





**INDIVIID, MÄLU JA LOOVUS:  
KSENIA MÜÜRSEPA MÕTTEMAAILM  
FOLKLORISTI PILGU LÄBI**

**MERILI METSVAHI**



TARTU ÜLIKOOLI  
KIRJASTUS

Väitekiri on lubatud kaitsmisele filosoofiadoktori kraadi taotlemiseks (folkloristikas) Tartu Ülikooli kultuuriteaduste ja kunstide instituudi nõukogu otsusega 11. septembril 2007. a.

Juhendaja: prof. Ülo Valk (Tartu Ülikool)

Oponendid: dr. Madis Arukask (Tartu Ülikool),  
dr. Ergo-Hart Västriku (Eesti Kirjandusmuuseum)

Kaitsmise koht: Tartu Ülikooli Nõukogu saal  
Kaitsmise aeg: 12. oktoober 2007. a. kl 12.15

Käesolev väitekiri on valminud ETF grandide nr 6518 raames

ISSN 1406–7366  
ISBN 978–9949–11–707–9 (trükis)  
ISBN 978–9949–11–708–6 (PDF)

Autoriõigus Merili Metsvahi, 2007

Tartu Ülikooli Kirjastus  
[www.tyk.ee](http://www.tyk.ee)  
Tellimus nr 369

## EESSÕNA

Nende kaante vahele on koondatud minu teaduslike rännakute tulemus, mis sai alguse huvist Ksenia Mürsepa ja tema lausunud sõnade vastu. Olen tänulik neile paljudele inimestele, kes mul seda teed käia aitasid. Mu kõige suurem tänu kuulub loomulikult Ksenia Mürsepale, ilma kelleleta ei oleks saanud seda rännakut alustadagi. Kolm aastat tagasi Ksenia lahkus meie seast, ent tema sõnad elavad edasi, nüüd juba sootuks teistsuguses keskkonnas. Teiseks tänan südamest Ksenia lapselast Tatjana Kodast, kes mind ja mu kolleege oma vanaema juurde juhatas ning alati abivalmis ja vastutulelik oli, kui ma tema poole pöördusin. Tänan ka kolleege, kellega koos Kseniat külastasime: Risto Järve, Andreas Kalkunit, Mari Sarve ja Kristina Veidenbaumi. Mu tänusõnad kuuluvad ka Ksenia tütrele Manni Gulovale ja türetütrele Kristina Kodasele, kes koos meiega Ksenia pajatamisi kuulasid ja sõna sekka ütlesid.

Võimaluse eest oma mõtterännakuid rahulikus ja mõnuses töökeskkonnas teostada tänan kolleege Tartu Ülikooli eesti ja võrdleva rahvaluule osakonnast, samuti Regina Bendixit Göttingeni ülikoolist ja Anna-Leena Siikalat Helsingi Ülikoolist. Eriti suur tänu kuulub Ülo Valgule, kes mulle head nõu andis ja alati käeulatuses püsis, et vajalikel hetkedel oma toetav käsi ulatada. Elo-Hanna Seljamaad tänan folkloristlike arutelude ja mõttejulguse toetamise eest. Taisto Raudalaist tänan inspireerivate vestluste ja Andreas Kalkunit setu konteksti tutvustamise eest. Muretu töökeskkonna tagamisel on mänginud oma osa Eesti Teadusfondi grandiprojektid nr 4450 ja 6518, milles olen osalenud, ning *Deutsche Akademische Austauschdienst*, kelle toetusel sain 2006. aastal kaks kuud Göttingenis sealseid raamatukogusid kasutada. Suured tänusõnad ütlen Paul Hagule, kes on salvestuste järgi üle kontrollinud kõik nii artiklites kui ka töö teoreetilises sissejuhatuses leiduvad setukeelsed litereeringud ning mulle setu keele ja Setumaa kohta infot jaganud. Suur tänu ka mu artiklite ja resümee tõlkijatele Leena Kurvet-Käosaarele ja Raili Põltsaarele! Tänan ka artiklite anonüümseid retsensente, kes tegid asjalikke kommentaare ja sundisid mul oma seisukohti selgemalt väljendama. Tänan ka Mall Jõgit ja Joel Sanga Keele ja Kirjanduse toimetusest, kes töösse hõlmatud neljanda artikli algversiooni paljudest kõrvalteemadest mõned välja soovitasid võtta, et peateelt mitte liiga kaugele rännata.

Lõpetuseks tänan oma vanemaid suure abi ja toetuse eest, poega Kasparit kannatlikkuse ning Amarit toetuse ja innustuse eest töö viimases järgus.

11. septembril 2007 Tartus



# SISUKORD

ARTIKLITE ILMUMISANDMED .....	8
SISSEJUHATUS.....	9
1. TÖÖ EELDUSED .....	10
1.1. Folkloristide ja Ksenia Mürsepa kohtumine .....	11
1.2. Ksenia Mürsepa elu ja identiteet .....	14
1.3. Isiku-uurimused folkloristikas.....	17
2. TÖÖ TEOREETILISED LÄHTEKOHAD .....	21
2.1. Välitööde rolli ümbermõtestamine folkloristikas ja dialoogiline metodoloogia.....	22
2.2. Esituse ( <i>performance</i> ) uurimine.....	24
2.3. Suulist kultuuri ja kirjakultuuri vastandav lähenemine.....	27
3. ARTIKLITEST .....	31
3.1. I artikkel: “Ja seal oll’ suur madu...” Püha Jüri legend setu naise Ksenja Mürsepa vaimses universumis .....	32
3.2. II artikkel: The Self-Conception of the Setu Woman Ksenia Mürsepp (,Setu naise Ksenia Mürsepa mina-käsitus’) .....	34
3.3. III artikkel: Cultural Differences in Life-Story Narration (,Kultuurilised erinevused elulugude jutustamisel’).....	37
3.4. IV artikkel: Püha Ksenia legend setu naise Ksenia Mürsepa vaimses universumis .....	42
4. KASUTATUD ALLIKAD.....	45
5. ARTIKLID .....	51
1. “Ja seal oll’ suur madu...” Püha Jüri legend setu naise Ksenja Mürsepa vaimses universumis	
2. The self-conception of the Setu woman Ksenia Mürsepp	
3. Cultural Differences in Life-Story Narration	
4. Püha Ksenia legend setu naise Ksenia Mürsepa vaimses universumis	
INDIVIDUAL, MEMORY AND CREATIVITY: KSENIA MÜRSEPP’S MENTAL WORLD FROM A FOLKLORIST’S PERSPECTIVE. Summary .....	163
CURRICULUM VITAE .....	170

## ARTIKLITE ILMUMISANDMED

- I “Ja seal oll’ suur madu...” Püha Jüri legend setu naise Ksenja Mürsepa vaimses universumis. – Akadeemia 9, 2003. Lk. 1915–1952.
- II The self-conception of the Setu woman Ksenia Mürsepp. – Folklore. An Electronical Journal of Folklore. Vol. 28, 2004. Pp. 41–56.
- III Cultural Differences in Life-Story Narration. – Studies in Folk Culture. Vol 2. Ed by Art Leete, Ülo Valk. Tartu: University of Tartu, Dept. of Estonian and Comparative Folklore, Dept. of Ethnology. 2004. Pp. 132–159.
- IV Püha Ksenia legend setu naise Ksenia Mürsepa vaimses universumis. – Keel ja Kirjandus 10, 2007 (ilmumas).



## SISSEJUHATUS

Käesoleva töö eesmärgiks on selgitada, milliseid vahendeid on interdistsiplinaarsete huvidega folkloristil ühe indiviidi mõttemaailma avamiseks, ning esitada ühe folkloristi tõlgendus setu naise Ksenia Mürsepa mõtteilmast. Selleks olen analüüsinud omaenda valitud osi minu ja mu kolleegide tehtud intervjuudest Ksenia Mürsepa (1911–2004), mis leidsid aset aastatel 2001–2003 Tartus.

Töö eesmärgiks ei ole järelduste tegemine 20. sajandi esimese poole setu rahvakultuuri kohta. Kuna intervjuud tehti 21. sajandil, ei pea ma selliste järelduste tegemist võimalikuks, seda enam, et analüüside käigus tuli korduvalt ilmsiks inimmälu konstruktiivne loomus. Pilt, mille esitame minevikust, on alati mingisuguses seoses meie oleviku identiteedi, huvide ja eesmärkidega. Seega on elulooline mälu ressurss, mida saame kasutada erinevates olukordades erineval moel. Ksenia kasutas oma mälu nii, et sellest tõusis mitmekülgselt tulu: tema sai rahuldada oma rääkimisvajadust ning folkloristid said juurde mõtlemis- ja uurimisainet. Minu mõttemaailma kütkestas ennekõike küsimus sellest, kuidas üks vana setu naine hoiab alal oma identiteeti Tartu linnakorteris ning kuidas loob ja esitab juttude abil oma tegelikkust. Kuna olen teadlik sellest, et see tegelikkus ei ole Ksenia sõnade taga, vaid nendes sõnades endis, pean oluliseks sõnasõnaliste litereeringute esitamist ja lähianalüüsi.

