehen mit der Voransetzung dass 1) am Schluss ein vollständiges Verzeichnis, wo ein jedes Lied oder Bruchstück desselben zu finden sind; 2) dass die Nummern und die Benennungen der Lieder in den Liitlaulud identisch sind. Eine Schwierigkeit bleibt noch übrig. Die Lihtlaulud der Setukesen sind ursprünglich kein Lihtlaulud, sondern Complexe z. B 5, 18, 20. Das würde nun nichts thun, aber unter N 7. Var. 2, 3, 6, 9, 11 ist mit dem Hauptlied das Lied von der verkauften Jungfrau verbunden, welches auch noch gesondert vorkommt (vgl. noch N 1 Var 2, K 24 Var 8).

*nimelt nii, et juba tiitlis lühidalt nimetataks, millistest lihtlauludest käesolev liitlaul on kombineeritud.*²³⁵

Jakob Hurda kiri Kaarle Krohnile 13/26.10.1902, EFAM, Hurda kirjad Krohnile, 1. mapp.

Hurt, kes juba oma varasemates kirjutistes oli võrrelnud laule taimedega, kasutab ka liit- ja lihtlaulude probleemi avamiseks loodusest pärinevaid võrdpilte.²³⁶ Mõistes, et liitlaulud ei sobitu tüpoloogilisse skeemi ning löövad segi planeeritud tekstide paigutamise süsteemi, võrdleb Hurt seto laulukultuuri ürgmetsaga, kus liaanid on lahtihaarutatatuks tihnikuks kasvanud.

*Saadetis sisaldab 39 laulurühma 149 lauluvariandiga. Neli rühma, resp. laulu, moodustavad justkui sissejuhatuse, 35 rühmas, resp. laulude hulgas, on muinasuzulised laulud. Laulude korraldamine ja järjekorda panek on mulle suurt vaeva valmistanud ja palju aega röövinud, – olen püüdnud siin mõelda kõigile seto lauludele tervikuna, – ja pole siiski suutnud ranget jagamist ja täielikult rahuldavat süstematiseerimist täide viia. Setode luule sarnaneb ürgmetsaga, kus kokkusõlmunud liaanid lahtihaarutatatuks tihnikuks põimuvad. Olen rahul, kui minu kogumik võimaldab sisust ka vaid osaliselt kindlalt korraldatud ülevaadet.*²³⁷

Jakob Hurda kiri Kaarle Krohnile 10/23.9.1902, EFAM, Hurda kirjad Krohnile, 1. mapp.

Ka järgnevatel postitustel kasutab Hurt väga kõnekalt ürgmetsa väänkasvu metafoori. Seto naiste suus ja peas kokku liidetud laulud on ürgmetsa väänkasvud, mida pole võimalik koos moodsate kultuuridega peenrale istutada. Üheltpoolt tunnistab Hurt

235 Was nun endlich die Theilung der Lieder in lihtlaulud und liitlaulud anlangt, so möchte ich doch bei meiner Gruppierung bleiben, und zwar aus folgenden Gründen: 1) Es ist nicht immer leicht zu entscheiden, zu welchem lihtlaul wir ein liitlaul eigentlich stellen sollen. 2) Ein liitlaul kann bisweilen aus 3 und 4 Liedern hervorgegangen sein. Stelle ich nun diese Combination zu einem der ersten lihtlaulud, z. B. kureneiu, dann wird der Leser nur die Verbindung mit diesem Lieder sofort erkennen oder überblicken; zu welchen anderen Liedern derselbe Text auch noch gehört, bleibt ihm zum mindesten ganz unklar. Die Übersichtlichkeit leidet. 3) Es scheint mir viel plastischer und übersichtlicher zu sein, wenn wir die lihtlaulud alle vorausmarschieren lassen und dann die liitlaulud folgen und zwar so, dass schon die Überschriften genau in aller Kürze angeben, aus welchen lihtlaulud das betreffende liitlaulud combinirt hat.

236 Ka Krohnile polnud rahvalaulust taimemetafooridega rääkimine võõras. “Eesti rahvalaulude” lauluteisendite võrdlemist tutvustavas sissejuhatuses kasutab ta evolutsionistlikke võrdpilte: “Rahvalaul on nagu lill looduses, kus iga eksemplar on maapinna, kliima ja ümbruse mõnesuguse mõju all tekkinud teisend, igaüks eriviisi tõestades täieliku ja puhta põhikuju olemasolu.” (Krohn 1926b: XXV).

237 Die Sendung enthält 39 Liedgruppen mit 149 Liedervarianten. Vier Gruppen, resp. Lieder, bilden eine Art Einleitung, 35 Gruppen, resp. Lieder, enthalten *muinasuzulised laulud*. Die Sichtung und Ordnung der Lieder hat mir viel Mühe gemacht und viel Zeit geraubt, – ich denke hier an den Complex aller setukesischen Lieder-, und doch konnte keine scharfe Scheidung, keine völlig genügende Systematisierung vollzogen werden. Die Poesien der Setukezed gleichem einem Urwald, wo die verschlungensten Lianen ein unentwirrbares Dickicht flechten. Ich bin zufrieden, wenn meine Zusammenstellung auch nur einigermassen eine gewisse geordnete Übersicht des Inhalts gewährt.

sellega, et on alla andnud ning teaduslik ja täiuslik liigitus polegi võimalik, teisalt vihjavad lahtiharutamatud ürgmetsa väänkasvud paratamatusele ning laulude metsikule loomusele, mis ei võimaldagi neid vägivallata teadlase tahtele allutada.

Koos tänase postiga saadan Sulle panderolli viie liitlauluga, nii nagu ma neist kui sellistest aru olen saanud ja neid rühmitanud. Kõikidel on esimene koostisosa Kureneiu. Sarnaselt on ka teised kombinatsioonid rühmitatud. Igatahes pole ranget jagamist ja ühesugust grupeerimist lihtne läbi viia, ükskõik, kas töötada Sinu või minu süsteemis. Meie laulud on ürgmetsa väänkasvud, mis ei lase end muuta moodsa kultuuri kunstlikuks aiapeenraks.²³⁸

Jakob Hurda kiri Kaarle Krohnile 24/6.10/11.1902, EFAM, Hurda kirjad Krohnile, 1. mapp.

Ürgmetsa ja väänkasvude metafoorid sisaldavadki peale positiivsete allusioonide (ürgvana, algupärane, spontaanne) kahtlemata ka negatiivseid hinnanguid (metsik, ebakultuurne, tsiviliseerimatu), mis vihjavad, et sellistes tekstides on laulu algupärane kord ja selgus määratud. Geograafilis-ajaloolise koolkonna ideoloogiat on tunda nii mõningateski Hurda poolt lauludele antud kommentaarides. Tüpoloogilise liigitamise seisukohast keerulised liitlaulud saavad tõenäoliselt just süsteemi raskelt sobitatavuse tõttu Hurdalt negatiivse värvinguga hinnanguid. Tutvustades kord Krohnile enda loodud regilaulutöötusi, ütleb Hurt, et seto lauliknaised liidavad mõnikord oma laule mehaaniliselt ja põhjendamatu.

Ka kahe laulu liitmine üheks kompositsiooniks tundub mu jaoks vaid siis lubatud olevat, kui selline kombinatsioon juba rahvasuus ette tuleb ning iseenesest mõistagi vaid sel juhul, kui see sisulistel ja esteetilistel põhjustel vastuvõetav on; naisrahvalaulikud ühendavad mõnikord ka täiesti mehaaniliselt ja motiveerimatult.²³⁹

Jakob Hurda kiri Kaarle Krohnile 20./2.12/1.1905/1906, EFAM, Hurda kirjad Krohnile, 1. mapp.

Samas oli Hurda suhtumine laulude liitmisesse ja laulikute loovusesse kindlasti ambivalentne, respekti laulude suhtes näitab ka see, et kontaminatsioonidena tõlgendatavaid tekste "Setukeste lauludes" lõpuks siiski ei tükeldatud. Hurda kirjadedestki võib leida tunnustavaid sõnu seto naiste laulude liitmise kohta. 1902. aastal põhjendaski Hurt

238 Mit der heutige Post übersende ich Dir unter Kreuzband fünf liitlaulud, wie ich sie als solche aufgefasst und gruppirt habe. Bei allen ist der erste Bestandtheil kureneiu. Ähnlich sind auch die anderen Combinationen gruppirt. Freilich, eine strenge Scheidung und Einheitliche Gruppierung lässt sich gar nicht ausführen, mag man nun nach Deinem System oder nach dem meinigen arbeiten. Unsere Lieder sind Schlinggewächse eines Urwaldes, die sich nicht in künstlerische Gartenbeete moderner Cultur verwandeln lassen.

239 Auch die Combination zweier Lieder zu einem Compositum erscheint mir nur dann erlaubt, wenn eine solche Combination schon im Volksmunde vorkommt und, selbstverständlich, aus inhaltlichen und ästhetischen Gründen zulässig ist; die Volkssängerinnen combinieren bisweilen auch völlig mechanisch und unmotivirt.

liitlaulude tükeldamisest loobumist sellega, et ta tahatis tuua kõigile moodsatele poeetidele, kes rahvalaule liita soovivad, seto laulude eeskju silme ette.

*Aga siiski olen ma püüdnud jagamist läbi viia, et asjaarmastajatele näiteks silme ette maalida, kuidas setud ise oma laule jutustavateks gruppideks ühendavad ning kuidas vahest ka moodne poeet peab talitama või võib talitada, kui ta eesti regivärsside suu-
rest massist uut seostatud poemi tahab luua.²⁴⁰*

Jakob Hurda kiri Kaarle Krohnile 15/28.10.1902, EFAM, Hurda kirjad Krohnile 1. mapp.

Lisaks ürgmetsa-metafoorile kasutatakse Hurda ja Krohni kirjavahetuses seto liit- ja lihtlaulude probleemist rääkides ka muid kujundeid, mis annavad võimaluse näha autorite suhtumist lauludesse ning esitusse ja loomisprotsessi. Paljumotiiviliste laulude puhul kasutab Hurt mehaanilise ja keemilise liitmise võrdpilti, kus “mehaaniline” peab viitama mingile uuemale ja uurija jaoks vähempõhjendatud loomistehnikale ning “keemiline” millelegi orgaanilisemale ja oletatavalt vanemale. Ka laulude tükeldamisest loobumist seletab Hurt just nimelt “keemiliselt” liidetud laulude eraldamise raskusega, mis ka ilulugemiseks mõeldud “Setukeste lauludes” polekski mõttekas.

Seepärast palun minu peale mitte vihastada, kui ma [liit- ja lihtlauludeks] jagamise juurde jäämist palun. Sealjuures tunnistan meelsasti, et olen võinud ühel või teisel juhul eksida ja lihtlaulu lihtlaulude hulka paigutanud. Siin palun Sult lahkust üles näidata ning sellistel juhtudel lihtlaul ilma pikemata välja tõsta ja kombineeritud laulude juurde oma kohale asetada. Kombinatsioonideks pean aga siinkohal mõttelt ja mahult selliseid, mis oleksid igale lugejale, ka vähikule, kohe laulu lugedes silmatorkavad ja äratuntavad. Kõrgema kraadi sulatustöö, mis on võrreldav osade keemilise liitmise, lahti võtmist ei pea ma selle kogumiku ülesandeks. Keemilist analüüsi saavad peagi läbi viima härrad uurijad, kelle hulgast Sina ise ju eesrindlikem oled.²⁴¹

Jakob Hurda kiri Kaarle Krohnile 13/26.10.1902, EFAM, Hurda kirjad Krohnile, 1. mapp.

240 Aber dennoch glaubte ich eine Scheidung versuchen zu sollen, um auch dem Laien anschaulich vor die Augen zu malen, wie die Setukesed selbst ihre Lieder zu Erzählungsgruppen verbinden und wie eventuell ein moderner Poet verfahren soll oder verfahren darf, wenn er aus der grossen Masse estnischer Runen ein zusammenhängendes neues Poem schaffen will.

241 Ich bitte daher mir nicht zu zürnen, wenn ich um Beibehaltung der Scheidung bitte. Dabei will ich gern zugeben, dass ich möglicher Weise in dem einen oder anderen Falle mich versehen und ein lihtlaul unter die lihtlaulud gesetzt habe. Da bitte ich Dich um die Gefälligkeit, in solchen Fällen das lihtlaul ohne Weiteres auszuheben und für die combinirten Lieder bei Seite zu legen. Die Combination verstehe ich aber hier in dem Sinne u. Umfange, dass sie jedem Leser, auch dem Laien, sofort beim Lesen des Liedes auffallen oder erkennbar sein muss. Eine Verschmelzung im höheren Grade, gleichsam eine chemische Verbindung der Bestandtheile, zu lösen, halte ich nicht für eine Aufgabe der Sammlung. Eine chemische Analyse werden schon die Herren Forscher vollziehen, unter denen Du selbst ja der vornehmste bist.

Seoses liit- ja lihtlaulude põhjustatud liigitamisprobleemidega muutub mõneti ka Hurda ja Krohni kirjavahetuse tonaalsus. Kui üldiselt seisneb kogu kirjavahetus selles, et Krohn teeb seoses Hurda kogude kopeerimise ja publitseerimisplaanidega delikaatselt, kuid järjekindlalt ettepanekuid ning palub Hurdalt koostööd,²⁴² saades aga sageli vastuseks keeldumisi (vt. ka Ilomäki 1989: 22), siis nüüd meelitab hoopis Hurt Krohni ja palub tema kui spetsialisti abi. Seoses liit- ja lihtlauludega ning SKSi rahastatava väljaandega muutuvad võimusuhted ning ilmuvad kirjadesse Hurda “alandlikud palved” ja Krohni “tundlikkuse” ja liigitamisoskuse rõhutamine. Kuna Krohni-poolset laulude tundmist ja liigitamise võimet²⁴³ rõhutatakse nii sageli ja hüperboolselt, tundub kohati, et tegemist on ironiaga. Mõlemad uurijad jõuavad peagi siiski ühisele arvamisele, et “keemiliselt” ja “mehaaniliselt” liidetud lauludel pole võimalik probleemideta vahet teha ning tuleb leppida ebajärjekindla laulude grupeerimisega.

Sinu liitlaulud olen suuremas osas läbi vaadanud. Näib võimatuna teha täpset vahet mehaanilise ja keemilise liitmise vahel. Näiteks oled Sa liitlaulude hulka arvanud laulud, kuhu on segatud mõned read Ilmatütrest.²⁴⁴

Kaarle Krohni kiri Jakob Hurdale 13/26.1.1903, EK1A, koopiad, m. 20:4, l. 31 (orig. EKS, Hurt II: 1a).

Minu laulude rühmitamise ja järjestamise suhtes pean ka seekord oma tunnistust nii formuleerima, et ranget jagamist lihtlaulude ja liitlaulude vahel, nagu ka keemiliselt kokku sulatatud ja mehaaniliselt liidetud laulude vahel, pole võimalik läbi viia. Pean vaid osaliselt kehtiva jaotusega rahul olema. Aga möönan meeleldi, et Sul

242 Lisaks rahvaluulekogusid puudutavatele teemadele on kirjades olemas muidugi ka isiklikum tasand, mis ajuti ametlike asjade kõrval esile kerkib. Peale epistolaarses praktikas tavapäraste ja konventsionaalsete lähedaste tervituste ja tervise järele küsimiste (vt. ka Kalkun 2008) võib küllaltki harva, enamasti seoses vastastikuste külastustega, leida siiski ka isiklikumat ainet (nt. esitab Hurt Krohnile oma abikaasa Eugenie kardinatellimuse jne.).

243 Ühes varasemas kirjas rõhutab Krohn siiski ka ise laulude liigitamist kui oma spetsialiteeti. Märkus ei puuduta küll seto laule ega sisalda ka võrdlust Hurda laulude liigitamise oskusega. Krohn poetab lause seoses suure laulude kopeerimisega, mida Oskar Kallas esialgsete plaanide kohaselt pidi tegema hakkama. “Mõlemal juhul võiksin ma koos Kallasega kopeeritud laulud esialgsesse järjekorda panna, ning kuna see teadus mu spetsialiteet on, loodan et minu pakkumine Teile pealetükkiv ei tundu.” (In beiden Fällen könnte ich mit Kallas die copierten Liedern in eine vorläufige Ordnung bringen, und da diese Wissenschaft meine Specialität ist, so hoffe ich dass mein Anerbieten Ihnen nicht zudringlich vorkommt.), (Kaarle Krohni kiri Jakob Hurdale 26.11.1892, EK1A, koopiad, m. 20:4, l. 17/22–23 (orig. EKS, Hurt II: 1a)). Juba sama aasta detsembris palub Hurt abi laulude valimisel(!) ja järjestamisel: “Eriti tänulik olen Teile soovitude eest, mida Te laulude valikul ja järjestamisel annate. Teie ju orienteerute lauluaineses nii nagu mitte keegi teine.” (Besonders dankbar bin ich Ihnen für die Winke, die Sie mir hinsichtlich der Auswahl und Anordnung der Lieder in Aussicht stellen. Sie sind ja in der Materie der Lieder orientirt wie kein Zweiter.), (Jakob Hurda kiri Kaarle Krohnile 22/3.1.1893, EFAM, Hurda kirjad Krohnile, 1. mapp).

244 Deine Liitlaulud habe ich zum grössten Teil durchgesehen. Es scheint unmöglich eine genaue Scheidung zwischen mekanischen und chemischen Verbindung zu machen. Du hast z. B. zu den liitlaulud gerechnet, wo einige Zeilen mit Ilma tütar hineingemischt sind.

*on võrdelemiseks ja rühmitamiseks peenem tundlikkus ning võid selle õigeima leida, pealegi kui mina olen aastate jooksul iga üksikjuhtumit kaaludes rühmitamist läbi viia üritanud, Sinul aga on võimalus vaid pealevaatamisel tervikust ülevaade saada. Sealjuures palun Sind südamlikult, ilma vähimagi mõtlemiseta muudatusi, väljaarvamisi ja lisandusi teha, seal kus Sulle hea ja kasulik tundub. Annan Sulle sealjuures oma täieliku volituse ja olen tehtu üle ainult tänulik. Tõenäoliselt ei puuduta järjestus mingil viisil laulude sisu või teaduslikku väärtust ning omab seetõttu vaid teisejärgulist tähtsust, aga ka vormilise atraktiivsuse pakkumine pole kasutu.*²⁴⁵

Jakob Hurda kiri Kaarle Krohnile 16/29.1.1903, EFAM, Hurda kirjad Krohnile, 1. mapp.

1902. aasta lõpu kirjades kõlabki leitmotiivina liht- ja liitlaulude soome koolkonna pärase teadusliku liigitamise võimatuse tunnistamine. Hurt loobub illusioonist, nagu oleks “probleemseid” laule võimalik objektiivselt liigitada, ning palub Krohnil kui spetsialistil tüüpideks liigitamise alal teha juba loodud liigendusse julgelt muudatusi.²⁴⁶ Tähelepanuväärselt ei kaitse Hurt üksikküsimustes oma tehtud liigitust, vaid laseb Krohnil vastuväideteta laule ümber tõsta.

*Laulude jagamine liht- ja liitlauludeks pole kerge, veelgi enam, see on lausa võimatu. See pole mul välja tulnud. /---/ Kui aga Sina kui usaldusväärne spetsialist tahaksid ühe või teise variandi mu lihtlaulude hulgast maha tõmmata ja liitlaulude hulka panna, siis tee seda vaid, ma lausa palun Sind seda teha.*²⁴⁷

Jakob Hurda kiri Kaarle Krohnile 15/28.10.1902, EFAM, Hurda kirjad Krohnile, 1. mapp.

245 In Bezug auf die Gruppierung und Ordnung meiner Lieder muss ich auch diesmal mein Bekenntnis dahin formulieren, dass eine strenge Scheidung zwischen lihtlaulud und liitlaulud, ebenso zwischen chemisch verschmolzenen und mechanisch combinirten Liedern nicht durchgeführt werden kann. Ich musste mit annäherungsweise zutreffenden Partition zufrieden sein. Aber gern will ich einräumen, dass Du in der Vergleichung und Gruppierung ein feineres Sensorium hast und das Richtigere treffen kannst, zumal ich die Gruppierung im Laufe eines Jahres, von Fall zu Fall, vollzog, Du aber das Ganze nun im Überblick anschauen kannst. Ich bitte Dich daher herzlich, ohne alles Bedenken Änderungen, Ausschaltungen und Einschreibungen, zu vollziehen, wo es Dir gut und dienlich erscheint. Ich gebe Dir dazu meine absolute Vollmacht und werde Dir für den Vollzug nur dankbar sein. Wohl tangirt die Anordnung in keiner Weise den Inhalt oder wissenschaftlichen Werth der Lieder und ist demnach von untergeordneter Bedeutung, aber auch formal das Ansprechende zu bieten, ist nicht werthlos.

246 Hurt oli varemgi oma kirjades väljendanud suurt respekti Krohni laulude tundmise suhtes ning tänanud selle eest, et Krohn on aidanud laule publitseerimiseks valida ja süstematiseerida. Nt: “Besonders dankbar bin ich Ihnen für die Winke, die Sie mir binsichtlich der Auswahl u. Anordnung der Lieder in Aussicht stellen. Sie sind ja in der Materie der Lieder orientirt wie kein Zweiter.” (Jakob Hurda kiri Kaarle Krohnile 22/23.1.1892, EFAM, Hurda kirjad Krohnile, 1. mapp).

247 Die Scheidung der Lieder in lihtlaulud und liitlaulud ist nicht leicht, mehrfach geradezu unmöglich. Das ist mir nicht entgangen. /---/ Wenn Du aber als bewährter Fachmann die eine oder andere Variante aus meinen lihtlaulud streichen und unter die liitlaulud versetzen möchtest, so thue das nur, – ich bitte Dich sogar darum.

Ühtlasi sooviksin aga oma palve edastada, Sa võid sõbralikult need variandid välja heita, mis Sinu meelest paremini liitlaulude hulka kuuluda võiksid. Selles, mis otseselt laulude ülesehitust puudutab, on Sul kindlasti peenem tundlikkus.²⁴⁸

Jakob Hurda kiri Kaarle Krohnile 24./6.10/11.1902, EFAM, Hurda kirjad Krohnile 1. mapp.

Tahad Sa rühma Luuda minek lihtlauludes ja liitlauludes lahutada, siis tee seda ilma pikemata.²⁴⁹

Jakob Hurda kiri Kaarle Krohnile 28/11.11/12.1902, EFAM, Hurda kirjad Krohnile, 1. mapp.

Hurt küll lootis, et tekstide järjestus “Setukeste lauludes” ei muuda mingil määral laulude sisu ja olemust,²⁵⁰ kuid kahtlemata on ka “Setukeste laulude” ülesehitus ja vorm tähendustega laetud ja kindlat ideoloogiat kandev. Jutustavate laulude esimesse köitesse paigutamine ning omakorda selles köites “ees marssivad lihtlaulud”²⁵¹ on seotud hinnangute ja hierarhiaga. Rahvalaulude järjestus ning neid ümbritsevad para- ja meta-tekstid viitavad väga selgelt teadlikule autorile, kes kontekstist ilma jäetud lauluteksti-dele uue ja teistsuguse konteksti kingib.

Liit- ja lihtlaulude küsimuse märgilisust rõhutab seegi, et ka pärast “Setukeste laulude” avaköite ilmumist üllitatud teose tutvustuses peab Krohn vajalikuks käsitleda muuhulgas setode laulude liitmise kommet. Ta kõrvutab esmalt laule piiritaguse Karjala lauludega, mille mahule ja poeetilisele täiusele seto tekstid alla ei jäävat. Samas jäävad seto laulud maha müütilise ja maagilise elemendi osakaalult ning “ka erinevate teemade liitmine pole setodel kaugeltki nii arenenud kui Venemaa Karjalas”²⁵² (Krohn 1903: 206). Niisiis ei ole sellised liitmised võrreldavad Karjala eepiliste tekstidega ning mingist eepose kokkupanekustki polevat selliste laulude puhul põhjust kõnelda. Samas kirjatükis peab Krohn vajalikuks tutvustada (või kaitsta) ka “Setukeste laulude” ülesehitust, mainides, et autor on lahutanud eelkõige praktilistel põhjustel kombineeritud laulud lihtlauludest, ning kommenteerides seda Hurda poolt tehtud valikut mahuka joonealuse märkusega.

Täielikult ei saa sellist jagamist rangemas mõttes läbi viia, kuna erinevad lauluteemad mitte päris mehaaniliselt üksteise külge ei lisandu, vaid sageli ka väikseid osi üksteiselt laenavad ning ka muudmoodi üksteist mõjutavad. Aga orienteerumiseks on see jagamine praktiline ning hoiab ära vajaduse trükkida kombineeritud laule topelt kõikjal

248 Immerhin möchte ich aber meine Bitte aufrecht erhalten, Du wollest freundlichst solche Varianten ausheben, die nach Deiner Meinung besser zu den *liitlaulud* gestellt werden können. Was gerade die Composition der Lieder anlagt, da hast Du gewiss ein feineres Sensorium als ich.

249 Willst Du die Gruppe “luuda minek” in lihtlaulud u. liitlaulud trennen, so thue das ohne Weiteres.

250 Jakob Hurda kiri Kaarle Krohnile 16/29.1.1903, EFAM, Hurda kirjad Krohnile, 1. mapp.

251 Jakob Hurda kiri Kaarle Krohnile 13/26.10.1902, EFAM, Hurda kirjad Krohnile, 1. mapp.

252 Auch die Verbindung verschiedener themata ist in Setukesien bei weitem nicht so vorgeschritten wie in Russisch-Karelien.

*seal, kubu erinevad osad kuuluvad.*²⁵³

Krohn 1903: 207.

Kummalisel moel “Setukeste laulude” teise osa puhul liht- ja liitlaulude küsimust enam ei tõstatatagi (vt. ka Tampere 1958: 160). Iseloomulikult kergelt üksteisega “liituvate” lüüriliste laulude puhul, mille teaduslikku korrastamist võiks oletada just problemaatiliseks, ei kõnelda kirjavahetuses enam liigitamisprobleemist. Selles köites liitlaule enam eraldi välja ei tooda ja need paigutatakse selle tüübi juurde, kuhu kuulub tema “peaos”. Imelikul kombel ei näi editeerijate jaoks lüürilistele lauludele “õige” koha leidmine lüro-epiliste lauludega võrreldes mingeid kahtlusi või probleeme tekitavat. Tõenäoliselt on see vaikus seletatav ühelt poolt Krohni algse kava teostumisega – liitlaulude integreerimisega lihtlaulude sekka. Teisalt näitab vähene diskussioon teise köitesse paigutatud lüüriliste laulude üle ka Hurda ja Krohni suhtumist nendesse geograafilis-ajaloolise uurimissuuna jaoks mitte nii olulistesse lauludesse.

2.9. Kokkuvõtteks

“Setukeste lauludest” on saanud väga oluline teos, mis on mõjutanud kõiki hili-semaid seto rahvaluule kogujaid ja publitseerijaid. On üsna tõenäoline, et näiteks geograafilis-ajaloolise meetodi kõrgendatud huvi lüro-epiliste tekstide vastu ning eepika-ihalus on mõjutanud ühelt poolt seto laulude kogujate kogumiseelistusi ning teisalt hiljem ka seto laulikuid ja nende repertuaari (vt. nt. Kalkun 2001). Kaldun uskuma, et Samuel Sommeri ja Jakob Hurda rahvaluulekogudes leiduva materjali erinevus tuleneb suure tõenäosusega pigem kogujate kontseptsioonide erinevusest kui kultuuri radikaalsest muutusest. Sommeri kogujad olid kirjaoskuse omandanud tütarlapsed ja noorukid Setomaalt ning nende arusaam folkloorist ja selle piiridest oli kahtlemata erinev Jakob Hurda ja tema kaastööliste omast. Kogumine on looming ning igaüks on teinud seda nii, nagu “nokk loodud on”.²⁵⁴ Madis Arukask on küll oletanud, et Hurda folklooritaju võis olla tema päritolu tõttu *vernakulaarne*, s.t. oletatavasti tundis ta rahvaluulet selle kontekstis, mitte vaid filoloogilise artefaktina (Arukask 2007: 14, 15). Tõesti, seto laulude editeerimistö näitabki, et Hurt on pidanud end piisavalt kompetentseks “korrigeerimaks” laule, kuid tundnud aukartust geograafilis-ajaloolise analüüsi ja liigituse ees. Hurt töötles küll regilaule, muutes seto laulud eestikeelseiks ja oma tüpoloogilistele ideaalidele vastavaiks (vt. ka *samas* 28), kuid tahes-tahtmata olid näiteks Sommerile kaastööd teinud neiu Anna Tammeoru võltsingudki seto traditsioonile lähemal kui pastor

253 Zwar kann eine solche scheidung nicht im strengsten sinne durchgeführt werden, da die verschiedenen liedertemata nicht bloss mechanisch an einander angereicht werden, sondern häufig auch kleinere züge von einander entlehnen und noch sonst auf einander influieren. Aber zur orientierung ist diese einleitung nicht unpraktisch und erspart den doppelbruck der kombinierten lieder an allen stellen, wo die verschiedenen teile hingehören.

254 Jakob Hurda kiri Kaarle Krohnile 16/29.10.1903, EFAM, Hurda kirjad Krohnile, 1. mapp.

Hurda töötused eales olla võisid. Nii peegeldavad ka Hurda setokeste laulude publikatsioonid selgelt kogujat ja tema kogumisideoloogiat, rekontekstualiseerivad laulud ning esitavad vaid ühe võimaliku representatsiooni seto rahva lauluvarast.

3. Välitööde kontekst ja uurimismaterjali “loomine”.

Armas Otto Väisäneni 1922. aasta välitöödest ja seto naiste jäädvustamisest

Järgnev peatükk kõneleb Armas Otto Väisäneni 1922. aasta välitöödest Setomaal. Erakordselt mitmekülgset jäädvustatud välitööd (salvestised, noodistused, üleskirjutised, välitöömärkmikud, mälestused, fotod, joonistused, maalid, skulptuurid) annavad võimaluse näha sündmuste erinevaid representatsioone, osalejate suhteid ning teevad nähtavaks folklooriteksti produtseerimise ja jäädvustamise kui dialoogilise protsessi. Tänu varasemas seto laulude kogumisloos erakordsele improvisatsiooniliste laulude jäädvustamisele, on võimalik kuulda sellel ekspeditsioonil kogujate ja laulikute koostöös loodud materjalis ka jäädvustatavate hääli paremini kui kunagi varem. Väisäneni välitöömärkmikusse üles kirjutatud seto naiste kommentaarid ja improvisatsioonilised laulud annavad võimaluse näha, kuidas tajuvad välitööde objektiks olemist ja jäädvustamisprotsessi jäädvustatavad.

Niisiis on tegemist juhtumianalüüsiga, ühe välitöö tiheda kirjeldusega, kus üritatakse lisaks jäädvustaja representatsioonile vaadata kriitiliselt jäädvustamist ja materjali loomise protsessi jäädvustajaga koostööd teinud naiste silme läbi. Paigutamaks nimetatud uurimisreisi konteksti, annan enne selle analüüsini jõudmist ülevaate setode jäädvustamisega seotud probleemidest ning jäädvustamiste taga olevatest ideoloogiatest. Väisäneni ja teiste soomlaste Setomaa-huvi mõistmiseks tutvustan karelianistide ja hõimu-aate kandjate ideoloogiat ning Setomaa kuvandit Soomes. Lisaks selle kõneka juhtumi uuringule käsitlen ka varasemaid välitöödega seotud tavasid ja praktikaid. Mitmete probleemidega seoses (rahvaluule esituste eest maksmise tava, keeleprobleemid, jäädvustajate ja laulikute suhted) teen pikemaid ekskursse minevikku, et valgustada Väisäneni eelkäijate Hurda, Kreutzwaldi, Veske jt. välitööd Setomaal. Samuti teen kogumissituatsioonide paremaks mõistmiseks põgusa sissevaate 19. sajandi lõpu ja 20. sajandi alguse seto külaühiskonnas valitsenud soo-süsteemi.

Peatüki esimene osa on ajalooliseks, olustikuliseks ja mõttelooliseks sissejuhatuseks teise osa konkreetse välitöösituatsiooni kriitilisele kirjeldusele. Tegemist pole siiski 1922. aasta välitööde igakülgse ülevaatega, vaid keskendun teadlikult sündmustele, mis avavad jäädvustaja ja jäädvustatavate suhteid. Olen näiteks suures osas kõrvale jättnud mahuka jäädvustuste korpuse analüüsi (salvestised, kirjutised, fotod, joonistused, maalid) ning keskendun valikuliselt vaid dialoogilist protsessi avavale materjalile ning antud töö jaoks märgilistele improvisatsioonilistele lauludele. Niisiis pole mu eesmärgiks kirjutada rohketele kõnekatele allikatele toetudes üht siledat narratiivi välitööst. Ma ei ürita “taastada” sündmuste kulgu, vaid uurin materjalis mind kõnetanud ning jäädvustamisprotsessi mõistmiseks olulisi teemasid (laulikute valimise kriteeriumid

ja lauluemade “loomine”, üleastumised seto naiste käitumisnormidest ja jäädvustatavate häbi, isikute ja kultuuride vahelised konfliktid). Olles omamoodi “vastukirjutus” Väisäneni enda avalikule representatsioonile neist välitöödest, toetun suures osas sellisele materjalile, mis on jäänud välitöömärkmikku intiimseks “lisanduseks” tõelisele loole ja “saagile”. Niisiis toob minu kirjutus Väisäneni laheda kolme lauluema jäädvustamise loo kõrvale konfliktsema ja haralisema loo, kus keskendun just vastuoludele ja probleemidele ning üritan olla pigem samas paadis jäädvustatavatega kui jäädvustajaga. Viimistletud mälestuste ja artiklite kõrval analüüsin ka välitöödel tekkinud “sodi” – Väisäneni ääremärkused ja parandused laulumustandites ning fragmentsed märkmikud lisavad põneva kõrvalhääle ametlikule representatsioonile. Neist “lisandustest” tulevad kolme kuulsa lauluema ja nende jäädvustuste kõrval nähtavale hilisemates käsitlustes kõrvale jäetud laulikud ja laulud ning see osa materjalist tekitab hulgaliselt küsimusi välitööde eesmärkide, meetodi ja tegeliku kulu kohta.

Minu juhtumianalüüs keskendub suures osas jäädvustajate ja jäädvustatavate dialoogile, tehes nähtavaks, mil määral on arhiivi salvestatud laulud ja kirjutatud tekstid sündinud koostöö tulemusena.²⁵⁵ Kui vaadelda lisaks folkloristi välitöökirjeldusele ka jäädvustatava reaktsioone ja tõlgendusi, puruneb illusioon “lihtsatest” välitöödest või objektiivsest pärimuse jäädvustamisest. Ilmnevad vasturääkivused sündmuste kirjeldamisel, aga ka kommunikatsiooniprobleemidest või dialoogi osapoolte erinevast taustast ja eesmärkidest sündinud valestimõistmised või konfliktid. Jäädvustatavate representatsioonid sündmustest paljastavad ühelt poolt, mil määral on arhiivi talletatud folkloor ja muud välitööl loodud jäädvustused folkloristi initsieeritud ja valitud ning annavad teisalt aimu “informantide” tõlgendustest. Et teada saada, kuidas jäädvustused välitöödel sündisid ning missugune oli kogu ja “informandi” vastu- ja koostöö dünaamika, olen uurinud dialoogi mõlema osapoolte representatsioone.

1922. aastal tuli rahvamuusikauuri ja “Soome seto” Armas Otto Väisänen (1890–1969) oma viiendale ekspeditsioonile Setomaale. Seekordsel reisel olid kaasas kaks Akseli Gallén-Kallela õpilast, skulptor Alpo Sailo (1877–1955) ja maalikunstnik Carl Bengts (1876–1934). Reisi rahastas ühelt poolt karelianistlik Kalevalaseura ning teiselt poolt Eesti Kirjanduse Selts. Väisänen on kirjutanud, et kutsus oma kunstnikest sõbrad ekspeditsioonile kaasa, et ka need näeksid “Eesti Karjalat”, kus runolaul jätkuvalt elab (Väisänen 1956: 262).²⁵⁶ 1922. aastaks oli Soome ja Venemaa vaheline piir suletud ning Karjala “laulumaale” pääsemine oli muutunud uurijatele enne Teise maailmasõja aegset

255 Rahvaluule või etnograafilise kirjelduse sündimist jäädvustajate ja jäädvustatavate koostöös on käsitlenud oma monograafiates Kristin Kuutma (2005a, 2006). Viie 20. sajandil elanud regilaulude laulja ja folkloristide suhteid ning talletatud laulude sünni konteksti on uurinud oma monograafias Janika Oras (2008). Folkloristi välitööde tulemust mõjutavatest teguritest ning uurija ja informandi suhetest on kirjutanud Anu Korb (2005).

256 Houkuttelin nim. näitä taiteilijaystäväni näkemään Viron “Karjalaa”, so. Setumaata, jossa runolaulu vielä elää (Väisänen 1956: 262).

uut intensiivset ja mitmeti tõlgendatavat kogumistööd²⁵⁷ mõneks ajaks võimatuks. Ongi tõenäoline, et Väisänenile juba varasemastki tuntud Setomaa võis tema aatevendadele paista tõesti uue ja avastamata vana kultuuri varjupaiga ja hõimuvendade asualana.

3.1. Välitööde taustast

3.1.1. Mineviku varjupaigad: Setomaa ja Karjala

19. sajandi teisel poolel sai Soomes kujutluspilt Karjalast kui “Kalevala kultuuri” ja “autentse” soomluse varjupaigast üldtuntuks ning karelianismist²⁵⁸ sai kohati religioos-seid mõõtmeid võttev ideoloogia. Idapiirilt leiti Soome omad “õilsad metslased”²⁵⁹ ja elav “antiikne” miljö, kus nähti looduse ja inimese harmoonilist eksistentsi arhailises Arkaadia või “Kalevala” maastikus. Evolutsionismi ja tõu-müstika valguses asuti Karjalast otsima ehituskive uuele soome ideaaltüübile. Karjalast sai ka rahvalaulu “tõotatud maa” ja rahvaluulekogumisest kogu liikumist läbiv punane lõng. Folkloristide, etnoloogide, kunstnike, heliloojate ja kirjanike palverännakud Karjalasse muutusid alates sajandivahetusest järjest tavalisemaks ja moekamaks. Seni võõristatud õigeusklikest, “venelastest”, “pooleusulistest” said karealistliku ideoloogia valgusel soome algtoü järeltulijad ning venestamist kartva ja tõupuhtust taga ajava rahva sümbol (Sihvo 1999: 196; 2003: 398, 402; Tarkka 1989). Nii nagu setode kohta kasutati patroniseerivaid lapse-metafoore, leiti ka, et karjalased on soomlastest arengus maha jäänud ning elavad poliitiliseski mõttes lapsepõlves (st. neil pole riiki) (Anttonen: 2005: 172). Poliitiline karelianism oma äärmuslikul kujul sünnitas hiljem Akadeemilise Karjala Seltsi, mis oli rahvuslik võitlusorganisatsioon soome meestele, kuulutas Suur-Soome aadet ning oligi muuhulgas loodud Karjala vabastamiseks slaavlastest (vt. Eskelinen 2004).

Setomaa ja Karjala poliitilis-geograafiline asend ja ajalugu muutis nende kohta käiva retoorika sarnaseks. Nii soome kui eesti rahvuslus oma äärmuslikul kujul kasutas Karjala ja Setomaa kohta lähedasi võrdpilte. Karelianistlik soome kirjanik Ilmari Kianto (1874–1970), kes 1918. aastal koos Väisäneniga oli Taga-Karjalas Suur-Soome propagandistiks, kirjutas, et kui Viena rahva tütreid “suudaksid püsida oma esivanemate aastasadu kestnud langematuses” võiksid neist saada Suur-Soome emad, “kes sünnitavad riigile tugevaid ja voooruslikke sõdureid, kelle mõõga vastu ei suudaks keegi astuda”. Selle suursoomlasliku tõuteooriaga kõlas kokku ka Kianto samal aastal kirjutatud pamflett, kus ta nõudis et “punased emahundid” tuleks hävitada ning soome rahva ihust peaks riknenud osa välja lõikama (vt. Sihvo 2003: 359). Oma paguluses kirjutatud “Eestluse elujõus” ülistas Oskar Looritski mitmel puhul sarnaselt eesti emasid, kuid

257 Näiteks kunstnik Alpo Sailo elas aastatel 1943–1944 koos perega Viena Karjala runokülades ja jäädvustas kaevikusõjast hoolimata kohalikke asukaid (Nieminen 2001: 31).

258 Karelianismiks nimetatakse uusromantilist rahvuslikku liikumist Soomes, mille ideaaliks oli “Kalevala” ning “Kalevala kultuur”. Karelianistid otsisid algset ja puhast soomlust ning pidasid selle pelgupaigaks Karjalat kui soome muinasluule säilinud eluaset (vt. ka Sihvo 2003).

259 “Õilsa metslase” kujundist ajalookirjutuses vt. White 1985.

raamatu viimases peatükis tõi ta eraldi välja just seto naised kui tõupuhtuse ja assimileerumata eeskujuna, kes on, kuni viimase aja mandumise ja eetrikuradini,²⁶⁰ kaitsnud sajandeid rahvast venestamise eest.

Ei ole ükski eesti riigimees ega väepealik suutnud kaitsta Eesti piire ja säilitada meie iseseisvust, kuid s e t u n a i s e d on seisnud üle tuhande aasta otseki vallutamatu hiina müür,²⁶¹ mille vastu on mardunud puruks kõik venestuslained, – au, kellele au tuleb anda! Üle tuhande aasta setu naised pole lasknud end ümber rahvustada, pole lasknud vene keelt ega vaimu oma kodudesse, vaid on säilitanud eesti sisemise iseseisvuse ja on püüdnud ühest sugupõlvest teise eesti omakultuuri väärtuslikke aardeid mitte ainult maailma õpetlasile imeteluks, vaid ka tänapäeva eesti naistele sama kutsumuse väärikaks jätkamiseks. Alles sealt peale, kus liikva lehk hakkas valguma setu külladesse, algas setu naiste vaimne mandumine, mida küll enam eeskujuks ärgu võetagu.

Loorits 1951: 120, 121.

Nii oma rahvuse ja juurte “avastamisega” kui mõneti ka Suur-Soome liikumisega oli seotud ka järjest suurenev soome teadlaste huvi “hõimurahvaste” vastu. 20. sajandi algul jõudsid keelesugulastest huvitatud soomlased ka setode asualale. Keeleteadlastest tegid Setomaal või selle lähinaabruses välitöid Emil Nestor Setälä, Eemil Aukusti Tunkelo, Lauri Kettunen ja Heikki Ojansuu. Viimane kogus ka märkimisväärse hulga seto laule (vt. Hagu 2004). Armas Otto Väisänen lisab 1921. aasta ülevaates hõimukaaslastest setode uurijate hulka veel seto rahvarõivastest kirjutanud Axel Olai Heikeli, 1911. aastal Setomaal etnograafilisi esemeid kogunud ungarlase Aladar Ban'i ja Irboskas arheoloogilisi kaevamisi teostanud Arne Michael Tallgreni (Väisänen 1992: 104).²⁶² 1920. aastail külastasid Setomaad ka soome keeleteadlane Aarni Penttilä ja folklorist Martti Haavio (Haavio 1972). Väisänen ise käis kuuel aastal Setomaal välitöödel (1912, 1913, 1914, 1921, 1922, 1923) ning avaldas rohkelt seto-teemalisi ülevaateid ja uurimusi (vt. Väisänen 1992: XI, Pekkilä 1990).

260 20. sajandi alguse setode kirjeldustes kritiseeritakse sageli liigset alkoholi tarvitamist ja eriti eetri joomist. Jakob Hurt kirjutab, kuidas alkoholism on nagu katk jõudnud ka “meie väikeste setukeste” kodudesse ning kirjeldab 1902. aastal Slobotka vallas toimunud pulmapidu, kus eetriplahvatuse tagajärjel leidsid kuus pulmalist oma otsa ning paljud said raskeid põletushaavu (Hurt 1903: 205). Ka “Petseri eestlastest” kirjutav Willem Buck leiab, et lisaks setode kurnavatele paastudele on just liikva joomine nende tervisele laastavalt mõjunud (Buck 1909: 12; vt. ka Ustav 1908: 13; Pöögelmann 1907). 1907. aastal ilmus Karl Ustavi sulest setodele suunatud karskust propageeriv raamatuke “Maanitsus. Petserimaa eestlastele kimmäse sõpru poolt kirotet” (Ustav 1907).

261 Ka Eisen kasutas 1911. aastal oma “Eestlaste soos” antud “Pihkva eestlaste” ülevaates sarnast metafoori, öeldes, et setode “kange alalhoidmise vaim ja kindel iseloom” on nagu pais, mis on hoidnud võõra mõju pealetungi eest ja aidanud oma keelt ja rahvast alal hoida (Eisen 1911: 59, 60).

262 Eesti seto-uurijatest märgib Väisänen ära Jakob Hurda ja Oskar Kallase.

1922. aastal kutsus Väisänen kareliaanidest kunstnikke Setomaale kui “Eesti Karjalasse”. Setomaa ja Karjala võrdlemises²⁶³ polnud midagi uut, sama metafoori olid kasutanud soome teadlased juba enne Väisäneni ning võrdlus jäi populaarseks ka hiljem. Väisänen oli juba 1921. aastal Helsingin Sanomate lisalehes ilmunud Setomaa-teemalise kirjutistesarja esimeses artiklis samasugust võrdlust pruukinud. Lisaks vana pärimuse varjupaiga mõttemallile on kõrvutuse üheks taustaks selgelt karjalaste ja setode kui soomlaste ja eestlaste hõimlaste “päästmise” ideoloogia. Õigeusklikkust ja vene mõjusid tajuti kui assimileerivat ohtu, mis “kaitsetuid” hõimlasi ähvardab.

Setomaa asend Eesti riikliku iseseisvuse ajal muu Eestiga võrreldes on mingil määral sama nagu piiritaguse Karjala sube Soomega. /---/ Tagakarjalastega saab setosid võrrelda ka seetõttu, et nad kõik on oma usutunnistusest kreeka-katoliiklased. Kirik üldse, aga eriti veel Setomaa pealinnas Petseris asuv mungaklooster, on teinud kõik setode venestamiseks ning viimastel aastakümnetel on vene kool teda selles osas aidanud. Setod on siiski jäänud setodeks.

Väisänen 1992: 100.

Kümme aastat varem Setomaal käinud soome keeleteadlane Lauri Kettunengi kõrvutas setosid ja karjalasi ning rinnastuse aluseks oli taas algelistes oludes elav ja rahvalaulude poolest rikas hõim, kes vene mõjude tõttu on harimata ja arenemata. Niisiis on ka Kettuneni kõrvutuses taas koos nii poliitiline kui rahvateaduslik mõte.

Oli tahtmine põigata ühekorraga vaatama ka setusid, kellest olin jõudnud nii palju kuulda. Olid nad ju natuke sama mainega kui meil “Venemaa karjalased”: ikka veel rahvalaule laulev, algelistes oludes elav hõim, usu poolest kreeka-katoliiklased ja oma arengus sellegi tõttu ajale jalgu jäänud, et kirik oli võõrkeelne ega hoolinud rahvaharidusest.²⁶⁴

Kettunen 2005: 2701.

Tundub, et 1920. aastaiks oli setode ja karjalaste kõrvutamine setodest kirjutavatele soomlastele isenesestmõistetav asi. Samuti näivad selleks ajaks olevat võrdluse põhjused ja taustki nii üldteada ja ilmselged, et võrdlus toimib ka ilma pikemate seletusteta. Kui Martti Haavio teeb 1921. aastal noore üliõpilasena lõbureisi Setomaale, kordab ta oma päevikus enne Setomaale minekut klišeed “Setomaa kohta öeldakse Eesti Karjala”

263 Lisaks Setomaa ja Karjala võrdlusele on hiljem kõrvutatud Setomaad ka Ingeri ja Vadjamaaga. Kõrvutused on siiski selgelt erineva iseloomuga. Setomaa ja Karjala võrdlus on enamasti laiem ja metafoorem, ingeri või vadja pärimusega võrdlemine seevastu on palju konkreetsem ja enamasti põhineb mingi jutu- või laulumotiivi kõrvutusel ning arutelul võimalike kontaktide üle. Soome uurijatest on probleemi puudutanud nt. Kaarle Krohn, Elsa Enäjärvi-Haavio ja Yrjö Penttinen (vt. Oinas 1974, vadja ja seto võrdlus ka Tamperel (1956b: 276)).

264 Teki mieli pistäytyä saman tien katsomassa myös setukaisia, joista olin ennättänyt kuulla niin paljon. Hehän olivat vähän samassa maineessa kuin meillä “Venäjän-karjalaiset”, kansanrunouttaan yhä laulavaa, alkuperäisissä oloissaan elelevää heimo, uskonnoltaan kreikkalaiskatolista ja senkin vuoksi – kun kirkko oli vieraskielinen eikä kansanopetuksesta huolehtiva – kehityksessä takapajulle jäänyttä (Kettunen 1945: 163).

(1972: 412). Olles vaid keeleuurija Aarni Penttiläle seltsiks ja teadmata midagi eelnevalt Setomaa kohta, tunneb Haavio ometi nii poliitika kui folkloristikaga seotud ja tähendustest tulvil kõrvutust.

19. sajandil, karelianismi kõrgajal, Karjala ja Setomaa kõrvutust siiski veel ei kasutatud, kuna setodest polnud sel ajal veel kuigi palju jälgi soome teaduskirjanduses. Samuti polnud veel üldtuntuks muutunud ka teadmine setodest kui eestlaste lähedastest hõimlastest.²⁶⁵ Näiteks veel A. O. Heikeli 1909. aastal ilmunud rahvariideraamatu pealkirjas “Die Volkstrachten in den Ostseeprovinzen und in Setukesien” tuuakse Pihkva kubermangu kuuluvad setod eraldi esile, mitte ei loeta neid automaatselt *Läänemereprovintsis* elavate eestlaste, liivlastest ja lätlaste hulka. Samas teoses liigitatakse siiski seto rahvariided eesti rahvariide hulka kuuluvaks ning defineeritakse setosid kui “ortodoksseid eestlasi” (Heikel 1909).

Varaseimad seto ja ürgsoome või karjala võrdlused leiduvad Jakob Hurda ja Kaarle Krohni kirjutistes. 1903. aastal Keiserlikus Vene Geograafiaseltsis peetud ettekandes “Über die pleskauer esten oder die sogenannten setukesen” tutvustab Hurt setosid ja nende vaimset ja materiaalselt kultuuri. Hurt selgitab, et setode uurimine on oluline, kuna see liivimaalaste hõimurahvas ja lähedane naaber pole liivimaalaste moodi “läbi ja lõhki kultuuriinimesed kahekümnendast sajandist ühes oma puuduste ja voorustega”, vaid on “vanamoodsad” ja “primitiivsed” ning säilitanud palju ürgset oma kultuuris (Hurt 1903: 189). Sellise “algse” ja “ürgse” säilitamise näiteks toob Hurt seto naiste rahvariided, mis üllatuslikult olevat väga sarnased algsoome rõivaste rekonstruktsioonile mingis Hurdale tuntud “Kalevala” väljaandes.²⁶⁶

Soome rahvuseepose Kalevala ühest väljaandest võib leida arheoloogiliste ja folkloristlike uuringute tulemusel rekonstrueeritud algsoomlase ja algsoomlanna kostüümi rekonstruktsiooni koloreeritult esitatuna. Teaduslikud peegelpildid ammukadunud aegadest aga tuletavad elavalt vaatajale meelde veel elavaid ja meie keskel liikuvaid setosid, eriti naise figuur on hämmastavalt sarnane seto naisele, mitte ainult kostüümi

265 1903. aasta ülevaates “Über die pleskauer esten oder die sogenannten setukesen” peab Jakob Hurt vajalikuks rõhutada, et “oma rahvuselt on setod puhtad eestlased, võro-eesti soo idapoolseim osa” (1903: 189). Ka Karl Ustav paneb lugejale ette, et äraunustatud setodki võiksid eestlaste nime kanda ja oma suguvendadega koos “ühte võitlemist võidelda” (Ustav 1908: 4). 1950. aastail tegi keeleteadlane Julius Mägiste kokkuvõtteid senistest setode põlvnemisega seotud käsitlustest, kritiseerides veel sel ajalgi levinud seisukohta, nagu oleksid setod mingi vana, XIII sajandi alguse sündmustega muudest eestlastest eraldunud eesti hõim (Mägiste järgi on sellisel seisukohal 1928. aastal välja antud koguteos “Setomaa” ja ka Oskar Loorits oma teoses “Grundzüge des estnischen Volksglaubens”). Mägiste usub keelelistele ja arheoloogilistele andmetele tuginedes, et setode asustus Petserimaal on suhteliselt hiline ning setod on valdavas osas oma asualadele tulnud Liivimaalt “Rootsi ajal”, s.t. XVII või isegi XVIII sajandil (Mägiste 1957: 170). Diskussioonist setode “etnogeneesi” kohta on kokkuvõtte teinud Paul Hagu (1978).

266 Tõenäoliselt Hurda eeskujul kirjutab ka Karl Ustav seto naisterõivaist kui eesti muinaskostüümist: “Kes soovib ise oma silmaga näha, kuidas meie emad muinasajal ennast ehtinud, see sõitku Setumaale, Pihkva eestlaste külaliseks. Säält leiab ta meie vanaemade ehteid veel rikkumata puhtuses praegugi igapähe naesterahva käes küllalt.” (Ustav 1908: 10).

lõige, vaid ka värvide valik ja paigutus on sama, nii et esmapilgul võib koguni arvata seto naist enese ees olevat. /---/ See on selge tõestus, et setode kostüüm on ühelt poolt ürgvana ning teisalt, et ka soome teadlaste rekonstruktsioon on hästi õnnestunud²⁶⁷.
Hurt 1903: 188, 189.

“Kalevalast” leitud algsoomlase pildi ja Hurdale tuntud setode välimuse kõrvutus on väga tähenduslik.²⁶⁸ Tegemist on selgelt auväärse võrdlusega, mis paneb setode “primitiivsuse” ning ürgse täiuse ja autentsuse vahele võrdusmärgi. Selleni, et otsida võrdlusalust just Karjala päritolu “Kalevalast” algsoomlaste kujutuste hulgast, pole Hurt tõenäoliselt päris iseseisvalt jõudnud. Arvatavasti on inspiratsiooniks ja suunaandjaks nii seto kui karjala pärimust tundnud ja Hurdaga kirjavahetuses olnud Kaarle Krohni ideed. Krohni karjala ja seto võrdluste aluseks oli muidugi Kalevala-mööduline laul, mida mõlemal rahval rohkelt leidis. Oma 1903. aasta “Setukeste laulude” arvustuses kõrvutab Krohn setosid ja “Vene karjalasi”, öeldes, et analoogselt kreeka-katoliku usku karjalastega, kes on “soomlaste laulud üle võtnud ja säilitanud”, on ka “ortodokssed eestlased” rikkalikult eesti laulumaterjali vastu võtnud ja neid kaunisti edasi arendanud (Krohn 1903: 206). Niisiis on Krohni võrdluse taustaks setode ja karjalaste konfessionaalne kuuluvus ning nende roll vastavalt eesti või soome vana laulupärimuse säilitajatena.

Seto ja karjala võrdlus ning sellega kaasas käiv ideestik jõudis 1920. aastatel soome teadlaste kaudu ka laiema eesti lugejaskonnani. Kui ERMi direktor Ilmari Manninen²⁶⁹ tutvustab 1924. aastal ajakirjas *Odamees* oma Setomaa-muljeid, ütleb ta kohe esimeses lauses, et “Setumaa on Eesti vabaõhumuuseum, Eesti Skansen ja Seurasaari” (1924b:

267 In einer Ausgabe des finnischen nationalepos Kalevala findet man nach den ergebnissen der archäologischen und folkloristischen forschung die gestalt eines urfinnen und einer urfinnin rekonstruiert und koloriert dargestellt. Die wissenschaftlichen spiegelbilder längst vergangener zeiten erinnern aber den betrachter lebhaft an noch lebende, unter uns wandelnde setukesen, namentlich ist die weibliche figur frappant einer setukessin ähnlich, nicht nur in dem schnitt der kleidung, sondern auch in der auswahl und anordnung der farben derselben, sodass man beim ersten anblick durchaus eine setukessin vor sich zu haben glaubt. /---/ Das ist ein anschaulicher beweis dafür, dass einerseits die kleidertracht der setukesinnen uralt ist, und andererseits, dass die rekonstruktion den finnischen forschern gelungen ist.

268 Kurioosel moel on hiljem Soomes seto rahvariiete kujutist kasutatud samalaadse “algsoome” kostüümi illustatsioonina. 1926. aastal ilmunud soomlasi ja soome-ugri rahvaid käsitleva teose “Suomen suku” esimese köite kaanepildil on seto pruutpaar, kuigi antud köites setosid sõnagagi ei mainita ja käsitletakse vaid soome-ugri esiajalugu ning kodu- ja välissoomlasi (Suomen suku 1926). Teoses ei mainita, mis pildiga on tegu, ega ka pildi päritolu, kuigi illustatsiooni aluseks on ilmselgelt Heikeli rahvarõivaraamatus “Die Volkstrachten in den Ostseeprovinzen und in Setukiesien” avaldatud joonistus seto pruutpaarist, mille autoriks on märgitud keegi talupoeg Simjon Jakowlewitsch Taelova külast Pihkva kubermangust (Heikel 1909: Bild 1).

269 Soome etnoloog Ilmari Manninen (1894–1935) töötas aastatel 1922–1928 Eestis. Oli ERMi direktor ja Tartu Ülikooli esimene etnoloogiaprofessor. 1923. ja 1924. aastal käis välitöödel Setomaal. Kirjutas setode taluarhitektuurist, matusekombestikust ja mesilasepidamisest. Omaaegse tunnustatud seto-spetsialistina kirjutas näiteks ka Setomaa koguteosesse (1928) rahvateadusliku ülevaate (Talve 1992: 57, 58; Õunapuu 2005: 312).

39). Mannineni artiklis kasutatud retoorika ja sõnavara räägib tollaegse antropoloogia keelt, setode meelelaad ja vaimne kultuur arvatakse olevat otseselt seotud nende välimuse ja elutingimustega. Rõhutatakse setode äärmist primitiivsust ja algelisi elutingimusi. Manninengi kasutab populaarset võrdpilti Setomaast kui “Eesti Karjalast”,²⁷⁰ lisaks sarnasele vanavara rikkusele ja “ähvardavatele” slaavi mõjude, leiab autor sarnasusi muuseas ka setode ja karjalaste iseloomus. Kõiki slaavilikuna tajutavaid jooni setode psüühikas, välimuses ja etnograafias kirjeldatakse stigmatiseerivalt, “vanu” ja “omapäraseid” nähtusi aga ülivõrdes.

Vene pitsat on lugemata paljude setude välimusel ja slaavlane avaldub ka nende psüühikas. Setude psüühika? Selles on palju sarnadust karjalaste iseloomuga, nii nagu setude ainelises kultuuris, kõige päält ehituses, esineb jooni, mille sarnaseid on Karjalast leida. Setud ja karjalased on silmapilgu inimesed, impulsiivsed, kergeusulised, lapsikud, uudishimulised. Ei ole raske setuga sõbraks saada.

Manninen 1924b: 40.

Järgenevalt kirjeldab Manninen setosid kui sõbralikke, lahkeid, vastutulelikke ja uudishimulikke, toetudes nii enda kui Jakob Hurda varasematele välitöökogemustele. Kuid patroniseerivale “lapsiku” ja “metsiku” retoorikale²⁷¹ lisaks tuleb peagi sõnavara, mis viitab võõristusele ja vastumeelsusele teistsuguse suhtes. Ärarääkimatult suure vaesuse kirjelduse kõrvale tulevad nii konkreetsemad kui ka üldistavamad lõigud setode lohakusest, mustusest ja arenematuses.²⁷²

Nagu inimesed teatud algelisel kultuurijärjel üldse, nii on ka setud lohakad. Nad eksisteerivad ainult tänasele päevale. Homse eest kantakse pisut muret. /---/ Mis teeb elu setude juures vastikuks, on nende mustus. Mujal Eestis olla igal perenaisel ikka tagavarana mõni puhbas voodilina haruldaste külaliste tarvis, aga Setumaal on

270 Karjala ja Setomaa kõrvutust kasutas Manninen ka oma samal aastal Tartu Ülikoolis peetud avalikus loengus “Etnograafia tegevuspiiridest ja sihtidest Eestis”. Loengus räägib Manninen soome sugu rahvaid pikka aega mõjutanud slaavlastest ning toob muuhulgas Setomaa ja Karjala sarnase taluarhitektuuri ilmsete vene mõjude näiteks (Manninen 1924a: 528).

271 Hurda taolistest metafooridest vt. Kalkun 2006.

272 Ka ERMi esimesed korrespondendid kirjeldasid 20. sajandi alguses sageli halvaksapanuga hügieeni ja heakorraga seotud küsimusi eesti taludes. Korrespondendid olid tüüpiliselt ise maalt pärit, kuid linlik elu ja kooliharidus pani neid maaoludele võõristusega vaatama. Maainimesi kirjeldatakse kui laisku ja igavlevaid, alkoholilembeseid ja riiakaid. Kogujad on šokeeritud söögi-riistade, lauanõude ja talude siseruumide mustusest, näljastest ja kärnastest lastest ning kirkudest, täidest ja prussakatest (vt. Õunapuu 2009: 668–669). Ka Lauri Kettunen nimetab oma 1910. ja 1911. aasta matkapäevikutes setosid nii sõbralikeks, otsekohesteks, jutukateks, alati heatujulisteks (Kettunen 2005) kui ka algelisteks (Kettunen 2006: 381).

sarnaseid perenaisi raske leida.²⁷³ /---/ On imelik, et nii õrn värv, nagu setude rahvariiete valge, ei ole õpetanud setu naisi puhtusest rohkem lugu pidama. /---/ Ma ei usu, et sarnaseid alginimesi kuskil mujal Eestis tuleb ette, nagu need Umbkovitsa tüübid. See oli kindlasti mõni inimese variatsioon, mitte homo sapiens pärisel kujul. Aga Setumaal on küll olnud soodsad eeldused sarnase primitiivinimese kujunemisele. Sarnane on suutnud võrsuda ainult vene valitsuse ja kiriku ükskõiksust sünnitamas sumbunud õhus.

Manninen 1924b: 40–42.

Mannineni artiklit lõpetav hüperbool “primitiivsete” setode radikaalsest erinevusest, s.t. Mannineni (ja tema lugejate) ning setode erinevast liigilisest päritolust, on artikli puändiks – see kritiseerib Eesti Vabariigi eelset olukorda, mil pole toimunud setode “valgustamist”, aga kinnitab ja taastoodab sel koomilisel moelgi pilti setodest kui museaalses keskkonnas elavatest primitiividest. Setode ja slaavlaste loomuse kõrvutamamine polnud ei teaduslikes ega populaarsetes käsitlustes ebatavaline hiljemgi. Veel 1938. aastal arvab näiteks Rudolf Põldmäe setode “ürgjõulise temperamendi väljapurskamist” olevat suguluses slaavi “laia natuuriga” ning saavat eeskjuju “venelaste muretust ühepäevaelust” (Põldmäe 1938: 10).

3.1.2. Ideaalsed primitiivsed laulikutüübid

Kuna 1922. aasta välitöödel tehti setodest rohkelt fotosid, aga võeti veelgi paremaks jäädvustamiseks kaasa ka skulptor ja maalikunstnik, annan järgnevalt põgusa ülevaate setode visuaalse jäädvustamise taga olevatest ideedest.

“Primitiivse” ja “autentse” kontseptsioon oli sageli seotud füüsilise antropoloogiaga. 19. sajandi lõpus ja 20. sajandi alguses üldiselt tekste kontekstile eelistavad folkloristidki olid siiski tähelepanelikud oma informantide päritolu ja välimuse suhtes. Nii Jakob Hurt, Samuel Sommer kui ka hilisemad ERA folkloristid on rõhutanud rahvalaulikute pildistamise vajadust (vt. ptk. 4, lk. 199). Lisaks lauluvarale ka laulikute füüsilise igakülgse jäädvustamise taga polnud algselt tõenäoliselt pelgalt soov jäädvustada mälestuseks ega muu esteetiline või sentimentaalne kapriis. Rahvalaulikute visuaalse jäädvustamise taustaks oli 19. sajandi lõpus ja 20. sajandi algul kahtlemata ka soov anda rahvaluulekogudele veel üks “teaduslik” dimensioon. Tänapäeval rassistlike ja halvustavatena mõjuvad teooriad inimese füüsilise, meelelaadi ja vaimsete võimete seostest polnud sel ajal kaugegtki vaid äärmuslaste vähelevinud ja marginaalsed ideed. Peavoolu humanitaariaski olid üldiselt aktsepteeritud evolutsionistlikud teooriad inimkonna “arengust” ning sellega

273 Voodilinu puudutavast lausest tundub, et Manninen on teadnud tolaeagsete soome hõimurahvaste uurijate seas levinud küllaltki piiripealset nalja rahvaste liigitamisest majapidamisele leiduvate linade arvu järgi. Väisänen kirjutab oma 1916. aasta Vepsa välitööd meenutades, et tema kaaslane Emil Nestor Setälä, kellega nad olid sunnitud sel reisil samas toas magama, olevat rääkinud, et August Ahlqvist tavatsenud öelda, et soome-ugrilased jagunevad kolme rühma: linatud, ühelinised ja kahelinised. Väisänen lisab: “Nendeks kahelinalisteks rahvasteks võib pidada vaid Soomet osaliselt ja Ungarit. Muud on ühelinised, aga see Vepsa ala, kus meie liikusime, oli täiesti linatu.” (Väisänen 1969: 274).

seotud ja hiljem küll antropoloogiateaduse flogistoniks ja eetriks nimetatud teooriad “primitiivsest ühiskonnast” (vt. Kuper 1988). Usuti, et põlisrahvad ja nende kultuur on oma “arengult” võrreldavad inimkonna ajaloo vanimate kultuuridega, s.t. “vähearenenud” või euroopalikest erinevate kultuuride uurimine pidi andma infot inimkonna ajaloo kohta.²⁷⁴ Tänapäevalgi levinud ning juba 20. sajandi alguses kasutusel olnud retoorika Setomaast kui elavast muuseumist on juuri pidi samas ideoloogias.

Villem Grünthal Ridala tutvustab 1913. aastal eesti lugejaile oma artiklis “Tõu küsimus” väga põhjalikult antropoloogia värskemaid suundi ja uusimaid rassiteooriaid. Sarnaselt tema kaasaegsete Juhan Luiga, Johannes Aaviku ja Oskar Looritsaga vaagib Ridala tõuteooriate valgusel soome-ugrilaste ja eestlaste olemust. Kooskõlas toleaeagsete rassistlike teooriatega usub Ridala, et nii nagu geograafiline ümbrus, mõjutab ka inimese rass ja füüsiline olemus tema eelistusi, vaimulaadi ja loomingut.

Greeka lugulaulude meelsusele võib muidugi ainult kindlasti antropoloogiliselt määratud tõulaad vastata, nagu ka me Kalevala meeleolu järke enesele tahtmata Karjala metsatagusid wanu kangelasi esitame, kes on nii sama looduslikult võrsunud nagu nende primitiivne ümbrus kultuuri puudutamatuses. Ja kesk Araabia ja Heebrea luule õhkurwat palawust näeme tahtmata täiswerd, tugewasti pigmenteeritud semiidi energilised näojooned.

Ridala 1913: 224.

Niisiis on Ridala veendunud, et Kalevala laulude meelelaad on seotud karmide loodusolude ja nendes võrsunud inimestega ning tõelised laulikud asuvad metsade taga “primitiivses” ümbruses, kus neid modernne kultuur ei puuduta. Primitiivse ühiskonna kontseptsiooni “leiutamise” oli tihedalt seotud juba Rousseau’lt pärinev romantiline müüt “õilsast metslasest”, s.t. usk, et “vähearenenud” ühiskondades elavad inimesed on oma “lihtsa” elukorralduse tõttu “õilsad” ja eeskujuks moodsatele inimestele. “Puutumatus” ja “primitiivsus” tajuti voorusena ning usuti, et algupärane ja loodusest veel eraldumata inimene, ühiskond, usund ja poeetika on peaaegu igas suhtes kaasaegsest paremad (Apo 2006: 217). Selline looduslikkuse ja loomulikkuse rõhutamine võis grotesksematel juhtudel viia selleni, et rahvalaulukute välimust kirjeldades kasutati lisaks looduslikkuse rõhutamisele (Tarkka 1989: 245) ka loomametafoore või võrreldi rahvalaulikuid otsesõnu “majesteetlike” metsloomadega. 19. sajandi lõpus leidsid soome rahvaluulekogujad ja kunstnikud toleaeagsete karjala tähtlaulukute Iivana Onoila ja Pedri Šemeikka välimuses karu või põdrapulli jooni ning kirjutasid sellest ka avalikult ja tõsimeelselt. Iivana Onoila välimust kirjeldades ütleb soome literaat Ernst Lampén: “Tema välimus tõi mulle vastupandamatult vana põdrapulli meelde. See kongus nina oli nagu põdra koon, need pikad juuksed ja habe olid nagu põdra habe, pikad jalad nagu põdra jalad. Kui ta tulnuks tihedas võsas vastu, võinuks ta põdrana maha lasta.” (Tarkka 1989: 247). Looma-metafoore kasutas oma Karjala suurimate rahvalaulukute kirjeldustes ka Martti Haavio (Knuuttila 1994: 113, 115). Karjala naislaulukuid võrreldi samal ajal lindude või taimedega, ebakonkreetse *rara avise* kõrval võidi nende kohta öelda

274 Eestis tutvustab samalaadseid vaateid nt. Jakob Hurt 1871 oma artiklis “Mis lugu rahva mälestustest pidada” (vt. Kalkun 2006: 78, Hurt 1989a).

ka “kibuvits” või “salu-lehelind” (Tarkka 1989: 247), kuid need võrdlused jäävad selgelt poeetilisemaks kui eelnev põdrapulliga kõrvutamine.

Rahvalaulikute kultus tähendas ka seda, et ühtäkki hakati vaeseid ja “metsast” pärit laulikuid ja nende “looduse keskel võrsunud” laule kõrvutama Euroopa kirjanduse suurkujude ja tüvitekstidega. 1875. aastal võrdles Mihkel Veske rahvalaulik Epp Vasaralt kogutud 10 000 värssi Nibelungide laulu 9 000 ja Odysseia 12 000 värsiga (vt. Oras 2008: 45). Iseloomulikult jätab Veske vaatamata kõigile ülistustele oma Õpetatud Eesti Seltsis peetud ettekandes mainimata selle Homerosliku naise nime, Epp Vasara asemel öeldakse vaid “eine estnische Bauerfrau aus der Fellinischen Gegend” või “Sängerin” või “Estin”, lauljast tähtsam on temalt saadud värsside arv.

Nüüd siis olen õnnelikus olukorras, võides teatada, et mulle üksainus eesti talunaine Viljandi ligidalt üksi rohkem kui 500 eesti rahvalaulu peast dikteeris ja et nende arv veel märgatavalt suurenedu võib. Kuna need laulud on keskmiselt umbes 20 värssi (rida) pikad, siis teeb minu poolt üleskirjutatud värsside arv välja ligemale 10 000. Needsamad viissada laulu sisaldavad nõndasiis rohkem värse kui “Das Nibelunenlied”, milles on 9000 värssi, ja pisut vähem kui “Odysseia”, kus loetakse 12 000 värssi ja kaugelt rohkem kui “Kalevipojas” /---/.

Laugaste 1963: 234–238.

1920.–1930. aastail hakati seoses intensiivistuva seto rahvaluule kogumisega uudsel moel kõrvutama seto rahvalaulikuid ja eesti kirjanikke, s.t. pandi vastamisi *kõrgkultuur* ja *rahvakultuur*, aga ka *autentne* ja *ebaautentne*. Antiigist jõuti kultuuriliselt lähemate võrdlusteni, kui seto naislaulikuid hakati võrdlema Lydia Koidulaga ning nende tekstide pikkusi “Kalevipoja” värsside arvuga. Näiteks võrdleb Samuel Sommer oma 1931. aasta rahvaluule kogumisaruandes Maria Laanetalult kogutud värsside hulka “Kalevipojas” leiduvate värsside arvuga – “Maria Laanetalu on üle 2 korra rohkem laulnud kui Kalevipojas ridu” (Sommer 1931: 2). Samamoodi on Sommer kõrvutanud ka Miko Odelt kogutud värsside arvu “Kalevipoja” värsside arvuga, öeldes: “[Miko Ode] käest kirjutas Dr. Hurt 1903. a. rahvalaulusid 20.720 rida üles, see on ühe lauliku käest rohkem, kui Dr. Kreutzwaldi Kalevipoeg kokku ridu mahutab.” (Sommer 1922b: 7, mõtet kordab ka Sommer 1922c).²⁷⁵ 1930. aastal pidas ka Matthias Johann Eisen

275 Sama aasta Postimehes avaldatakse nelja seto lauliku fotod (Miko Ode, Martina Iro, Hilana Taarka, Uljana Raudhein) koos väikeste iseloomustustega. Ka selles nimemärgiga “M” allkirjastatud tekstis kõrvutatakse Kreutzwaldi ja Miko Ode loomingut: “Miku Ode on sügavamõteline ja õrnatundeline laulik ja tuletab kunstkirjanduses kõige rohkem Dr. Kreutzwaldi meelde”. (“Tähtsamad Setu rahvalaulikud” – Postimees nr. 236, 14.10.1922, lk. 4). Seto rahvalaulikute ja kirjanike kõrvutamist võib kohata ka 1930. aastate lõpu ajakirjanduslikes tekstides. Kui 1937. aastal külastas Petserit ameerika folklaulja ja ballaadide koguja John Jacob Niles (1892–1980) koos oma kirjanikust abikaasaga, olevat organiseeritud Rena Niles’i ja Martina Iro kohtumine. Külaliste Kolovina külla jõudes olevat Martina Iro kokku kutsunud koori ning muuhulgas tutvustanud külalistele mitmesuguseid pulma- ja peokombeid. Tasuks olevat härra Niles kandnud ette ka paar ameerika rahvalaulu (“Ameerika naiskirjanik Petseris” – Postimees, nr. 24, 25.1.1937, lk. 5). Samasugust rahvalaulikute ja kirjanike kõrvutamist võib leida siiski ka varasemast ajast. 1906. aastal juhtis Juhan Luiga oma artikli “Soome sugu usk” allmärguses tähelepanu sellele, et Epp Vasar ning “Setukeste lauludest” tuntud Miko Ode ja Tsia Ann võiksid “nende arenematu- sest hoolimata uema aja paremate eesti laulikute hulgas” koha leida (Luiga 1995: 629).