Kuna meenutused elust Setumaal aitasid Ksenial määratleda ja kinnistada oma identiteeti, ei saa selle töö puhul mööda vaadata setu kultuuri temaatikast. Ka meile kui folkloristidele polnud tõsiasi, et Ksenia kuulus setude hulka, sugugi tähtsusetu. Eestis elab tänapäevani edasi ettekujutus Setumaast kui folkloristide kullakaevust, mille sõnastas Jakob Hurt üle saja aasta tagasi järgmiselt: „Setu rahvas ehk Setukesed on [---] Eesti muinasaja ja iseloomu tundmiseks [---] väga tähtsad. Nemad on esivanemate vanast usust ja arvamisest, kombedest ja viisidest palju kindlamine kinni pidanud, kui kõik tõised Eestlased, tänase päevani. [---] See ei ole siis ime sugugi, et teadusemehed Setumaale rändavad, – see maa on neile vana aja ja muinasajade tundmiseks kullakaev.” (Hurt 1904: v) Sellelaadse retoorika ja institutsionaalse kogumistöö abil muudeti setu rahvapärinus objektiks, mida sai moodsa ühiskonna ülesehitamises tõhusalt ära kasutada. Setude kultuur, mis oli säilitanud arhailisemaid elemente kui muu Eesti kultuur<sup>1</sup>, ning tugevama kogukondliku ja etnilise identiteedi säilimine setude seas (Kuutma 2005: 135) tegi nad modernsuse

---

<sup>1</sup> Kooskõlas sellega, et Hurt võrdustab setu kultuuri uurimise eesti kultuuri varasema arenguetapi uurimisega, peab ta setusid eestlaste nooremateks vendadeks (Hurt 2005: 334).

poole pürgivatele haritlastele eriti sobivaks objektiks, mille taustal saadi ise asuda veelgi modernsemasse valgusesse.<sup>2</sup>

Käesoleva töö kirjutamisel olen olnud teadlik sellest, et minugi folkloristlik tegevus on üks osa „teise” ja „traditsiooni(lise)” loomise protsessist modernses ühiskonnas. Olgugi et ma olen kas teadlikult või seda endale teadvustamata püüdnud vähendada distantsi intervjuuerija ja intervjueeritava vahel ning mõtestada meie dialoogi Ksenia vaatepunktist (vt nt IV: *Legendi kõnestamine*), on võimuvahekorrad juba algsituatsiooni poolt paika pandud. Kuna mina olen folklorist, on mul see privileeg, et ma võin Ksenialt lindistatu entekstualiseerida ja oma nägemust mööda taaskontekstualiseerida (nende mõistete kohta vt sissejuhatuse 2.2). Parim viis neid tekste taaskontekstualiseerida on asetada need 21. sajandi folkloristlikku diskursusesse, mille juurde kuulub see, et Kseniat pole esitletud mitte teise aega ja paika asetatud rahvapärимuse eksponaadina, vaid ta on asetatud moodsa ühiskonna konteksti, kus ta meie kohtumiste aegu elas.

Antud uurimusest ei ole võimalik taandada minu isikut. Valikud, millised Ksenia kõneldud lood ja sõnad said analüüsi aluseks, on minu tehtud ja lähtuvad minu huvidest, kogemustest ja maailmanägemisest. Ka vahendid, mida ma analüüsiks kasutanud olen, on määratud minu, mu kogemuse ja lugemuse poolt. Kui väitekiri hõlmaks kogu Ksenia „repertuaari” – annaks ülevaate kogu folkloorsest ainesest, mida Ksenialt salvestasime – sarnaneks minu panus selles töös „traditsiooni(lise)” taastootmisega. Praeguses väitekirjas aga ei tõuse see nii valdavalt esile, kuna olen keskendunud ennekõike konkreetsete jutustamisolu-kordade analüüsile, mille kaudu olen püüdnud mõista – s.t. enda jaoks mõtestada – Ksenia maailma ja mõtlemisviisi.

## 1. Töö eeldused

Käesolev väitekiri ei oleks saanud valmida, kui ei oleks olnud Ksenia Mürseppa. Tähtsam kui tema olemasolu oli siiski tõsiasi, et ma kohtusin temaga. Seepärast olen pühendanud esimese alajaotuse just nimelt meie kohtumise teemale. Käesolev uurimus ei oleks saanud valmida ka siis, kui ei oleks olemas folkloristikat ning täpsemalt isiku-uurimusi folkloristikas. Kuigi ma ei järgi ühegi varasema isiku-uurimusliku suunitlusega käsitluse metodoloogiat, ei oleks mu töö teema keskendunud ühe isiku ümber, kui selliseid käsitlusi folkloristikas poleks. Seepärast pean oluliseks anda lühikese ülevaate isiku-uurimuslikest töödest folkloristikas, keskendudes paari põhimõiste tutvustamisele, mis sellistes töödes enamasti esile kerkivad. See lühiülevaade ei hõlma sugugi

---

<sup>2</sup> Selgitamaks, miks just setud moodsa eesti ühiskonna ülesehitamiseks väga hästi sobisid, sobivad näiteks Oskar Kallase 1925. aastal – tõsi küll, mitte setu kultuuri kohta – kirjutatud sõnad: „olevikupuu seisab seda kindlamalt, mida sügavamalt ta juured ulatuvad muinsuse mulda” (Kallas 1926: v).

mitte kõiki isiku-uurimuslikke folkloristlikke töid, vaid ainult väikest valikut nendest. Teadlikult pole tähelepanu pööratud teostele, mis käsitlevad laulikut, sest ka Ksenia Mürsepa puhul olen huvi tundnud just jutustamise, mitte laulmise vastu. Ülevaadet sellest, kuidas eri autorid on jutustajaid tüpologiseerinud (selle kohta vt Siikala 1980 ja Siikala 1990), ei ole ma esitanud, kuna antud uurimuse seisukohast ei ole see oluline.

## 1.1. Folkloristide ja Ksenia Mürsepa kohtumine

Isiku-uurimuslikku tööd ajendas kirjutama isiklik välitööde kogemus Ksenia Mürsepaga, mis minule kui folkloristliku hariduse saanud ja juba korduvalt välitöödel käinud uurijale oli tähelepanuväärne ja erakordne sündmus. See sai võimalikuks ennekõike tänu Ksenia tütre tütrele Tatjana Kodasele, kes Tartu Puškini Gümnaasiumi eesti keele õpetajana end TÜ avatud ülikooli kursustel täiendades rääkis 2001. a. jaanuaris dotsent Tiiu Jaagole oma vanaemast, kes oskab fantastiliselt muinasjutte rääkida, ja küsis, kas folkloristid oleks huvitatud nende lindistamisest.<sup>3</sup> Tiiu Jaago edastas selle info mulle ja mu kolleeg Risto Järvele, kellega koos me külastasimegi Kseniat esimest korda 8. veebruaril 2001. a. Kseniale teatas Tatjana, et folkloristid tulevad külla, alles siis, kui me olime külastamisaja juba kokku leppinud. 2007. aasta kevadel kuulsin Tatjana käest, et ta oli juba ammu mõelnud, et vanaema muinasjutte peaks lindistama. Ta oli sellest isegi oma kooli õpilastega rääkinud, ent need olid arvanud, et spetsiaalse tehnikata ei ole salvestamine võimalik. Ksenia oli Tatjanale – tollase nimega küll Taalile – muinasjutte rääkinud juba siis, kui ta teda lapsena hoidis, ja need olid talle alati väga meeldinud. Tatjana kontaktivõtmise ajend oli tema enda sõnul see, et niivõrd hea muinasjutuvestja jutud ei kaoks unustuse hõlma: *et see säiliks, et ei läheks ära koos vanaemaga, et ei kaoks.* (intervjuu T. Kodasega 15.04.2007)

See tsitaat, mis tuletab meelde tõsiasja, et folklooritekstide publitseerimist põhjendatakse folkloristika algusaegadest tänapäevani suures osas samalaadse retoorika abil<sup>4</sup>, toob sisse olulise teema folkloristika kui distsipliini olemasolu alustest. Teadusharu eksistentsi aluseks on uurimisobjekti olemasolu. Rahvaluule kui objekt loodi kultuuripoliitilise tegevuse käigus, nimelt insitutsioonide

---

<sup>3</sup> Tatjana sõnul ütles ta Tiiu Jaagole: „Teate, et ehk pakub huvi, et mul on kodus selline vanaema, kes oskab fantastiliselt rääkida setu muinasjutte. Ja see on Tartus, kohe ülikooli külje all.” (intervjuu 15.04.2007)

<sup>4</sup> Seda, et isegi 20. sajandi lõpu tippfolkloristid on tunnetanud end 11. tunnil tegutsevate kogujatena, kelle kohustus on jäädvustada seda, mida veel jäädvustada annab, tõendab tsitaat Lauri Honkolt India välitööde käigus läbi viidud Siri eepose talletamise kohta: „Meie projekti eesmärk oli päästa üks suuline eepos unustuse hõlma jäämisest /---/.” (Honko 2000: 21)

raames toimuva folkloorikogude loomise kaudu. Kui seda poleks omal ajal toimunud, ei olekski meil tegemist rahvaluulega, vaid triviaalse rahva seas ringleva diskursusega, millele keegi tähelepanu ei pööra. See diskursus sai muutuda objektiks – ja hakata esindama rahvast ja rahvust – ainult koguja pilgu all ja uude konteksti asetatult. (Anttonen 2003: 51–57)

Folkloristide ja Ksenia Mürsepa kohtumist ei oleks aset leidnud, kui ükski kohtumise kolmest osapooltest poleks puutunud institutsionaalsel tasandil kokku meie ühiskonnas leiduvate traditsiooni väärtustavate hinnangute ja praktikatega. Nüüd aga oli selliseid osapooli koguni kaks. Meievahelise kontakti algataja Tatjana Kodas oli lõpetanud Petseri eesti kooli ja Tartu Ülikooli vene filoloogia eriala ning õpetas vene koolis eesti keelt. Mina ja Risto olime saanud eesti ja võrdleva rahvaluule magistrikraadi Tartu Ülikoolist ning töötanud rahvaluule õppetoolis juba mitmeid aastaid. See, miks nii mina kui ka Risto Järv<sup>5</sup> tajusime 2001. aasta veebruaris Annelinna korteris toimunud kohtumist erakordse sündmusena, tuleneski suuresti meie folkloristlikust taustast. Olin käinud varemgi välitöödel, ent mitte kunagi ei olnud ma kohanud nii head jutustajat nagu Ksenia, ma polnud kuulnud ka mitte ühtegi nii hästi esitatud muinasjuttu, nagu neid nüüd kõlas kümnete kaupa järjest. Ksenia Mürsepaga koosveedetud tunnid ei vaimustanud meid aga mitte ainult saadud intervjuerimisprotsessi tulemuse kõrge folkloristliku „turuväärtuse” tõttu, vaid ka isikliku laengu tõttu, mille saime seda sümpaatset ja elutarka inimest tundma õppides.

Kseniale pakkusid meie kohtumised rahuldust teisel viisil. Traditsioon ja traditsiooni tundmine olid temagi jaoks olulised, ent seda elamisstrateegia mõttes (vt Uusitalo 2003). Traditsiooni kui minevikku, olevikku ja tulevikku siduva järjepidevuse kaudu tajus ta oma elu jätkuvana (vt Uusitalo 2003: 85). Ksenia rõhutas korduvalt meile edastatud teabe ja lugude iidsust. Näiteks loo järel, mis räägib sellest, kuidas vanapagan vanasti ristirahva lapsi varastas ja puuhalu lapse asemele jättis, väitis Ksenia: *Sedä kynõli<sup>q</sup> vana<sup>q</sup> inemise<sup>q</sup>. Ja mitusada aastakka sinnä tagasi om, sedä ka ma ei tiiä<sup>q</sup>. Nuu<sup>q</sup>ki kynõli<sup>q</sup>, et vanast kynõldi. Ku nimä<sup>q</sup> oll' jo sada aastakka vana<sup>q</sup>.* (MD-0103-14) Selline rõhutamine ei sündinud vajadusest jutu tegelikku vanust kindlaks teha, vaid kujutas endast esituse juurde kuuluvat kuulajatele suunatud diskursiivset traditsionaliseerivat praktikat (vt Bauman 2004: 146–149; Bauman & Braid 1998: 112).

Traditsioonide väärtustamine Ksenia poolt ilmneb ka sellest, et neil puhkudel, kui minu esitatud küsimus puudutas Ksenia isiklikku elulugu, kaldus jutt sageli setu vanade kommete kirjeldamisele üldisemalt (näiteid vt III: 140; 141). Sellise käitumise põhjuseks olid nii Kseniaga seotud asjaolud – see, et Ksenia ei olnud individualistlikku maailmanägemust täiesti omaks võtnud, ja

---

<sup>5</sup> Risto Järv on kirjutanud oma väitekirjas, et läbi talveõhtuse tuisu Annelinna korterisse jõudnuna üht hästi esitatud muinasjuttu teise järel kuulates sügenes temasse tunne, et “toimuv ei saa olla tõsi.” (Järv 2005: 47)

see, et enese määratlemine setu kultuuri kandjana oli talle oluline – kui ka arvestamine meie kui vanade setu traditsioonide ja kommete vastu huvi tundvate folkloristide huvidega. Niisiis oli Ksenia leidnud tänuväärse audiotooriumi ja ta näis selle üle õnnelik olevat. Tatjana Kodas iseloomustas vanaema olekut meie külaskäikude aegu järgmiste sõnadega: *Ja põsed õhetasid ja selline tunne, et kohe mitukümmend aastat noorem oli.* (intervjuu 15.04.2007)

Kuigi Ksenia meie külaskäikude aegset jutustamisolukorda üldiselt nautis ega mõelnud ilmselt pidevalt sellele, et iga sõna linti võetakse, ei sukeldunud ta oma juttude maailma sedavõrd, et meie kuulajatena ununenud oleks ja et ta olukorda millegi muu kui intervjuuna tajuma oleks hakanud. Kui vahepeal võiski vestlus tavapärase intervjuu<sup>6</sup> raamest väljuda, siis pauside tekkimisel tuli intervjuuolukord Kseniale jälle meelde. Sellele viitavad tema kasutatud metakommentaari rolli täitvad küsimused *Midäs viil (tahatõ)?* meie kolmandal, neljandal ja viiandal külaskäigul. Need küsimused osutavad ilmselt ka sellele, et Ksenia oli intervjuu käigus siiski teadlik sellest, et meie dialoogi arengus mängib rolli ka “kolmas” osapool – laiema audiotooriumi huvid – nagu see folkloristlike intervjuude puhul tavaks on (vt Palmenfelt 2006: 113).

Folkloristid tegid Ksenia juurde seitse külaskäiku. Helisalvestused – kokku umbes seitsmeteistkümne tunni jagu – on säilinud järgmistest külaskäikudest:

8.02.2001 Risto Järv, Merili Metsvahi; kohal viibisid ka Kristina Kodas ja Tatjana Kodas

17.02.2001 Risto Järv, Kristina Veidenbaum, Merili Metsvahi

11.03.2001 Risto Järv, Mari Sarv, Kristina Veidenbaum; kohal viibisid ka Manni Gulova ja Kristina Kodas

11.04.2001 Risto Järv, Merili Metsvahi

11.05.2002 Mari Sarv, ta laps Pihla Järv, Merili Metsvahi, kohal viibis ka Manni Gulova

4.11.2003 Andreas Kalkun, Merili Metsvahi, kohal viibis ka Manni Gulova.

Eelviimane Andreas Kalkuni ja minu sooritatud intervjuu toimus 20. juunil 2002. aastal, aga kuna siis oli minidiskisalvestaja mikrofon valesti paigaldatud, ei ole lindistust kuulda. Kuuel külastuskorral minidiskidele tehtud lindistuste kohta koostas diskiniimekirjad ja andsin need koos diskidega üle Eesti Rahvaluule Arhiivile, kus need on nüüd kättesaadavad mp3-failidena. Ka ise sain koopiad materjalidest mp3-failidena CD-del. CD-d salvestuste koopiatega andsime üle ka Tatjana Kodasele.

Ksenia juures valmis ka kaks videosalvestust. Esimene neist filmiti 11. märtsil 2001 Risto Järve poolt ja sisaldab peamiselt muinasjutu-jutustamise situatsioonide ülesvõtteid. Sama materjal on olemas paralleelselt ka helisalvestustena. Teine video valmis 10. mail 2001. aastal, kui Ksenia juures käis ETV Tartu stuudio võttegrupp. Intervjueerija oli tookord Kristina Veidenbaum,

---

<sup>6</sup> Intervjuu ja vestluse erinevuste kohta vt Korb 2005: 42.

operaator Jaan Olmaru. Materjalist valmis saatelõik *Prillitoosi* saate jaoks, mis oli eetris 27. mail 2001. aastal.

## 1.2. Ksenia Mürsepa elu ja identiteet

Ksenia (setupäraste nimeversioonidega Okse ja Senni) Mürsepp sündis 18. jaanuaril 1911. aastal Kuurakese/Kuurakõs(t)õ (Косенки, Бредделево) külas, mis asub Pankjavitsast ja Riia-Pihkva kiviteest kolme kilomeetri kaugusel<sup>7</sup>. Jakob Hurda andmetel elas selles külas 1902. aasta seisuga 49 setut (Hurt 1904: xxiii)<sup>8</sup>. Ksenja ema Maria oli pärit Pliia külast, mis kuulus tollal Pankjavitsa piirkonna alla, aga Eesti ajal hakkas kuuluma Meremäe valla alla. Ksenja isa Miitra (Dimitri) oli pärit Kuurakesest. Kui setud 1921. aastal perekonnanimed said, hakkas ta pere kandma perekonnanime Kõivik. Ksenial oli kaks õde – vanem õde Klaudia (hilisema perekonnanimega Skvartsova) ja noorem õde Olga (hilisema perekonnanimega Link) – ja vend Ivan (Ersei). Lastel oli kolm erinevat isa, sest Maria jäi korduvalt leseks. Kui Ksenia oli 7-aastane, suri tema pärisisa. Kasuisa suri siis, kui Kseniast 14 aastat noorem poolõde Olga oli kolme-aastane.