Akadeemilises Rahvaluule Seltsis kõne, kus kõrvutas Miko Odet ja Lydia Koidulat, öeldes et need on eesti suurimad naislaulikud. ARSi koosolek oli korraldatud Miko Ode ausamba jaoks raha korjamiseks ning Eisen avaldas koosolekul lootust, et Ode on Koidula järel teine naislaulik Eestis, kellele ausammas püstitatakse.²⁷⁶

Soomes hakati muuhulgas uurima ka laulikute sugupuid, et selgitada välja tähtsate laulikute kujunemist ja vereliine. Martti Haavio uuris Šemeikkade pere meesliini lauldud laule ning koostas ühtlasi Šemeikkade sugupuu (1947: 49). Šemeikkade sugu mehi nimetati “Karjala vaimseks aadliks”. Laulikugupuude koostamise taga polnud vaid geograafilis-ajaloolise koolkonna põlvnemise ideed, valitseja-metafoorid viitasid romantilisele igatsusele “oma” ajaloo vägevate suurkujude järele, kelle kohta hakati aadlisuguvõsade eeskujul sugupuid koostama (Knuuttila 1994: 109).²⁷⁷

Kujutus ideaalsest laulikust seostus sageli vana habetunud mehega, kes kirjeldustes hakkas muutuma üha enam Homerosse-näoliseks. Eesti rahvalaulu-uurimise koidikul tajuti meeslaulikute puudust kui puuet, mis muutis kogu Eestis leiduva lauluvara vähem-arhailiseks ja otsekuu naiste käes rikkenuks (vt. Oras 2008: 45, Kalkun 2008a). Pime laulik Homeros oma füüsilise puudega oli saanud tõelise lauliku ideaalkujuks ja kehas-tuseks. Nii pole ime, et rahvaluulekogujad on rõhutanud laulikute nägemispuuet ka sel juhul, kui midu nende välimusele või olemusele tähelepanu pole pööratud. Näiteks Armas Otto Väisäneni koostatud mordva rahvaviiside väljaandes keskendutakse viiside publitseerimisele ning ühestki lauljast või pillimehest eraldi ei räägita. Tuuakse ära vaid esitajate loend, kuhu on nimed, vanused ja sugu üles märgitud. Raamatu neljast meeslauliku fotost on siiski kahel tähelepanuväärne ja ootamatu täpsustus juures, lisaks nimedele on märgitud *blinder Sängar*, mis selles kontekstis tõuseb esile kui eriti oluline ja informatiivne detail (Väisänen 1948: Abb. 1 ja Abb. 3). Võimalik, et Miko Ode silmahaiguse ja nägemise halvenemise rõhutamine tema kaasaegsete poolt on samuti osaliselt seotud just pimedate lauliku ideaaliga.²⁷⁸

3.1.3. Välitööpraktikad ja seto tavad

19. sajandi lõpus ja 20. sajandi alguses Setomaal rahvaluulet või keeleainest kogunud mehed pole vajalikuks pidanud kuigi põhjalikult oma välitööde korralduslikku poolt ning informantide leidmise meetodikat tutvustada. Ometi on selge, et sajad kogutud lauluvärsid ei saanud päris lihtsalt ja probleemitult paberile tekkida. Tõenäoliselt tegid

276 “Miko Ode ja Lydia Koidula. Eesti kõige suuremad naislaulikud. Miko Odel 50.000 laulurida” – Postimees nr. 316, 20.11.1930, lk. 5.

277 “Vaimse aadli” ideega on seotud ka muud populaarsed valitsejmetafoorid (nt. Arhippa Perttunenini nimetati Soomes Runo kuningaks), aga sellised ülivõrded võisid jõuda ka jumalate ja mütoloogiliste heerosteni (nt. Larin Paraske kui Kantelettar, Suomen runottar, Mnemosyne) (Knuuttila 1994: 112). Seto laulikute ja “kuninga” ja “printsii” metafooridest vt. ptk. 4, lk. 206 jj.

278 Näiteks Samuel Sommer korraldas 1922. aastal korjanduse kogumaks raha Miko Ode silmaoperatsiooni tarvis ning andis Päevalehes ülevaate senistest annetustest ja Miko Ode olukorrast (Sommer 1922c). Silmahaigusest kirjutas Sommer ka Miko Ode eluloos (EK1A, f. 235, m. 20:15, l. 1/1 p.).

uurijate ja setode erinev päritolu, seisuslik vahe, religioosne taust, erinevad tavad ja käitumismudelid ning arusaamad pärimusest, aga ka lihtsalt keeleprobleemid kommunikatsiooni ja jäädvustamistöö vägagi keeruliseks. Mõndagi tolleaegsete välitööpraktikate kohta on siiski võimalik leida ja välja lugeda Setomaal käijate “etnograafiatest” või nende muudest kirjutistest.

Seda, et juba 19. sajandi lõpus olid osavaimad seto laulikud naised, näitab asjaolu, et ka varaseimate rahvaluulekogujate informantide seas oli selgelt rohkem naisi, kuigi otsiti ja eelistati pigem meeslaulikuid.²⁷⁹ Naistega kontakti saavutamine võis olla tänu seto külas kehtivatele arusaamadele komblustest küllaltki komplitseeritud. Seto (abielu)naiste elu ja suhtlemisring oli piiratud enamasti koduse sfääriga. Sellest tulevalt ei peetud sobilikuks, et abielunaine suhtleks nelja silma all võõraste meestega (vt. Kalkun 2010a, b; Virtanen 1981: 38). Abielunaise liikumisvabadus oli piiratud ja ainsad vähegi pikemad reisid või äraolekud olid rangelt seotud perekonnatavandi (pulmad, matused) või religioossete sündmustega (ristikäigud, *praasnigupäävääq*, *kirmaskiq*). *Kost mah k'aumine* tähendas abielunaise jaoks harva ja oodatut vanematekodus käimist. Sellised külastused olid seotud enamasti religioossete tähtpäevadega, vanematekoju mindi *praasnikupääväst*, st. päeval, mis oli selle küla püha. *Kost mise* laulud räägivad sageli oma sünniküla tähtpäeva ootamisest ning igatsusest pääseda korraks argistest kohtadest ja ülesannetest (vt. Kalkun 2003a: 10, Tampere 2009e: 365 jj.).

Abielunaise koduga seotus tulenes ka praktilistest põhjustest, naine pidi talitama loomad ja hoidma lapsed, mis tähendas, et igasugune äraolek nõudis lapsehoidja või loomatalitaja leidmist. Seto pered olid sajandivahetusel suured ning iga abielunaine oli küllaltki pika aja oma elust *nulga-* või *tarõnaase* seisuses. Kuna tavade järgi pidi naine kuus nädalat pärast sünnitust olema “nurgas” eesriide taga ning koduõuel mitte lahkuma, polnudki mõeldav, et naine oleks sel perioodil ühegi võõraga kohtunud või temaga suhelnud.

Kõige selle tõttu oli tolleaegsetel meesrahvaluulekogujatel lihtsam jutule saada vanade naiste või ka noorte neidudega. Lesestunud naised olid seto külas nii majanduslikult kui sotsiaalselt väga komplitseeritud olukorras. Majanduslik sõltuvus (mees)sugulastest muutis lesed sageli marginaalideks, kes elatasid end kerjates või elasid äärmises viletsuses. Samas vanade naiste ja leskede äärepealne positsioon ning ka fertiilse ea möödumisega seotud vabanemine teatud naise elu raaminud tabudest võimaldas eakatele naistele paljusid abielunaise jaoks lubamatuid käitumismudeleid (agressiivsem suhtlemisstiil, sõnakus jne.). Hurda kaastööline Hindrik Prants kirjeldab

279 Näiteks Mihkel Veske Seto-reisi kirjeldusest paistab selgelt uurija igatsus valge habemega meeslauliku järele. Raakva külas peatub Veske Helbi Hilipi (Philipp) juures. Veske järgi olevat Hilip varem osanud suurel hulgal rahvalaule, kuid mingi hiljuti juhtunud õnnetuse tõttu polnud suuteline neid Veskega jagama. Kui Hilip aitab oma pojalt laulusõnu meelde tuletada, tundub Veskele vanamehe “hõbevalge rikkalik juus ja habe” kui “lihaks saanud Vanemuise, vanade eestlaste lauljumala” oma. Täiuslikust pildist peaaegu täiusliku meeslaulikuga jääb puudu vaid kannel ning Veske lisabki, et “kahjuks ei saanud ta end oma kandlele, mille peale ta meister on, kuna see õnnetul viisil kasutamiskõlbmatuse olukorras oli” (Veske 1877: 5). Iseloomulikult pühendatakse Helbi Hilipile reisikirjas sama palju ridu ja tähelepanu kui naislaulikele Taarkale ja Madlile, kellelt erinevalt Hilipist ka laule saadakse.

oma mälestustes tüüpilist situatsiooni, kus küsitleti just vanemaid naisi, kuna nooremad olid liiga häbelikud ning ei vastanud ka koguja ootustele.

*Endastmõistetavalt oli mul esijoones tegemist vanemate inimestega, eidekestega, kel-
lel etteütlemiseks oli rohkem aega ja ka tarvilist tuju. Sest nooremad inimesed, eriti
“kabõhõisõ”, naitumatud tütarlapsed, olid võõra inimese vastu õieti tagasihoidlikud.
Ja ega neil olnudki seda lauluvara, mis vanematel inimestel. Nad alles kogusid seda
oma eluea kestel.*

Prants 2010: 138.

Teatud puhkudel võisid olla avatumad võõrastega suhtlejad siiski ka abiellumata noored seto neiud. Mehelemineku-eas tütarlaste “kuulsust” ja “tuntust” peeti positiivseks ning ka pered toetasid hea kosjakauba nimel neiude käike ja tegevusi “kuulsuse” ja “au” suurendamiseks. Auasjaks peeti rohkeid kosilasi, seto naiste eluloolauludes on tavaline, et autobiograafid uhkeldavad, kui mitmed kosilased neil käisid (vt. Kalkun 2004: 40 jj.). Noored tüdrukud käisid suviti *kirmaskitel* ja pulmades ka kaugetes küldes ning ka talvised ühised töötegemised ja pidustused, *istelitseq*, võisid viia neiu nädalateks kaugelgi elavate sugulaste juurde. Suvistel neljapäeva- ja laupäevaõhtutel oli ka tavaks, et võis käia *külä pääl*, s.t. juhul kui pere ja neiu seda lubasid, võis vallaline mees tulla öösel neiu juurde magama. 1913. aastal koos Väisäneniga Setomaal käinud Anna Raudkats mainib oma reisirakirjas imestusega, et “niisugusid öösisid visitesid peetakse auastavateks. Seda kuulsamad tüdrukud, mida enam tsurasid käib. Sel ööl ja ka edaspidi kuulsin vähemalt paar salka tulevat ja minevat. Kui pärastpoole Setu neidudega nimetatud öösiste külaskäikude üle rääkis, siis sain järgmist kuulda: kui tsurad öösi tulevad, siis peab neid tingimata sisselaskma, muidu hakkatakse tüdrukut uhkeks pidama ja igatmoodi pilkama.”²⁸⁰ Samas kommenteerib Raudkats ka seto tütarlaste ja noormeeste päevast käitumist reguleerivaid rangeid tavasid: “Päeval selle eest ei puudu Setu neiud ja peiud peaaegu sugugi üksteisega kokku, vähemalt peetakse juttuajamist neiu ja peiu vahel nagu millegiks häbiasjaks. Setud ei jõudnud küllalt selle üle imestada, kuidas herra Väisänen ja mina nõnda üheskoos käisime, ehk meie küll abielupaar ei olnud. Ka kirmaskil, laadal, kiriku juures on neiud ikka enamasti oma ette ja tsurad nõndasamuti.”²⁸¹

Ka Väisänen on kirjeldanud Hurdale toetudes, kuidas seto tavade järgi võivad noored enne abiellumist koos magada ning mõni kosilane tunneb oma mõrsjat juba kaua ja on “jo aastaka otsa timä man ma’anu” (Väisänen 1992: 110). Vaatamata sellele, et öised külaskäigud on lubatud, polevat olnud päeval siiski sobilik, kui eri sugu inimesed jäid kahekesi.²⁸² Väisänen toob näiteks situatsiooni, kus 14-aastane pakikandjaks palgatud seto neiu ei julgenud oma maine säilitamiseks järgmisse külla koos võõra mehega siseneda:

Kord juhtus kahe naaberküla vahel mu reisirakraami kandjaks noor tüdruk. Kui vähe oli jäänud veel minna, pani ta asjad maha ja ütles, et läheb tagasi. Kui küsisin, miks

280 Anna Raudkats, “Minu Setumaa reis (7.V.13–24.V.13.)”, EÜS X 1260/1.

281 Anna Raudkats, “Minu Setumaa reis (7.V.13–24.V.13.)”, EÜS X 1261/2.

282 Lauri Kettunenile oli 1909. aastal ja hiljem Kodavere kihelkonnas teejuhiks nooruke Anna Lindvere, kelle isa talus oli soomlane ka öömajal. Külas oldi veendunud, et Annal ja Kettunenil on intiimsuhe ning et Kettunen tuli Säärinsa külla endale pruuti otsima. Lugusid Annast ja Kettunenist räägiti Kodaveres ka pool sajandit hiljem (vt. Hiimäe 2000).

*ta jätab mind külade vabele, sain kindlameelse vastuse: “Lää-äi ma küllä tsuraga” (ma ei lähe külla poisiga). Tüdruk oli umbes 14-aastane, kuid pidas juba kinni neiuole omastest subtilemistavadest.*²⁸³

Väisänen 1992: 110.

Samuti meenutab Väisänen elevust, mida tekitas see, kui ta rändas Setomaal koos Anna Raudkatsiga. Päeviti preiliga kahekesi koos jalutamist peeti selgelt seksuaalseks žestiks ning vanamehed hoiatasid noori nende enda kuuma vere eest. Samas ei mõistetud, kui Raudkats ja Väisänen ei soovinud öösel voodit jagada. Tiirhanna külas olevat keegi perenaine Okse soovitanud Väisänenil Raudkatsile vitsa anda, kui see ei soostu oma “kosilasega” aset jagama (*samas*).

Kuna varaseimad seto rahvaluulekogujad hindasid eriti kõrgelt “vana laulu”, mis tuli soovitatavalt ka võimalikult vana inimese suust, jäid noored neiu pigem nende tähelepanu alt välja. Juhul kui on siiski kogutud noortelt tüdrukutelt, räägib see tõenäoliselt enam selliste informantide kergemast “kättesaadavusest” kui kogujate ideaalidest või väärtushinnangutest. Abielunaised, eriti noored abielunaised (*nooriguq*), jäid eelnevalt kirjeldatud tavade ja keeldude tõttu enamasti rahvaluulekogujate pilgu eest kõrvale ning nende peamiseks “sihtrühmaks” olidki vanad (lesk)naised. Koostööpartnerite valikut piiras ka jäädvustajate ja jäädvustatavate erinev sugu. Seto külades naisi küsitlevate rahvaluulekogujate töö eesmärke ei mõistetud ning kahtlustati, et võõrad mehed käivad lihtsalt “naisi petmäh”. Hurda kaastöölise Hindrik Prantsu olevat seto mehed nimetatud kahtluste pärast ka rünnanud ning temalt raha välja pressinud (Prants 2010: 140).

3.1.4. Koostöö eest maksmine

Muidugi leidis ka erandeid, kes ei hoolinud sugupoole või seisustega seotud piiranguist ning sageli oli raha, alkohol või mõni muu kingitus see, mis aitas häbist üle saada ja koostöökokkuleppeni jõuda. Näiteks on abielunaine Martini Iro Väisänenile jutustanud, et Jakob Hurt olevat maksnud talle töömehe päevapalga, et lauliku mees ei pahandaks ja Iro saaks kiirel tööajal koos väikese lapsega Petseris laulmas käia. Niisiis, et Hurda juures “mitu nädalit” laulmas käia, sai Iro Hurda käest raha, mis korvas majapidamise tema töökaed ja maksis kinni ka ebatavalise käitumise.

*Miis lupa-s' küll, a' ma' massi – ol' põimu aig – tüümehe iist palga, sis saa-as pereh söimada'. Pallõ jäi Hurdal kirotamalda'. Peräst poolõ olõ-õi kiäki' kirotanu'.*²⁸⁴

Väisänen 1924a: 16.

283 Kerran sattui matkatavaroitteni kantajaksi kahden naapurikylän välille nuori tyttö. Kun perille oli vielä [v]ähän, [hän] laski tavarat maahan ja sanoi lähtevänsä takaisin. Kysytyäni, miksi hän jättää minut kylänvälille, sain päättävän vastauksen: “Lää-äi ma küllä tsuraga” (en lähde kylään pojan kanssa). Tyttö oli n. 14-vuotias, mutta noudatti jo neidoille ominaista päiväistä seurustelusääntöä.

284 Mees ei lubanud, aga ma maksin – oli viljakoristuse aeg – töömehe palga, siis ei saanud peres söimata. Hurdal jäi palju [laule] kirjutamata. Pärast teda pole keegi kirjutanud.

Hurt annab oma 1903. aasta kirjutises “Über die pleskauer esten oder die sogenannten setukesen” tolleaegsete etnograafiate traditsiooni järgides ülevaate ka setode meelegaadist ja rahva tüüpilistest omadustest. Hurt räägib teisteski sajandivahetuse setode kirjeldustes ikka ja jälle korduvatest omadustest, nagu sõbralikkus, usalduslikkus, külalishakus ja räpasus, kuid teeb sealjuures ka tähelepanuväärse avalduse, mis valgustab seda, mil määral oli kogu Hurda isiklik rahvaluulekogumine seotud laulikutele maksmisega.²⁸⁵

*Oma neljal reisil sellesse piirkonda pole ma ühtki paburat setot näinud, ainult kord, kui ma ühelt seto naiselt mingit teavet küsisin, sain naiselt kõva sõimu ja järsu keeldumise osaliseks. Uurijale avavad mehed ja naised oma laulu-, muinasjutu- ja muu traditsiooni rikkused ilma mingi raskuseta, umbusaldus tundub nende jaoks päris võõras olevat. Kui olin oma ekskursioonidel inimestele isiklikult või kuulduste põhjal tuttavaks saanud ning teati, et tahan nende laule ja teadmisi kuulata ja üles kirjutada, mind lausa rünnati kutsetega. Selle valmisoleku ja vastutuleku juures mängis tõenäoliselt oma rolli ka kindel väljavaade, et nende armulikkuse eest kõlisevate müntidega makstakse, mida ma ka tõesti iga materjali kogumise juures tegin.*²⁸⁶

Hurt 1903: 204.

Niisiis mõistab ka Hurt, et setode ootamatu vastutulelikkus on seotud suurel määral rahaga, mida laulude eest antakse. Tõenäoliselt on ajakulu ja sõiduga seotud ebameeldivuste korvamine tundunud Hurdale nii iseenesestmõistetav, et ta kirjutab sellest oma artiklis, tundmata hilisemate folkloristide moodi süümepiinu rahvaluule eest maksmise pärast.

Jakob Hurda jälgedes Setomaal käinud Hindrik Prantsu mälestused kinnitavad fakti, et Hurda välitööde juurde käis laulikutele maksmine. Kuna laulikud oleval pidanud ekslikult Prantsu Hurda pojaks: “Sa vast iks oltki tuusama laulusaksa poig, kiä inne siin käve,” kurdab komplimentist meelitatud Prants oma mälestustes, et tal oli piinlik maksta laulikutele vähem kui tema “isa” oli omal ajal teinud (Prants 2010: 138).

285 Sümptomaatiliselt on antud kirjakoht eesti folkloristika loos kahe silma vahele jäetud. Rahvalaulikutele maksmist on peetud ebaõigeks praktikaks ning nii raha andjaid kui vastuvõtjaid on stigmatiseeritud. Samuti on sellisel moel kogutud folkloori suhtunud kui automaatselt kaheldava autentsuse ja väärtusega tekstidesse. Selle kirjakohta mitterätkamine on seotud tõenäoliselt ka kuvandiga Hurdast kui ideaalsest rahvaluulekogujast, millesse rahvaluule eest maksmise fakt pole sobinud.

286 Ich habe auf meinen vier reisen im gebiet keine brummigen setukesen getroffen, nur einmal wurde ich von einer setukesin, die ich um einige auskünfte fragte, hart angeredet und barsch zurückgewiesen. Dem forscher erschliessen männer und frauen die schätze ihre lieder, märchen und anderen tradition ohne jede schwierigkeit, misstrauen scheint ihnen ganz fremd zu sein. Als ich auf meinen exkursionen den leuten persönlich oder von hörensagen bekannt geworden war, da wurde ich frömlich mit anträgen bestürmt, ich möchte ihre lieder und mitteilungen anhören und niederschreiben; freilich spielte bei dieser bereitwilligkeit und zuvorkommenheit auch die sichere aussicht eine rolle, dass man ihre liebenswürdigkeit in klingender münze bezahlen werde, was meinerseites bei jeder materialieneinheimsung auch tatsächlich geschehen ist.

Nagu pärast Setumaal kuulsin, oli Hurdal kombeks laulude ja juttude etteütlejatele nende ajaviitmise eest tasu maksta, päälegi kaunis heldel käel, mistõttu mulle hiljem mõnes kobas ette heideti, ma maksvat vähem kui enne nende juures käinud "Peeterbura laulusaks".
Prants 2010: 135.

Kuna pulmalaulikutele toidu, joogi, riiete või rahaga maksmine oli seto traditsioonis tavaline praktika, pole rahvaluulekogujatelt "laulupalga" saamist sugugi häbenetud. 1930. aastal pani Samuel Sommer kirja Miko Ode eluloo, tuginedes Ode poja ja teiste sugulaste käest saadud teabele (vt. Hagu 1990: 219). Luluema perekond pole unustanud summasid, mis Jakob Hurt Miko Odele koostöö sujumiseks on andnud, ning need on olulise teabena lõimitud luluema eluloonarratiivi.

1903. aastal sõitis Dr. J. Hurt Peterburist Setumaale rahvalaule korjama ja kirjutas Miku Ode käest kael korral, juuni kuus ja sügisepoole kokku 20720 rida laule. Dr. Hurt kirjutas laule vahel kodus Miku Ode tares, vahel käis Ode Petseris Kleinsoni themajas laulusid etteütlemas. Dr. Hurt maksis Odele etteütlemise eest päevas 2 rubla ja üldse sai 39 rubla.

Samuel Sommer, "Setu luluema Miku Ode – Evdokia Kanniste – elulugu ja toodang", EKIA, f. 235, m. 20:15, l. 1/1 p.

Ka Armas Otto Väisäneni reisidega käis kaasas tõenäoliselt laulikute meelitamine alkoholi või kingitustega. 1913. aasta Seto-reisil osalenud Anna Raudkats kirjutab oma reisikirjas, kuidas tulemusterikas välitöö nõuab palju aega ja visa "pealekäimist" ning on peaaegu alati seotud ka alkoholi või maksimisega.

Sagedasti ei olnud inimestel kas aega või tuju kobe esimesel silmapilgul meiega tegemist teha, teised jälle tõivad vähehaaval oma teadmised päevaavalgele. Selle kõigega peab rehkendama ja kannatlikult ootama, aga ühtlasi ka visalt "pealekäima". Setu lauljad juba palju vabatahtlikult oma kunsti näitama ei hakka. Väga sagedasti, võib ütelda, pea alati nõuti viina keele kasteks ehk jälle tuju tõstmiseks. "Kuidas ma sulle targa peaga laulan!", võis tihti kuulda. Ka rahalist tasu nõuti.

Anna Raudkats, "Minu Setumaa reis (7.V.13–24.V.13.)", EÜS X 1266.

Raudkats puudutab laulikutele maksmise teemat oma reisikirjas ka hiljem. 21. mai sissekandes kiidab Raudkats setosid, kes ei küsi söögi ja öömaja eest kindlat tasu, vaid on rahul, "kui oma heaksarvamise järele parkümmend kopikat andsime", aga kirjeldab ka kaht ebameeldivat laulude või tantsude esituse eest tasumisega seotud konflikti, mis vihjab, nagu poleks viina ja raha pärast kauplemine olnud siiski kuigi haruldane praktika.

Lauljatele ja tantsijatele pidi küll viina ja "karamelkaside" ostma, aga rahalist tasu just ei nõutud. Herkovo külas, kubu Tailovast läksime, ei käinud meie käsi nii hästi. Tüdrukud tantsisid meile natuke ette, ja pealtvaatajad, pooljoobnud meesterahvad, kes ise midagi ei teinud, hakkasid viina nõudma. Kui nende tahtmist ei täidetud, minti häbemataks; küla "десятскіі" nõudis meie passisid. /---/ Selsamal päeval nõudisivad Pulatnovas paar naist, kes natuke ettelaunud olid, rahalist tasu oma "helü kulutamise" eest. Viina nad olid juba saanud. Kui meie neile niipalju raha ei andnud, kui nad tahtsid, öeldi, et "kui

meie seda teadnud oleksime, et Teie meile nii vähe maksate, siis me ei oleks teile laulma hakkanudgi". Kõik see jättis halva mulje järele.

Anna Raudkats, "Minu Setumaa reis (7.V.13–24.V.13.)", EÜS X 1277/8.

Et Väisäneni välitööde puhul polnud koostööpartneritele maksmine spetsiifiline Setomaa eripäradega seotud praktika, näitavad ka tema Karjalas tehtud reisi-märkmed. Väisäneni 1915. aasta Viena Karjala välitööid uurinud Maari Kallbergi järgi andis Väisänen vajaduse korral laulikutele vaevatasuks raha, mis võis olla nii avanss enne koostöö algust kui tasu pärast seda (Kallberg 2004: 25). Kui Karjala laulikutele olevat Väisänen saatnud ka välitööde järel neist tehtud fotosid (*samas*), siis Eestis ja Setomaal toimunud uurimismatkade järel selliseid kulutusi tõenäoliselt ei tehtud.

3.1.5. Võõras kohas küsitlemine

Lisaks sooga seotud konventsioonidele võis laulikute ja kogujate vahelist distantssi lisada see, et rahvaluulekogujad ei elanud oma välitööde ajal külataredes, vaid eelistasid mugavamaid olusid. Oli tavaline, et oldi öömajal Petseris või ka mõnes rikkas talus, kuhu lauljaid küsitlemiseks kohale toodi. Näiteks Mihkel Veske elab oma 1875. aasta seto välitöödel suurema osa ajast Vastseliinas doktor Theodor Mühlenthali juures Ravanurme tohtrimajas, kuhu laseb sõidutada ümbruskonnas elavaid laulikud.

*Järgnevatel päevadel kirjutasin laule üles kabelt laulikult, keda mulle dr. Mühlenthal tutvustas ning seejärel Ravanurme enda juurde kutsus, 40 aastaselt abielunaiselt Taarkalt Krantsowa külast, umbes 10 versta Ravanurmest, ja umbes 70-aastaselt abielunaiselt Madlilt Mükse külast. Laulik Taarka (Darja) näitab üles erilist annet.*²⁸⁷
Veske 1877: 7.

Tõenäoliselt saadi Taarka ja Madliga kontakt tänu tuntud tohtrihärrale ja tõenäoliselt oli Ravanurme kutse ka selline, millest naised (ja nende abikaasad) ei võinud keelduda. Samas kümne versta kaugusele sõitmine polnud toleleagse seto abielunaise jaoks sugugi tavaline asi, liiatigi kui reis viis Setomaalt välja, selle eesmärk oli ähmane ning ees ootasid harjumatud kombed ja võõrad inimesed. Võimalik, et naised olidki hirmul või tundsid end lihtsalt peenes "doktoraadis" ebakindlalt, sest Veske mainib muuseas, et mõlemad laulikud olid "läbi ja lõhki ebausklikud ja igasugustest uue aja mõjutustest puutumata" (Veske 1877: 8). Väga tõenäoline, et

287 An den folgenden Tagen schrieb ich von zwei Sängerrinnen, zu denen mich Dr. Mühlenthal hinführte und die er dann nach Ravanurm zu sich bestellte, Volkslieder auf, von dem 40jährigen Weibe Targa im Dorfe Krantsowa, gegen 10 Werst von Ravanurm, und von dem gegen 70 Jahre alten Weibe Matli aus dem Dorfe MEEKS. Die Sängerin Targa (Darja) zeichnet sich durch eine besonderes hohe Begabung aus.

laulikutele kodust väljatuleku eest ka maksti või tehti kingitusi, kuigi sellest Veske reisikirjas ei räägita.

Doktor Mühlenthal viib Veske ka Raakva külla, kuid sealgi ei peatuta ükskõik millises talus, vaid juba eelpool mainitud seto kontekstis erakordselt rikka ja auväärse peremehe Helbi Hilipi juures. Hilipi suurde tallu kutsutakse kahel korral naabruses elavaid “noori ja vanu”, et nood võiksid oma laule ja tantse härradele ette kanda (Veske 1877: 5). Samamoodi ei peatunud ka Hurda kaastööline Hindrik Prants oma Setomaa välitöödel talutaredes, vaid Ulitina mõisas luuletaja Elise Auna juures. Prantsu reisist on teada, et jäädvustamise kergendamiseks olevat Korela küla veskiproua Sperger kutsunud laulikuid oma veskisse leelotama (Prants 2010: 135, 139).

Ka Jakob Hurt eelistas oma seto-reisidel peatuda Petseris (nagu ka tema kaasaegsed setodest kirjutajad Oskar Kallas ja Juri Truusmann). Oma 1903. aasta reisikirjas ütleb Hurt, et tema “peakorter” välitööde ajal oli Petseri linnas Kleissoni teemajas²⁸⁸ (vt. Laar 1995: 175), kust ta tegi ekskursioone küladesse ning kuhu ta kutsus inimesi, kelle käest “lootis väärtuslikku saaki saada” (Hurt 1903: 185). Erinevalt Kreutzwaldist²⁸⁹ ja teistest varajastest kogujatest, kellel oli tõenäoliselt probleeme ka seto keelega, Hurdal lõunaestlasena keelebarjääri polnud. Oma 1903. aasta ülevaateartiklis peabki Hurt vajalikuks rõhutada, et tal polnud “oma uurimisallika”, seto rahvani jõudmisega probleeme, kuna ta “valdas täielikult setokeste keelt” (1903: 186). Keeleoskuse tähtsust ja selle seost välitööde eduga rõhutas Hurt juba oma 1886. aasta Seto-reisi aruandes “Kurzer Bericht über die sprachwissenschaftlichen und ethnographischen Forschungen des Dr. J. Hurt unter den Esten im Sommer 1886.”²⁹⁰

Seetõttu on rahvake, vaatamata oma väiksele arvule, siiski erakordselt huvitav ja tulutoov uurijale. Jubul kui uurija valdab rahva keelt täielikult ning on oma sobiva olekuga nende usalduse võitnud, jääb tal vaid üleskirjutamise vaev, et saada parimat materjali teaduslikuks uurimiseks ja käsitlusteks. Kuna ma setode murret juba varem oskasin ning

288 Samuel Sommeri järgi “Kleinsoni themaja” (EKIA, f. 235, m. 20:15, l. 1/1 p.).

289 Kreutzwald oli oma seto-reisi ajaks küll juba kümmekond aastat Võrus elanud, kuid nähtavasti valmistas lõunaestilik keelekuju talle siiski raskusi. Kreutzwaldi seto laulud on suure osas tema enda looming, laulude keelgi on moonutatud. Kurioosselt leidis Kreutzwald seto laulude “vanemas” kihis palju “tallinna murde” elemente, “uuemad ja vähemväärtuslikud” laulud olid Kreutzwaldi meelest rohkem “tartu murdes”, mis oli kooskõlas tema teooriaga, et kõik eesti laulud on sündinud põhjarannikul (1953a: 110, 111). Samas ei maini Kreutzwald otseselt oma keeleprobleemi ning kirjutab vaid “mitmesugustest raskustest”, mida “igaüks peab ületama, enne kui ta mõne tähelepandava laulu omanikuks saab” (1953a: 106). Sellele, et muuhulgas just keel on probleemiks olnud, näib vihjavat seegi, et Kreutzwald teeb ÕES-ile ettepaneku saata “söögiraha eest” Setomaale “laulukütiks” kohalikkude keelt mõistev Victor Stein Võrust (Kreutzwald 1953a: 112; Ribenis 1993: 668). Keeleprobleemid olid tõenäoliselt ka Mihkel Veskel. Hurda kaastööline Hindrik Prants vahendab oma mälestustes lugu, kuidas Veske olevat seto perenaiselt küsinud, kas piim on “soe”, mille peale perenaine olevat hädaldanud: “Tohoh, kulla saks, kos me no soe kätte saa. Meil om iks puhas lehmapiim.” (Prants 2010: 138).

290 “Lühike aruanne dr J. Hurda keeleteaduslikest ja etnograafilistest uurimistest eestlaste seas suvel 1886.”

*seetõttu ka nende usaldust väga lihtsalt võitsin, on mu uuringuid hea edu saanud.*²⁹¹

Jakob Hurt, "Kurzer Bericht über die sprachwissenschaftlichen und ethnographischen Forschungen des Dr. J. Hurt unter den Esten im Sommer 1886", EKIA f. 43, m. 38: 4, l. 5.

Samas oli Petseris resideeruvale Hurdale takistuseks tõenäoliselt tema seisus ja positsioon. Arvatavasti ehmatas Petserisse luteri pastori palge ette ilmumine nii mõnegi ortodoksse seto naise või mehe suu lukku. Tõenäoliselt ei juletud võõrale kirikuõpetajale ka igasuguseid laule laulda. Hurt on seda ka ise märganud ning 1887. aastal palub ta üleskutses "Lühikene teadus ja tähtis palumine" lõunaestlasi (*võro vele*), et talle saadetakse seto pilkamise- ja naljalaulusid, "sest neid olen ma senni Setude käest kõige vähemal arvul saanud. Neid ei arvata mitte "kõrralaulus", nagu Setu ütleb, vaid "tsordsis"; sellepärast ei saa neid võõras kergeste kuulda; ja ommeti on needki mitmest tükist väga tähtsad." (Hurt 1989a: 43–44).

Kogujaid, kes enamasti polnud õigeusklikud, võis kogumistöös takistada ka kohalike religioossete tavade kehv tundmine. "Valel ajal" organiseeritud kogumiretk võis ikalduda, kuna laulikud pidasid näiteks paastu ajal laulmist²⁹² suureks patuks. 19. sajandi lõpus Setomaal rahvaluulet kogunud Victor Stein kurdabki, et harilikel tööpäevadel ja eriti paastu ajal on saak väga kehv, vaid püha- ja tähtpäevadel, kui seto rahvas on *in dulci jubilo*, oli ka saak rikkalik²⁹³ (Põldmäe 1968: 655).

1913. aastal oli Väisäneni ja Raudkatsi "peakorteriks" Taelova papi Karl Ustavi kodu,²⁹⁴ kus Väisänen oli peatunud ka eelmisel aastal (Hagu 1990: 430). Pikkade retkede tõttu õõbiti mõnikord siiski ka mujal, sel juhul aga eelistati suuri ja uhkeid talusid. Näiteks 10. mail õõbiti Seretsova külas Tsängu talus, mis oli Anna Raudkatsi reisikirja järgi "vist küll kõige suurem ja jõukam talu tervel Setumaal". Raudkats mainib, et samas talus elas omal ajal "paar kuud" ka Heikki Ojansuu.²⁹⁵

291 Hierdurch ist das Völkchen, wenn auch klein an Kopffzahl, doch ausserordenlich interessant und ergiebig für den Forscher, wenn er die Sprache der Leute vollkommen beherrscht und durch geeinetes Wesen ihr Vertrauen gewonnen hat, nur abzuschreiben braucht, um das beste Material zu wissenschaftlichen Studien und Darstellung zu haben. Da ich den Dialekt der Setukezed schon früher kannte, und auch das Zutrauen derselben sehr leicht gewann, so haben meine Forschungen einen guten Erfolg gehabt.

292 Religioossemad seto naised pidasid kolme nädalasisest paastupäeva ja nelja pikemat aastapaastu, üldisemalt paastuti vähemalt lihavõttepaastu ajal. Lisaks loomse toidu ja alkoholi manustamise keelule oli keelatud ka laul, tants ja muud lõbustused, *külä pääl k' aumine* ja seksuaalelu. Iganädalased paastupäevad olid esmaspäev, kolmapäev ja reede, vastavalt Jeesuse sünni, tema äraandmise ja surma mälestuseks. Lisaks sellele ei söödud loomulikult enne pühapäevast kirikusseminekut. Neli suuremat paastuaega aastas olid lihavõttepaast (seitse nädalat), jõulupaast (kuus nädalat), maarjapaast (kaks nädalat) ja peetripaast (kaks nädalat). Lisaks sellele oli veel ühepäevaseid paaste kirikupühadel või nende eelõhtutel: nt. *viiristmise* laupäev (epifaania), jaanilaupäev, *paasapäiv* (issandamuutmine), *ivanaskorona* (Ristija Johannese pea maharaiumine), *vissenja* (ristiüendamine). Eri külates oli veel lokaalsemaid paastupäevi (nt. Meremäe kandis (ERA II 286, 126/8), aga ka Usinitsas (ERA II 155, 394/5) mihklipaast (kaks nädalat) marutõve vastu jne.).

293 H II 62, 648.

294 Anna Raudkats, "Minu Setumaa reis (7.V.13–24.V.13.)", EÜS X 1256.

295 Anna Raudkats, "Minu Setumaa reis (7.V.13–24.V.13.)", EÜS X 1265.

1922. aastal peatus Väisänen oma reisikaaslastega Obinitza kirik-koolimajas. Et võimaldada kunstnikele sobivaid töötingimusi, oldigi suurem osa ajast kooli saalis (vt. Väisänen 1956: 262), kuhu preester Nikolai Raag laulikuid kohale sõidutas. Väljasõitudel peatuti ka juba 1913. aasta reisiril Väisänenile teejuhiks olnud Simaski Senka (Semjon Duplevski) suures talus.²⁹⁶

3.1.6. Välitööde seksuaalne värving

Väisäneni lähenemist rahvaluulele on peetud oma ajast ees olevaks (Timonen 2004: 19, Tenhunen 2006: 22). Tema välitöid ja uurimusi on eristanud peavoolust suurem huvi laulude esitajate ja nende maailma vastu, s.t, “lauludokumenti” ümbritseva konteksti vastu. Oma kirjutustes esitles Väisänen siiski vaid väga valitud laulikuid detailselt, milles peegeldub tolleaegne hinnanguline ja estetiseeriv suhtumine pärimusse (Tenhunen 2006: 22). Põhjaliku jäädvustamise ja tähelepanu osaliseks said ainult teatud põhjustel Väisäneni poolt välja valitud lauljad, kes ei pruukinud sugugi olla kohalikus mõttes hinnatuimad pärimuse tundjad või lauljad. Valitud “tõeliste lauluemadega” aga tegi Väisänen sageli kauakestvat ja tihedat koostööd, jäädvustas neid igakülgselt, ja organiseeris ka esinemisi

296 Seto esimeseks kunstnikuks nimetatud Simaski Seenkast (ka Ivvani Senja, Simaski Semmen, Semjon Duplevski jne.) pole kuigi palju jälgi jäänud. 1913. aastal koos Väisäneniga Simaski “puustuses” aega veetnud Anna Raudkats kirjutab oma reisiripäevikus Simaski Senka kohta järgnevat: “Siimaskil kulub terve päev ära. Vana perenaine ja karjatüdrukukene laulsid herra Väisänenile palju ette. Vahete vahel tantsisin mina jälle perepoja Senkaga ja tema täditütrel Jakkol Olliga. Nimetatud Senka oli omast kohast huvitav tüüp. Teda võis juba haritud Setuks nimetada: oli ta ju viis talve koolis käinud, mis Setude juures haruldane asi on. Senka arvab enesel maalimise kunsti jaoks andi olevat ja nähtavasti mitte ilma põhjusteta. Ta sõitis kord ühes teiste Setudega Tartusse “Vanemuises” etendust andma ja sai sel juhtumisel oma kunstipüüetes uut hoogu, nii et ta kunstnik Raua õpilaseks hakkas. Siimaskil ehivad tema kunstitooted tagatoa seinu ja näivad midagi töötavat, iseäranis kui meie tema lühikest õpeaega Tartus silmaspeame. Senkal on mõtte kord Peterburisse edasiõppima minna ja kui võimalik isegi kunstiakadeemiasse sisseastuda. Kes teab, ehk tõuseb ka Setude seast mõni kunstnik. Esialgu on Senka väga meeldiva välimusega ja hea iseloomuga Setu poiss, kes isal põldu künda aitab.” (Anna Raudkats, “Minu Setumaa reis (7.V.13–24.V.13.)”, EÜS X 1270/2). Seenka osales koos Samuel Sommeriga ka Seto Laulupidude korraldamisel ning Petserimaa karskus- ja hariduskoosolekutel. 1921. aastal olevat Doblevski/Dublevski Seretsova külas pidanud kõne seto muuseumist, mille peale rahvas lubanud “vanu asju annetada, kui muuseumi korjajad tulevad” (“Petserimaalt” – Postimees nr. 267, 18.11.1921, lk. 7). 1922. aastal kirjutab Postimees, et Samuel Sommer ja S. Dublevski käivad pühapäeviti küldes laulikuid Petseri laulupeole otsimas ja valimas ning panevad peo kava kokku (“Setu rahvalaulikute pidu” – Postimees nr. 226, 3.10.1922, lk. 3). 1935. aastal teatab Postimees Eesti Lauljate Liidu “Petserimaa Eesti 7. laulupäevast”, millest olevat osa võtnud ka 12 seto koori. Ajaleht peab sündmust erakordseks ja nimetab Seenkat kui koorijuhti: “See on esmakordne juhus meie laulupidude ajaloos, mil setud iseseisvalt nii suurel hulgal rahvalauludega esinevad. Setukoore juhhib Petserimaal üldiselt tuntud Simaski Seenka” (“Ringi ümber kodumaa” – Postimees nr. 197, 23.7.1935, lk. 6). Semen Duplevskist kui seto kooride juhust kirjutatakse ka sõnumis “Petserimaa laulupäev õnnestus” (Postimees nr. 217, 12.8.1935, lk. 3).

või reise.²⁹⁷ Selline koostöö võis oma olemuselt olla nii deskriptiivne (jälgimine, jäädvustamine, kirjeldamine) kui ka preskriptiivne (suunamine, provotseerimine, “katsetamine”).

Väisäneni kirjutistest jääb mulje tema suurest empaatiast vanade laulikute suhtes ning tundub, et väga lähedased kontaktid valitud laulikutega olid pigem reegel kui erand.²⁹⁸ Väisänen räägib näiteks kuulsast karjala itkejast Matjoi Plattonenist kui “armsast vanast sõbrast” (Tenhunen 2006: 20) ning kirjeldab mitmel puhul ka seto laulikuid väga soojade sõnadega. Lauri Kettunen, kes käis Vepsamaal pärast Väisäneni välitöid, kirjutas oma mälestustes, kui soojalt vepsa naised meenutasid Väisäneni külaskäiku:

*Väisäneni, kes on rõõmus ja meeldiv üliõpilane ja poissmees, meenutavad Oudotja ja Annoi igatsusega. Ta oli naljaga pooleks kiidelnud, et Annoi on ta pruut, ning naised peaaegu kinnitasid seda juttu. Mina olin neile muidugi pettumus.*²⁹⁹

Kettunen 1945: 352.

1970. aastal Väisäneni auks peetud pidukõnes rõhutatakse tema võimet saavutada inimestega vahetu ja usaldusväärne kontakt (Mäkinen 1970: 364). Sellise lobeda kontaktloomise näiteks tuuakse katkend Väisäneni Vepsa reisi meenutusest. Vana Väisänen kõneleb oma noorpõlve välitöödest ning jutustab kummalise loo, kuidas ta kontakti loomiseks olevat suudelnud hirmunud vepsa neiu.

Meile oli soovitatud küla üht suurimat talu. Selle peremehele oli isegi väike pood. Kodus polnud kedagi peale noore neiukese, kes peaaegu värises hirmust, kui me sisse tulime, et mis mehed need küll on. Ta oli parajasti käsikiviga rukist jabvatamas, et teha putru. Mõtlesin, et kuidas küll saaks nüüd selle tüdrukut taltsutatud. Ei osanud tol ajal veel õieti vepsa keelt, kuigi pea hakkasin karjala keele abil sedagi keelt kõnelema, aga algul oli raskusi. Olin noor mees ja vallaline ning musitasin tüdrukut põsele. Tüdruk taltus kobe. Jabvatasime seal

297 Näiteks lähedane ja pikaajaline koostöö Karjala itkeja Matjoi Plattoneniga (vt. Tenhunen 2006); Taarkaga seotud “eksperimendid”, mitmekülgne jäädvustamine ja reiseid organiseerimine; Anne Vabarna avastamine ja tema kaksikeepose sünni provotseerimine (vt. Kalkun 2001, Honko jt. 2003).

298 Väisäneni tütar Kaari Raivio on 2003. aastal meenutanud, et isa oli olnud jutukas ja leidnud võõrastega kergelt ühise keele. Väisäneni Viena matku uurinud Maari Kallberg toob esile tema osavust kogumistöös ning võimet inimesi laulma panna (Kallberg 2004: 23; Väisäneni töömeetodist on kirjutanud ka Heikki Laitinen (1991: 30)). Siiski on tähelepanuväärne, et kaasaegsete kirjutistest ei jää (vähemalt vanemaalisest Väisänenist) muljet kui inimesest, kellega oleks olnud ilmtingimata hea ja lihtne suhelda. Noor Martti Haavio kirjeldab Väisäneni 1921. aastal ambivalentsel moel kui “vallatlevat, alalises liikumises rebast” (1972: 348) ning 1924. aastal kui kärpi, kes “vilksab kord siin, kord seal” (1972: 608). 1970. aastal Väisäneni auks peetud kõneski ei jäeta mainimata, et 66-aastase professori ja tema õpilaste suhted “olid harva optimaalsed”, Väisänen “tundis end ebakindlalt” ja õpilased tõlgendasid sageli tema “häidki kavatsusi valesti” (Mäkinen 1970: 365; sellest ka Laitinen 1991: 32). Matti Kuusi meenutab Väisäneni kui “väikest Napoleoni”, kes konfliktide tõttu pidi 1963. aastal Kuusile loovutama oma Kalevalaseura juhi koha ja saama seltsi auliikmeks (Kuusi 1985: 324).

299 Väisästä, joka on iloinen, miellyttävä ylioppilas ja poikamies, Oudotja ja Annoi muistelevat haik-easti. Hän oli leikillisesti minulle kehunut Annoita morsiamekseen, ja naiset miltei vahvistivat hänen puheensa. Minä olin heille pettymys, tietenkin.

*käsikivi juures siis muudkui koos. Nii sain väbehaaval tuttavaks kogu talu rahvaga.*³⁰⁰
Väisänen 1969: 275.

Väisänen esitab loo lihtsalt kui Tšaigla külaga seoses meenuva juhtumise ning ei kommenteeri seda pikemalt, ega aseta lugu ka välitööde metoodika konteksti. Ometi näitab lugu, et empaatilise Väisäneni suhe informantidega polnud sugugi nii hierarhiavaba ja dialoogiline. Vepsa tüdruku loos on uurija see, kes kavaldab ja püüab uuritava kinni, et saada kätte talle vajalik informatsioon. Uuritav võõras on eksotiseeritud ja erotiseeritud ning sellist olukorda ei tajuta probleemina. Võimalik, et ortodoksse vepsa tüdruku jaoks võis suudlemisel olla vähem erootilisi konnotatsioone kui soome teadlase jaoks,³⁰¹ kuid Väisänen näeb olukorda igatahes erootilisena, rõhutades oma noorust ja vallalisust.

Väisäneniga isiklikult kokku puutunud etnomusikoloog Heikki Laitinen on kirjutanud, et Väisäneni ja naiste suhe oli “luuleline ja armastav”. Laitinen toob esile tema “eranditult õrnad” naisrahvalaulukute kirjeldused ning väidab, et kõige kaugemale arenes see kiindumus Setomaal, kus Väisänen tõstis esile seto “lauluimä” sõna ja andis sellele mahlaka ja tundelise sisu (Laitinen 1991: 32). Aastatel 1966–1968 on Väisänen oma mälestusintervjuudes Vuokko Kivisaarile, Matti Kuusile ja Pertti Virtarantale meenutanud oma Setomaa-reise. 70. aastates Väisänen on Setomaad meenutades kummalisel kombel keskendunud meeste ja naiste vahelistele suhetele ja sellega seotud käitumisnormidele.³⁰² Tõenäoliselt tuleneb see sellest, et Väisänen oli oma Seto-reisidel naisevõtu-eas ja nii küläühiskond, kus ta välitöid tegi, kui ta ise, olid sellest olukorrast väga teadlikud. Oma osa võib mängida muidugi ka see, et Väisäneni intervjueerisid muuhulgas kaks temast nooremat meest või etnograafiliste kirjelduste traditsioon.³⁰³ Igatahes seostub Väisänenil mälestustes Setomaaga esmalt Pihkva, kus teda olevat tahetud paari panna kindrali tütre Maria Vladislavnaga (1970: 19, 20), seejärel meenutatakse

300 Meille oli neuvottu ehkä suurin talo siinä kylässä. Sillä isännällä oli pikkuinen kauppakin. Siellä ei ollut keitään muita kuin nuori neitonen, joka, kun me tulimme sisään, melkein vapisi pelosta, että mitähän miehiä nämä nyt ovat. Hän oli paraikaa jauhamassa käsikivillä ruista, siis puuroksi ruista. Ajattelin, että millähän tämän tytön nyt saisi kesytetyksi. En osannut silloin vielä oikein vepsää, vaikka kyllä minä hyvin pian karjalan kielen avulla rupesin osamaan sitä vepsääkin, mutta heikko se aluksi oli. Minä olin nuori mies, naimaton, niin minä muiskautin tyttöä vähän poskelle. Tyttö kesyttyi heti. Yhdessä me sitten kovasti jauhoimme siinä käsikiven äärellä. Niin tulin vähitellen tutuksi koko talon kanssa.

301 Eesti armuelu uurinud Märt Raud väidab näiteks, et eesti pruutpaaridel polnud kombeks suudelda nii nagu tegid seda vene mõjul ortodokssed seto pruutpaarid (Raud 1915: 38). Taelova kirikus lihavõtteteenistusel käinud Oskar Kallas väidab, et setod pidasid lihavõttesuudlust vene kombeks ning vaid mõned seto mehed suudlesid üksteisega, “aga ka enam huulte otsast ja ainult üks kord”, mehed naised ja naised mehi ei olewat suudelnud (Kallas 1898: 180). Suudlemise kombest setodel on kirjutanud ka Oskar Loorits (1949: 17, 18).

302 Meeste ja naiste vahelisi (intiimseid) suhteid käsitletakse muuhulgas ka Väisäneni 1921. aastal ilmunud kirjutises “Setunmaa” (1992) ja artiklis “*Syntymä*, lapsuus ja *kuolema*: setukaisten tapoja ja uskomuksia” (1924b).

303 Võõrast kultuurist jutustamise traditsioon võis samuti toetada Teise seksuaalse poole rõhutamist. Klassikalised kultuurikirjeldused eksotiseerisid võõraid kultuure ning “õilsa metslase” kontseptsiooniga käis kaasas ka uuritava kultuuri erotiseerimine (vt. ka Västrik 2007: 124, 125; Leete 2000: 81, 82).

lahkeid seto külanoorukeid, kes innustasid ööseks tüdrukute juurde minema; siis kõnel-dakse lõõtsamängijast, kes paneb öömajaküsija oma tütre kõrvale magama ning kahest vennast, kes ei pahanda, kui Väisänen ööbib nende õe juures. Mälestustes meenutab Väisänen veel, kuidas teda Setomaal rahvatantsu-uuriija Anna Raudkatsiga ühe kasuka alla magama taheti panna ja kuidas seto perenaine vihastas, saades kuulda, et Anna ja Armas Otto magavad eraldi. Kena naljana meenutatakse ka seda, kuidas Väisänen noore mehena mängis seto neiul kosjas käimist, et öömajale saada.³⁰⁴ Lisaks jutustab Väisänen intervjuerijatele, kuidas Setomaa on selline eksootiline maa, kus peetakse viisakaks ja auväärseks žestiks, kui noormehele tehakse ööse kohaliku neiü kõrvale. Väisänen meenutab üht dialoogi kauni seto neiuga, kelle vennad olevat lahkelt palunud külalise oma õe kõrvale magama. Väisänen olevat küsinud neiult süngis: “Kas see pole ohtlik naisele, kui mees tuleb kõrvale magama? Te naised ju saate aru küll, mis tunded meestes ärkavad?” Mille peale neiü olevat vastanud: “Küll me juba teame, ära õpeta mind. Proovi vaid, saad näha, kuidas läheb.”³⁰⁵

Ka 1913. aasta välitööpäevikus võib leida kirjakohti, mis kommenteerivad setode armuelu iseärasusi või neidude loomust. Väisäneni jaoks oli setode kultuuris tavaline noorte öine koosmagamise komme ilmselt midagi väga võõrast ja irratsionaalset, samuti on ta šokeeritud seto neidude “liigest” aktiivsusest ja talle võõrastest käitumismudelitest. Krantsova külas olevat neiud palunud Väisänenil ööseks nende juurde tulla ning öise külastuse lootuses olevat nad leppinud isegi sellega, et laulupalgaks olid vaid maiustused.

*Krantsovalased osutusid eriliseks rahvaks. Ehk tulenes see sellest, et polnud ühtki poiss-meest. Ju siis seetõttu andsidki tüdrukud märku, et oleksin olnud läinud ööl väga teretul-nud nende mano tules. Nad laulsid isuga ja ei nõudnud lisaks mu antud kompekkidele muud midagi. Kahju, et neist pidi kiiresti lahkuma. Nad olid kiirustamas lähedal pee-tavasse pulma ja kutsusid mindki kaasa, kuid olin otsustanud minna otse Luhamaale.*³⁰⁶
Väisänen 1992: 21.

Samas reisipäevikus kirjutatakse ka sellest, kuidas seto neiude vanemad olevat Väisänenile teinud ettepanekuid võtta tütar ära või jääda vähemalt öömajale. Näiteks Kiiova külas taluperemees Sido Nikiti pillimängu salvestamise järel olevat pakutud Väisänenile süüa ja viina ning perenaine küsinud, et ega võõras ei tahaks öömajale jääda, sest majas on kaunis tütar.

304 Samadest “mängukosjadest” jutustas Väisänen Helsingin Sanomate lugejale juba 1921. aastal (vt. Väisänen 1992: 113; sellest ka Hagu 1990: 431).

305 “Eikös tämä ole vaarallista naiselle, kun mies tulee viereen. Kyllähän te naiset ymmärrätte, mitä tunteita miehessä herää.” “Kyllä me tiedämme tämän hyvin, älä opeta minua. Koetapas, saat nähdä miten käy.” (Väisänen 1970: 27).

306 Krantsovalaiset osoittautuivat erinomaiseksi rahvaaksi. Ehkä johtui tämä siitä, että poikamiehiä ei ollut juuri nimeksikään. Tämä vuoksi huomauttivat kai tytöt, että olisin ollut viime yönä mano sangen tervetullut. He lauloivat halusta, eivätkä vaatineet antamani karamellein lisäksi mitään. Vahinko, että heistä piti erota lyhyeen. Heidän oli rientäminen läheisiin pulmiin, minuakin kiukkusivat mukaansa, mutta olin päättänyt jatkaa suoraa päätä Luhamaalle.

*Kui sõin, mainis perenaine, et kas mul poleks isu öömajale jääda, kui Nati koju tuleks: "Mul on kaunis tütar". Peagi tuligi see koju. Tõesti lopsakas tüdruk: väärikas kuju ja keha, millel siiski puudus õilis rüht. Seletuse sellele annabki seik, et tüdrukul tuli palju ülevaol olla. Isa kasutab tüdruku külgetõmbavat välimust ära: müüb viina noortele meestele, kes tüdruku mano tulevad ning joob nendega; poisse käibki küllaltki tihti.*³⁰⁷
Väisänen 1992: 8, 9.

Tähelepanuväärselt näeb Väisänen seto neiude ilu ja olekut millegi poolest ebatäiuslikuna ning võtab neid pakkumisi kui eksootilisi kurioosumeid. Võõristus tuleb veelgi selgemini esile Helsingin Sanomate lisalehes avaldatud setode kombeid tutvustavas artiklitesarjas. Selles kirjutises kõrvutab Väisänen seto neidusid ja nende loomust ja moraali "Kalevala" müütiliste naiskangelastega, aga ka Karjala laulukülade idealiseeritud neidudega ning leiab, et seto neidude teistsugune seksuaalmoraal on jätnud ka nende tundeelule mingi pitseri, mistõttu setod ei küündi teatud tundepeensusteni.

*Tõuseb küsimus, kas seto noorsoo suhteid võiks võrrelda Lemminkäise mängudega Saare neidude hulgas. Tõenäoline tundub, et Lemminkäiseid on Setomaal palju, Kyllikkeid vähe. Külma statistika järgi asja kontrollides pole küll põhjust süüdistada setosid erakordselt halvas seksuaalmoraalis. Sellised suhted on aga siiski mõjutanud neidude tundeelu, kus puuduvad need õrnad varjundid, millest räägib "Kalevala" laul Ainost. /---/ Teisiti on lugu Kalevala laulumaal. Iga sealkäinu räägib vaimustusega Viena Karjala neiust; viitan vaid Inha ja Kianno kirjeldustele. /---/ Siiski on kokkulepe nende vahel, et iga neid on vaid ühe jaoks, ja kelle jaoks, see selgub sageli alles kosjade ajal. Neiu, kes on rikkunud noorte suhtlemise tavasid, mille hulka ei kuulu öised kohtumised, ei sobi enam neitside rõõmsasse seltskonda.*³⁰⁸

Väisänen 1992: 112, 113.

See, mismoodi setode seksuaalmoraali ja neiude tundepeenust või selle puudumist on representeeritud või hinnatud, on sõltnud ilmselgelt tõlgendaja eesmärkidest ja taustast. Näiteks 1915. aastal eestlaste armuelu ja seksuaalsuse loomust uurinud Märt Raud tõlgendas oma kirjutises "Eesti armuilmast" (ka seto) noorte traditsioonilist abieluelset

307 Syödessä huomautti emäntä, että tekisipä mielesi yöksi jäädä, jos Natti kotiin tulisi: "Minulla on kaunis tytär". Kohta hän tulikin kotiin. Todellakin uhkea tyttö: uljas muoto ja vartalo, jolta kuitenkin puuttui ylevä ryhti. Selityksen siihen antaakin se seikka, että tytön täytyy paljo valvoa. Isä käyttää tytön puoleensa vetävää muotoa hyväkseen: myy viinaa nuorille miehille, jotka *tüdruku mano* tulevat, ja juo heidän kanssaan; poikia käykin sangen usein.

308 Herää kysymys, onko setukaisnuorison seurustelu verrattavissa Lemminkäisen kisailuun Saaren neitojen parissa. Todennäköiseltä tuntuu, että Lemminkäisiä on Setunmaalla paljon, Kyllikkejä vähän. Kylmän tilaston kannalta asiaa tarkastellen ei kuitenkaan saa aihetta syytökseen, että setukaisilla olisi poikkeuksellisen huono sukupuolimoraali. Seurustelutapa on kylläkin omiaan jättämään vaikutuksensa neidon tunne-elämään, mikä on vailla niitä herkkiä vivahteita, joista kertoo Kalevalan Aino-runo. /---/ Toisin on asianlaita Kalevalan laulumailla. Jokainen siellä käynyt kertoo ihastuksella vienankarjalaisesta neidosta; viittaaan vain Inhan ja Kiannon kuvauksiin. /---/ On kuin yhteinen sopimus heidän välillään, että kukin neito on vain yhtä varten, ja ketä, sen saa useinkin tietää vasta kosintatilaisuudessa. Neito, joka on rikkonut seurustelutavat, joihin ei kuulu öinen kohtaaminen, ei kelpaa enää impien yhteisiin iloihin.

läbikäimist kui äärmiselt vooruslikku. Raua muistset aega idealiseeriva kirjutise järgi seisab “eesti endine armuilm” meile “kättesaamata aatelises kõrguses” ning on väga erinev näiteks venelaste armuelust, mis “on oma ajaloolise arenemise poolest Eesti omaga võrreldes kahtlemata alles nooremal arenemis-järgul” (1915: 4). Kirjutises idealiseeritakse põhjamaist ja “ürgeestilist” loomust ning setode algset “omade” hulka kuulumist kinnitab just nende “eestilik” seksuaalmoraal: “Setud on venelastelt palju omandanud, suguliku puhtuse seaduse on nad aga alles hoidnud.” (Raud 1915: 93). Nii Väisäneni kui Raua kirjutised toetuvad samale (vene) võõrmõjusid halvustava ja rahva “algset” loomust idealiseerivale ideoloogiale. Väisäneni karealistlikust taustast tulenevalt aga on tema kõlbelisust ja seksuaalmoraali puudutavate ideaalide varjupaik Karjalas ning seetõttu ei ole tal põhjust setosid ja nende armuelu karjalaliku või täiuslikuna kujutada.

Pole kindel, kui palju Väisäneni Setomaa mälestused peegeldavad toleaegeid olusid ning palju sellistes kirjeldustes on võõra kultuuri eksotiseerimist, tüüpilist “metsiku” ja “teise” erotiseerimist või ka vana mehe noorusmälestustele iseloomulikku nostalgiat. Aga selge on see, et lähtuvalt kohalikest tavadest ja eelistustest jäid Setomaal Väisäneni vaatevälja just abiellumata neid ja vanad naised. Või tsiteerides Kristin Kuutmad, “kõrvale jäid 30–50 aastased naised, kes olid üldjuhul abielus ning kes sellest tingituna ka ise püüdsid soolistest konvensioonidest tingitud sotsiaalsete piirangute tõttu võõra meesterahvaga suhtlemisest hoiduda.” (Kuutma 2005a: 168). Kuna nii Eestis kui Soomes peeti rahvalaulu muistseks ja kaduvaks kultuuriks, olid ka eelistatuid rahvaluule “esitajad” võimalikult vanad inimesed (vt. ka Vakimo 2001: 23, 24). Niisiis määrasid Setomaal toimunud välitöödel ühelt poolt uurijate valikud ja eelistused ning teisalt kultuuri poolt ette kirjutatud võimalused selle, et laulude kogujatega kohtusid pigem vanad naised.

3.2. Laulikute hääl: välitöömärkmed ja improvisatsioonid

Mis ikkagi toimus ühel välitööl? Kuidas seto laulude salvestised ja üleskirjutised, aga ka fotod ja kunstiteosed sündisid? Üritan järgnevalt mõlema osapoole “häält” ja tõlgendusi arvesse võttes tuua esile mõningaid tähenduslikke aspekte 1922. aastal Obinitsa kool-kirikus toimunud rahvalaulikute ning rahvaluulekoguja ja kunstnike koostumisest. Nagu eelpool öeldud, on sellest uurimismatkast järele jäänud väga mitmekesine materjal, lausa “tihe kirjeldus”³⁰⁹ sündmustest ja meeleoludest Obinitsa koolimajas. Lisaks fotodele, maalidele, neljale büstile ja välitöömärkmikele, on õnneks ka laulud, kus kuulsad seto lauluemad avaldavad arvamust toimuva kohta. Niisiis on meil haruldane võimalus uurida, mida jäädvustatavad jäädvustajatest ja jäädvustamisest arvasid.

1922. aasta reisil salvestas Väisänen seto naistelt laule 60 vaharullile. Peamised lauljad olid Miko Ode, Treiali Ode, Hilana Taarka ja Martina Iro, aga lisaks ka Anne Kõiv, kes olid kordamööda *sõnolised* ning toetasid erinevates kombinatsioonides eeslauljaid

309 “Tiheda korpuse” kontseptsioonist vt. Honko 2000.

killõde ja torrõdõna. Erakordne on see, et salvestiste hulgast võib leida ka 7 (enamasti) täispikkuses jäädvustatud improvisatsioonilist laulu.³¹⁰ Kuna improvisatsioonid on küllaltki pikad, on neist mõnede mahutamiseks vaja läinud kuni kolm vaharulli, mistõttu on selliste laulude peale “kulunud” 13 väärtuslikku rulli. Sellise improvisatsioonide ja “tüübikindlate” laulude suhte tõttu välitöödel kogutud materjal is kujutab 1922. aasta reis kahtlemata erandlikku ja ebatüüpilist.

1922. aasta välitöö taustu avavaid improvisatsioonilisi laule leidub ka Samuel Sommeri rahvaluulekogus. Lisaks Väisäneni salvestatud improvisatsioonidele on Miko Odelt veel samal aastal rahvaluulekogu M. Toomeniidi poolt üles kirjutatud improvisatsioon “Tennämise laul”, kus laulik meenutab suvel toimunud kohtumist soomlastega. Ka Anna Kõivu suust on hiljem üles kirjutatud improvisatsioon, kus laulik meenutab muuhulgas ka 1922. aasta välitöid.³¹¹

Improvisatsioonilisi laule täiendavad Väisäneni välitöömärkmikud, kus võib leida peale improvisatsioonide üleskirjutuste ja laulikute elulugude ka sõnakate laulikute suust üles kirjutatud kommentaare või reaktsioone uurijate ja kunstnike tegevustele ning naiste omavahelisi dialooge,³¹² mis on hindamatud välitöödel toimunu mõistmiseks. Lisaks neile “korpustele” on Väisänen oma välitöid meenutanud ja kogutud improvisatsioone publitseerinud artiklis “Setunmaan “laluemojen” tilapäisrunoja” (1923b) ja seto lugemikus “Kodotulo” (1924 a). 1922. aasta välitööde meenutusi leidub veel artiklis “Alpo Sailo ja Kalevalaseura” (1956) ja mälestusintervjuus “A. O. Väisänen muistelmia” (1970).

3.2.1. Välitööde kulg ja meetodika: Hurda jälgedes

Väisänen oli hästi tuttav Jakob Hurda “Setukeste lauludega” (vt. nt. Hagu 1990: 431) ning vaatamata sellele, et Setomaal oli ka Väisäneni reise ajal väga häid laulikuid küllaga, pidas ta just selles teoses esindatud laulikuid tõelisteks vana laulukunsti valdajateks. 1921. aastal kirjutab Väisänen uhkusega, et ta on seni külastanud “Setukeste lauludes” avaldatud lauluemadest kahte: Vinnüski külast “leitud” Tatjana Kondratjev, ³¹³

310 Näiteks salvestas Väisänen oma 1915. aasta reisel Karjalasse igast väljaalitud laulust (uuemate laulude jaoks Väisänen vaharulle ei kulutanud ning neist on säilinud ainult noodistused) umbes minutise fragmendi (vt. Kallberg 2004: 15). Ka Väisäneni 1913. aasta Setomaa-reisi salvestiste hulgas pole terviklaule.

311 Mõlemad improvisatsioonid pärinevad Samuel Sommeri rahvaluulekogust ning leiduvad selle kogu viimastes vihikutes. Miko Ode improvisatsioon asub dateeringuga varustatud köites number 616 (1922. aasta), Anna Kõivo teksti on üles kirjutatud tema poeg, kuid üleskirjutis on dateerimata ja asub Sommeri kogu viimases eriformaadilist materjali ja köitmata vihikuid sisaldavas mapis. Kuna Sommeri kogu viimased köited sisaldavad valdavalt materjali kogumisaktsiooni eelsest ajast (vt. ka Saukas 2007: 80), pärineb tõenäoliselt ka Anna Kõivo tekst just 1920. aastate algupoolest.

312 Sarnaseid välitöömärkmikke, kus laulusõnade ja laulikute andmete kõrval leidis ka lauljate kommentaaride jäädvustusi, on säilinud ka Väisäneni Karjalas toimunud välitöödest (Kallberg 2004: 15).

313 Ka Kondre Tafo, Tara Tafo, Taraski Tafo, Vinnüski Tafo; “Setukeste lauludes” avaldati temalt 26 Hurda poolt üles kirjutatud laulu.

kellega nii Jakob Hurt kui Heikki Ojansuu olid koostööd teinud, ning “veel elus olevast kümnekonnast lauluemast tähelepanuväärseima temperamendiga”³¹⁴ Hilana Taarkat. 1913. aasta välitööpäevikud annavad märku, et “Setukeste lauludes” avaldatud laulikute või nende jälgede otsimine oli välitöödel küllaltki süstemaatiline ning tõenäoliselt retke üks eesmärke. Näiteks 2. juunil otsis Väisänen üles Tatjana Kondratjeva, kellele ei olevat pidanud tema varasemate kogemuste tõttu pikalt külastuse eesmärki seletama. Laulik ei olevat jätnud saladuseks, palju Hurt ja Ojansuu talle omal ajal laulude eest raha maksid ning laulis ka Väisänenile. Sama päeva õhtul külastas Väisänen Krantsova külas Kriisa Ossipit, kelle manalateele läinud ema Darja Petrovna³¹⁵ laule oli “Setukeste lauludes” avaldatud. Nii Tatjanale kui Darja pojale luges Väisänen ette laule kaasas olnud Hurda “Setuksete lauludest”, põhjustades sellega kirjakunstiga vähe kokkupuutunud kuulajates suurt imestust, mida tekitas tuntud laulude kuulmine võõra suust.³¹⁶ Tatjana olevat lisanud oma publitseeritud lauludesse värsse ja ka “parandanud” neid. Darja poeg avaldas suurt tänu selle eest, et ta ema laulud on raamatus avaldatud ning Väisänenil tuli jääda tänuliku Kriisa Ossipi tallu ka öömajale. Järgmisel päeval olevat Väisänen sunnitud “kulutama” palju aega Hurda publitseeritud laulude ettelugemiseks, kuna pererahvas soovinud seda (vt. Väisänen 1992: 20, 21). Hurda publikatsioonis leiduv materjal määras ilmselt ka Väisäneni valikuid välitöö kogutava materjali osas, näiteks U. T. Sireliuse kombestikku puudutava küsitluskava järgi 1922. aastal Miko Odet intervjuuerides (vt. Väisänen 1924b: 193) on jäetud vahele osa pulmakombeid puudutavaid küsimusi. Välitööpäeviku äärele on hariliku pliiatsiga seletuseks kirjutatud: “Kuna Helbi Ode on Hurdale pulmakombeist rääkinud, vastan siit alates vaid neile küsimustele, millele Hurdal pole seletust.”³¹⁷

1921. aastal avaldatud kirjutises “Setunmaa” kiidab Väisänen soome lugejale setode laulurohkust ning väidab, et uurijal on heade lauluoskajate rohkuse tõttu palju tööd ja vaeva. Väisänen kirjutab, et parimat teavet heade laulikute leidmiseks saab kohalikelt,

314 Vielä elossa olevien lauluemojen kymmenlukuisesta joukosta on huomattavampina temperamenttina jäänyt mieleeni Taarka (Väisänen 1992: 154).

315 Ka Petra Taarka; “Setukeste lauludes” avaldati temalt 62 Veske, Steini ja Hurda poolt üles kirjutatud laulu.

316 “Setukeste lauludega” on seotud ka üks Väisäneni tuntud “katse” (vt. ka Hagu 1990: 431). Lauldes koos Darja Petrovna poja Kriisa Ossipi ja muu külarahvaga oli Väisänen *sõnaliselt*, kasutades “Setukeste laulude” abi. Rahvas olevat imestanud, et Väisänen on nii suur *sõnoline*. Trükitud laule luges Väisänen laulikutele ette ka 1922. aasta välitöödel: “Luin [Miko] Odelle suomentamaani runoa (Hurt III 1700, 40-58), Setumaa s. 32: “Oman veikko unohan...” Sanoi että on huonosti kirjoitettu. Lienee sen saksalaisen kirjottama joka oli Hurtin mukana. “Olö-öi selgehe.” Kun luin samaa setuksi: “ñoo omma minu sõna’.” (SKS, Väisäneni välitöömärkmik “Setumaa 1922 I”, lk. 76). Ka keeleteadlane Lauri Kettunen tegi 1911. aastal kirjaoskamatute setodega samalaadset “nalja”, lugedes ette üleskirjutatud laule, mille peale setod oma piiritud imestust olevat väljendanud ja ennustanud, et Kettunenist saab tema suure tarkuse tõttu kord kuningas (vt. Kettunen 2006: 381). Laulikutele nende esitatud laulude ettelugemist harrastas ka Hurda kaastööline Hindrik Prants, kes olevat teinud seda küll peamiselt kirjutatu kontrollimiseks. Ka Prantsu puhul olevat lugemise ja kirjutamisega harva kokku puutuvad laulikud pidanud kirjatarkust imeasjaks: “Näe no imet – timä muudku kaes paprile ja kõnõlas pääst, nigu papp.” (Prants 2010: 137, 138).

317 Koska Helbin Ode on kertonut Hurtille häämenot, vastaan tästä lähtien vain niihin kysymyksiin, joihin Hurtille ei ole selitystä. (SKS, Väisäneni välitöömärkmik “Setumaa 1922 I”, lk. 73).

kuid samas kaebab ta, et suurimad oskajad, st “Setukeste laulude” laulikud, on juba mulda läinud. Märkus viitab taas, et uurija teejuhiks on peale kohaliku rahva soovitude olnud ilmselgelt ka Hurda köited. 1921. aasta kirjutises peab Väisänen kadunukesteks juba järgmisel aastal kohatud “Setukeste laulude” tähti Miko Odet ja Martina Irot.

*Lauljaid, kelle oskused on tavalisest suuremad, nimetavad setod “lauluemadeks” (lau-luimä). Et “lauluisadest” ei räägita, tuleb sellest, et mehed üsna vähe luuletamisega tegelevad. Naistel seevastu on see oskus lausa veres. Rahvaluulekorjaja ongi Setomaal hädas materjali andjate rohkuse tõttu. Parim on usaldada rahva enda hinnangut ja küsida, kas selles kandis lauluemasid on. Suurimad oskajad on läinud juba mulla alla, muuhulgas Miko Ode Helbi külast ja Martini Iro Kolovinast. Esimeselt neist kirjutas Hurt 20,720 ja teiselt 10,800 värssi oma 1903. aasta paarikuusel reisil.*³¹⁸

Väisänen 1992: 153, 154.

1922. aasta välitööd seto lauluemade juurde töid siiski Väisänenile meeldiva üllatuse. “Setukeste laulude” suurimad lauluemad Miko Ode ja Martina Iro, keda Väisänen ei lootnudki enam kohata, osutusid veel elavateks ja lauluvõimelisteks. Mälestustes on Miko Ode “leidmise” kohta kaks veidi erinevat versiooni. Väisäneni mälestusintervjuus märgitakse ainsana, et Ode leidmisele aitasid esmalt kaasa ERMi töötajad.

*Kohtasin Setomaal ka kuulsaimat lauljat Miko Odet. Teda peeti tol ajal juba kadu-nukeks, kuna Hurt oli teinud need üleskirjutised mis “Setukeste lauludes” sisalduvad, umbes kolmkümmend aastat tagasi. Minagi ei teadnud oma esimestel retkedel, et ta veel elab. Aga siis pigistasin Eesti Rahva Muuseumi töötajaid. Käskisin neil välja selgitada, kas seal elab veel kuulus Miko Ode, kes on Eestis Larin Paraskega võrreldav rahvalaulik. Sain kuulda, et ta peaks Helbi külas veelgi elama.*³¹⁹

Väisänen 1970: 31.