Kooli läks Ksenia siis, kui ta oli üheksa ja poole aastane ja käis koolis kaks aastat. Kool kuulus kiriku juurde ja õpetajaks oli preester. Alguses oli neil venekeelne õpetaja ja õpetus, aga sel ajal, kui Ksenia käis teises klassis, tuli jõulude järel Soomest eestikeelne preester ja klass jagati kahte ossa, kusjuures setusid hakati õpetama eesti keeles. (MD-0109-25) Eesti iseseisvumise järel hakati setu õigeusu kogudustes kasutama eesti keelt ka jumalateenistuse keelena, ainult vene ja setu-vene segakogudustes säilisid veel kirikuslaavi-keelsed teenistused (Hagu 1999: 90). Sellele, et Ksenial oli huvi raamatute vastu, ent raamat olid tema lapseõlvekodus haruldus, osutab isikukogemuse lugu õpetaja käest saadud illustratsioonidega piiblilugude raamatu ära kadumisest. Ksenia olevat selle raamatu toona naabritüdrukule laenanud, ent see ei andnud seda kunagi tagasi. Ksenia arutluskäigu järgi oleks ta ehk oma raamatu tagasi saanud, kui ta ema oleks seda küsima läinud, aga ema oli kirjaoskamatu ega pidanud seda vajalikuks (MD-0106-23; MD-0109-25).

Ksenia abiellus 22-aastaselt. Oma mehest teeb ta intervjuude käigus väga vähe juttu ja ei iseloomusta teda mitte kuidagi. Seda, miks samast külast pärit mees Juri just teda naiseks tahtis, põhjendab Ksenia sellega, et ta oli töökas, elas lähedal ja temaga sai põllumaad kaasa. Juri olevat Ksenia emaga arutanud: *Kost saa parembat? Kostki ei saa<sup>9</sup> parembat. Timä maa, mu maa, ja saa plats ja saa*

---

<sup>7</sup> Küla kuulus ametlikult Pankjavitsa piirkonna alla (eri aegadel kas Pankjavitsa või Vilo valla alla), setude endi järgi Leega, Seeritsä ehk Keerä nurga alla (Hurt 1904: xxix).

<sup>8</sup> Ksenia sõnul mängisid setu ja vene lapsed nende külas koos. (MD-0108-12)

*talo*. (MD-0101-10) Kui oma esimesest kosimisest jutustab Ksenia pika loo (vt III: 142–144, MD-0107-14), siis abiellumise kohta oma abikaasaga tal lugu rääkida ei ole. Pulmad olid väikesed ja toimusid poolsalaja, kuna Juri kasuema – Juri ristiisa ja lelle naine – ei tahtnud, et Juri Kseniaga abielluks (MD-0104-01).

Ksenia sünnitas kuus korda, aga lapseest välja kasvas ainult kaks tüdart: 1938. aastal sündinud Leida ja 1940. aastal sündinud Manni. Üks poeg elas 5-nädalaseks, teised lapsed surid veelgi väiksematena. Leida, kes olevat olnud hea lauluhäälega, suri 2000. aastal. Manni Gulova elab alates 2000. aastast koos oma mehega Tartus.

Ksenia kodukülale lähim kirik, mis asus Pankjavitšas ja oli pühendatud Migulale (Nikolaile)<sup>9</sup>, põles sõja ajal ära. Sõja ajal majutati Kuurakesesse sakslasi, ka nende majas elas kaks nädalat üksteist noort saksa sõdurit. Sõda mõjutas Ksenia elu üldse mitmel moel (isikukogemuse lugu sõja ajast vt III: 137, MD-0105-24). Ta vend Ivan sai sõjas haavata ja tal amputeeriti alguses üks ning pärast ka teine jalg, nii et elu lõpuosas elas ta invaliidina. Ksenia mees jäi sõja ajal kadunuks. Tatjana käest kuulsin juba pärast Ksenia surma, nagu olevat liikunud kuuldused, et Ksenia abikaasa ei olegi surnud, vaid elab kuskil mujal uue naisega. Et ta aga Ksenia jaoks surnud oli, tõendab isikukogemuse lugu unenäost, kuidas Kseniale hall mantel selga jäi (vt III: 137–138, MD-0106-28). Uuesti ei abiellunud Ksenia enam kunagi, sest oma sõnul ei tahtnud ta ennast enam kellegi teise meele järgi painutada (vt ka III: 138, MD-0106-28). Ksenia tütar Manni usub sellesse, et ta isa veel pärast sõda edasi elas ja on püüdnud oma võimalikke poolõdesid ja -vendi leida, ent ta otsingud on jäänud seni tulemusteta.

1963. aastal kolis Ksenia 42-aastasena Kuurakesest Petserisse. Selleks ajaks oli sellesse setu-vene segakülla jäänud veel üksteist talu, millest neljas elasid setu või setu-vene segapered (MD-0110-02; intervjuu 15.04.2007). 1985. aastaks ei olnud sellesse külla jäänud enam mitte ühtegi setu elanikku (Reissar 1996: 240–242). Praeguseks olevat külas alles üleüldse ainult kaks talu (informatsioon Manni Gulovalt 15.04.2007). Leida oli abiellunud 19-aastasena väga heasse peresse, kus Ksenia ütluse kohaselt kunagi ei vannutud (MD-0104-12). Kui Manni kolis 1963. aastal Petserisse oma mehe juurde, läks Ksenia nende peresse elama. Kuna tollaegse korra järgi sai lapsega töölt koju jääda ainult mõneks kuuks, oligi Mannil, kes töötas poes esialgu müüja ja siis kolmkümmend kaks aastat järjest juhatajana, Kseniat lastehoidmiseks hädasti vaja. Seega kasvasid Manni lapsed – 1964. aastal sündinud Taali ja ta vend (Taali noorem õde suri lapsena) – tõepoolest üles koos vanaema muinasjuttudega. Tatjana meenutas, et ta mäletab, kuidas ta lapsena vanaema käest õhtuti tellis, millist muinasjuttu ta unejutuks tahab (intervjuu 15.04.2007). Taali käis vene lasteaias ja Petseri 2. Keskkooli eesti klassis, kuuludes viimasesse suuremasse

---

<sup>9</sup> Kasutan oma uurimuses läbivalt pühakute setupäraseid nimekujusid.

eesti lendu (8. klassi lõpetas 25 õpilast, 11. klassi 12 õpilast). Paralleelselt õppis ta muusikakoolis, kus õpetus käis vene keeles (intervjuu T. Kodasega 15.04.2007).

1997. aasta kevadel kolis Ksenia Tartusse oma tütretütre Tatjana pere juurde ja sai augustis Eesti kodakondsuse ja passi. Petserit külastas ta veel kahel korral: 1998. ja 1999. aastal (intervjuu T. Kodasega 15.04.2007). Tartus tundis Ksenia muinasjuttude vastu huvi eriti just Tatjana tütar Kristina (sünd. 1989. a), kes meie esimeste külaskäikude ajal intervjuerimise juures kohal viibis ning omalt poolt vanaema mõistatusi ja muinasjutte meelde tuletas. Kui muinasjutud ja mõistatused olid žanrid, mida Ksenia oma Tartu-elu jooksul ka enne meie külaskäiku oli kasutanud, siis laulnud olevat ta viimast korda Petseris. Ksenia suri 17. augustil 2004. a.

Ksenia oli sotsiaalselt aktiivne inimene, kes oskas sõnu seada. Seda, et Kseniale meeldis rääkida, on maininud ka tütretütar Tatjana (intervjuu 15.04.2007). Oma verbaalse võimekuse võttis kõne alla ka Ksenia ise. Nii näiteks rääkis ta meile loo sellest, kuidas tema lell, kes pidas Petseris poodi, imestas, et Ksenial alati nii palju rääkida on. Lellel endal käivat päeva jooksul poest palju inimesi läbi, aga rääkida ei ole midagi. Lell olevat lisanud, et kui Ksenia tuleb, pole ajalehte vaja. (MD-0106-08) Ksenia rõhutas intervjuudes mitmeid kordi, et tal on alati hea mälu olnud. Väidetavalt jäid talle muinasjutud meelde juba siis, kui ta veel laps oli. Ksenia olevat koos teiste oma küla lastega käinud naaberkülast pärit vanamehe Vassili juures muinasjutte kuulamas, ent Ksenia olevat olnud ainuke, kellele lood meelde jäid, isegi juhul, kui ta neid ainult üks kord kuulis. Intervjuus 11. märtsil 2003. a ütles Ksenia: *Mul jäi kyik miilde. Mul omma<sup>9</sup> latsõst saadik [jutusõ<sup>9</sup> meeleh], viil koolih käü-s... Mul jäi miilde! Mul oll' sääne kõva pää.* (MD-0103-11) Oma hea mälu, suurte teadmiste ja kõnelemisanniga jättis Ksenia endast külarahvale ilmselt mulje kui autoriteetsest isikust. Nii tuldi tema käest korra abi küsima ka siis, kui uss oli hammustanud. Ksenia ise väitis, et abi paluma tuldi tema käest sellepärast, et teati, et ta on ise palju haige olnud ning teab seetõttu ravimisest üht-teist. Ksenia ei hakanud ussihammustust tookord muidugi ise ravima, vaid andis abivajajale nõu arsti juurde minna.