“Kodotulõ” artiklis (Väisänen 1924a: 9) ERMi rolli ei mainita ja räägitakse ainult preester Nikolai Raagi abist lauliku leidmisel. Samas Ode Obinitsa toomise kirjeldus on selles mälestuses detailsem (nt. viide vihasele õhtule) kui hilisemates kirjutistes. Artiklis “Alpo Sailo ja Kalevalaseura” laulikute otsimist kui sellist ei rõhutada ja räägi-takse umbmääraselt lihtsalt laulikute kohalekutsumisest (Väisänen 1956: 262).

318 Laulajaa, joka taidossaan kohoaa tavallista tasoa korkeammalle, nimittävät setukaiset “lauluemoksi” (“lauluimä”). Ettei puhuta “lauluisästä” johtuu siitä, että miesväki sangen vähän harrastaa runouden viljelyä. Naisilla sitä vastoin tämä taito on aivan veressä. Setunmaalla onkin runoke-rääjä suorastaan pulassa aineksenantajain runsauden vuoksi. On parasta luottaa kansan itsensä arvosteluun ja kysyä, onko paikkakunnalla lauluemoja. Suurimmat mahtajat ovat jo menneet maan rakoon, m.m. Helbin kylän Mikku Ode ja Kolovinan Martini Iro; edelliseltä Hurt muistiinpani 20,720, jälkimäiseltä 10,800 säettä parikuukautisella matkallaan kesällä 1903.

319 Tapasin Setunmaalla myös kuuluisimman laulajan Miku Od'en. Hänen luultiin siihen aikaan jo kuolleen, sillä Hurt oli noin kolmekymmentä vuotta aikaisemmin tehnyt muistiinpanonsa, jotka sisältyivät “Setukeste laulud” – kokoelmaan. Minäkään en ensimmäisillä matkoillani tien-nyt ollenkaan, että hän eläsi vielä. Mutta sitten panin Eesti Rahva Muuseumin toimihenkilöt lujille. Käskin heidän ottaa selvää, vieläkö siellä elää kuuluisa Miku Od'e, joka on Virossa Larin Paraskeen verrattava kansanlaulaja. Sain kuulla, että kyllä hänen Helbin kylässä pitäisi vielä elää.

*Pärast isand Hurta ei käinud ükski rahvaluulekoguja Ode juures peaaegu kaksiküm-
mend aastat. Mulle öeldi, et ta on juba ära surnud, sellepärast ei läinud ma Helbi
küllä. Siis tulime me umbes paari aasta eest, 1922. aasta suvel Obinitsa kirikuküllä.
/---/ Preester Raag teadis, et Ode veel elab, ning ühel vihmasel öhtul tõi ta Ode hobu-
sega Helbist meie juurde.³²⁰*

Väisänen 1924a: 9.

*Preester Raag ütles kobe, et Helbi külas on küll üks Miko Ode, nagu rahvas teda
kutsub. Saatsime talle hobuse järele. Ta oli vana eit, kes ei jaksanud enam palju muud
teha kui laulda. Tema häälgi polnud veel kadunud.³²¹*

Väisänen 1970: 31.

*Sinna kutsuti kolm andekaimat "lauluema": Miko Ode ja Martina Iro, kelle suust
Jakob Hurt oli saanud suurima saagi oma Soomes avaldatud kogumikku "Setukeste
laulud", ning Hilana Taarka, kellega ma olin juba korduvalt koostööd teinud.³²²*

Väisänen 1956: 262.

Väisänen ja kaks kunstnikku seadsid end sisse Obinitsa koolkirikus. Kooliruumid olid esimesel korrusel, laulikuid salvestati ja modelleeriti koolisaalis, kus oli piisavalt tööks vajalikku ruumi ja valgust (Väisänen 1956: 262; 1970: 31). Papp ise elas kõrvalmajas, kuid soomlased veetsid suurema osa oma ajast just koolkirikus, kus nii söödi kui ööbiti.

3.2.2. Häbi ja harjumine

Lugeses või kuulates 1922. aasta välitöid reflekteerivaid seto naiste improvisatsioone, selgub, et nii seto naiste koolkirikusse tulek, kui ka kõik seal nendega toimuv polnud sugugi nii probleemitu ja lihtne kui Väisäneni mälestustuskirjutistest võiks järeldada. Nii võõraste meestega koos olemine kui ka koolkirik kui harjumatul peen ja sakraalne paik muutsid naiste kogemuse selliseks, et nende laulud räägivad sageli piinlikkusest, häbist ja rasketest kompromissidest, mida tehti ühildamiseks võõramaalaste soove ja enda arusaamu sobilikust käitumisest.

Miko Ode kirjeldab oma Obinitsa tulekut kahes improvisatsioonis. Üks neist lei-
dub Väisäneni välitöömärkmikus kommentaariga "heti tultuaan Obinitsaan luoksemme

320 Peräst esändät Hurta käu-us kiäki' üleskirotaja Ode man pia katökümne ajastaga aol. Mullõ ülti, et tä om jo'är' koolnu', selle saa-as ma' Helbi küllä. Sis tulli mi' ligi paari ajastaga iist, suvõl 1922, Obinitsa kerigu küllä. /---/ Preestri Raagil ol'1 nii tiidä', et Ode viil eläs, ja üte vihmasõga' ödagu tõi tä Ode hobõsõga' Helbist mi mano.

321 Pappi Raag sanoi kohta, että kyllä Helbin kylässä semmoinen on kuin Miku Od'e, kuten kansa häntä kutsuu. Lähetimme hevosen häntä hakemaan. Hän oli vanha mummo, eikä hän kyennyt paljon mihinkään, mutta laulamiseen kyllä. Eikä hänen äänensä ollut vielä sortunut.

322 Tänne kutsuttiin kolme etevintä "lauluemoa": Miku Od'e ja Martina Iro, joitten suusta Jakob Hurt oli saanut suurimmat saaliit Suomessa julkaistuun kokoelmaan "Setukeste laulud", sekä Hilana Taarka, jonka kanssa minä olin useaan kertaan ollut yhteistyössä.

papin hevosele”,³²³ mis viitab sellele, et tegemist oli esimese Odelt jäädvustatud lauluga. Üleskirjutuse kohatine fragmentsus ja mõnede paralleelvärside puudumine viitab tõenäoliselt sellele, et tegemist on lauldud teksti vahetu jäädvustamisega, mida hiljem pole kohendatud. Teine improvisatsioon, mis sündmust peegeldab, pärineb samast aastast, kuid selle on Odelt kirja pannud (ilmselt siis 1922. aasta sügisel või talvel) Sommeri kaastööline M. Toomeniit. Mõlemas improvisatsioonis on sündmusi küllaltki sarnaselt esitatud, hilisemas laulus on laulik ilmselgelt unustanud Väisäneni nime³²⁴ ning räägib lihtsalt soomlasest ja seostab üllatuslikult tema tegevust Samuel Sommeri kogumisaktiivisatsiooniga. Tekstidest nähtub, et Miko Ode Obinitsa tulekut komplitseeris esmalt ilmselt see, et talle saadeti Helbi külla preester Nikolai Raag koos abikaasaga järgi. Sündmuse detailne kirjeldus viitab preestri külaskäigu erakordsusele – Ode on laulnud kahes säilinud improvisatsioonis nagu väga olulisest momendist sellest, kuidas papp tuli tema suitsutarre ja istus seal hetke. Laulik jutustab oma improvisatsioonis ka segadusest, mis teda valdas ning kutse eesmärgi arusaamatuks jäämisest. Lauludest selgubki, et Ode on esmalt kõhelnud, kuid ta minia on soovitanud preestri kutsesest mitte keelduda, kuna härjad tahavad vanu laule ja otsivad teda kord Hurdale lauldud laulude pärast.

*Miku Od'e
(heti tultuaan Obinitsaan
luoksemme papin hevosella)*

*Olli kotoh kullakkõnõ,
majah meeli maräkkõnõ
mõista-as sedä ma mõttelda
tii-jäs hellä hingekõnõ
tulli jo pappi paja ala.
kutsi tarrõ lämmähe (laulaja kutsuu)
saadi sauhuunehe
tulli armas arvama
vanna naista otsimähe
mõista-as seda mõtõlda
kohe Ote otsitässe
kohe baabat palleldasse
ezi hinele kõneli
mar'a hinele manitsi
kas mul minnä vai mul jääjä*

*TÕLGE: Miku Ode
(kohe, jõudnuna papi hobusega
meie juurde Obinitsa)*

*Olin kodus, kullakene,
majas meelepärane marjakene.
Ei osanud seda mõelda,
ei teadnud, hell hingekene,
et tuli papp suitsuauгу alla.
Kutsusin tuppä sooja, (laulja kutsub)
saatsin suitsutuppä.
Tuli armas arvama,
vana naist otsima.
Ei osanud seda mõelda,
kuhu Odet otsitakse,
kuhu eite palutakse.
Ise endamisi rääkisin,
mari endale mainisin:
“Kas mul minna või jääda?”*

323 Kohe, jõudnuna papi hobusega meie juurde Obinitsa (SKS, Väisäneni märkmik “Setumaa 1922 I”, lk 17).

324 Anna Kõiv kasutab oma improvisatsioonis nimekuju Vääsä. Pole teada, kas tegemist on hili-
sema unustamisega või juba 1922. aastal sündinud hüüdnimega. Ilmselt polnud Väisäneni nimi
setodele väga kergesti meelde jääv või suupärane, sest Väisänen on ka ise oma ristinime asemel
Setomaal kasutanud nimekuju Ivo Armas (vt. Hagu 1990: 432).

meele poolest puja naane:
 "Mine, mine imekene,
 kalu kaza mamakõnõ ^(mebe imä)
 lasku-ui pappil pallelda
 kooli poisil kumardella
 Tulli vällä väsünü
 Raaskese ramehunnu
 Ait'umma, olkke terve
 s'oo sai iäst mälehtellä
 või pappi palelda
 pühä kua* kumardella ^{kodu, pühä kodu = kerik}
 iske-ks ette hobezõ'
 anni käzu ta küläle
 mulle hopõn ehitedä
 ar'a varza valmistedi
 "säätku-i sitta vankrita,
 kor'aku-i redelitta,
 tooge troska* tii lävele!" ^{(lenaba(?))}
 sinnä mü piire perä pääle, ^{käryjen perään}
 veeri rattaste veerele
 tulli teedä tihketta =huono
 tulli maada paganatta
 ärä trotse hüä röiva'
 pilli pääle pisarita
 visas' pääle vii tsilku.
 tükke veli virottamma
 tükke veli võidu pääle = ^(kovasti ajaa)
 är'a kae mu meelestäni
 tullu /---/ sedä teedä
 arä otse Obinitsa
 keeri keriku küläle,
 pühä kua kottalõ
 (Astõ aleva ajja ala) ^{**tuust ole-ei vajja panda*}
 /---/

SKS, Väisäneni märkmik "Setumaa 1922 I", lk. 17–21.

Tennämise laul!

Sugu õks saie tiidä Sommõrilõ
 Saie kuulda koolimajast
 Oh õks taad kinnä kerikud
 Miä no om Obinitsah
 Oll õks kuulus koolimaja

Omast meelest [ütles] pojanaine:
 "Mine, mine, emakene,
 kaldu, kaasa emakene, ^(mebe ema)
 ära lase pappil paluda,
 koolipoisil kumardada.
 Tulin välja, väsünü,
 raasukese rammestunud:
 "Aitäh, olge terved,
 see sai terveks eluks mäletada,
 võin pappi paluda,
 pühakoda kumardada,
 pange ette hobused!"
 Andis käsu ta küläle
 Mulle hobune ehtida
 Varss valmistada:
 "Ärge seadke sitta vanrit,
 ärge korjake redeleid,
 tooge te troska lävele!"
 Sinna ma läksin pära peale,
 veeresin rataste äärde.
 Tulin kehva teed mööda,
 tulin roppu maad mööda,
 ära rikkusin head riided.
 Pritsis peale pisaraid,
 viskas peale veetilku.
 Tükkis, vend, kihutama,
 tükkis, vend, võidu ajama.
 Vaatan oma meele poolest,
 tulin /---/ seda teed,
 Ära otsisin Obinitsa,
 jõudsin kirikukülla,
 Pühakoja juurde,
 Astusin alevi aia äärde. ^(sellist pole vaja laulda)

TÕLGE: Tänamise laul

Natuke sai teada Sommerile,
 Sai kuulda koolimajast.
 Oh seda kena kirikut,
 Mis on Obinitsas.
 Oli kuulus koolimaja

Pühä no koda kotal
Soomõst õks tull kinä kirotaja
Piinü no pabrõ pandija
Otsõ õks vanna inemiisi
Kes no Hurtilõ lauliva
Otsõ õks ilo iskiijita
Hüvvi no laulu lauljita
Oh õks taad Obinitsa preestrid
Oh no taad kinnä kerik herrä
Om õks pallõ täll tüüdä
Pallõ no tüüdä pallõ huuld
Odele õks nä oidu perrä
Preestri no Proovaga mөлõmba
Astõ õks nä Ode aknalõ
Tulli no partsi paja ala
Säält õks tä õigõhõ kõnõli
Pilli no sõnno pehmehe
Tull õks tä saotsõl ilmal
Weeri no ilmal vihmatõl
Kui õks tä tarrõ tagasi
Tarõ no lävele lähesi
Arä õks nä haari tehrütellä
Tehrü-no-tellä teretellä
Istõ õks pisud nä pingi pääle
Tugõsi no veitült tooli pääle
Kõrda õks nakas tä vällä kõnõlõma
Arvo no mullõ vällä andma
Arä õks tä lausi meelestäni
Lausi no meele poolõstäni
Kohes õks vanna vaija ommõ
Elähünüd no otsidõ
Minni õks lausi meelestäni
Lausi no meelest poolõstäni
Laskui õks Preestril palõlda
Kumarda no kerikherräl
Vanno õks säl illa ibatas
Vanno no laula tabetas
Miä õks sa Hurdilõ laulidõ
Kolma-no-hava kuulutõli
Nakka õks sa särgile säädmä
Nakka no pandma rõivilõ
Ütle õks sa umalõ pujalõ
Kae no küläst kaarsüjä

Pühakoja kohal.
Soomest tuli kena kirjutaja,
Peen paberile panija,
Otsis vanu inimesi,
Kes Hurdale laulsid.
Otsis laulutegijaid,
Häid laulu lauljaid.
Oh seda Obinitsa preestrit,
Oh seda kena kirikuhärrat.
On tal palju tööd,
Palju tööd, palju hoolet.
Odele nad tulid järele,
Preester prouaga mõelemad.
Astusid nad Ode akna alla,
Tulid pardi suitsuluugi alla.
Sealt ta õigesti rääkis,
Pildus sõnu pehmelt.
Tuli ta sajuse ilmaga,
Veeres vihmase ilmaga.
Kui ta tuppä taganes,
Toa lävele lähenes,
Võtsid teretada,
Teretada, tervitada
Istusid pisukeseks nad pingi peale,
Toetasid veidikeseks tooli peale.
Plaanist hakkasid rääkima,
aru hakkasid andma,
lausus ta oma meele poolest.
Laususin oma meelest omalt poolt:
"Kuhu vana vaja on,
kuhu elatanut otsite?"
Minia lausus omast meelest,
lausus oma meele poolest:
"Ära lase preestril paluda,
kumardada kirikuhärral.
Vanade ilu seal ibatakse,
vanade laulu tabetakse,
mida sa Hurdale laulsid,
vanasti kuulutasid.
Hakka end sa särgile seadma,
hakka riidesse panema.
Ütle oma pojale,
vaata küläst kaerasõoja,

*Panku-i õks taadõ veovankrit
Pääle no musti redelid
Otsi õks raud ratastõga
Tuu no troska moro pääle
Istõ õks raud ratilõ
Istõ no vaski vankribe
Naksi õks sis oidma Obinitsa
Oidma no kulla koolimajja
Jõudsõ õks kuulsabe koolimajja
Pühä no koja kotalõ
Kinni õks sääil laula kirotõdi
Pallõ no illa ehitedi
/---/*

S 124067/9 (17).

*ära pane taha veovankrit,
peale musti redeleid.
Otsi ikka raudrataseta,
too troska õue peale!”
Istusin raudratastele,
istusin vaskvankrile,
hakkasin Obinitsa minema,
minema kulla koolimajja.
Jõudsin kuulsasse koolimajja,
pühakoja juurde.
Kenasid laule seal kirjutati,
palju ilusid ehiti.*

Mõlema improvisatsiooni tulekustseenist paistab Ode kui lihtsa lesknaise ja preestri või soomlaste maailma vastandus. Ühelt poolt vastanduvad erineva tähendusega ruumid – suitsutare või kirik ja koolimajja, aga teisalt ka setode ja naiste suletud maailm vastandatuna eestlaste/soomlaste ja meeste maailmale.

Väisäneni fotodelt on näha, et naised on Obinitsa tulnud oma parimates piduriietes. Ode kirjeldas eeltoodud improvisatsioonides traditsioonilisi pulmalauludest pärit värse kasutades, kuidas preestri vanker oli uhke, kuidas kutsar lasi hobusel kihutada ning kuidas ta läbi vihma hobusega Obinitsa jõudes rikkus oma kallid riided. Lauliku jaoks pole kindlasti tähenduseta, et kodust mineku kirjeldamiseks kasutatakse sõnu, mida lauldakse pulmasõidul, kui saajarahvas viib mõrsja tema uude kohta. Mõrsja sõit uude hõimu oli seto naise jaoks üks pulma siirderituaalidest, mille käigus tuli neiuelu unustada ja “sündida” võõras kohas uuesti palju piiratuma ruumi ja maailmaga noorikuna. Selline ootamatu ja napp koodivahetus improvisatsioonis ning mõrsjaliku poeetika ja retoorika kasutamine oli tõenäoliselt lauliku jaoks sümboolselt ja semantiliselt laetud. Pulmasõidule viitav motiiv informandiks ja modelliks olemise kogemust peegeldavas improvisatsioonis kirjeldab ilmselt seda teistsugust ja n.-õ. peapeale pööratud maailma, milles naised koos soomlastega Obinitsa koolkirikus elasid.

1922. aasta õhkkonda Obinitsa koolimajas kommenteerides ütleb Väisänen: “Mi elli’ koolimajah kui imä’ ja puja’.” (1924a: 9). Teisal ütleb ta Miko Ode kohta: “Ta oli vana eit, kes ei suutnud enam suurt midagi, küll aga laulis.”³²⁵ Niisiis, 32-aastane Väisänen ütleb seekord nendega koostööd teinud laulikute kohta “emad” või “eided”, ütlus on eksplitsiitse seksuaalse värvinguta ja viitab hierarhilisele suhtele, kus uurijad on pojad või õpipoisid. Tõesti, Miko Ode ja Martina Iro olid siis 65-aastased ja Hilana Taarka 72-aastane, kuid nende lauludest võib lugeda, et sündmus polnud naiste jaoks sugugi ilma kahtlase alatoonita ning rikkus selgelt seto naisele lubatud käitumisnorme. Olukord, kus lesknaised poseerivad ja laulavad võõrastele meestele, polnud selleaegsete seto laulikute jaoks kindlasti neutraalne või tavaline. Miko Ode laulab näiteks, et kui nende mehed elaksid, poleks neid sellist “lollust” lubatud teha:

325 “Hän oli vanha mummo, eikä hän kyennyt paljon mihinkään, mutta laulamiseen kyllä” (1970: 31).

Oo ulli' vaesõ' vaase',
 ulli' vaesõ' vapanaaseq!
 Olnu-ks mehe' meil alal,
 kasa' olnu-ks katõ jala päälä,
 lasknu-us kotost kobe minnä',
 vällä veerdä' velisilt;
 mi olõ ohäldä hobõsõ'.
 olõ varsa' valimilda',
 keerä ilma keelämäldä',
 tandsi umma tahtmist pite.
 Väisänen 1924a: 11.

Oo, rumalad vaesed naised,
 rumalad vaesed lesknaised!
 Oleks mehed meil alles,
 kaasad olnuks kahe jala peal,
 poleks lasknud kodust kuhugi minna,
 välja veereda vendade juurest;
 me oleme ohjadeta hobused
 oleme varsad valjasteta,
 keerutame ilma keelamata,
 tantsime oma tahtmist mööda.

Tähelepanuväärselt kasutab Miko Ode selleski improvisatsioonis enda ja oma laulu-kaaslaste tähistamiseks kujundeid, mis viitavad traditsiooniliselt lauludes noorte ja abiellumata neidudele. Ode tarvitab siin julgelt neidude vabadust ja ohjeldamatust kirjeldavaid metafoore leskede iseseisvuse iseloomustamiseks. Miko Ode, Martina Ifo ja Treiali Ode leseseisus lubas ühelt poolt neile meheta naistele teatud suhtlemisvabadust, mida korralikud abielunaised kunagi nautida ei saanud, kuid teisalt sulges lese seisus naise ilmselgelt marginaalide maailma. Miko Ode laulabki järgmises katkendis esmalt, kuidas ta ei hooli, et küla naerab teda häbistava retke pärast koolkirikusse, kuid siis tuleb tagasi oma trotslikust utopiast ning tunnistab, et vaese ja hädise lesena pole tal õigust kellelegi midagi öelda, olgu pealegi suur laulik.

/---/

Näüdä-ks mi näüdä nippi naarjalõ,
 kattõ no nippi keelekandjalõ.
 Hooli-i ma hooli-i naane naarjita,
 linnu-nuks linnukõnõ nu liikutajja.
 Naase-ma naasekõnõ või nal'akõnõ,
 olkõ ma olõ naane küll nal'alinõ,
 Ine-nu-inemine või ilolinõ.
 Taha-i ma taba-i kedägi kõnõlda,
 taba-i ma taba-i suurõst kedä suditõlla,
 selle ma taba-i kedägi kõnõlda,
 taba-i ma taba-i suurõst kiä suditõlla.
 Olõ ma-ks olõ vaene või vapanaane,
 Ohu-nu obulinõ ma inehmine.

Näitan trääsa naerjale,
 kahte trääsa keelekandjale.
 Ma ei hooli, naine, naerjatest,
 linnukene liigutajatest.
 Naisekene, naljakene,
 olgu ma naine naljaline,
 inimene ilutsev.
 Ma ei taba kedagi taga kõnelda,
 ei taba ma kedagi suureks söimata,
 Sellepärast ei taba kellestki kõnelda,
 ei taba suureks söimata,
 et olen vaene lesknaine,
 hädaline inimene.

/---/

Sõnolinõ Miko Ode; killõ Treiali Ode
 SKSÄ, Väisänen 1922: 44–46; fonokop. 83–6, 7, 8.

Teises 1922. aastal salvestatud Miko Ode improvisatsioonis arendab laulik oma viletsa seisuse ja küla naerust tingitud häbi motiivi veelgi kaugemale. Eluloolaulule tüüpiline enesetapumotiiv (vt. Kalkun 2003a, b) laulus, mis reflekteerib välitööde järgset olukorda, mõjub selgelt hüperboolse negatiivse utoopiana, kuid peegeldab tõenäoliselt

küllaltki täpselt probleeme, mida külaühiskonnast väljaspoolse sekkumine kogukonna ellu võis põhjustada.

*Naasekõsõ-ks, naase-mi-kõsõ, noorõkõsõ',
linikpää' küll/jo linikpää mi linnukõsõ.
Oh ma vaenõ, oh ma vaenõ vapanaane,
elähünü', elä-mä-hünü' küll inemine.
Ilođu om ilodu ommõ ilotõlla,
olõ-i mul joht kullus, olõ-i joht kullus kul'atõlla.
Olõ ma kõigi- olõ küll kõigilõ kõnõlda,
olõ ma õks naarda', naarda' külä ma naasilõ,
pubku olõ külä, pubku külä ma poisalõ.
Innep ma-ks meelel, innep ma meelel merde lääsi,
süämellä, süämellä süvõvä vette.
Võta-i nu-ks meri, võta-i joht meri meelelistä
Süvõ-ks vesi, süvõ jo vesi süämelistä.
/---/*

Sõnolinõ Miko Ode

SKSÄ, Väisänen 1922: 36; fonokop. 82–8.

SKSÄ fonokop 36.

*Naisekesed me noorekesed,
linikpead, linnukesed.
Oh ma vaene lesknaine,
elatanud inimene.
Inetu on ilu pidada,
pole mul sobilik lõbutseada.
Olen ma kõigile kõnelda,
naerda külanaistele,
sosistada külapoistele.
Pigem tabaks meel merre minna
süda sügavasse vette.
Meri ei võta neid, kel meel peas,
sügav vesi neid, kel süda sees.*

Kuna lesele ebatavalisest käitumisest tingitud kartusest ja piinlikkusest laulavad peale Miko Ode ka teised Väisäneniga 1922. aastal koostööd teinud lehestunud laulikud, pole lauludes väljendatud dramaatiline meelega ja hirm ainult midagi sellele laulikule iseloomulikku, vaid viitab situatsiooni ebatavalisusele ja üheselt kahtlaseks tõlgendatavusele. Ka Martini Iro laulab, et ta poleks Obinitsa tulnud, kui teda poleks otsimas käidud. Iro kui lesknaine tunneb piinlikkust küla ees, kes nägi, kuidas võõrad mehed ta Obinitsa viisid.

*Ega', tuvi, siia' tulnu-us,
ega', kägo, siia' käunu-us,
mullõ perrä tulti hobõstõga',
ravvatsite ratastõga',
tinatside telgiga',
mullõ herrä' perrä tulli',
kaubamehe' perrä kaldu'.
Ilođu' sai külä inemisel,
kago halv külä kabõhõisil;
olõ vaenõ vapanaane,
ohuline inemine,
ohulist ti' unõhta-as,
kabõlist ti' kaota-as.*

Väisänen 1924a: 11.

*Ega, tuvi, siia ei tulnuks,
ega, kägu, siia ei käinuks,
mulle järgi tuldi hobustega,
raudsete vankritega,
tinaste telgedega,
mulle härrad järgi tulid,
kaubamehed järgi kaldusid.
Inetu sai külainimestel,
vaat kui halv külaneidudel;
olen vaene lesknaine,
hädaline inimene,
hädalist te ei unustanud,
kahjulist te ei kaotanud.*

Kolmanda lese, Treiali Ode tuleku kirjeldus on kõige poeetilisem ning Miko Ode või Martina Iro improvisatsioonidega võrreldes vähem realistliku ja tundealise retoorikaga.

Ode kasutab hüperboolseid kaugust kirjeldavaid motiive laudes, et ta tuli Obinitsa jõudmiseks üle “kuvvõ kusõjärve/säitsme särejärve” ja läks läbi salapärase “meiermõtsa/salapalo”. Salapalo küsimise peale teatab Ode, et läheb kaugete ja tähtsate võraste juurde, kuid ei jäta mainimata, kuidas ta tulles kartis ja kahetses.

/---/

<i>“Kobe sa kobe lääde vai neiokõnõ (killõ: naasekõnõ) kobe, kobe liigut sa linikpää?”</i>	<i>“Kuhu sa lähed neiukene / naisekene, kuhu liigud linikpea?”</i>
<i>Ara ara ma lausi meelestani, lausi, lausi-ks meele poolõstani:</i>	<i>Laususin oma meelest, laususin oma meele poolest:</i>
<i>“Riiasta omma’ tulnu küll rikka säksa’, Tartost omma’ küll targa’ säksa’, omma Võro võtindõpidajä’, Tarto omma taba kammitõsõja’.</i>	<i>“Riiast on tulnud rikkad saksad, Tartust tulnud targad saksad, on nad Võru võtmete hoidjad, Tartu taba kammitõsejad.</i>
<i>Meidä, meidä kutsi kul’atamma, armast kutsi aigo tä viitmähe.”</i>	<i>Meid kutsusid lõbutsema, armast kutsusid aega veetma.”</i>
<i>Ara ara pelksi mi tullõnani, kabi-kabitsõlli kaldunna.</i>	<i>Kartsime tulles, kahetsime kaldudes.</i>

/---/

Sõnolinõ Treiali Ode; *killõ* Miko Ode.
SKSÄ, Väisänen 1922: 42–43; fonokop. 83–4, 5.

Treiali Ode improvisatsioonis imetletakse veel peente sakste välimust ja lauldakse esialgsest kartusest, et rahvaluulekogujad võiksid viia lauliku kuhugi võõrale maale. Laulik tänab laulu lõpus Jumalat, et vaatamata eelnevatele kartustele ei küüditanud võõrad teda Venemaal ning ta saab laulda kodu lähedal.

Tundes Väisäneni varasemaid välitööpraktikaid võib uskuda, et häbi palgaks ja reisirahaks said naised tõenäoliselt soomlaselt raha, kuigi selle kohta pole otseseid teateid säilinud. Lisaks arvatavale rahapalgale käis Obinitsa koolkirikus viibimise juurde ka söötmine ja jootmine. Igapäevasest talupojatoidust erinevate söökide ja alkoholi tõttu (või ka söökide ja jookide koguse tõttu) tõlgendavad naised välitöösituatsiooni kui pidu. Naiste ja võraste meeste koos pidutsemist või vanade naiste “kulatamist” ei peetud aga sugugi heaks tooniks.³²⁶ Väisäneni välitöömärkmikesse kirja pandud ropud naljad viitavad ilmselt sellele, et söögi, alkoholi ja lauluga seostuv välitöösituatsioon tuletas naistele meelde paabapraasnikutele omast meeleolu. Samas seostus selline söötmine ja jootmine ka pulmadega ning kindlasti on seegi üks põhjuseid, miks improvisatsioonides kasutatakse pulmalaulumotiive. Treiali Ode tänab soomlasi pulmalauludest tuntud motiividega, mis rõhutavad, et toidust ja joogist polnud puudust.

326 Populaarsed seto laulud, kus võrreldakse neidude ja naiste “ilo”, räägivad sellest, kuidas vanade naiste rõõm ja laul on halb enne ning võib kaasa tuua õnnetusi (süsi veereb põrandale jne.).

/---/

*Kui, kui mi täh tarrõ tulli,
saistsi, saistsi sauhuunõhõ,
meidä viidi viiele sõrmölõ,
kannõitigi katõlõ käele.*

*Ara, ara meid viinol veerütedi,
ara meid ara ollõl oiutõdi.*

*Anti, anti viina verevätä,
anti-ks anti ollõt oigõta.*

*Ai-ait' umma olkõ terveq,
meidä, meidä hõste hoietigi.*

*Kui mi kui mi lasi lavva taadõ,
livva mano naksi mi liikumabe,
katõst olli kõrrast siih kanaliba,
neläst, neläst viiest libalivva',
olli', olli' pikä' siih piiragu'.*

/---/

Sõnolinõ Treiali Ode; killõ Miko Ode.

SKSÄ, Väisänen 1922: 42–43; fonokop. 83–4, 5.

*Kui me siin tuppa tulime,
astusime suitsutarre,
meid viidi viiel sõrmel,
kanti kabel käel.*

*Viinaga meid veeretati,
õllega meid ujutati.*

*Anti punast viina,
anti õiget õlut.*

*Aitäh, olge terved,
meid hästi hoiti.*

*Kui me laua taba läksime,
taldriku juurde hakkasime liikuma,
kahes kibis oli kanaliba,
neljas-viies libaliuad,
olid siin pikad pirukad.*

Samas pole ka sellised söödud ja joodud üheselt positiivseid emotsioone põhjustanud. Võõras kohas ja võõraste meestega koos söömine “säksä süngü pääl” ja “turu tooli pääl” pole olnud nendele naistele sugugi tavapärane asi. Miko Odele tuletab söötmine meelde tema enda viletsust ja häbi. Improvisatsioon on täis ambivalentseid meeleolupöördeid, ühelt poolt tänu ununematu kostitamise eest, teisalt alandus külarahva ees, kelle tõlgenduse järgi “lollid” ja “prügised” lesed kokku meelitati.

/---/

*Sedä mi jõvva-i iä joht mälehtä,
meelest laskõ mi mito aigo.*

*Tulõ süvveh meil süämehe,
Tulõ meil mano küll maatõnna,
Kui hõste nu hoietigi,
sõõtti meid säksä küll süngü päälä,
panti turu meid tooli pääle.*

*Käve no-ks häbü meil silmile,
oh meidä küll vaesita,
armast meidä küll armõtuida.*

*Saie-ks mi kõigilõ kõnõlda,
ilmalõ saa mi imehtellä.*

*Kost' ma, ulliq nu kutsutigi,
asu-asutsõq nu kokko aeti.*

/---/

Sõnolinõ Miko Ode; killõ Treiali Ode

SKSÄ, Väisänen 1922: 44–46; fonokop. 83–6, 7, 8.

*Seda ei jõua terve ea küll mäletada,
meelest lasta mitu aega.*

*Tuleb süües me südamesse,
tuleb me juurde magades,
kuidas hästi meid hoiti,
sõõdeti saksa süngi peal,
pandi turu tooli peale.*

*Käis häbi me silmile,
oh, meid vaeseid,
armast, meid armetuid.*

*Saime me kõigile rääkida,
tervele ilmale imestada.*

*Küllä lollid kutsuti,
prahised kokku aeti.*

Kogumisega kaasas käinud jootmine ja söötmine tõstis meeleolu ning aitas tagasihoidlikkusest ja hirmust üle saada, nii et söakamad naised ei häbenenud ka otse laulupalka nõuda.³²⁷

*Toomka, kui palusin tal laulda übe tema elust kõneleva laulu, palus juua, juues ütles: "Eka rattas määräldä lää-i ümbre."*³²⁸

SKS, Väisäneni märkmik "Setumaa 1922 III", lk. 65.

Välitöömärkmikes on ka vihjeid, et söötmine, jootmine ja harjumatu jõudeelu ajas vanadele naistele une peale nii, et peale soomlaste käsu peale laulmise lauldi ühel hetkel ka lihtsalt une peletuseks ja ajaviiteks. Enne lüro-epilise "Imelise emanda"³²⁹ salvestamist on Väisänen kirjutanud märkmikusse Martina Ifo lause Miko Odele: "Laula nu "Kikoköist". Tekke helly, sis naka-ai suikma!"

3.2.3. Kunstnikud "ehtsaid" laulikutüüpe otsimas

1922. aastal seto naise jäädvustanud soome kunstnikud Alpo Sailo³³⁰ ja Carl Bengts³³¹ ei tulnud Setomaale niisama lõbureisile, vaid neil oli kindel eesmärk jäädvustada tulevastele põlvetele Setomaa "parimate" lauluemade füüsis ja etnograafiline kontekst. "Arhailine" Setomaa oli kunstnikele nii inspireeriv, et Carl Bengtsil olevat suure jäädvustamise käigus lõppenud kaasa võetud maalimisvahendid (Bengts 2006: 123).

Karelianismi uurija Hannes Sihvo näeb koos Väisäneniga Setomaad külastanud kunstnikke Alpo Sailot ja Carl Bengtsi kui epigoone ja hiliskareliaane (2003: 389). Tõepoolest, mõlemad kunstnikud olid ustavad ja hardad Akseli Gallén-Kallela jüngrid, kes võtsid tingimusteta omaks õpetaja Kalevala-ideaalid ja karelianismi ideed, kuid olid kriitilised oma kaasaja suhtes. Mõlemat kunstnikku peeti teemavaliku ja käsitlusviisi poolest mõneti "vanamoodsateks" ja marginaalseteks, kuid nii Bengts kui Sailo jäid kogu elu truuks oma õpetajale ja karelianistlikele ideaalidele. Sailole on ette heidetud, et ta ei suutnud Gallén-Kallela laadse sümbolismi või üldistuseni jõuda, vaid jäi oma portreedega naiivsesse naturalismi (Sihvo 2003: 391). Teisalt oligi kunstniku eesmärk jätta tulevastele põlvetele jälg "ehtsatest" runolauljatest.³³²

327 Ka Samuel Sommer on märkinud, et seto laulikud on alkoholilembesed: "Setu lauluemad armastavad hää meelega napsu võtta ja kaine pääga ei taha laulmagi hakata, kuna auru all neil harilikult laulupaelad lahti pääsevad, kuid Miku [Ode] laulis kainelt ja ei armastanud viina võtta, ehk ta küll ka päris karsklane ei olnud." (EKIA, f. 235, m. 20:15, l. 2/2).

328 Toomka, kun pyysin sanelemaan erään hänen elämänsä koskettelevan runon, pyysi juoda, juodessaan sanoi: "Eka rattas määräldä lää-äi ymbre."

329 Laulu salvestis leidub: SKSÄ, Väisänen 1922: 5; fonokop. 79–7, *sõnolinõ* Miko Ode, *killo* Martina Ifo. Tsiteeritud lause leidub Väisäneni märkmikus "Setumaa 1922 I", lk. 175.

330 Sailo kohta: Okkonen 1935, Väisänen 1956, Kivelä 1985, Nieminen 2001.

331 Enamik Bengtsi Setomaal tehtud joonistustest on Kalevalaseura omanduses, maalid on enmjaolt erakogudes (vt. Carl Bengts 2006).

332 Samas oli ka Gallén-Kallela kasutanud Karjalast pärit modelle oma Kalevala teemaliste teoste loomisel. Näiteks oli triptühhoni "Aino-taru" Väinämöineni modelliks Rimmin Uljasko (Knuutila 1978: 51, 52).

Alpo Sailo tegevus esindab hiliskarelianismi, ta oli Kalevalaseura asutajaliige ning kogu tema looming ongi seotud “Kalevala” ja runolauluga. Kalevalaseura asutamise üheks eesmärgiks oli luua suur Kalevalatalo, kuhu oli kavas paigutada Kalevala-aineline kunst eesotsas Gallén-Kallela teostega.³³³ Kalevalatalosse oli plaanitud ka nn. runolauljate saal, kuhu olid kavandatud arvukad skulptuurid kuulsatest laulikute (vt. Nieminen 2001: 15). 1906. aastal Helsingis esinenud runolauljate Jehkin Iivana ja Iivana Onoila portreerimine inspireeris Sailot nii, et vanade laulikute jäädvustamisest sai Sailo elutöö. “Lönnrot korjas laulud, aga unustas taadid,”³³⁴ olevat öelnud Sailo, kes võttiski oma eesmärgiks runolauljate välimuse jäädvustamise. “Järgnevad põlvkonnad teeksid meile arvatavasti suuri etteheiteid, kui me poleks kasutanud võimalust jäädvustada neid luuletajaid ja lauljaid, kes on tulevikule säilitanud Kalevala aarded,”³³⁵ kirjutab 1909. aastal Sailo ühes rahataotluses SKS-ile, et minna Karjalasse laulikuid jäädvustama. Pärast välitöid soovis Sailo valminud skulptuurid viia SKSi teadlastele tutvumiseks, kuid Sailo suureks solvumiseks polnud SKS-i töötajad runolaulikute skulptuuridest huvitatud (Nieminen 2001: 22–24). Vaatamata tagasilöökidest jätkas Sailo oma runolauljate jäädvustamise projekti kuni surmani. Sailo võitles kogu elu Kalevalatalo teoks saamise nimel, kuid auahne idee muuhulgas sadu runolaulikute skulptuure majutavast Kalevala-kultuuri templist jäi siiski teostumata.

Oma kirjutistes võrdles Sailo “Kalevala” “Iiliasega” ning ootas “Kalevala rahvale” seda võimast tõusu, mis kord tõstis Iilia laulurahva au sisse (vt. Sailo 1921, Okkonen 1935). Sailo õhkas oma kirjutistes taga rahvalaulikuid kui “meie eest kaduvat suurt, tugevat ja kaunist maailma” (Sailo 1928: 194) ning tema runolauljatest rääkivaid tekstid on täis laulikute füüsilise väga täpseid kirjeldusi. Evolutsionistlikest ja sotsiaaldarvinistlikest ideedest kantud etnograafia ja võrdleva füüsilise antropoloogia vaimus jäädvustab ka Sailo rassitüüpi³³⁶ ning peab oluliseks kirjutada muuhulgas runolaulikute õlgade laiusest, pea kujust, käte suurusest jne. (vt. Okkonen 1935: 168). Sailo teoseid iseloomustabki ühelt poolt realism, millega ta lauljaid ja kandlemängijaid kujutas, kuid teisalt igatsus jõuda konkreetsete inimeste kaudu mingi abstraktsiooni või ideaalini. Nii nagu soome koolkonda esindavad folkloristid kogusid vanu laule ja üritasid vanade tekstide kaudu jõuda ideaalsete algtekstideni, püüdis Sailo kunstnikuna tavaliste inimeste ja figuuride tagant leida seda “algset”, “müütilist” ja “ideaalset”. Tema kunsti kõrgem

333 Sailo idee koondada kokku Gallén-Kallela Kalevala ainelised teosed, ei teostunud. Erinev nägemus Gallén-Kallela pärandi saatusest komplitseeris hiljem ka Väisäneni (Gallén-Kallela väimees) ja Sailo suhteid (vt. Nieminen 2001: 11–14).

334 Lönnrot runot keräsi, ukot unohti (Nieminen 2001: 22).

335 Tulevat sukupolvet luultavasti suuresti moittisivat meitä, jos emme olisi käyttäneet tilaisuuttamme kuvamaan ne runoilijait ja laulajait, jotka ovat jälkimaailmalle säilyttäneet Kalevalan aarteet (Nieminen 2001: 22).

336 Saamide koljude mõõtmisest jms. ka Mathisen 2000.

eesmärk oligi “tavaliste runolauljate ja kandlemängijate jäädvustamise kaudu jõuda algsete laulikute tüüpideni” (Väisänen 1956: 270, Okkonen 1935: 168).³³⁷

Lisaks Karjala laulikutele jäädvustas Sailo ka 1922. aastal seto laulikuid ja 1950. aastail Rootsisis elavaid metsasoomlasi. Kumbki neist projektidest polnud küll tõenäoliselt seotud otseselt Kalevalatalo eeltöödega, kuid need majanduslikel ja poliitilistel põhjustel toimunud katkestused Karjala laulikute jäädvustamises kandsid sarnast vana ja kadumas kultuuripärandi kandjate jäädvustamise ideoloogiat. Sailo loodud seto lauluemade büstid, mis kunstniku kodumaal suuremat tähelepanu ei äratanud, leidsid siiski äramärkimist mitmes Eesti lehes³³⁸ ja Seto lugemikus (Väisänen 1924a). Soome kunstnike rahvalauliku-innustusest inspireerituna näib olevat lastud Taarkast, Martina Iro ja Miko Odest Seto Laulupidoks ka kohalikel kunstnikel maalid ja skulptuurid teha.

*Kunstnik Prometi pööl olli' valmistöt iloside värniga Hilana Taarka, Martini Iro ja Miku Ode pildi'. Hummango pööl nulgah saali sais' Hilana Taarka rinnakujo, ödagu pööl Martini Iro (Irina Luik). Kujo' olli' tett vabakunstnik voolja Denisovi pööl savist, a okva kui elävö'. Taarka kujo ol' vööel pääle kauba pronksvärniga' üle valöt.*³³⁹
Setoola Sirgvo 1922: 144.

Erinevalt soomlaste jäädvustustest pole Petseris elanud kunstnik Aleksander Prometi³⁴⁰ ja skulptor Denisovi³⁴¹ tööde saatusest midagi teada. Samuti pole teada kas need jäädvustused tehti natuurist või fotode põhjal ning mida laulikud sellisest tähelepanust arvasid.

337 Sailo kirjutas oma laulikute modellikudest kui “tüüpidest” oma tulevaste tööde tarbeks. Kirjades loetles ta Karjala laulikuid sageli ilma nimeta, öeldes nende kohta näiteks “partasuu-uros”, “lois-tokappale, 87 vuotias”, “muutama vähemmän komea”, “sangen komea yksilö” jne. (vt. Nieminen 2001: 28, 31).

338 Näiteks 1924. aasta Odamees (nr. 2, lk. 5) avaldas fotod kolme lauluema büstidest. Ka Hilana Taarka järelhüüde juures avaldati foto Sailo teosest ja peeti jäädvustamist piisavalt oluliseks, et ära märkida (““Lauluimä” Hilana Taarka. Ta jäi alat võitjaks, kuid suri suures vaesuses” – Postimees nr. 306, 31.12.1933, lk. 5).

339 Kunstnik Prometil oli valmistatud ilusate värvidega Hilana Taarka, Martina Iro ja Miko Ode pildid. Saali idapoolses nurgas seisis Hilana Taarka büst, lääne pool Martina Iro (Irina Luik). Kujud olid tehtud vabakutselise kunstniku Denisovi poolt savist, aga täpselt nagu elavad. Taarka kuju oli pealekauba pronksvärniga üle valatud.

340 Aleksander Prometi (1879–1938) näitusekataloogis leidub küll 1927. aastal valminud töö “Setu laul kevadel” ja 1922. aastal valminud “Petseri klooster” (Levin 1980: 12), kuid lauluemade portreede tänane asukoht on teadmata. Tartu ja Tallinna Kunstimuuseumidest tehtud päringud leidmaks Prometi lauluemasid tulemusi ei andnud. 1921. aastast on teada, et Promet tegi koostööd Samuel Sommeriga ning käis karskust ja haridust propageerivatel koosolekutel Petserimaa külates. Näiteks olevat Promet Seretsova külas kõnelnud “hariduse üle väljaspool kooli” (“Petserimaalt” – Postimees nr. 267, 18.11.1921, lk. 7.)

341 Samuel Sommer on seda jäädvustamist maininud ka Miko Ode biograafias. Sommer Prometi teoseid ei nimeta ning kõneleb vaid vene kunstnik “Tennisovist”: “Sama aasta sügisel enne Setu laulikute pidu voolis ka vene kunstnik Tennisov Miku Ode rinnakuju savist.” (EKIA, f. 235, m. 20:15, l. 1/2).

3.2.4. Büstide modelleerimine

Vastuolulisim ja enam vastukaja tekitanud aspekt 1922. aasta välitöödel oli nelja lauliku büstide valmistamine. Alpo Sailo palvel pidid naised paljastama oma pead, et linik ja *kossad* ei varjaks figuure. Paljastatud peaga abielunaine oli ilmne kohalike elementaarse tegevusnormide rikkumine, mis läks vastuollu laulikute arusaamadega naise voo- ruslikkusest ja korrektsest väljanägemisest. Pole teada, kuidas naised niikaugele saadi ning kaua nad pidid kirik-koolimajas palja peaga poseerima, igatahes on Alpo Sailo kolmel büstil kujutatud paljapäiseid seto naisi, mis seto tavade seisukohast on midagi ebaloomulikku ja ohtlikku. Nii on ka ootuspärane, et Miko Ode laulis Martina Iro kuju vaadates, et savist pea pole originaaliga kuigi sarnane:

<i>Mi' timmä tunnõ-õi' tutvast, arva-ai' armast. Üle saada-ks mi' mere minemä, üle lainõ laskmahe.</i>	<i>Me ei tunne teda tuttavaks, ei arva armsaks. Saadame üle mere minema, üle laine laskma.</i>
--	--

Väisänen 1924a: 16, 17.

Nähes oma büsti, polevat Iro ka ise rahul olnud, kuna teda oli kujutatud liiga priske ja häbiväärselt paljapäisena.

*Ku ma' olõsi' inne tiidnü', olnu' ma' kol' nädälit söömäldä'. Ta pilt om väega paks. Ilodu' kah om ta palja pääga'. Vaja olõsi' panda' linik, päävüükene pääle.*³⁴²
Väisänen 1924a: 17.

Alpo Sailo “realistik” kujutuslaad tundus laulikutele ebaadekvaatne ja alandav. Martina Iro protesteeris skulptuuril oleva käsna pärast ning soovitas kujule veelgi naeruväärseid lisandeid juurde panna.

*Iro Sailolle: Miksi käsnan niin suuren teit. Olisit päähän pannut vielä hevosen hännän.*³⁴³
SKS, Väisäneni märkmik “Setumaa 1922 I”, lk. 162.

Silmahaigusest kurnatud Miko Ode pole omakorda rahul, et teda on liiga vana ja kõh- nana kujutatud. Iseloomulikult ei tunne naised kunstiteoste vaatlemise konventsioone ning puudutavad häbenematult kujusid.

*Ode katsoi Sailon tekemää kuvan. Pyysi koskettaen poskikuoppihan – ettei niitä tehtäisi, sillai.*³⁴⁴

<i>Om õks näodu näökkõnõ sadanu silmäkkeze'</i>	<i>On ikka näotu neiukene, sissekukunud silmakesed,</i>
---	---

342 Kui ma oleks enne teadnud, oluks ma kolm nädalat söömata. See pilt on väga paks. Inetu on see kah palja peaga. Vaja oleks panna linik, peavöökene peale.

343 Iro Sailolle: Miks sa nii suure käsna tegid? Oleks pähe pannud veel hobusesaba.

344 Ode vaatas Saila tehtud kujutist. Palus põskkoopaid katsudes, et neid ei tehtaks niimoodi.

*ilodu saa-ks teil ette viia
näodu herrile näydatä*
(kyll ma peräst laula, panin siia paar sõnna).

*inetu saab teil ette viia,
näotu härradele näidata.*
(Küll ma pärast laulan, panin siia paar sõna).

SKS, Väisäneni märkmik "Setumaa 1922 I", lk. 72.

Samas Alpo Sailo "realism" polnud kuigi järjekindel ning seto naiste ja kunstniku arusaamad isiku väärikast ja delikaatsest representatsioonist olid sageli ilmselgelt erinevad. Füüsilise puude kujutamise küsimuses olid seto naiste ja soome kunstnike arusaamad siiski sarnased. Ühesilmne Treiali Ode modelleeriti kahe silmaga ning laulik olevat Väisäneni ülestähenduse kohaselt Sailot selle puude kaotamise eest tänanud: "Hüä, et sa kats´ silmä teie. Üte silmäga om väega ilödu!"³⁴⁵

Suurim pretensioon kujude suhtes on olnud ilmselt see, et nad kujutavad paljapäiseid naisi. Järgnevast dialoogist tundub, et Väisänen on üritanud leida seto naistele sobivat seletust paljastuse vajalikkusele, kuid ilmselgelt pole see sõnakaid laulikuid rahuldanud.

Katsoessaan kuvaansa, jossa ei ole linikket, osoitti, että "vaja oleks olnu liniku joone' tetä" (pää taakse, joka sileä Sailon kuvassa). Selittin, että linik peittäisi otsan, jonka sisälä ovat laulut.

*Ode: "Mul linik pääh, ku ma lauli."*³⁴⁶

SKS, Väisäneni märkmik "Setumaa 1922 I", lk. 78.

Väisäneni sõnul põhjustas kujude tegemine või "savitaminõ" ootamatult palju enam imestust kui joonistamine või fonografeerimine (Väisänen 1956: 262). Iseloomulikult tegid naised valminud kujude kohta seksuaalse alatooniga nalju või lausa ähvardasid neid võõristust tekitavaid "päid".

*Ku ma' käsi Odel laulma naada', ol' timäl jäl' nali valmis: "Panõ' no' savipää' laulma. Mi pää' omma' ruttu tett, a' näide man om kolm päivä tüüd olnu'. Vast omma' ka targõõba"*³⁴⁷

Väisänen 1924a: 10.

Ode: "Mi olõ hädäh." (Kun fonograafin laulanta ei tahtonut onnistua). Viitaten savikuvaan: *pankaa nuo savikuvat laulamaan. Meidän pääämme ovat ruttoon tehdyt, näitä on tehty monta päivää. Kai ovat tarkemmat.*

345 Hea, et sa kaks silma tegid, ühe silmaga on väga inetu! (SKS, Väisäneni märkmik "Setumaa 1922 II", lk. 131–132).

346 Vaadates kujutist, kus pole linikut, osutas, et "vaja olnuks liniku jooned teha" (pea taha, mis on Sailo kujutisel sile). Seletasin, et linik peidaks lauba, mille sees on laulud. Ode: Mul oli linik peas, kui ma laulsin.

347 Kui ma käskisin Odel laulma hakata, oli tal jälle nail valmis: "Pane savipead laulma. Meie pead on ruttu tehtud, aga nende juures on kolm päeva tööd olnud. Vast on ka targemad."

Iro: (ottaen kepin): "Lyö ? ? tänään syödä!"³⁴⁸

SKS, Väisäneni märkmik "Setumaa 1922 I", lk. 152.

Vaatamata võõrastusele on naised siiski tundnud oma kujudega mingit ambivalentset sidet. Kujude puudutamist tõlgendati kelmikalt kui enda ihu puudutamist ning Treiali Ode kommenteeris, et büsti modelleeriv Sailo silitab teda.

Treialin Ode omasta kuvastan, kun Sailo ryhtyi työhön: "Ta kõi ilestas minno" katsoessaan puolivalmista kuvaansa: "kuis ma illos olli noorõst!"³⁴⁹

SKS, Väisäneni märkmik "Setumaa 1922 II", lk. 117.

Animistlik enda keha ja selle kujutise seostamine kumab läbi ka järgmisest dialoogist. 1922. aastaks oli Miko Ode põdenud juba aastaid mingit kopsuhaigust, nii et Ode ja Iro inspireerituna "uute peade tegemisest" naljatasid organite siirdamise teemal.

Ode: Tehkää mulle uudet rinnat, sitten laulan kyllin.

Iro: Tapetaan lehmä tai koira, otetaan siltä sulle uusi rinta.³⁵⁰

SKS, Väisäneni märkmik "Setumaa 1922 I", lk. 130.

Büstide paljastatud pead ja varjamatu kehalisus tekitab naistes peale seksuaalsete konnotatsioonide ka teistsuguseid, surmale viitavaid seoseid. Kujude tegemine on hirmutav – nii nagu Miko Ode lapselaps olevat kartnud vanaema kujuks tegemist (Väisänen 1924a: 9, 10), tunnevad ka naised ise, et büstid on justkui nende surnud pead ning süüdistavad Sailot nende enneaegses surnuks tegemises.

Ode sanoi lapsenlapsensa sanoneen, kun näki Sailon työtä: "Mamakkõnõ, lasku-uhinnäst savist tettä!"³⁵¹

SKS, Väisäneni märkmik "Setumaa 1922 I", lk. 78.

Ode: Inne aigo meid tetäs kuuljast ar'.

Tekke ilosit, viige nõo. Mi olõ vana!³⁵²

SKS, Väisäneni märkmik "Setumaa 1922 I", lk. 136.

Hämmastus ja elevus, mida inimpeade modelleerimine seto naistele põhjustas, on kahtlemata seotud naiste varasemate kogemustega. Nelja naise ainsad kokkupuuted kunstiteostega on võinud toimuda tõenäoliselt vaid nende kodukirikuis. Kuna õigeusu kaanonite järgi on skulptuurid kirikus keelatud, siis näeb neid vaid väga vähestes õigeusukirikutes. Tõenäoliselt on Petseri kloostri Nikolai kirikus olev puust Püha Nikolai

348 Ode: "Me oleme hädas". Kui fonograafi laulmine ei tahtnud õnnestuda. Viidates savikujule: pange need savikujud laulma. Meie pead on ruttu tehtud, neid on tehtud mitu päeva. Vast on targemad! Iro: (keppi võttes) ...

349 Ta muudkui silitab mind. Kuidas ma noorena ilus olin!

350 Ode: Tehke mulle uued rinnad, küll ma siis laulan! Iro: Tapame lehma või koera ja võtame sellelt sulle uue rinna.

351 Ode kõneles lapselast ütlevat, kui see Sailo tööd nägi: "Vanaemakene, ära lase ennast savist teha!"

352 Ode: Enneaegu tehakse meid surnuks.

ainus selline,³⁵³ mida kõik Väisäneniga koostööd teinud naised tunnevad. Kuna rahvalikule õigeusule on omane pühakute ja nende kujutiste samastamine, on ka see kuju traditsiooniliselt setode seas suurt elevust põhjustanud. 19. sajandi lõpus on mitmed vene autorid (Mirovtortsev 1860, Tolstoi 1861: 115, Voznesenskii 1899: 437, Trusman 1890: 39, Sinaiskii 1929: 16) kirjeldanud, kuidas setod on eriliselt austanud seda Nikolai kirikus asuvat Možaiski Nikolai pühakuju (Bome 2006). Kirjeldatakse, kuidas kevadisel nigulapäeval olevat lisaks tavalisele pühakuju puudutamisele, suudlemisele, selle ees põlvitamisele või kummardamisele ka kuju huuli määritud või, rasva, vere ja meega ning kuidas tavapärasele küünalde ja paberlilledle ohverdamisele lisaks on toodud pühakujule küpsetisi, võid ja kohupiima sellisel hulgal, et kuju nende alt on vaevalt paistnud.

Ka naiste ütlusi oma kujude kohta võib väga lihtsalt samas animistlikus võtmes tõlgendada. Kui Ifo savepea sai valmis, olevat Ode hakanud selle käest laule nõudma: “Ütle no’ sõnakõnõgi!” (Väisänen 1924a: 10). Hilana Taarka osatas omakorda Miko Ode büsti selle vaikimise pärast.

Taarkka Oden kuvaa katsoessaan: “Oi ma kinä baabakõnõ. Huulõ’ kinni ku pühäl. Kui meil laula nii pall’o suust om vällä tulnu!”³⁵⁴

SKS, Väisäneni märkmik “Setumaa 1922 I”, lk. 68.

Naised suhtlesid oma kujudega, kritiseerisid nende välimust (vanadus, tüsedus, kõhnus) ja soovitasid, et skulptor võiks teha Soome viimiseks mõned ilusamad büstid. Väisäneni välitöömärkmikust on näha, kuidas kujude kommenteerimine ja nende üle nalja viskamine on tuletanud naistele ka uusi laule meelde. Kui Miko Ode soovitab teha Soome viimiseks ilusamad ja nooremad kujud, siis laulab Martina Ifo pulma viimasel päeval lauldud ropu versiooni laulust “Vana naine”.

*Ode: Tekke ilosit, viige nõo. Mi olõ vana!
Kui hõimupääväl nal’ atadas³⁵⁵*

Iro:

Vell’okõsõ-ks noorõkõsõ!

Võtku-i vanna naist!

vana naane leevä raisk

kytt ahju kykikalla

aja haku bargukalla

murdas pirdu peerähäs

pubk tuld tuhkahavvast

Vennakesed, noorekesed!

Ärge võtke vana naist,

vana naine leiva raiskaja,

kütäb ahju kükitades,

ajab hagu hagitades.

Murrah pirdu, peeretab,

pubub tuld tuhahauast,

353 Setomaal on siiski näiteks ka Saalesja kolmainu kiriku (1794) küllaltki uuel ikonostaasil (19. sajandi algus) kuninglike värvate kohal erandlikult suured inglükujud, kuid kuna nendega pole setodel seostunud mingeid uskumusi ega traditsioone, siis pole need lihtsalt dekoratiivsed kujud võrreldavad Nikolai kiriku pühakspeetud skulptuuriga.

354 Taarka Ode kujutist vaadates: “Oi ma olen kena eideke. Huuled kinni nagu pühakul. Aga kuidas meil laule nii palju suust välja on tulnud!”

355 Ode: Tehke ilusaid, viige noid. Me oleme vanad. Kuidas hõimupäeval naljatatakse.

*pubk tuld, pussabas,
toozõ vett, viskas kust.
Võta naane noorõkõnõ
rõõsa piima koorõkõnõ
yyse hyä hõlma võtta
päivä hyä pääle kaia.
/---/*

*pubub tuld, pussutab,
toob vett, viskab kust.
Võta naine noorekene,
piima koorekene.
öösel hea hõlma võtta,
päeval hea peale vaadata.*

SKS, Väisäneni märkmik "Setumaa 1922 I", lk. 136.

Samas on naised olnud siiski mures savist kujude saatuse pärast. Nad on tundnud end seotuna oma kujudega ja kartnud näiteks, et soomlased võiksid tagasiteel visata nende pead vette. Miko Ode jäädvustatud laulude hulgas leidub kolm sellist, kus laulik nõuab soomlastelt lausa mingit kinnitust või kirja, selle kohta, et peadega midagi halba ei juhtu.

*Künnü teildä kūsümähe:
Kui-iks lääde' umma kodo,
lääde', marä', umma majja,
meile-ks kiri kirotagõ',
pallõ-ks papõrda tagasi,
kas ti' viska-as vette kivipäid!
Väisänen 1924a: 10.*

*Küünin teilt kūsima:
kui lähete oma koju,
lähete, marjad, oma majja,
meile kiri kirjutage,
palun paberit tagasi,
ega te ei visanud vette kivipäid.*

*/---/
Sedä ommõ meilä meeli haigõ,
meeli ommõ haigõ, nu süä rassõ:
üle teil ommõ mere jal minemine,
üle õks ommõ vii teil veerumine,
agu-ks meidä ti merde viskat
viskat süväle vesile.
Künnü jo teiltä kūsümähe;
kui-iks lääde umma kodo,
lääde ti marä', umma majja,
meele-ks no kiri kirotagõ.*

*Sellepärast on meil meel haige,
meel on haige, süda raske,
üle mere on teil jälle minemine,
üle vee on teil veeremine,
aga kui te meid merre viskate,
viskate sügavasse vette.
Küündin teilt kūsima,
kui lähete oma koju,
lähete marjad oma majja,
meile kiri kirjutage.*

*Sõnolinõ Miko Ode; killõ Tafo Kuld; torrõ Martina Ifo
SKSÄ, Väisänen 1922: 7–8; fonokop. 80–2, 3.*

*/---/
Kuulkõ ti kuulkõ suurõq Soomõ herräq,
üle no üle mere ti meeli-säksäq.
Üle nu ommõ mere teil minemine,
üle nu ommõ järve teil kalluminõ.
Kui ti kui lääde üle mere,
kui kui kallut ti kalajärve,
painu, painu teidä mi pallõma,
arä-ks nu arä meidä ti merde heitkü-i,
Visa-visaku-ie meid süvvä vette,
Künnü-ks, künnü teildä jo kūsümähe,*

*Kuulge, suured Soome härrad,
ülemere meeldivad saksad.
Üle mere on teil minemine,
üle järve kaldumine.
Kui lähete üle mere,
kui kallute kalajärve,
paindun teid paluma:
ärge meid merre heitke,
ärge visake sügavasse vette.
Küündin teilt kūsima:*

<i>Kohe kohe saadat savipääq,</i>	<i>kuhu saadate savipead,</i>
<i>Kivi-kivi-pääq no keerätäde,</i>	<i>kivipead viskate.</i>
<i>Kas viit kätte ministrilõ,</i>	<i>Kas viite kätte ministrile</i>
<i>Vai vabariigi vanõbalõ?</i>	<i>või vabariigi vanemale?</i>

Sõnolinõ Miko Ode; *killõ* Treiali Ode
SKSÄ, Väisänen 1922: 44–46; fonokop. 83–6, 7, 8.

Alpo Sailo loodud büstidega on mõningane segadus. Pärast valmimist tehti neist kõigist fotod, kuid avaldatud on vaid pilte kolme paljaspäise naise (Miko Ode, Taarka ja Martini Íro) büstidest.³⁵⁶ Treiali Ode büstist on säilinud foto,³⁵⁷ kuid seda fotot pole kunagi publitseeritud, ning 2009. aastani polnud teada ka selle büsti asukoht. Erinevalt teistest büstidest pole Treiali Ode rinnakuju ka uuesti ega mõnes “väarikamas” materjalis valatud, ning kuju on täna perekond Sailote valduses nime alla “Tuntematon runonlaulaja”.³⁵⁸ Treiali Ode büst on ainukene “korralik” seto naine, tal on linik ja rätt, aga tõenäoliselt pidas kunstnik seda teost ebaõnnestunuks või poolikuks, sest Väisäneni hilisemates kirjutistes viidatakse ainult kolmele laulikule ja neist valminud kujule (1956: 262). Vaid vahetult pärast välitõid kirjutatud aruandes “Katsaus Kalevalaseuran toimintaan v. 1922” öeldakse, et büste ja naisi oli neli.³⁵⁹ Miko Ode büstist on valminud pronksi valatud ja õunapuine versioon, viimase sai Kalevalaseura enda omandusse Sailo võlgade katteks (Väisänen 1956: 263, 264).

3.2.5. Lauuemade loomine ja kustutamine: Treiali Ode hajus jälg

Treiali Ode büsti loomise ning selle kadumise ja nimetuks muutumise lugu peegeldab ka selle lauliku ja tema loomingu teiste lauluemade varju jäämist. Treiali Ode oli koos seto lugemikku jõudnud laulikutega Obinitsas, laulis nagu teisedki improvisatsioonilisi ja vanu laule vaharullile, oli Sailole ja Bengtsile modelliks; kuid ometi räägitakse Väisäneni artiklis “Setunmaan “lauluemojen” tilapäisrunoja” (1923) vaid kolmest “Setukeste laulude” laulikust ja nende loodud improvisatsioonidest. Nii nagu selles artiklis avaldab Väisänen vaid kolme lauliku laule ja fotosid neid kujutavatest büstidest,

356 Väisäneni fotod kolme lauluema büstidest on publitseeritud ta artiklis “Setunmaan “lauluemojen” tilapäisrunoja” (1923) ja seto lugemikus “Kodotulo” (1924). Hiljem on fotod Miko Ode ja Hilana Taarka büstidest avaldatud ka Alpo Sailo tegevust tutvustavas raamatus “Sydämessä Kalevalainen kansa” (Kivelä 1985). 1985. aastal toimunud Alpo ja Niina Sailo suurel ülevaatenäitusel eksponeeriti ka kolme seto lauluema büsti (näitusekataloogis räägitaksegi vaid kolmest Setomaal kohatud lauluemast). Näitusekataloogi järgi olid näitusel esil ka kaks Sailo teost nimega “Tuntematon runonlaulaja”, nii et pole võimatu, et ka mingil põhjusel identifitseerimatuks muutunud Treiali Ode büst oli eksponeeritud (vt. *Alpo ja Nina Sailon...* 1985).

357 ERMi fotokogu 350:199 “Setumaa, Treiali Ode kuju saves. Alpo Sailo töö 1922”.

358 Väisäneni foto Treiali Ode büstist aitas allakirjutanul 2009. aastal seoses näituse “Lauuemade jälg” korraldamisega identifitseerida anonüümne lauliku büst Sailo ateljees.

359 “Setunmaalla oli mukana kuvanveistäjä Alpo Sailo, joka veisti muotokuvat neljästä huomattimasta runonlaulajattaresta eli “lauluemosta”, kolme näistä on jäljennetty tähän vuosikirjaan.” (Väisänen 1923: 269).

jätab ta ka seto lugemikus “Kododulõ” avaldatud seto lauluemade elulugude hulgest välja Treiali Ode biograafia³⁶⁰ ning justkui tõukab sellega selle lauliku “töeliste” lauluemade pjedestaalilt alla.

Kui kohalikele inimestele on olnud olulised laulikute elulood ja põlvnemine, siis rahvaluulekogujad pole “tavaliste” informantide puhul selliste andmete ülesmärkimisel eriti hoolsad või täpsed olnud. Kuna seto naised olid 20. sajandi algupoolel valdavalt kirjaoskamatud, on rahvaluulekogujate jäetud jälg peale kirikuraamatute sissekannete enamasti ainus kirjalik märk nende naiste elust. Väisäneni välitöödel kohatud ja hiljem kõrvale jäetud Treiali küla Ode (Jevdokia) on üks paljudest seto naistest, kellest on mälestus ja jälg jäänud vaid tänu rahvaluulekogujatele. Samas on sellised jäljed tüüpiliselt ebaselged ja mitmeti tõlgendatavad ning andmekildudest saab vaid väga visandliku ja lakuunidega pildi neist inimestest. Kirjaoskamatud seto naised ei mäletanud oma sünniaegu ja rahvaluulekogujadki polnud laulikute isikuandmete ülesmärkimisel kuigi täpsed. Väisänen kirjutab 1913. aastal Treiali Ode vanuseks 70 aastat, 1922. aasta reisipäevikus 94 ja 1924. aastal ilmunud artiklis 80. 1924. aastal Treiali Odet külastanud Harald Jänes väidab, et laulik peab end 95-aastaseks. Samuti on segadus Ode sünnikohaga: Väisänen räägib nii Varõstõst kui Varõmäest, üks Põhja-Setomaal, teine lõunas. Kindel ei saa olla ka Ode perekonnanimes, kuna ükski rahvaluulekoguja pole seda maininud, kuigi tõenäoliselt oli Odegi perekonnanime saanud 1921. aastal nagu enamus setosid. Petseri valla perekonnanime panemise protokollide raamatus on Treiali külas perekonnanime saanud isikute hulgas kaks Jevdokia Afanassi (Väisäneni järgi oli Ode isa Unask) tüdrt, mõlemad olid 1921. aastal 91-aastased. Üks neist sai perekonnanimeks Visla, teine Klaats. Niisiis pole võimalik rahvaluulekogujate poolt kirja pandud ebamääraste isikuandmete põhjal päris kindlalt teada saada Treiali küla Ode perekonnanime ja vanustki, mistõttu laulikute “kadumises”, või arhiivis teiste laulikutega ühtesulamises pole midagi üllatavat.

Väisänen kohtus Treiali Odega esimest korda 1913. aastal. Naaberküladest olid Väisäneni kõrvu jõudnud kuuldused Treiali küla suurest lauluemast. Väisänen kirjutab, et “hänkin on laulanut saksoille ja saanut ruplat hyvät,” mis vihjab, nagu oleks Ode laule varemgi üles kirjutatud. Mingit jälge lauliku 1913. aasta eelsest kontaktist rahvaluulekogujatega pole seni siiski leida õnnestunud, nii et pole teada, kes need “saksad” olid ja mis oli laulude eest maksmise kontekst.

Tollel kohtumisel kirjeldas Väisäneni välitöökaaslane Anna Raudkats Odet kui vaikse loomuga eidekesest, Väisäneni enda märkmetest jääb Odest mulje kui temperamentsest ja iseteadvast vanainimesest.

Hilanast läksime Treialisse, kus ka üks kiidetud laulja, Treiali Ode meil teada oli. Lauluimä hoidis nurmel karja. Oma välimuse ja oleku poolest täieline Vasila Taarka vastand: lühikese kasvuga, vaikse loomuga eidekene, kellel aga ka laulusõnadest puudu ei olnud. Viiside tagavara oli kaunis väike. Lauluimä ja herra Väisänen oma

360 Väisänen avaldab seto lugemikus “Kodotulõ” vaid Miko Ode, Martina Ifo, Hilana Taarka ja Anne Vabarna elulood ja pildid.

noodiheftiga istusid kadakapõesa all, mina hoidsin karja. Pärast läksime koju, kus mõned viisid fonografeeriti ja laulikust päevapilt tehti.

Anna Raudkats, "Minu Setumaa reis (7.V.13–24.V.13.)", EÜS X 1264.

Läksime Treiali poole, kus räägiti elavat teine andekas "sõnoline". Lauuluema Treiali Odet kohtasime aasal karja valvamas. Ta istus kindlameelselt pöõsa alla käskides: "Kirjuta!" ja alustas "Toomas, tore poiskene". Hällilaul polnud tema meelest laulmist väärt: "Kes see nii rumal on olnud, et seda laulu sulle ütles!"³⁶¹

A. O. Väisänen, "Reisikirjeldus. Kertomus sävelmänkeruumatkasta Setunmaalle ja Vironmaan Kolga-rannalle 7.5.–18.6.1913", EÜS X 816/7.

Siiski tuli tema käest ühte ja teist, isegi itkes, kui palusin surnu viisi, nii et ei tulnud otsa. (Tütar oli tal möödunud talvel surnud.) Läksime lõpuks tuppa. Toru sisse itkenuna ütles ta: "Ah, kuradi siga, kuidas ütleb!", "Ah, kallis asjakene!" jne. Kuuldes teist korda fonograafi itkevut, purskus ise ka nutma.³⁶²

Väisänen 1992: 10, 11.

Fonograaf äratas Treialis suurt imetust. Suure tahtmisega lauldi ja "kallis asjakene" "rääkis" tagasi. Meid poleks lastud külast minema, kinnitati, et me ei kaotaks midagi, kui jääksime ööseks. Seda sõbralikkust võis pidada kindlasti fonograafi teeneks.³⁶³

A. O. Väisänen, "Reisikirjeldus. Kertomus sävelmänkeruumatkasta Setunmaalle ja Vironmaan Kolga-rannalle 7.5.–18.6.1913", EÜS X 816/7.

A. O. Väisäneni 1922. aasta märkmikusse talletatud, kuid seto lugemikus avaldamata jäänud Treiali Ode eluloo järgi oli tema isa "keskmäne talomiis". "Ma olli illos'. Minno viidi ruttu mehele ar,"³⁶⁴ olevat rääkinud Ode, kes läinud 18-aastasena mehele. Tal olevat käinud kolm kosilast, "pridanat"³⁶⁵ ei nõutud, Treiali küla kosilane tõi Odele kosjakingiks sõle ja kingad. Eluloost selgub veel, et Ode ema polnud suur "laululine", kuid tütrele olevat jäänud laulud hästi meelde: "Ku kirmassõh ja pulmah laulõti, mul võtt' siia pähä."³⁶⁶ Noorikuna käinud Ode paljudes pulmades "podruskiks",³⁶⁷ kuna

361 Lähdimme Treialia kohti, jossa kerrottiin elävän toisen etevän "sõnolisen". Treialin Oden, "laulimän" kohtasimme kedolla paimenesta. Hän istuutui vakaasti pensaan juureen, käskien: "Kifota!" ja alkoi "Toomas, torõ poisikesesta". Tuutulaulu ei hänestä ollut laulun arvoinen: "Kes ta nii rummal om olnu, kes sullõ ütlet' ette?"

362 Kuitenkin läksi hänestä yhtä ja toista, itkikin, kun pyysin kooluhäält, eikä ollut tauota. (Tytärensä oli viime talvena kuollut.) Astuimme lopulta tarreen. Itkettään torveen hän lausui: "Ah kuradi tsiga, kui ütles!", "Ah, kuku as'akõnõ!" jne. Kuultuaan toisen kerran fonografin itkevän hän purskahti myös itkemään.

363 Fonografi herätti Treialista suurta ihmettelyä. Halusta laulettiin, ja "kuku as'akõnõ" "kõnõli" takaisin. Meitä ei olisi laskettu pois kylästä, vakuutettiin ett'ei katoaisi mitään, vaikka jäisimme yöksi. Tämä ystävällisyys oli varmaan luettava fonografin ansioksi.

364 Ma olin ilus. Mind viidi ruttu mehele.

365 Kaasavara.

366 Kui peol ja pulmas lauldi, jäid mul laulud pähe.

367 Pruudi sõbranna, kes itkeb koos mõrsjaga.

“minno tiiti, et suur laululine olli”.³⁶⁸ Ode ema olevat olnud hinnatud ämmaemand ning ka tütar õppinud selle ameti varakult selgeks: “Uma imä oll’ suur baaba, tuu opas’.”³⁶⁹ 1922. aastaks olevat Ode 800 sünnituse juures abiks olnud. Ämmaemanda töö eest olevat Ode teeninud nii palju raha, et selle eest osteti 5 tiinu maad endisele 5 tiinule lisaks. Ode ise sünnitas viis last, kellest 1922. aastaks kolm olid surnud ning üks Siberisse emigreerunud. Väisäneni meelest oli Ode 1922. aastal hea tervise juures. Umbes kaheksa aasta eest oli Ode siiski kaotanud oma parema silma, kui rehte pekstes rukkitera silma lendas: “Kun en olisi lähtenyt saunaan, olisi silmä jäljellä: Kuumus meni silmän sisään.”