Meie pöörasime intervjuude käigus Kseniale tähelepanu ennekõike kui jutustajale, seega jäid tagaplaanile tema identiteedi teised tahud. Nii ei tulnud see, et ta oli (varem) tuntud hea käsitööoskuse poolest, Kseniaga tehtud intervjuudes eriti kõne alla. Küll aga tuli teema jutuks Tatjana ja Manniga 15.04.2007 tehtud intervjuus, millest selgus, et Kseniat olevat hinnatud kõige enam just tema väga hea käsitööoskuse poolest ning ümberkaudsed naised olevat alati teda kangastelgi üles panema kutsunud. *Prillitoosi* saatele tehtud intervjuus tõusis käsitöö teema rohkem esile kui folkloristide poolt tehtud intervjuudes ja seda võimaluse tõttu Ksenia tehtud kindaid ja linikuid visuaalselt esitada.

Esimeses artiklis kirjutan, et Ksenia oli eestlaulja ja oma küla parim laulik. (I: 1917) Minu väide tugineb Ksenia käest saadud infole, et kui teda kui *sõnolist*



pidudel kohal ei olnud, olevat ka kõik teised vait olnud. Võttes aluseks Mannilt saadud informatsiooni, ei olevat Ksenia aga olnud eestlaulja (intervjuu 15.04.2007). Küll olevat olnud eestlaulja Ksenia vend Ivan, keda olevat koos naisega pulmadesse laulma kutsutud (MD-0103-08). Seega on väide, et Ksenia oli oma küla parim laulik, ilmselt liiga julge. Et Ksenia laululoomise kunsti valdas, on vaieldamatu fakt. Seda tõendab kasvõi 11. märtsil 2001. a toimunud külaskäigul Mari Sarve ja minu kohta improviseeritud regilaul, samuti see, mida Ksenia meile laulmise kohta rääkis, näiteks ei tulevat laulud nelja seina vahel, vaid siis, kui väljas käid ja ilma näed (MD-0104-11). Samuti mäletas Ksenia paljusid vanu regilaule, millest ühe osa kandis ta meile ette retsiteerides, sest nõrge-  
nenud tervise tõttu ei suutnud ta enam laulda.

Heaks näiteks sellest, et mulje, mille inimene ise endast jätta tahab, ei pruugi alati kattuda ümbritsevate inimeste kogemusega, on Ksenia televiisorivaatamise teema. Ksenia ise väitis intervjuueerijatele, et ta vaatab televiisorit väga harva (IV: *Kannatused ja kannatuste vältimine*), ent Manni ja Tatjana sõnul vaatas ta seda päris palju. Manni väljendas seda sõnadega *seriaalid olid kõik tal selged*, Tatjana aga meenutas, kuidas vanaema solvus, kui tema ja ta pere (ta abikaasa ja kaks last) õhtul televiisorit vaatasid ning Ksenial selle tõttu teiselt kanalilt jooksev seriaal vaatamata jäi (intervjuu 15.04.2007).

### 1.3. Isiku-uurimused folkloristikas

Folkloristlik huvi üksikute isikute ja nende pärimuse vastu kerkis üles juba 1920ndatel aastatel, kusjuures vaateviisi väljakujunemisel mängis rolli funktsionalistlik lähenemine antropoloogias, eriti Bronislaw Malinovski seisukohad ja tema huvi kollektiivse ja individuaalse pärimuse suhte vastu. (Pentikäinen 1987: 14–15) Teedrajava tähtsusega individile keskendunud isiku-uurimuslikuks teoseks folkloristikas peetakse Mark Azadovski uurimust *Eine sibirische Märchenerzählerin*, mille teemaks on Siberi jutuvestja Natalja Vinokurova muinasjutud. (Asadowskij 1926). Esimene vene uurija, kes juhtis tähelepanu indiviidi rollile muinasjuttude jutustamisel, oli aga N. Ontšukov, kes väitis juba 20. sajandi esimesel kümnendil, et sõltub individuaalsest maitsest ja võimetest, mida üks või teine jutustaja ümbruse muinasjutupärimusest välja valib ja edasi jutustab (Ortutay 1940: 13; vt ka Asadowskij 1926: 8–10).

Lisaks ühele nõukogude folkloristide põlvkonnale said Azadovski monograafiast innustust ka ungari folkloristid, kes pöörasid palju tähelepanu indiviidi ja kollektiivi vahelisele suhtele. Kuigi ühelt isikult kogutud ning ühtede ja samade kaante vahel täies pikkuses avaldatud muinasjutte oli ungari folkloristide poolt publiteeritud juba 1910ndatel (nt Kálmány, Lajos. *Hagyományok II*. 1914, Vác-Szeged), ilmus ungari esimene monograafia, milles muinasjutuvestja isik asetatakse käsitluse keskmesse, 1940. a. See oli mõjuka ungari folkloristi Gyula Ortutay teos *Fedics Mihály mesél* ('Mihály Fedics jutustab'),

mis kujutab endast I osa sarjast *Új Magyar Népköltészeti Gyűjtemény* ('Uus Ungari Rahvaluule Kogu'), millest ilmus kokku 16 köidet (viimane 1971. a). Ka teistes samasse sarja kuuluvates köidetes on esil indiviidi-keskne vaatenurk, kusjuures mitmed köited keskenduvad ühe ja sama indiviidi muinasjuttudele. Kõige mahukam on 1600-leheküljeline Lajos Ámi muinasjuttude kogu, mis on mahutatud kolme köitesse, mille on välja andud Sándor Erdész 1968. a pealkirja all *Ámi Lajos meséi* ('Lajos Ámi muinasjutud'; Banó 1988: 17–19; Pentikäinen 1987: 26–27).

Kuna Ortutay „Mihály Fedicsi jutustab” oli omal ajal väga uuenduslik, ent ei ole isiku-uurimuslikku suunda tutvustavates ülevaadetes (vt nt Siikala 1982, Dégh 1989: 165–179, Pentikäinen 1987: 13–16<sup>10</sup>) eriti suurt tähelepanu pälvinud, pean vajalikuks teha selle sisu kohta mõned tähelepanekud. Teos sisaldab lisaks Fedicsi jutustatud muinasjuttudele ka mahukat uurimuslikku osa, mis hõlmab lisaks Mihály Fedicsi tausta, elu, loomuse, Fedicsi ja Ortutay kohtumise ja nende suhte arengu tutvustusele ka üldteoreetilist sissejuhatust. Viimases on Ortutay rõhutanud varieerumise tähtsust rahvaluules, väites, et rahvaluule olemuslik omadus on kalduvus varieeruda ja et muinasjutt elabki ainuüksi läbi aktualiseeruvate variantide (1940: 17). Ortutay on teinud ka mõned järeldused ühe ja seesama jutu varieerumise põhjuste kohta erinevatel esituskordadel (1940: 83). Ortutay arvates on rahvaluule olemusele võimalik jõuda palju lähemale, kui uurida isikupäraseid jooni rahvaluuleteostes, mitte soome meetodit kasutades. Siiski toonitab ta, et tüübiuuringuid on folkloristikas samuti vaja, ning tunnustab Soomes ja Eestis tehtud suurt tööd rahvaluule kogumisel. (1940: 19–23)

Ehkki tähelepanu pööramine isikupärase joonte vastu rahvaluuleteoses on Ortutayl viidud seosesse muinasjutu-uurimise ja selle arendamisega (1940: 17), aimub tema käsitlusest suur huvi individuaalse jutustamisprotsessi ning selle kollektiivselt määratletud seaduspärade vastu (1940: 85), samuti Fedicsi isiku vastu. Kogemus Fedicsiga pani Ortutay mõtisklema ka indiviidi mõiste tähenduse üle ning järeldama, et lääne tänapäeva käsitus indiviidist ei lange kokku sellega, mis oli Fedicsil (1940: 8). Huvitav on ka see, et Ortutay esitab oma pildi Fedicsi iseloomu kõige määravamatest joontest ja toob välja kaks muinasjuttu, mis justkui koondaksid endasse sümboolselt kogu Fedicsi elukäigu koos tema tüüpiliste hoiakute ja suhtumistega (1940: 55–56). Ortutay esitab ka Fedicsi isikukogemuse lugusid, mida peab tähtsaks tema isiku mõistmisel (vt nt 1940: 47–50). Põnev on raamatus ka Ortutay kirjeldus sellest, missugune oli külainimeste suhtumine Fedicsisse, kuidas see muutus Ortutay korduvate külaskäikude järel ning kuidas muinasjutuvestja kuulsus elu viimastel aastatel Fedicsi eneseteadvusele mõjus (1940: 53, 58–61, 77–79).

---

<sup>10</sup> Küll aga kirjutab sellest teosest Juha Pentikäinen oma raamatu soomekeelses versioonis (vt 1971: 26–28, isiku-uurimuste üldülevaadet vt 1971: 23–32).