1923. aastal külastas Treiali Odet Ilmari Manninen ja pildistas laulikut. Külastusest on säilinud ainult foto ERM-is, muud andmed kohtumisest ja selle iseloomust puuduvad. Viimane teadaolev jälg Treiali Odest on Eiseni stipendiaadi Harald Jänese poolt üleskirjutatud laulud 1924. aastast. Harald Jänes peab oma välitööpäevikus Ode edaspidist külastamist väga oluliseks, et Ode vanavara tulevastele põlvedele jäädvustatud saaks.

Treiali kylas elab kuulus tark ja arstija Ode. Tänase päeva sain tema juures veeta. Laule kirjutin talt vaid lüürilisi. Hää oleks need olnud fonograafi koguda. Kirjutamine etteütlemise järele polnud mitte nii hää. Aga selle lisaks sain talt õige hulka muid vanaasju. Tema teab sest palju kõnelda. Esiteks on ta väga vana, tema järele 95 a, teiseks on ta nagu tähendin arstija ja lausuja. Teab paljuid sõnu, valmistab rohte. Esimesi lubab ainult enne surma avaldada teisile. Tema on väga väärtuslik isik, keda peaks järgmisil sünded hoolsalt kasutama, kui ta seniks veel saadaval. Vahest saab temalt neid sõnugi kätte, siis kui nõrgemaks jääb. Muidu on jutukas eit, teab palju jutustada (“Ma sulle seletä”). On ka iseteadev ja nimetab end “targaks baabaks”. Tema ema oli, nagu Ode jutustas, ka suur arst ja tark. Isa aga olevat nõid, kuri inimene.

Harald Jänes, “Lutja kyla, 26.VII”, E, StK 22, 155/156.

1924. aastal ilmunud artiklis “Syntymä, lapsuus ja kuolema” kasutab Väisänen Treiali Odelt saadud andmeid armuloitsude ja sünnikommete kohta (Väisänen 1924b). Kohalike hulgas kõrgelt hinnatud lauliku ja ämmaemanda jäädvustatud pärandiks on jäänud 1913. aastal üles kirjutatud 15 laulukatkendi noodistus (neist kolme salvestis), 1922. aastal kümnele vaharullile salvestatud viis laulu (neist kaks improvisatsiooni) ja 1924. aastal üles kirjutatud 14 lauluteksti. Lisaks neli fotot,³⁷⁰ üks foto büstist, Alpo Sailo büst ja pastellmaal Carl Bengtsilt (vt. *Carl Bengts* 2006)

Treiali Ode kadumise lugu Väisäneni kirjutistes teeb nähtavaks rahvaluulekoguja väga valikulise ja subjektiivse representatsiooni ning paljastab informandi ja uurija võimusuhte. Rahvaluulekoguja käes on võim valida ning tõsta esile või kustutada laulikuid. Lisaks traditsioonitundmisele ning poeetilistele ja musikaalsetele oskustele on lauliku

368 Mind teati, et olen suur laulja.

369 Ema oli suur ämmaemand, tema õpetas.

370 Kolm Väisäneni fotot: ERM, Fk 350:130 “Setumaa. Treiali Ode – lauluimä 1913”; ERM, Fk 350:202 “Setumaa, Treiali. Laululine ja kuulus “baaba” Treiali Ode 94 a. 1922”; ERM, Fk 350:209 “Setumaa, Obinitsa kool. Treiali Ode “seletab” 1922”; Ilmari Mannineni foto aastast 1924: Fk 443:15 “Lauluimä Treiali Od’e, Setumaa, Treiali k”.

jälg folkloristika ajaloos sõltunud paljudest inimlikest teguritest: lauliku kättesaadavus, suhtlusvalmidus ja -võimalus, tema vanus ja iseloomuomadused, aga eelkõige rahvaluulekoguja ja lauliku vahelise suhte laad ja kvaliteet. Väisäneni kirjutistes pole seletust seigale, miks üks kohalike jaoks kuulsatest lauluemadest kõrvale jäeti ja ära unustati. Võib oletada, et põhjuseks oli Ode kõrge iga või liigne enesekindlus, kuid ei Ode laulud ega Väisäneni kirjutised ei anna ühest vastust.

3.2.6. Jäädvustamise kontekst: võõras lauluseltskonda mõjutamas

Nagu öeldud, ei pruukinud folkloristi poolt väljavalitud lauluemad olla sugugi kogukonna tunnustatuimad laulikud ning võõra ja kohaliku jaoks olidki hea lauliku kriteeriumid ilmselgelt väga erinevad. Obinitsa küla naised, kes tõenäoliselt ei teadnud Hurda “Setukeste laulude” olemasolust midagi, ei osanud Väisäneni moodi Miko Ode leidmise pärast rõõmustada ning reklaamisid soomlasele pahaselt Helbi küla Ode asemel hoopis oma küla laulunaisi.

Obinitsassa.

Eräs nainen (kun kysyttiin Helbin Oden)

“Miksi kysytte toisten kylän? naisin. Onhan tässäkin kylässä laulajia. Tuollakin “mäe otsan” elää nainen. “Tuu anna-ai kellegi vöittu.”³⁷¹

SKS, Väisäneni märkmik “Setumaa 1922 I”, lk. 14.

Samuti selgub Väisäneni ülestähendustest, et tema poolt välja valitud kolm (neli) tähtsaimat lauluema polnud mingi “loomulik” kooslus, vaid pigem jäädvustaja suva. 1922. aasta märkmikutest võib leida mitmeid vihjeid selle kohta, et kokkukutsutud ja koos laulma pandud naised ei arvanud üksteisest kuigi hästi ega polnud harjunud ka koos laulma. Näiteks võõristati Treiali Odet, kuulsat ravitsejat ja ämmaemandat. Välitöömärkmetes on jäädvustatud Hilana Taarka lauseid, mis näitavad, et Taarka oli Treiali Ode Obinitsa kutsumise pärast kade ning ei oodanud teda sugugi endale lauluseltsiliseks. Miko Ode jälle olevat Väisänenile kõnelnud Treiali Odest kui ravitsejast ning vihjanud laialt levinud uskumust peegeldades, et “arsti” eriliste võimete tõttu saab talle osaks raske surm.

Taarka. Pubuttiin Treialin Oden kutsumisesta laulamaan. Taarka kademieli. “En tarvitse häntä. Laulua on itselläni. “Baabaa” (kätilöä) en tarvitse: “Kel perze süüdäs, tuu sanna kütt.”³⁷²

SKS, Väisäneni märkmik “Setumaa 1922 I”, lk. 14.

371 Obinitsas. Üks naine (kui küsisime Helbi küla Odet). Miks te küsite teise küla naisi. On siingi külas lauljaid. Seal mäe otsaski on naine, sellest ei saa keegi jagu.

372 Taarka. Rääkisime Treiali Ode laulma kutsumisest. Taarka on armukade. “Mul pole teda vaja. Mul on laule endalgi. Ämmaemandat ei ole mulle vaja. Kellel perse sügeleb, see sauna kütab.”

*Treiali Odesta, joka on arst, puhutaan "pahaa", [Miko Ode] sanoi:
"Jummal boijja kui ta kuul, sös saa häädä!"³⁷³*
SKS, Väisäneni märkmik "Setumaa 1922 I", lk. 36.

Samamoodi oli ambivalentne ka suhtumine Hilana Taarkasse. Taarka oli küll hea suhtleja ja hinnatud laulja, kuid külas räägiti tema eluviise, vaesuse ja välimuse pärast halvasti ning kardeti ja võõrastati teda. Samuel Sommer väidab Miko Ode eluloos, et too "õrnatundelise isikuna" ei talunud, kui lauludesse pandi "vängeid" sõnu ning seetõttu ei hinnanud ei Taarkat ega tema laulu.

Eriti ei meeldinud Odele lauluema Hilana Taarka, kes armastas sagedaste nii leelutada, et teised naesed tarest välja pagesid. Ode nimetaski Taarkat sortsilaulikuks.
Samuel Sommer, "Setu lauluema Miku Ode – Evdokia Kanniste – elulugu ja toodang", EKIA, f. 235, m. 20:15, l. 1/1 p.

Taarkat näib halvustavat ka Treiali Ode, sest Väisänen on märkmikku kirjutanud laulikult sapise kommentaari, mis võib vihjata nii Taarka tõmmule nahale kui loomuomadustele.

Treiali Ode Taarkast: "*Taarkka, ta om ku vanahalv!*"³⁷⁴
SKS, Väisäneni märkmik "Setumaa 1922 II", lk. 105.

Mõnel juhul võis uurija suva lauluseltskondade komplekteerimisel ja võõraste lauljate kokkuviiimine siiski ka häid tulemusi anda. Muusikalised ja poeetilised õnnestumised ning kooslaulmise mõnu ühendas seni üksteisele võõraid naisi. Nii sarnases komplitseeritus olukorras viibimine kui oma kokkukõlavate häälte fonograafi poolt taasesitatus kuulmine lähendas naisi. Kuulnud Treiali Ode häält fonograafist, arvas Miko Ode, et see on "*kinä*" ning kommenteeris, et "*meil oll' üteltise' helü*".³⁷⁵ Miko Ode, Martina Iro ja Taarka sõbralikuks osutunud laulukooslus ning Obinitsa kiriku teispoolsusele viitav ruum näib olevat tekitanud seltskonnas nalja vanade naiste surmajärgsest kooskäimisest. Naiste piiratud liikumisruumi ning kõrge ea tõttu usuti tõenäoliselt seda Obinitsas viibimist nende viimseks maiseks kohtumiseks jäävat. Väisäneni välitööpäevikus võib leida kahes kohas dialooge, kus varieeritakse seda teemat (vt. ka Väisänen 1924 a: 13). Teises dialoogis teeb Miko Ode ka kahemõttelist piltide või kujude kokkupaneku nalja, mis naiste jaoks on ilmselt viidanud seto pulmakombestikus tuntud ja ennetega seotud mõrsja ja peiu ikooni "nägupidi" kokku panekule.

*Kysyin, ovatko Taarkka ja Miko Ode ennen tuntenu toisensa. "Ei."
Taarkka: Sös nakkami havvab tönõ tösõ man käümä.
Ode: Saa-ai. Ma lää Tailovva, sa Obinitsa.*³⁷⁶
SKS, Väisäneni märkmik "Setumaa 1922 I", lk. 67.

373 Treiali Odest, kes on arst, kõneldakse pahasti, Miko Ode ütles: "Jumal hoia, kui ta sureb, siis saab häda!"

374 Taarka, see on nagu vanakurat!

375 SKS, Väisäneni märkmik "Setumaa 1922 II", lk 47.

376 Küsisin, kas Taarka ja Miko Ode on enne üksteist tundnud. "Ei." Taarka: Siis hakkame hauas teineteise juures käima. Ode: Ei saa. Ma lähen Taelovasse, sa Obinitsa.

Teidät pannaan saman hautaan.

[Ode:] *Emme ole samata "kerigo alt, Iro om Petseristä, minä Tailovasta, Taarkka Obinitsasta."*

Iro: ma lää uma Martina mano.

*Ode: pankaa nuo kuvat vaikka päälekkäin.*³⁷⁷

SKS, Väisäneni märkmik "Setumaa 1922 I", lk. 180.

Miko Ode ja Martina Iro olevat sageli koos kirmaskitel laulnud ja sellepärast vähemalt neil Väisäneni märkmeile tuginedes omavahelisi probleeme kooslaulmisel polnud. Iro väitis, et nad pole kunagi omavahel võistelnud ega teineteise laulukunsti arvustanud, kuna laulusõnagi ütleb "Ara mi tönõ tõist naarku, ei tönõ tõzõ röivit!" Kirmaskilgi olevat Iro ja Ode palunud ikka teineteisel esimesena laulda: "Ütle nu sa inne!"³⁷⁸ Samaealised lesknaised, kellest olid saanud "Setukeste laulude" tähed, kiitsid ka lauludes traditsioonilisel moel oma häälte sugulust.

Iro: "Häällest olõ üte ime latsõ",

*sõnost üte sõzaritsõ."*³⁷⁹

SKS, Väisäneni märkmik "Setumaa 1922 I", lk. 162.

Väisäneni laulukirjapanekuist, salvestustest, märkmikest ja fotodest selgub, et peale tähtlaulikute käis Obinitsa kirikus ka palju teisi naisi, kellelt on enamasti vaid nimed (Iro Hunt, Nasta Kanniste, Taato Kuld, Anna Kõiv, Anne Leigri, Kull'o Mast, Taarka Nurm jt.) ja mõned laulud või laused kirjas. Salvestiste nimekirjadest või laulude lütreeringute päistest on näha, et need sageli veidi nooremad naised on koos vanade lauluemadega erinevates ja vahelduvates koosseisudes laulnud. Kordades vähesem teabe hulk nende naiste elude kohta näitab, et nad polnud ilmselgelt koguja huvi keskmes. Kuna nende naiste visiidid on olnud ilmselt ka põgusamad (nad polnud kunstnikele modelliks), on soomlastega koostööd teinud naiste vaheline hierarhia ilmselt väga selge olnud. Sel põhjusel pole ka vanadel lauluemadel noorematega koos laulmine mingeid probleeme tekitanud ning pigem on vanad olijad uusi julgustanud. Miko Ode on kasutanud selle väljendamiseks näiteks traditsioonilisi värse: "Jätke illa ka muilõ laulda, laskõ laulta muil naizil!"³⁸⁰ Pärast Anna Kõivu esitatud soololaule on Väisänen oma märkmikku kirjutanud Miko Ode hüüatuse: "Kavva mi vana' müü umma nahka, müüge' noorõ' ka!"³⁸¹ Lause julgustab nooremaid naisi tegema seda, mida vanad teevad, kuid võrdsustab samas laulude võõrastele esitamist enda (naha) müümisega.

Väisäneni märkustest jääb mulje, et naiste seltskond on olnud jookide mõjul kõrgendatud meeoleolus ning välitöömärkmikesse on kirjutatud ka eksplitsiitselt seksuaalseid

377 Teid pannakse samasse hauda. Ode: Me pole sama "kiriku alt, Iro on Petserist, mina Taelovast, Taarka Obinitsast." Iro: Ma lähen oma Martini juurde. Ode: Pange kasvõi need kujutised üksteise peale.

378 SKS, Väisäneni märkmik "Setumaa 1922 I", lk. 153.

379 Iro: "Hääle poolest oleme ühe ema lapsed, sõnadest ühed õed."

380 SKS, Väisäneni märkmik "Setumaa 1922 I", lk. 162

381 SKS, Väisäneni märkmik "Setumaa 1922 II", lk. 152.

teemasid käsitlevaid ja obskoonseid laule. Näiteks on keegi Hemmo (Jefimia) laulnud mõrsjaitku paroodia:

Hemmo

Mõrsja ikk:

*Tuu om ikku edimäne,
silma-vesi viimäne
ylä sai yte munaga
kaza katõ tyräga
juttu-ks ma asjalda aie
pääle viil kõrralda kõnõli
sedä kuuli ma kolga juttu
veido veere rahvast:
yläl ylti ollõv pedäjäne
kazal tilk kadajanõ
eka pettäi pisty lää-äi
eka kattai kangõst lää-äi
Imekõnõ mu meelimaʀakõnõ!
Eka-ks ikõ-õi särki-kaskat
neio-ks ikõ ma tinast tilka
ja puust pulka.
Kohes lää ma vaezekõnõ,
kohe astu armõtukõnõ:
liina-ks lää linnukõnõ,
lää turgu tuvikõnõ
kos ma sis vaene koina saa
kinä lats krepsi saa?
SKS, Väisäneni märkmik "Setumaa 1922 III", lk. 22.*

Mõrsjaitk:

*See on esimene nutt,
silma-vesi viimane:
abikaasa sai ühe munaga,
kaasa kahe peenisega.
Asjata sellist juttu ajasin,
peale veel korratult kõnelesin.
Kuulsin ma kolga juttu,
veidi ääre rahvast:
abikaasal õeldi olevat männipuine,
kaasa peenis kadakast.
Ega määnd püsti ei lähe,
ega kadakas kangeks ei lähe.
Emakene, mu meelepärane marjake,
ega ma ei nuta särki-kasukat,
neiu nutan ma taga tinast peenist
ja puust pulka.
Kuhu lähen ma vaesekene,
kuhu astun armetukene:
linna lähen, linnukene,
lähen turu peale, tuvikene,
kus ma siis vaene koini saan,
kena laps krõpsu saan?*

Ilmselt on naiste lauluseltskonnas viibinud ajuti ka vanemaid mehi, sest Väisäneni väli-töömärkmiku järgmisel lehel vastab Hemmole analoogse naise seksuaalset iha pilkava lauluga 77-aastane Miitra Sõrmus.

Miitra Sõrmus, 77 a (ennen Petra Miitra)

*Neiokõnõ-ks noorõkõnõ!
Toda-ks ma ikõ neiokõnõ
kabitsõlõ-õi kaza kaʀamaid
viletsäst ütle-ei ülä vilämaid
toda ma ikõ neiokõnõ
et peiol om titt pedäjäne
kazal om titt kadajanõ
pehme om titt pedäjäne
kadajanõ lää-äi kangõst
toda-ks ma ihksi neiokõnõ
ihksi ma titti tinast
süä pobe pulka punast*

*Neiukene, noorekene!
Seda ma nutan, neiukene,
ma ei kahetse karjamaade pärast,
ei ütle viletsaks viljamaid.
Seda ma nutan, neiukene,
et peiu peenis on männipuine,
kaasa peenis on kadakast.
Pehme on peenis männipuust,
kadakast ei lähe kangeks.
Seda ma ihkasin, neiukene –
ihkasin ma tinast peenist,
süda õhkas punast pulka.*

*ilma lätsi ihkamine
azanda läts arvamine.*

*Ilma asjata oli ihkamine,
asjata läks arvamine.*

SKS, Väisäneni märkmik "Setumaa 1922 III", lk. 23.

Miitra Sörmuselt on üles kirjutatud ka lüro-eeviline laul "Härjad murtud". Nii obstsöönse kui eepilise laulu järel on Miko Ode teinud ilmselt seltskonna rõõmuks kahe-mõttelisi märkusi. Väisäneni märkmiku järgi on Miko Ode pärast obstsöönse laulu esitust käskinud seda pikemaks venitada, öeldes: "Sa vinnüdü viil otsa! Tii pikebäst!"³⁸² Pärast lüro-eevilist laulu on pandud kirja järgmine dialoog:

M. Ode: Olõ sa kozilanõ, ma olõ mõrzja.

*Miitra: Olõ-õi riistu, millega sinno kündä.*³⁸³

SKS, Väisäneni märkmik "Setumaa 1922 III", lk. 29.

Mõnikord on Väisäneni märkmikes jäädvustatud ka sellest ülemeelikusest toibumise hetki. Kui Miko Ode ütleb eest laulu "Kitsetapja" (killõ Taarka, torrõ Anne), siis laulab ta roppude sõnadega variandi (*liha liina litsele*), kuid laulu lõpus hüüatab siiski: "Jummal hoia sedä laulu!"³⁸⁴

Väisäneni poolt välja valitud kuulsate lauluemadega koos laulnud naistest tõuseb esile Anna Kõiv Helbi külast, kuna tema "jäljeks" pole jäänud vaid Väisäneni jäädvustused. Anna Kõivu loomingu üleskirjutisi leidub ka hilisematest Sommeri ning Akadeemilise Rahvaluule Seltsi rahvaluulekogudest.³⁸⁵ Väisänen salvestas ja pildistas koos kuulsate lauluemadega ka seda naist, kuid tõenäoliselt Anna nooruse tõttu pole teda "lauluemaks" peetud.³⁸⁶ Anna on laulnud vaharullile kaks soololaulu ja osalenud vähemalt ühe salvestise kooris. Väisänen on pildistanud Anna portreefoto, aga laulik on jäädvustatud kahel võttel ka koos Miko Ode miniaga ning ühel koos kolme lauluemaga.³⁸⁷ Anne Kõivu tütar Jekaterina Sai (1920–2010) rääkis 2005. aastal, et tema ema olevat olnud külas veel hinnatum laulja kui Miko Ode, kuid Ode olevat olnud

382 SKS, Väisäneni märkmik "Setumaa 1922 III", lk. 23.

383 M. Ode: Ole sa peigmees, ma olen pruut! Miitra: Pole riistu, millega sind kündä!

384 SKS, Väisäneni märkmik "Setumaa 1922 II", lk. 33.

385 ARSi kogus on Paul Voolaine poolt üles kirjutatud 13 laulu (1927). Sommeri kogusse on Anna laule saatnud tema poeg (4 laulu), M. Toomeniit (2 laulu) ja Ekaterina Põllula (115 laulu) (1926–1930).

386 Rahvapärase termini "lauluimä" piirid ja tähendused pole kultuurikirjeldajate ja selle termini hilisema kasutusega päris kokku langenud. Martina Ifo eluloo üleskirjutuse juures on Väisänen kirjutanud Miko Ode või Martina Ifo ühe seletuse terminile: "Neitoa ja nuorikkoa ei sanota lauluimäksi vaan "sõnaline" tai "suur sõnaline"." (SKS, Väisäneni märkmik "Setumaa 1922 I", lk. 153).

387 ERM, Fk 350:227 "Setumaa, Helbi. Anne Kõiv 33 a (häälte oskaja), 1922"; ERM, Fk 350:171 "Setumaa, Helbi. Taarka Nurm ja Anne Kõiv, kaasikute rätid peas, 1922"; ERM, Fk 350:208 "Setumaa, Helbi. Taarka Nurm, 30 a (Miku Ode minia) ja Anne Kõiv piduriietes, 1922"; ERM, Fk 350:207 "Setumaa, hulk laulab, keskel Ifo, Taarka ja Ode, 1922".

väga armukade ja teinud kõik, et Anna folkloristidega kokku ei puutuks.³⁸⁸ Sellele, et Anna Kõivu perekonnas tuntud lugu ühtis Anna enda tõlgendusega, annab kinnitust Sommeri kogus leiduv improvisatsioon, kus laulik meenutab 1922. aasta välitöid Vääsäga (Väisäneniga). Annal on ühelt poolt meeles Väisäneni tunnustavad sõnad, et pärast Miko Ode surma saab temast lauluema mantlipärija, kuid teisalt kahtlustab ta, et tema esitatud laulud on läinud kuidagi kirja Miko Ode lauludena.

/---/

*Kui olli eloh Odekõnõ,
eloh linnu lellanane.
Odega mi lätsi Obinitsa,
lätsi kirja kirotama,
lätsi laulu laulõmabe,
sinnä mi kaldu katõkese.
Sinnä olli tulnuq Soomõ säksaq,
kaldnuq kavõlitsõq herräq.
Sinnä olli toroq tulnu,
olli kaldnuq kramavojaq.
Sinnä ma lauli pall'o laula,
viiskümmend äältä verätõli.
Kõõ lauli ma Ode kirä pääle,
panni Ode paprõhõ.
Oo, tuud Soomõ herr kirja kirodi,
Vääsä panni paprõhõ.
Pall'o laula ma lauli Ode kirä pääle,
pall'o laula panni Ode paprõhe.
Vääsä kõrda kõnõli,
Maŕa tuud manitsõli:
Kui Ode ära koolõs,
Maalõ viiäs linnu lellänaane,
Sis astut timä asõmalõ,
Kull'a timä kotusõhe.*

/---/

S 124528/9 (1).

*Kui oli elus Odekene,
elus linnu lellenaine.
Odega me läksime Obinitsa,
läksime kirju kirjutama,
läksime laule laulma,
sinna me kaldusime kahekesi.
Sinna olid tulnud soome saksad,
kaldunud kaugelt härrad.
Sinna olid torud tulnud,
olid kaldunud grammofoonid.
Sinna me laulsime palju laule,
viiskümmend viisi veeretasime.
Kogu aeg laulsin ma Ode kirja peale,
panin Ode paberile.
Oo, seda soome härra kirja kirjutas,
Vääsä pani paberile.
P palju laule laulsin ma Ode kirja peale,
palju laule panin Ode paberile.
Vääsä asjast kõneles,
mari seda mainis:
Kui Ode ära sureb,
haua viiakse linnu lellenaine,
siis astud tema asemele,
kullake tema koha peale.*

Kahtlemata on lauluseltskondade komplekteerimine mõjutanud saadava materjali sisu ja laadi. Kogukonna liikmete positsiooni, suhtlemisvõrgustike ja hierarhiate mittetundmine on võinud tekitada kommunikatsiooniprobleeme või ka tõsisemaidki konflikte. Võõra külalust pole jäänud kindlasti nähtamatuks ning jäljed sellest põgusast käigust, nagu näitasid

388 See, et lood võõraste kummalisest külaskäigust võivad külas elada aastaid pärast välitöid, pole sugugi ebatavaline. Mall Hiiemäe on kirjutanud näiteks Lauri Kettunen "jälgedest" Kodavere kihelkonnas, kus ka pool sajandit pärast Kettunen välitööd kõneldi sellest lugusid (Hiiemäe 2000: 44 jj.).

vestlused Anna Kõivu tütreaga, võivad külas kesta aastaid. Uuri ja juhuslikud või ettekatsematud sõnad ja teod on võinud mõjutada laulikute hilisemat elu ja enesekuvandit.³⁸⁹

3.2.7. Dialoogi võimalikkusest

Väisäneni väga hea seto keele oskus, mõningane olude tundmine ja sõbralikkus olid ta seto naistele nii lähedaseks muutnud, et 1922. ja 1923. aasta välitööde tulemusel valmib artikkel “Syntymä, lapsuus ja kuolema. Setukaisten tapoja ja uskomuksia”, kus käsitletakse muuhulgas mitmeid tabuteemasid. Obinitza koolimajas küsitlud Miko Ode ja Treiali Ode on andnud küllaltki ainulaadset ja intiimset teavet seto naiste menstruatsiooniga seotud tabude ja uskumuste kohta, aga ka abieluelse teavete, armumaagia jms. kohta. Soomlaste ja seto naiste kohtumist kirjeldavatest lauludest võib leida värse ja lõike, kus laulikud kiidavad Väisäneni, et see tunneb nende isiku ja loomingu vastu huvi.

Samas on selge, et seto naistel polnud siiski kuigi selget ettekujutust ei võõrustamise, söötmise ja jootmise, aga ka laulude jäädvustamise ning fotode ja kunstiteoste tegemise põhjustest ja eesmärkidest. Pärast pikka U. T. Sireliuse küsitluskava matusekombeid puudutava osa küsitlemist leidis aset Treiali Ode ja Väisäneni järgmine vestlus, millest on näha informandi kimbatust.

Treiali Ode: Koke sa s'oo kirä saadat, üttele mullõ!

A.O. Väisänen: Soomõmaalõ.

TO: Kink kätte sa saadat?

AOV: Tuu kätte, kes om s'oo kirottaja.

TO: Mis timä tege taa as'aga?

AOV: Tä tabt tiidä, kui siih veereh eletäs.

TO: No-no-no-nii-nii-nii (kumartaen). Kas tä joud sullõ su vai'va vällä massa?

AOV: Joud kylh.

TO: Nu jah, nu jah!^{B90}

SKS, Väisäneni märkmik “Setumaa 1922 II”, lk. 130.

1920. aastail oli aga soome meeste ja seto naiste maailm piisavalt erinev, et tekitada mitmesuguseid probleeme ja vääritimõistmisi. Nii nagu soomlased pole tajunud naise pea paljastamist kui midagi erakordset või alandavat, pole nad olnud teadlikud ka mitmetest muudest tavadest ja tabudest. Artiklis “Syntymä, lapsuus ja kuolema” kirjeldab Väisänen juhtumit, kus nad 1922. aastal olevat palunud Miko Ode, et see tuleks Obinitza surnuaiale itkema, et kunstnikuhärra võiks risti najal itkejat maalida. Ode, kelle sugulased on

389 Janika Oras on näidanud, kuidas Kuusalu lauliku Risanda Kravtsovi laulueelistusi ja repertuaari mõjutasid nii folkloristide tähelepanu kui teadlikkus vanaema Mai Kravtsovist kui folkloristide poolt tunnustatud lauljast (Oras 2008: 136 jj.).

390 TO: Kuhu sa selle kirjutise saadad? AOV: Soome. TO: Kelle kätte sa saadat? AOV: Selle kätte, kes on selle kirjutaja. TO: Mis ta teeb selle asjaga? AOV: Ta tahab teada, kuidas siinkandis elatakse. TO: No-no-no-nii-nii-nii (kummardades). Kas ta jõuab su vaeva kinni maksta? AOV: Jõuab küll. TO: Nojah, nojah.

maetud Petserisse ja Taelovasse, keeldus Obinitsa kalmistul võõrastel haudadel itkemast, kuna kartis, et võõras surnu võib tulla unes näitama (Väisänen 1924b: 223).³⁹¹

Obinitsa surnuaias leidis aset veel üks sündmus, kus erinevad kultuurid kohtusid konfliktisel moel. Väisänen on kirjeldanud, kuidas preester Raag kutsus teda ja kunstnikke ühel päeval matustele. Seto kombe kohaselt peeti pärast haua kinni ajamist surnuaial väike mälestussööming ja -jooming. Itkevad naised ja viina joovad mehed ning nutt ja naer läbisegi olid sedavõrd erinevad Alpo Sailole harjumuspärasest käitumisest, et kunstnikuhärä otsustas lahkuda mälestussöömingult.

*Ühel päeval paluti meid Obinitsa surnuaeda, kus olid just matused. Õigeusklike kirikutalituste järel laotati liivakääpale risti lähedusse kodukootud linane riie ja selle peale hakati laduma sööke ja jooke. Valus itkuviis kõlas ühe nutva naise suust, aga see ei seganud mehi rutuga viinaklaase haaramast. Vähehaaval läks jutuvadin kõvemaks, nii et kuuldus juba naeraturtsatusi. Vaid Sailo üksinda jälgis seda kõike tõsisena, söömata midagi. Ühtäkki ta lahkus, minnes tagasi me elupaika. Bengts ja mina jäime omalaadse pidulaua äärde, süües ja juues terviseks pastori meeldivas seltskonnas. Sailole mõjus sündmus nii tugevasti, et ta üritas hakata olukorda parandama.*³⁹²

Väisänen 1956: 263.

Sailo olevat läinud koguni nii kaugele, et üritas võtta kasutusele meetmed olukorra “parandamiseks” ja inimeste “valgustamiseks”. Palunud Väisäneni tõlgiks, üritas Sailo preester Raagiga rääkida sellest, mida peaks surnuaia korrastamiseks ette võtma. Loomulikult avaldanud Sailo ka oma arvamust setode surnuaiakommete kohta. Papp olevat öelnud, et traditsioonilisi kombeid ei saa katkestada seadustega, need kaovad alles siis, kui rahvas saab piisavalt haridust (1956: 263).

3.2.8. Kokkuvõtteks

Igasugune välitöö jätab endast maha mingi jälje ning jälgedeks pole vaid arhiivi paitgutatud salvestised ja üleskirjutatud poeetiline pärimus. Välitööde konteksti jäädvustamist ning folkloristi ja “rahva” kohtumist kui dialoogilist protsessi pole kuigi tihti jäädvustatud, kuna seda on peetud ilmselt “kokku kogutud” folkloorist vähemoluliseks. Teave välitöödel toimunu kohta on jäänud harilikult folkloristi välitööpäevikutesse või isiklikesse märkustesse (vt. Oras 2008: 39 jj.). Kui jäädvustatud pärimus on muudetud

391 Ka välitööpäevikus leidub artiklis kirjeldatud sündmuse kirjeldus: “Aiottiin mennä Obinitsan hautausmaalle kuvantelua varten. Ode sanoi: jos menisin vieralle haudalle voi asianomainen vainaja tulla yöllä unessa moittimaan.” (SKS, Väisäneni märkmik “Setumaa 1922 I”, lk. 148).

392 Meidät pyydettiin eräänä päivänä Obinitsan kalmistoon, jossa suoritettiin hautajaiset. Ortodoksisten kirkonmenojen jälkeen hiekakummulle puuristin ohelle levitettiin kotikutoinen liinavaate ja tämän päälle alettiin latoa syötävää ja juotavaa. Haikea itkuvirsi kaikui erään kyyneleivän naisen suusta, mutta tämä ei estänyt miehiä tarttumasta innokkaasti viinapikariin. Vähitellen alkoi puheensorina vilkastua, niin että jopa naureskeltiin. Sailo yksin seurasi toimitusta totisena, nauttimatta mitään. Yhtäkkiä hän poistui, palaten asuntoomme. Bengts ja minä jäämme omalaatuisensa pitopöydän ääreen, syöden ja juoden pasturin miellyttävässä seurassa onneksemme. Sailoon oli tapaus vaikuttanut niin järkyttävästi, että hän yritti ryhtyä parantamaan olosuhteita.

“folklooripalaks” ja saanud seega suhteliselt neutraalseks ja justkui kõigile kuuluvaks tekstiks, siis välitöö konteksti avavad päevikud, fragmentsed märkmed, mustandid on säilitanud hilisemate uurijate jaoks oma intiimsuse ja marginaalsuse.

Armas Otto Väisäneni välitöödel salvestatud improvisatsioonid ning üleskirjutatud vestluskatked peegeldavad rahvaluulekogumise teist poolt, laulude ja muu jäädvustamise konteksti, mille enamasti hilisemates kogutu publikatsioonides enam kohta ei leidu. Ühel välitööl jäädvustatud materjali terviklik vaatlus ja üksikasjalik uurimine võib lisada lauludele, fotodele ja kunstiteoste ootamatutki konteksti. Välitöödel loodud tekstide analüüs demonstreerib koguja dominantset rolli “allikate” valimisel ning jäädvustuse sünniloos. See, milline jälg jääb välitöödest, sõltub eelkõige jäädvustaja tahtest, kes valib, kombineerib ja suunab. Jäädvustaja ja jäädvustatava vahel on küll dialoog, kuid see on selgelt ebavõrdne ja allutatud koguja tahtele.

Sõltumata sellest, kas võõra ja kohaliku suhted on vähem või rohkem hierarhiliised, on kokkupuude võõraga kaasa toonud suuremaid või väiksemaid muudatusi jäädvustatava tavapärasesse ellu. Argipäeva tööde rutiini lõhkuvad külastused, aga veelgi enam olukord, kus “informandid” on viidud salvestamistehnilistel või muudel põhjustel võõrasse külla ja tallu või hoopis kooli, võõrastemajja või kirikusse, on põhjustanud ilmselt enam probleeme, kui jäädvustajad sellest on tahtnud kirjutada. Mismoodi jäädvustatavatega jutu peale saadi ning milline oli raha, alkoholi ja muude kingituste roll jäädvustamise juures, sellest pole kogumisülevaadetes enamasti juttu. Samuti on üllatavalt vähe tähelepanu pööratud kogumistööd mõjutanud setode religioossusele ning naiste ja meeste vahelisi suhteid reguleerivatele kommetele. Seto külas kehtivad reeglid, aga eriti naiste käitumist reguleerivad tavad, on ahendanud folkloristide valikuid ning mõjutanud kahtlemata välitöödel toimunud suhtlust ja selle laadi.

Välitööd on traditsiooniliselt olnud selgelt hierarhiline suhtlussituatsioon, kus üks osapool küsitleb või kavaldab teist, et vajalik teave kätte saada. Suhtluse ebavõrdsust on lisanud see, et jäädvustatavad pole ilmingimata mõistnud toimuva tähendust ja eesmärki, nagu jäädvustatavad omakorda pole mõistnud keelt või osanud lugu pidada külas kehtivatest tavadest. Folkloorikogujad, kes olid enamasti positsiooniredelil kõrgemale pürgivad esimese põlvkonna haritlased, ilmselt distantseerusid ka teadlikult vaesest ja koolihariduseta seto talurahvast (Kuutma 2005: 165, 166), mis jättis kahtlemata suhtlusele oma pitseri.

Väisäneni 1922. aasta välitööde jäljeks on peale välitöö käigus “loodud” või “saadud” laulude, fotode ja kunstiteoste ka see mõju, mida tema välitööd ja tema kirjutatu avaldas hilisemale setodest kirjutamise diskursusele. Väisäneni kui võõramaalase regulaarsed välitööd Setomaal ning tema kõrgendatud tähelepanu seto kultuuri jäädvustamise suhtes ei jäänud Eestis märkamata.³⁹³ Tema seto kultuuri tutvustused ja neis sisalduvad hinnangud mõjutasid hilisemaid representatsioone ning olid eeskujuks eesti uurijatele. Väisäneni teeneks on tõenäoliselt ka see, et 1922. aasta välitööl osalenud naistest kolm Petseri laulupidude lavale toomise ja riiklike preemiatega andmisega laulikutena “institutionaliseeriti” (vt. Oras 2008: 48). Soome kunstnike innukas seto laulikute jäädvustamine andis tõenäoliselt

393 Heikki Laitinen oletab, et Väisäneni pikaajalise seto laulude jäädvustamise eesmärgiks oli mahukas viisidele keskenduv seto laulude publikatsioon, mis küll jäi pooleli (Laitinen 1991: 29, 30).

inspiratsiooni kavatsusele luua mälestusmärk seto laulikutele. 1924. aastal, pärast Miko Ode surma, korraldati mälestusüritusi ning koguti raha Miko Ode ausamba rajamiseks Petserisse, kuna Väisänen oli seto lugemikus refereerinud lauliku sõnu, kes olevat kurtnud, et soomlane ei leia ta hauda üles, kui sinna risti ei panda (Väisänen 1924a: 13). Plaanid uhkest mälestussambast jäid teostumata ja alles 1935. aastal seto noorte suvepäevade ürituste raames paigutati Miko Ode hauale kivirist (Hagu 1990: 222). Väisäneni välitööde ja lauluemade jäädvustamise hiliseks jäljeks on ka 1986. aastal valminud Lauuema kuju,³⁹⁴ mis seisab Obinitza vana koolkiriku läheduses.

394 Lauuema kuju autoriteks on Elmar Rebane ja Endel Taniloo. Lauuema on tähelepanuväärselt tehtud anonüümsena, selle "näojooned ei taotle sarnasust ühegi konkreetse lauliku portreega, sest ta sümboliseerib neid kõiki." (Hagu 1990: 222).

4. Kellele kuulub seto pärimus? Samuel Sommeri rahvaluulekogu loost ja retseptsioonist

Rahvalaule mõnest andmebaasist või väljaandest lugedes võib ununeda, et kunagi olid need ekraanil või paberil olevad tekstid laulud, mida laulsid mingil kindlal hetkel väga konkreet-
sed luust ja lihast inimesed. Lisaks laulikule ja laulmise kontekstile, mis tekstide varju on
jäänud, võib tekstiks muudetud laulude juures ununeda ka, et iga tekst pärineb teatud kogumist ja teatud kogujalt. See aga, kes või kuidas konkreetse laulu on kogunud, pole sugugi tähenduseta ega tähtsusetu teave. Pärast laulude algsest kontekstist eraldamist rahvalaulud rekontekstualiseeritakse, nende uueks kontekstiks saavad teised tekstid, mis on juhtunud nende lähedusse, ning neid arhiivitekstiks muutunud laule hakkavad mõjutama uurijate hinnangud nende esitajatele, aga ka kogujatele ja kogule, millesse laulud on sattunud.

Mõnikord, kui mõni kogu või koguja on mingil põhjusel folkloristide poolt eriliselt stigmatiseeritud ja häbimärgistatud, tuleks muidugi teksti kontekstist vabastamine kasuks, et näha tekstikogumis leiduvat materjali uue pilguga. Enamasti tasub aga ikka uurida, kuidas ja miks mingi rahvaluulekogu on loodud; kes on kogunud, millise eesmärgiga ja milline poliitika või millised ideoloogiad on kogumist toetanud. Rahvaluulekogud on väga erinevad ning tegemist pole sugugi neutraalsete kogumitega. Kogujad on alati ka valijad või suisa kaasautorid ning rahvaluulekogud on väga subjektiivsed valimid, mis toetavad mingit kindlat ideoloogiat ning saavadki esitada vaid selgelt subjektiivse representatsiooni pärimuse lõpmatust hulgast.

Eesti folkloristika ajalugu väärrib põhjalikumalt läbivalgustamist kui pelgalt suurte institutsioonide ajaloo lineaarse järgnevuse skitseerimine.³⁹⁵ Olulised on ka tuleviku seisukohast marginaalsemate jõudude hargnemised ja kokkupuuted narratiivi pealiiniga, teostamata jäänud või luhtunud projektid edukate ideede kõrval, vaid kavatsusteks jäänud institutsioonid, aga ka sel kujuteldaval areenil tegutsevate “tähtsate” ja “vähemtähtsate” isikute suhetevõrk. Eesti folkloristika lugu pole lihtne ja üheplaaniline narratiiv, vaid paljuharuline erinevate huvide ja kultuuripoliitikate pidevas mõjusfääris tekkinud moodustis. Retoorika, mida on erinevatel aegadel kasutatud ja mille abil mingid isikud või institutsioonid on end kehtestanud, tasub uurimist, sest on selge, et nii nagu kellegi otsene tegevus, on ka teatud tüüpi keelekasutus aidanud paika panna, kinnitada ja taastoota olulisi võimusuhteid ja hierarhiaid. Suure narratiivi jaoks marginaalsete või destruktiivsete ja näiliselt mitte kuhugi viivate kõrvalteede uurimine võib aidata meid uue pilguga näha täna neutraalsete ja peaaegu üldaktsepteeritavatena mõjuvaid suhtumisi ja justkui kivvi raiutud teadmisi. Jälgin korduvaid metafoore ja kujutluspilte, mille

395 Teadusharude ajaloo uut moodi uurimise tähtsusest ja valgustuslikkusest vt. ka Foucault 2005: 11–13 ja Briggs 1993: 388–389.

tekstist teksti kordumine näib kinnitavat nende olulisust ning kommunikatsiooni- ja mõtteviiside vahelist seost.³⁹⁶

Mõistmaks Samuel Sommeri rahvaluulekogu positsiooni eesti folkloristikas, analüüsin kogude sünni ja arhiivi andmisega seotud tekste ja dokumente. Eeldan, et tolleaegsete intiimsete ja avalike dokumentide uuestilugemine võiks heita valgust retoorikale ja ideoloogiatele, mis valitsesid 1920.–30. aastate eesti folkloristikas. Minu vaatepunkt Sommeri-peatükile eesti folkloristika ajaloos on seto-keskne ning seetõttu olen rõhutatult esile tõstnud ka mõningaid setode ja nende pärimusega seotud probleeme, mis polnud küll käsitletavate diskussioonide toimumise ajal arutluste teemaks. Minu eesmärk on uurida Sommeri kogu loomise lugu ja retseptiooni ning eriti suurt tüli, mille tõttu jõudsid Sommeri rahvaluulekogu viimased 300 vihikut ERA valdustesse alles pärast Samuel Sommeri surma. Tüli põhjuseks näib olevat Oskar Looritsa kriitika Piirimaade Seltsi tegevuse aadressil, mis võis olla üheks Sommeri vallandamise ja seltsi rahaasjade ümberkorraldamise põhjuseks. Igatahes lõpetas Samuel Sommer 1930. aastate keskel koostöö Eesti Rahvaluule Arhiiviga ega deponeerinud oma kogutud materjali enam sinna. Selle tagajärjeks oli kurioosne olukord, kus ERA nõudmisel võeti lühiajaliselt Sommeri kõik seni veel üle andmata rahvaluulekogud muinsuskaitse alla.

Järgnev käsitlus on põhiosas pigem temaatiline kui kronoloogiline, esmalt annan ülevaate Samuel Sommeri folkloorikogumise algusest ja n.-ö. kogujaks kujunemisest, seejärel puudutan erinevaid Sommeri seto rahvaluulekogu sünni ja loomisega seotud küsimusi. Seoses Sommeri ja ERA konfliktiga tutvustan ka mõningaid eesti folkloristika narratiivis korduvaid retoorilisi võtteid ja motiive, tutvustan ERA ja Sommeri kohtuasja ning lõpuks puudutan põgusalt fundamentaalsemaid setode ja nende rahvaluule kogumisega seotud probleeme, mis nagu öeldud, jäävad kõnealuse konflikti kontekstis küll eksplitsiitselt avaldumata. Kuna sündmuste käik on komplitseeritud, osalejate isiklike suhete soojenemiste ja jahenemiste loogika ning suhtlusvõrk keerulisem, kui lineaarse narratiiviga võimalik edasi anda, siis polegi minu käsitlus päris kronoloogiline. Sündmuste temaatilise esituse tõttu leidub järgnevas loos mitmeid ettehüppeid ja tagasivaateid.

Kuna enamik sündmuste käiku valgustavatest materjalidest pärineb ajakirjandusest, isiklikest kirjadest ja dokumentidest, mis pole avalikkusele kergesti kättesaadavad, siis olen neid küllaltki palju tsiteerinud, et tutvustada allikaid ning mitte refereerimisega liialt palju ühtlustada ja neutraliseerida kirjutajate tähendustest ja metafooridest tulvil keelt.

396 Kommunikatsiooniviiside ja eriti metafooride uurimise olulisust ajaloolaste ja sotsiaalantropoloogide jaoks on rõhutanud oma kirjutistes ka Peter Burke (vt. nt. Burke 2006b: 188–190).

4.1. Sommer Hurda ja Eiseni kaastöölisena

Nagu paljud rahvuslikult meelestatud noored eesti mehed 19. sajandi lõpus, sai ka Samuel Sommer innustust Jakob Hurda üleskutsetest talle rahvaluulet saata ning temast sai Hurda korrespondent. Samal ajal tegi Sommer koostööd Matthias Johann Eiseniga ning saatis kirjapanekuid temagi korjandustele. Sellises praktikas polnud midagi ebatavalist, samaaegselt nii Hurda kui Eiseniga koostööd teinud rahvaluulekogujaid on hulgaliselt.³⁹⁷ Sommer saatis Hurdale kaastöid aastatel 1894–1902 ning Eisenile aastatel 1893–1901. Ühtekokku on Sommer saatnud Hurdale 335 lehekülge rahvaluulet ja Eisenile 32. Noore Sommeri kogumisharrastuse katkestas mõneks ajaks tema siirdumine Peterburi ülikooli juuraõpingutele. Ühes vanemas eas kirja pandud memuaarses tekstis vaatab Sommer tagasi oma pärimusekorjamise algusele ja kirjeldab enda rahvaluulest teadlikuks saamist järgnevalt:

Meie perekonnas loeti järjekindlalt ajalehte, peaaegselt Postimeest. Postimehe kaudu saingi teada, et muinasjuttudel, lauludel, mälestustel jne olla suur tähtsus, et neid soovitakse kirja panna ja kogutakse kokku. Selgus, et korjajaid on kaks J. Hurt ja M. Eisen. Et vanavara mind üldse väga huvitas, siis hakkasin ka koguma muinasjutte, laule, mõistatusi, vanasõnu ja mis aga pibku puutus ja saatsin vahel Hurtile ja vahel jälle Eisenile. Eisen saatis mul vahel nagu tasutaks mõne väikse raamatu ja see mulle meeldis väga, – olin ju siis veel koolipoisikene. Ka saatis mulle vahel mõne kaardikese, kus andis juhatus, kuidas tuleks vanavarakorjamist toimetada.

Sommer 1938: 120, vt. ka EKIA, f. 235, m. 20:11, l. 1.

Koos rahvaluulesaadetistega saatis Samuel Sommer Hurdale ja Eisenile ka kirju³⁹⁸, millest õhkub noore inimese tõelist respekti kogumistöö organisatorite suhtes. Sommer palub neis kaaskirjades sageli vabandust võimalike vigade pärast, vabandab oma vähese hariduse pärast ja palub juhiseid kogumistööks. Nagu kirjavahetusest nähtav, on 22-aastane Sommer tuttav Hurda kasutatud metafoorikaga ning tarvitab tähendustest laetud troope, nt. *killud*, *suur ehitus*, mis viitavad, et Sommer tunneb selleaegseid pärimust puudutavaid seisukohti (vt. Kalkun 2006).

Kõrgesti austatud Rahvamees! Juba ammugi tahtsin ma mõned materjali killud ka teie suure ehituse tarvis kokku koguda, aga isesuguste põhjuste pärast jäi mõte teoks tegemata. Nüüd on mul korda läinud natukene vanavara korjata, millest ühe näputäie julgen Teie Kõrguselle saata prooviks. Olen ju vähese – õigemini öelda pia ilma hariduseta: sellepärast keel vigane, kiri sant ja labutuskunst sellel põllul vähe tuttav. Kuid ometi selle vanasõna põhjusel: "Julge pääle hakkamine on enam kui pool võitu!"

397 Näiteks on Rein Saukas välja selgitanud, et enam kui pooled Eisenile mõistatusi saatnud korrespondentidest saatsid neid ka Hurdale. Süstemaatiline oli ka sama materjali saatmine mõlemale kogujale (vt. Saukas 2005: 59, 60).

398 Hurda rahvaluulekogus säilitatakse Samuel Sommeri seitset kirja Jakob Hurdale aastatest 1894–1901. Eiseni kogus leidub kolm Sommeri kirja Eisenile aastaist 1893–1901.

julgesin esimesed sammud sellel põllul astuda ja nagu nimetasin ühe näputäie omast korjandusest Teile prooviks saata.

H II 50, 515 < Torma, Lohusuu – S. Sommer (1894).

Eesti folkloristika ajaloo käsitlustes on ikka rõhutatud, et Hurda juhtimisel toimuv rahvaluulekogumine oli vabatahtlik ja ilma palgata tehtav isamaatöö (vt. nt. Põldmäe 1986: 726; Pino 1990a: 2; Tampere 2009a: 215). Kaastöölistele olid tasuks ja tunnustuseks Hurda tänusõnad aruannetes, aga ka isiklikud tänukirjad ning sadades eksemplarides välja saadetud Hurda pühendusega näopildid (Põldmäe 1986: 726). Kahjuks pole küll säilinud ühtki Hurda isiklikku kirja Sommerile, kuid ajakirjanduses ilmunud rahvaluulekogumise aruannetes kiidab Hurt mitmel puhul Sommerit. Näiteks 1895. aasta veebruaris 110. aruandes:

Materjal on õige ja kaunis. Saadame tänu vasta. Soovitud kiri on aja kitsikuses saatmata jäänud, saab aga nüüd tulema.

Pino 1990b: 2.

Ka 1895. aastal 113. aruandes leidub lahke kommentaar Sommeri saadetiste kohta:

Viiet kuni üheksat korda saatis Samuel Sommer Tõrma kihelkonnast. Usin ja tänuvääriline töö. Kõige enam rõõmustasime Teile vana usu rohkusest. See materjal kannab ikka kõrgemale kerkimist, sest seda on rahval palju. Koguge veel lahkesti.

Pino 1990b: 2.

Üliõpilasena Peterburis huvitus Sommer eestlaste asundustest Venemaal ja kavatses kirjutada uurimuse, mis käsitleks kõiki toleaegeid eesti asundusi. Sommer lõpetas ülikooli Peterburis 1911. aastal, 1921. aastal pöördus ta tagasi Eestisse ja asus tööle siseministeeriumisse, hiljem sai temast Piirimaade Seltsi sekretär. Piirimaade Seltsi eesmärgiks oli Tartu rahu tulemusena Eesti Vabariigi koosseisu liidetud Narva-taguste alade ja Petserimaa administratiivne ja kultuuriline edendamine. Petserimaal pandi Piirimaade Seltsi algatusel 1921. aastal setodele perekonnanimed,³⁹⁹ ühtlasi püüti setosid igati integreerida eesti ühiskonda. Suureks eesmärgiks oli näiteks uue kalendri kasutusele võtmine (mis pole Setomaal siiani õnnestunud) ning vene-seto segakoguduste lahutamine. Et setode ja venelaste jumalateenistused toimuksid eraldi, oli kavas ehitada mitmeid setode kirikuid, aga see jäi nii mõneski kohas rahapuudusel teostamata. Piirimaade Seltsi eestvõttel ehitati Petserisse ka luteri kirik, samuti organiseeriti setodele pühapäevakoole, korraldati I Seto kongress ja laulupidu ning organiseeriti mitmeid kursusi, et “edendada setode kultuuri” (vt. ka Lõuna 2003, Jääts 1998).

399 Villem Ernits märgib Sommeri nekroloogis, et ta on Sommeriga koos andnud nime Petserimaal ja Narva-tagustes valdades ligi 60 000 isikule, mille tõttu olevat Sommerit Setomaal hüütud “ristiisaks” ja “apostlik” (Ernits: 1940: 8).

4.2. Sommeri kogu sünnist

Alates 1926. aastast alustati aga Sommeri ja Piirimaade Seltsi poolt seto rahvaluule korjamise aktsiooniga.⁴⁰⁰ Esialgu polnud piisavalt rahastust ega oskajaid rahvaluulekogujaid, kuid ajapikku läks kogumistöö hoogsalt käima. 1928. aastal olevat ka Eesti Rahvaluule Arhiiv pöördunud Piirimaade Seltsi poole, et see ühendaks oma instruktorite muu tööga ka “rahvaluuleliste teadete hankimise” Setomaalt (vt. *Väljavõtteid* 1937: 72). Sommer on hiljem mitmel puhul meenutanud, kuidas Piirimaade Seltsi toel rahvaluulekorjamine alguse sai.

Juba 1925 a. lepiti prof. Eisen'iga kokku, et tema annab vanavara korjamiseks juhtnõore ja muretsseb kulude eest⁴⁰¹, millega ta seotud on, kuna Piirimaade seltsi hooleks jääb isikute leidmine, kes setu keelt põhjalikult tunnevad ja valmis on vanavara korjama. Sarnased isikud said leitud, kuid abirahade puudusel jäi vanavara korjamine ära. Ainult paar Setu haritlast töötasid kuu aega nimetatud alal. Aruande aastal oli vanavara korjamiseks abiraha, kuid ei leitud tarvilikul määral korjajaid, kuid siiski sai Mäe vald Setumaal sõnalisest vanavarast tühjaks korjatud. Nimetatud töö jätkub järgmisel aastal.

Aruanne Piirimaade Seltsi tegevuse üle 1. jaanuarist kuni 31. detsembrini 1926 a., ERA, f. 1108, n. 4, s. 726, l. 719b, 720.

Dr. J. Hurt on avaldanud 3 suurt köidet setukeste laule. Kui tulin Setumaale, siis paistis mulle, et laulude kogumistööd siin võiks veelgi jätkata. Pidasin läbirääkimisi prof. M. J. Eiseniga ja haridusministeeriumiga seks summade saamise üle. Viimati haridusminister J. Lattik määraski selleks toetust ja kogumistöö algas. Mõnelt poolt avaldati küll arvamist, et Hurt on kõik ära kogunud, kuid töötades selgus mulle varsti, et siin on veel väga palju meie rahvaluulevara, mis vajab paberile panemist.

“Mälestussammas eesti rahvalaulikuile. Setu rahvalaulud antagu trükki. Muinsuskaitset kasutatakse mõnikord töötakistuseks. Samuel Sommeri 10 aastase rahvaluule kogumisjuubelilt” – Postimees nr. 94, 6.4.1936, lk. 2.⁴⁰²

*Esimese aasta (1926) jooksul saadi vaevalt 367 lehekülge rahvalaule. Kogu see aines-
tik oli kolme setu tütarlapse: Natalie Palo, Ekaterina Põllula ja Eudokia Rømmeli*

400 Detailsema ülevaate Sommeri rahvaluulekogu sünnist annab Rein Saukas “Eesti mõistatuste allikaloos” (vt. Saukas 2007).

401 Eisen lootis tõenäoliselt Sommeri kaastööliste finantseerimiseks raha saada Eesti Kirjanduse Seltsilt, s.t. samast allikast, mis tema stipendiaate rahastas. Eisen ei suutnud Sommeri kaastöölistele raha leida, kuid hakkas Sommeri innust inspireerituna oma stipendiaate Setomaale saatma. Kaks Sommeri esimest kaastöölist Vassili Kalle ja Eudokia Rømmel annavad oma korjandused Eiseni stipendiaatide kogusse ja saavad kogumistööks EKS-ilt raha (vt. Saukas 2007: 61–63).

402 Kuna suur osa käesolevas kirjutises tsiteeritavaid ajaleheartikleid on ilmunud anonüümsetena või ainult autori nimetähtedega märgistatuna, on päevalehtedes ilmunud tekstide enamasti väga ilmekad pealkirjad ning viited toodud kohe tsitaatide all, mitte artikli lõpus koos muude allikatega.

käega kirjutatud 12 rahvalaulikult. Kui sellise tempoga oleks tööd edasi jätkatud, siis oleks see nõudnud 326 aastat, et jõuda praeguste tulemusteni.

“Setu vanavara” – kõige suurem rahvaluule kogu maailmas. 120.000 lehekülge käsikirja. Kui alul paistis töö lootusetuna. Samuel Sommeri hiigeltöö. 10 aastat “Setu vanavara” korjatud” – Postimees nr. 92, 4.4.1936, lk. 5.

Kui haridusminister Jaan Lattik lisab Piirimaade Seltsi eelarvesse rahvaluule kogumise, siis nimetatakse tegevust tolleaegsele rahvaluulekontseptsioonile iseloomulikult “järelkorjamiseks” (vt. Saukas 2007: 63), s.t. Hurdal üles kirjutamata jäänud pärimuse kokkukogumiseks. Samuel Sommer küll mõistab, et Jakob Hurt pole suutnud Setomaad rahvaluulest “tühjaks korjata” (vt. ka Sommer 1938: 121), kuid nähtavasti on ka talle tuntud käsitlus rahvaluulest kui vanavarast, mida juurde ei teki ning mille riismed tuleb kokku koguda, kui ta ühes juba eelnevalt tsiteeritud kirjutises räägib Mäe valla tühjaks korjamisest.⁴⁰³ Mitmetes kirjutistes maalibki Sommer eksootilise pildi Setomaast kui elavast muuseumist, kust veel enne lõplikku rikkemist võib lademetes vanavara kokku koguda.

Setumaal püsivad veel meie esivanemate viisid ja kombed, kantakse rahvariideid ning lauldakse rahva laule. Setumaad võib õigusega kutsuda elavaks rahvamuseumiks. Siin on veel avarad võimalused ainelise ja sõnalise vanavara korjamiseks. Selle peale on ka meie folkloristide tähelepanu juhitud.

Aruanne Piirimaade Seltsi tegevuse üle 1. jaanuarist kuni 31. detsembrini 1926 a., ERA, f. 1108, n. 4, s. 726, l. 719b, 720.

Setumaad võib veel õigusega elavaks muuseumiks ja vanavara aidaks nimetada. Vanemad jutustavad lastele vanu jutte ja laulikud leelutavad rahvalaule. Kuna nooremad, kes koolis juba õppinud, rahvalaulust suuremat ei hooli ja vanemad laulikud aegamööda manalasse varisevad, siis ei näe ka Setumaal rahvaluulel enam pikka iga olema. Et rahvaluulet kadumise eest hoida, selleks on Piirimaade Selts hulga noori setu haritlasi-üliõpilasi ja keskkooli kasvandikke vanavara korjamise alal tööle rakendanud, kes läinud aasta jooksul umbes 80.000 rea ümber rahvalaule ja vanajutte ülesse kirjutanud. Vanavara korjamist jätkatakse praegugi edasi.

Hra Riigivanemale. Lühikene ülevaade Piirimaade Seltsi tegevusest 1927 aastal., ERA, f. 1108, n. 4, s. 726, l. 552.

Tolleaegsele folkloristikale iseloomulikult peab ka Sommer kõige väärtuslikumaks pärimuse osaks “vana” ja “tüübikindlat” laulu. Kuigi Sommeri “naiivsed” kogujad korjasid lisaks sellistele lauludele ka hulgaliselt n.-ö. improvisatsioone (eluloolaulud, pühenduslaulud jms.),⁴⁰⁴ esindavad kogumise organisaatori vaated palju konservatiivsemat ja tol ajal levinumat arusaama rahvaluulest. Sommer näeb “improvisatsioonide” elujõulisust, kuid leiab, et kogumisel peaks eelistama sellisele “oma luulele” ja jutupärimusele

403 Ka 1932. aastal on Sommer oma kogude ERAsse deponeerimise puhul ilmunud ülevaateartiklis kogumistöö põhimõtteid tutvustades muuhulgas öelnud: “üldiseks põhimõtteks on kujunenud – laulik tuleb “tühjaks” kirjutada. Ja see on andnud häid tulemusi.” (vt. “35.000 lehekülge “vana hõbedat”. Viimase 10 aasta jooksul Setumaalt kogutud lauluvara” – Postimees nr. 118, 24.5, lk. 3.)

404 Nendest “nähtamatutest tekstidest” ja nende kogumisloost põhjalikumalt vt. Kalkun 2003b: 32, 33.

“vana rahvalaulu”, kuna see kaob juba mõne aastakümne pärast.⁴⁰⁵ Sommer on pidanud vajalikuks rõhutada oma kogu ühe vorusena seda, et tema kogus on ära märgitud, “kas laul on enese loodud või teistelt kuulnud”⁴⁰⁶. Kui Hurt tundis, et setod on oma arengult muudest eestlastest paarsada aastat “maas” (Kalkun 2006: 78), siis antud tsitaadis väljendab Sommergi hurdalikku vaadet rahvaluule ja rahva arengu seostest, kuid leiab, et setod jõuavad eestlaste praeguse olukorrani paarikümne aasta pärast.

Tegelikult on küll rahvalaulude kogumine praegu juttudest suurima tähtsusega. On mõeldav, et rahvajutte võib veel hiljem ka koguda. Vana rahvalaul (mitte setude improviseatsioon või oma luule) kaob Setus aga mõne aastakümne pärast täieliseks harulduseks, nagu see nüüd Eestis on muutunud. Sellepärast vana rahvalaulu kogumiseks Setus on praegu just viimane aeg kõik rattad käima panna.

“Jutt üleannetust papist. Aastaga kogutud 159.000 rida setu rahvajutte. Setu rahvaluule aastalõikus” – Postimees nr. 68, 11.3.1936, lk. 5.

4.3. Rahvaluule eest maksmise patt

Vähemalt rahataotlustes rõhutab Sommer ka Piirimaade Seltsi korraldatud rahvaluulekogumise poliitilist ja ideoloogilist aspekti. Seltsi tegutsemise eesmärgiks oli setode lõimimine ja sulandamine. Sommer peab lõimimisega seotud tegevuse edu aluseks toetusi ning mõningate seni raskesti kättesaadavate hüvede võimaldamist piirialade rahvale. Meelsuse ja rahalise toetuse seosele vihjab Sommer näiteks ühes oma kirjas haridusministeeriumile, kirjeldades, kuidas pärast seto laulupeo korraldamist (kus esi-nejatele maksti tasu) olevat seto laulikud kiitnud Eesti Vabariiki ja uut korda.

Soomlased vähemalt oma suurtele Karjala rahvalaulikutele, kelle käest Elias Lönnrot suurema osa Kalevala laulusid ülesse kirjutas, määrasid eluaegse abiraha, ja meil tuleks tingimata selle kauni Soome eeskjuju järele teha suurte Setu rahvalaulikute suhtes. Olgu siin ainult nii palju tähendatud, et peale Setu rahvalaulikute laulupidu ja peale nende väikeste toetusrahade maksmise, Setu rahvalaulikud laulavad nüüd vaimustusega ilusast Eestist ja headest Eesti kuningatest.

Samuel Sommeri kiri haridusministeeriumile 15.1.1924, ERA, f. 14, n. 3, s. 1211, l. 3.

Sommeri kogumisaktsioon ongi eesti folkloristika ajaloos selle poolest erakordne, et Sommer suutis korraldada rahvaluulekogujatele ja esitajatele nende töö eest maksmist. Tõenäoliselt oli tasu maksmisega algust tehtud setode suure vaesuse tõttu, aga võimalik, et ka lihtsalt kogumistöö kiirendamiseks. “Alguses läks asi pikkamisi, sest pole kerge

405 Seto naiste uute laulude loomise oskusele on Sommer vihjanud ka oma varasemates kirjutistes. Näiteks tutvustab ta 1922. aastal Seto laulupidu puudutavas artiklis kolme kuulsaimat seto rahvalaulikut (Miko Ode, Martina Ifo ja Hilana Taarka) ning ütleb: “Nimetatud rahvalaulikud on osavad luuletajad: anna neile mingisugune aine ette ja silmapilk luuakse sellest rahvalaul – regivärsi kujul.” (Sommer 1922b: 7).

406 “35.000 lehekülge “vana hõbedat”. Viimase 10 aasta jooksul Setumaalt kogutud lauluvara” – Postimees nr. 118, 24.5.1932, lk. 3. See, et rahvalaulu jäädvustuse juures märgitakse ära, kust laul on õpitud või saadud, oli sel ajal süstemaatiliselt juurutatud ja tavaline praktika.

vaimustada inimesi tööle, kui ei ole neile võimalik suuremat tasu maksta,” meenutas Sommer kogumise algust 1936. aastal (O.T. 1936: 8). Mõnedest Sommeri tööd tutvustavatest artiklitest leiab ka veidi andmeid rahvalaulikute tasustamise kohta. Selgub, et “harilikult” olevat makstud laulikutele päevapalka, mille suurus oli kõikuv.⁴⁰⁷

Sommeri arvates jätkub Setumaal veel materjale tema kogusse umbes 50.000–60.000 leheküljeks. Oma tööd ei mõtle mees enne maakonna lõplikku tühjaksammutamist katkestada, kuigi sellega seisavad seoses majanduslikud kulutused. Näiteks ei hakka lauludega suud harilikult muidu liikuma, kui neile peab maksma päevapalka. See pole küll suur, kõigub 30–40 sendi ümber päevas, kuid kokku teeb ta siiski midagi.

O.T., “Sommer lõi dr. Hurda rekordi. Maailma suurim vanavara-kogu Petserimaal. Kümne aastaga 120.000 lehekülge vanavara” – Vaba Maa nr. 55, 9.3.1936, lk. 8.

Eesti Rahvaluule Arhiivis on säilinud kaks Sommeri märkmikku⁴⁰⁸, kuhu on kirja pandud rahvaluulekogujatega aastatel 1928–1936 tehtud rahalised tehingud. Need “Setu vanavarakorjajate arveraamatud” heidavad valgust nii Sommeri ja tema kogujate suhetele kui summadele, millega on opereeritud. Sommeri arveraamatuis, arvestades nende spetsiifikat, enamasti kogumistöö sisulise poole kohta mingeid kommentaare ei leia. Vaid Anne Vabarna tütre 1934. aasta saadetise kohta on öeldud, et 40 lehte kaustiku 180-st lehest olid “kõlbmatud”⁴⁰⁹. Märkmeraamatutest on näha, et Sommer on andnud mõningatele kogujatele avanssi vihikute ostmiseks või ostnud ise vihikuid avansina.⁴¹⁰ Selline vihikute ostmine oli tõenäoliselt kasulik selleks, et tagada üheformaadilised saadetised, aga kindlasti vajalik ka selleks, et kogujad ei jäta oma tööd raha ja paberi puudusel tegemata. Rahvaluulekogujatele on makstud lehekülgede pealt veidi erinevat tasu (tavaliselt umbes 3 senti lehekülje eest) ning kviitungi olemasolul on makstud kogujate kätte ka tasu laulikutele ja jutustajatele. Arveraamatutes leiduvad sissekanded on enamasti küllaltki napid ja vaid minimaalset infot sisaldavad.

Viktor Ruusamägi

5. aprillil [1930] tõi kladde 240 lehek. Ja sai Kr. 8. Laulikule Palootsale etteütlemise eest Kr 4.

407 Sommeri kaastööline Aleksei Põhi palub Sommerilt laenu kogumistöö jätkamiseks ning kirjeldab olukorda ehk keerulisemana, kui see oli: “Kallis sõber, ainuke halb nähe on vanavarakorjamises see, et laulikud ei taha nii odavalt ette ütelda, kui ennemalt ütlesid. Laulikud ütlevad ainult, et alla 50 sendi päevas ei tee suudki lahti. Selle korjamisega olen juba nii ära harjunud, et ei taha tolle 20 sendi pärast ki oma tööd lõpetada ja maksan laulikutele 50 senti päevas, et saan oma tööd edasi jätkata.” (Aleksei Põhi kiri Samuel Sommerile 2.10.1936, EKIA, f. 235, m. 12:7, l. 2/2). Sommeri kaastööliste ja laulikute tasustamisest on kirjutatud ka Rein Saukas oma “Eesti mõistatuste allikaloo” (Saukas 2007: 71–73).

408 EFAM, Sommer, m. 1:1 ja 2.

409 EFAM, Sommer, m. 1:2, lk. 103. Maria Vabarna oli noorim folkloristidega koostööd teinud Vabarna lastest ning võimalik, et probleemiks oli tema käekiri, mis on kohati küllaltki raskesti loetav.

410 Nt. “Mihkel Reinola Jatsmani külas. 31. märtsil saatsin talle 3 kaustikut, iga kaustik 45 senti – kokku Kr. 1,35 + saatmine 36 = Kr. 1,71. Sept tõi ühe kaustiku 130 lehekülge ja sai kolm (3) krooni.” (EFAM, Sommer, m. 1:2, lk. 123).

12/IV tõi Ruusamägi kladde 324 lehek. Ja sai 11 Krooni ja kviitungi laulik Laanetalule Kr 5,50.

16 avanssi.

EFAM, Sommer, m. 1:1, lk. 55.

Laulikutele maksmine pole siiski tõenäoliselt olnud kuigi reeglipärane, sest arveraa-matutes on võrreldes loetletud kaustikute lehekülgede arvuga suhteliselt vähe viiteid laulikutele maksmise kohta. Ainsa teadaoleva ja säilinud kviitungi laulikule maksmise kohta on 2005. aastal leidnud Rein Saukas Sommeri rahvaluulekogu 543. vihiku vahelt. Sellel kviitungi nime kandval paberitükil kinnitab rahvalaulik Matrjona Keskmäe oma konarliku allkirjaga, et on saanud Paul Külaniidult 10 päeva kestnud sõnalise vanavara dikteerimise eest 3 krooni (s.t. 30 senti päevas)⁴¹¹.

See, et Sommer oma kaastöölistele maksis, on tõenäoliselt ka üks paljuräägitud põhjus, miks Sommeri kogus on nii palju lehekülgi.⁴¹² Rahvalaulikutele või rahvaluule kogujatele maksmist tajusid mitmed Sommeri kriitikud juba 1920. aastail eetilisel keeruka probleemina. Juba seto laulupidude korraldamise ajal oli Sommer leidnud, et rahvalaulikutele tuleb "natuke honorari maksta ja Setu lastele, kes laulma tulevad, midagi kingitusena annetada".⁴¹³ Nii 1922. kui ka 1924. aasta seto laulupeoks suutis Sommer taotleda valitsuselt piiriäärsete üldkasuliste asutuste toetamise kapitalist 150 000 marka. Sommeri ja Piirimaade Seltsi tegevuse suhtes väga kriitiline koolinõunik August Usai (vt. ka Lõuna 2003: 49, 50) leidis haridusministeeriumile saadetud kaebekirjas, et rahvalaulikutele honorari maksmine on ebaõige praktika ja nõrgestab seto laulikute moraali. Ajakirjanduses kritiseeris laulikutele raha maksmist ning ametnike poolt võimudele ettenäitamiseks korraldatud "kultuuritöö paraade" ka kohtu- ja siseminister Ado Anderkopp (1927: 2, vt. ka Lõuna 2003: 96).

Iseäranis ekslik on Setu laulupeo toimkonna arvamine – nagu tuleks lauljatele – setudele laulupeole ilmumise eest honoraari määrata. /---/ Peale muude kulude oli mainitud summast iga setu laulikule määratud 500 m. honoraariks. Kolme tähtsamale Setu rahvalaulikule, kes Dr. Hurt'ile rikkalikku lauluvara olid annud, määrati igähele 5 000 marka. Üldine rahvalaulikute arv I Setu laulikute pidul oli 102 inimest. Mitte vähem

411 EFAM, Sommer, m. 1:5.

412 Samas on ka varasemad rahvaluulekogujad laulikutele ikka "laulupalka" maksnud. Näiteks Martini Ifo, kes Hurdale 1903. aastal 10 800 värssi laulis, on Väisänenile kirjeldanud, mismoodi tookord oli võimalik, et ta mees lubas teda koos väikse lapsega suurel tööajal Petserisse laulma. "Miis luba-s' küll, a' ma' massi – ol' põimu aig – tüümehe iist palga, sis saa-as pereh söimada'. Pallö jäi Hurdal kirotamada'. Peräst poolõ olõ-õi'kiäki' kirotanu'." (Väisänen 1924: 16). Niisiis, et Hurda juures "mitu nädälit" laulmas käia, sai Ifo Hurda käest raha, mis korvas majapidamises tema töökaed. Kogujaidki on tasustatud, näiteks Eisen saatis parematele kaastöölistele oma raamatuid, aga ka rahalist toetust, mille oli saanud selle tarbeks annetuseks Kroonlinna preestrilt Ivan Sergejevilt (Päss 1938: 134, vt. ka Tedre 1994). Setomaal kogunud Hindrik Prants olevat saanud Hurdalt viiskümmend rubla kulude kätteks (Prants 2010: 142). Samuti kogusid üliõpilased 1920. aastal alustatud Eesti Vabariigi või Eiseni stipendiaatide kogu (EV, hiljem E, StK) jaoks pärimust abiraha eest (Päss 1938: 137, 138), hiljem tegutsesid ka ERA stipendiaadid (vt. nt. Viidalepp 1936: 16).

413 Samuel Sommeri kiri Piirimaade kapitali valitsusele 1.6.1924, ERA, f. 14, n. 3, s. 1211, l. 3b.

laulikuid ei saa vist lähenevast laulupeost Petseris osa võtma. Kõigile selle rahvahulgale honoraari maksta tähendaks mittesoovitavaid traditsioone luua, mis komistuskiviks oleks edaspidiste pidude korraldamisel. Juba käesoleval momendil selgib eksisamm, mis I Setu rahvalaulikute pidul honoraari määramisega tehtud. Masseline honoraari maksmine Setu naisterahvastele, kes leelotada oskavad, on ebanormaalse nähtuse ellu kutsunud. Setud on hakanud vaatama laulupeol käimise peale kui mingisuguse ettevõtte peale, kus teenida võib. On tekkinud kogunisti omapärane võistlus, kus üks setu naisterahvas teist püüab "mahateha", et aga ise honoraari osaliseks saada. Rahva keskel kuuldu ütelusi: "Kui raha antakse – lähme pidule, kui ei anta – jääme koju."

August Usai kiri Haridusministeeriumi Majandusosakonna juhatajale 13.6.1924, ERA, f. 1108, n. 2, s. 470.

Sommerit kaitses Anderkoppi ja Usai rünnakute eest Villem Ernits, kes kirjutas Kajas vastuartikli, milles tutvustas Seto- ja Ingerimaa olusid ja rahvalaulikute tasustamise tagamaid. Ernits leidis, et Setomaal on just praegu käsil ärkamisaeg ning Petseri laulupeod on setodele sama tähtsad kui eestlastele oli 1896. aasta laulupidu. Ernits imestas, miks Setomaal korraldatud "pidustusi ja paraade" peetakse halvemateks mujal Eestis korraldatavatest ning miks peetakse imelikuks, kui seto laulupeost osavõtvale "vaestele naistele" antakse sõidurahaks 100 marka nõndasamuti, kui eesti laulupeolistele tehakse hinnaalandusi rongisõiduks ja muid soodustusi, rääkimata rahalisest tasust, mida saavad laulupidude ja muude ürituste tähtsamad tegelased (Ernits 1927: 4). Piirimaade Seltsi funktsionäärina leidis ka Sommer, et rahvalaulikute toetamine on üks väga konkreetne ja oluline asi, mida teha piiri-äärsete alade kultuuri edendamiseks. Piirimaade Seltsi ja Akadeemilise Emakeele Seltsi abipalvete tulemusel hakkab haridusministeerium alates 1923. aastast maksuma igakuist toetust neljale seto lauluemale (Miko Ode, Martini Iro, Hilana Taarka, Anne Vabarna) (vt. ka Hagu 1990: 221).

Rahvaluule esitamise eest maksmist on folkloristide hulgas tihti tajutud asjaoluna, mis muudab kogu "tasu" eest saadud materjali väärtusetuks ja ebaautentseks (vt. Knuuttila 1994: 110).⁴¹⁴ Ülo Tedre on Eiseni ja Hurda kogumistöö võrdluses kritiseerinud Eisenit kaastööliste kingiks antud raamatutegi eest. Tedre järgi andvat see tema kogumistööle "kommertsliku varjundi", mida Hurt olevat igati tauninud (Tedre 1994: 490).⁴¹⁵ Pärimuse tundjate lavale toomine või ka lihtsalt pärimuse tekstiks muutmine ja selle publitseerimine muudab aga tahes-tahtmata tasu küsimuse aktuaalseks. Esinejale või autorile maksmine tundub olevat loomulik käitumine, kuid samas on folkloristid ikka kartnud oma koostööpartnerite majandushuvid ilmumist ning igasugust

414 Ka tänastes Petserimaa ajaloo käsitlustes võib leida rõhutatult kriitilist suhtumist rahvalaulikutele raha maksmisesse. Kalle Lõuna tutvustab Sommeri ja Ernitsa korraldatud rahvalaulikute pidu ja selle kriitilisi kajastusi ning lisab oma selgelt seto laulikuid ja nende tegevust halvustava kommentaari: "500 ja 3000 marka oli 1922. aastal küllaltki kopsakas tasu ühe peolkäimise eest". Laulikute saadud honorarile toob Lõuna võrdluseks 1927. aasta vangivalvuri (*sic!*) brutopalgaks (Lõuna 2003: 96, 97).

415 Hurda ja tema kaasaegsete suhtumine rahvaluule eest maksmisse polnud aga kindlasti nii rangelt eitav kui hilisemate folkloristide käsitlustest võiks arvata. Artiklis "Über die pleskauer esten oder die sogenannten setukesen" kirjutab Hurt valehäbita, et tema koostöö setodega andis häid tulemusi just "kõlisevate müntide" tõttu (Hurt 1903: 204).

pärimuse kommertsialiseerumist ongi peetud peamiseks asjaoluks, mis justkui muudaks võluväl "tavalise" folkloori ebautentseks "fakelore'iks" (vt. Bendix 1997: 190). Pärimuse kandja aktiivsus ja teadlikkus oma pärimuse väärtuslikkusest muudab folkloristide ja "informantide" võimusuhteid ning võib seega muuhulgas teha keerulisemaks või kallimaks folkloori jäädvustamise ja publitseerimise. Lisaks on kardetud, et selline situatsioon võiks ahvatleda "püha" pärimust võltsima, lihtsustama ja labastama. Nii ongi olnud folkloristide või kultuurikorraldajate tahtel oma loomulikust keskkonnast ja kontekstist välja rebitud laulik või laul sageli märgistatud ebautentsuse stigmaga⁴¹⁶.

Sellest, et Sommeri organiseeritud rahvaluulekogumist finantseeriti, tulenevad nii mõnedki kogu vourused ja puudused. Seto rahvalaulikute käest ei kirjutatud laule ja jutte üles võõrad ja teistsuguse keele ja taustaga eestlased, vaid nende enda sugulased ja rahvuskasulased. Tütarlapsed ja noorukid, kes rahvalaulikutelt folkloori üles kirjutasiid, kujutasiid ilmselt üsna ähmaselt ette, mida nad peavad koguma. Neil polnud eelarvamusi ühegi žanri osas, nad ei teadnud, mis on *väärtuslik*, *vana*, *uus* või *autentne*. Ja nagu nähtub, on kogutud materjal, võrreldes näiteks Hurda "Setukeste lauludes" leiduvaga, väga erinev. Seda on märganud ka Sommer ise:

Just selle tõttu, et vanavarakorjajad kohalikud haritlased – mõned isegi laulikute lapsed – on võimetus olnud isegi nõia- ja ussisõnu, kõiksugu vana usku ja kombeid ülesse märkida, mida harilikult varjatakse ja suures saladuses hoitakse ning mida võõraste korjajatele kunagi ei oleks avaldatud.

Samuel Sommer, "Setumaa – vanavara ait. Setu noored korjavad vanadelt usinasti vanavara. Mõni laulik laulab üle 10.000 rea" – Postimees nr. 34, 4.2.1931, lk. 2.

4.4. Sommeri teostamata jäänud plaanid

Sommer kavandas oma kogud Hurda ja Eiseni kogudest täiuslikumatena. Erinevalt varasematest eesti rahvaluulekogudest pidid Sommeri kogu tekstid saama rikkamad konteksti ja lisaandmete poolest. Kogusse pidid esialgsete plaanide kohaselt tulema laulikute elulood ja fotod ning mitmesugused andmed laulude kohta.

Viimaste aastate jooksul on Piirimaade Seltsi tegelasena nende ridade kirjutaja rakanud Setu omad noored haritlased vanavara korjamise alal tööle. Juba varem, 1922. a. Setu rahvalaulikute pidu eel koostati laulikute nimekiri, kuhu kuulus neid 130 ümber. Vanavarakorjamine kujuneb Setumaal vähe teistmoodi, kui mujal maakondades: pildistatakse kõik enamvähem tähtsamad laulikud, kirjutatakse laulikute

416 Soomes tekitas sarnaseid eetilisi probleeme Karjala laulikute ekspuuteerimine ja neile maksmine (või mittemaksmine). Martti Haavio kirjutab, kuidas lauluoskus võis muutuda rahategemise viisiks ning kuidas "samamoodi nagu Ameerika õilsad indiaanipealikud hakkasiid oma sulgedega tsirkuses näitlema, hakkasiid mõned keskpärased /---/ kergest publikumenust innustunud runolauljad asjatundmatule publikule Kalevala kultuuri etendamata" (1948: 208). Suistamol 1911. aastal korraldatud kandlemängu- ja runolauluvoistluselt kõrvaldati Iivana Onoila ja Jelesei Valokainen, kuna neid peeti professionaalseteks raha eest lauljateks (Knuuttila 1994: 110).

elulood ülesse ja märgitakse iga laulu alla, lauliku ütelse järgi, kas on see tema oma või teistelt kuulnud, mis märksa kergendab teadlaste tööd nende uurimise alal. Täni on 29 noore kohaliku haritlase poolt Setumaalt vanavara ülesse kirjutatud ja suurem osa neist jätkab seda tööd. Uusi korjajaid tuleb juurde. Mõned nendest on õieti vilkalt töötanud.

Samuel Sommer, "Setumaa – vanavara ait. Setu noored korjavad vanadelt usinasti vanavara. Mõni laulik laulab üle 10.000 rea" – Postimees nr. 34, 4.2.1931, lk. 2.

Kavas oli kogutud materjali põhjal välja anda suur seto laulikute album,⁴¹⁷ kus oleks tutvustatud parimaid laulikuid ja nende repertuaari. Lisaks lauludele pidid albumis olema ka laulikute elulood ning fotod neist ja nende kodupaikadest. 1932. aasta Postimehes ilmunud artiklis antakse teada, et laulikute elulugude jäädvustamine ja pildistamine käib, kuid albumi väljaandmiseks raha leidmine on keeruline.

Samuti on püütud kõik laulikute elulood üles kirjutada, muuhulgas on S. Sommer ise paljusid "lauluemasid" päevapildistanud. Katsutakse esimesel võimalusel Setu Rahvalaulikute albumit kirjastada, kuhu oleks paigutatud niihästi elulood kui ka iga lauliku pildid. Kavatsuse teostamine oleneb muidugi krediitidest.

"35.000 lehekülge "vana hõbedat". Viimase 10 aasta jooksul Setumaalt kogutud lauluvara" – Postimees nr. 118, 24.5.1932, lk. 3.

Albumi idee kasvas tõenäoliselt välja kogu olemusest (palju suure repertuaariga laulikuid, laulikute biograafiad) ning sellest pidi saama elav tõestus Setomaa säilinud ja õitsvast laulukultuurist. Kavandatava teose uuenduslik laulikukeskus ei demonstreerinud aga tõenäoliselt Sommeri ideede uudsust ega pööret tavapärase esitajat teksti varju jätva laulupublikatsiooni juurest enam laulikut ja konteksti väärtustava väljaande poole, vaid tulenes pigem usinate kogujate kogutud materjalist. Elmar Päss⁴¹⁸ ja Samuel Sommeri kirjavahetuses arutatakse 1930. aastate keskel intensiivselt laulikute albumiga seotud küsimusi. 1935. aasta jaanuaris valib Elmar Päss laulunäited 88 seto laulikult ja palub Sommeril need kopeerida lasta, et kevadel kokku kutsutav albumi koostamise toimikond võiks materjaliga tutvuda ja oma sõna öelda.⁴¹⁹ Plaan seto lau-

417 Juba 1930. aasta novembris arutatakse Elmar Pässe ja Samuel Sommeri kirjavahetuses Seto laulikute albumi teemadel. Päss küsib, kaugel Sommer albumiga on ning soovib kasutada ka ERMi fotokogus olevaid pilte laulikute. Ühtlasi edastab ta professor Walter Andersoni palve saata talle albumi prospekt ning professor Eiseni soovitus, et Paulopriit Voolaine võiks olla Sommerile albumi koostamise eeltöödel abiks (Elmar Päss kiri Samuel Sommerile, EKIA, f. 235, m. 12:28, l. 4).

418 Elmar Päss (1901–1970) kaitses 1927. aastal Tartus magistrikraadi rahvaluuleteaduse alal. Seejärel töötas eesti keele ja kirjanduse õpetajana ja pidas loenguid rahvapärimustel. 1928–1932 oli Tartu ülikoolis assistent, 1933–1937 ülikooli teaduslik stipendiaat, 1947–1950 Keele ja Kirjanduse Instituudi vanemteadur (Laugaste 1980: 391). 1950. aastal, kui instituuti "puhastatakse", vabastatakse oma kohalt muuhulgas ka Päss kui "tugevalt saastatud poliitiliselt ebakindel element" (Ahven 2007: 69, 70). Päss tegi välitöid Setomaal, esimest korda 1921. aastal. 1928. aastal elas väeteenistuslasena paar kuud Treski külas ning tutvus ka Anne Vabarnaga. 1936. aastal oli Päss välitöödel Setomaal ja kohtus muuhulgas Martina Ifoaga. Lühem Seto-reis toimus ka 1929. või 1930. aastal koos Paulopriit Voolainega (Pino 1950: 57).

419 Elmar Päss kiri Samuel Sommerile 22.1.1935, EKIA, f. 235, m. 12:28.

likute albumist jäi siiski kahjuks ideeks, mis ei teostunud. Pole teada, kas takistuseks sai koostamiseks ja väljaandmiseks puuduv raha, spetsialistist koostaja puudumine või võimalik toimetuskolleegiumi kriitiline suhtumine. Tänu kavatsustele ning tehtud eel- töödele on aga tänaseni alles hulk uhkeid fotosid seto laulikute⁴²⁰ ning nii mõnedki biograafilise teabe kogumisel saadud seto naiste autobiograafilised laulud (vt. Kalkun 2003a, b, 2004b).

Pässi ja Sommeri kirjavahetusest selgub, et Sommeril oli auahne idee tutvustada oma kogu ka välismaal. Sommer kavatses koostöös Pässiga avaldada prestiižses FFC sarjas brošüüri, kus inglise keeles tutvustataks tema rahvaluulekogu laiemale luge- jaskonnale.⁴²¹ Elmar Päss rääkis ideest ka Tartut väisavale soome professorile Viljo Johannes Mansikkale⁴²², kuid see ei olewat pidanud mõtet teostatavaks ning pakkunud välja teise plaani uue seto rahvaluulekogu tutvustamiseks.

Sinu kogu tutvustamise kohta välismaa uurijatele arvas ta, et FFC: sarjas avalda- mine ei tule välja! Seal avaldatakse ainult teaduslikke uurimusi ehk tüübikatalooge. Kuid prof. M. arvas sobivaks kirjutada kaks lühemat artiklit, nii 2–3 lk., mida võiks avaldada kahes tähtsamas folkloristide kuukirjas, üks Berlinis, teine Londonis. Ilmuda võiksid need artiklid ühel ajal.

Elmar Päss kiri Samuel Sommerile 8.4.1936, EKIA, f. 235, m. 12:28, l. 17/22.

Samamoodi nagu seto laulikute albumi ja kogusid tutvustava väljaande idee jäi teosta- mata, jäi välja andmata ka plaanis olnud seto–soome laulukeele sõnastik. Elmar Päss ja Samuel Sommeri kirjavahetusest jääb mulje, nagu oleks Sommer esmalt lootnud, et Päss koostab seto laulukeele sõnastiku (ja grammatika) “Kõrralaulu sõna’ Setu-Suomi kieleh”, küsides sõnaraamatu koostamiseks toetust Soomest.⁴²³ 1933. aasta kevadel sti- pendiaadina Helsingis viibides elas Päss Kaarle Krohni juures ning tutvustas professo- rile sõnaraamatu ideed. Krohn olevat leidnud, et käsikiri tuleks koostada Eestis autori kulul või Piirimaade Seltsi toetusel, Soome pool võiks kanda trükikulud. Samas kirjas, kus Päss refereeris Krohni sõnu, ütles ta Sommerile: “Oleks väga tähtis teaduslikult seisukohalt, kui Teie selle asja organiseerimise oma peale võtaksite. Soome Kirj. Selts oleks Teile selle eest väga tänulik.”⁴²⁴ Pole teada, kas sõnaraamatu koostamise mõte jäi lõpuks soiku rahastaja puudumise tõttu või sai takistuseks sobiva koostaja puudumine.

420 Eesti Rahvaluule Arhiivis on need 62 fotot suuremas osas ilma jäädvustatute nimedeta, allkirja- dega “Tundmatu setu laulik”, “Kaks tundmatud setu laulikut” vms. Eesti Kultuuriloolise Arhiivi Sommeri fotokogus (2036 säilikut) on samad fotod laulikute nimedega.

421 Asja arutatakse Elmar Päss kirjades Samuel Sommerile 3.4. ja 6.4.1936 (EKIA, f. 235, m. 12:28, l. 14/17 ja 15/20).

422 Viljo Johannes Mansikka (1884–1947), slavist ja folklorist, Kaarle Krohni õpilane. 1910. aastast slaavi ja võrdleva rahvaluuleteaduse dotsent, 1927. aastast võrdleva rahvaluuleteaduse erakorra- line professor Helsingis. Uuris muuhulgas eesti loitse ning valmistas ette nende täielikku välja- annet, mis jäi küll pooleli, kuid 1929. aastal ilmus sel teemal ajakirjas Virittäjä lühem uurimus “Virolaisista loitsuista” (Hautala 1954: 287 jj.).

423 Elmar Päss kiri Samuel Sommerile 26.1.1933, EKIA, f. 235, m. 12:28, l. 8/9.

424 Elmar Päss kiri Samuel Sommerile 9.3.1933, EKIA, f. 235, m. 12:28.

4.5. Sommeri koostööst folkloristidega kogumistöö alguses

Oma kogumistöö alguses näib Sommer olevat suhelnud ERA ja ülikooliga konstruktiiivselt ja sõbralikult. Sommer sai esialgu juhiseid rahvaluulekogumise organiseerimiseks professor Eisenilt (Sommer 1938: 121), kuid hiljem tegi koostööd ka Oskar Looritsaga, kes näiteks pärast Sommeri kogu esimese osa üleandmist ERAle andis mitmeid soovitusi, muuhulgas küllaltki põhjalikke juhiseid selle kohta, mida tuleks edaspidi koguda ja mida võiks kõrvale jätta.

Lubasin kirjutada mõned read sellest, kuidas korjandust edaspidi jätkata. Lauludega võib üldiselt rahul olla (pulmalaule võib vast isegi piirata, sest see on liiaks šablooniliseks muutuv ballast), juttudes aga paistab küll suur ühekülgus silma, ka uskumusi ja kombeid võib hooliga koguda, eriti tühi on Setumaa vanasõnade ja kõnekäändude poolest. /---/ Spetsiaalselt ja juba kohe võiksite õhutada kohalikkude lugude üleskirjutamist ühenduses igasugu paikade ja loodusemoodustistega (vesistud, hieed, metsad, ohvrikohad, kalmud, mäed, kivid, puhmad jne. jne). Kaunis puudulikult on kogutud Setumaalt ka igasugu nõiduse jutte ja lugusid kummitelust, viirastusist, surnuist, haldjaist, hiidudest jne. – need terminid siin on kirjakeelsed ja tuleksid nende setu murde västet fikseerida. Igat tuleb hoiatada, et keegi tekstis kirjakeelseid sõnu ei tarvitaks, mis siiski õige mitme kaastöölise juures ilmsiks tuleb. Ka ajaloolist traditsiooni sõdadest, sissidest, katkust, haigustest, kiriku ja ebausuheteist jne. võiks koguda. Rõhutasin Teile juba Tartus eriti veel legende, mil kultuurilooliselt suur tähtsus. Isegi naljandid ei teeks paha. Tore oleks, kui keegi jälgiks setude arusaami ja arvamusi elust ja surmast, ilmast ja taevaalaotusest, ilmaäärest (otsast) ja lõpust, haigestumisest ja paranemisest, patust ja hingepuhutusest, armastusest ja suguelust, viisakusest ja kombelikkusest, fatalismist ja looduse sääduspärasusist jne. jne.

Oskar Looritsa kiri Samuel Sommerile 9.6.1932, EK1A, f. 235, m. 9:37, l. 5/5.

Dokumenteeritud on ka mitmed hilisemad korrad, kus ERA töötajad esotsas juhataja Looritsaga on teinud Sommeriga koostööd s.o. instrueerinud ning ka auhinnanud Sommeri kogujaid.⁴²⁵

Eesti Rahvaluule Arhiiv on püüdnud kogujaid instrueerida ja materjali rohkuse kõrval ka materjali väärtuse suurenemise ette tasapisi hoolitseda. Juba mullusel jõulupuul juhiti lauluvara kogumise kõrval tähelepanu ka rahva juturepertuaari ja usundi kogumisele, mis nüüd järjekindlasti teostumas ja häid tulemusi pakkumas. Tänavuine jõulupuul oli laupäeva õhtul 3. veebruaril, mis kujuneski nii-öelda setude vaimse kultuuri paraadipäevaks, kus ühiselt tutvuti setu loomingu ja vaimuvara väga algupärase ilme ja väga kaugesse minevikku ulatuva vanadusega, auhinnati Eesti Rahvaluule Arhiivi poolt paremaid kogujaid raamatutega ja jagati kogumiskavasid ja juhtnõore eelolevaks tööaastaks.

Oskar Loorits, "Setude "vaimse kultuuri päev". Piirimaade Seltsi suursaavutus" 1933 või 1934, ERA, Looritsa kogu.

425 "Setu laulikud ja kogujad. S. Sommeri kogu paisub alatasa" – Postimees nr. 339, 7.2.1934, lk. 1.

Ka 1934. aasta Postimees annab teada, et “Neil päevil (3. veebr.) käis Eesti Rahvaluule Arhiivi juhataja O. Loorits kohal tutvumas S. Sommeri kogumisega ja kogujatega”. Sel kohtumisel pidas Loorits kõne “Setu kultuuri vanadusest ja algupärasest”, mis olevat mõeldudki “instrueerimisjuhiste andmiseks, kuidas rahvaluulet koguda”.⁴²⁶ Sommeri kaastöölise ja folkloristide kohtumised toimusid aasta alguses toimuvatel “männapidudel” (Sommeri iga-aastased “vanade” jõulude ajal peetud kohtumised rahvaluulekogujatega) Petseris (vt. Saukas 2007). Lisaks Looritsale ja Elmar Pässile on osalenud sellistel kokkusaamistel Richard Viidalepp⁴²⁷ ning ka Herbert Tampere, kelle osalemisest vähemalt ühel Sommeri korraldatud “männaõhtul”, pidulikul kokkusaamisel kogujatega, annavad tunnistust ka fotod. 1931. ja 1936. aastal osales sellisel kokkusaamisel ka professor Viljo Johannes Mansikka (vt. Saukas 2007: 68, 70). 1936. aasta märtsis korraldatud kohtumisel rahvaluulekogujatega on lisaks Pässile nõuandeid andnud ka Walter Anderson.⁴²⁸

Sommeri ja Looritsa kirjavahetusest nähtub, et Oskar Loorits on veel 1934. aastal kõigiti kursis Sommeri kogudes sisalduva materjaliga ning tellib tema kogust koopiaid. Näiteks 3. jaanuaril 1934 palub Loorits Sommeril kõik vahepeal saadud “Tulede vestluse” teisendid Tartusse kaasa võtta, et saaks need juba trükikojas olevale uurimusele (Loorits 1935a) lisada.⁴²⁹ 1935. aastal avaldab Loorits ajakirjas Virittäjä artikli “Koit ja Hämarik”, kus tutvustab Sommeri kogust leitud juttu “Aost ja Hämaräst”, millega kirjutaja soovib tähelepanu juhtida sellele, kuidas Sommeri kogus leiduv materjal võiks uut pakkuda Faehlmanni müüdi rahvaehtsuse diskussioonile.⁴³⁰ Loorits tutvustab kirjutises soome lugejale ka põgusalt Sommeri kogu ning annab teada, et kogus on “juba üle 100.000 lk. üsna väärtuslikku materjali” (Loorits 1935b).

Elmar Päss ning tema kaudu Walter Anderson ja Oskar Kallas jätkavad Sommeri kogust materjali tellimist ka siis, kui Loorits on selle ERA ja Sommeri vahelise konflikti tõttu lõpetanud.⁴³¹ Juba 1929. aastal, Sommeri ja Pässe tutvuse alguses, palus

426 “80.000 lehekülge setu rahvaluulet. Setu rahvaluule sisaldab palju soome-ugriaegseid elemente” – Postimees nr. 36, 6.2.1934, lk. 4.

427 Elmar Pässe kirjast Samuel Sommerile (29.1.1934) selgub, et ERAst kavatsesid 3. veebruariks 1934 Petserisse Sommeri kogujaid instrueerima sõita O. Loorits ja R. Viidebaum. (EKIA, f. 235, m. 12:28, l. 10/11). Vaba Sõna teatabki, et rahvaluulearhiivist olid Petseris “äratust ja juhiseid” toomas Loorits ja Viidebaum (“Uus vanavarasalv. Tuntud perekonnanimed “ristija” ja piirimaade tegelane Samuel Sommer nüüdisaja vanavaraaidamehena” – Vaba Sõna nr. 30, 4.2.1934, lk. 5).

428 EKIA, f. 235, m. 2:27.

429 Oskar Looritsa kiri Samuel Sommerile 3.1.1934, EKIA, f. 235, m. 9:37.

430 Vt. eksklamatiooni “mitmekümne” “Koidu ja Hämariku” ebaautentsuse kohta ka Rein Saukase Sommeri-käsitluses (Saukas 2007: 71).

431 Näib, et Walter Anderson pole soovinud Sommeri ja Looritsaga seotud tüldes seisukohta võtta. Elmar Päss kirjutab 22.10.1936 Sommerile: “W. A. tahab rahu, O. L. – aga võitlust. Kui läinud sügisel (aasta tagasi) oli prof. Saareste ja dr. L. vaheline suurem kokkupõrge ARS:is, siis talle ei meeldinud seltsi juhatajana tüli lahendamise osa. Nüüd kevadel oli ta uuesti hirmus kohkunud Sinu- ja Looritsi vahelise kokkupõrke puhul. Loomulik, et ta tahab olla erapooletu ja hoiduda kokkupõrgetest. Mul sellep. ei sobi siin šeffi õpetama minna. Las teeb, mis tema arvates on õige.” (EKIA, f. 235, m. 12:28, l. 29/30).

Päss endale saata koopiaid mard- ja kadrilauludest,⁴³² hiljem palub ta saata materjali valmiva liulaulude uurimuse (Päss 1933a) jaoks⁴³³ jne. Päss annab Sommerile ka korduvalt kogumisalast nõu ning juhib tähelepanu mõningatele Sommeri koguga seotud probleemidele (nt. 1935. aastal juhib ta tähelepanu, et samalt laulikult “liiga” lühikese aja jooksul sama laulutüübi variantide üles kirjutamine kahandab tekstide väärtust⁴³⁴ jms.). 1936. aastal saadab Päss Sommerile kadrilaule puudutava küsitluskava.⁴³⁵ Kuna Elmar Päss osales Andersoni jt. koostatud lüro-epiliste laulude publikatsiooni “Eesti rahvalaulud” II (1932) tehnilisel toimetamisel, vahendas ta tõenäoliselt just seetõttu Andersoni soove. Näiteks kirjutab Päss Sommerile, et Anderson palub küsida, kas Sommeril leiduks “Kuldnaise”, “Uppunud venna”, Nutva tamme”, “Jeesuse, Maria ja Madli”, “Salme neiu”, “Haned kadunud”, “Härjad murtud”, “Suisa suud” teisendeid “Eesti rahvalaulude” valmivasse köitesse.⁴³⁶ Peale teatud lüro-epiliste laulutüüpide leiduvuse kohta Setomaal, pakuvad Andersonile huvi ka muud teemad, näiteks küsib ta korduvalt andmeid Peko kohta⁴³⁷ ning palub “Lindude ja loomade sõja” ja “Koidu ja Hämariku” tekste⁴³⁸ jm. “Eesti rahvalaulude” koostamisega oli seotud ka Oskar Kallas, kes sarnaselt Andersoniga soovis veel 1936. aastalgi oma valmiva uurimuse jaoks Pässe kaudu seto teisendeid kaheksast lüro-epilisest laulutüübist.⁴³⁹

Tõenäoliselt seoses sellega, et Elmar Päss koostab “Eesti rahvalaulud” II registreid, näeb ta ka selle väljaande mitmeid puudusi seto materjali kajastamisel. Päss märkab, et Sommeri kogus leidub lüro-epikat, mis valitud laulutüüpide kõikide leiduvate variantide avaldamist taotleva “Eesti rahvalaulude” andmeil pole Setomaal tuntud. Samamoodi leiab Päss hulgaliselt lisa teoses avaldatud varasematest rahvaluulekogudest pärinevatele seto lüro-epilistele lauludele. Walter Anderson lubab “Eesti rahvalaulud” II eessõnas, et “mõnes järgmises köites” ilmuvad “lisandused käesolevale köitele S. Sommeri veel katalogiseerimata suurest setu kogust” (Anderson 1932: V). “Eesti rahvalaulude” ilmumine jääb katki ning Pässe ja Andersoni kavandatud lisandused jäävad ilmutamata. Samas avaldab Päss 1930. aastatel siiski kaks artiklit, mille selgeks eesmärgiks on tutvustada ja reklaamida Sommeri kogudes leiduvaid rahvalaule ning näidata, milliseid avastusi võiks pakkuda eesti ja soome folkloristikale Sommeri rahvaluulekogu.⁴⁴⁰ Mõlemast artiklist võib leida väga kõrgeid hinnanguid Sommeri kogule ja selle tähendusele folkloristikas.

432 Elmar Pässe kiri Samuel Sommerile 18.11.1929, EKIA, f. 235, m. 12:28, l. 1/2.

433 Elmar Pässe kiri Samuel Sommerile 7.12.1932, EKIA, f. 235, m. 12:28, l. 5/6.

434 Elmar Pässe kiri Samuel Sommerile 29.9.1935, EKIA, f. 235, m. 12:28, l. 12/15.

435 Elmar Pässe kiri Samuel Sommerile 3.4.1936, EKIA, f. 235, m. 12:28, l. 14/17.

436 Elmar Pässe kiri Samuel Sommerile 26.11.1930, EKIA, f. 235, m. 12:28, l. 3/4.

437 Elmar Pässe kiri Samuel Sommerile 3.4.1936, EKIA, f. 235, m. 12:28, l. 14/17.

438 Elmar Pässe kiri Samuel Sommerile 16.10.1936, EKIA, f. 235, m. 12:28, l. 21/28.

439 Kallas soovis Pässe kaudu Sommerilt oma “Wiederholungslieder II” koostamise jaoks teisendeid järgmistest laulutüüpidest: “Põll põrmune”, “Neiul halvad riided”, “Poisil halvad riided”, “Ei julgust”, “Too kositud koju”, “Mööök murtud”, “Viidi ära”, “Külmas ära”. (Elmar Pässe kiri Samuel Sommerile 6.4.1936, EKIA, f. 235, m. 12:28, l. 15/20).

440 Artiklites “Vaimukultuurilist omapära eesti rahvaluules” (1933b) ja “Kalevala “laevapuu” Setus” (1935) analüüsib Päss võrdlev-geograafiliselt varem Setomaal tundmatuks peetud (ja “Eesti Rahvalauludes” ning Hurda kogudes mitte esinevaid), kuid Sommeri kogus leiduvaid laulutüüpe.

Mõneti ootamatult puhkeb 1934. aastal Üliõpilaslehe ja Vaba Sõna veergudel äge diskussioon Sommeri kogude teadusliku väärtuse üle. Vaidlused saavad alguse, kui Tartu Ülikooli läänemeresoome keelte professor Julius Mägiste kritiseerib Üliõpilaslehe intervjuus Piirimaade Seltsi, kes ei toetavat sugulaskeelte uurimist⁴⁴¹, vaid “nähtavasti hoolitseb ainult vene kirikute parandamise eest ja kogub kaunis kahtlase teadusliku väärtusega rahvaluulet” (*Eesti ülikool* 1934: 44). Sommer esitab vastulause, kus viitab Looritsa kui rahvaluulekogumise alal “meie parima asjatundja” positiivsele hinnangule ning palub seletusi sellisele negatiivsele kommentaarile (Sommer 1934: 189). Mägiste vastab Vabas Sõnas põhjaliku kirjutisega, kus kritiseerib nii Sommerit kui Looritsat, kes siis vastavalt Piirimaade Seltsis ja Eesti Rahvaluule Arhiivis riigi raha mõtlematult kulutavad. Mägiste leiab, et on lühinägelik, kui ERA kulutab oma raha kopeerimiseks, kataloogimiseks ja arhiivitöödeks ning seetõttu pole võimeline “setu kaduva kultuuri päästeoperatsiooniks”. Mägiste Sommeri kogu kriitika teravik on suunatud vähese haridusega üleskirjutajatele, kes ei suuda seto keelt adekvaatselt kirja panna, mille tõttu keeleteadlaste meelest kogu ei oma teaduslikku väärtust (Mägiste 1934: 4).⁴⁴² Loorits vastab avaliku artikliga samas lehes ning kritiseerib keeleteadlast, kes “kogude laituseks vahvasti õigekeelsuse-kirpe otsib” ega näe sealjuures, et ka Hurda ja Eiseni kogud on samasuguseid vigu täis. Loorits heidab Mägistele ette, et see kritiseerib pisidetaile, oskamata sealjuures kahetsusväärset kogude sisulise poole kohta vähimatki öelda. Loorits valgustab lähemalt ka oma suhteid Sommeri koguga.

On küll õigus, et minagi ekslik inimene Sommeri kogude väärtuses olen kahelnud, kuid see oli mõnd aega tagasi, kus mul nende kogude sisust niisama vähe aimu oli nagu prof. Mägistel nähtavasti tänaseni. Prof. Mägistest lähen ma ometi põhjalikult

441 Mägiste kurdab intervjuus, et Venemaal asuvate sugulasrahvaste juurde on “traataia” tõttu uurijal raske pääseda, aga teadustööd takistavat ka majanduslik kitsikus, kuna “need asutised, mille ülesandeks kultuurilade toetamine, on keeldunud toetamast sugukeelte uurimist”. Näitena sellisest raha tema meelest ebaotstarbekalt kasutavast institutsioonist toob Mägiste millegipärast välja just “Piirimaade kultuurkapitali” (*Eesti ülikool* 1934: 44). Tõenäoliselt oli Mägistel siis negatiivseid kogemusi Piirimaade Seltsilt või mõnelt muult institutsioonilt ingerlaste või setode keeleteaduslikuks uurimiseks toetuse saamisel.

442 1950. aastail paguluses setode uurimisest kirjutades on Mägiste oma varasemaid Sommeri koguga seotud seisukohti revideerinud ning toob lisaks kohalike ja koolitamata rahvaluulekogujate kriitikale välja ka selliste kogujate voodused: “Eriti tuleb rõhutada viimaks seda suulise rahvapärandi suuremõtmelist kogumist, mille teostas Piirimaade Kultuurkapitali toetusel S. Sommer 1920-ndail ning 1930-ndail aastail Petserimaal ja mille tulemused loovutati Eesti Rahvaluule Arhiivile. See kogumine oli tähelepanndav selle poolest, et selle suurelt osalt läbi viis juba koolis käinud setu noorus ise. Sellel tööl olid omad puudused (premeeritavate kogumisrekordide taotlus ja sellest johtuv sisulist külge kahjustav kiirustus, kogujate endapoolse liigse asjatundmise harrastus jms.), kuid sellel on ka oma paremused, eriti varem enamasti väljastpoolt tulnud, kohalikku murret puudulikult vallanud kogujate tööga võrreldes.” (Mägiste 1957: 167).

labku sellepoolest, et ma oma kahtlustuse juurde mitte huupi püsima ei jäänud, vaid kaua aega ja vaeva nägin Sommeri kogudega ligemaks tutvunemiseks, nende Tartusse ületoomiseks, jätkuva kogumistöö instrueerimiseks, kontrollimiseks ja isegi leiduvate vigade parandamiseks. Kõige selle mõjul parandasin muidugi heameelega ka oma laitva seisukoha Õp. E. Seltsis tunnustavaks kiituseks, ilma et praegugi mõtleksin eitada Sommeril leiduvaid vigu ja puudusi. Kunstliku lehekülgedetegemise vastu astun ka edaspidi ikka laitvalt välja. Kel aga vähegi algelist aimu on rahvaluulekogudest ja kogumistööst, see ei saa Sommeri kogusid pärast ihu- ja vaimusilmaga nägemist küll kuidagi enam teaduslikult kahtlase väärtusega tööks hinnata, vaid peab oma eksitust häbenema ja tagasi võtma. Vastasel korral muutub see hinnang ise kahtlase väärtusega norimiseks, mida pole vaja enam tõsiselt võtta.

Loorits 1934: 6.

Vaidluses tuleb käsitletavatele diskussioonidele tüüpiliselt esile ka Sommeri ja Eiseni kõrvutamine. Mägiste heidab Looritsale ette, et see mõõdab Eisenit ja Sommerit eri mõõdupuudega, kui kritiseerib avalikult ja karmilt Eiseni kogusid, mis valdavas enamusel “ilma üldsuse rahadeta kogutud”, kuid pigistab silmad kinni Sommeri “üldsuse ainelisel toetusel” kogutud vanavara puuduste ees (Mägiste 1934: 4). Loorits peab võrdlust provokatiivseks, tema meelest “nii Eisen kui Sommer seisavad maailma suurimate folkloristide hulgas aukohal oma kogudega”, kuid “Sommeri kogud on Eiseni omadest palju-palju paremad nii oma tehniliselt korralduselt kui ka andmestikult (jah, isegi keeliliselt), hoopis kõnelemata veel määratust sisulise väärtuse vahest” (Loorits 1934: 6).

4.6. Vanavara printsid ja kuningad ning maailma suurim rahvaluulekogu

Eesti folkloristika ajaloos on rahvaluulekogumine olnud väga sümboolne (“vanavara päästmine”, “rahva ajaloo kirjutamine”) ja enamasti rõhutatult rahvuslik projekt. Rahvaluule on olnud vahend eestlaste “õilsa mineviku” või nende kirjutamata ajaloo konstrueerimiseks. Eesti rahvaluule suurokogumise algataja Jakob Hurt on korduvalt kirjutanud, et rahvaluulet tuleb koguda selleks, et luua eestlastele nende ajalugu (nt. Hurt 1904, 1989a: 31; vt. ka Kalkun 2006: 68, 69). Rahvaluulekogumist ja eriti kogumisaktsioonide organiseerimist on peetud hindamatuks tööks isamaa heaks. Nii Jakob Hurta, Oskar Looritsat kui Samuel Sommerit on naljatades kutsutud vanavaravürstideks ja -kuningateks; Sommer ja Loorits on neid nimetusi kasutanud ka ise oma kirjutistes.

Selliste nimetuste kasutamine pole kahtlemata olnud nende meeste jaoks lihtne kõnekujund. Näib, et metafoori taga on nii mõnigi kord peitunud karm kriitika, tugev iroonia või soov mingit hierarhiat üles ehitada. 1932. aastal Jakob Hurda 25. surmaaastapäevaks välja antud kogumikus “Vanavara vallast” annab Oskar Loorits ülevaate

eesti folkloristika hetkeseisust ning paneb esmalt paika Panteoni, kus troonivad Hurt⁴⁴³ ja Krohn. Eisen on tähenduslikult Hurda kõrval, istub "Isa paremal käel".⁴⁴⁴ Kirjatükke, kus Loorits Hurta vanavara kuningaks nimetab, leidub Looritsa pärandis ka teisi (nt. Loorits 1936a: 34; 1938b: 147 jt.).

Nüüd järgneb kolmas, eesti rahvaluulekogumise hiilgeaeg, mille keskseks kujuks on vanavara-kuningas Hurt ja tema kõrval Eisen. Need kaks nime tähistavad meil rahvaluuleliste üldharrastuste kulminatsiooni 1880–90-ndais aastais. Sooja tänutundega tuleb mälestada ka Soomet, kus trükitakse "Setukeste laulud" ja kubu siirduvad pärast Hurda surma tema kogud. Neid hakatakse sääl kopeerima ja oma soome ainestiku huvides uurima – Kaarle Krohn'ist saab Hurda järel teine eesti vanavara-kuningas. Loorits 1932b: 7.

Samuel Sommeri tekstides leidub samasuguseid ülivõrdeid ja võimukandja metafoore, kuid temale iseloomulikult kasutab ta neid enamasti veidi teises valguses ja kontekstis kui seda tegi Loorits. Ühes Sommeri rahvaluulekogumise tee alguses Hurdale saadetud kirjas leidub pöördumine adressaadi kui "teie Kõrguse" poole.⁴⁴⁵ See "Kõrgus" on kahtlemata siiras pöördumine ning erinev mõningatest hilisematest selle tiitli tarvitustest. Kui Samuel Sommer näiteks 1930. aastail Oskar Looritsat kuningaks nimetab või suurimate folkloristide hulka paigutab, pole alati võimalik üheselt aru saada, kas tiitli taga on tõesti siiras tunnustus või on tegemist pigem mürgise hüperbooliga.

Mis puutub Vanavara Tartusse transportimisse, siis ei ole selleks lihtsalt mahti saanud. Kui 20. juunil pidin tooma, ei jõudnud selleks ajaks, ega üldse suvel Petseri. /---/ Ükskõik, kuidas ka asjalood kujuneksid, aga Vanavara toon ikka Tartu Vanavara Suure Kuningas Oskar I kaitse alla ja loodan enne jõulu seda teha ühes oma kaastöölistega. Sellest teatan Sulle ette.

Samuel Sommeri kiri Oskar Looritsale 11.10.1934, EKIA, f. 175, m. 18:36, l. 4/5.

Soovin Sulle kui eesti vanavara kuningale ja suuremale korraldajale, 37. sünnipäevaks südamest õnne ja tervist, et kaua jõuaks edukalt töötada eesti rahvaluule kogumise ja korraldamise alal. Selleks tööks saatku Sind jumala õnnistus.

Tallinnas, 8. nov. 1937 a.

443 Hurta on 1930. aastatel sageli "vanavara kuningaks" tituleeritud, nt. Jaan Roosi raamatus "Jakob Hurt. Eesti vanavara kuningas" (Roos 1936); metafoori on kasutanud 1932. aastal ka F. Kulbach oma ettekandes "Jakob Hurt – eesti vanavara kuningas" (Postimees nr. 25, 30.01.1932, lk. 5). Hüperboolsete kujundite rida täiendab ka 1939. aasta Eesti Kirjanduses ilmunud Richard Viidalepa artikli pealkiri "Jakob Hurt – geniaalne rahvaluulekoguja" (Viidalepp 1939).

444 Eiseni keerulisest positsioonist Eesti folkloristika ajaloos vt. Kuutma 2005: 93–97; 2009a. Eiseni ja Hurda tööde võrdlusi ning püüdu Eisenit rehabiliteerida võib näha juba tema mälestuskogumiku "M. J. Eiseni elu ja töö" artikleis (eriti Päss 1938 ja Anderson 1938).

445 H II 50, 515 < Torma, Lohusuu – S. Sommer (1894).

*Üks sinu väikestest jüngritest S. Sommer*⁴⁴⁶

Samuel Sommeri kiri Oskar Looritsale 8.11.1937, EKIA, f. 175, m. 18:36, l. 6/7.

Palju õnne sünnipäevaks! Praegusaja suurimale eesti folkloristile Dr. Oskar Looritsale.

Samuel Sommeri postkaart Oskar Looritsale 9.11.1939, EKIA, Looritsa kogu.

Pole teada, kas Sommeri kirjutistes leiduva kuninga-metafoori Looritsast erinev kasutus on teadlik või juhuslik valik. Igatahes on silmatorkav, et kui Loorits nimetab kuningateks eesti folkloristika ajaloolisi suurkujusid, siis Sommer kasutab seda kujundit oma kaasaegse – Looritsa – (naljatleva või isegi iroonilise) tiitlina. Veelgi enam, Sommer kutsub kuningateks ja printsessideks seto noorukeid ja tütarlapsi, kes oma sugulas-telt rahvaluulet on kogunud.⁴⁴⁷ Selline tiitli “degradeerimine” võib viidata ühelt poolt vana “kuninga” langusele (varasemate suurte rahvaluulekogude kõrvale on tekkinud uus ja veel suurem kogu), aga ka rahvaluule kogumisega seotud erinevatele väärtushinnangutele. Kuigi Sommer ei kuuluta ühtki “lihtsat” seto naislaulikut kuningannaks,⁴⁴⁸ kasutab ta selliseid suursuguseid tiitleid folkloristlike institutsioonidega mitte seotud

446 Kaardil on Oskar Looritsa märkus: *Kui läksin aga Tamperega koos käsikirju läbivaatamiseks paluma, siis viskas meid välja!*

447 Oskar Loorits on noore rahvaluulestipendiaadina 1922. aastal oma kogumispäevikus rahvalauliku Puru Liisu kohta siiski öelnud “kroonimata laulukuningas” (E, StK 10A, 19/20). Tampere tsiteerib seda laulikukirjeldust “Eesti rahvaviiside antoloogias” (vt. Tampere 1935: 23 ja Oras 2008: 46).

448 Tähelepanuväärselt kõrvutab Sommer küll oma 1931. aasta kogumisaruanDES uudsel moel rahvalaulikut ja kirjanikku (aga ka *kõrgkultuuri* ja *rahvakultuuri*, *autentset* ja *ebaautentset*), võrreldes Maria Laanetalult kogutud värsside hulka “Kalevipojas” leiduvate värsside arvuga – “Maria Laanetalu on üle 2 korra rohkem laulnud kui Kalevipojas ridu.” (Sommer 1931: 2). Samuti öeldakse järgmise aasta kogumisülevaates, et “Laulikud kujundavad endast n. n. Setu intelligentsi” (“35.000 lehekülge “vana hõbedat”. Viimase 10 aasta jooksul Setumaalt kogutud lauluvara” – Postimees nr. 118, 24.5.1932, lk. 3). Juba 1922. aasta seto laulupeo artiklis kõrvutas Sommer seto laulikuid ja “Kalevipoega”, öeldes: “[Miko Ode] käest kirjutas Dr. Hurt 1903. a. rahvalaulusid 20.720 rida üles, see on ühe lauliku käest rohkem, kui Dr. Kreutzwaldi Kalevipoeg kokku ridu mahutab.” (Sommer 1922b: 7). 1930. aastal pidas ka Eisen Akadeemilises Rahvaluule Seltsis kõne, kus kõrvutas Miko Odet ja Lydia Koidulat, öeldes et need on eesti suurimad naislaulikud. ARSi koosolek oli korraldatud Miko Ode ausamba jaoks raha korjamiseks ning Eisen avaldas koosolekul lootust, et Miko Ode on Koidula järel teine naislaulik Eestis, kellele ausammas püstitatakse (“Miko Ode ja Lydia Koidula. Eesti kõige suuremad naislaulikud. Miko Odel 50.000 laulurida” – Postimees nr. 316, 20.11.1930, lk. 5). Piirimaade Seltsi ideest püstitada laulikule ausammas vt. ka Hagu 1990: 221, 222.

ja vähese haridusega noortest inimestest rääkides.⁴⁴⁹ Selline ümberpööratud hierarhia, kus kuningaks on kohalik, mitte tähtsate asutustega seotud võõras, näib osutavat, et Sommer oli teadlik oma kogude suurimast voorusest ja raskeimast patust, milleks olid pärimust jäädvustavad “lihtsad” ja vähese ettevalmistusega kogujad.

Kõige rohkem laule on kogunud Aleksander Põhi – 5000 lehekülge 22 erikaustikus. Teisele kohale kogutud materjali hulga poolest tuli prl. Tammeorg 4000 leheküljega 18 kaustikus. Kogumise juhataja S. Sommer nimetab neid tänavusteks rahvaluulekogumise kuningaks ja printsessiks.

“100.000 lehekülge setu rahvalaule. Petseris valiti rahvaluule kogumise “kuningas” ja “printsess” – Postimees nr. 21, 22.1.1935, lk. 35.

Läinud aastal on tal üleskirjutajaid olnud 14, kes on kasutanud 48 rahvalaulikut. Homme selguvad andmed setu vanavara mulluse lõikusaasta kuningast ja printsessidest. Kõige paremad korjajad saavad sedapubku ka preemiaid.

“Jutt üleannetust papist. Aastaga kogutud 159.000 rida setu rahvajutte. Setu rahvaluule aastalõikus” – Postimees nr. 68, 11.4.1936, lk. 5.

Sommer on mitmetes kirjutistes kiitnud oma head ideed kogujaid avalikult tunnustada ning väitnud, et selline meelespidamine on neid rahast enamgi innustanud ning “vanavara-kuninga” ja “kroonprints” aunimed ja eriti “võistluse põhimõte” on kogujaid hoolsale tööle tiivustanud (O.T. 1936: 8).

Sellele, et metafoorsed tiitlid olid nende kasutajaskonnale väga olulised, vihjab ka näiteks ühest Kolumbuse-metafoorist tõusnud tüli. Kui Postimehes väidetakse, et soome professor Viljo Mansikka olevat ühes peokõnes öelnud Samuel Sommeri kohta “Setu rahvalaulude Kolumbus”⁴⁵⁰, tunneb Loorits, et see on ebaõiglane ja täiesti sobimatu ning kurdab Martti Haaviole saadetud kirjas:

Nähtavasti on mobiliseeritud siis Ernitsa taoline mehike veel Soomest lisatõendus muretsema, et Sommer on “setu rahvalaulude Kolumbus” (s.t. avastaja!), nagu

449 Samas võib leida Sommeri kaastööliste kirju, kus need pöörduvad naljatledes kogumistöö korraldaja kui kuninga poole. Näiteks Aleksei Põhi ja tema kolm kaaskogujat saadavad 1. aprillil Sommerile naljakirja, mis on adresseeritud: “Tema Kõrgusele, Petserimaa Pärishärrale, Setumaa Suurvürstile, Ingeri Kuningale, Lutsi apostlele j. protš., protš., protš.” (Aleksei Põhi kiri Samuel Sommerile 1.4.1935, EK1A, f. 235, m. 12:7, l. 1/1). Ka kaastööline Jakob Laine on oma kahes kirjas pöördunud Sommeri poole tiitliga “Setumaa kuningas” (EK1A, f. 235, m. 9:7, l. 1/1 ja 6/10). Anna Tammeorg pöördub Sommeri kui “vanavaraisa” poole (EK1A, f. 235, m. 16:25, l. 1/1). Setod on nimetanud end “kuninga rahvaks”, sõna “kuningas” on olnud ka populaarne ülistav nimetus sotsiaalses hierarhias kõrgemal seisva isiku kohta seto improvisatsioonilistes lauludes (vt. Sarv 2000: 63).

450 “Soome uurijate poolt tervitas setu rahvalaulude Kolumbust ja tema kaastöölisi prof. V. J. Mansikka, mag. V. Ernits tõmbab mõningaid piirtelusid Hurda ja Sommeri kogude ulat. vahele, /---/, dr. O. Kallase ja Akad. Rahvaluule Seltsi tervitused annab edasi mag. E. Päss.” (“Mälestussammas eesti rahvalaulikuile. Setu rahvalaulud antagu trükki. Muinsuskaitset kasutatakse mõnikord töötakistuseks. Samuel Sommeri 10 aastase rahvaluule kogumisuubelilt” – Postimees nr. 94, 6.4.1936, lk. 2).

kõrgeaoline soome professor ja "asjatundja" Mansikka Sommeri juubeliaktusel tänavu kevadel Petseris avalikult on deklareerinud.

Oskar Looritsa kiri Martti Haaviole 30.10.1936, ERA, Looritsa kogu.⁴⁵¹

Ka Pässe ja Sommeri kirjavahetuses kajastatakse seda Kolumbuse-metafoorist alguse saanud intsidenti. Päss, kes on Mansikkaga ühenduses, annab Sommerile teada, et Loorits on soome professorile ka isiklikult sellekohase kriitilise märkuse teinud.⁴⁵²

Nii nagu kuninga-metafoor on eesti rahvaluuleteaduse ajaloos üks väike aeg-ajalt korduv motiiv, on alates Jakob Hurdast levinud ka põllumehelikud või kapitalistlikud saagi-metafoorid.⁴⁵³ Ikka on üritatud "terakesed salve korjata" või "kuld ja hõbe" paigutada väärilisse kohta, kus ta "säiliks ja rohkeneks". Tõenäoliselt Hurda vanavarakorjamise ülevaadete statistikast ja ridade loendamisest on välja kasvanud ka Sommeri indpöörata igal võimalusel tähelepanu kogude kvaliteedi kõrval ka kvantiteedile.

Kuidagi provotseerivalt ja konflikti õhutavalt mõjuvadki 1930. aastail Postimehes ja mujal ajakirjanduses ilmunud sensatsioonimaigulised kirjutised Samuel Sommeri korraldatud edukast seto rahvaluule kogumistööst. Enamasti on tekstid anonüümsed ja annavad statistilisi ja sisulisi ülevaateid Sommeri seto kogudest. Kõigi nende kirjutiste puhul on iseloomulik, et Sommeri kogusid võrreldakse Hurda ja Eiseni kogudega⁴⁵⁴ ning rõhutatakse seto kogude suurust ja tähtsust kogu maailmas. Kas ajakirjanike ebaadekvaatsusest, efektiivsusest või andmete saatja rõhuasetusest tingituna on sageli lausa groteskselt esil teatud võistluslik aspekt. Nagu spordirubriigis, antakse teada, kui väikseks on jäänud vahemaa või kui suureks kasvanud edumaa kahe suurima koguja vahel. Ka sõnavara on vastav, räägitakse rekorditest, esikohtadest, rahvusvahelisest ulatusest ja maailma suurimatest kogudest. Üks selline nupp on kirjutatud Sommeri toetaja Paulopriit Voolaine poolt, teised on esitatud ilma autori nimeta ja põhinevad tõenäoliselt Pässe või Sommeri enda loodud ülevaadetel.⁴⁵⁵ Sageli meelitavad lugude pealkirjad lugejaid ülivõrrete ja hüüatustega.

451 Tsitaadis väljendub Looritsa kriitiline suhtumine Viljo Mansikkasse, samasugust kriitikat Mansikka suhtes võib leida ka teistes Looritsa kirjades Martti Haaviole (vt. nt. Olesk 2004b: 99). Samamoodi olid komplitseeritud Haavio ja Mansikka suhted, kuna Mansikka kritiseeris Haavio tööd rahvaluuleahhiivis (nt. Martti Haavio kiri Oskar Looritsale 15.5.1937, EKIA, f. 175, m. 10:26, l. 1/3) ning arvustas Haavio teost "Suomalaisen muinasrunouden maailma" laulude konteksti unustamise pärast (vt. Hakamies 1991: 26).

452 "Prof. M:ile on dr. O. L. teinud märkuse "Setu Kolumbuse" nime tarvitamise puhul." (Elmar Pässe kiri Samuel Sommerile 19.5.1936, EKIA, f. 235, m. 12:28, l. 19/25).

453 Ülo Valk on põhjalikumalt käsitlenud Hurda tekstides ja mujal eesti folkloristikas kasutatud kapitalistlikke ja põllumajanduslikke metafoore (vt. Valk 2004 ja 2005).

454 1932. aasta ülevaates võrreldakse Sommeri kogu lisaks Hurda ja Eiseni kogudele erandlikult ka Andersoni lastelaulude koguga ("35.000 lehekülge "vana hõbedat". Viimase 10 aasta jooksul Setumaalt kogutud lauluvara" – Postimees nr. 118, 24.5.1932, lk. 3).

455 Mõnedest Pässe kirjades Sommerile võib välja lugeda, et Sommeril ja Pässil oli Postimehe ajakirjanike hulgas tutvusi. 1935. aasta "männapeo" järel kirjutab Päss Sommerile: "Eile saatsin lühikese teate pühapäevasest aktusest "Päevalehele", kuna prl. Prants ja teised sinna ei kirjutanud. Täna küsisin, kas Postimehele on aktuse kirjeldus saadetud. Vastus oli eitav. Andsin neilegi suusõnalise informatsiooni mälu järele, nii hästi kui oskasin." (Elmar Pässe kiri Samuel Sommerile 22.1.1935, EKIA, f. 235, m. 12:28, l. 11/12).

Nõnda tekkis uus setu suusõnaline vanavara kogu, mis ületab dr. Hurda ja prof. Eiseni kogud. Kuna see kogu on ainult Setumaa kohta ja sisaldab palju seni vähetuntud materjali, siis on tema väärtus eriti suur.

P. Voolaine, "Setu suurem rahvaluule kogu. Kirja pandud 300.000 regivärssi" – Postimees nr. 259, 24.9.1930, lk. 4.

Kogu sisaldab 34.623 lehekülge kirjutatud teksti, mis 227 köites. See sõnaline rahvaluule on kogutud S. Sommeri juhatusel 29 koguja poolt 116–nelt rahvalaulikult. /---/ Kogu sisaldab kokku 604.466 rida. Kui võtta rea pikkuseks 15 sentimeetrit, siis saaksime kirjutatud rea, mille pikkus 9 km ümber.

"604.466 rida sõnalist vanavara. Setumaal 140 "registreeritud laulikut" – Päevaleht nr. 138, 24.5.1932, lk. 6.

See töö on läinud kasvava hooga aastast aastasse, nii et 1. jaan. 1934 oli kogus setu rahvaluulet, peaaegjalikult rahvalaule ja muinasjutte, kokku 68.926 lehekülge. Kui asi ikka samas tempos edasi läheb, võib see mõne aasta jooksul ületada nii M. J. Eiseni kui ka Jakob Hurda suursaavutised.

"Uus vanavarasalv. Tuntud perekonnanimed "ristija" ja piirimaade tegelane Samuel Sommer nüüdisaja vanavaraaidamehena" – Vaba Sõna nr. 30, 4.2.1934, lk. 5.

Neil päevil lõppes Petseris S. Sommeri rahvaluule saadetiste üldine kokkuarvestamine. Need on agarate korjajate kaudu kirja pandud Setumaa vanadelt rahvalaulikutelt. Kõikide üllatuseks osutus, et käesoleval kevadel on S. Sommeri kogu kasvanud rekordiliselt 15.000 lehekülje võrra. Osutuks tõeks, et Setu rahvaluule hulk S. Sommeri kogus kevadise kasvuga kokku arvestatult on tõusnud 115.000 leheküljeni, s. o. 305 lehekülge enam kui dr. Jakob Hurdal, kelle kogu suurus on 114.695 lehekülge ja oli seni suuruselt esimene Eestis.

"S. Sommer ületas J. Hurda. 115.000 lehekülge Setu rahvaluule aineid" – Postimees nr. 103, 14.4.1935, lk. 1.⁴⁵⁶

Seni on teaduseilmas peetud dr. Jakob Hurda käsikirjade kogu kõige suuremaks maailmas. Juba läinud aastal tõusis Saamuel Sommeri kogu teisele kohale maailmas, omades 100.000 lehekülge! Nüüd jooksva aastaga on Setumaa rahvaluule kirjapanekud nii kiiresti juurde kasvanud, et esimene koht maailmas kuulub sellele väikesele maale. 5000 lehekülge on Setu praegune rahvaluule kogu suurem maailma suurimast s. o. Dr. Jakob Hurda hiigelkogust!

"Maailma suurim rahvaluule varaait – Setu. 120.000 lehekülge rahvaluulet!" – Postimees nr. 64, 7.3.1936, lk. 3.

456 Ka Võru Teatajas ilmub erineva pealkirja all sama teade: "115.000 lhk. rahvaluulet. S. Sommer kogus Petserimaalt enam kui Jakob Hurt" – Võru Teataja nr. 45, 17.4.1935, lk. 3.

Seni peeti Eesti suurimaks vanavarakoguks Jakob Hurda oma, mis kandis ühtlasi maailma suurima vanavarakogu nime. Nüüd selgub, et Samuel Sommeri kogu ületab Hurda oma. Kuni käesoleva aastani oli rekord veel Hurda käes, kuid Sommeril lõpeb praegu "tegevusaasta" s. t. üks aasta on jälle rohkem vanavara kogutud. Nüüd hakates tegema kokkuvõtet, selgus, et aasta jooksul on Hurda kogu ületatud umbes 5000 lhk. O.T., "Sommer löi dr. Hurda rekordi. Maailma suurim vanavara-kogu Petserimaal. Kümne aastaga 120.000 lehekülge vanavara" – Vaba Maa nr. 55, 9.3.1936, lk. 8.

Nagu meie lehes juba teatatud, on Saamuel Sommeri rahvaluule kogud oma suuruselt ületanud maailmas esikohal seisva Jakob Hurda kogu.

"Jutt üleannetust papist. Aastaga kogutud 159.000 rida setu rahvajutte. Setu rahvaluule aastalõikus" – Postimees nr. 68, 11.3.1936, lk. 5.

5. aprillil saab 10 a. sellest, mil Petserimaal alustati "Setu vanavara" nimelist rahvaluule kogumist. See kogu on nüüd kõige suurem maailmas, jättes varju kõik teised samalaadsed üritused. Seni on saadud sellesse kogust 120.000 lehekülge käsikirju.

"Setu vanavara" – kõige suurem rahvaluule kogu maailmas. 120.000 lehekülge käsikirja. Kui alul paistis töö lootusetuna. Samuel Sommeri hiigeltöö. 10 aastat "Setu vanavara" korjatud" – Postimees nr. 92, 4.4.1936, lk. 5.

Kirjutiste retoorika tuletab meelde Hurda ja Eiseni paralleelsest rahvaluulekogumisest tingitud tülisid, kus räägiti samuti muuhulgas "konkurentsist", "võistlusest" ja üksikeisest "möödaminemisest" (vt. Tedre 1994: 491, 595). Sommeri "löödud rekordid", nende kummaliselt rõhutatud esiletõstmine ajakirjanduses, ning tema soov jõuda "püha" Hurda kõrvale näib olevat saanud tema kogu hilisemas retseptisioonis stigmaks, mille tõttu on kogust üle vaadatud⁴⁵⁷ ning selles leiduvat materjaligi võõristatud. 1936. aastal Sommeri ja ERA konflikti kõrgpunktis kõrvutatakse taas Eisenit ja Sommerit, seekord on mõlemad häbimärgistatud. Loorits kirjutab Postimehes, et kuigi ta hindab Sommeri ja Eiseni kogusid, mis on "kõigist võimalikest puudustest hoolimata ikkagi määratu rahvuslik kultuurkapital", ei tule tal siiski mõttessegi "selliseid tõelisi suurokogujaid nagu J. Hurt ja O. Kallas samale lehekülgedega rekorditamise tasapinnale asetada nagu M. J. Eisen või S. Sommer" (Loorits 1936b: 7).

457 Kujukas näide on Eduard Laugaste "Eesti rahvaluuleteaduse ajalugu II", kus Sommerit pole isegi isikunimede registris (raamatus on publitseeritud küll Walter Andersoni kirjutatud Eiseni nekroloog, kus mainitakse Sommeri kogu), rääkimata rahvaluuleteaduse ülevaatest (Laugaste 1980). Sommeri nimi kaob pärast Eesti Vabariigi aegseid bibliograafilisi leksikone ka teatmeteostest, nii et tema nime ei leia ei Nõukogude Eestis ega taastatud Eesti Vabariigis välja antud entsüklopeediatest (vt. Saukas 2007: 57).

4.7. Seto vanavara kui eesti rahvuslik kultuurivara ja selle asukoht

Eesti rahvusliku ärkamise perioodil saab alguse traditsioon rõhutada rahvaluulekogude suurt väärtust nii oma rahvuse kui kogu “kultuurimaailma” jaoks. Juba Kreutzwald rääkis rahvaluulest kui varandusest ning kasutas “rahaaugu” ja “kuldpenningi” metafoore. Tähelepanuväärselt hakkabki rahvaluulekogude väärtus kõnekujundites seostuma just rahalise väärtusega. Rikkused, millest metafoorses kõnes räägitakse, seostuvad kujundites tihti ka varade asukohaga. Kreutzwald räägib 1860. aastal uhkusega eesti vanavarast, mida on juba välismaale viidud ning sealgi kõrgelt hinnatud.

Meie eesti rahval on üks vanast päritud rikas varandus, mis tänapäeval mitmes paigas meie maal nõnda varjul maa all seisab, et mitte tulukegi jaaniöööl seda kui rahaauku enam ei tunnista. /---/ Niisamasugune meie rahva vana varandus on tema ennemuistsed jutud ja vanad laulud. Sellest rikkusest, millest rahvas isegi palju enam ei tea, on mõni kogemata leitud kuldpenning juba võõrale maale viidud, kus nende läbi ammuugi eesti rahva nimi au sisse on tõusnud[.]”

Kreutzwald 1953a: 334.

Ilmselt räägib Kreutzwald eelkõige Herderi rahvalaulukogus avaldatud eesti laulude tõlgetest ning rahvaluule “võõrale maale viimises” ei sisaldu Kreutzwaldi jaoks sellist ähvardust ja kaotust nagu hilisemate samu kujundeid kasutanud folkloristide tekstides. Kreutzwald näeb laulude leviku positiivset külge ning sellises ennemuistse pärimuse väljaviimises ka vähest võimalust, kuidas eesti rahvas võiks üldse “pildile jõuda”. “Tänini ei ole eestlastest veel miski nii kuulsaks saanud kui nende rahva laulud”, kirjutab Kreutzwald teisel ja refereerib eesti lugejale välismaalaste kiitusi eesti rahvalaulude aadressil (Kreutzwald 1953b [1861]: 357, 362–363; vt. ka Viidalepp 1953: 107).

Tihedalt rahvusliku aatega seotud eesti rahvaluule kogumise loos on tähenduslikuks peetud muuhulgas ka rahvaluulekogude füüsilist asukohta. Rahvaluulekogusid on hakatud juba esimeste suuremate kogude tekkides pidama sümbolseks varaks, mille ainumõeldav asukoht on selle kodumaal. Ideaaliks on olnud üks ja keskne arhiiv,⁴⁵⁸ kogude hajutatust või eksiilis olekut on peetud rahvust nõrgendavaks. Samal põhjusel on teatud ajaperioodidel isegi välismaiseid folkloorikogujaid ja -uurijaid võõristatud.

Jakob Hurda 25. surmapäevaks välja antud kogumiku “Vanavara vallast” sissejuhatavas pühenduses ütleb ERA juhataja Oskar Loorits, et “[e]sijoones just tänu Hurda kogutud ainekule, leiab ka Soomes vahepääl võrsunud folkloristide pere hiilgava

458 1932. aasta “Eesti rahvaluulekogude statistilises ülevaates” loetakse iseenesestmõistetavalt üles lisaks ERAs olevatele kogudele ka mujal säilitatavad rahvaluulekogud, viidatakse eravalduses olevatele rahvaluulekogudele kui rahva ühisele omandile ning võetakse neidki kogude üldstatistikas arvesse: “Sellele lisandub veel S. Sommeri juhatusel ja Piirimaade Seltsi rahalisel toetusel Setumaalt viimaseil aastail kogutud ainek, mida 1.I 1932 oli kokku 35.064 lk. ja mis deponeeritakse ligemas tulevikus Eesti Rahvaluule Arhiivi. Edasi omab V. Randmets suurema kogu uuemaid rahvapäraseid laule (umb 30.000 lk.), kõnelemata paljudest pisematest erakogudest.” (Loorits ja Viidebaum 1932: 198).

rakenduse oma geograafilisele meetodile, mis toob varsti üllatava Kalevala ümberhinangu ja paljastab selles soome rahvuseeposes suurel määral eesti algupära” (Loorits 1932a: 6). See lause kordab Kaarle Krohni mõtet eesti ja soome laulude sugulusest (vt. nt. Kalkun 2006: 71), esitades seda küll eesti-keskselt ja muudetud rõhuasetustega. Looritsa lause annab lugejale teada, kuidas just Eesti rahvaluulematerjalid on saamas Soome teadlaste saavutuste eelduseks ning kuidas koguni eesti folkloor on soome eepose vundamendiks. Kui pühenduses olevat lauset võib veel neutraalsena tõlgendada, siis sama teose järgmises kirjutises ütleb Loorits otse ja võitluslikult, et eesti folkloristika peab vabanema võõraste huvide teenimisest.

Eesti iseseisvumisega algab siis viies ajajärk, /---/ mis peab tähendama sisuliselt põhjalikku pööret selles, et töö raskuspunkt kandub nüüd lõpuks ometi kogumisel materjali korraldamisele ja et materjali teaduslik läbitöötlemine vabaneb võõraste eestkostmise alt ja võtab nõudlikuma uurimistöö lähtekohaks eesti omad (mitte eeskätt soome ega saksa) huvid.

Loorits 1932b: 8.

Ka Samuel Sommer, keda hiljem küll kahtlustatakse soovis müüa oma kogud välismaale, jagab Looritsaga sarnast muret välismaa teadlaste tegevuse suhtes. Sommeri pärandi hulgast võib leida kirjutisi, kus Sommer näib olevat rõhutatult rahvuslikult meelestatud ning peab väga oluliseks, et eesti vanavara säilitataks just nimelt Eestis. Näiteks Eisenile pühendatud mälestuskirjutises väidab Sommer, et tema enda kogumistöö alguses innustas teda seto rahvaluulet koguma just hirm, et Soome uurijad korjavad selle endale.⁴⁵⁹ Ajastu-omaselt räägitakse setodest kui eesti vanavara säilitajatest, mitte setodest ja seto vanavarast kui asjast iseeneses.

Venemaalt jõudsin tagasi kodumaale 1921. aastal ja sattusin tööle Petserimaal, kus elavad setud, kes rohkem on jõudnud eesti vanavara alal hoida kui teistes maakondades eestlased. Setumaal tegutsedes kuulsin igal pool rahvalaulu, puutusin kokku rahvalaulikutega ja siin tärkas minus uuesti huvi vanavara korjamise vastu ning mulle selgus kobe, et siin ootab mind ees hiiglasuur tööpõld. Minu vanavarakogumist kiirendas veel see asjaolu, et igal suvel rahvaluule kogumise alal töötasid soome õpetlased, kes viisid vanavara ära Soome, nii et tarviduse korral eesti õpetlased pidid sõitma Soome oma vanavara uurima. Vastavad eesti omad asutused, kelle ülesannete piirkonda kuulub vanavara kogumine, olid Setumaa selle suhtes ära unustanud, oletades, et dr. Jakob Hurt on sealt kõik väärilise materjali ära korjanud.

Sommer 1938: 120, 121, vt. ka EKIA, f. 235, m. 20:11 l. 1.

Arvamus, et soomlased võiksid tunda seto või eesti rahvaluulekogude vastu väga sügavat huvi, tuleneb tõenäoliselt Hurda kogude pikaajalisest Soomes hoidmisest ning

459 Sommer oli asja arutanud tõenäoliselt ka oma kaastöölistega, nii et Aleksei Põhi annab Sommerile ühes kirjas teada, et “võõraid” kogujaid pole liikvel olnud. “Tänavusel suvel ei kuulnud küll meie ümbruses Soomlasi vanavara korjamas. Võib olla ehk olid kuskil meist kaugemal maakonna nurgas, sellest mina ei tea.” (Aleksei Põhi kiri Samuel Sommerile 2.10.1936, EKIA, f. 235, m. 12:7, l. 2/2).

aktiivsest eesti ainese kopeerimisest SKSis. Kui Sommeri seto vanavara kogu teise osa üleandmine ERAle venis, hakkasid levima kuulujutud, nagu kavatses Sommer oma kogud välismaale müüa. Tõenäoliselt lisasid õli tulle ka Oskar Looritsa enda märkused selle kohta, et Sommeri kogu on eriti oluline soome teadlaste jaoks. Näiteks, pärast Sommeri kogu esimese osa deponeerimist ERAsse, rõhutas Loorits, et kogud sisaldasid väga palju väärtuslikku materjali “ja tohiks suurt teaduslikku huvi äratada meil ning välismaal, eriti Soomes”⁴⁶⁰.

Lisaks hirmule, et agressiivsed välismaa teadlased koguvad liiga aktiivselt rahvuslikku vanavara, on eesti rahvaluuleteaduse narratiivis teistelegi sarnastele foobia-tele viitavaid motiive. Folkloristika ajaloos on kordunud ühe leitmotiivina hirm meie väärtuslike rahvaluulekogude hävimise või võimaliku välismaale müümise pärast. Juba Hurda kirjades Krohnile eesti rahvaluulekogumise suurel koidikul võib leida hulgaliselt kirjakohti, mis väljendavad hirmu rahvaluulekogude müümise ja kodumaalt äraviimise pärast. Hurt ei taha oma laulukogumeid isegi kopeerimiseks Soome saata, sest tunneb, et ta võlgneb oma kaastöölisele selle, et vanavara jääks tema kodumaale.

*Teine põhjus oli selles, et ma ise ei jõudnud pikka aega selgele otsusele, mis minu Vanavara pärimisõigusega saab. Kõigi asjaolude kaalumisel jõudsin nüüd järgnevale tulemusele: oma eluajal ei või ma Vanavara kellelegi loovutada, ei füüsiliselt ega õiguslikult, see peab minuga ja omale maale jääma. Selle võlgnen oma kaastöölisele ja kaasmaalastele. [Kogude] korraldamine nii, et teaduslik aare juba nüüd, ilma igasuguste tagatisteta piiri taha jõuaks, solvaks ja kurvastaks sügavalt mu kaasmaalasi ning ühtlasi takistaks põhjalikult võimalust minu materjale täiendada. Huvi edasise kogumise vastu nõrgeneks ja mind süüdistatakse egoistlikes himudes. Minu poolt ei või kõne allagi tulla Vanavara müük ükskõik millisel moel.*⁴⁶¹

Jakob Hurda kiri Kaarle Krohnile 23/4 X/XI 1899, EFAM, Hurda kirjad Krohnile, 1. mapp.

Teadaolevalt viidi Hurda kogud siiski pärast tema surma paarikümneks aastaks Soome, kuna Tartus “puudusid ruumid ja teaduslik tööjõud” kogude hoidmiseks ja läbitöötamiseks (Tampere 2009a: 218). Oskar Loorits tõi Hurda muuseumi asutajate nõudmisel esialgu Helsingis pangaseifis ja hiljem SKS-i hoone “kõige kindlamas keldriruumis”

460 “35.000 lehekülge “vana hõbedat”. Viimase 10 aasta jooksul Setumaalt kogutud lauluvara” – Postimees nr. 118, 24.5.1932, lk. 3.

461 Der zweite Grund bestand darin, dass ich über die erbrechtliche Stellung meines Vanavara selbst lange nicht zur Klarheit und Entscheidung kommen konnte. Nach Erwägung aller Umstände bin ich nun zum folgenden Resultat gekommen: Bei meinen Lebzeiten kann ich mein Vanavara Niemandem abtreten, weder besitzlich noch rechtlich, es muss bei mir und im Lande bleiben. Das bin ich meinen Mitarbeitern und meinen Landsleuten schuldig. Ein Arrangement, welches den wissenschaftlichen Schatz schon jetzt, ohne jede Verwerthung, über die Grenze schaffte, würde meine Compatrioten beleidigen und tief betrüben, zugleich die Vervollständigung meiner Materialien gründlich schädigen. Das Interesse für das weitere Sammeln würde erlahmen und man würde mich egoistischer Gelüst beschuldigen. Also von einem Verkauf des Vanavara meinerseits kann in keiner Form die Rede sein.

hoitud kogud alles 1927. aastal vastvalminud Eesti Rahvaluule Arhiivi (Berg 2002: 21–25). Eesti Rahvaluule Arhiivi loomise üheks algtõukeks oligi leida tulekindel kogude säilimiseks sobiv ruum ja väarikas asutus, kuhu saaks koondada erinevate institutsioonide ja isikute rahvaluulekogud, eesotsas muidugi Hurda tohtu koguga, mille eksiilis olekut peeti Hurda tahte vastaseks ja tajuti ka muidu häbiväärsena.

Hurda ja Eiseni paralleelse rahvaluulekogumise ajal oli Hurt Eisenit süüdistanud vanavara “kaugele juhatamises” (vt. Hurt 1893), millega vihjati SKS-ile ja Kaarle Krohnile tehtud “kingitustele”. Nimelt oli Eisen saatnud oma rahvaluulekogudest laule ja mõistatusi korduvalt Soome nii kopeerimiseks kui kingituseks, mille tõttu nii tema kaasaegsetes kui hilisemates käsitlustes on süüdistatud Eisenit ükskõiksuses ja hoolimatuses “pühast pühama” originaalmaterjali vastu (vt. Tedre 1994: 489 jj.).