Fedics ei olnud ainuke informant, keda Ortutay põhjalikult intervjueris. Nii näiteks külastas Ortutay ajavahemikus 1930–1953 korduvalt Mihály Laczalit ning pani temalt kirja ja fonografeeris muinasjutte. Samuti küsitles ta lapsi, kes olid Lazcali muinasjutte kuulanud, ja fonografeeris ka ühe ta 20-aastase „õpilase” muinasjutte. (Ortutay 1970: 213) Ortutayd ja tema koolkonda tasub üleüldse esile tõsta selle poolest, et nad ei uurinud indiviidi isoleerituna, vaid alati suhtes kollektiiviga. Sedasama indiviidi ja kollektiivi vahelist suhet oluliseks pidavat suunda esindab hästi Linda Déghi teos *Märchen, Erzähler und Erzählgemeinschaft. Dargestellt an der ungarischen Volksüberlieferung* (‘Muinasjutt, jutustaja ja jutustamiskogukond. Ungari rahvapärimuse näitel’; Berlin: Akademie-Verlag, 1962), mille ingliskeelne versioon *Folktales and Society* ilmus 1969. a (Dégh 1989). Seda teost pole põhjust siinkohal pikemalt tutvustada, kuna see ei kuulu kitsamas mõttes isiku-uurimuslike – ühele isikule keskenduvate – käsitluste hulka. Siiski tasub mainida, et Dégh peab inimese loovuse rolli pärimuse edasiandmisel olulisemaks kui Ortutay ja on oma käsitluses hüljanud „reprodutseerimise” mõiste (vt nt Ortutay 1970: 217 ja Pentikäinen 1971: 119) ning kasutab julgelt mõisteid „loov”, „looma” ja „loovus”. Nii näiteks kirjutab ta, et iga loov isik on hea uurimisobjekt, ükskõik kas ta elab jutuvestmiskogukonnas või on sattunud mujale elama (Dégh 1989: 61).

Isiku-uurimustes on alati vähemal või rohkemal määral esil kultuuri ja etnilisuse teema, sageli sel moel, et uuritavat isikut on nimetatud mingi kultuuri kandjaks. Üsna suur tähtsus on etnilisel aspektil nendes käsitlustes, mille informandid on teise kultuuri või rahva seas elavad vähemuskultuuri esindajad. Võimalus kõnelemise kaudu oma kultuurilist või etnilist identiteeti määratlada ja teistele kuulutada näib nende informantide puhul olevat nende koostöövalmiduse tagatiseks või koguni ajendiks, miks folkloristil raamatu idee üldse tekkis. Nii on lugu näiteks 1948. a Zürichis ilmunud, Johan-Dimitri Taikoni muinasjutte sisaldava koguga *Taikon erzählt Zigeunermärchen* (‘Taikon jutustab mustlasmuinasjutte’), mille koostas ja varustas järelsõnaga rootsi folklorist Carl Herman Tillhagen. Taikon nõustus 1943. aastal Tillhageni küsimustele vastama tingimusel, et Tillhagen kõik tema räägitu kirja paneb, nii et see säiliks ja inimesed mustlaste kombeid ja elu paremini tundma õpiks. (Tillhagen 1973: 252) Kuulumine teise kultuuri kandjate hulka ja teatud määral võõras olemise tunne parajasti ümbritsevas keskkonnas ärgitas oma mõttemaailma avama ka Juha Pentikäise isiku-uurimusliku monograafia *Oral Repertoire and World-View* peategelast Marina Takalot (Pentikäinen 1987).<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> See, et teose üheks missiooniks on tutvustada vähemuskultuuri, ilmneb Pentikäise monograafias eessõnas esitatud Marina Takalo sõnadest: „Ma jutustan sulle kõike, mida ma mäletan. Ma tahan, et sa teaksid kõike karjala elust. Sina räägid teistele, mida ma olen maailmas kogenud ja näinud, nii et nad mõistavad, mida tähendab elu võõrana.” (Pentikäinen 1978: 5) Selle, et võõra kultuuri tutvustamine laiemale lugejaskonnale on

Kuigi tänapäeva humanitaarteadustes kannab kestvuse ideed üldiselt pigem “mälu” kui “kultuuri” mõiste (Berliner 2005: 205), pole folkloristlikas mõiste „kultuur” täielik hülgamine ilmselt mõttekas, seda enam et folkloristikas tõdeti, et folkloori puhul pole tegemist mitte loodusliku, vaid kultuurinähtusega, suhteliselt hilja (vt Abrahams 1992: 48). Küsimus on pigem selles, millistes seostes „kultuuri” mõistet kasutada. Selles teoreetilises raamistikus, milles Juha Pentikäinen oma käsitluses Marina Takalost „kultuuri” mõistet kasutab, kajastuvad muuhulgas kunagise antropoloogilise koolkonna „kultuur ja indiviid” (*culture and personality school*) kultuurirelativistlikud ideed (vt Pentikäinen 1987: 29–31), mis kujutasid endast katset integreerida psühholoogia termineid antropoloogiasse. Hiljem hakkasid sellesesamasse koolkonda kuulunud ja samalaadsete huvidega teadlased kutsuma end psühholoogilise antropoloogia esindajateks, sest neid hakkas häirima sidesõna „ja” koolkonna nimetuses, mis näis antropoloogia ja psühholoogia mõistete ühtsesse raamistikku intergreerimise võimaluse juba eos välistavat (vt ka sissejuhatus 3.2).

Teine oluline mõiste, mis on folkloristlikele isiku-uurimustele isegi tunnuslikum kui „kultuuri” mõiste, on „repertuaar”. Ka Juha Pentikäinen seab oma Marina Takalo käsitluses *repertuaari* mõiste väga olulisele kohale ja määratleb seda kui traditsioonide varamut, mida informant suudab aktiivselt meenutada (1987: 53). Määratlusest kumab läbi C. W. von Sydowi arusaam sellest, et inimesed kannavad kahesugust pärimust: üks osa sellest on neil aktiivne ja teine osa passiivne (Goldstein 1971: 62). Repertuaari all mõistetaksegi aktiivset pärimust von Sydowi mõttes, olgugi et aktiivse ja passiivse pärimuse vahele on võimatu tõmmata teravat piiri. Mõiste hõlbustab üksikisiku mõtestamist mingi kultuuri kandja ja esindajana ning muudab mõõdetavaks inimese verbaalse ande ja võime folkloorižanre vallata, kusjuures kvantitatiivseid andmeid on võimalik esitada ka tüübikataloogidest sõltumatult<sup>12</sup>.

---

raamatu üheks missiooniks, ütleb otse välja India maanaise Urmilaji lugusid ja maailma käsitleva isiku-uurimuse autor Kirin Narayan: ”Tõlkides Urmilaji lugusid, toon ma kultuurihüved geograafiliselt, majanduslikult ja kultuuriliselt marginaalsetest regioonidest suurlinnade maailma.” (1997: 218)

<sup>12</sup> Toon kaks näidet mõiste kasutamiskontekstide kohta. Timothy Tangherlini kirjutab, et Bengt Holbek pidas aktiivseteks muinasjututraditsiooni edasikandjateks neid, kellelt oli kogutud vähemalt kolm muinasjuttu. Tangherlini ise arvab, et aktiivseteks osalejateks muistenditraditsiooni edastamisel võiks lugeda need inimesed, kelle repertuaaris on vähemalt 15 muistendit. (Tangherlini 1994: 35) Ühe isiku suust pärit rahvajutte kogunud ja avaldanud Siegfried Neumann aga väljendab mõiste „repertuaar” abiga oma vaimustust hästi folkloori loomise reegleid valdava inimese üle: “See oli ennekõike Rusti tohutu repertuaar, mis mind ikka ja jälle oma küttesse haaras.” (Neumann 1968: 14). Siinkohal tekib vägisi mõte, et „repertuaar” pole ainuüksi kirjakultuuri maailma kuuluv, vaid ka kapitalistlikusse ühiskonda kenasti sobiv analüütiline kategooria, mis laseb jätkata rahvaluule kogumise väärtustamist ka tingimustes, kus pole enam vaja „toota teaduslikult tõestatud teadmist rahva rahvuslikkusest” (Seljamaa 2006: 147).

## 2. TÖÖ TEOREETILISED LÄHTEKOHAD

Käesolevat uurimust ei oleks valminud, kui ma poleks käinud “välitöödel” Ksenia juures tema toonases elupaigas Annelinna korteris. Välitööd<sup>13</sup> on teinud juba tuhanded folkloristid ja antropoloogid enne mind ning tihti varjatud eesmärgiga säilitada seniste „teoreetiliste konstruktsioonide reputatsiooni” (Leete 2001: 140), ükskõik kui kõlavalt nad ise oma ülesannet ka sõnastanud poleks. Minu eesmärgiks oli luua välitööde käigus saadud teabe ja kogemuse abil uut teoreetilist teadmist. Ja viisiks, kuidas seda teha, oli tekstile keskendunud lähenemine esitusele (vt ka Bauman & Briggs 1990: 67), millesse on integreeritud eri teoreetilistelt alustelt väljakasvanud lähenemisi, mis on omavahel ühendatavad. Töö käigus kogesin omal nahal, et kõik lähenemised omavahel ühendatavad ei ole (vt sissejuhatus 3.2), ent sobimise korral kaalub tõusev tulu üles katsetamise vaeva.

Niisiis olen kombineerinud oma uurimuses erinevate folkloristlike ja ka folkloristikast väljapoole jäävate lähenemiste teoreetilisi seisukohti. Nendest, mille mõju avaldub ainult ühes artiklis, olen kirjutanud sissejuhatus 3. osas vastavat artiklit tutvustades, siinsesse tutvustusse olen kaasanud ainult need, mis on mõjutanud mind teistest kestvamalt.