Ka Sommeri kogudega seotud suurtes tülides tulevad kõnealused motiivid eesti folkloristika ajaloonarratiivis taaskord esile. Samuel Sommeri tagasihoidlikult alanud rahvaluulekogumisest Setomaal sai peagi väga suurejooneline ning arvukate korrespondentidega aktsioon. Teave Sommeri organiseeritud kogumistööst jõudis tõenäoliselt paljude teadvusse just ajalehtedes avaldatud suurkogumise tulemuslikkust kuulutavate võidukate lugude ja Jakob Hurda eeskujul avaldatud kogumisaruannete vahendusel, ning need kirjutised panid tõenäoliselt ka ERA tegutsema.

4.8. Ekskurss minevikku: Eiseni kogude ostmine

Enne kui Sommeri rahvaluulekogu lugu jätkata, on põhjust teha ekskurss minevikku, mis võiks aidata mõista rahvusliku folklooriarhiivi kui institutsiooni kujunemisel ja enesekehtestamisel ilmnunud probleeme. Ka Sommeri rahvaluulekogudega seotud skandaalide teravuse üks põhjus võis peituda lähiminevikus toimunud sarnastes traumatilistes sündmustes. Eesti rahvaluulekogude sünni- ning erinevate suurte rahvaluulekogude ühte koondamise loos on mõnigi episood, mille käigus kerkisid esile nii kogude välismaale müümist puudutavad probleemid kui ka küsimus kompensatsioonist rahvaluule kogumise organisatorile. Omamoodi paralleelloo ja tausta Sommeri rahvaluulekogu ERA-sse jõudmise loole moodustab Eiseni rahvaluulekogu lugu.⁴⁶²

22. jaanuaril 1919. aastal saadab Oskar Kallas (1868–1946), kes sel ajal oli Eesti Vabariigi saadik Helsingis, haridusministeeriumile kirja, kus kõneleb Eiseni suurest rahvaluulekogust, mida see hoiab oma “erakorteris (puumajas)” ning ei jõua korrastada, kuna on sunnitud tegelema “leivateenistusega”. Kallas annab ülevaate Eiseni keerulisest majanduslikust olukorrast ja kokku kuivanud säästudest ning teeb ettepaneku, et Eesti Vabariik võiks Eiseni kogu endale osta või veel parem, määrata Eisenile igakuine “panksjon”, s.t. pension, mis kompenseeriks Eiseni elutöö ja võimaldaks tal oma kogude korraldamisega tegeleda. Kallas pakub välja, et Eiseni kogud võiksid minna ERMi

462 Eiseni kogude ERAsse jõudmist on lühidalt käsitlenud ka Herbert Tampere (2009a: 218–219).

hoiule ning väidab ka, et Eisen ise ei tea tema tehtud ettepanekust midagi.⁴⁶³ 10. märtsil 1919. aastal saadab Kallas Haridusministeeriumile uue kirja, kus palub vastust oma ettepanekule. Selles kirjas lööb Kallas lauale uue kaardi ja toob mängu Eiseni kogu ihaldavad soomlased.

*Võin juurde lisada: kui eestlased selle tähtsa kogu hoidmiseks ja korraldamiseks sam-
musid ei astu, siis on soomlased väga valmis teda omandama, nii kui mulle prof. K.
Krohn ütleb. Kuid vististi peaksime oma eesõigust tarvitama.*

Oskar Kallase kiri Haridusministeeriumile 10.3.1919, ERA, f. 1108, n. 5, s. 34, l. 2.

Haridusministeerium saadab Eisenile arupärimise tema rahvaluulekogude kohta, mille peale see kostab, et on nõus pensioni korral kogud üle andma ja kinnitab ka kuuldust, et tõepoolest mingi institutsioon Soomest soovivat rahvaluulekogusid omandada.

*Olen valmis oma kogu Eesti valitsusele ilma hinnata omaks andma sellel tingimisel, et
riik minul ehk minu surma puhul mu abikaasal eluotsani ajakohase pensioni maksab.
Hiljuti sain Soomest ettepaneku, et oma kogu sinna müüksin, kuid ennem sooviksin
Eesti rahva varandust Eesti jätta kui mujale anda.*

M. J. Eiseni kiri Haridusministeeriumile 13.6.1919, ERA, f. 1108, n. 5, s. 34, l. 3.

Sama aasta juulis volitab haridusministeerium ERMi alustama läbirääkimisi Eiseni vanavarakogude omandamise asjus.⁴⁶⁴ Augustis saadab ERMi juhatus haridusminis-
teeriumi kunsti- ja muinasosakonnale Eiseniga sõlmitava lepingu kavandi, millel on
juba ka Eiseni allkiri. Leping sätestab, et Eisen saab kogude üleandmise eest “eluaegse
ülespidamise raha” 1200 marka kuus alates 1919. aasta juulist.⁴⁶⁵ Pensioni maksmist
Eisenile siiski ei alustata, kuna viibib Asutava Kogu otsus määrata raha “pajukiks”.⁴⁶⁶

Viivituste pärast saadab Oskar Kallas 1919. aasta septembris haridusminister J.
Kartaule kirja, kus soovitab “prof K. Krohni ja enese nimel”, et leping Eiseniga kii-
rest kiiresti kinnitataks. Kiire tegutsemise vajadust põhjendatakse *Kalevalaseura* huviga Eiseni
kogu vastu.

*Asjal on rutt järgmisel põhjusel: prof Kettuse kaudu on Soome Kalevalaselts Eisenile
ettepaneku teinud, ta tulgu oma materjalidega K-a seltsi kulul Helsingisse neid välja
andma. K. Krohni ja minu arvates on see eestlaste auasi, et nad vanavara korjan-
dusi teistele (ka mitte soomlastele) ära ei anna. Ka Hurti korjandused tulevad pea*

463 Oskar Kallase kiri Haridusministeeriumile 22.1.1919, ERA, f. 1108, n. 5, s. 34, l. 1. Nii selle kirja, kui järgnevalt mainitud Oskar Kallase kirjade puhul on ilmselge, et tegemist pole tema kui eraisiku sõnavõttudega, kasutatud on ametlikku kirjapaberit märkega “Eesti asemik Soomes” ning kirjad kannavad ka saatkonna kirjade numeratsiooni.

464 Haridusministeeriumi kunsti- ja muinasosakonna sekretäri K. Adsoni kiri ERMile 22.7.1919, ERA, f. 1108, n. 5, s. 34, l. 6.

465 ERMi juhatuse esimehe asetäitja K. Söödi kiri Haridusministeeriumi kunsti- ja muinasosakon-
nale 22.8.1919; lepingu projekt, ERA, f. 1108, n. 5, s. 34, l. 8–10.

466 Haridusministeeriumi kunsti- ja muinasosakonna kiri Eisenile 25.9.1919, ERA, f. 1108, n. 5, s.
34, l. 11.

ERMus-i kätte. Tabab Kalevala-selts aidata, siis tehku seda teisel teel, näit. määraku trükikulude kandmiseks osa raha jne.

Oskar Kallase kiri Haridusminister J. Kartaule 29.9.1919, ERA, f. 1108, n. 5, s. 34, l. 12p.

22. septembri kirjas haridusminister Kartaule kinnitab Eisen, et talle tehti kevadel “umbes selsamal ajal”, kui Eesti Valitsus läbirääkimisi alustas, ettepanek müüa oma kogud Soome. Eisen on murelik, et ERMi koostatud lepingu projekti peale pole haridusministeeriumilt juba kuu aja vältel mingit vastust tulnud. Eisen räägib ka soomlaste uuest ja ahvatlevast ettepanekust ning oma soovist võimaluse korral siiski oma koguga Tartusse jääda.

Paari nädala eest sain Soomest uue kutse kõige oma varandusega Soome kolida ja rahvaluule väljaandmiseks seal tööle hakata. Mulle lubatakse neil niisuguseid tingimisi ette panna kui ise soovin; nad on kõiki valmis täitma, mis vähegi võimaluse piiris seisab. Mina jääksin kõige oma rahvaluule korjandustega ennem ometi Tartu ja hakkaksin selle väljaandmiseks siin tööle. Mõnda aega ei ole ma leivamure pärast enam saanud sel alal tööd teha, vaid pean muud moodi leiba teenima.

M. J. Eiseni kiri haridusministrile 22.9.1919, ERA, f. 1108, n. 5, s. 34, l. 13–13p.

Kirja lõpus annab Eisen siiski märku, et kuigi ta “ei ole seni soomlastele veel oma lõplikku vastust andnud”, on kõik lahtine ning otsustamiseks oleks tal hädasti vaja teada valitsuse otsust, “seda enam, et soomlased mind sinna kõiksugu head pakkudes elama jäädavalt kutsunud”.

Oktoobris saadab Oskar Kallas haridusministeeriumile paanikakirja, kus annab teada juba konkreetsetest Soome Kalevala seltsile eraldatud summadest ning paneb südamele Eesti riigi kohustust hoolitseda rahvaluulekogude ja pensioneerunud õpetlase eest.

“Kalevala” selts on 20,000 Sm nimelt selleks saanud, et Eisenilt originaalid ära ostaks. Seda ei tohiks sündida lasta. Eesti originaalid olgu Eestis, nii kui sinna tulevad Hurti kogud (need on ER Muuseumi omad) ja E. Üliõp. Seltsi vanavara kogud (umbes 11,000 rahvaviit ja – kui õigesti mäletan – 300,000 laulurida). /---/ Eesti kohuseks peaks jääma neid kogusid mitte käest anda, mis just Eesti iseäralik lisa rahvusvahelise kultuurkapitalile on; ja meest, kes eluaeg ilma tasuta töötanud, mitte vanul päevil võõraste toita maalt välja saata.

Oskar Kallase kiri Haridusministeeriumile 9.10.1919, ERA, f. 1108, n. 5, s. 34, l. 14.

Oskar Kallas kirjutab haridusministeeriumile samateemalisi kirju veel ka novembris (tuletab meelde vajadust kiiresti tegutseda, sest soomlased on Eiseni kogude “pääle maiad”⁴⁶⁷ ja järgmise aasta veebruaris (palve, et asja “soiku ei jäetaks”)⁴⁶⁸. Ometi venib asi, sest lepingu sõlmimiseks on vaja Eiseni kogude täpset nimekirja, mille tegemiseks tema sõnul läheks mitu kuud, kui ainult sellele pühenduda, või lausa aastaid, kui Eisen peaks seda oma leivatöö kõrvalt tegema.⁴⁶⁹ 1920. aasta veebruaris palub Eisen suuren-

467 Oskar Kallase kiri Haridusministeeriumile 11.11.1919, ERA, f. 1108, n. 5, s. 34, l. 17.

468 Oskar Kallase kiri Haridusministeeriumile 5.2.1920, ERA, f. 1108, n. 5, s. 34, l. 19.

469 M. J. Eiseni kiri Haridusministeeriumile 27.10.1919, ERA, f. 1108, n. 5, s. 34, l. 16.

dada esialgselt kokkulepitud pensionit (1200 marka kuus) elukallidust silmas pidades.⁴⁷⁰ Eiseni mälestusraamatu andmetel hakatakse talle realselt stipendiumi maksuma alles 1925. aastal: “paiukit” rahvaluulekogu eest 150 kuldkrooni kuus ning lisaks poolaastas 600 krooni toetust. Eiseni kogu deponeeriti ERMi Arhiivraamatukogusse Tartu Ülikooli nimele 28. oktoobril 1927 (Ederberg 1938: 104).⁴⁷¹

Eiseni rahvaluulekogu lugu oli tõenäoliselt nii Sommeril kui Looritsal silme ees ja õpetuseks. Võimalik, et Sommer lootis Eiseni eeskujul samuti oma kogude üleandmise eest mingit pensioni vanaduspõlveks ning küttis ka teadlikult kirgi rahvaluulekogude “pääle maiaste” soomlaste motiiviga. Rahvaluulekogude ühte koondamise idee teostamise muutsid keeruliseks omandiprobleemid ja materiaalsed küsimused, ning see võis Eesti Rahvaluule Arhiivi juhatajale olla kibe pill. On selge, et Eisen ja Sommer polnud ainsad, kellega neid küsimusi tuli lahendada. Oskar Kallase ja haridusministeeriumi kirjavahetuses puudutatakse näiteks ka Karl August Hermannini rahvaviiside koguga seotud probleeme. Nimelt olevat Hermannini lesk nõudnud 1919. aastal juba varem Eesti Üliõpilaste Seltsile annetatud rahvaluulekogu eest raha ning ministeerium palus Kallaselt nõu selles küsimuses.⁴⁷²

4.9. ERA kogud ja erakogud

Tuglas öelnud talle: teie järgi on maailmas ainult üks rahvaluule – see on eesti oma, üksainus rahvaluule arhiiv – Tartus Aia tänavas, ja üksainus rahvaluule uurija – dr. Loorits tollessamas arhiivis
Tuglas 2008: 42.

Eesti Rahvaluule Arhiivi asutamise üks tähtsamaid põhjuseid oli eri institutsioonide ja isikute valduses olevate suurte rahvaluulekogude koondamine ühe institutsiooni

470 M. J. Eiseni kiri Haridusministeeriumile 16.2.1920, ERA, f. 1108, n. 5, s. 34, l. 22–23.

471 Herbert Tampere on nimetanud teist kuupäeva ja deponeerimise skeemi. “20. X 1927 andis Eisen oma materjalid, nii originaalid kui koopiad ülikoolile, kes need samal päeval deponeeris Eesti Rahvaluule Arhiivis.” (Tampere 2009a: 219).

472 Oskar Kallase kiri Haridusministeeriumile 25.7.1919, ERA, f. 1108, n. 5, s. 34, l. 7.

valdustesse, mis tagaks kogude “terviklikkuse”, säilimise ja kättesaadavuse uurijatele.⁴⁷³ 1925. aastal pani Oskar Loorits kirja Eesti Folkloristliku Arhiivi asutamisprojekti, milles visandas paari aasta pärast asutatud ERA tegutsemise põhimõtted. Loorits toob ära kuus “sihtjoont”, mis annavad ülevaate arhiivi eesmärkidest ja tegutsemise põhimõtetest. Juba esimene sihtjoon manifesteerib: “Kogu Eesti sõnaline vanavara tuleks tingimata koondada ühe asutuse juurde, sest ainult nii viisi võimalduks kõige paremini tema teaduslik ümbertöötamine.” (tsit. Tampere 2009a: 222). Asutatud ERAsse toodigi 1927. aasta kevadel Helsingist Kaarle Krohni poolt hoole ja armastusega hoitud Hurda rahvaluulekogu ning sügisel deponeeriti arhiivi ka Eiseni kogud, mis koos juba 1925. aastast ERMi omanduses olnud EÜSi koguga moodustasidki eesti folkloori “rahvusliku keskarhiivi” südame. Oskar Looritsa nägemus ühtsest keskarhiivist, mis koondaks kõik olemasolevad rahvaluulekogud, et päästa neid justkui muidu vältimatust teadusele ja rahvusele kaotsiminekest (vt. ka Tampere 2009a: 225), ei jäänud vaid ERA asutamisdokumentidesse⁴⁷⁴. 1935. aastal Lundis toimunud muinasjutu-uurijate kongressil tegid ERA kolleegiumi esimees professor Walter Anderson ja arhiivi juhataja Oskar Loorits ettepaneku võtta vastu nende poolt välja töötatud resolutsioon rahvaluulearhiivide kohta. Resolutsiooni teine ja kolmas paragrahv puudutasid otseselt ühtse rahvusliku keskarhiivi ideed.

473 Eesti rahvaluulekogude terviklikkuse küsimus oli tõstatunud juba Hurda ja Eiseni paralleelse kogumistöö ajal puhkenud diskussioonides. Näiteks tõi Jakob Hurt oma 88. aruandes ära kuus põhjust, miks Eiseni kogumistöö on pigem “kahjuline kui kasuline”. Loetletud põhjuste hulgas on esikohal “asjatu jõukulutamine”, teiseks Hurda kogumismeetodite kopeerimine, mis jätab mulje nagu tahe-taks “võidu tööd teha”. Võistlemise ja killustatuse juurest jõuab Hurt loetelu olulisima punktini, milleks on eesti vanavara terviklikkuse ohustamine. Kirjutises kasutab Hurt “vanavara kokkukogumise” kohta kõnekaid hüdroelektrijaama ja ehituse võrdpilte. “Meie Eesti vanavara korjamine praegu on otse selle läbi tähtsaks ja tuumakaks tõusnud, et seda tööd ühendatud jõuga tehti. Ühendus teeb ka siin tugevaks. Meil on Eestis lahutusi küllalt olnud. Mis nad on toonud? Kahju! Kas peame siis nüüd vanavara korjamise lahutuse õnnetust soovima? Ei mitte! Kolmandaks: Vanavara materjalil on siis mõjumine teaduse kasuks kõige suurem, kui teda võimalikult rohkem üheskoos on. Hr. Eiseni korjamine lõhub vee teaduse-hallikast kahte harusse ja üksik haru on muidugi nõdrem kui ühendatud vesi. Vee jõud väheneb, vabriku töö leiab kahju. Ma tean väga hästi, et vanavara vett veel mõnele poole tahetakse juhatada, õige kaugele. See laialiminemine ei saa meie Eesti vanavarakogule mitte kasuks olema. Ehitajal olgu – pruugime teist pilti, – materjaal koos ja ligi, siis mõjub tema ehitamine. Materjaali kokkuotsimine lippu lappi eksitab ja takistab. Meie Eesti vanavara jäägu ühtekokku.” (Hurt 1893:3). Hurda ja Eiseni tülis kasutati arhiivi kohta ka armastatud “aida” metafoori ning tõdeti, et esivanemate vaimuvara “kahte aita” kogumine pole mõistlik (vt. Tedre 1994: 492). Ülo Tedre on isegi veendunud, et juba Hurt unistas ühest ja kesksest rahvaluulearhiivist: “J. Hurt, kelle silmis kangastus midagi keskse rahvaluulearhiivi taolist, kuhu laekub kogutav materjal, mida korraldatakse ühtse süsteemi järgi, mis võimaldab vajatavaid tekste kiiresti leida, oli Eiseni vastusest muidugi nõrdinud.” (Tedre 1994: 491).

474 Looritsa idee ühtsest keskarhiivist oli seotud ilmselt geograafilis-ajaloolise meetodi tutvustaja Walter Andersoni õpetusega. Anderson luges Tartu Ülikoolis rahvaluulearhiivide organiseerimise kursust 1920/21. õppeaastal ning olevat propageerinud nii oma loengutes kui muudes väljaastumistes rahvuslike keskarhiivide loomist. Andersoni õpilane Loorits võttis ühtse arhiivi asutamise oma ülesandeks Eestis, samal ajal hakkas teine Andersoni üliõpilane Anna Bērzkalne organiseerima Riias Läti Rahvaluule Arhiivi (Tampere 2009a: 219 jj.).

§ 2. Iga rahvas peab omama võimalust mööda üheainsa rahvaluule keskarhiivi, mis sisaldab kõik iganes tehtud rahvaluulelised ülestähendused vastaval rahvusel, ükskõik kas nad on juba trükitud või veel mitte.

§ 3. Provintsiaalarhiivide olemasolu on soovitatav ainult seevõrra, kui võrra need rahvapärimeste kogumist kitsamal maa-alal paremini korraldada ja valvata võivad. Põhimõtteks peab seejuures seatama, et kõik materjal, mis leidub provintsiaalarhiivides, kas koopias või originaalis ka keskarhiivis kättesaadav peab olema.

tsit. Tampere 2009a: 229.

Mitme provintsiaalarhiiviga Rootsi delegaadid olivat teravalt kritiseerinud just kolmandat paragrahvi, mis seab selgelt küsimuse alla lokaalsete arhiivide vajalikkuse (vt. Tampere 2009a: 230). Kohati idealistlik (või ühearhiiviliste maade mõõdu järgi tehtud) resolutsioon kinnitati siiski pärast mõningaid vaidlusi kongressi delegaatide poolt. Resolutsiooni taga peitub ilmselgelt utoopiline idee folkloristide kontrollile allutatavast rahvaluulekogumisest ja ühte koondatud rahvuslikest rahvaluulekogudest, mille üheks eelduseks oli mõistagi rahvusriigi olemasolu. Usk ühtsesse, tsentraliseeritud ja rahvuslikku arhiivi pani ERA juhataja astuma samme ka kodumaal asjaarmastajate isiklikus omandis olevate rahvaluulekogude koondamiseks ning ERAle võimalikku konkurentsi pakkuvate algatuste elimineerimiseks.

1931. aastal saadab Hariduse- ja Sotsiaalministeerium (tõenäoliselt Eesti Rahvaluule Arhiivi soovil) Piirimaade Seltsile palve, et sealsed rahvaluulekogud ERAle üle antaks, et garanteerida nende korralik alalhoidmine, asjatundlik korraldamine ja teaduslik kasutamine.⁴⁷⁵ Sommer vastab, et tal on käsil kogude Oskar Looritsa soovitude kohane korraldamine⁴⁷⁶ ja niipea, kui see on tehtud, antakse kogud ERAse hoiule. Ning tõepoolest, kuigi paljud kogude täiustamisega seotud kavatsused jäid teostamata, annab Sommer 1932. aastal esimese osa oma rahvaluulekogust ERAle ametlikult üle.⁴⁷⁷

1930. aastate keskel aga harveneb varem sõbralikult üksteisele kirju saatnud Sommeri ja Looritsa vaheline kirjavahetus ning varsti jõutakse vaidlusteni

475 ERA, f. 1108, n. 5, s. 650, l. 20.

476 Sommer loeb kirjas üles peamiselt oma rahvaluulekogu täiustamisega seotud probleemid, mida kavatseb enne kogu ERA-sse deponeerimist lahendada. "1) Ka varem aastatel korjatud rahvalaulude juures tähendada, missugused laulud on laulikute oma improviseeritud ja missugused on teistelt kuuldud, nagu see viimaste aastate vältel kogutud laulude juures on ära märgitud; 2) Kõikide rahvalaulikute elulood, kelle käest vanavara korjatud, üleskirjutada, kuna praegu puudub veel umbes 3 osa nendest; 3) Õhukeste kaantega kaustikud suuremateks raamatuteks kokku pookida; 4) Territoriaalse põhimõtte alusel kõik vanavara kaustikud ära nummerdada ja 5) Setu rahvalaulikute albumi jaoks iga lauliku lauludest paremad välja valida." (ERA, f. 1108, n. 5, s. 650, l. 24). Hariduse- ja Sotsiaalministeeriumi järelepärimise peale teatab Sommer, et kavatseb nende kõigi täiustustega 1932. aasta esimeste kuude jooksul valmis saada (ERA, f. 1108, n. 5, s. 650, l. 27).

477 21. mail 1932 deponeerib Sommer ERAse säilitamiseks 227 vihikut (34 623 lk.) ja 13. juunil samal aastal 17 vihikut (15 727 lk.) oma rahvaluulekogust. Aktiga sätestatakse, et Piirimaade Seltsile jäävad antud kogude omaniku õigused, ERA peab tagama järelevalve kogude kasutamise ja väljaandmise üle (ERA, f. 1093, n. 1, s. 341, l. 63–64).

ajaleheveergudel. Sommer teatab Looritsale, et see võib Sommeri kogusid kirjeldavale neiu mingi muu töö anda ning kirjutab oma rahvaluulekogumise 10. sünnipäeval Postimehes, et seoses arusaamatustega ERA juhatajaga on Sommeri ERAse deponeerimata kogud nüüdsest uurijatele kättesaadavad Petseris Eesti Panga ruumes.⁴⁷⁸ Tõenäoliselt Elmar Pässe õpetusel rõhutab Sommer nii siin kui edaspidi kogude hoiutingimuste kõrgeimatele nõuetele vastavust.

Varemini paigutas ta omad kogud Tartu Eesti Rahvaluule Arhiivi, viimasel ajal aga, kus temal on olnud Rahvaluule Arhiivi juhatajaga mõningaid arusaamatusi, ta on hankinud oma rahvaluulekogude panipaigaks tule- ja veekindla teraskapi Petseri Eesti Panga osakonnas. Ka uurijaile on nad seal kergesti kätte saada ja uurimiseks on kasutada eraldatud ruume.

“Mälestussammas eesti rahvalaulikuile. Setu rahvalaulud antagu trükki. Muinsuskaitset kasutatakse mõnikord töötakistuseks. Samuel Sommeri 10 aastase rahvaluule kogumisjuubelilt” – Postimees nr. 94 6.4.1936, lk. 2.

Sommeril näib olevat olnud plaan koostööd teha ka teiste ERAga keerulistes suhetes olevate suurte rahvaluulekogude omanikega. Pässe ja Sommeri kirjavahetuses kiidab Päss Sommeri kogu paremaks muudest erakätes olevatest kogudest, kuna see on erinevalt teistest tule- ja veekindlas kohas ning teaduslikult korraldatud ja uurijatele kättesaadav. Samas kirjas arutatakse eravalduses olevate kogude omanike vahelise koostöö vajadust ja ühise foorumi loomist, kuid palju rohkem “jälgi” pole sellest algatusest õnnestunud leida.

Põrk (Paide), Root (Narva) ja adv. V. Randmets on aga oma erakogud korraldanud nõnda viisi, et need ei vasta minu karmidele nõuetele ja sellepärast on nende kogude toetamine veel lahtine. Samuti kol. Siiri “Sõdurilaulude” suurkogu (Tallinnas). Erakogude omanikud võiks aga oma “kongressi” või koosoleku pidada ja arutada oma “päevamuresid” nagu teisedki, et ka avalik arvamine võiks neid “idealiste” vähemalt moraalseltki toetada. Nii mõtlen mina.

Elmar Pässe kiri Samuel Sommerile 22.10.1936, EK1A, f. 235, m. 12:28, l. 29/30.

1938. aastal ilmunud mälestuskogumikus “M. J. Eiseni elu ja töö” nimetab Walter Anderson Samuel Sommeri ja Vassili Randmetsa rahvaluulekogusid “salaarhiivideks”, kuid loodab siiski, et leitakse kompromiss ERA ja erakogude omanike vahel ning nendegi vanavarakogujate töö ei lähe teadusele kaotsi. Raamatu toimetaja Elmar Päss

478 “Vanavara” pangas säilitamise juures polnud midagi väga uut ja imelikku. Eesti rahvaluule kogumise ajaloos oli selleks ajaks “varakamber” kaotamas oma metafoorset tähendust ning pangast ja teraskambrist oli saanud pigem neutraalne või ihaldatav koht kalli varanduse säilitamiseks kui troop, mis viitab säilituskoha kindlusele. Näiteks oli Hurda kogusid nende eksiilperioodil Hurda muuseumi asutajate nõudmise kohaselt esialgu pangaseifis säilitatud ning hiljem SKS-i “kõige kindlams keldriruumis” (Tampere 2009a: 218). Niisamuti oli Eisen Esimese maailmasõja ajal paigutanud oma rahvaluulekogud I Laenu- ja Hoiuühisuse teraskambrisse (Tampere 2009a: 218–219). Sümbolne on ka see, et Hurda kogule sobiva koha otsingul valiti välja Aia (Vanemuise) tänaval asuv von Grotede maja, muuhulgas seetõttu, et sinna oli sisse ehitatud tulekindel kamber, mida peeti sobivaks kohaks rahvaluulekogude säilitamiseks. Von Grotede rauast varandusekambri kasutamise ideest küll peagi loobuti selle kitsuse tõttu ning betoneeriti ja varustati raudustega üks tuba maja võlvitud keldrist (vt. Tampere 2009a: 221, 223).

on lisanud allmärkuse: “Samuel Sommeri ja Vassiili Randmetsa rahvaluulekogud on ajalehtede ja kirjanduse kaudu kõigile üldiselt tuttavad. Esimese kogu käsikirju hoitakse alal osalt ERA-s, osalt Eesti Panga Petseri osakonna tulekindlas raudkapis. Teine kogu moodustab iseseisva Kultuurteatmete Arhiivi, mille juhatajaks on Rich. Vedler. Mõlemaid rahvaluulekogusid tuleks kutsuda õigemini eraarhiivideks. Toim.” (Anderson 1938: 132).

ERA nägi eraarhiivide tekkes asjatu ja ebasoovitava institutsionaalse killustumise ohtu, mis sunniks konkureerima nii taotletavate rahade kui ka potentsiaalsete korrespondentide ja rahvaluulematerjalide pärast. Tolleaegne ERA töötaja⁴⁷⁹ Rudolf Põldmäe loetleb oma mälestustes paralleelselt ERAga tegutsenud rahvaluulekogujatest Eisenit, kes “lõpuks loovutas” oma materjalid arhiivile, ning “otseselt arhiiviga konkureerivaid” Vassili Randmetsa ja Samuel Sommerit (Põldmäe 1989: 126–127).

Vassili Randmetsa arhiivi lugu on mõneti sarnane Sommeri kogu looga. 1930. aastate alguses suhtub ERA juhataja Oskar Loorits Randmetsa tegevusse heatahtlikult, lootes, et eraarhiivi omanik deponeerib oma rahvaluulematerjalid riiklikku arhiivi. Veel 1935. aasta alguseski kinnitab Loorits Postimehes, et Randmetsa kogud paigutatakse ligemas tulevikus ERAsse. Loorits olevat ka korduvalt, kuid tulutult, pöördunud Kultuurkapitali Nõukogu poole, et saada raha Randmetsa kogu omandamiseks (vt. *ERA vahekordadest* 1937: 45 ja Vinkel 2000: 453). Kui aga Randmets küsib 1936. aasta jaanuaris riigivanemalt 5 000 krooni oma Kultuurteatmete Arhiivile paremate ruumide muretsemiseks, koostab ERA haridusministeeriumi järelepärimise peale karmi resolutsiooni, kus avaldatakse arvamust, et “salaarhiivide” toetamine riigi poolt pole mõistlik ning kogud peaks deponeeritama ERAsse ja EKlAsse (*ERA vahekordadest* 1937: 45, 46).

Tundub, et Sommer ja Päss on olnud ühenduses ka Randmetsaga, ning võimalik, et Randmetsa rahataotlus on seotud just Sommeri ja Pässe tugevate või ühendatud erakogude loomise ideega.⁴⁸⁰ Igatahes on Randmetsa palvekirjale lisanud oma soovituskirja peale riigikohtunik T. Grünthali ka mag. E. Päss, nagu kirjutab “Rahvapärimeste selgitajas” ERA juhataja (vt. *ERA vahekordadest* 1937: 45). Randmetsa kogu jääb 1930. aastatel ERAle üle andmata ning kahjuks põleb suur osa Kultuurteatmete Arhiivist 1941. aastal nii Randmetsa Tartu korteris kui Muhu majas. Alles 1999. aastal jõuab ERAsse 12 874-leheküljeline laulualbumite kollektsioon Randmetsa kogust (vt. Vinkel 2000: 454 ja Västriku 1999: 92).

479 Loorits võttis Põldmäe ERAsse tööle 1935. aastal (Põldmäe 1989: 125), s.t. just ERA ning Randmetsa ja Sommeri konflikti algusaegadel.

480 Ka 1935. aastal Postimehes ilmunud Randmetsa ja tema kogusid tutvustava anonüümse loo retoorika ja stilistika viitaksid justkui Pässe käekirjale. Loos mainitakse, et käsil on kogude köitmine ja pagineerimine ning kavas on ka kogud kataloogida. Kogusid olevat kasutanud muuhulgas ka Anderson, kes saanud sealt teisendeid laulust “Üks kuningatütar ja kuningapoeg” oma monograafia tarbeks. (“Ka praegu loob rahvas laule. Eesti sõdurilauludes palju armastust ja igatsust. Jõhkruksi ja rōvedusi on vähe. Vanasti oli eestlasil ilus käekiri” – Postimees nr. 58, 28.2.1935, lk. 5.). Samal aastal ilmub nimemärgi M.R all laulunäidetega illustreeritud Randmetsa kogusid tutvustav artikkel ka Olionis: “Moodne rahvalaul ja selle koguja. Dokumente masside psühhilise ja moraalse jõu mõõtmiseks” – Olion nr. 10, lk. 329–330.

Eraisikute korraldatud rahvaluulekogumise aktsioonide ja võimalike tekkivate erakogude pärast muretses samuti Oskar Kallas, kes kirjutas sellest ka ERA juhatajale Oskar Looritsale. 1936. aastal oli keegi Aleksander Veske Uudislehes avaldanud üleskutse, milles palus saata endale rahvasuus liikuvaid jutte kiriku- ja piiblitegelas-test.⁴⁸¹ Kallas leidis, et ERA peaks selliste kogumisaktsioonide suhtes selge seisukoha võtma ning rahvaluulekorjandusi tohiks korraldada vaid ERA ja vastavad teaduslikud seltsid, et tagada korjanduste taset ja kogutu säilimist ning vältida seda, et rahvaluulekogudest saaks "spekulatsiooni objektid".⁴⁸² Tundub, et Loorits oli ERAst sõltumatu kogumisaktsioonide probleemiga tegelema üritanud rahvaluulekogumist kontrollida, igatahes on koos Kallase kirjaga säilinud ka Looritsa väljalõiked ajalehtedest: Elmar Pässi üleskutse rahvakalendrilise ainese kogumiseks Seto- ja Saaremaal⁴⁸³, Eiseni üleskutse saata talle vanu jõulukombeid⁴⁸⁴ ning teade, et Ulrich Tamm kogub Lääne- ja Hiiumaal rahvaviise ja -tantse⁴⁸⁵.

4.10. Kelle oma on seto pärimus?

Seoses Sommeri ERAsse veel deponeerimata mahukate seto rahvaluulekogudega (alates 1933. aastast kogutud materjal) tema Petseri korteris või Eesti Panga Petseri kontori hoiukapis hakati ERAs tundma hirmu kõnealuse kogu võimaliku hävimise pärast. Looritsa ja Sommeri suhetes oli madalseis, ning Loorits kirjutas siseminister Karl Einbundile⁴⁸⁶ kirja, kus palus abi, et "täiesti riigi rahadega" ja paljude asjast huvitatute poolt kogutud Sommeri seto kogud jõuaksid täies ulatuses ERAsse ja saaksid

481 Aleks Veske, "Üleskutse" – Uudisleht nr. 40, 10.3.1936, lk. 11. Aleksander Veske isiku ja kogumisaktsiooni kohta pole õnnestunud rohkem teateid leida.

482 Oskar Kallase kiri Oskar Looritsale 28.3.1936, EFAM, Loorits.

483 Elmar Päss, "Vanavara sõpradele!" – Vaba Maa nr. 244, 24.10.1936, lk. 8.

484 M. J. Eisen, "Kas leidub palve täitjaid?" – Postimees nr. 317, 21.11.1929, lk. 5.

485 "Teated" – Päevaleht nr. 195, 21.7.1929.

486 Einbund oli Piirimaade Seltsi auliige, kuid Sommeri ja Einbundi suhted polnud kuigi soojad. 1935. aastal kurdab Sommer oma erakirjas Looritsale Piirimaade Seltsi raske majandusseisu üle ning vihjab, et selle põhjuseks on Einbundi tegevusetus: "Kõikvõimne P. Seltsi auliige Karl Einbund palub vähe oodata, kuni tema tähtsamad riiklikud küsimused korda seab, siis võtab P. Seltsi asjad käsile. Niisiis ootame... ja oleme vaikivas seisukorras." (EKIA, f. 175, m. 18:36, l. 5).

paigutatud Hurda, Eiseni ja teiste kogude kõrvale. Kirjas siseministrile ei jäeta mainimata ka kuuldusi Sommeri soovist kogud välismaale müüa.⁴⁸⁷

Härra Minister! Piirimaade Selts on deponeerinud Eesti Rahvaluule Arhiivi oma setu vanavarakogud, mis enne 1933. a. kogutud, kokku 50.350 lk. Materjalid, mis kahe viimase aasta jooksul kogutud, seisavad aga hra S. Sommer'i erakorteris Petseris ilma küllaldase järelevalve ja kindlustuseta, et neile mingit õnnetust ei juhtuks. Hra Sommer on korduvalt lubanud neid kogusid Tartusse E. Rahvaluule Arhiivi tuua, kuid põikleb sellest lubadusest sibilikult kõrvale, põhjendades seda esmajoones rahaliste vahetõrjadega selgitamisega tema ja Piirimaade Seltsi vahel. Teiselt poolt on ähvardatud Seltsi kogusid hoopis Soome ära müüa. Olen isiklikult Soome vastavate asutistega nii ligidases kontaktis, et kinnitada julgen, et Soome nüüd küll Piirimaade Seltsi kogusid ilma Eesti Rahvaluule Arhiivi nõusolekuta ostma ei hakka. Kuid neid kogusid saatuse hoolde Petserisse me kah kuidagi ei tohiks jätta, sest siin on ikkagi tegemist rahvusliku kultuurivaraga, mida eraisikud oma isiklikes huvides ei tohiks oma jaoks hoida, vaid mis peaks kuuluma kogu eesti rahvale ja teadusele vabaks kasutamiseks, seda enam, et materjali on kogutud täiesti riigi rahadega ja paljude asjasthuvitatute poolt. Sellepärast palun Teid, härra Minister, Eesti Rahvaluule Arhiivi nimel selgitada Piirimaade Seltsi setu vanavarakogude kuuluvust ja võimalikult kaasa aidata, et need kogud täies ulatuses Eesti Rahvaluule Arhiivi paigutataks Hurda, Eiseni ja teiste kogude kõrvale.

ERA juhataja Oskar Looritsa kiri siseministrile 7.1.1935, ERA, f. 1093, n. 1, s. 341, l. 61.

Ka tuletab Sommeri rahvaluulekogude juhtum Looritsale meelde eesti folkloristika ajaloo õudsemaid hetki, kus rahvuslik aare on hooletu käe läbi hukka saanud. Loorits kirjutab Hugo Kukkele⁴⁸⁸:

Palun Sind ometi oma mõju maksma panna, et need kogud vähemalt tulevikule päästa. Sest ma ei taha jumala eest enam seda läbi elada, kuidas sajad Kalda ja Kirjanduse Seltsi fonogrammide kõige väärtuslikuma eesti rahvamuusikaga hävinesid lihtsalt

487 1935. aastal esineb sama väide veel kahes Looritsa kirjutises. ERA 1934/35 aasta aruandes öeldakse: "Samuti on jätkunud setu vanavara kogumine S. Sommeri juhatusel; et aga Piirimaade Seltsi olevat hr. Sommerile suurema summa võlgu, ei ole viimane kogusid arhiivile üle andnud, vaid ähvardanud neid hoopis Soome müüa. Ühenduses sellega on Arhiiv Siseministeeriumi poole pöördunud palvega küsimuse kiireks lahenduseks kaasa aidata." (Anderson, Loorits 1935: IV). Ka sama aasta Postimehes ilmunud ERA aastaülevaates mainitakse Sommeri ähvardust: "Üle 60.000 lk. Piirimaade Seltsi setu rahvaluulet on veel kogumiskorraldaja S. Sommeri käes ja ta ähvardavat seda koguni Soome maha müüa, kui talle ei makstavat suuremat summat, mis Piirimaade Seltsi olevat talle võlgu." – "Eesti Rahvaluule kogud kasvavad. M. J. Eiseni kogu lõplikult korraldatud. S. Sommer ähvardab müüa üle 60.000 lehekülje setu rahvaluulet välismaale" – Postimees nr. 115, 29.4.1935, lk. 4.

488 Hugo Kukke (1898–1942), poliitik ja ajakirjanik, 1932–1933 haridus- ja sotsiaalminister, 1934–1935 siseministri abi, 1937 riikliku propagandatalituse juhataja, 1935–1940 ajalehe Uus Elu peatoimetaja.

lohakuse tõttu! No kust kurat meie siis oma mineviku kõrget kultuuri välja klaarida suudame?

ERA, f. 1093, n. 1, s. 341, l. 59.⁴⁸⁹

Võitlust kõnealuste kogude muinsuskaitse alla võtmiseks alustatakse väidetavalt just seetõttu, et Sommer olevat lubanud kogud Soome müüa. 1936. aastal, kui Sommer ja Loorits suhtlevad üksteisega ajakirjanduse vahendusel, kurdab Loorits ka Postimehes Sommeri ähvarduste pärast kogud Soome parseldada.

Piirimaade Seltsi setu rahvaluulekogude muinsuskaitse alla võtmine kerkis päevakorda Seltsi instruktori hra S. Sommeri enda ähvarduste pärast kogusid Soome ära müüa. E. Rahvaluule Arhiiv ei ole selleks basominile⁴⁹⁰ "ettepanekut" teinud, küll aga on küsimust kolleegiumi koosolekul korduvalt kaalutud. Et muinsuskaitse "töötakistust" võiks tähendada, ei ole millegagi põhjendatav ettebeide. Minul isiklikult pole vähimatki tahet hra S. Sommeri kogumistööd tõkestada, vaid tunnen sellest endiselt rõõmu, kusjuures soovin ainult töö tasapinna järjekindlat tõusmist.

Loorits 1936b: 7.

Looritsa hool ja hirm selle ees, et keegi võiks eesti rahvaluulekogusid välismaale müüa, oli juba 1932. aastal põhjustanud konflikti Eiseniga.⁴⁹¹ Hurda kahekümne viiendaks surma-aastapäevaks välja antud kogumikus "Vanavara vallast" väidab Loorits, et Eisen olevat omal ajal üle 5 000 teiseni Soome Kirjanduse Seltsile müünud (Loorits ja Viidebaum 1932: 214). Eisen avaldab sama aasta Eesti Kirjanduses vastulause *Pro domo*, kus teatab, et ta pole oma mõistatusekäsikirju müünud, vaid vahetanud "sellekohaste ainete vastu" (Eisen 1932: 528, vt. ka Saukas 2005: 40).

489 Oskar Loorits viitab siin tõenäoliselt Armas Otto Väisäneni 1914. aasta Setomaa välitöödel kogutud materjalide hävimisele. Väisäneni mälestustes kirjeldatakse vaharullide saatust järgnevalt: "1914. aasta suvel rändlesin Setomaal, Ingeris ja Mordvas. Esmalt olin Setomaal ning Soome naastes jätsin fonograafirullid Tartusse, mõeldes et neid saab sealt kuidagi Soome toimetada. Aga just minu Mordva reisi ajal puhkes esimene maailmasõda. Vaharullid jäid Tartusse, kuid doktor Oskar Kallas, kes oli selle kogumistöö organiseerija, – koguti küll Eesti Üliõpilaste Seltsi nimel, kuid tööde sisuline juht oli Oskar Kallas – saatis vaharullid sõja eest Soome Rahvamuuseumisse. Need pandi kuhugi keldrisse kastiga, millele oli kirjutatud "Väisänen". Hiljem, pärast sõda, süüdistati mind Eestis selles, et väärtuslik rahvaluulesaak oli kadunud, kuigi oleks pidanud Eestis olema. Kui jõudsin koju, helistati mulle Rahvamuuseumist, et seal on mingid suured pappkastid, kus on minu nimi. Läksin neile järele ja sain kohe aru, et tegemist oli kadunud vaharullidega. Vaharullid olid pandud külma keldrisse ja need olid hallitama läinud ning nendega polnud enam midagi teha. Andsin siis Tartusse teada vaharullide saatusest ning sellest, miks nad Soome sattusid." (Väisänen 1970: 22, 23).

490 Haridus- ja sotsiaalministeerium.

491 Rudolf Põldmäe on meenutanud, et kuigi Eisen kogus rahvaluulet paralleelselt ERAga ning tegi ERAga koostööd, oli Eisen ERA tegemistest ülekohtuselt kõrvale jäetud. "Näiteks oli aktiivne koguja vana Eisen, kelle vastu oldi natuke ülekohtused. Ta ei olnud isegi arhiivi kolleegiumis, kuigi Eiseni kogu oli meil ju olemas, mahult peaaegu võrdne Hurda omaga. /---/ Loorits tööpoolest ei armastanud teda ja alahindas vahest liialt tema tööd ning tõstis Hurta rõhututult esile. Aga Eisen uuris ikka edasi ja püüdis vormis olla. /---/ Arhiivis ta palju ei käinud, ei tahtnud Looritsaga kokku puutuda, meid teisi sallis ta siiski paremini." (Põldmäe 1989: 126).

Oskar Looritsa kirjavahetuses leidub jälgi, mis heidaksid justkui valgust Samuel Sommeri ja Looritsa konflikti võimalikele algpõhjustele. Jääb mulje, et Loorits on väga kõrgel tasemel kritiseerinud Sommeri ebaefektiivset tegevust Piirimaade Seltsi rahvuspoliitiliste eesmärkide täitmisel. Looritsa kirjast Martti Haaviole võib leida vihjeid koguni selle kohta, nagu oleks Sommeri Piirimaade Seltsi juhataja kohast ilmajäämine seotud muuhulgas ka Looritsa antud hinnangutega Sommeri tegevusele.

*Ja oma päeviku põhjal võin Sulle puhtast südamest teatada, et viimast korda olin riigivanema juures üle aasta tagasi, nimelt 13. VIII 1935!! Ja siis ei olnud mul Pätsiga Sommerist üldse juttu⁴⁹², vaid kogu meie pikk vestlus keerles juba siis Einbund-Eenpalu probleemi ümber. Sic! Sapienti sat! (=meie kirjavahetust tsenseeritakse!)
Ja eekviimane kord riigivanema juures olin täna täpsalt kahe aasta eest, s.t. 30. X 1934. Siis oli meil küll ka juttu Sommerist, aga sugugi mitte tema rahvaluuleliste kogude nõrkusest, vaid tema rahvuspoliitilise tegevuse nõrkusest Piirimaade Seltsi kõrgepalgalise agendina. Kritiseerin juba siis sama ägedalt nagu praegugi lapsikut jukerdamist ingerlastega, selleks et agent odavaid "teeneid" võiks demonstreerida, kuna vene-küsimuses meie asi läheb järjest tagurpidi, raha aga raisatakse imelikkude sõitude ja muude kahtlaste asjade pääle. Ja saa nüüd aru: pärast seda on Sommer oma kõrgepalgalise koha lõpuks ometi (ja õnneks!) kaotand. Vaata – da liegt der Hund gegraben! Ja pärast seda hakkas Sommer oma kogudega terroriseerima. Sommeri teene kogude juures on minimaalne. Aga mina mõistan ikka vahet teha Sommeri isiku ja setu poiste kogude väärtuse vahel, olen seda ka avalikult öelnud.*

Oskar Looritsa kiri Martti Haaviole 30.10.1936, ERA, Looritsa kogu.

Piirimaade Selts oli valitsuse toetusel alustanud suure hurraaga, ja nagu vähemalt aruannetest nähtub,⁴⁹³ väga edukalt, piirimaade integreerimist Eesti Vabariiki. 1930. aastatel vähendas siiski valitsus Seltsile määratud rahasid järjest, nii et Sommer, nagu ta paljudes kirjades ja kirjutistes mainib, pidi Piirimaade Seltsi peasekretärina üht-äkki tegema tasuta tööd. Et suur rahvaluulekogumine ei jääks katki, oli Sommer nii 1930. alguses kui pärast 1933. aasta sügist väidetavalt rahastanud rahvaluulekogumist

492 Nii Loorits kui Martti Haavio olid poliitiliselt aktiivsed ning lähedalt seotud oma maa poliitilise eliidiga (Looritsa ja Haavio kirjavahetusest Olesk 2004a ja b), mõlema kirjades võib lugeda isiklikest vestlustest vastavalt riigivanem Konstantin Pätsi või president Kyösti Kallio ja justiitsminister Urho Kekkosega (Martti Haavio kiri Oskar Looritsale ?2.1937, EKIA, f. 175, m. 10:26, l. 1/1). On teada, et 17. juunil 1934 olevat Konstantin Päts kohtunud oma talus Oskar Looritsaga ning pakkunud viimasele uue Valitsuse Informatsiooni ja Propaganda Talituse (alates 1935 Riiklik Propagandatalitus) juhi kohta. Talitus pidi süvendama Eesti riiklikku ja rahvuslikku mõtteviisi ning tegema selleks propagandat, hiljem tegeles ka tsensuuriga. Loorits keeldus pakumisest ja Riikliku Propagandatalituse propagandajuhiks said järgnevatel aastail Hugo Kukke, Ants Oidermaa ning Edgar Kigaste (vt. Rajasalu 1993: 96–97, Müller 2005: 63, selle kohta ka Loorits 1955a: 168).

493 Nt. "Aruanne Piirimaade Seltsi tegevuse üle 1. jaanuarist kuni 31. detsembrini 1926 a." (ERA, f. 1108, n. 4, s. 726, l. 716–722), "Lühikene ülevaade Piirimaade Seltsi tegevusest 1927. aastal" (ERA, f. 1108, n. 4, s. 726, l. 550–553).

omast taskust (vt. ka Saukas 2007: 71).⁴⁹⁴ Sommer kirjutab keerulisest olukorrast nii Piirimaade Seltsi tegevuse aruannetes kui erakirjades.

P[iirimaade] Selts hakkas korraldama rahvalaulikute registreerimist ja vanavarakorjamist. Kui P. Seltsile Valitsuse poolt enam toetust ei antud, siis jätkas seltsi peasekretär S. Sommer oma kulul setu rahvaluule korjamist. Praegu on Setu vanavara kogu 23 000 lehekülge suur – folium in quarto. Seda kogu peetakse praegu kõikide aegade kõige suuremaks koguks rahvaluule alal.

Samuel Sommer, "Rahvuskultuuriline liikumine piirimaadel", 28.11.1936, EKIA, f. 235, m. 20:14, l. 1/2.

Mis puutub P. Seltsi finantsidesse, siis 1. okt 1934. sai aasta täis, kui viimased sendid otsa said. Terve aasta oleme elanud õhust ja armastusest asja vastu.

Samuel Sommeri kiri Oskar Looritsale 2.10.1934, EKIA, f. 175, m. 18:36, l. 4/5.

Sommer tegi sellist heategevust ilmselt lootuses, et Piirimaade Seltsi toetamist jätkatakse, kuid seda ei juhtunud. 1939. aastal vabastati Sommer seltsi sekretäri kohalt⁴⁹⁵ ning ka kiratsev selts pidi peagi lõpetama kõik oma tegevused. Sommer kirjutas hul-

494 Rein Saukas on Piirimaade Seltsi aruannetele tuginedes ära toonud rahvaluulekogumisele eraldatud summad aastatel 1926–1934 (Saukas 2007: 188).

495 28.3.1939 kirjutab Sommer isikliku kirja Hugo Kukkele, kus palub sellel tingimata kokku saada peaminister Eenpalu ning sise- ja propagandaministritega, et vaidlustada üldosakonna direktorile tehtud korraldus vabastada Sommer ametist. Sommer palub Kukkel teha kõik, mis võimalik "mitte minu isiku, kui just asja enese huvides" (Samuel Sommeri kiri Hugo Kukkele 28.3.1939, EKIA, f. 235, m. 1:35, l. 9). Sommer siiski vabastatakse 1. aprillist 1939. aastal "vanadusepiiri ületamise puhul" Piirimaade Seltsi sekretäri kohalt (ERA, f. 852, n. 1, s. 1454, l. 9) ning ta peab andma üle tema käes olnud seltsi paberid (EKIA, f. 235, m. 63:24, l. 1/1). Sama aasta mais koostab tõenäoliselt Sommeri juhendamisel Aksel Lillo (võib-olla ka Paulopriit Voolaine) memorandumi peaminister Eenpalule, kus juhitakse tähelepanu, et Sommeri asemel Piirimaade Seltsi sekretäriks määratud Räpina luteri kiriku õpetaja Viks pole antud kohale sobiv, kuna on halvustanud õigeusku ja õigeusklikke ning ei suuda olla usuküsimuses erapooletu. Avaldatakse ka arvamus, et Viks ei suudaks Piirimaade Seltsi sekretärina luua usaldust ja kodurahu, mis piirialadel on eriti vajalik. Kodurahu huvides soovitakse, et peaminister otsustaks Piirimaade Seltsi sekretäri isiku küsimuse vastavalt rahva soovidele. Memorandumis avaldatakse tunnustust Sommeri tehtud tööle ning väljendatakse kahetsust ja arusaamatust tema lahkumise pärast. Ei jäeta mainimata ka rahvaluule kogumist: "Tema korralduse ja käe läbi on läinud Eesti rahvaluule arhiividesse üle 125.000 lehekülje setu rahvaluule vanavara. Setu rahvaluule salved pole kaugeltki veel tühjaks ammutatud ja Samuel Sommeri eemalejäämisega on nad määratud kadumisele. Meile on arusaamatud Samuel Sommeri lahkumise motiivid." (ERA, f. 852, n. 1, s. 1454, l. 2b). Georg Kuldvee Petserimaalt Ojaveri külast pidi memorandumile allkirju koguma, kuid jättis selle tegemata. Poliitilise politsei Petseri esindus saab mingil moel memorandumist kuulda ning tõlgendab märgukirja ja võimalikku allkirjade kogumist meelepaha ja ärevuse õhutamisenä. Valitsuse korraldusega määratud ametniku avalikku diskrediteerimist nähakse ka kui vaenu õhutamist valitsusasutiste ja Vabariigi Valitsuse vastu. Märgukirjaga seotud tegevuses nähakse süüteo tunnuseid ja 19. mail 1939 alustatakse juurdlust. Kõik asjaosalised kuulatakse üle, kuid pärast juurdlust 5. juunil 1939 asi siiski lõpetatakse vaid Sommeri hoiatamisega (ERA, f. 852, n. 1, s. 1454, l. 13). Sommer sureb 29. juunil 1940 südamehaigusesse. Sommeri sõbra Villem Ernitsa kirjutatud nekroloogis öeldakse, et Sommer haigestus "tegevusetusest, hingelisest survest ja muist põhjustest" ning öeldakse ka otse, et Samuel Sommeri tegevuse ja elujõu murdis poliitiline režiim (vt. Ernits 1940: 8, Pino 1990a: 2).

galiselt kaebe- ja palvekirju, kuid abi sellest polnud. Seoses juba paar aastat varem toimunud Petseri panga pankrotiga olid tabanud Sommerit ka muud rasked kaotused ning näib tõesti, et Sommerile oli 1930. lõpus saabunud nii majanduslikult kui isiklikult suhteliselt keerukas aeg.

Armas sõber! Eile käis Ruusamägi Arhiivis ja jutustas, et Sina olevat kaotanud Petseris panga pankrotiga oma varandusest suure osa. See on siis juba teine hoop tänavuu ja võib tuju rikkuda, nii et Sa oled jäänud õige passiivseks: ei näita oma nägu ega kirjuta ridagi. Pidid ikka korraldama oma kaastöölise ekskursiooni Tartusse, pidid ise sõitma Lätti, aga midagi pole kuulda ega näha. Kas hakkad pea jälle toibuma ja endast elumärki andma? Kunas võib oodata materjalide Tartusse jõudmist? Kui käsikirjad Sinul nüüd kodus nurgas lamavad, siis oleks küll vist kindlam panipaik siin keldris. Kui korraldus veel lõpetamata, siis too vähemalt eelmise aasta osagi ära.
Oskar Looritsa kiri Samuel Sommerile 22.9.1934, EKIA, f. 235, m. 9:37, l. 20/20.

Kui Sommer tähistas 1936. aastal piduliku aktusega Petseri Gümnaasiumis oma rahvaluulekogumise 10. sünnipäeva, osales kõnekoosolekul muuhulgas ka professor Mansikka Helsingist. Võib-olla oli ka see üks põhjusi, miks tekkisid jutud Sommeri kogude Soome parseldamisest? Igal juhul on selge, et vaevalt Sommeril sellist plaani siiski oli, sest tema pärandi hulgast võib leida kirjutisi, kus Sommer näib olevat rõhutatult rahvuslikult meelestatud ja peab väga oluliseks, et eesti vanavara säilitataks just nimelt Eestis (vt. nt. eelpool toodud tsitaati M. J. Eiseni mälestusraamatust). Samuti oma reageeringus Oskar Looritsa avalikule kirjale Postimehes nimetab Sommer jutte selle kohta, nagu ta sooviks kogusid maha müüa, kuritahtlikuks valeks.

Mis puutub sellesse, nagu oleks mina tahtnud setu rahvaluule kogusid Soome ära müüa, siis on see täiesti kuritahtlik vale. Esitan siin Oskar Looritsale järgmise küsimuse: Nimetage sama ajalehe veergudel nende asutuste ja isikute nimed, kellele olen mina Soomes pakkunud setu rahvaluulekogusid müüa?
EKIA, f. 235, m. 1:63, l. 151, vrd. ka Sommer 1936: 4.

Ajaleheväitluses Looritsaga annab Sommerile salajast nõu ERAga seotud Elmar Päss, kes vihjab Looritsa nõrkadele kohtadele, mida rünnata. Pärast Postimehes ilmunud Looritsa kirjutist "Seletuseks setu rahvaluule kogumise asjus" (Loorits 1936b: 7), kus Loorits räägib Sommeri segastest rahaasjadest, ähvardusest kogu välismaale müüa jms., annab Päss Sommerile mürgiseid soovitusi "hoobiks" Looritsa pihta. Kummalisel kombel tõlgendatakse seto rahvaluulet ja selle kogumist taas kui põhjust võistlemiseks, justkui võisteldaks, kes suudab koguda kiiremini ja rohkem rutturiknevat ja kaduvat kultuuripärandit.

Kui Sa sellele kavatsed vastata, siis märgin siia ära paar juhist. Punkt 2:ses toodud väide: "Minul isiklikult pole vähimatki tabet hra S. Sommeri kogumistööd tõkestada" on väga ilus! Võiksid järgi küsida, kas käesoleval aastal uue paralleelse rahvaluule kogu korjamise organiseerimine tema poolt Petseris koos oma ametniku hr. H. Tamperega pole avaldanud de fakto seda "vähimatki tabet", et Sommer surnuks võistelda. Seda kõneleb kogu Petser! Punkt 3:es toodud väide: "Hr. S. Sommer on oma tööd teinud

*Piirimaade Seltsi palgalise ametnikuna ja eri toetussummadega” on samuti tore! Hr. Sommer on poole oma kogust ERA-i hoiule deponeerinud, aga O. L., kes kui arbiivi juhataja peaks eeskju näitama ja kes samuti Tartu Ülikooli palgalisena ja eri toetussummadega on korjanud Liivi vanavara, pole veel sellest korjandusest ühtki rida ERA-i toonud!*⁴⁹⁶

Elmar Pässe kiri Samuel Sommerile 7.4.1936, EKIA, f. 235, m. 12:28, l. 16/21.

1935. aasta kevadel teeb ERA Looritsa isikus radikaalse sammu ning nõuab haridusministeeriumilt, et Sommeri kõik seni veel ERAsse deponeerimata vihikud võetaks muinsuskaitse alla.⁴⁹⁷ Sama aasta teisel juunil saabki Sommer Eesti Vabariigi Haridus- ja Sotsiaalministeeriumi Teaduse ja Kunsti Osakonnalt teatise, millega antakse teada, et Petseris Samuel Sommeri omandis olevad rahvaluulekogud on võetud riiklikku kaitstud muinasvarade registrisse ning selle kohta on antud kuupäevast maksvad kõik muinasvarade kaitse seaduse määrused.⁴⁹⁸ Sommer leiab, et muinsuskaitse takistab tema tööd ja tunneb ka, et tema õigusi eraomandile on rikutud, ning kaebab otsuse edasi, kuna ei pea seda seaduspäraseks.⁴⁹⁹ Haridusministeerium palub seejärel Oskar Looritsalt ja Walter Andersonilt kui rahvaluule spetsialistidelt kirjalikku hinnangut Sommeri kogude väärtuse kohta.⁵⁰⁰ Anderson kirjutab oma hinnangus, et Sommeri seto rahvaluulekogu on rahvaluule uurimise seisukohast asendamatu, mis samas ei tähenda, nagu kogus esinevate laulude teisendeid Hurda, Eiseni või teistes ERA kogudes ilmtingimata poleks. Anderson rõhutab, et rahvaluuleteaduses valitsev geograafilis-ajalooline meetod nõuab, et uurijad võtaksid arvesse kõiki seni üles kirjutatud teisendeid, s.t. kui mingis monograafias jääks näiteks arvestamata nii suur osa tekstidest kui leidub Sommeri kogus, siis oleks see suur puudus. Anderson ei jäta oma hinnangus mainimata ka kogude välismaale müümise kõlakat, kuid loodab, et jõutakse kõiki osapooli rahuldava lahenduseni.

Kui hra Sommeri kogu müüdadks välismaale (mida pean absoluutselt lubamatuks), siis peaksid eesti rahvaluuleuurijad iga monograafia koostamise puhul sõitma sinna või tellima enestele sealt arvukaid ära kirju.

496 Päss kommenteerib Sommeri küsimise peale Looritsa varasemat kriitilist suhtumist seto rahvaluule kogumise suhtes ka ühes järgnevas kirjas: “Et ERA juhataja alguses Setumaa rahvaluule kogumise vastu oli, seda nagu mäletaksin läbi udu. Ta põhjendas oma väiteid mäletatavasti peamiselt rahvalaulude puhul teisendite liigse kogumisega, mis uurimise juures oleks asjatuks pallastiks. Need ta väited kuulusid selsse aega, kus ta ise ei olnud veel Petseris Su koguga tuttav. Hiljem ta ei ole seda väitnud ja nagu selgesti mäletan, näitas ta Su kogu kord Hasomini dir. Ney’le, kommenteerides seda kõige parema süsteemiga väga sisukaks koguks, mis üldse ERA:s säilitatakse.” (Elmar Pässe kiri Samuel Sommerile 15.4.1936, EKIA, f. 235, m. 12:28, l. 18/23).

497 ERA, f. 1093, n. 1, s. 341, l. 61.

498 Määrus sätestab muuhulgas, et “vallasmuinasvaru, mis haridusministeeriumi poolt kaitse alla võetud ja millede registreerimisest käesoleva lehe kaudu teatatud, on keelatud hävitada või rikuda, samuti nende ilmet muuta restaureerimise ja parandamise kaudu või mõnel teisel viisil. Samuti on keelatud registreeritud muinasvaru ilma loata välismaale viia.” (ERA, f. 1356, n. 2, s. 1130, l. 4 ja 4b).

499 ERA, f. 1356, n. 2, s. 1130, l. 3 ja 3 b.

500 ERA, f. 1356, n. 2, s. 1130, l. 6; EKIA, f. 235, m. 40:16.

Hindan väga kõrgelt hra Sommeri teeneid eesti rahvaluule korjamise alal ja soovin, et tema saaks oma organisatsioonitöö eest vastavat tasu – kuid leian, et see ei tohi sündida eesti rahvaluuleteaduse arvelt.

Walter Anderson E.V.R. Hariduse- ja Sotsiaalministeeriumi Teaduse ja Kunstide Osakonnale 30.10.1935, ERA, f. 1356, n. 2, s. 1130, l. 6; EKIA, f. 235, m. 40:16, l. 1/1.

Loorits annab samuti omapoolse kirjaliku hinnangu, kuigi kardab, et kaebaja võiks teda ERA juhatajana erapoolikuks pidada, ning soovib ka Anderson eksperdina välja kutsuda või tema käest kirjalikku seletust paluda. Loorits viitab taas kogu ähvardavatele ohtudele (kaotamine, varjamine, müümine). Sisulise poole pealt kommenteerib Loorits, et Sommeri kogu muinsuskaitse alla võtmise peamine argument pole materjali sisuline väärtus, mille üle otsustavad asjatundjad tulevikus, vaid Sommeri kogu ainulaadsus, mis seisneb just nendes konkreetsetes tekstides, mis kogus on.

Täpselt sama teksti ei ole üldse enam võimalik saada, kuigi ka nende jutustajad või lauljad veel elaksid, sest uuel ettekandmisel nad esitaksid juba uued teisendid. Teiseks on nende kogude säilitamise järelevalve tingimata tarvilik: nende hävimine või rikkimine oleks asendamatu kaotus meie vanavarale. Kolmandaks on need kogud setu üldkultuuriline vara, mille kasutamine peab olema võimaldatud uurijatele ja asjasthuvitatuile, kuid mille kaotamine, varjamine, äramüümine jne. peab olema absoluutselt keelatud, nagu see kõigi muinsuskaitse alla võetud varade puhul on ette nähtud.

Oskar Loorits Hasomini teaduse ja kunsti osakonnale 16.10.1935, ERA, f. 1093, n. 1, s. 341, l. 62; ERA, f. 1356, n. 2, s. 1130, l. 7.

6. detsembril 1935. aastal toimubki Riigikohtu administratiivosakonna avalik kohuistung, kus arutatakse Samuel Sommeri kaebust Haridus- ja Sotsiaalministeeriumi otsuse peale, millega võeti tema ERAse deponeerimata rahvaluulekogud muinsuskaitse alla. Sommer viitab oma kaebuses sellele, et rahvaluule on kõigile vabalt kättesaadav ja see, et kogutud materjal võib saada kunagi hindamatu ajaloolise väärtuse, ei saa olla põhjuseks, miks kõik tulevikus võib-olla suurt väärtust omavad asjad tänapäeval kaitse alla võtta.

See haruldus ja ajalooline väärtus peab muinsuskaitse alla võetavail asjel olema juba nende registreerimise ajal, ainult oletatav võimalus neil asjel omada tulevikus ajaloolise väärtuse ei õigusta veel isikliku eravara esemeid võtta muinsuskaitse alla, kanda neid vastavasse registresse ja seega mitmeti kitsendada isiku õigusi tema varandus-esemete ja töövilja suhtes. Ja tõesti, igasugu ese ühiskondlikus elus võib saada haruldaseks ja omada tulevikus ajaloolise väärtuse endisaja kohta selleks, et kord haruldusena iseloomustada oma olemasolu ja tarvitamise ajajärku selle kultuuri, tehnika ja muult alalt. Kuid see asjaolu üksi ei õigusta tema kohta veel muinsuskaitse seaduse kohaldamist, sest sõltuvalt ainult sellest peaks siis ju kõik esemed kuuluma selle seaduse kaitse alla ja üksikisiku töövilja ja vara kasutamine osutuks sel puhul ebaseaduslikult kitsendamatuks. Samasuguse oletatava tähtsuse ja väärtuse võivad edaspidi omada tulevikus ka kõik need jutukesed ning laulud, mis praegusel ajal liiguvad rahva suus ja millistest mõningaid mina olen oma huvi pärast asja vastu lasknud elavate inimeste jutustuste

järgi ülesmärkida. Need jutukesed ja laulud liiguvad praegu inimeste suus, neid jutustavate elavate inimestega kokku puutudes võib igäüks seal hulgas ka ministeeriumi osakond oma organite kaudu neid üles kirjutada ja koguda kui igale vabalt kättesaadavaid rahva hulgas liikvel olevaid esemeid, – vaja on seejuures kanda vaid selle töö vajalist vaeva ja kulu. Ja seepärast ei võiks minu tööd ja selle vilja lugeda iseloomult selliseks, mis juba nüüd omaks eelajaloolise või muu erilise ajaloolise väärtuse ulatuses ja kujul, mis õigustaks muinsuskaitse seaduse sellele kohaldamist ja minu töövilja vaba kasutamise kitsendamist.

Samuel Sommeri kaebus Riigikohtule 3.10.1935, ERA, f. 1356, n. 2, s. 1130, l. 3.

Juristiharidusega Sommer on kohtus võidukas ning Riigikohus tühistab Haridus- ja sotsiaalministeeriumi otsuse, millega oli seto kogud kuulutatud kaitse all olevaks muinasvaraks.⁵⁰¹ Sommeri kaitse, mis toetus sellele, et tänapäeval kogutava rahvaluule üleskirjutisi ei saa lugeda kaitset vajavateks muinasvaradeks, oli edukas. Kohtus ei räägita enam “kogust”, vaid korraldamata toormaterjalist. Rahvuslikust kultuurivarast saavad ühtäkki lihtsalt paberilehed, kui kohus kuulutab: “Paberile märgitud ja märgitavad rahvalaulud ja jutud nende kogumise ajal ei kujunda enesest ei etnograafilisi, numismaatilisi ja heraldilisi kogusid ega kultuur- ja kunstiajaloolisi asju”⁵⁰².

Sommer oli võitnud protsessi ja tema ERAsse deponeerimata kogud olid nüüd seaduslikult eraomandiks kuulutatud. Kuna aga kogumis- ja korraldamistöö rahastamine oli katkenud juba 1930. aastate keskel, ei toimunud sel ajal Sommerile jäänud rahvaluulekogu mahus ega korrastatuses mingeid erilisi muutusi. 1938. aastast on säilinud Oskar Looritsa kirjapanek, kust nähtub, et Sommer pole siiski lõpetanud uute rahastamisvõimaluste otsimist. Loorits on dokumenteerinud seiga, kus Sommeri hea sõber Villem Ernits on kavatsenud taotleda Soome Kirjanduse Seltsist raha Sommeri kogumistöö lõpetamiseks.

29. IV 38 olime Andersoniga parajasti minu töötoas vaidlemas Pässi esitatud väitekirja üle, kui astus sisse V. Ernits ja pakkus meile lugeda üht kirja, mille ta oli ise koostanud ERA poolt Soome Kirjanduse Seltsile umbes sellise sisuga:

ERA näeb häämeelega, et SKS toetab rahaliselt S. Sommeri rahvaluulelise kogumistöö lõpuleviimist Setumaal. Omaltpoolt ERA on nõus võtma kogutud materjali kopeerimise kuludest osa võrdselt SKS-ga sel tingimusel, et ühe koopia saab endale ERA, teise SKS.

Ütlesin Ernitsale, et ärgu ta segagu end asjusse, kubu teda pole vahetalitajaks palutud ega volitatud, liiati ärgu ta sõitku eesti rahvaluule materjale niimoodi Soome müütama, kui ERA kogumise ja kopeerimise ette ise niikuinii hoolitseb.

Tahtsin Ernitsa koostatud kirja Arhiivile mälestuseks jätta, kuid ta võttis selle kaasa.

Küsisin, kas hakkas häbenema või?

EFAM, Loorits.

501 Riigikohtu Administratiiv-osakonna toimetis nr. 604-II-1935 a, ERA, f. 1093, n. 1, s. 341, l. 66–68; Kohtuistungi protokoll, ERA, f. 1356, n. 2, s. 1130, l. 13–16.

502 ERA, f. 1093, n. 1, s. 341, l. 67.

Looritsa järgi (samas), olevat Ernits käinud samas asjas veel tulutult Andersoni jutul. Pole teada, kas SKS-ile abipalve kirjutamise ja esitamiseni jõuti või lasid Sommer ja Ernits end ERA ja ülikooli vastuseisust heidutada.

Ka Loorits ei jäta siiski võitlust Sommeri kogude ERAsse saamise nimel. 1940. aastast on säilinud Eesti Teaduste Akadeemia ja Informatsiooni Keskuse⁵⁰³ vaheline kirjavahetus⁵⁰⁴, kus Teaduste Akadeemia palub oma liikme Oskar Looritsa nimel välja selgitada, kuidas oleks võimalik Piirimaade Seltsi ülesandel kogutud, kuid Sommeri kätte jäänud rahvaluulematerjale kopeerida. Kuna Loorits valmistavat ette väljaannet, mis käsitleb Setomaa pühasid ja pühakuid, oleks selline materjal hädavajalik.⁵⁰⁵ Informatsiooni Keskus ei hakka siiski Teaduste Akadeemia palvel Sommeri ja Looritsa vahetalitajaks, vaid teatab 21.5.1940, et neil puudub võimalus Sommerile mingeid korraldusi teha, kuna see on lahkunud ametist ning “kirjas tähendatud setu vanavaramaterjalid ei ole meie kaudu läinud S. Sommer’i valdusse”.

Sommer suri 29.6.1940 ning tema ERAle üleandmata kogude saatus oli mõnda aega teadmata. Rudolf Põldmäe on meenutanud 1980. aastail, kuidas talle olevat 1940. aasta novembris antud ülesanne Tallinnasse kogusid otsima minna. Põldmäe käis natsionaliseeritud Krediidipanga kolikambrites Sommeri kogu “teist poolt” otsimas, sorteeris panga arhiivmaterjalide hulgast välja enam kui 50 000 lehekülge Sommeri rahvaluulevihikuid ning sai hiljem Võrust kadunukese varanduse hooldajalt ERAle ja EKLAle ka fotosid, kirju ja muid materjale (vt. Põldmäe 1982: 317; Põldmäe 1989: 127; Saukas 2007: 79). Eesti NSV Teaduste Akadeemia Fr. R. Kreutzwaldi nim. Kirjandusmuuseumi rahvaluule osakonna (KM RO) käsikirjaliste rahvaluulekogude inventariraamat teatabki, et 15. ja 16. novembril 1940. aastal andis Sommeri “pärandustombu hooldaja” A. Kasak tema koduse arhiivi Eesti Kultuuriloolisele Arhiivile ja Eesti Rahvaluule Arhiivile üle. Keerulisel ajal oli Sommer ootamatult surnud, Loorits põgenes Eestist ning Sommeri rahvaluulekogud jõudsid vaikselt ERAsse.

Sommeri surma järel muutuvad hinnangud tema kogule järjest kriitilisemaks, kuni jõutakse selleni, et kogust ei räägitagi. Kui 1930. aastate alguses ütles Paulopriit Voolaine, et Sommeri kogu ületab Hurda ja Eiseni rahvaluulekogud juba selle poolest, et “see kogu on ainult Setumaa kohta ja sisaldab palju seni vähetuntud materjali”

503 1934. aastal tööd alustanud Valitsuse Informatsiooni ja Propaganda Talituse (alates 1936. aastast Riiklik Propagandatalitus) nimi muudeti 1940. aasta mais Informatsiooni Keskuseks (vt. Müller 2005: 62).

504 ERA, f. 1093, n. 1, s. 326, l. 8–9.

505 Loorits valmistas tööpoolest ette mitmeid uurimusi õigeusu rahvalikest tõlgendustest. 1959. aastal ilmunud artiklis “About the religious concretism of the Setukesians” väidab Loorits, et ta oli kogunud ja süstematiseerinud enam kui 30 000 lehekülge muistendeid ja usundilisi jutte, kuid nii need kui ka juba trükkis ette valmistatud uurimus setode usust ikoonidesse ja imedesse, olevat jäänud “raudse eesriide” taha (vt. Loorits 1959: 9). Samas on nii selles kui ka muudes sõjajärgsetes Looritsa rahvapärast õigeusku käsitlevates uurimustes Sommeri kogu tekstidele erineval määral viidatud ja neid publitseeritud, nt. ka Loorits 1954 ja 1955b. 1940. aastal ilmunud uurimus setode ja venelaste naistepühadest toetub suurel määral ERA enda organiseeritud kogumistööil saadud materjalile, kuid seal on avaldatud ka mõned Sommeri kogu varasemast osast pärit tekstid (vt. Loorits 1940b).

(Voolaine 1930: 4), siis hiljem hakatakse seda seto-kesksust välja tooma kui ühte puudust, mis muudab kogu vaesemaks Hurda või Eiseni omast. Isegi Sommeri varasemad toetajad Elmar Päss ja Villem Ernits korrigeerivad järsku oma varasemaid seisukohti ja on ettevaatlikud oma uutes Sommeri ja Hurda võrdlustes. 1939. aasta artiklis “Setu rahvakombeid lapsest” peab Päss vajalikuks rõhutada, et Sommer tegi kogumistööd Piirimaade Seltsi toetusel ning et Sommeri kogu ületab küll Hurda kogu ainestiku rohkusest, kuid mitte seto tekstide väärtuse ja vanuse poolest (Päss 1939: 360). Samasugust mööndust kasutab ka Ernits Sommeri nekroloogis, öeldes, et Sommeri Seto vanavarakogu “lehekülgede arv ületab isegi J. Hurda kogud, kuid sisuliselt Hurda kogud ületavad S. Sommeri omad kas või sellega, et nad esitavad kogu Eestit” (Ernits 1940: 8).

4.II. Kogumise ideoloogiad: kelle oma on rahvaluule?⁵⁰⁶

Sommeri ja Looritsa konflikti kroonika teeb nähtavaks, et folkloristlike institutsioonide ja folkloristika ajalugu on tugevalt ideoloogiatest, poliitikatest ja inimsuhetest värvunud, ning viimast aspekti ei saa seejuures alahinnata. Lihtne oleks tembeldada ebamugavad akadeemilise diskursuse mikropraktikaid käsitlevad teemad vulgaarseks, väiklaseks või ebaoluliseks ning heita need ajaloo prügikasti või degradeerida see osa distsipliini ajaloost “kuluaari- või koridorivestluste” hulka kuuluvaks (vt. Rabinow 1986: 253). Selline arutelust keeldumine moonutaks meie pilti folkloristika ajaloost ning raskendaks ajalooliste kommunikatsiooni- ja mõtteviiside mõistmist. Sommeri rahvaluulekogu tekkimise loo lahtiharutamine on minu jaoks paljastanud folkloorikogumise ja arhiivi loomise poliitilisuse, aga teinud ka nähtavaks selle, kui oluliselt on distsipliini ajalugu mõjutanud inimestevahelised suhted ja sündmuste mediakajastused. Vanade kirjavahetuste, arhiividokumentide ja ajalehenuppude representatsioon toimunud sündmuste põhjustest ja tagamaadest on hägune mosaiikpilt, millest iga kuitahe väike väljapuhastatud või leitud kivi meelitab uurijat uute vaatepiltide ja seostega. Samas on selge, et sündmustest jäänud “jäljed” võivad olla küllaltki juhuslikud ning iga uue kogemata leitud kivikese paika asetamine võib muuta kogu pildi senist kompositsiooni ja tähendust. Minu kirjutis on niisiis vaid üks võimalik leitud allikate tuginev representatsioon Sommeri rahvaluulekogu loost, kus olen teadlikult säilitanud allikate vahelisi dissonantse ja mitmetähenduslikkust.

Eesti rahvaluulekogude loomine on olnud sümboolne projekt: folkloorikogusid on nähtud kui rahvuslikku ühisvara, meie ühist kapitali, mis tõestab, et oleme olemas ja suured vaimult. Kogumine ja “meie” kogude suurus on mõjunud hetketi joovastavalt ning sundinud ette võtma üha auahnemaid ja laiemaid publitseerimis- ja kogumisprojekte. Samas on peetud oluliseks, et ühise vara kogumine ja säilitamine oleks mingite institutsioonide kontrolli all. Nagu nähtub ka Sommeri kogu retseptisioonist, on pidevalt ümber hinnatud isikute tegevust ja rahvaluulekogude väärtust, eri isikud ja institutsioonid on üritanud kontrollida folkloristika lugu ning lagundada või tsementeerida

506 Seto pärimusega seotud omandiprobleeme on varem käsitleanud Kristin Kuutma (vt. Kuutma 2009b, c).

teatud hierarhiaid. Kanooniliste lugude ja vanade hierarhiate lammutamise püüetele on järgnenud sageli karistused, retoorikas ja tegutsemises osavamad on siiski suutnud endast narratiivi mingi jälje jätta.

Sommeri kogudega seotud vaidlustes ja aruteludes jääb varju Sommeri rahvaluulekogu kui setode käest setode poolt kogutud pärimus. Nii Sommer kui Loorits pidasid vanavara eesti rahvuslikuks kultuurivaraks, mille asukohtki on väga tähenduslik ning mille võõrsile viimine või võõraste kätte sattumine võiks kahjustada kogu rahvust.⁵⁰⁷ Ka seto rahvaluulekogu nimetati tolleaegsele rahvaluuleteaduse diskursusele sümptomaatiliselt mälestussambaks eesti rahvalaulikuile.⁵⁰⁸ Nii nagu Hurt teadis, et rahvalaulude kogumiseks on saabunud kaheteistkümnes tund, oli ka Sommer veendunud, et rahvaluulekogu suurimad vaenlased on haridus ja kultuur,⁵⁰⁹ mis Setomaale tungivad ja sealset rahvaluulet hävitavad. Juba sel ajal olid setod eksootiline “teine”, eesti kultuuri omad “metslased”, kelle saatuseks oli olla eesti folkloristika “tõmbenumbriks”, nagu ütleb Loorits ühes erakirjas Sommerile.

Armas härra Sommer! Olen nüüd kogud läbi vaadand ja võin teid teadlikumalt tänada suure ja jäädava töö eest, mis olete teinud: see püsib nähtavasti setude saatuseks, olla eesti folkloristika tõmbenumbriks. Hurt tõstis nad esirinda ja trükkis laulud. Teie kogu kindlustab setudele aukoha ka edaspidiseks.

Oskar Looritsa kiri Samuel Sommerile 9.6.1932, EKIA, f. 235, m. 9:37, l. 5/5.

Samas pole ei kogumistöös ega hilisemas retseptsioonis antud setodele oma häält ega sõnaõigust, mõlema tüli osapoole jaoks esindavad nad järjekindlalt eesti vana pärimust, mitte setosid ennast ega nende pärimust. Setod on oma ülesande täitnud rahvaluulet esitades ja seda kirja pannes. Nad on osa eesti rahvuslikust projektist, eksootilised “tõmbenumbrid” eesti folkloristikas, nad ei esinda iseseisvat seto kultuuri ega pärimust. Lisaks sellele toetab pärimuse kandja varjujäämist ka 1930. aastail veel valdav võrdlev-ajalooline ideoloogia, mis eelistas teksti inimesele ning laia haaret lokaalsusele. Folkloristid ja rahvaluule kogumise organisaatorid on “kõhurääkijatena” (vt. Ritchie 1993) kõnelenud setode eest ning representeerinud ja kasutanud nende pärimust vastavalt oma vajadustele. Seto pärimus pole saanud olla asi iseeneses, vaid see on olnud hurdalik eesti ajaloo ehituskivi või tee eesti ja soome vana pärimuse uurimiseks. Seto

507 Samasugune markantne rahvuse ja tema folkloorikogude seostamine on jälgitav ka Eesti Rahvaluule Arhiivi kogutud eestirootsi folkloori kogu (ERA, Rootsi) loos. ERA juhataja Loorits leidis, et peamiselt Paul Ariste kogutud materjali õigem koht on mõnes rootsi rahvaluulet säilitavas arhiivis ning annetas 1930. aastate lõpus umbes 1000-leheküljelise kogu Soomerootsi Rahvaluule Arhiivile, saades vastu koopiad (Salve 2002: 39–40). Kogu kinkimine tekitas suurt vastuseisu. Ariste on nimetanud Looritsa tegu “riiklikuks kuriteoks” ning näinud kogu annetamise taga pigem enda vastu suunatud isiklikku kättemaksu Looritsa arvustamise eest kui mingit laiemat ideoloogilist probleemi (Ariste 2008: 170, 171, 332).

508 “Mälestussammas eesti rahvalaulikuile. Setu rahvalaulud antagu trükki. Muinsuskaitset kasutatakse mõnikord töötakistuseks. Samuel Sommeri 10 aastase rahvaluule kogumisjuubelilt” – Postimees nr. 94, 6.4.1936, lk. 2.

509 Haridust, mis kasvatab ratsionaalset mõtlemist, on ikka peetud folkloori ning selle autentsuse hirmsaimaks vaenlaseks, vt. nt. Bendix 1997: 112.

pärimus on olnud vajalik eesti folkloristika suure narratiivi jaoks, mitte seto lokaalse diskursuse jaoks.

Sommeri ja ERA vahelises tülis tõstatub küsimus, kellele kuulub seto pärimus. Sümptomaatiliselt tolaegsetele praktikatele unustatakse diskussioonis setod, kelle pärimusest tüli alguse on saanud, ning küsitakse vaid, kas pärimus kuulub selle kogumise organiseerijale või kogu eesti rahvale ja riiklikule arhiivile. Jutt käib küll autoriõigustest ja muinsuskaitsest, kuid sellest diskussioonist on välja jäetud need inimesed, kes on tüli aineseks olnud pärimusega selle loojate ja esitajatena enim seotud. Küsimuseasetus on selline, et vaidlustes tegeletakse peamiselt probleemiga, millal pärimus muutub isiklikest üleskirjutistest üldrahvalikuks omandiks ja eesti muinasvaraks, mida peab valvama ja arvele võtma. Käsitleva juhtum teeb muuhulgas nähtavaks arhiivi ja arhiivipärimuse loomise protsessi. Näeme, kuidas sujuvalt ja vaikides eraldatakse esitaja esitatavast rahvaluulest nii, et sellest, mis veel äsja oli seotud konkreetse isiku ja paigaga, saab püha pärimus, üldrahvalik varandus ja rahvuse ehituskivi. Setodelt kogutud elav rahvaluule muutub arhivaaliks, millekski käegakatsutavaks ja mõõdetavaks. Vaieldakse, kas pärimus omandab oma väärtuse kohe, kui see on üles kirjutatud, või saab selle aja jooksul arhiivis seistes ja laagerdudes, kuid ajastuomaselt pööratakse vähe tähelepanu elavale pärimusele.

Seto laulikud ja nende pärimuse jäädvustajad teenivad Sommeri kogu loos tahtmata mingeid folkloristide ja kogumise organisaatorite ideid. Tõenäoliselt polnud vanadel naistel ja nende noortel jäädvustajatel antud hetkes ka mingit pretensiooni või võimalustki olla muud, kui need, kes nad olid. Nii kõrgubki seto pärimuse jäädvustamise kohal eesti rahvuslik ideoloogia ning kogutud pärimust vahendatakse mitmekordselt: kirjaoskamatu seto naiste esitustest teevad noored setod raha eest tekstid, millega täidetakse arhiivi, mille eesmärgiks on kokku koguda ja "päästa" eesti vanavara, et tagada pärimuse adekvaatne representatsioon ja säilimine. Ja kui vaieldi, kellele kuulub seto pärimus, siis setod ise vaikisid tummadena, nende pärimus oli tekstualiseeritud ja arhiivikõlblikuks tehtud ning sellest oli saanud "eesti rahvaluule".

Seto laul eesti folkloristika ajaloos.

Lisanduste kokkuvõtteks

Käesoleva uurimuse “Seto laul eesti folkloristika ajaloos. Lisandusi representatsiooniloole” ülesanne oli anda neli sissevaadet või lisandust seto rahvaluule kogumise ja väljaandmise ning ühtlasi ka seto laulude ja kultuuri representeerimise ajalukku. Tegemist on eesti folkloristika kui distsipliini ajaloo, mille keskmesse on tõstetud spetsiifilised küsimused seto laulupärimuse kogumisest ja representeerimisest. Teose neli peatükki on juhtumianalüüsid, millest igaühe eesmärgiks ongi olnud avada mingi aspekt eesti folkloristika ja seto laulupärimuse suhetes.

Kuigi uurimuse teemaks on seto rahvalaulude kogumine, nende editeerimine ja väljaandmine ning üldisema seto pärimuse representatsiooniloo visandamine, pole käsitluse keskmes siiski pelgalt “minevikus juhtunud asjad”, vaid ka representatsioonide kriitiline ja refleksiivne analüüs. Käsitluses olen pidanud vajalikuks uurida setodest ja nende pärimusest kirjutajate teoreetilist ja metodoloogilist tausta ning ideoloogilist või poliitilist positsiooni, aga ka representatsioonide loojate poeetikat ja retoorikat ning kirjutiste tooni. Minu loodud representatsiooniloos tõusevad iseenesestmõistetavana esile seto folkloori kogumise ja uurimisega seotud märgilised isikud (Kreutzwald, Hurt, Krohn, Väisänen, Sommer, Loorits) ja institutsioonid (ERA, Piirimaade Selts), suurim seto folkloori sisaldav rahvaluulekogu (Sommeri kogu) ja olulisim laulupublikatsioon (“Setukeste laulud”). Samas pole siiski tegemist tavapärase institutsioonide- või folkloristide-keskse ajalookirjutusega, sest kirjutuse fookusesse on toodud setod ning folkloristide representatsioonide kõrval on üritatud uute allikate kaudu kuuldavaks teha ka setode “hää”. Loodud representatsioonilugu lähtub minu “kahepaikse” positsioonist ning sellest tulenevast spetsiifilisest vaatenurga valikust, mille eesmärgiks on olnud tõsta kirjutuses esile setod ja luua ajalugu, milles setodel oleks enam subjektsust. Minu kirjutus avab setode kui Teise rahvaluule kogumise ja representeerimisega seotud küsimuste mitmetahulisust ning rõhutab rahvaluulekogumise ja väljaandmise ning kogu representatsiooniprotsessi ideoloogilisust ja poliitilisust.

Väitekiri uurib, mismoodi on eesti folkloristlikus diskursuses loodud teadmised seto laulupärimuse kohta. Distsipliini ajalugu kirjutades olen tõstnud seto pärimuse eesti folkloristika äärealalt keskpunkti ning koondanud sihipäraselt kokku seto rahvaluule representatsiooniloo fragmentsed allikad. Töö eesmärgiks on olnud muuhulgas “vaikuse” katkestamine ning seto pärimuse koha ja representeerimise küsimuse tõstatamine. Minu kirjutus on dialoog, kus diskuteeritakse minevikus seto laulupärimuse kohta loodud tekstidega. Selliste tekstide kokkukoondamine ja kõrvuti asetamine on välja toonud erinevad hääled distsiplinaarsel maastikul ning teinud nähtavaks, milliste ideoloogiate, teooriate ja poliitikate võitlusväljal on sündinud teadmised seto kultuurist.

Ajalooliselt on seto pärimust ning eriti selle laululist osa peetud atraktiivseks ja uurijatele oluliseks selle vanapärasuse tõttu. Seetõttu oli 19. sajandi lõpus ja 20. sajandi alguses seto laulude kogumine võrdlemisi aktiivne. Samas on seto pärimust hinnatud esmajoones väärtusliku osana eesti või laiemalt soome-ugrilisest pärimusest. Selline kontekst on paratamatult tähendanud seto pärimuse kui iseseisva entiteedi

“kustutamist” ja mõningate setodele endale oluliste spetsiifiliste fenomenide tähelepanu alt kõrvale jäämist. Minu uuringute algtõukeks ja kogu analüüsitud materjali fooniks ongi olnud küsimus setode endi jaoks väga olulistest improvisatsioonilistest lauludest ning nende nõrgast esindatusest rahvaluulekogudes, väljaannetes ja uurimustes.

Seto pärimuse kohta kirjutatud metatekste uurides tõuseb rõhutatult esile folkloristika seotus eesti rahvusliku identiteediprojektiga. Seto rahvaluule intensiivseimal kogumise ajal oli suur osa setodest kirjaoskamatud ning enda representeerimise küsimustes kaasa ei kõnelenud. Nii ongi seto folkloor küsimusteta liidetud eesti folkloori hulka ning võetud seda kui eestiliku pärimuse vanapärasest lokaalvarianti. Seto laulude eesti või laiemalt soome-ugri pärimuse hulka lugemine on andnud uurijatele ideoloogilise ja teoreetilise raamistiku ning tööriistad. Setode rahvaluule on tehtud osaks eesti ideoloogilisest ja rahvuslikust projektist, mis on tähendanud “eestilikke” rõhuasetusi ning spetsiifiliste setolike nähtuste välja jäämist uurijate fookusest. Seto lauludest on enim hinnatud eesti pärimuses vähe leiduvat lüro-eeplikat, mis on andnud võimaluse linkida eesti laule karjala eepikaga. Setode enda arusaamad oma laulupärimusest pole uurijaid enamasti huvitanud ning tihedalt kontekstiga seotud improvisatsioon, mis setode endi jaoks moodustavad laulupärimuse esinduslikuma osa, pole reeglina kogutud, kuna need pole täitnud pärimusele esitatud vanaduse kriteeriumit ja on eksplitsiitselt loodud, mitte meenutatud. Ihalus “päästa” setode lauldud vanad laulud, on viinud aukartustäratavate kogumisprojektideni ning ka perversse värsside kokkulugemise ja kogujate vahelise võistluseni.

Seto rahvaluule kogumise ja uurimise ajalugu ongi olnud lahutamatu seotud setode üldise representatsioonilooga ning seto rahva paigutamise küsimustega. Setode positsioon eesti folkloristika distsiplinaarsel maastikul on aga olnud muutlik ning suhtumine setodesse ambivalentne. Uurimus puudutab suures osas setode “avastamise” ja “kodustamise” perioodi ning aega, mil “ideaalsetest ürgeestlastest” setodest kõneldi kui “noorematest vendadest”, “kadunud poegade” ja “eesti folkloristika tõmbenumbrist”. Kõik need patroneerivad võrdlused on viidanud setode Teisesusele, kuid ühtlasi kindlustanud ka kuvandit kui “meie” mitmete ajalooliste põhjuste tõttu erinevateks muutunud sugulastest või lähedasest hõimust. Olen vaadelnud kriitiliselt neid ja muid troope seto rahvaluulet käsitlevates metatekstides, tõstnud esile folkloristide loodud tekstides esinevaid intertekstuaalseid seoseid, korduvaid motiive ja retoorilisi võtteid ning otsinud eri käsitlusviiside teoreetilisi ja ideoloogilisi põhjendusi.

Setode ja nende pärimuse jälg eesti folkloristika ajaloos on olnud märkimisväärne ja mitmed eesti folkloristika suurkujud on kirglikult teemaga tegelenud. Setode Teisesus on põhjustanud aga seto pärimuse marginaliseerimist. Seto pärimust pole nähtud autonoomse uurimisainesena, vaid vahendina eesti folkloori ja mineviku uurimiseks. Sellest on lähtunud ka rõhuasetused kogumis-, publitseerimis- ja uurimisloos ning kogu setodest kõnelemise diskursuse kord. Uurimuse keskmeks olnud teemad (seto improvisatsiooniliste laulude uurimislugu, “Setukeste laulude” editsioonilugu, Setomaal toimunud välitööde spetsiifika, folkloorse “materjali” loomine ja jäädvustamine kui dialoogiline protsess, Samuel Sommeri rahvaluulekogu sünni ja ERAsse üleandmise lugu) demonstreerivad, kuivõrd on seto rahvaluule kogumine, uurimine ja publitseerimine olnud seotud ajalooliste olude, poliitika ja ajastuomaste teadustrendidega. Käsitlus toob

esile, mismoodi on konstrueeritud eesti folkloristikas levinud teadmised setode rahvaluulest ning kuivõrd valikuline on arhiivi kogutud ja publitseeritud seto pärimus.

Minu väitekiri on ajalookirjutus, mille teoreetiliseks raamistuseks on Hayden White'i ajalookirjutuse poeetilist ja retoorilist poolt esile tõstev kriitika ning feministlike ajaloolaste manööver "lisada" senisele historiograafiale väljajäetud või "puuduv osa". Sellise „lisamise“ funktsiooniks on nihutada kogu käsitluse vaatepunkti, tõstatada uued probleemid ning paratamatult panna küsima kogu varasema historiograafia representatiivsuse üle. Käsitledes setode representeerimise probleemi eesti rahvaluuleteaduse ajaloos, olen olnud küll kriitiliselt teadlik kultuurikirjelduste, ajalugude ja muude käsitletavate tekstide poeetikast ja retoorikast, kuid vältinud siiski relativismi langemist ning uurinud folkloristliku teadmise loomise mehhanisme kui ajaloolisi tõsiasju. Mulle on võrdset huvi pakkunud nii kirjutajate "metahistoorilised žestid", tekstides kasutatavad troobid ja narratiivide poeetika kui ka teema jaoks oluliste uute "allikate" ja faktide leidmine. Teadlikkus ajalookirjutuse narratiivsest ja spetsiifilisest poeetilisest loomusest on mind sundinud kriitiliselt suhtuma ka enda kirjutatud teksti ning katsetama erinevaid kirjutusviise. Minu kirjutus on spetsiifiliselt seto folkloristi positsioonilt kirjutatud ning sellest tuleneb ka teksti "lisandlik" loomus teiste folkloristika ajalugudega võrreldes. Vaatepunktist tulenevalt ei sobitu mu kirjutatu kuigi mugavalt senisesse distsipliini ajalukku ning see saab olla vaid kas marginaalne "lisandus" või kriitiline "asendus", kui lähtuda mõiste woolfilikust või derridalikust käsitlusest.

Setolik kriitiline vaade eesti folkloristika ajaloole näitab representatsioonide loomise seotust ajastuomaste mõttesuundadega ning paljastab, mismoodi teadmised seto laulupärimuse kohta on loodud. Seto laulupärimuse kogumine ja uurimine on olnud üks osa eesti folkloristika loost ning seto teemade käsitlemise viis on kandnud ajastule omast diskursiivset ja ideoloogilist pitserit. Minu uurimus tõstatas seto laulupärimuse esitlemise probleemi ja näitas, kuivõrd ideoloogiliselt angažeeritud on representatsiooniviisid ning kuivõrd konstrueeritud on arhiivi kogutud või publitseeritud laulupärand. Siiski on selge, et käesolev ajalugu saab jääda vaid üheks põgusaks sissejuhatuseks seto rahvaluule representeerimise keerukas loos, mis ootab jätkuvat uurimist ja läbikirjutamist.

Summary

Seto singing culture in studies of Estonian folklore: A supplement to the history of representation

The aim of the dissertation *Seto singing culture in studies of Estonian folkloristics: A supplement to the history of representation* is to provide four insights or supplements to the history of Seto folklore collection and publication as well as to the history of the representation of the Seto singing culture. The four chapters describe case studies that aim at revealing certain aspects in the relationship between Estonian folkloristics and Seto heritage. Though the subject of the dissertation is the disciplinary history of collecting traditional Seto poetry as well as the editing and publishing practices, this thesis does not merely focus on “things from the past” but on the critical and reflexive analysis of representations. In my approach I have deemed it necessary to study the theoretical and methodological framework presented by the scholars writing about the Seto people and their cultural heritage. Also, I have examined their ideological or political position as well as the poetics and rhetoric that configure their writings. My history of representation discusses many notable individuals (Kreutzwald, Hurt, Krohn, Väisänen, Sommer, Loorits), institutions (Estonian Folklore Archives, the Association of the Border Regions), the largest archive containing Seto folklore (The Sommer Folklore Collection), and the most important publication of poetry *Setukeste laulud* (Songs of the Seto) in the field of the Seto folklore collection and studies. However, this work is not a regular disciplinary history focusing on the institutional aspects or on single scholars, as I have endeavored to bring forth the ‘voice’ of the Seto alongside representations by folklorists. This representational history is presented from a halfie position (cf. Abu-Lughod 1991) which has determined my choice of a specific perspective, where my purpose was to highlight the Seto people and create a history where the Seto might be granted a particular subjectivity. My study reveals the complexity of the collection and representation of the Seto as the Other in Estonian folklore studies and stresses the ideological and politicized nature of folklore collecting, of publishing and the process of representation.

I have tried to find out how the knowledge of Seto singing culture in Estonian folklore discourse has been created. The four case studies demonstrate the embeddedness of folklore collecting, studying or publishing in the particular historical settings, politics and academic trends of the time. Historically the Seto heritage and especially its singing culture has been considered attractive and important due to its ancient traits, and therefore Seto songs were collected relatively actively in the end of the 19th and the beginning of the 20th century. Furthermore, the Seto heritage has been considered a valuable part of Estonian or, more broadly, Finno-Ugrian heritage, but such a context has inevitably resulted in ‘erasing’ the Seto heritage as an independent entity and neglecting some specific phenomena that are unique to the Seto themselves. The catalyst that triggered my interest and provided a background to my research was the

problem of the so-called ‘improvisational’ songs (labeled thus by folklorists), which the Setos themselves have held in high esteem, whereas they appear to be scarce in folklore archives or publications, being neglected as a research topic.

My approach shows how the knowledge of the Seto folklore, as well as a selection of collected and published heritage, are imbued with politics and ideology. The study of meta-texts on the Seto heritage reveals an obvious connection between the Estonian folkloristics and the Estonian national identity project. Seto folklore has been unequivocally regarded as an integral part of Estonian folklore or alternatively as an ancient microcosm of general Estonian culture. Including the Seto culture into the framework of Estonian or Finno-Ugrian heritage has provided researchers with a particular ideological and theoretical grid but this perception has also defined methodologies used. For example, the lyric-epic poetry of the Seto singing culture so highly estimated in scholarly circles, which happens to be rare in the general Estonian folklore, has at the same time enabled researchers to link Estonian traditional poetry with the Karelian epic. The Seto folklore has become a part of the Estonian ideological and national project, which means, however, that specific Seto phenomena have remained disregarded in previous studies. The Seto perception of their singing culture has not been of much interest to researchers, and the context-related improvisations that the Seto consider to be the most representative part of their singing culture have not been collected. Folklorists have neglected this repertoire because these songs have been composed explicitly for particular occasions, they do not meet the criteria of memorization and age presumed from traditional heritage. The desire to “rescue” the old songs of the Seto for posterity has resulted in imposing collection projects by folklorists as well as initiated somewhat perverse counting of verse lines performed and the aspect of competition.

My investigation is guided by the theoretical frame of Hayden White’s critical disciplinary history that emphasizes the poetic and rhetoric side of history writing. Also, I have used a maneuver known from the feminist theory of history writing to ‘add’ a ‘missing part’ to the current historiography in order to shift the perspective of the approach, in order to introduce new problems and thereby question the representativity of the former historiography. My analysis of the representation of the Seto in the history of Estonian folkloristics encompasses critical awareness of the poetics and rhetoric of the descriptions of cultures, histories and other texts I have studied. I have been interested in “the meta-historical gestures” made, the tropes used in the texts and the poetics of narratives provided. Being aware of the narrative and specific poetic nature of history writing has in turn made me more critical of my own text and inspired me to try out different ways of writing. My study comes from the perspective of a ‘Seto’ folklorist, and therefore it can be seen as a ‘supplement’ to other folkloristic writings. This specific perspective keeps my dissertation from merely continuing the existing disciplinary history, but in keeping with Woolf or Derrida’s terminology it takes the form of a marginal *supplément* or critical ‘replacement’ of that history. However, the aim of my dissertation is not to help the truth come to light, call to order or rehabilitate anybody in the past. Instead, I am interested in the specific historical features in writing about the Seto, i.e. the discourse about the Seto and how it has constructed the truth claimed.

The four chapters of the dissertation concern core topics in the studies of the Seto culture while offering a new perspective and thorough analysis of topics that have been previously neglected (the study of the Seto improvisations) or have only received limited attention (the editing practices of *Setukeste laulud*, Samuel Sommer's folklore archive, its foundation and handing-over to the Estonian Folklore Archives, the field work by Väisänen). Although the four topics chosen for the case studies are essential in the historiography of the studies of Seto culture, the current work only provides an introduction to the complicated representational history of the Seto folklore, which still needs further examination.

The history of collecting and studying the Seto folklore has been inseparably linked to the general representation of the Seto and their position in this process. The position of the Seto in the disciplinary field in relation with the Estonians has been varied, and the attitude towards the Seto people has been ambivalent. My research focuses mostly on the period of the 'discovery' and 'domestication', when the Seto served as "ideal primeval Estonians" and were referred to as "younger brothers", "lost sons" and "the drawing card of Estonian folkloristics". All these patronizing comparisons have referred to the Otherness of the Seto, but they have also confirmed the image of a kindred folk that due to several historical reasons has altered or changed. I have regarded critically these and some other tropes in the meta-texts about Seto folklore and highlighted the repeating motives and rhetoric devices used by folklorists by showing the intertextual relations or theoretical and ideological arguments of different approaches.

Since the story of the Seto heritage has been in the periphery of the history of the discipline, incorporating the Seto into the history of Estonian folkloristics has meant 'archeological' work identifying, examining and enlightening the sources. In fact, an important part of my research has been the creation of sources – for example, looking for references on improvisations in some marginal writings or identifying the 'voice' of the Seto women in the notebooks and recordings of A. O. Väisänen. Throughout the process, the intention of the researcher and interpreter have been the primus motor recognized and overtly expressed in traditional disciplinary histories, which is why the Seto, their perception and performance of folklore are the main focus of my research.

My dissertation consists of an introduction and four chapters, all of which focus on the problems related to the recording and interpretation of the Seto poetic heritage. All the chapters stress the selectiveness of folklore collection and the notion of constructedness of any type of representation. I have paid special attention to the rhetoric and repeating images used by former researchers. Each chapter offers a case study that complements a theoretical problem.

Introduction: How to write the history of the collecting Seto folksongs introduces the problems discussed in the dissertation and describes the place of the Seto in the published disciplinary histories of Estonian folkloristics. I have also presented the terminology and theoretical framework used, with an additional analysis of my position as a researcher and author, to explain the term 'supplement' and the special nature of my sources. The first chapter *Improvisations in Seto singing culture: Interpretations of researchers and singers* traces the Seto improvisations in the history of Estonian folkloristics and

investigates diachronically the research history of the phenomenon. The chapter focuses on the analyses of Seto improvisations in the meta texts created by folklorists and revealed the intertextual relations and the dynamics of transformations and repetitions. The brief research history of improvisational songs concentrates mostly on the reasons for the neglect of this repertoire among folklorists. I have described the special status of improvisations in the Seto singing culture and raised the question about the scarcity of studies or frequent negative reference in folkloristic research, complimented with an analysis of the differences between the popular and the scientific classifications of songs. I have presented the very first descriptions of the Seto singing and poetry, in order to identify their ideological backgrounds by showing the kinship or intertextual relations between Schlegel's, Hupel's and Kreutzwald's writings on improvisations and those concerning singing in general, which obviously have had as much impact on folklore scholars as their field work experience. I have also introduced the classifications of the Seto songs by Jakob Hurt, A. O. Väisänen *et al* and the place of improvisations in them, which is followed by an overview of the changed approach in Estonian folkloristics in the 1930s. The chapter ends with a description of how folkloristic research treated Seto improvisations in Soviet Estonia. This brief research history showed that due to folklorists' desire for 'ancient' heritage and their text-centered approach based on the historic-geographic method, the improvisations that were context- and singer-centered improvisations especially important to the Seto themselves were ignored.

The issue of Seto improvisations is related to many interesting questions in the research history of Estonian folk poetry. For example, the question of age and value of songs, remembering or creating poetry, women's or men's songs, the problems of genre composition and genre age of the singing heritage. Often the writings on improvisations have a disparaging tone. The research paradigm that fetishes ancient songs and the recalling singer have caused a situation where the collectors or researchers of improvisations have found it necessary to "apologize" for dealing with such a subject. In most cases, they have excused their interest in improvisations by claiming that they were studying the creation methods used by singers. The collection and study of improvisations has also been initiated by references of the names of prestigious figures occurring in the lyrics, or a search for particular songs or singers who might be considered representative for ideological purposes.

The second chapter *Folk song publication as creation: The representation of the Seto heritage in Setukeste laulud by Jakob Hurt* analyzes some aspects of the production of the edition *Setukeste laulud* and the editing principles of the Seto songs defined by Jakob Hurt and Kaarle Krohn. My analysis emphasizes the importance of the editors' role and reveals the methodological and ideological backgrounds of this publication. Hurt's editing practices derived from his theoretical framework based on Jacob Grimm's comparative linguistics, Darwinist enthusiasm for fossils and Krohn's historic-geographic method of folklore studies. The understanding that the Seto were less developed, and the hope to be able to use that fact to write the history of the Estonians, who were considered more developed, made the scholars focus on the older part of the Seto singing culture (lyric-epic songs) while paying less attention to lyric songs and disregarding improvisations related to a site or individual.

In studying the editing and publishing principles of Hurt and Krohn, I have focused on the practice of dissecting the songs and the concurrent justification of such a practice. The process of the classification of songs for the publication has been investigated on the basis of the archived personal correspondence of Hurt and Krohn. They calculated between the so-called simple and complex Seto songs, while the compound songs appear to contradict their typological system while bringing about month-long discussions between the two scholars; their urge to create a typology and classification changed their assessment of songs that did not fit into the system. Jakob Hurt's publication of *Setukeste laulud* clearly reflected on the collector and his collecting ideology, it recontextualized the poetry composed and represented only one possible version of the singing culture of the Seto.

The third chapter *The context of field work and the "creation" of the research material: A. O. Väisänen's field work in 1992 and recording Seto women* gives an overview of the special features of the collection of the Seto folklore and explored, in the form of a case study, the field work of Armas Otto Väisänen in Setomaa in 1922. The chapter aims at revealing the stories of the creation of documented folklore texts that have been published or stored in the archives. I have explored the context of doing field work and the encounters with the 'Seto folk' as a process of dialogue, which form an integral part of my research, alongside with the folklore performed and recorded.

To introduce the analysis of Väisänen's field work, I have given an overview of the rhetoric and rationale for his comparison of the Setos and the Karelians, but I've also described the field work methods of the former collectors of Seto folklore and analyzed the reflections in their travelogues. I've explored the collaboration between collectors, scholars and singers, based on their reflections on Seto traditions, customs and gender system. An intriguing issue appeared to have been the practice of paying for the performance of folklore. Based on the abundant documented material of A. O. Väisänen's field work in 1922, I've restored and subsequently deconstructed the process while using the improvisations performed and conversation extracts, in order to trace the experiences of a documenting event by Seto women. This has resulted in a narrative about field work events that makes the 'voice' of the recorded ones heard, providing thus a kind of contra-writing to Väisänen's field work accounts.

The improvisations recorded by Väisänen and the extracts of conversations that he had written down show the other side of folklore collection – the context of the recording process that has seldom been reflected in later publications. These observations and the contextual analysis sets the songs performed, the photos taken, and the works of art created (sculptures, paintings) in a different light, to demonstrate the dominant role of the researcher in the process of selecting and storing "sources". The ultimate field work result to be preserved primarily depended on the will of a selecting, combining and directing researcher/collector. There occurred undoubtedly a dialogue between the recorder and the recorded one, but it was clearly unequal and subject to the researcher's will.

The impact of Väisänen's field work of 1922 on the Estonian folkloristics was not just the songs, photos and works of art he took back to Finland. His field work and writings left a mark on the later discourse of Seto studies in general. As a foreigner, Väisänen's

regular field work in Setomaa and his special interest in documenting the Seto culture left a permanent impact. His presentations of the Seto culture and the attitude in them influenced the later representations and served as a model for Estonian researchers.

The fourth chapter *To whom does the Seto heritage belong? The story and reception of Samuel Sommer's folklore collection* presents the story of the foundation of Samuel Sommer's folklore collection and how it ended up at the Estonian Folklore Archives. I focused particularly on the ownership problem of folk songs and discussed the image of the folklore collection. The foundation of Estonian folklore collections was a symbolic project from the very beginning: folklore collections were seen as common national property, the common capital of Estonians that was presumed to prove the nation's existence and greatness in spirit. The collecting practices and the size of "our" (i.e. Estonian) collections have at times dazzled other folklorists and inspired them to start more ambitious and larger publication and collection projects. Among the latter, Sommer's folklore collection was without doubt one of the most extraordinary. I have introduced Sommer's views and visions, his organized collection of the Seto folklore and its reflection in the media. Based on personal correspondence and the discussion in the newspapers I have shed light on his conflict with Oskar Loorits, the head of the Archives, that subsequently influenced the fate and representation of Sommer's folklore collection. My discussion presents the institutional relations with the owners of private folklore collections and Sommer's court case, after which his collection was declared ancient heritage and taken under protection as national property. My analysis touches upon several sensitive issues in the history of Estonian folkloristics (ownership and location of folklore collections, their pending sale or disappearance) and the metaphors used in connection with collecting folklore.

Untangling the story of Sommer's collection reveals the political nature of folklore collecting practices culminating in the creation of a national archive. It also shows how much the history of the discipline has been influenced by interpersonal relations and the media. In the conflict between Sommer and the Archives a question emerged: to whom does the Seto heritage belong? Symptomatically, the Seto people were left out of this discussion, the only question asked was whether the heritage belonged to the organizer of the collection or to the whole Estonian nation and thus the national archives. In the discussion about copyrights and heritage protection the Seto were excluded, although they, as the creators and performers of their culture, were closest to the subject of the argument. The main problem appeared to have been the debate about when an item of documented folklore would turn into national property, and thus become an ancient heritage of the Estonian nation to be registered and preserved.

Translated by Piret Vaher

Kasutatud kirjandus

- Abu-Lughod, Lila 1991. Writing Against Culture. – *Recapturing Anthropology. Working in the Present*. Ed. by Richard G. Fox. School of American Research Press. Santa Fe, New Mexico, 137–162.
- Abu-Lughod, Lila 1999. *Veiled Sentiments. Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Updated Edition with a New Preface. Berkeley & Los Angeles, London: University of California Press.
- Ahven, Eeva 2007. *Pilk paberpeeglisse. Keele ja Kirjanduse Instituudi kroonika 1947–1993*. Eesti Keele Instituut. Tallinn: Eesti Keele Sihtasutus.
- Alpo ja Nina Sailon...* 1985. = *Alpo ja Nina Sailon runonlaulajat. Joensuun taidemuseon piharakennuksessa 15.6.–18.8.1985*. Teksti: Päivi Kiiski-Virtanen. Pieksämäki: Raamattutalo.
- Anderkopp, A. 1927. Meie rahvuse poliitika. Kas ümberrahvastamine või vaba arenemine? Võimu asemel kultuur. – *Vaba Maa*, nr. 41, 18,2, 2.
- Anderson, Walter 1932. Eessõna. – *Eesti rahvalaulud Dr. Jakob Hurda ja teiste kogudest 2. Monumenta Estoniae Antiquae 5. Eesti Kirjanduse Seltsi Toimetused 21*. Tartu: Eesti Kirjanduse Selts, V.
- Anderson, Walter 1938. Eisen ja Hurt rahvaluulekogujaina. – *M. J. Eiseni elu ja töö*. Toim. F. Ederberg ja E. Päss. Tartu: Noor-Eesti Kirjastus, 130–132.
- Anderson, Walter; Oskar Loorits 1935. *Eesti Rahvaluule arhiivi tegevuse aruanne 1934/35*. Äratrükk Eesti Rahva Muuseumi aastaraamatust XI. Tartu: Eesti Rahvaluule Arhiiv.
- Annist, August 2005. *Friedrich Reinhold Kreutzwaldi "Kalevipoeg"*. Toimetanud Ülo Tedre. Eesti Kirjandusmuuseum. Tallinn: Eesti Keele Sihtasutus.
- Anttonen, Pertti J. 2005. *Tradition through Modernity. Postmodernism and the Nation-State in Folklore Scholarship. Studia Fennica. Folkloristica, 15*. Helsinki: Finnish Literature Society.
- Apo, Satu 2004. Laulaen vai kirjallisesti luoden? Uuden Kalevalan valmistusprosessi Elias Lönnrotin kuvaamana. – *Kalevala ja laulettu runo*. Toimittanut Anna-Leena Siikala, Lauri Harvilahti, Senni Timonen. SKST 958. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 273–279.
- Apo, Satu 2006. Kansanlaulujen ääni 1700-luvun kirjallisuudessa – Johdatus Macphersonin, Percyn ja Herderin runojulkaisuihin. – *Herder, Suomi, Eurooppa*. Toimittaneet Sakari Ollitervo ja Kari Immonen. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 216–264.
- Apo, Satu 2008. Kansanrunouden tutkijat Kalevalan kriitikkoina. – *Kalevalan kulttuurihistoria*. Toimittaneet Ulla Piela, Seppo Knuuttilla, Pekka Laaksonen. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 360–379.
- Ariste, Paul 2008. *Mälestusi*. Toim. Mart Orav. Tartu: Eesti Kirjanduse Selts.

- Arukask, Madis 2003. *Jutustava regilaulu aspektid. 19. sajandi lõpu setu lüro-epiliste regilaulude žanr ja struktuur. Dissertationes Folkloristicae Universitatis Tartuensis 3.* Tartu Ülikooli kirjastus.
- Arukask, Madis 2004. 20. sajand setu regilaulukultuuris ning Anne Vabarna pöördumislaulud kui muutuste tähistajad üldises žanrisüsteemis. – *Setumaa kogumik 2. Uurimusi Setumaa arheoloogiast, rahvakultuurist, rahvaluulest, ajaloost ja geograafiast.* Tallinna Ülikooli Ajaloo Instituut, MTÜ Arheoloogiakeskus. Tallinn: Ajaloo Instituut, 41–55.
- Arukask, Madis 2007. Jakob Hurt modernse maailmavaate saadikuna 19. sajandi eesti kultuuripildis. – *Muutused, erinevused ja kohanemised eesti kultuuriruumis ja selle naabruses.* Koostanud Madis Arukask. Viljandi: Tartu Ülikool, Viljandi Kultuuriakadeemia, 11–30.
- Bahtin, Mihhail 1987a. Kõnežanride probleeme (Katkendeid). – *Valitud töid.* Tallinn: Eesti Raamat, 267–284.
- Bahtin, Mihhail 1987b. Lausungivormide ajaloost keelekonstruktsioonides. Katse rakendada sotsioloogilist meetodit süntaksi probleemide uurimisel. – *Valitud töid.* Tallinn: Eesti Raamat, 240–266.
- Bal, Mieke 2002. *Travelling Concepts in the Humanities: a Rough Guide.* Toronto: University of Toronto Press.
- Barthes, Roland 2000. *S/Z.* Translated by Richard Miller. Oxford: Blackwell.
- Bauman, Richard 1988. *Story, performance, and event. Contextual studies of oral narrative.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Bauman, Richard; Briggs, Charles 2003. *Voices of Modernity. Language Ideologies and the Politics of Inequality.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Bemerkungen* 1903. = Bemerkungen zur Edition der setukesischen Volkslieder. – *Suomi. Kirjoituksia isänmaallisista aineista IV: 1. Keskustelemukset 1902–1903.* Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 27–31.
- Ben-Amos, Dan 2009a. Analüütilised kategooriad ja etnilised žanrid. – *Kommunikatsioon ja folkloor.* Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi Teaduskirjastus, Eesti Folkloori Instituut, 89–116.
- Ben-Amos, Dan 2009b. Kas me vajame (folkloristikas) ideaaltüüpe. Pöördumine Lauri Honko poole. – *Kommunikatsioon ja folkloor.* Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi Teaduskirjastus, Eesti Folkloori Instituut, 139–168.
- Bendix, Regina 1997. *In Search of Authenticity. The Formation of Folklore Studies.* Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- Bengts, Antti 2006. Muistikuvia ja tallennettua Carl Bengtssistä ihmisenä. – *Carl Bengts: valo puhuu. Marianne Koskimies-Envall et al. Pohjanmaan museon julkaisuja 33, Tampereen taidemuseon julkaisuja 124.* Vaasa: Pohjanmaan museo, 111–136.
- Bennett, Gillian 2005. Geologists and Folklorists. Cultural Evolution and “the Science of Folklore”. – *Folklore. Critical Concepts in Literary and Cultural Studies.* Edited by Alan Dundes. Volume IV. Folkloristics: Theories and Methods. London and New York: Routledge, 370–393.

- Berg, Diana 2002. Eesti Rahvaluule Arhiivi saamisluгу. – *Kogumisest uurimiseni. Artikleid Eesti Rahvaluule Arhiivi 75. aastapäevaks. Eesti Rahvaluule Arhiivi toimetused* 20. Koostanud Mall Hiemäe. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, 9–28.
- Beyer, Jürgen 2011. Are Folklorists Studying the Tales of the Folk? – *Folklore*, no. 122 (April), 35–54.
- Bome, Helen 2006. Sacred Image as a Local Patron? The Icon of St. Nicholas of Mozhaïsk in the Petseri Monastery in Setu Folklore. – *Folklore. Electronic Journal of Folklore*, no. 34, 75–88.
- Briggs, Charles L. 1988. *Competence in Performance. The Creativity of Tradition in Mexicano Verbal Art*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Briggs, Charles L. 1993. Metadiscursive Practices and Scholarly Authority in Folkloristics. – *Journal of American Folklore*. Volume 106, Number 422, 387–434.
- Buck, W. 1909. *Petseri eestlased*. Tartu: Postimehe kirjastus.
- Bula, Dace 2008. Latvian Folksongs: Collected, Published and Studied. – *Singing the Nations: Herder's Legacy. BASIS Ballads and Songs – International Studies*. Volume 4. Edited by Dace Bula and Sigrid Rieuwert. Trier: Wissenschaftlicher Verlag, 7–29.
- Burke, Peter 2006a. Kultuuriajaloo ühtsus ja mitmekesisus. – *Kultuuride kohtumine. Esseid uuest kultuuriajaloo*. Tallinn: Varrak, 192–221.
- Burke, Peter 2006b. Mentaliteediajaloo tugevused ja nõrkused. – *Kultuuride kohtumine. Esseid uuest kultuuriajaloo*. Tallinn: Varrak, 171–191.
- Bynum, Caroline Walker 1992. Women's Stories, Women's Symbols: A Critique of Victor Turner's Theory of Liminality. – *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*. New York: Zone Books, 27–51.
- Carl Bengts 2006. = *Carl Bengts: valo puhuu. Marianne Koskimies-Envall et al. Pohjanmaan museon julkaisu* 33, *Tampereen taidemuseon julkaisu* 124. Vaasa: Pohjanmaan museo.
- de Certeau, Michel 1988. *The Writing of History*. Translated by Tom Conley. New York: Columbia University Press.
- Chalvin, Antoine 2010. Eesti ja eestlased 19. sajandi prantsuse tekstides. – *Akadeemia*, nr. 2, 296–321.
- Chartier, Roger 2000. Neli küsimust Hayden White'ile. – *Vikerkaar*, nr. 8–9, 76–87.
- Clifford, James 1983. On Ethnographic Authority. – *Representations*, No. 2 (Spring), 118–146.
- Clifford, James 1986a. Introduction: Partial Truths. – *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography. (A School of American Research Advanced Seminar.)* Edited by James Clifford and George E. Marcus. Berkeley: University of California Press, 1–26.
- Clifford, James 1986b. On Ethnographic Allegory. – *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography. (A School of American Research Advanced Seminar.)* Edited by James Clifford and George E. Marcus. Berkeley: University of California Press, 98–121.

- Clifford, James 1989. Notes on Travel and Theory. – *Traveling Theories, Traveling Theorists. Inscriptions* 5. Edited by James Clifford and Vivek Dhareshwar. Center for Cultural Studies. http://www2.ucsc.edu/culturalstudies/PUBS/Inscriptions/vol_5/clifford.html, 24.5.2011.
- Crapanzano, Vincent 1986. Hermes' Dilemma: The Masking of Subversion in Ethnographic Description. – *Writing culture. The Poetics and Politics of Ethnography. (A School of American Research Advanced Seminar.)* Edited by James Clifford and George E. Marcus. Berkeley: University of California Press, 51–76.
- Derrida, Jacques 1992. *Acts of Literature*. Edited by Derek Attridge. New York: Routledge.
- Derrida, Jacques 1995. Positsioonid. Vestlus Jean-Louis Houdebine'i ja Guy Scarpettaga. – *Positsioonid*. Tõlkinud Hasso Krull. Tallinn: Vagabund, 49–123.
- Derrida, Jacques 1997. *Of Grammatology*. Translated by Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore, London: Johns Hopkins University Press.
- Dundes, Alan 1975. The Devolutionary Premise in Folklore Theory. – *Analytic Essays in Folklore. Studies in Folklore* 2. General editor Richard M. Dorson. The Hague, Paris, New York: Mouton Publishers, 17–27.
- Dundes, Alan 2002. Kes on rahvas? – *Kes on rahvas? Valik esseid folkloristikast*. Tallinn: Varrak, 11–32.
- Eagleton, Terry 1998. *Literary Theory: an Introduction*. Second Edition. Minnesota: The University of Minnesota Press.
- Ederberg, F. W. 1938. M. J. Eisen emeeritusena Tartus. – *M. J. Eiseni elu ja töö*. Toim. F. Ederberg ja E. Päss. Tartu: Noor-Eesti Kirjastus, 100–107.
- Eesti avalikud tegelased 1932*. = *Eesti avalikud tegelased. Eluloolisi andmeid*. Toimetanud R. Kleis. Tartu: Eesti Kirjanduse Selts.
- Eesti ülikool 1934*. = *Eesti ülikool eesti teaduse arendajana*. Ankeet I. – *Üliõpilasleht*, nr. 2, 24.2, 41–47.
- Eisen, M. J. 1911. *Eestlaste sugu. Rahvakirjandus* 3. Tartu: Eesti Kirjanduse Seltsi Rahvakirjanduse-toimekonna väljaanne.
- Eisen, M. J. 1932. Pro domo. – *Eesti Kirjandus*, nr. 10, 528.
- EKBL 1975. = *Eesti kirjanduse biograafiline leksikon*. Eesti NSV Teaduste Akadeemia Keele ja Kirjanduse Instituut. Toimetanud E. Nirk ja E. Sögel. Tallinn: Eesti Raamat.
- Enäjärvi-Haavio, Elsa 1949. *Pankame käsi kätehen. Suomalaisten kansanrunojen esittämistavoista*. Porvoo, Helsinki: WSOY.
- ERA vahekordadest 1937*. = *ERA vahekordadest teistega*. – *Rahvapärimeste Selgitaja*, nr. 2. Tartu: Eesti Rahvaluule Arhiiv, 44–46.
- ERIA IV 1974. = *Eesti rahvalaulud. Antoloogia* IV köide. Toimetanud Ülo Tedre. Tallinn: Eesti Raamat.
- Eesti Rahva Muuseumi pildialbum 2008*. = *Eesti Rahva Muuseumi pildialbum*. Teksti autorid: Krista Aru, Indrek Ilomets, Piret Õunapuu. Tallinn: Aasta Raamat.

- Ernits, Villem 1927. Setumaa ja Eesti-Ingeri küsimusi I. – *Kaja*, nr. 60, 13.03, 4.
- Ernits, Villem 1940. Samuel Sommer in memoriam. – *Postimees*, nr. 176, 3.07, 8.
- Eskelinen, Heikki 2004. *Me tahdoimme suureksi Suomenmaan. Akateemisen Karjala-Seuran historia I. Tausta, organisaatio, aatteet ja asema yhteiskunnassa 1922–1939*. Werner Söderström Osakeyhtiö, Helsinki.
- Faehlmann, Friedrich Robert 1999. *Teosed I*. Koostanud Mart Lepik, Eva Aaver, Heli Laanekask, Kristi Metste. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum.
- Faehlmanni ja Kreutzwaldi...* 1936. = *Faehlmanni ja Kreutzwaldi kirjavahetus*. Trükki toimetanud M. Lepik. Tartu: Õpetatud Eesti Selts.
- Fetterley, Judith 1978. *The Resisting Reader: A Feminist Approach to American Fiction*. Bloomington: Indiana University Press.
- Foucault, Michel 2000a. On the Ways of Writing History. – *Aesthetics, Method, and Epistemology*. Edited by James Faubion. London: Penguin Books, 279–295.
- Foucault, Michel 2000. Mis on autor? – *Vikerkaar*, nr. 11/12, 156–172.
- Foucault, Michel 2005. *Teadmiste arheoloogia*. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Foucault, Michel 2011. Tõde ja võim. Vestlus Alessandro Fontana ja Pasquale Pasquinoga. – *Teadmine, võim, subjekt. Valik räägitust ja kirjutatust. Michel Foucault*. Koostanud ja kommenteerinud Marek Tamm. Tallinn: Varrak, 228–262.
- Genette, Gerard 1997. *Paratexts: Thresholds of Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ginzburg, Carlo 1996. *Johtolankoja*. Merkkejä tulkitsevan tietokäsityksen historia. – *Johtolankoja. Kirjoituksia mikrohistoriasta ja historiallisesta metodista*. Helsinki: Gaudeamus, 37–76.
- Ginzburg, Carlo 2003. Ajalugu, retoorika, tõendus. – *Tuna*, nr. 4, 98–122.
- Green, Rayna 1993. Prologue: “It’s Okay Once You Get it Past the Teeth” and Other Feminist Paradigms for Folklore Studies. – *Feminist Theory and the Study of Folklore*. Edited by Susan Tower Hollis, Linda Pershing, and M. Jane Young. University of Illinois Press: Urbana and Chicago, 1–8.
- Grünthal-Ridala, Villem 1925. Tähtteos eesti kirjanduse alalt. – *Looming*, nr. 3, 254–258.
- Haavio, Martti (toim) 1952. *Laulupuu. Suomen kansan tunnelmarunoutta*. Helsinki: WSOY.
- Haavio, Martti 1947. Das Renntierlied des Miihkali Shemeikka. – *Suomalaisen-Ugrilaisen Seuran Aikakausikirja LIII*. Suomalais-Ugrilainen Seura, Helsinki, 1–50.
- Haavio, Martti 1948. *Viimeiset runolaulajat*. Porvoo, Helsinki: WSOY.
- Haavio, Martti 1972. *Nuoruusvuodet. Kronikka vuosilta 1906–1924*. Porvoo, Helsinki: Werner Söderström Osakeyhtiö.
- Hafstein, Valdimar Tr. 2005. Biological Metaphors in Folklore Theory. An Essay in the History of Ideas. – *Folklore. Critical Concepts in Literary and Cultural Studies*. Edited by Alan Dundes. Volume IV. Folkloristics: Theories and Methods. London, New York: Routledge, 407–435.

- Hagu, Paul 1978. Setude etnogenees agraartavandi valgusel. – *Keel ja Kirjandus*, nr. 10, 616–623.
- Hagu, Paul 1982. Setu rahvalaulud EKRRK kogus. – *Tartu ülikool ja eesti kirjandusliku protsessi uurimine. Töid eesti filoloogia alalt* 9. Tartu Riikliku Ülikooli Toimetised 615. Tartu, 92–106.
- Hagu, Paul 1990. Setu lauluema Miku Ode meenutuseks. – *Keel ja Kirjandus*, nr. 4, 216–222.
- Hagu, Paul 1995. Saateks. – *Setu rahvuseepos – Setukaiseepos – The Setu epic Peko. Laulanut–Laulnud–Sung by Anne Vabarna*. Toim. Paul Hagu, Seppo Suhonen. Kuopio: Snellman-instituutti, 15–39.
- Hagu, Paul 2000a. Epic works of the Setu Singer Anne Vabarna. – *Congressus Nonus Internationalis Fenno-Ugristarum 7.–13.8.2000*. Pars III. *Summaria acroasium in sectionibus et symposiis factarum. Folkloristica & Ethnologia, Litteratura, Archaeologia & Anthropologia & Genetica*. Edited by Anu Nurk, Triinu Palo, Tõnu Seilenthal. Tartu: Eesti Fennougristika Komitee, 371.
- Hagu, Paul 2000b. Anne Vabarna eepilise loomingu algus. – *Kust tulid lood minule... Artikleid regilaulu uurimise alalt 1990. aastatel*. Toimetanud Tiiu Jaago, Ülo Valk. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, 185–205.
- Hagu, Paul 2004. *Leeloantoloogia I. Lüro-eepika*. Koostanud ja toimetanud Paul Hagu. Tartu: Tartu Ülikooli eesti ja võrdleva rahvaluule õppetool.
- Hakamies, Pekka 1991. Viljo Johannes Mansikka. – *Sata vuotta suomalaista folkloristiikkaa. Helsingin yliopiston folkloristiikan laitoksen toimitte* 9. Toimittanut Eeva-Liisa Kinnunen. Helsinki, 25–31.
- Hautala, Jouko 1954. *Suomalainen kansanrunoudentutkimus. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia* 244. Turku: Turun Sanomalehti ja Kirjapaino osakeyhtiö.
- Hautala, Jouko 1964. Kaarle Krohn as a Folklorist. – *Studia Fennica*, Tome XI e. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 1–72.
- Heikel, Axel O. 1909. *Die Volkstrachten in den Ostseeprovinzen und in Setukesien. Kansatieteellisiä julkaisuja* IV. Helsingfors: Société Finno-Ougrienne.
- Herder, Johann Gottfried 1986. *On the Origin of Language*. Translated, with afterwords, by John H. Moran and Alexander Gode; introduction by Alexander Gode. Chicago; London: University of Chicago Press.
- Hiiemäe, Mall 1978. *Kodavere pajatused. Kujunemine ja koht rahvajutu-traditsioonis*. Eesti NSV TA Fr. R. Kreutzwaldi nim. Kirjandusmuuseum. Tallinn: Eesti Raamat.
- Hiiemäe, Mall 2000. Lauri Kettunen Säärirtsas. – *Kodukaja. Säärirtsaküla mälestusteraamat*. Koostaja Eha Annast. Alatskivi: Liivi Muuseum, 43–49.
- Honko, Lauri 1989. Folkloristic Theories of Genre. – *Studies in Oral Narrative. Studia Fennica* 33. Edited by Anna-Leena Siikala Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 13–28.
- Honko, Lauri 1998. *Textualising the Siri Epic*. *FF Communications*, No. 264. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.

- Honko jt. 2003. = Honko, Lauri; in collaboration with Anneli Honko and Paul Hagu 2003. *The Maiden's Death Song & The Great Wedding. Anne Vabarna's Oral Twin Epic written down by A. O. Väisänen. FF Communications*, No. 281. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Hupel, August Wilhelm 1777. *Topographische Nachrichten von Lief- und Ebstland*. Gesammelt und herausgegeben durch August Wilhelm Hupel. Zweyter Band. Riga: bey Johann Friedrich Hartknoch.
- Hurt, Jakob 1886a. *Vana Kannel / Alte Harfe*. Ezimene kogu / Erste Sammlung. Tartu / Dorpat.
- Hurt, Jakob 1886b. *Vana Kannel / Alte Harfe*. Tõine kogu / Zweite Sammlung. Tartu / Dorpat.
- Hurt, Jakob 1893. Kaheksaskümnes kaheksas aruanne Eesti vanavara korjamisest ja keelemurrete uurimisest 11. augustil 1893. – *Postimees*, nr. 180, 16.8, 3.
- Hurt, Jakob 1903. Über die pleskauer esten oder die sogenannten setukesen. – *Anzeiger der Finnisch-Ugrischen Forschungen*. Band III, Heft 3, Helsingfors, 185–205.
- Hurt, Jakob 1904a. *Setukeste laulud. Pihkva-Eestlaste vanad rahvalaulud, ühes Räpinä ja Vastseliina lauludega*. Ezimene köide. Helsingis Soome Kirjanduze Seltsi kulu ja kirjadega.
- Hurt, Jakob 1904b. Sada neljaskümnes seitsmes aruanne Eesti vanavara korjamisest ja keelemurrete uurimisest. – *Postimees*, nr. 106, 13.5, 1–2.
- Hurt, Jakob 1905. *Setukeste laulud. Pihkva-Eestlaste vanad rahvalaulud, ühes Räpinä ja Vastseliina lauludega*. Tõine köide. Helsingis Soome Kirjanduze Seltsi kulu ja kirjadega.
- Hurt, Jakob 1907. *Setukeste laulud. Pihkva-Eestlaste vanad rahvalaulud, ühes Räpinä ja Vastseliina lauludega*. Kolmas köide. Helsingis Soome Kirjanduze Seltsi kulu ja kirjadega.
- Hurt, Jakob 1919. *Setukeste elukohad ja arv. Äratrükk Dr. Hurti Setukeste laulude sissejuhatusest*. Tallinn: Ülemjuhataja staap.
- Hurt, Jakob 1989a. *Mida rahvamälestustest pidada. Artiklite kogumik*. Koostanud Ülo Tedre. Tallinn: Eesti Raamat.
- Hurt, Jakob 1989b. Kõned ja kirjad. – *Loomingu Raamatukogu* 1/2. Tallinn: Periodika.
- Ilmjärv, Magnus 1990. Lauri Kettunen luurematk Eestisse. – *Vikerkaar*, nr. 2, 65–69.
- Ilomäki, Henni 1989. Jakob Hurt ja Kaarle Krohn. Virolais-suomalaista kirjeenvaihtoa. – *Elias. SKS:n Jäsenlehti*, nro 4, 20–25.
- Ilomäki, Henni 1990. Jakob Hurda Soome-suhetest. – *Keel ja Kirjandus*, nr. 3, 147–151.
- Improviseatsioon seto lauludes* 2009. = Improviseatsioon seto lauludes. – *Seto mitmehäälne laulutraditsioon*. Autorid: Triinu Ojamaa, Žanna Pärtlas, Andreas Kalkun. http://laul.setomaa.ee/artiklid/improviseatsioon_seto_lauludes, 17.6.2011.
- Jaago, Tiiu 2005. Jakob Hurt: The Birth of Estonian-language Folklore Research. – *Studies in Estonian Folkloristics and Ethnology. A Reader and Reflexive History*. Edited by Kristin Kuutma and Tiiu Jaago. Tartu: Tartu University Press, 45–64.

- Jansen, Ea 2004. Jakob Hurt ja ühine isamaa töö. – *Vaateid eesti rahvosluse sünniaegadesse*. Tartu: Ilmamaa, 19–35.
- Jääts, Indrek 1998. *Setude etniline identiteet. Studia Ethnologica Tartuensia* 1. Tartu: Tartu Ülikooli etnoloogia õppetool.
- Jürjo, Indrek 2004. *Liivimaa valgustaja August Wilhelm Hupel 1737–1819*. Tallinn: Riigiarhiiv.
- Kalda, Mare 2011. *Rahvajutud peidetud varandustest: tegude saamine lugudeks. Dissertationes Folkloristicae Universitatis Tartuensis* 15. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Kalkun, Andreas 2000. *Vaateid Anne Vabarna tekstidele. Usund ja sugupool*. Tartu. Bakalaureusetöö käsikiri Tartu Ülikooli eesti ja võrdleva rahvaluule õppetoolis.
- Kalkun, Andreas 2001a. Anne Vabarna “Koolulaul” kui mäss. – *Regilaul – keel, muusika, poeetika*. Toimetajad Tiiu Jaago, Mari Sarv. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum. Eesti Rahvaluule Arhiiv, Tartu Ülikool. Eesti ja võrdleva rahvaluule õppetool, 333–347.
- Kalkun, Andreas 2001b. Maara ja Essu: Anne Vabarna kristlus. – *Õdagumeresoomõ ütistüseq. Läänemeresoome ühendusteel*. Toimõndanuq Karl Pajusalu ja Jan Rahman. Võro Instituudi toimõndusõq 11. Võro: Võro Instituut, 47–62.
- Kalkun, Andreas 2002. Sõndsu Anna elulood. – *Lemmeleht. Pro Folkloristica IX*. Toim. Mall Hiiemäe, Kanni Labi, Janika Oras. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, 38–56.
- Kalkun, Andreas 2003a. Seto naisautobiograafide maailm. – *Ariadne Lõng. Nais- ja meesuuringute ajakiri*. IV aastakäik, nr. 1/2, 6–20.
- Kalkun, Andreas 2003b. Pihtivad naised. Seto naiste eluloolaulud. – *Teekond. Pro Folkloristica X*. Toim. Mall Hiiemäe, Kanni Labi. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, 32–61.
- Kalkun, Andreas 2003c. *Seto naiste eluloolaulud. Autobiograafiad ja utoopiad*. Tartu: Tartu Ülikool. Magistritöö käsikiri Tartu Ülikooli eesti ja võrdleva rahvaluule õppetoolis.
- Kalkun, Andreas 2004a. *Leiko: 40 aastat Värskä leelokoori*. Tallinn: Setumaa Kultuuriprogramm.
- Kalkun, Andreas 2004b. Anne Vabarna nina. Tõest ja valest seto naiste autobiograafilistes lauludes. – *Regilaul – loodud või saadud?* Toim. Mari Sarv. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi Eesti Rahvaluule Arhiiv, Eesti Kultuuriloo ja Folkloristika Keskus, 29–49.
- Kalkun, Andreas 2005. The World of Seto Female Autobiographers. – *Pro Ethnologia* 17, 11–30.
- Kalkun, Andreas 2006. Rahvaluulekoguja kui looja. Seto pärimuse representeerimisest Jakob Hurda “Setukeste lauludes”. – *Regilaul – esitus ja tõlgendus*. Toim. Aado Lintrop. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, 67–84.
- Kalkun, Andreas 2008a. A Woman’s Voice in an Epic: Tracing Gendered Motifs in Anne Vabarna’s Peko. – *Journal of Ethnology and Folkloristics*, Vol. 2, No. 2, 25–45.
- Kalkun, Andreas 2008b. Jakob Ploomi kirjad sõjast. Kirjakonventsioonid ja isiklik tragöödia. – *Akadeemia*, nr. 3, 559–588.

- Kalkun, Andreas; Ojamaa, Triinu 2009. Orthodox Chanting and Traditional Singing: Conflicts and Compromises. – *Traditional Musical Cultures in Central-Eastern Europe. Ecclesiastical and Folk Transmission*. Edited by Piotr Dahlig. Warsaw: University of Warsaw, Polish Academy of Sciences, 157–180.
- Kalkun, Andreas 2010a. Naiselikkus, mehelikkus ja seksuaalsus talupojakultuuris. Siin kasvab priskelt eesti neiu ja sirgub eesti mehele? – *Kapiuksed valla. Arutlusi homo-, bi- ja transseksuaalsusest*. Toim. Brigitta Davidjants. Tallinn: Avatud Eesti Fond, MTÜ Eesti Gei Noored, 12–22.
- Kalkun, Andreas 2010b. Work First and Love Will Follow. Division of Labor and Male Beauty in Estonian Folk Culture. – *AAFAGC. Applied Art for a Gay Club*. Tallinn/Paris, 51–62.
- Kallas, Oskar 1898. Üht ja teist Setudest. – *Eesti Üliõpilaste Seltsi Album*. Teine leht. Jurjew, 174–188.
- Kallas, Oskar 1902. Übersicht über das Sammeln estnischer Runen. – *Finnisch-Ugrische Forschungen* II, 1, 8–41.
- Kallberg, Maari 2004. *A. O. Väisänen ja Miitrelän Ilja: vienankarjalaisten joikujen piirteitä. Kuhmon musiikkiopiston julkaisuja*, no 4. Kuhmo: Kalevaprint OY.
- Keller, Evelyn Fox 2001. *Mõtisklusi soost ja teadusest*. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Kettunen Lauri 1945. *Tieteen matkamiehenä: kaksitoista ensimmäistä retkeä 1907–1918*. Porvoo, Helsinki: WSOY.
- Kettunen, Lauri 2005. Kolmas Eesti-retk. 1910. Tõlkinud ja kommenteerinud Jüri Valge. – *Akadeemia*, nr. 12 (201), 2666–2706.
- Kettunen, Lauri 2006. Neljas Eesti-retk. 1911. Tõlkinud ja kommenteerinud Jüri Valge. – *Akadeemia*, nr. 2 (203), 369–397.
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara 1995. Theorizing Heritage. – *Ethnomusicology*, Vol. 39, No. 3 (Autumn), 367–380.
- Kivelä, Marjut 1985. *Sydämessä kalevalainen kansa: Alpo ja Nina Sailo runonlaulajien ikuistajina*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kivine, Märt 1999. Kiri ja pettus. – *Vikerkaar*, nr. 5–6, 121–133.
- Knuuttila, Seppo 1978. *Akseli Gallen-Kallelan Väinämöiset. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia* 345. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Knuuttila, Seppo 1994. Pohjalan sokea Homeros – jalo kansa ja suuri linja yhtenäiskulttuurin vertauskuvina. – *Tyhmän kansan teoria. Näkökulmia menneestä tulevaan. Tietolipas* 129. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 101–122.
- Koivunen, Anu; Liljeström, Marianne 2003. *Võtmesõnad. 10 sammu feministliku uurimiseni*. Tallinn: Eesti Keele Sihtasutus.
- Kokamägi, Hilja 1957. Kuusalu kahe rahvalauliku Els Mikiveri ja Ann Tootseli laulurepertuaari võrdlus. – *Õigus- ja ajaloo-keeleteaduskonna üliõpilaste teaduslikke töid. Tartu Riikliku Ülikooli Toimetised* 47. Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus, 57–73.
- Kokamägi, Hilja 1971. Kuusalu rahvalaulik Mai Kravtsov. – *Keel ja Kirjandus*, nr. 1, 13–19.

- Kolk, Udo 1959. Rahvalauluvariandi mõistest. – *Keel ja Kirjandus*, nr. 2, 65–73.
- Kolk, Udo 1978. Setu suurlaulik Anne Vabarna. – *Põlva rajoonis. Kodu-uurijate seminarkokkutulek 17.–21. augustini 1978. Artiklite kogumik*. Eesti NSV Teaduste Akadeemia Kodu-uurimise Komisjon. Tallinn: Eesti NSV Teaduste Akadeemia, 220–222.
- Kolk, Udo 1980. Regivärsi stereotüüpiast. – *Eesti rahvaluule žanriprobleemid. Töid eesti filoloogia alalt 7*. Tartu Riikliku Ülikooli Toimetised 528. Tartu, 25–48.
- Kolk, Udo 1989. Kontaminatsioonide tähendus J. Hurda “Setukeste lauludes”. – *Dr. Jakob Hurda 150. sünniaastapäevale pühendatud ettekandekoosolek 22. aprillil 1989 TRÜ aulas*. Tartu, 8–9.
- Korb, Anu 2005. *Venemaal rahvuskasutuse küsitlemas: folkloristliku välitöö metoodilisi aspekte*. Tartu Ülikool, Etnoloogia õppetool, Eesti ja võrdleva rahvaluule õppetool. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Kreutzwald, Friedrich Reinhold 1848. Mittheilung über Volkslieder bei den im Pleskauschen Gouvernement angesiedelten Esten, nebst einer Beilage mit Liederproben. – *Verhandlungen der gelehrten Estnischen Gesellschaft zu Dorpat*. Zweiter band. Zweites Heft. Dorpat: H. Laakmann, 43–62.
- Kreutzwald, Friedrich Reinhold 1953a. Teateid rahvalauludest Pihkva kubermangus asuvate eestlaste juures. – *Maailm ja mõnda. Teosed 4*. Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus, 105–112.
- Kreutzwald, Friedrich Reinhold 1953b. *Fr. R. Kreutzwaldi kirjavahetus III. Fr. R. Kreutzwaldi ja A. Schiefneri kirjavahetus 1853–1879*. Toimetuskolleegium: Ea Jansen jt. Eesti NSV Teaduste Akadeemia, Kirjandusmuuseum. Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus.
- Kreutzwald, Friedrich Reinhold 1953a. Eesti rahva ennemuistsed jutud ja vanad laulud. I jagu. Eeskõne. – *Maailm ja mõnda. Teosed 4*. Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus, 334–335.
- Kreutzwald, Friedrich Reinhold 1953b. Eesti rahva lauludest ja ennemuistsetest juttudest. – *Maailm ja mõnda. Teosed 4*. Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus, 355–363.
- Kreutzwald, Friedrich Reinhold 1956. *Fr. R. Kreutzwaldi kirjavahetus II. Kirjad A. H. Neusile, E. Sachssendahlile ja teistele, 1847–1866*. Toimetaja M. Lepik. Eesti NSV Teaduste Akadeemia, Fr. R. Kreutzwaldi nim. Kirjandusmuuseum. Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus.
- Kreutzwald, Friedrich Reinhold 1976. *Fr. R. Kreutzwaldi kirjavahetus I. Kirjad Fr. R. Faehlmannile, D. H. Jürgensonile ja teistele, 1833–1866*. Koostanud: E. Aaver, A. Nagelmaa, L. Raud. Tallinn: Eesti Raamat.
- Kreutzwald, Friedrich Reinhold 1979. *Fr. R. Kreutzwaldi kirjavahetus VI. Kirjad J. Hurdale, J. Kölerile, C. R. Jakobsonile ja teistele, 1862–1882*. Koostanud: E. Aaver, H. Laanekask, A. Nagelmaa. Tallinn: Eesti Raamat.
- Kreutzwald, Friedrich; Neus, Alexander Heinrich 1854. *Mythische und Magische Lieder der Ehsten*. Gesammelt und herausgegeben von Fr. Kreutzwald und H. Neus. St. Petersburg: Buchdruckerei der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften.