Kuna lähtun oma sissevaadetes Ksenia lugudesse ja maailma suuresti dialoogilise antropoloogia ja esituse uurimise seisukohtadest, tutvustan osades 2.1 ja 2.2 nende lähenemiste tausta. Osas 2.3 tutvustan binaarset jaotust suuline – kirjalik, mida kasutati edukalt ära modernse ühiskonna loomisel, varustades seejuures kirja- või trükisõna autoriteediga ning jättes selle vastandi autoriteedist ilma (Briggs & Bauman 2003: 13–14). Minu uurimuse kontekstis on suulise ja kirjaliku vastandustest kasu teises mõttes: see aitab mul mõista Ksenia mõtlemise ja loovuse eripära.<sup>14</sup>

Miks olen kasutanud kahe artikli pealkirjas mõistet “vaimne universum” ja väitekrija pealkirjas selle ekvivalenti “mõttemaailm” ning loobunud teiste folkloristide kasutatud mõistetest „maailmapilt” ja „mentaalne tekst”? “Maailmapildi” mõiste kasutamisest olen loobunud, sest üksikisiku mentaalse maailma sisu ei paigutu ühtsesse süsteemi ja Ksenia “maailmapildi” konstrueerimine

---

<sup>13</sup> Sõna “välitööd” võeti eesti folkloristikas kasutusele alles 1980ndatel aastatel. Enne Teist maailmasõda oli selle asemel kasutusel “kogumismatk” või “kogumiskäik”, Teisele maailmasõjale järgnenud kümnenditel võeti kasutusele pretensioonikam mõiste “ekspeditsioon”. (Hiemäe 1996: 150)

<sup>14</sup> Folkloristlikest teooriatest on kooskõlas suure lahkme hüpoteesiga vormeliteooria (*oral formulaic theory*), mille esindajad hakkasid suulise ja kirjaliku loomise eripärale tähelepanu juhtima juba 1950ndatel – ja seda oma isiklikele välitööde kogemustele toetuvalt. Nad väitsid, et komponeerimine ja esitamine on ühe ja sama asja kaks aspekti ning selleks, et esitada mingit laulu, pole vaja meenutada mitte niivõrd konkreetset laulu, kuivõrd vallata komponeerimise tehnikat (Lord 1968: 24). See, kes tehnikat valdab, suudab ka üks kord kuulnud laulu edasi anda (Lord 1968: 26).

oleks tegelikult uurija arusaam tema mõtteilmast. Lauri Honko poolt kasutatud mõistet “mentaalne tekst”<sup>15</sup> ei ole ma kasutanud selle tõttu, et kuna minu uurija-tähepepanu keskmes pole mitte niivõrd tekstid ise, kuivõrd nende kaudu avalduv inimkäitumine, näib Honko mõiste liiga staatilisena. Usutavasti suudab “mõttemaailm”/“vaimne universum”/“mentaalne maailm” sobituda paremini raamistikku, mis hõlmab mitte reprodutseerivat, vaid loovat indiviidi, kes edastab oma lugude abil sõnumeid kuulajale ja püüab maailma mõjutada, mitte ei taastooda kuskil juba talleolevat “pärimust”.

## **2.1. Välitööde rolli ümbermõtestamine folkloristikas ja dialoogiline metodoloogia**

1960ndate teisel poolel ja 70ndatel avastati folkloristikas, et traditsioon ei ole sugugi hääbunud, nagu modernses ühiskonnas loodud kadumisparadigma ette nägi, vaid siin ja praegu on võimalik koguda elavat traditsiooni (Eestis nt üleskutse koguda kaasaegset juturepertuaari; Proodel 1970). Sellise paradigma muutusega kaasnes ka välitööde ümberhindamine: välitöid ei nähtud enam kui pelka moodust (vanade relikptide) kogumiseks, vaid nüüd hakati mõtestama ka kogumisprotsessi ja teadvustama uurija rolli selles (vt Stoeltje & Fox & Olbrys 1999: 171). Koos nende muutustega suurenes folkloristikas järsult välitööde tähtsus. Selles mängis oma osa sotsioloogia kui distsipliin, mis oli andmekogumiseks välja arendanud oma tehnoloogia. Kuid informatsiooni kogumise meetodite otsingutel ei vaadanud folkloristid mitte niivõrd sotsioloogia, kuivõrd kultuuriantropoloogia poole (Honko 1977: 75–77). On ju kultuuriantropoloogia oma sisult folkloristikale väga lähedane distsipliin, mille uurimisobjektiks on samuti “teine”, ent geograafiliselt kaugem “teine”.

Kultuuriantropoloogias oli samuti hakatud välitööde rolli ja tähendust ümber hindama. Kui kolooniate eksisteerimise ajal olid need just Euroopa antropoloogid, kes lõid pildi „primitiivsetest” hõimudest ja mõjutasid ka nende hoiakuid, kelle ülesandeks oli koloniaalvõimu ülal hoida, siis kolooniate iseseisvumise järel sattus antropoloogia kriisiseisundisse (Honko 1977: 83). Kriisist

---

<sup>15</sup> „Mentaalne tekst” Honko käsituses on arusaadav kõrvutuse kaudu repertuaari mõistega. Erinevus nende vahel seisneb selles, et kui repertuaari omistatakse ka (ühise identiteediga) rühmadele, siis mentaalne tekst on alati individuaalne. Samas on mentaalse teksti mõiste repertuaari mõistest laiem selles mõttes, et see tähistab kõike, mis on indiviidi teadvuses sellist, mis võimaldab tal luua folklooriteksti. Honko järgi on mentaalne tekst “eelnarratiiv”, mis koosneb 1) loo süžeest, 2) mitmesugustest tekstuaalsetest elementidest, 3) reprodutseerimise üldistest reeglitest ja 4) kontekstuaalsetest raamidest, nagu näiteks eelnevate esituste meenutused jne. (vt Honko 1998: 94) Esitus on Honko järgi ainuke juurdepääs indiviidi mentaalse teksti juurde, viimane aga muutub indiviidi elu jooksul pidevalt (Honko 2000: 18–19).

väljatulekuks otsiti abi välitööde mõtestamisest, nii et sel teemal ilmus antropoloogidelt lühikese ajavahemiku jooksul (1965–1975) tohutu hulk käsitlusi (nimekirja vt Honko 1977: 84). Lauri Honko sõnul olid need käsitlused hinnaks, mida antropoloogia pidi maksma, et dekoloniseerimise järel ellu jääda (1977: 84). Arengud folkloristikas on võrreldavad arengutega antropoloogias. Kui antropoloogidel ei olnud alates 60ndatest aastatest enam vaja koloniaalvõimu ülalhoidmisele kaasa aidata, siis folkloristidel ei olnud enam vaja rahvuse ülesehitustöodes kaasa lüüa. Välitööde ümbermõtestamisel sai võtmetähtsusega mõisteks uurija roll (vt nt Honko 1977: 88–89). Hakati rääkima koostoime-metodoloogiast välitöödel (*interactionalist field methodology*; Honko 1977: 87–89), hiljem dialoogilisest metodoloogiast (Honko 1992; Vasenkari & Pekkala 2000). Uurija ja informant kohtuvad Honko järgi eikellegimaal, kus ei valitse ei ühe ega teise osapoole kultuurinormid, vaid kus on võimalik vabalt nende üle arutleda (Honko 1977: 88). Oluline vahe dialoogi osapoolte vahel on Honko arvates selles, et informandi maailm on tema jaoks tegelik ja tõeline, ent uurija püüab tekitada endale ettekujutust informandi maailmast analüütilise mõtlemise abil. Honko järgi ongi „võõras pilk”, mis asetab küsimuse alla uuritava kultuuri automaatsed reageerimisviisid ja endastmõistetavused, uurija oluline töövahend. Distantne uuritavast kogukonnast on Honko järgi eelduseks, et uurija oma tööd üldse teha saaks (Honko 1992: 132–134).

Distantist välitööde kontekstis ja negatiivses võtmes kirjutab antropoloog Johannes Fabian raamatus *Time and the Other*. Fabiani järgi seisneb antropoloogia paradoks selles, et antropoloog vajab andmete kogumise käigus vahetut kontakti „teisega” (uuritavaga koosveedetud aega, *Gleichzeitigkeit*’i), ent antropoloogilist diskursust on võimalik toota ainult ajalise distantseerumise abil. (Fabian 1983: 73) Nii asetab antropoloog uuritava endast erinevasse aega, sest ainult nii on võimalik objekt piiritleda ja ta koos oma kultuuriga nõ taha asetada (Fabian 1983: 47; 52).<sup>16</sup> Positiivistliku metodoloogia tingimustes, kui uurimisobjekt peab olema selgelt piiritletud, tekib folkloristidel vajadus rääkida pärimussüsteemidest (nt Honko 1992: 130) ja antropoloogidel kultuurimudelitest (Shore 1996, D’Andrade 1989), nii indiviidide kui ka tervete kultuuride tasandil. Dialoogiline metodoloogia aga peaks olema kaugenenud positivismist ja uurima just neid kõneakte, mis sünnivad kahe osapoole kohtumise käigus (vt Vasenkari & Pekkala 2000: 246–247), mitte seadma uurimise keskmesse omaenda postuleeritud hüpoteetilisi konstruktsioone nagu pärimussüsteemid ja kultuurimudelid, mis eksisteerivad ainuüksi uurija teadvuses.