- Kirsteva, Julia 1980. Word, Dialogue and Novel. – *Desire in Language. A Semiotic Approach to Literature and Art*. Edited by Leon S. Roudiez; translated by Thomas Gora et al. New York: Columbia University Press, 64–91.
- Krohn, Julius 1885. *Suomalaisen kirjallisuuden historia. Ensimmäinen osa: Kalevala. Jälkimmäinen vihko: Kalevalan synty II*. Helsinki: Weilin ja Göös'in Tehdas- ja Kirjainkustannus-osakeyhtiö.
- Krohn, Kaarle 1892a. Histoire du traditionisme en Esthonie. – *Suomalais-ugrilaisen Seuran Aikakauskirja X*. Helsinki, 101–110.
- Krohn, Kaarle 1892b. Die geograpische Verbreitung estnischer Lieder, durch eine Karte erläutert. – *Fennia V*: 13, 1–30.
- Krohn, Kaarle 1893. Eesti kujuraiuja kunstnik A. Weizenbergi kohta kirjutab “Suomen Kuvalehe” näitenumbris K. Krohn järgmiselt... – *Postimees*, nr. 277, 9.12, 2.
- Krohn, Kaarle 1894. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuralle. – *Suomi. Kirjoituksia isänmaallisista aineista*. III: 9. *Keskustelemukset 1893–1894*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 72–74.
- Krohn, Kaarle 1903. Besprechungen. Jakob Hurt. Setukeste laulud. – *Anzeiger der Finnisch-Ugrischen Forschungen*. Band III, Oktober-Dezember, Heft 3, 206–207.
- Krohn, Kaarle 1905. *Übersicht über die wissenschaftliche Thätigkeit des Pastors Dr. Jakob Hurt*. Sankt-Peterburg.
- Krohn, Kaarle 1918. Kalevalankysymyksiä. Opas Suomen kansan vanhojen runojen tilaajille ja käyttäjille ynnä suomalaisen kansanrunouden opiskelijoille ja harrastajille 1. – *Suomalais-ugrilaisen Seuran Aikakauskirja 35*. Helsinki.
- Krohn, Kaarle 1920. *Muinaisrunoja laulusta – surusta – lemmestä*. Perussäkeisiinsä palauttaa yrittänyt Kaarle Krohn. Porvoo: WSOY.
- Krohn, Kaarle 1926a. *Die Folkloristische Arbeitsmethode. Begründet von Julius Krohn und Weitergeführt von Nordischen Forschern*. Institutet for Sammenlignende Kulturforskning. Oslo: H. Ashenhoug & Co.
- Krohn, Kaarle 1926b. Lauluteisendite võrdlemisest. – *Eesti rahvalaulud Dr. Jakob Hurda ja teiste kogudest I*, toim. M. J. Eisen et al. Tartu, XXI–XXV.
- Krohn, Kaarle 1927. Laula, suukene! – *Album M. J. Eiseni 70. sünnipäevaks*. Tartu: Eesti Kirjanduse Selts; Eesti Rahva Muuseum, 19–28.
- Krohn, Kaarle 1930. *Suomen muinaisrunoja. Kertovaisia*. Peruspiirteisiinsä palauttaa yrittänyt Kaarle Krohn. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 184. osa. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kruse, Friedrich Karl Hermann 1842. *Necrolivonica, oder, Alterthümer Liv-, Esth- und Curlands bis zur Einführung der Christlichen Religion in den Kaiserlich Russischen Ostsee-Gouvernements, zusammengestellt und historisch erläutert in einem Unterthänigsten Generalberichte über seine auf Allerhöchsten Befehl im Jahre 1839 ausgeführte archäologische Untersuchungsreise nebst mehreren wissenschaftlichen Excursen und vielen Lithographien von Alterthümern, Plänen und Charten von Dr. Friedr. Kruse, Kaiserl. Russ. Staatsrathe und Ritter, Professor der Geschichte in Dorpat*,

- Mitglieder mehrerer Akademien und gelehrten Gesellschaften.* Dorpat, Leipzig: Leopold Voss; H. Laakmann.
- Kudu, Elsa 1963. Fr. R. Kreutzwald Tartu ülikooli raamatukogu kasutajana. – *Kalevipoja küsimusi* 2. *Tartu Riikliku Ülikooli Toimetised* 138. Tartu, 150–162.
- Kuper, Adam 1988. *The Invention of Primitive Society: Transformations of an Illusion.* London and New York, Routledge.
- Kuusi, Matti 1980. Suomalainen tutkimusmenetelmä. – *Perinteentutkimuksen perusteita.* Toimittanut Outi Lehtipuro. Porvoo, Helsinki, Juva: WSOY, 21–73.
- Kuusi, Matti 1985. *Obituksia.* Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Otava.
- Kuutma, Kristin 2005a. *Pärimuskultuurist kultuurisümboliks. Saami etnograafia ja seto eepose saamislugu. EKLA töid kirjandusest ja kultuuriloost* 3. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum.
- Kuutma, Kristin 2005b. Matthias Johann Eisen: A Collector and Publisher of Narratives – *Studies in Estonian Folkloristics and Ethnology. A Reader and Reflexive History.* Ed. by Kristin Kuutma and Tiiu Jaago. Tartu: Tartu University Press, 79–99.
- Kuutma, Kristin 2006. *Collaborative representations: interpreting the creation of a Sámi ethnography and a Seto epic.* FF Communications No. 289. Helsinki: Suomalainen tiedeakatemia.
- Kuutma, Kristin 2009a. Cultural Heritage: An Introduction to Entanglements of Knowledge, Politics and Property. – *Journal of Ethnology and Folkloristics.* Vol. 3, No. 2, 5–12.
- Kuutma, Kristin 2009. Narrative scholar and narrated lives: life writing and (self-) representation. – *Folklore*, vol. 43, 97–122.
- Kuutma, Kristin 2009. Who owns our songs? Authority of heritage and resources for restitution. – *Ethnologia Europaea*, vol. 39 (2), 26–40.
- Kuutma, Kristin 2010. Mõistete konstrueerimisest teadmuse loomiseni. Folkloristika interdistsiplinaarsus. – *Keel ja Kirjandus*, nr. 8/9, 687–702.
- Kuutma, Kristin; Jaago, Tiiu (toim.) 2005. *Studies in Estonian Folkloristics and Ethnology. A Reader and Reflexive History.* Tartu: Tartu University Press.
- Kutti jt. 1935. = Kutti, Selma; Loorits, Oskar; Tampere, Herbert 1935. *Valimik eesti rahvalaule. Keel ja Kirjandus. Emakeele õpperaamatud keskkoolidele ja gümnaasiumidele* 32. Tartu: Loodus.
- Kõiva, Otilie 1964. *Kihnu rahvalaulikutest.* *Tartu Riikliku Ülikooli Toimetised* 159. Tartu.
- Kõiva, Otilie 1989. Regilaulude liitmisviisist ja žanripiiridest. – *Paar sammukest eesti kirjanduse uurimise teed. Uurimusi XII. Jakob Hurda 150. sünniaastapäevaks.* Eesti NSV Teaduste Akadeemia F. R. Kreutzwaldi nimeline Kirjandusmuuseum. Tallinn: Eesti Raamat, 104–118.
- Laanemets, Liisi 2011. *Iseendaks olemisest eneselavastamiseni. Tallinna setode leelokoori Sõsarõ näitel.* Magistritöö. Juhendaja: PhD Aet Annist. Tallinna Ülikooli Eesti Humanitaarinstituudi sotsiaal- ja kultuuriantropoloogia osakond (käsikiri).

- Laanetu, Mairi 2008. Setu lauliku Anne Vabarna kiidu- ja tänulaul kindral Johan Laidonerile. – *Setumaa kogumik 4. Uurimusi Setumaa loodusest, ajaloost ja rahvakultuurist*. Tallinna Ülikooli Ajaloo Instituut, MTÜ Arheoloogiakeskus. Tallinn, 291–315.
- Laar, Mart 1995. *Raamat Jakob Hurdast*. Tartu: Ilmamaa.
- Laitinen, Heikki 1991. A. O. Väisänen – tiedemies ja runoilija. – *Elias. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Jäsenlehti*, no 2, 28–32.
- Laugaste, Eduard 1958. *Eestin kansanrunouden kysymyksiä*. Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus.
- Laugaste, Eduard 1963. *Eesti rahvaluuleteaduse ajalugu. Valitud tekste ja pilte*. Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus.
- Laugaste, Eduard 1970. Alexander Heinrich Neusi osa eesti rahvaluuleteaduse ajaloos. – *Töid eesti filoloogia alalt 3. Tartu Riikliku Ülikooli Toimetised 259*. Tartu, 95–148.
- Laugaste, Eduard 1972. Rahvalaulik eesti rahvatraditsioonis. – *Emakeele Seltsi Aastaraamat 18*. Tallinn, 235–262.
- Laugaste, Eduard 1977. *Eesti rahvaluule*. 2. parandatud ja täiendatud trükk. Tallinn: Valgus.
- Laugaste, Eduard 1980. *Eesti rahvaluuleteaduse ajalugu 2. Valitud tekste ja pilte*. Tallinn: Eesti Raamat.
- Laugaste, Eduard 1989. Dr. Jakob Hurda töö eesti rahvaluule kogumisel. – *Jakob Hurda teened rahvaluuleteaduse arendamisel. Töid eesti filoloogia alalt. Tartu Riikliku Ülikooli Toimetised 848*. Tartu, 4–43.
- Leete, Art 2000. *Põhjarahvad antiigist tänapäevani: obiugrilaste ja neenetsite kirjelduste muutumine. Eesti Rahva Muuseumi sari 3*. Tartu: Greif.
- Leete, Art; Tedre, Ülo; Valk, Ülo; Viires, Ants 2008. Uurimislugu. – *Eesti rahvakultuur*. Teine, täiendatud trükk. Koostanud ja toimetanud A. Viires, E. Vunder. Tallinn: Eesti Entsüklopeediakirjastus, 15–39.
- Levin, Isidor 2010. Minu elu- ja mõttevarast. Meenutusi VI. – *Akadeemia*, nr. 2, 161–176.
- Levin, Mai 1980. *Aleksander Promet. Näituse kataloog*. Eesti NSV Kunstimuuseum. Tallinn: Punane Täht.
- Lillak, Anti; Lea Teedema, Arvis Kiristaja, Terje Lõbu, Madis Maasing, Kadi Kass 2009. Uusaeg (17. sajandi algus – 1914). – *Setomaa 2. Vanem ajalugu muinasajast kuni 1920. aastani*. Koostajad ja toimetajad Heiki Valk, Anti Selart, Anti Lillak. Tartu: Eesti Rahva Muuseum, 280–357.
- Loorits, Oskar 1932a. Eesti rahvaluuleteaduse tänapäev. Olevase ülevaade ja tulevase töökava. – *Vanavara vallast. Õpetatud Eesti Seltsi kirjad I*. Tartu: Õpetatud Eesti Selts, 7–34.
- Loorits, Oskar 1932b. Pühendus Jakob Hurdale. – *Vanavara vallast. Õpetatud Eesti Seltsi kirjad I*. Tartu: Õpetatud Eesti Selts, 5–6.

- Loorits, Oskar 1934. Mägiste–Sommeri sõnaduelli puhul. – *Vaba Sõna*, nr. 99, 5.5, 6.
- Loorits, Oskar 1935a. Das misshandelte und sich rächende Feuer. – *Õpetatud Eesti Seltsi Aastaraamat 1932*. Tartu: Õpetatud Eesti Selts, 121–206.
- Loorits, Oskar 1935b. Koit ja Hämarik. – *Virittäjä. Kotikielen Seuran aikakauslehti. Yhdeksäneljättä vuosikerta*, 1. vihko, 45–47.
- Loorits, Oskar 1936a. Estonian folklore of today. – *Acta Ethnologica*, nr. 1, 34–52.
- Loorits, Oskar 1936b. Seletuseks setu rahvaluule kogumise asjus. – *Postimees*, nr. 95, 7.4, 7.
- Loorits, Oskar 1937. Eesti Rahvaluule Arhiivi 10. aastapäevaks. – *Rahvapärimeste Selgitaja* nr. 3. Tartu, 57–62.
- Loorits, Oskar 1938a. Eesti rahvalaulu elutundest. – *Varamu*, nr. 2, 217–224.
- Loorits, Oskar 1938b. Viiskümmend aastat süstemaatset rahvaluule kogumist Eestis. – *Rahvapärimeste selgitaja*, nr. 5. Tartu: Eesti Rahvaluule Arhiiv, 145–147.
- Loorits, Oskar 1940a. *Ununevast kultuurimiljööst. Eesti Rahvaluule Arhiivi Toimetused* 12. Tartu.
- Loorits, Oskar 1940b. *Das sog. Weiberfest bei den Russen und Setukesen in Estland. Eesti Rahvaluule Arhiivi Toimetused* 14. Tartu.
- Loorits, Oskar 1949. *Grundzüge des estnischen Volksglaubens* I. Skrifter utgivna av kungl. Gustav Adolfs Akademien. Uppsala: A.–B. Lundequistska Bokhandeln; Köpenhamn: Ejnar Munksgaard; Lund: Carl Bloms Boktryckeri.
- Loorits, Oskar 1951. *Eestluse elujõud. Iseseisvuslaste kirjavara* 5. Stockholm: Tõrvik.
- Loorits, Oskar 1954. *Der heilige Kassian und die Schaltjahrlegende. Folklore Fellows Communications*, No. 149. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Loorits, Oskar 1955a. Eesti ajaloo põhiprobleemid. – *Iseseisvuslaste kirjavara*. Stockholm: Tõrvik.
- Loorits, Oskar 1955b. *Der heilige Georg in der russischen Volksüberlieferung Estlands. Veröffentlichungen der Abteilung für Slavische Sprachen und Literaturen des Osteuropa-Instituts (Slavisches Seminar) an der Freien Universität Berlin* 7. Berlin, Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Loorits, Oskar 1959. About the religious concretism of the Setukesians. – *Suomalais-ugrilaisen Seuran Aikakauskirja* 61:5. Helsinki, 1–49.
- Loorits, Oskar 1964. Kontaminaatiot ja kulkusäkeet. – *Kalevalaseuran vuosikirja* 44. Porvoo, Helsinki: WSOY, 187–198.
- Loorits, Oskar 2005. Some Notes On the Repertoire of the Estonian Folk-Tale. – *Studies in Estonian Folkloristics and Ethnology: A Reader and Reflexive History*. Ed. by Kristin Kuutma and Tiit Jaago. Tartu: Tartu University Press, 217–239.
- Loorits, Oskar; Richard Viidebaum 1932. Eesti rahvaluulekogude statistiline ülevaade. – *Vanavara vallast. Õpetatud Eesti Seltsi kirjad* I. Tartu: Õpetatud Eesti Selts, 195–219.
- Lopp, Neeme 2009. Jacques Derrida. – *20. sajandi mõttevoolud*. Toimetanud Epp Annus. Tallinn, Tartu: Tartu Ülikooli kirjastus, 699–725.

- Luiga, Juhan 1995. Soome sugu usk. – *Mäss ja meelehaigus*. Koostaja Hando Runnel. Tartu: Ilmamaa, 319–370.
- Lõuna, Kalle 2003. *Petserimaa. Petserimaa integreerimine Eesti Vabariiki 1920–1940*. Tallinn: Eesti Entsüklopeediakirjastus.
- Manninen, Ilmari 1924a. Etnograafia tegevuspiiridest ja sihtidest Eestis. (Esiloeng, peetud 16. X. 1924. a. Tartu Ülikoolis). – *Eesti Kirjandus*, nr. 12, 527–537.
- Manninen, Ilmari 1924b. Setumaa muljeid. “Odamehele” kirjutanud E. R. Muus. Dir. I. Manninen. – *Odamees*, nr. 2 (16), III aastakäik, 39–42.
- Manninen, Ilmari 1928. Setud: rahvateaduslik ülevaade. – *Eesti: Setumaa*. Tartu, 45–60.
- Mathisen, Stein R. 2000. Changing Narratives about Sami Folklore. A Review of Research on the Sami Folklore in the Norwegian Area. – *Sami Folkloristics*. Edited by Juha Pentikäinen, in cooperation with Harald Gaski, Vuokko Hirvonen, Jelena Sergejeva, and Krister Stoor. NNF Publications 6. Turku, 103–130.
- Mathisen, Stein R. 2004. Hegemonic Representations of Sámi Culture. From Narratives of Noble Savages to Discourses on Ecological Sámi. – *Creating Diversities. Folklore, religion and the politics of heritage*. Edited by Anna-Leena Siikala, Barbo Klein ja Stein R. Mathisen. Helsinki: Finnish Literature Society, 17–30.
- Mikkola, Kati 2009. *Tulevaisuutta vastaan. Uutuuksien vastustus, kansantiedon keruu ja kansakunnan rakentaminen*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Mirovtortsev, M. 1860. Ob estah ili poluvertsah Pskovskoj gubernii – *Pamjatnaja knižka dlja Pskovskoj gubernii na 1860 g.* Pskov.
- Mirov, Ruth 2002. Eepose-igatsus: Lisandusi kirjanduse ja rahvaluule suhete probleemile. – *Sõnast sõnasse. Valik artikleid ja retsensioone*. Tallinn, Tartu: Eesti Keele Sihtasutus, 447–473.
- Morley, David 1980. *The 'Nationwide' Audience: Structure and Decoding*. London: British Film Institute.
- Mägiste, Julius 1934. Avalik vastus hr. Samuel Sommerile. – *Vaba Sõna*, nr. 97, 3.5, 4.
- Mägiste, Julius 1957. Petserimaast, selle uurimisest ja setude päritolust. – *Meie maa. Eesti sõnas ja pildis IV. Lõuna-Eesti*. Toimetanud Bernard Kangro ja Valev Uibopuu. Lund: Eesti Kirjanike Kooperatiiv, 165–173.
- Mäkinen, Timo 1970. A. O. Väisänen, kansanmusiikin kerääjä ja tutkija. – *Kalevalaseuran vuosikirja 50*. Porvoo, Helsinki, 364–366.
- Mälk, Vaina 1963. *Eesti Kirjameeste Seltsi osa eesti folkloristika arengus. Keele ja Kirjanduse Instituudi uurimused 7*. Eesti NSV TA Keele ja Kirjanduse Instituut. Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus.
- Müller, Arp 2005. Propagandaministerium esimeses Eesti Vabariigis. – *Praktiline subtekorraldus: Eesti kogemus*. Toim. Kaja Saksakulm Tampere. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, 60–76.
- Neus, H 1850. *Ehstnische Volkslieder*. Erste Abtheilung. Urschrift und Uebersetzung von H. Neus herausgegeben von der Ehstländischen Literarischen Gesellschaft. Reval: bei Kluge und Ströhm.

- Nieminen, Markku 2001. *Kalevala kohtalona: Alpo Sailon runonlaulajat ja toiminta Vienan Karjalassa. Juminkeon julkaisuja*, n:o 17. Kuhmo: Juminkeko.
- Niinemägi, Otilie 1954. *Liis Alas – Kihnu rahvalaulik. Diplomitöö*. Tartu: TRÜ Eesti Kirjanduse ja Rahvaluule kateeder. (Käsikiri TÜ eesti ja võrdleva rahvaluule osakonna raamatukogus.)
- Nuutov, Mirjam 2011. Kullakõsõ: mi või olla, a Setomaa piat olõma. – *Setomaa*, nr. 9, 23.5, 8.
- Ó Giolláin, Diarmuid 2000. *Locating Irish folklore: tradition, modernity, identity*. Cork: Cork University Press.
- O.T.1936. Sommer löi dr. Hurda rekordi. Maailma suurim vanavara-kogu Petserimaal. Kümne aastaga 120.000 lehekülge vanavara. – *Vaba Maa*, nr. 55, 9.3, 8.
- Oinas, Felix 1974. Setujen asema Viron kansanperinteessä. – *Sampo ei sanoja puutu. Matti Kuusen juhlakirja. Kalevalaseuran vuosikirja* 54. Porvoo, Helsinki, 277–286.
- Okkonen, Onni 1935. Alpo Sailo runolaulajain kuvaajana. – *Kalevalaseuran vuosikirja* 15. Helsinki, 164–174.
- Olesk, Sirje 2004a ja b. Üks isikupärane vaade Eesti sisepoliitikale 1930. aastatel. Oskar Looritsa kirjad Martti Haaviole. – *Tuna*, nr. 1 ja 2, 96–108 ja 92–105.
- Oras, Janika 2008. *Viie 20. sajandi naise regilaulumaailm. Arhiivitekid, kogemused ja mälestused. Eesti Rahvaluule Arhiivi Toimetused* 27. Toimetaja: Mall Hiimäe. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi Teaduskirjastus.
- Oras, Janika 2009. Lõik eesti folkloorikogumise loost: Nõukogude aja helisalvestused. – *Akadeemia*, nr. 4, 703–723.
- Parkin, Frank 1974. *Class inequality and political order: social stratification in capitalist and communist societies*. New York: Praeger.
- Pekkilä, Erkki 1990. *Hiljainen haltioituminen: A. O. Väisänen tutkielmia kansanmusiikista*. Toimittanut Erkki Pekkilä. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 527. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Pino, Veera 1950. *ENSV Teaduste Akadeemia Keele ja Kirjanduse Instituudi 1948. a. ekspeditsioon Kagu-Eestisse. Kriitiline analüüs* (diplomitöö). Tartu: TRÜ Eesti Kirjanduse ja Rahvaluule kateeder. (Käsikiri TÜ eesti ja võrdleva rahvaluule osakonna raamatukogus.)
- Pino, Veera 1989. Eesti rahvaluule suurokogumine aastail 1888–1906. – *Keel ja Kirjandus*, nr. 7, 409–416.
- Pino, Veera 1990a. Rahvaluulekoguja Samuel Sommer 2. – *Vooremaa*, nr. 81, 2.
- Pino, Veera 1990b. Rahvaluulekoguja Samuel Sommer 3. – *Vooremaa*, nr. 83, 2.
- Pino, Veera 1994. Elukutseline tegevus – setu rahvalaulik (Darja Pisumaa, alias Hilana Taarka ~ Vasila Taarka). – *Keel ja Kirjandus*, nr. 2, 99–104.
- Pino, Veera 1997. Lauliku elulehekülgi. – *Setomaa*, nr. 10 (19), 5.
- Plath, Ulrike 2008. “Euroopa viimased metslased”: eestlased saksa koloniaaldiskursis 1770–1870. – *Rahvuskultuur ja tema teised. Collegium Litterarum* 22. Toimetanud Rein Undusk. Tallinn: Underi ja Tuglase Kirjanduskeskus, 37–64.

- Prants, Hindrik 2010. *Minu elukäik. Mälestusi ja pärimusi*. Tallinn: Eesti Päevaleht, Akadeemia.
- Puhvel, Jaan 1970. On the fate of Monumenta Estoniae Antiquae. – *Bulletin of Baltic Studies*, no. 4, 12–13.
- Pöldmäe, Rudolf 1938. *Rahvakultuurist, eriti rahva lõbutsemisvormidest Setumaal*. [Äratrükk: Eesti Noorus 1938:4; 1938:5]. Tallinn: Eesti Rahvaluule Arhiiv.
- Pöldmäe, Rudolf 1956. Märkmeid meie kultuuripärandist. Dr. Mihkel Veske ja rahvalaulik Epp Vasar. – *Edasi*, nr. 70 (2254), 7.4, 2–3.
- Pöldmäe, Rudolf 1957. Jakob Jagomann ja tema “Räpina kihelkonna ajaraamat”. – *Eesti NSV Teaduste Akadeemia Toimetised. Ühiskonnateaduste seeria* 6, nr. 1, 65–73.
- Pöldmäe, Rudolf 1959. Kirikutegelaste vastuolusid Jakob Hurda rahvaluulekogumisega. *Keel ja Kirjandusi*, nr. 7, 409–421.
- Pöldmäe, Rudolf 1968. Victor Stein kui dramaturg ja rahvaluule koguja. – *Keel ja Kirjandus*, nr. 11, 647–657.
- Pöldmäe, Rudolf 1982. Kirjandusmuuseum aastail 1941–1942. – *Keel ja Kirjandus*, nr. 6, 314–319.
- Pöldmäe, Rudolf 1986. Jakob Hurda koostööst korrespondentidega. – *Keel ja Kirjandus*, nr. 12, 726–735.
- Pöldmäe, Rudolf 1989. Meenutusi Eesti Rahvaluule Arhiivist 1927–1940. – *Keelest ja kultuuriloost. Emakeele Seltsi aastaraamat* 33. Tallinn: Eesti Raamat, 122–127.
- Päss, Elmar 1933. Eesti-aineline osa prof. Kaarle Krohni teaduslikus töös. – *Eesti Kirjandus*, nr. 4, 161–163.
- Päss, Elmar 1933a. *Eesti liulaul. Runovõrdluse katse. Eesti Vabariigi Tartu Ülikooli Toimetused. B: Humaniora* 31:1. Tartu.
- Päss, Elmar 1933b. Vaimukultuurilist omapära eesti rahvaluules. – *Eesti rahvuskultuur. Koguteos Eesti Vabariigi 15. aasta juubeliks*. Tartu: Eesti Rahvuskultuuriline Ühing, 13–21.
- Päss, Elmar 1935. Kalevala “laevapuu” Setus. – *Eesti Kirjandus*, nr. 2, 61–67.
- Päss, Elmar 1938. Eiseni rahvaluulekogudest. – *M. J. Eiseni elu ja töö*. Toim. F. Ederberg ja E. Päss. Tartu: Noor-Eesti Kirjastus, 133–139.
- Päss, Elmar 1939. Setu rahvakombeid lapsest. – *Eesti Kirjandus*, nr. 8, 360–369.
- Pöögelmann, H. 1907. Ajaloolik dokument. – *Sõnumed*, nr. 72, 28.3, 1.
- Pöysä, Jyrki 2010. Lähiluku vaeltavana käsitteenä ja tieteidenvälisenä metodina. – *Vaeltavat metodit*. Toimittaneet Jyrki Pöysä ja Helmi Järviluoma ja Sinikka Vakimo. Kultaneito VIII. Joensuu : Suomen Kansantietouden Tutkijain Seura.
- Rabinow, Paul 1986. Representations are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology. – *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Edited by James Clifford and George E. Marcus. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 234–261.

- Rajasalu, Inda 1993. Riiklik Propaganda Talitus ja eesti nimi. – *Tundmatu Eesti Vabariik*. Toim. J. Ant, E. Medijainen, A. Pajur. Tallinn: Jaan Tõnissoni Instituudi Kirjastus, 96–108.
- Raud, Märt 1915. Eesti armuilmast. – *Eesti Kultura IV. Postimehe kirjakogu*. Korraldanud W. Reiman. Jurjewis: Postimehe kirjastus, 3–99.
- Raudsep, Loreida 1959. Rahvalaulikud. – *Eesti rahvaluule ülevaade*. Toimetanud Richard Viidalepp. Eesti NSV Teaduste Akadeemia Keele ja Kirjanduse Instituut. Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus, 102–115.
- Reier, Victor 1922. Mälestused Setumaalt. – *Eesti Kirjandus*, nr. 6, 173–176.
- Reiman, Villem 1889. Kullakaevajad. – *Eesti Üliõpilaste Seltsi album*. Esimene leht. Tartu: Trükitud K. A. Hermann'i kulu- ja kirjadega, 4–64.
- Reiman, Villem 1890. Eesti rahvateaduse uurimine (Le folk-lore Estonien). – *Olevik*, nr. 4, 22.1, 1–3.
- Ricœur, Paul 2002. Objektiivsus ja subjektiivsus ajaloos. – *Tuna*, nr. 2, 97–108.
- Ribenis, Karin 1993. Jakob Hurda võõrkeelsed etnoloogilised artiklid. 2. osa – *Keel ja Kirjandus*, nr. 11, 665–672.
- Ridala, Willem 1913. Tõu küsimus. – *Eesti Kultura III. Postimehe kirjakogu*. Korraldanud W. Reiman. Tartu: Postimehe kirjastus, 199–363.
- Ritchie, Susan 1993. Ventriloquist Folklore: Who Speaks for Representation? – *Theorizing Folklore: Toward New Perspectives on the Politics of Culture (Apr.–Oct., 1993)*. *Western Folklore*, Vol. 52, No. 2/4, 365–378.
- Roll, Tiiu 1989a. J. Hurt ja rahvalaulude teaduslik väljaanne “Vana Kannel”. Teooria ja tegelikkus. – *Jakob Hurda teened rahvaluuleteaduse arendamisel. Tõid eesti filoloogia alalt. Tartu Riikliku Ülikooli Toimetised* 848. Tartu, 48–59.
- Roll, Tiiu 1989b. “Vana Kandle” lauludest. – *Dr. Jakob Hurda 150. sünniaasta-päevale pühendatud ettekandekoosolek 22. aprillil 1989 TRÜ aulas*. Tartu, 3–5.
- Roos, Jaan 1936. Jakob Hurt. Eesti vanavara kuningas. – *Eesti rahvuslikud suurmehed. Elulooline kirjastik noorsoole* 3:17. Tallinn: Kooli-Kooperatiiv, 193–240.
- Ross, Jaan 2001. Kommentaare eesti runolaulu mõnede varaste noodistuste juurde. – *Regialul – keel, muusika, poeetika*. Toimetajad Tiiu Jaago, Mari Sarv. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum. Eesti Rahvaluule Arhiiv; Tartu Ülikool. Eesti ja võrdleva rahvaluule õppetool, 83–94.
- Royle, Nicholas 2004. *Jacques Derrida. Routledge Critical Thinkers*. London, New York: Routledge.
- Ruus, Hendrik (toim.) 1912. *Waimu töö ehk Tähed pimedas taewas. Wendade koguduste ajaloolik ülevaade ja palvemajade asutamine Balti kubermangudes*. 1. jagu. Viljandi.
- Rüütel, Ingrid 1974. Ida-Saaremaa külalauludest ja laulumeistritest. – *Keel ja Kirjandus*, nr. 4 ja 5, 232–241 ja 287–294.
- Saareste, Albert 1922. *Valitud eesti rahvalaulud. Keeelise ja värtsiõpetusliku sissejubatus* ning sõnastikuga. 2. muudetud ja täiendatud trükk. Tallinn: Eesti Kirjastuse-Ühisus.

- Saarlo, Liina 2005. *Eesti regilaulude stereotüüpiast. Teooria, meetod ja tähendus. Dissertationes Folkloristicae Universitatis Tartuensis* 5. Tartu Ülikooli kirjastus.
- Säid, Edward W. 1983. Travelling Theory Reconsidered. – *The world, the text, and the critic*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 251–265.
- Sailo, Alpo 1921. Iilias – Kalevala. – *Kalevalaseuran vuosikirja* 1. Helsinki, 57–66.
- Sailo, Alpo 1928. Muistelma Pedri Šemeikasta. – *Kalevalaseuran vuosikirja* 8. Helsinki, 190–194.
- Salve, Kristi 2002. Muude rahvaste folkloor Eesti Rahvaluule Arhiivis. – *Kogumisest uurimiseni. Artikleid Eesti Rahvaluule Arhiivi 75. aastapäevaks. Eesti Rahvaluule Arhiivi toimetused* 20. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, 29–52.
- Sarv, Mari 2008. *Loomiseks loodud: regivärsimõõt traditsiooniprotsessis. Eesti Rahvaluule Arhiivi Toimetused* 26. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi Teaduskirjastus.
- Sarv, Vaike 1987. Setu mitmehäälsus: kogumislugu ja kokkuvõte. – *Teater. Muusika. Kino*, nr. 7, 22–30.
- Sarv, Vaike 1997. Setu improvisatsioonid esimesel Kuninga kuulutamisel. – *Lee* 4. *Ümin*. Eesti Rahva muuseumi Sõprade Seltsi väljaanne, 79–95.
- Sarv, Vaike 2000. *Setu itkukultuur. Ars Musicae Popularis* 14. Tartu, Tampere: Eesti Kirjandusmuuseum, etnomusikoloogia osakond; Tampereen yliopiston kansanperinteen laitos.
- Sarv, Vaike 2004a. Jutustavate laulude hääled Anne Vabarna viisivaramus. – *Setumaa kogumik* 2. *Uurimusi Setumaa arheoloogiast, rahvakultuurist, rahvaluulest, ajaloo ja geograafiast*. Ajaloo Instituut, MTÜ Arheoloogiakeskus. Tallinn, 59–77.
- Sarv, Vaike 2004b. Anne Vabarnan kertovien laulujen sävelmät. – *Kalevala ja laulettu runo*. Toimittanut Anna-Leena Siikala, Senni Timonen, Lauri Harvilahti. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 958. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 464–485.
- Saukas, Rein 2005. *Eesti mõistatuste allikalugu* II. *Reetor* 6. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum. Folkloristika osakond, Eesti Kultuuriloo ja Folkloristika Keskus.
- Saukas, Rein 2007. *Eesti mõistatuste allikalugu* III. *Reetor* 7. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum. Folkloristika osakond; Eesti Kultuuriloo ja Folkloristika Keskus.
- Schlegel, Christian Hieronymus Justus 1831. *Reisen in mehrere russische Gouvernements in den Jahren 1801, 1807, 1815, 1830. Sechstes Bändchen. Reise von St. Petersburg nach dem Pleskowschen Gouvernement im Monat Julius 1815*. Meiningen: Friedemann Keyssner.
- Scott, Joan W. 2001. Women's History. – *New perspectives on historical writing*. Second Edition. Edited by Peter Burke. Cambridge: Polity, 43–70.
- Schorske, Carl E. 2000. Ajalugu ja kultuuriuurimine. – *Vikerkaar*, nr. 8–9, 55–67.
- Selart, Anti 2009. Setomaa keskaja ajaloo uurimisest. – *Setomaa* 2. *Vanem ajalugu muinasajast kuni 1920. aastani*. Koostajad ja toimetajad Heiki Valk, Anti Selart, Anti Lillak. Tartu: Eesti Rahva Muuseum, 201–202.

- Seljamaa, Elo-Hanna 2006. *Sissevaateid geograafilis-ajaloolisesse meetodisse*. Tartu Ülikool, Eesti ja võrdleva rahvaluule osakond (magistritöö).
- Seto Kongress 2003. = *VI Seto Kongress. 9. oktoobril 2002. a. Verskab*. Kokko säändnü: Öiõ ja Ain Sarv. Verska: Seto Kongressi Vanõbidõ Kogo.
- Seto leelo 2008. = *Seto leelo. Seto mitmehäälne laulutraditsioon. Inimkonna vaimse kultuuripärandi esindusnimekiri. Kandetaotlus*. <http://www.rahvakultuur.ee/?s=282>; 7. 6. 2011.
- Setoola Sirgvo 1922. Edimäne suur Seto rahvaleelotajide pido. – *Seto lugõmik*. I osa. *Akadeemilise Emakeele Seltsi toimetused VI*. Tartoh: Trükikoda Ed. Bergmann, 139–157.
- Sihvo, Hannes 1999. Karelia: a source of Finnish national history. – *National History and Identity. Approaches to the Writing of National History in the North–East Baltic Region Nineteenth and Twentieth Centuries. Studia Fennica Ethnologica 6*. Edited by Michael Branch. Helsinki: Finnish Literature Society, 181–201.
- Sihvo, Hannes 2003. *Karjalan kurva. Karelianismin taustaa ja vaiheita autonomian aikana*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Sinaiskii, V. 1929. *Pskovo–Pecherskii monastery'. Obshchii kul'turno-istoricheskii ocherk*. Riga: Riti.
- Sommer, Samuel 1922a. Setu rahvalaulikute pido. – *Postimees*, nr. 223, 29.9, 5.
- Sommer, Samuel 1922b. Setu laulupido korraldus tuleb ette võtta. – *Postimees*, nr. 139, 23.6, 7.
- Sommer, Samuel 1922c. Haige rahvalaulik nõuab toetust. – *Päevaleht*, nr. 204, 24.8, 6.
- Sommer, Samuel 1931. Setumaa – Vanavara ait. Setu noored korjavad vanadelt usinasti vanavara. Mõni laulik laulab üle 10.000 rea. – *Postimees*, nr. 34, 4.2, 2.
- Sommer, Samuel 1934. Avalik küsimus prof. J. Mägistele. – *Üliõpilasleht*, nr. 6, 17.5, 189.
- Sommer, Samuel 1936. Vanavarakogujad omavahel. Toimetusele saadetud kiri. – *Postimees*, nr. 127, 12.5, 4.
- Sommer, Samuel 1938. Minu mälestused prof. M. J. Eisenist kui vanavarakogujast. – *M. J. Eiseni elu ja töö*. Toim. F. Ederberg ja E. Päss. Tartu: Noor-Eesti Kirjastus, 120–122.
- Spivak, Gayatri Chakravorty 1994. Can the Subaltern Speak? – *Colonial Discourse and Postcolonial Theory. A Reader*. Eds. Patrick Williams, Laura Chrisman. London and New York: New Left Review (Verso), 281–299.
- Suomen suku* 1926. = *Suomen suku*. I nidos. Toimituskunta: A. Kannisto, E. N. Setälä, U. T. Sirelius, Yrjö Wichmann. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Otavan kirjapaino.
- Sõgel, Endel (toim) 1957. *Eesti kirjanduse ajalugu I*. Eesti NSV Teaduste Akadeemia, Keele ja Kirjanduse Instituut. Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus.
- Särg, Taive 2010. Ehedus mitut moodi: rahvamuusika ahtusest pärimusmuusika avarustesse. – *Keel ja Kirjandus*, nr. 8–9, 639–654.

- Talve, Ilmari 1992. Ilmari Manninen in Finland and Estonia. – *Pioneers. The History of Finnish Ethnology. Studia Fennica Ethnologica* 1. Edited by Matti Räsänen. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki, 50–76.
- Tamm, Marek 2003. Hayden White ja “keeleline pööre” ajaloofilosoofias. – *Tuna*, nr. 1, 128–133.
- Tamm, Marek 2011. Teadmine, võim, subjekt: Michel Foucault’ tõe ajalugu. – *Teadmine, võim, subjekt. Valik räägitust ja kirjutatust. Michel Foucault*. Koostanud ja kommenteerinud Marek Tamm. Tallinn: Varrak, 393–428.
- Tampere, Herbert 1934. Eeslaulja ja koor setu rahvalaulude ettekandmisel. – *Eesti Rahva Muuseumi Aastaraamat* 9/10; 1933/1934. Tartu, 49–74.
- Tampere, Herbert 1935. *Eesti rahvaviiside antoloogia. Anthologia Cantuum Popularium Estonorum* 1. *Eesti Rahvaluule Arhiivi Toimetused* 5. Tartu.
- Tampere, Herbert 1956a. Sissejuhatus – *Eesti rahvalaule viisidega* I. Eesti NSV Teaduste Akadeemia Fr. R. Kreutzwaldi nim. Kirjandusmuuseum. Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus, 3–22.
- Tampere, Herbert 1956b. Mõningaid eestlaste etnilise ajaloo küsimusi suulise rahvaloomingu valgusel. – *Eesti rahva etnilisest ajaloost. Artiklite kogumik*. Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus, 255–277.
- Tampere, Herbert 1958. Jakob Hurda rahvaluule väljaandmistööst ja selle printsiipidest. – *Paar sammukest eesti kirjanduse ja rahvaluule uurimise teed. Uurimusi ja materjale* 1. Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus, 131–170.
- Tampere, Herbert 1961. Eesti lüro-eeviliste rahvalaulude muusikalistest stiilidest. – *Paar sammukest eesti kirjanduse ja rahvaluule uurimise teed. Uurimusi ja materjale* 2. Tartu, 235–261.
- Tampere, Herbert 2009a. 30 aastat Eesti Rahvaluule Arhiivi asutamisest. – *Lauluväelised. Eesti mõttelugu* 85. Koostaja Mall Hiimäe. Tartu: Ilmamaa, 212–232.
- Tampere, Herbert 2009b. Lüürilised laulud. – *Lauluväelised. Eesti mõttelugu* 85. Koostaja Mall Hiimäe. Tartu: Ilmamaa, 399–413.
- Tampere, Herbert 2009c. Rahvaluulet Chr. H. J. Schlegeli reisilt Eestimaale 1807. aastal. – *Lauluväelised. Eesti mõttelugu* 85. Koostaja Mall Hiimäe. Tartu: Ilmamaa, 183–192.
- Tampere, Herbert 2009d. Südame ja hinge ärkamine. – *Lauluväelised. Eesti mõttelugu* 85. Koostaja Mall Hiimäe. Tartu: Ilmamaa, 159–174.
- Tampere, Herbert 2009e. Perekondlike tähtpäevade laulud. – *Lauluväelised. Eesti mõttelugu* 85. Koostaja Mall Hiimäe. Tartu: Ilmamaa, 337–375.
- Tampere, Herbert 2009f. Läti dainad eesti poolt vaadatuna. – *Lauluväelised. Eesti mõttelugu* 85. Koostaja Mall Hiimäe. Tartu: Ilmamaa, 50–110.
- Tarkka, Lotte 1989. Karjalan kuvaus kansallisena retoriikkana. Ajatuksia karelianismin etnograafisesta asetelmasta. – *Runon ja rajan teillä. Kalevalaseuran vuosikirja* 68. Helsinki, 243–257.

- Tarkka, Lotte 2005. *Rajarahvaan laulu. Tutkimus Vuokkiniemen kalevalamittaisesta runokulttuurista 1821–1921*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Tedre, Ülo 1964. Tähelepanekuid regivärsilise rahvalaulu tüpoloogias. – *Eesti rahvaluulest*. Eesti NSV Teaduste Akadeemia Keele ja Kirjanduse Instituut. Tallinn, 7–34.
- Tedre, Ülo 1989a. Jakob Hurt und Kaarle Krohn. – *Jakob Hurt. Vier Abhandlungen über seine folkloristische Tätigkeit*. Eesti Teaduste Akadeemia Humanitaar- ja ühiskonnateaduste osakond. Preprint KKI 63. Tallinn, 20–37.
- Tedre, Ülo 1989b. Jakob Hurt 150. – *Keel ja Kirjandus*, nr. 7, 385–391.
- Tedre, Ülo 1994. M. J. Eiseni tee folkloristikasse (II). Eisen Hurda võistlejana. – *Keel ja Kirjandus*, nr. 8, 487–497.
- Tenhunen, Anna-Liisa 2006. *Itkuvirren kolme elämää. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 1051*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Timonen, Senni 2004. *Minä, tila, tunne. Näkökulmia kalevalamittaiseen kansanlyriikkaan*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Tolstoi, M. 1861. *Sviatyni i drevnosti Pskova. Sochinenie grafa M. Tolstago*. Moskva, v universitetskoi tipografii. (Reprint, Sankt-Peterburg 1993).
- Trusman, Iu. A. 1890. Poluvertsy Pskovo-Pecherskogo kraia. – *Zhivaia Starina* 1890, vyp. I, 31–62.
- Truusmann, Jüri (Georg) 2002. Petserimaa setud. – *Mäetagused*, nr. 19, 176–190.
- Tuglas, Elo 2008. *Tartu päevik, 1928–1941*. ETA Underi ja Tuglase Kirjanduskeskus. Tallinn: Tänapäev.
- Undusk, Jaan 1995. Hamanni ja Herderi vaim eesti kirjanduse edendajana: sünekdohhi printsiip. – *Keel ja Kirjandus*, nr. 9, 577–756.
- Undusk, Jaan 1997. Kolm võimalust kirjutada eestlaste ajalugu. Merkel – Jakobson – Hurt. – *Keel ja Kirjandus*, nr. 12, 797–811.
- Undusk, Jaan 2000. Ajalootõde ja metahistorilised žestid. Eesti ajaloo mitmest moraalist. – *Tuna*, nr. 2, 114–130.
- Ustav, Karl 1907. *Maanitsus. Petserimaa eestlastele kimmäse sõpru poolt kirotet*. Tartu: Eesti Karskusseltside Keskoimekond.
- Ustav, Karl 1908. *Pihkva eestlased*. Kirjutanud K. Usstaw. Tartu: Postimehe kirjastus.
- Vakimo, Sinikka 2001. *Paljon kokeva, vähän näkyvä: tutkimus vanhaa naista koskevista kulttuurisista käsityksistä ja vanhan naisen elämäkäytännöistä*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Valk, Heiki 2005. Lõuna-Eesti kaugemast minevikust. – *Vikerkaar*, nr. 7–8, 124–129.
- Valk, Ülo 2004. On the Discursive Foundations of Estonian Folkloristics: a Farmer's Field of Vision. – *Everyday Life and Cultural Patterns. International Festschrift for Elle Vunder. Studies in Folk Culture*. Volume 3. Ed. by Ene Kõresaar & Art Leete. Tartu: Tartu University Press, 265–272.

- Valk, Ülo 2005. Establishment of the Estonian Folklore Collections and the Concept of Authenticity. – *Volkskundliche Großprojekte. Ihre Geschichte und Zukunft. Rostocker Beiträge zur Volkskunde und Kulturgeschichte 2*. Münster, New York, München, Berlin: Waxmann Verlag GmbH, 33–38.
- Valk, Ülo 2010. Eesti folkloristika kulg distsipliinist diskursiivseks formatsiooniks. Mõtteid ja tähelepanekuid. – *Keel ja Kirjandus*, nr. 8–9, 561–574.
- Veske, Mihkel 1877. *Bericht über die Ergebnisse einer Reise durch das Estenland im Sommer 1875 von Dr. M. Veske. Separatabdruck aus den Verhandlungen der Gelehrten estnischen Gesellschaft*, 8. Band. 4. Heft. Dorpat: Laakmanns Buchdruckerei.
- Veyne, Paul 1984. *Writing History: Essay on Epistemology*. Translated by Mina Moore-Rinvolutri. Manchester: Manchester University Press.
- Veyne, Paul 2006. Tõde, mõisted ja ajalooline sotsioloogia. Intervjuu Paul Veyne'iga, küsitlenud Marek Tamm. – *Kas kreekalased uskusid oma müüte? Essee konstitueerivast kujutlusvõimest*. Tallinn: Varrak, 195–214.
- White, Hayden 1975. *Metahistory: the Historical Imagination in Nineteenth-century Europe*. Baltimore, London: Johns Hopkins University Press.
- White, Hayden 1980. The Value of Narrativity in the Representation of Reality. – *Critical Inquiry*, vol. 7, 5–27.
- White, Hayden 1985a. The Historical Text as Literary Artifact. – *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*. Baltimore, London: John Hopkins University Press, 81–100.
- White, Hayden 1985b. The Fictions of Factual Representation. – *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*. Baltimore, London: John Hopkins University Press, 121–134.
- White, Hayden 1985c. Interpretation in History. – *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*. Baltimore, London: John Hopkins University Press, 55–80.
- White, Hayden 1985. The Noble Savage Theme as Fetish. – *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*. Baltimore, London: John Hopkins University Press, 183–196.
- White, Hayden 1999. Historical Emplotment and the Problem of Truth in Historical Representation. – *Figural Realism. Studies in the Mimesis Effect*. Baltimore, London: John Hopkins University Press, 27–42.
- White, Hayden 2000. Vastused professor Chartier' neljale küsimusele. – *Vikerkaar*, nr. 8–9, 88–97.
- White, Hayden 2003. Kirjandusteooria ning ajalookirjutus. – *Tuna*, nr. 1, 111–127.
- Viese, Saulcerite 1985. Dainade isa Krišjanis Barons. – *Keel ja Kirjandus*, nr. 11, 669–673.
- Viidalepp, Richard 1936. Aruanne rahvaluule kogumisest 1. VI – 30. IX 1936. – *Rahva-pärimuste Selgitaja*, nr. 1. Tartu: Eesti Rahvaluule Arhiiv, 15–16.
- Viidalepp, Richard 1939. Jakob Hurt – geniaalne rahvaluulekoguja. – *Eesti Kirjandus*, nr. 7, 20.7, 293–312.

- Viidalepp, Richard 1953. Kreutzwald – eesti folkloristika rajaja. – *Fr. R. Kreutzwaldi maailmavaade ja tegevus. Artiklite kogumik*. Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus, 93–129.
- Viidalepp, Richard 1959. Rahvaluule arengust Nõukogude ajal. – *Eesti rahvaluule ülevaade*. Toimetanud Richard Viidalepp. Eesti NSV Teaduste Akadeemia Keele ja Kirjanduse Instituut. Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus, 471–483.
- Viidalepp, Richard 1963. Kaarle Krohn ja eesti rahvaluuleteadus. – *Keel ja Kirjandus*, nr. 5, 280–289.
- Viidalepp, Richard 1970. A. O. Väisänen viron kansansävelmiä keräämässä. – *Kalevalaseuran vuosikirja* 50. Porvoo, Helsinki: WSOY, 75–84.
- Viidalepp, Richard 1980. Jakob Hurda üleskutse “Paar palvid”. – *Keel ja Kirjandus*, nr. 5, 285–289.
- Viires, Ants 1959. Chr. H. J. Schlegeli “Reisen in mehrere russische Gouvernements” etnograafilise allikana. – *Etnograafia Muuseumi Aastaraamat XVI*. Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus, 249–274.
- Viires, Ants 1989. Kuidas Jakob Hurt omandas doktorikraadi. – *Keel ja Kirjandus*, nr. 7, 436–439.
- Villem Reimani... 2010. = Villem Reimani ja Jakob Hurda kirjavahetus aastatel 1884–1904. Koostanud Tarmo Piir. Tartu: Ilmamaa.
- Wilson, William A. 1976a. *Folklore and Nationalism in Modern Finland*. Bloomington and London: Indiana University Press.
- Wilson, William A. 1976b. The Evolutionary Premise in Folklore Theory and the “Finnish Method”. – *Western Folklore*, Vol. 35, No. 4, 241–249.
- Wilson, William A. 2005. Herder, Folklore and Romantic Nationalism. – *Folklore. Critical Concepts in Literary and Cultural Studies*. Edited by Alan Dundes. Volume II. The Founders of Folklore. London and New York: Routledge, 4–21.
- Vinkel, Aarne 2000. Legend või luhtumus? – *Keel ja Kirjandus*, nr. 6, 452–454.
- Virtanen, Leea 1974. Tuomaanlaulun maailmankuva. – *Sampo ei sanoja puutu. Matti Kuusen juhlakirja. Kalevalaseuran vuosikirja* 54. Helsinki: WSOY, 501–519.
- Virtanen, Leea 1981. Setukaisnaisten lauluperinne. – *Suomen Antropologi*, nro. 1, 29–40.
- Virtanen, Leea 1987. Setukaiset kertovat lauluistaan. – Leea Virtanen (toim.). *Viron veräjät. Näkökulmia folkloreen. Tietolipas* 105. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 161–194.
- Virtanen, Leea 1994. Singers on their Songs: The Act of Singing as perceived by Singers in the Setu Region of Estonia Today. – *The Uses of Tradition: A Comparative enquiry into the Nature, Uses and Functions of oral Poetry in the Balkans, the Baltic, and Africa*. Edited by Michael Branch, Celia Hawkesworth. London, Helsinki: School of Slavonic and East European Studies, University of London; Finnish Literature Society, 231–249.
- Virtanen, Leea; DuBois, Thomas 2000. *Finnish Folklore. Studia Fennica Folkloristica* 9. Helsinki, Seattle: Finnish Literature Society; University of Washington Press.

- VK 1985. = Vana kannel V. *Mustjala regilaulud. Monumenta Estoniae antiquae I. Estonum carmina popularia*. Koostanud Herbert Tampere, Erna Tampere. Eesti NSV Teaduste Akadeemia, Fr. R. Kreutzwaldi nim. Kirjandusmuuseum. Tallinn: Eesti Raamat.
- Voolaine, Paulopriit 1930. Setu suurem rahvaluule kogu. Kirja pandud 300.000 regivärssi. – *Postimees*, nr. 259, 24.9, 4.
- Voolmaa, Aino 1959. Fr. R. Kreutzwaldi käsikiri Virumaa rahvarõivastest. – *Etnograafia Muuseumi Aastaraamat XVI*. Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus, 219–248.
- Wolf, Virginia 1997. Oma tuba. – *Esseed*. Tõlkinud Malle Talvet ja Jaak Rähesoo. Tallinn: Hortus Litterarum, 138–257.
- Voznesenskii, A. 1899. Slava sv. Nikolaia Chudotvortsja, arkhiepiskopa Mirlikiiskago v Rossii. Sviashchennye liturgicheskie, tserkovno-arkheologicheskie i istoriko-literaturnye pamiatniki chestvovaniia Sviatitelja v “nashem” otechestve. – Voznesenskii, A. & Gusev, F. (eds.). *Zhitie i chudesja Sv. Nikolaia Chudotvortsja, arkhiepiskopa Mirlikiiskago i slava ego v Rossii*. Chast’ II-ia. Sankt-Peterburg: Sinodal’naia Tipografija.
- Väisänen, Armas Otto 1923a. Eesti rahva vana laulumuusika. – *Odamees*, nr. 6 (10), august, 162–164.
- Väisänen, Armas Otto 1923b. Setumaan “lauluemojen” tilapäösrunoja. Kirjaanpannut ja suomentanut A. O. Väisänen. – *Kalevalaseuran vuosikirja* 3. Helsinki: WSOY, 159–183.
- Väisänen, Armas Otto 1924a. Seto lauluimä’ ja näide johustise’ laulu’. – *Kodotulõ: Seto lugõmiku II osa. Akadeemilise Emakeele Seltsi toimetused XI*. Tartoh: K.-Ü. Postimehe trükk, 5–36.
- Väisänen, Armas Otto 1924b. Syntymä, lapsuus ja kuolema. Setukaisten tapoja ja uskumuksia. – *Kalevalaseuran vuosikirja* 4. Helsinki: WSOY, 193–223.
- Väisänen, Armas Otto 1924c. *Heimokannel I. Viron kansan runoja*. Valikoinut ja suomentanut A. O. Väisänen. Porvoo: WSOY.
- Väisänen, Armas Otto. 1948. *Mordwinische Melodien*. Phonographisch aufgenommen und herausgeben von A. O. Väisänen. Suomalaisen-Ugrilaisen Seuran Toimituksia XCII. Suomalais-Ugrilainen Seura, Helsinki.
- Väisänen, Armas Otto. 1956. Alpo Sailo ja Kalevalaseura. – *Kalevalaseuran vuosikirja* 36. Porvoo, Helsinki, 255–270.
- Väisänen, Armas Otto. 1969. Vepsäläisten luona v. 1916. – *Kalevalaseuran vuosikirja* 49. Porvoo, Helsinki, 272–288.
- Väisänen, Armas Otto 1970. A. O. Väisänen muistelmia. – *Kalevalaseuran vuosikirja* 50. Helsinki, 6–74.
- Väisänen, Armas Otto. 1992. *Setumaalta Harjumaalle. A.O. Väisänen tutkimusmatka Viroom vuonna 1913*. Toim. Timo Leisiö. Tampereen Yliopisto. Kansanperinteen laitos. Julkaisuja n:o 16. Tampere.

- Väljavõtteid...* 1937. = Väljavõtteid ERA kolleegiumi otsustest. – *Rahvapärimeste Selgitaja*, nr. 3. Tartu: Eesti Rahvaluule Arhiiv, 72–73.
- Västriku, Ergo-Hart 1999. Eesti Rahvaluule Arhiiv. – *Paar sammukest XVI. Eesti Kirjandusmuuseumi aastaraamat*. Koostanud ja toimetanud Sirje Olesk. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, 91–97.
- Västriku, Ergo-Hart 2005. Oskar Loorits: Byzantine Cultural Relations and Practical Application of Folklore Archives. – *Studies in Estonian Folkloristics and Ethnology. A Reader and Reflexive History*. Edited by Kristin Kuutma and Tiiu Jaago. University of Tartu; Estonian Literary Museum. Tartu University Press, 203–215.
- Västriku, Ergo-Hart 2007. *Vadjalaste ja isurite usundi kirjeldamine keskajast 20. sajandi esimese pooleni: alliktekstid, representatsioonid ja tõlgendused*. Tartu Ülikooli kirjanduse ja rahvaluule osakond. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Õunapuu, Piret 2005. Ilmari Manninen: Mapping the Study of Material Culture. – *Studies in Estonian Folkloristics and Ethnology. A Reader and Reflexive History*. Edited by Kristin Kuutma and Tiiu Jaago. University of Tartu; Estonian Literary Museum. Tartu University Press, 305–315.
- Õunapuu, Piret 2009. “Mis täna veel saada on, seda homme enam ei leidu!” Vanavara kogumisest Eesti Rahva Muuseumi algaastail. – *Akadeemia*, nr. 2 (241), 665–683.

Nimeregister

A

Abu-Lughod, Lila 16, 17, 18
Ahven, Eeva 85, 200
Alas, Liis 85
Anderkopp, Ago 197
Anderson, Walter 89, 101, 200, 203, 204, 207, 210, 212, 220, 222, 223, 231, 233
Annist, August 50, 63
Anttonen, Pertti J. 101, 131
Apo, Satu 38, 49, 107, 138
Ariste, Paul 27, 236
Arukask, Madis 39, 70, 81, 86, 92, 119, 127
Aun, Elise 147

B

Bahtin, Mihhail 30
Bal, Mieke 28
Ban, Aldar 132
Barthes, Roland 28
Bauman, Richard 20, 35, 49
Ben-Amos, Dan 37, 38
Bendix, Regina 12, 199, 236
Bengts, Carl 130, 167, 178, 186
Bennett, Gillian 99, 100
Berg, Diana 216
Bērzkalne, Anna 220
Beyer, Jürgen 13, 16, 35, 89
Blauberg, Martin 81
Bome, Helen 173
Borenus-Lähteenkorva, Axel August 107
Briggs, Charles L. 20, 35, 49, 93, 94, 189
Buck, Willem 73, 74, 132
Bula, Dace 111
Burke, Peter 24, 28, 190
Bynum, Caroline Walker 18

C

Carnoy, Henry 20
Chalvin, Antoine 57
Chartier, Roger 23
Child, Francis James 100
Clifford, James 16, 24, 28–30
Crapanzano, Vincent 16
Curvier, Georges 93

D

Darwin, Charles 99, 107
de Certeau, Michel 23
Denisov, skulptor 169
Derrida, Jacques 26, 28
DuBois, Thomas 4, 13, 93
Dundes, Alan 35, 100, 101

E

Eagleton, Terry 12
Ederberg, F.W. 219
Eilart, Jaan 41
Einbund, Karl 224, 227
Eisen, Matthias Johann 20, 132, 139, 140, 178, 191, 193, 197–200, 205–208, 210–212,
216–220, 222, 224–226, 230, 231, 234
Enäjärvi-Haavio, Elsa 80, 133
Ernits, Villem 192, 198, 209, 229, 233, 234
Eskelinen, Heikki 131

F

Fahlmann, Friedrich Robert 49, 53–55, 60, 61
Fetterley, Judith 28
Forester, George 58
Foucault, Michel 22–24, 92, 189

G

Genette, Gerard 31
Ginzburg, Carlo 23, 28, 47
Green, Rayna 18
Grenzstein, Ado 96
Grimm, Jacob 93, 107
Grünthal-Ridala, Villem 79, 80, 138

H

Haava, Anna 100
Haavio, Haavio 13, 80, 112, 132–134, 138, 140, 150, 199, 210, 227
Haavio, Martti 209, 210, 227
Hafstein, Valdimar Tr. 93, 94, 99
Hagu, Paul 32, 39, 68, 74, 83, 87, 88, 92, 96, 132, 134, 145, 148, 152, 155, 156, 159, 188,
198, 208
Hakamies, Pekka 210
Hamann; Johann Georg 49
Hautala, Jouko 69, 107, 114, 118, 201
Heikel, Axel Olai 132, 134, 135
Helbi Hilip 141, 147

Hemmo 181, 182
Herder, Johann Gottfried 12, 49, 51, 54, 56, 58, 93, 101, 213
Hermann, Karl August 219
Hiimäe, Mall 86, 142, 184
Hilana Taarka 71, 75–78, 81, 89, 139, 146, 154, 156, 158, 162, 169, 173, 175, 176,
179–181, 183, 195, 198
Hirsik, Veera 41
Honko, Lauri 21, 37, 38, 82, 83, 150, 154
Hunt, Iro 181
Hupel, August Wilhelm 31, 52, 56, 57, 58, 59, 101
Hurt, Jakob 11–15, 20, 21, 30–32, 35, 39, 48, 56, 64, 66–74, 78, 87, 88, 91–109, 114–127,
129, 132, 134–139, 142, 143–145, 147, 148, 155–158, 179, 191–199, 204–216, 220,
222, 224–226, 231, 234, 236, 239, 249, 256–258, 260, 261, 264–266, 269, 270, 272

I

Ilmjärv, Magnus 13
Ilomäki, Henni 108, 109, 114, 124
Iro Toia külast 75, 76

J

Jaago, Tiiu 19, 115, 116
Jagomann, Jakob 64, 95, 96, 98, 105
Jansen, Ea 12
Jänes, Harald 176, 178
Jääts, Indrek 14, 15, 192
Jürjo, Indrek 56–59

K

Kalda, Mare 35, 225
Kalkun, Andreas 3, 17, 19, 36, 40, 41, 43–45, 73, 82, 91, 124, 127, 136, 138, 140–142,
150, 164, 191, 194, 195, 201, 206, 214
Kallas, Oskar 20, 74, 124, 132, 147, 151, 203, 204, 209, 212, 216–219, 224, 226
Kallberg, Maari 146, 150, 155
Kallio, Kyösti 227
Kartau, J 217, 218
Kaup, Nadežda 43, 44
Kekkonen, Urho 227
Keller, Evelyn Fox 31
Kettunen, Lauri 13, 132, 133, 136, 142, 150, 156, 217
Kigaste, Edgar 227
Kirshenblatt-Gimblett, Barbara 21, 91
Kivelä, Marjut 13, 167, 175
Kivine, Märt 26
Kivisaari, Vuokko 151
Knuuttila, Seppo 138, 140, 167, 198, 199
Koeppen, Peter von 52, 53

Koidula, Lydia 100, 140, 208
Koivunen, Anu 31
Kokamägi, Hilja 85
Kolk, Udo 39, 87–89, 115, 119
Kondratjeva, Alidia 43–45
Kondratjeva, Tatjana 76, 155, 156, 222, 223
Kondratjev, Vassili 45
Koppel, Heinrich 13
Korb, Anu 42, 44, 130
Kravtsov, Mai 85, 185, 258
Kravtsov, Risanda 185
Kreutzwald, Friedrich Reinhold 13, 19, 20, 21, 30, 31, 33, 37, 48–56, 59–66, 70, 96, 100,
129, 139, 147, 208, 213, 234, 239
Kriisa Ossip 156
Krohn, Julius 37, 56, 93, 101, 106–108, 111, 114, 118, 134, 205
Krohn, Kaarle 11, 13, 20, 21, 32, 37, 66, 68–70, 91–93, 95–101, 105–115, 118–127,
133–135, 201, 207, 214–217, 220, 239
Krull, Hasso 26
Kruse, Friedrich 55
Krüüts, Maria 89
Kudu, Elsa 54
Kukke, Hugo 225, 227, 229
Kuld, Tat'õ 174, 181
Kuldvee, Georg 229
Kunder, Juhan 20
Kuper, Adam 138
Kutšarenko, Anna 43
Kutti, Selma 65
Kuusi, Matti 116, 150, 151
Kuutma, Kristin 4, 12, 15–19, 21, 32, 35, 39, 80, 83, 91, 130, 154, 187, 207, 235
Kõiv, Anna 154, 155, 181, 183, 184
Kõiva, Otilie 85, 115
Kõivo, Anna 40

L

Laanemets, Liisi 41
Laanetalu, Maria 89, 139, 208
Laanetu, Mairi 81, 86
Laar, Mart 147
Laidoner, Johan 82, 261
Laine, Jakob 209
Laitinen, Heikki 150, 151, 187
Lampén, Ernst 138
Larin Paraske 140, 157
Laugaste, Eduard 20, 37, 50, 52, 56, 57, 59, 85, 89, 114, 115, 119, 139, 200, 212
Launis, Armas 74

Leete, Art 19, 151
Leigri, Anne 181
Leivo, Aleksandra 89
Lesseps, Jean Baptiste Barthélemy de 58
Levin, Isidor 111, 169
Liiman, Linda 40
Liisu, Puru 85, 208
Liivik, Irina 81
Liljeström, Marianne 31
Lillak, Anti 21
Lillo, Aksel 229
Lintrop, Aado 18
Loorits, Oskar 13, 20, 27, 65, 83, 84, 97, 119, 132, 134, 151, 190, 202, 203, 205–210,
212–215, 219–236, 239
Lopp, Neeme 26
Luiga, Juhan 138, 139
Lummo, Jekaterina 40, 41
Lõuna, Kalle 192, 197, 198
Lätt, Selma 87
Lönnrot, Elias 51
Lyell, Charles 99

M

Macpherson, James 49
Manninen, Ilmari 135, 136, 137, 178
Mansikka, Viljo Johannes 201, 203, 209, 210, 230
Martina Ifo 76, 79, 89, 98, 139, 154, 157, 158, 162, 163, 165, 167, 169, 170, 173, 174, 176,
180, 181, 183, 195, 200
Mast, Kull'o 181
Mathisen, Stein R. 14, 168
Matvejeva, Anna 43
Matvejeva, Olga 43–45
Mikiver, Els 85
Mikkola, Kati 28
Miko Ode 30, 39, 76, 89, 98, 106, 139, 140, 145, 154–159, 162–167, 169, 170, 172–176,
179–181, 183–185, 188, 195, 198, 208
Mirotvortsev, M 173
Mirov, Ruth 80
Morley, David 28
Mäeste, Anna 40, 41
Mägi, Liisu 85
Mägiste, Julius 134, 205, 206
Mäkinen, Timo 150
Mälk, Vaina 20
Mühlenthal, Theodor 146, 147
Müller, Arp 227, 233
Müller, Max 101

N

Naumann, Hans 100
Neus, Alexander Heinrich 37, 50, 51, 54–56, 60, 61, 63, 65, 66
Nieminen, Markku 131, 167–169
Niles, John Jacob 139
Niles, Rena 139
Nurm, Taarka 181, 183
Nuutov, Mirjam 41

O

Ó Giolláin, Diarmuid 13
Oidermaa, Ants 227
Oinas, Felix 133
Ojamaa, Triinu 17
Ojansuu, Heikki 132, 148, 156
Ojaots, Marfa 81
Okkonen, Onni 167–169
Olesk, Sirje 210, 227
Onoila, Iivana 138, 199
Oras, Janika 17–19, 29, 36, 81, 83, 85–87, 90, 130, 139, 140, 185–187, 208
OSSIPOVA, Maria 45

P

Paloos, Anastassia 89
Parkin, Frank 28
Pekkilä, Erkki 133
Penttilä, Aarni 134
Penttinen, Yrjö 133
Percy, Thomas 49
Perttunen, Arhippa 140
Peterson, Maria 43, 44
Petri, Johann Christoph 56, 58
Petrovna, Darja 156
Pihla, Akulina 41
Pihlaste, Agrepina 88, 89
Piho, Mare 46
Pino, Veera 17, 38, 39, 71, 76, 83, 85–89, 98, 192, 200, 229
Plath, Ulrike 58, 101
Plattonen, Matjoi 150
Pook, Mare 41
Prants, Hindrik 71, 72, 76, 141–145, 147, 156, 197, 210
Promet, Aleksander 169
Puhvel, Jaan 69
Pull, Liis 85
Pulst, August 81

Põhi, Aleksei 196, 209, 214
Põldmäe, Rudolf 13, 96, 98, 108, 137, 148, 192, 223, 226, 234
Pähnapuu, Maarja 41
Pähnapuu, Veera 42, 87
Päss, Elmar 27, 108, 197, 200, 201, 203, 204, 207, 209, 210, 222–224, 230, 233, 234
Päts, Konstantin 227
Pöögelmann, H 132
Pöysä, Jyrki 28, 29

R

Raag, Nikolai 149, 157–159, 186
Rabinow, Paul 16, 28, 235
Raivio, Kaari 150
Rajasalu, Inda 227
Randmets, Vassili 213, 222–224
Raudkats, Anna 142, 143, 145, 146, 148, 149, 152, 176, 177
Raudla, Mat'o 89
Raud, Märt 151, 153, 154
Raudsep, Loreida 89
Reier, Victor 15
Reiman, Villem 13, 14, 19, 20, 97, 104, 105
Reinola, Mihkel 196
Rendla, Tatjana 89
Ribenis, Karin 12, 105, 147
Ricœur, Paul 23, 24, 27
Ritchie, Susan 14, 17, 236
Roos, Jaan 207
Ross, Jaan 58
Rousseau, Jean-Jacques 26, 101, 138
Royle, Nicholas 26
Ruusamägi, Akulina 82, 196, 197, 229
Ruus, Hendrik 16
Rüütel, Ingrid 41, 86

S

Saareste, Albert 65, 203
Saarlo, Liina 36
Säid, Edward W. 28
Sai, Jekaterina 183
Sailo, Alpo 13, 77, 130, 131, 155, 157, 167–172, 175, 178, 186
Salve, Kristi 39, 236
Sarv, Mari 36, 45
Sarv, Vaike 15, 21, 36, 39, 41, 46, 58, 70, 71, 209
Sarv, Öie 17, 46
Saukas, Rein 20, 21, 155, 191, 193, 194, 196, 197, 203, 212, 226, 228, 234
Schiefner, Franz Anton 53

Schlegel, Christian Hieronymus Justus 21, 31, 54–60, 65
 Schorske, Carl E. 22
 Scott, Joan W. 12, 26
 Selart, Anti 21
 Seljamaa, Elo-Hanna 107
 Setoola Sirgvo 169
 Setälä, Emil Nestor 132, 137
 Sihvo, Hannes 13, 131, 132, 167
 Simaski Seenka 149
 Sirelius, Uno Taavi 156, 185
 Sommer, Samuel 12–15, 21, 27, 32, 82, 83, 89, 91, 92, 96, 127, 137, 139, 140, 145,
 147–149, 155, 159, 160, 167, 169, 180, 183, 184, 189–216, 219, 221–237, 239
 Soots, Jaan 98
 Sperger, möldriemand 72, 147
 Spivak, Gayatri Chakravorty 17
 Stein, Victor 51, 66, 95, 147, 148, 156
 Suuvere, Matrjona 81
 Sögel, Endel 20
 Sörmus, Dimitri 182
 Särg, Taive 35
 Šemeikka, Pedri 138
 Šemeikka, perekond 140

T

Tallgren, Aarne Michael 132
 Talve, Ilmari 135
 Tammeorg, Anna 127, 209
 Tamm, Marek 22, 224
 Tammsaare, Anton Hansen 41
 Tampere, Herbert 12, 13, 20, 38, 39, 56–58, 65, 67, 84, 95, 96, 101, 105, 111, 114, 115,
 127, 141, 192, 203, 208, 215, 216, 219–222, 230
 Tarkka, Lotte 28, 131, 138
 Tarvel, Ellen 85
 Tedre, Ülo 19, 37, 105, 108, 109, 119, 197, 198, 212, 216, 220
 Tenhunen, Anna-Liisa 149, 150
 Thomson, Woldemar 82
 Timonen, Senni 18, 28, 37, 38, 83, 112, 149
 Toomeniit, M 155
 Toomka 75, 167
 Tootsel, Ann 85
 Treiali Ode 30, 154, 163, 165, 166, 171, 172, 175–180, 185
 Truusmann, Jüri (Georg) 61, 147, 173
 Tuglas, Elo 27, 219
 Tunkelo, Eemil Aukusti 132
 Tõnisson, Jaan 13
 Tõnurist, Igor 46

U

Udu, Marfa 81
Undusk, Jaan 18, 24, 49, 54, 65, 101, 102, 104, 105
Ustav, Karl 15, 132, 134, 148

V

Vabarna, Anne 17, 21, 36, 38, 41, 71, 78, 81–83, 86, 87, 89, 150, 176, 196, 198, 200
Vabarna, Maria 196
Vahvik, Stepanida 81
Vakimo, Sinikka 154
Valk, Ülo 12, 15, 16, 19, 20, 35, 86, 89, 210
Vasar, Epp 139
Vassiljeva, Maria 43
Vassiljev, Mihhail 43
Vedler, Richard 223
Veldman, Jaan 81
Vesik, Madli 85
Veske, Mihkel 108, 129, 139, 141, 146, 147, 156, 224
Veyne, Paul 22, 25
Viidalepp, Richard 74, 86, 89, 93, 95, 97, 108, 109, 197, 203, 207, 213, 226
Viires, Ants 19, 54, 56, 93
Viks, Röpina kirikuõpetaja 81, 229
Vinkel, Aarne 223, 224
Virtanen, Leea 13, 38, 39, 93, 119, 141
Virtaranta, Pertti 151
Vladislavna, Maria 151
von Grote, perekond 222
Voolaine, Paulopriit 83, 183, 200, 210, 211, 229, 234
Voolmaa, Aino 55
Väisänen, Armas Otto 12, 13, 27, 31, 32, 38, 48, 74–80, 82, 83, 114, 129–133, 137, 140,
142, 143, 145, 146, 148–160, 162–188, 197, 226, 239
Västrik, Ergo-Hart 17, 83, 151, 224

W

Weizenberg, August 100, 259
White, Hayden 22–25, 29, 30, 46–48, 131, 240
Wiedemann, Ferdinand Johann 100
Wilson, William A. 101, 107, 108, 119
Woolf, Virginia 25, 26, 241

Õ

Õunapuu, Piret 135, 136

Curriculum vitae

Andreas Kalkun

Sünniaeg- ja koht:

28. aprill 1977, Haki

Aadress:

Eesti Rahvaluule Arhiiv, Vanemuise 42, 51003, Tartu

Telefon:

+372 737 7736

e-post:

andreas@folklore.ee

Haridus

1995

Värska Keskkool

2000

Tartu Ülikool, BA folkloristikas

2003

Tartu Ülikool, MA folkloristikas

2004-2011

Tartu Ülikool, doktoriõpe (eesti ja võrdlev rahvaluule)

Erialane enesetäiendamine

2002

Helsingin yliopisto, folkloristiikka

2007

Helsingin yliopisto, folkloristiikka

Teenistuskäik

1999-2004

EKM Eesti Rahvaluule Arhiiv, projektitaitja

2005-2006

EKM Etnomusikoloogia osakond, teadur

2008-

EKM Eesti Rahvaluule Arhiiv, teadur

Curriculum vitae

Andreas Kalkun

Date and place of birth: 28. aprill 1977, Haki

Address: Eesti Rahvaluule Arhiiv, Vanemuise 42, 51003, Tartu

Phone: +372 737 7736

E-mail: andreas@folklore.ee

Education

1995

Värskas Secondary School

2000

University of Tartu, BA in folklore

2003

University of Tartu, MA in folklore

2004-2011

University of Tartu, PhD studies in Estonian and comparative folklore

Continuing education

2002

University of Helsinki, folklore

2007

University of Helsinki, folklore

Professional employment

1999-2004

Participation in different research-projects at the Estonian Folklore Archives

2005-2006

Researcher, Estonian Literary Museum, Department of Ethnomusicology

2008-

Researcher, Estonian Literary Museum, Estonian Folklore Archives

DISSERTATIONES FOLKLORISTICAE UNIVERSITATIS TARTUENSIS

1. **Anzori Barkalaja.** Sketches towards a Theory of Shamanism: Associating the Belief System of the Pim River Khanties with the Western World View. Tartu, 2002. 184 p.
2. **Татьяна Миннихметова.** Традиционные обряды закамских удмуртов: Структура. Семантика. Фольклор. Tartu, 2003. 258 p.
3. **Madis Arukask.** Jutustava regilaulu aspektid. 19. sajandi lõpu setu lüroepiliste regilaulude žanr ja struktuur. Tartu, 2003. 305 lk.
4. **Tiia Ristolainen.** Aspekte surmakultuuri muutustest Eestis. Tartu, 2004. 180 lk.
5. **Liina Saarlo.** Eesti regilaulude stereotüüpiast. Teooria, meetod ja tähendus. Tartu, 2005. 257 lk.
6. **Taive Särg.** Eesti keele prosoodia ning teksti ja viisi seosed regilaulus. Tartu, 2005. 264 lk.
7. **Risto Järv.** Eesti imemuinasjuttude tekstid ja tekstuur. Arhiivikeskne vaatlus. Tartu, 2005. 226 lk.
8. **Anu Korb.** Siberi eesti kogukonnad folkloristliku uurimisallikana. Tartu, 2007. 430 lk.
9. **Ergo-Hart Västriik.** Vadjalaste ja isurite usundi kirjeldamine keskajast 20. sajandi esimese pooleni. Tartu, 2007. 231 lk.
10. **Merili Metsvahi.** Indiviid, mälu ja loovus: Ksenia Mürsepa mõttemaailm folkloristi pilgu läbi. Tartu, 2007. 171 lk.
11. **Mari Sarv.** Loomiseks loodud: regivärsimõõt traditsiooniprotsessis. Tartu, 2008. 183 lk.
12. **Liisi Laineste.** Post-socialist jokes in Estonia: continuity and change. Tartu, 2008. 199 lk.
13. **Ave Tupits.** Käsitlusi rahvameditsiinist: mõiste kujunemine, kogumis- ja uurimistöö kulg Eestis 20. sajandil. Tartu, 2009. 222 lk.
14. **Anneli Baran.** Fraseologismide semantika uurimisvõimalused. Tartu, 2011. 172 lk.
15. **Mare Kalda.** Rahvajutud peidetud varandustest: tegude saamine lugudeks. Tartu, 2011. 272 lk.
16. **Piret Voolaid.** Eesti mõistatused kui pärimusliik muutavas kultuuri-kontekstis. Tartu, 2011. 238 lk.
17. **Liina Paales.** Kurtide nimepärimuse aspekte: puudelisuse ja kurdiks-olemise folkloristlik uurimus. Tartu, 2011. 209 lk.