---

<sup>16</sup> Püüdsin paratamatult distantseerumist Kseniast, mis leidis aset, kui istusin arvuti taha ja sisenesin teaduslike diskursuste maailma, kompenseerida – seda endale teadvustamata – oleviku verbivormi kasutamiseega kaasneva näiva etnograafilise oleviku esilemanamisega. Mäletan iga artikli valmimisega kaasnevat kohustust artikkel üle vaadata ja olevikuvormid minevikuvormideks ära parandada. Sisemine tarve olevikuvormi kasutada oli mul alati, sõltumata sellest, kas Ksenia artikli kirjutamise ajal elas või oli juba manalateele läinud.

Avatud olek “teise” suhtes on üks dialoogi eeltingimusi. Ent väga sageli on välitöödel käivad küsitlajad oma nägemuse kütkes kinni ning kui nad oma küsimustele ootuspäraseid vastuseid ei saa, eiravad nad neid hoopiski. Nii kirjutab folklorist Kenneth Goldstein, et kui ta oma arukatelt ja end selgesti väljendavatelt informantidelt teda mitte rahuldanud vastuse sai (siia hulka loeb ta ka vastuküsimised ja märgid selle kohta, et küsimus ei olnud arusaadav), mõtles ta, et see oli tema enda viga ning küsis küsimuse teises sõnastuses uuesti (Goldstein 1991: 165). Tegelikult võivad just sellised väärarusaadused ja küsimusest mitte aru saamised osutada olulistele erinevustele meie enda ja uuritava kultuuri vahel.

Kui Risto esitas Kseniale 8. jaanuaril 2001. a küsimuse “Kas rohkem lugusid kõneldi loomadest või inimestest?”, ei mõistnud Ksenia küsimust, olgugi et Risto küsis seda mitu korda kõva häälega ja ka mina küsisin teiste sõnadega üle. Kui appi oli tulnud ka Ksenia lapselaps Tatjana, kes tõlkis küsimuse setu keelde ja esitas selgelt mitu korda kõva selge häälega, kõlas lõpuks Ksenia vastus: *No inemistest rohkõp. Selle, õt eläjä<sup>q</sup> saa-i ilma inimeseldä midägi tegeldä, piät ikka inimene olõma ka<sup>q</sup>.* (MD-0099-08) Üks võimalus selle küsimuse teisitimõistmist tõlgendada on teha seda eeldades suulises kultuuris end kodus tundvate inimeste kognitiivsete protsesside erinevusi kirjakuultuuri esindajate kognitiivsetest protsessidest. Sellisel juhul võiks oletada, et Ksenia ei eeldanud ega mõistnud, et küsimus võib olla ühtaegu nii üldistav kui ka mingisuguselt teiselt (narratiivide) tasandilt, mitte reaalse elu tasandilt lähtuv. On tähelepanuväärne, et Ksenia antud vastus kajastab piibli seisukohta (vt 1 Ms 1: 26; 1 Ms 2: 20). Religiooni ajaloost on teada, et seoses kirjasõna tekkega kodiifitseeriti esimest korda tõde ja hakati üleüldse esimest korda religioosse tõe ja vale vahel vahet tegema (enne olid ainult omad ja võõrad, mitte õiged ja valed jumalad) (Assmann 2000: 97). Ksenia vastusest võib seega välja lugeda adumist, et meile tuleb rääkida viimse instantsi tõtt – ja see tõde on pühakirjale toetuv.

## 2.2. Esituse (*performance*) uurimine

1970ndate alguses ja esimesel poolel kerkis folkloristikas esile suund, milles folkloori hakati mõtestama enam mitte tekstuaalsete üksuste, vaid kommunikatiivse tegevusena (vt Paredes & Bauman 2000 [1972]). Sellist lähenemist hakati kutsuma esituse uurimiseks (*performance*-uurimiseks), millest inspireeritud kaks folkloori definitsiooni Ben-Amose sõnastuses määratlevad folkloori järgmiselt: “sotsiaalne suhtlemine kunstipäraste vahenditega, mis on erinev muudest rääkimise ja žestikuleerimise viisidest”<sup>17</sup> (Hymes 2000: 63) ja

---

<sup>17</sup> Originaalkeeles kõlab see järgmiselt: „*a social interaction via the art media and is different from any other mode of speaking and gesturing*”.



“kunstipärane suhtlus väikestes rühmades” (Abrahams 1992: 43). Esimene definitsioon on küll kohmakam, ent parem selles mõttes, et ei eelda, nagu saaks folkloorne kommunikatsioon aset leida ainult sama grupi liikmete vahel (selle probleemi arutelu vt nt Bauman 2000: 43).

Ksenia ja teda intervjuerinud folkloristid ei kuulunud ühte ja samasse gruppi, ometigi kõlas meievahelises kommunikatsioonis palju folkloorižanre. Tatjana Kodas avaldas imetlust, et tema vanaema niivõrd paljusid žanre valdab ja et tema sellest enne meie külaskäike teadlikki ei olnud. (intervjuu 15.04.2007) Tema oli vanaema olnud ennekõike muinasjutuvestja ja muid folkloorižanre nendevahelistes igapäevastes suhtlemisolukordades ilmselt eriti vaja ei läinud. Kui Ksenia neid kunagi kasutanud oligi, siis ei olnud ta kuulajate hulgas tõenäoliselt inimest, kelle pilgu läbi need muust kommunikatsioonist esile oleks tõusnud ja esteetilise väärtustamise objektiks saanud. Tatjana Kodase sõnul meeldis ta vanaemale väga rääkida ja eriti meelsasti rääkis ta “vanast elust”, ent tal nappis nende lugude jaoks kuulajaskonda, sest *need asjad olid juba kuuldud, mitu korda kuuldud* (intervjuu T. Kodasega 15.04.2007, vt ka MD-0099-11).

Richard Baumani järgi saab kunstipärane kommunikatsioon toimuda juhul, kui kõnelejal ja kuulajatel on ühised ettekujutused kasutatava väljendussüsteemi esteetilisest võtetest (Bauman 2000: 51). Kuna meie olime oma folklooriõpingute käigus (põhiliselt käsitluste kaudu ja paberilt loetuna) tutvunud nende folkloorižanride ja esteetiliste võtetega, mida Ksenia kasutas, oli Tatjana meie kokkuviiemisega loonud olukorra, mille osapoolte suhtlushuvil oli ühine nime-taja, mida folklorist iseloomustaks kõige meelsamini kui kiindumust folkloorižanridesse. Kseniale polnud olulised muidugi mitte žanrides kasutatavad esteetilised võtted, vaid oma identiteedi määratlemine ja mingi sõnumi edastamine nende kaudu. Et ta seda vastavalt oma isikuomadustele, võimetele ja teadmistele sai teha väga edukalt just erinevate folkloorižanride kaudu, oligi loodud olukord, mis mõlemale osapooltele rahuldust pakkus (Ksenia olevat paistnud mitukümmend aastat noorem ja kuulajatel oli tunne, et „toimuv ei saa olla tõsi”, vt joonealune märkus nr 5).

Esituse-uurimine peab esitust sotsiaalseks praktikaks, mida luuakse esitaja ja kuulaja(te) vahelise suhtlemise käigus (Bauman & Briggs 1998: 107–108). Lähenemine on saanud mõjutusi rääkimise etnograafiast (*ethnography of speaking*) ja sotsiolingvistikast, analüüsitava üksuste tähistamiseks kasutatakse mõisteid *kõneakt* (*speech act*, nt Hymes 1974) ja *lausung* (*utterance*, nt Tannen 1994). Oluliseks uurimisküsimuseks on see, kus, millal, mis põhjusel ja kellele räägib teatud omaduste ja identiteediga inimene kindlat folkloorivormi (Bauman 2000: 51, vt ka Bauman & Braid 1998: 109).

Sotsiolingvistid ja rääkimise etnograafid olid mõnevõrra opositsioonis 1970ndate humanitaarteadustes toimunud “lingvistilise pöörde” peavooluga, mille järgi kogu kultuuri kalduti vaatlema ühe keele või sümbolsüsteemina teiste hulgas ning inimesi seda keelt tootvate masinatena (Abrahams 1992: 34). Konkreetse kõnelemisjuhu seadmine analüüsi keskmesse kujutas endast teist-

laadi lähenemist, mille järgi on nii kontekst kui ka tekst esitussituatsiooni saadused. Žanrid pakuvad küll teatud mudeleid või standardseid stsenaariume, ent need mudelid on lihtsalt ressursid, mis võimaldavad loovat manipuleerimist. (Bauman & Braid 1998: 112) Žanr on *performance*-lähenemise pooldajate järgi “sootsiumi poolt pakutud ja kultuuriliselt vormitud raamistik diskursuse tootmiseks ja vastuvõtuks, mudel [---], mis toimib teejuhina korralikult vormistatud arusaadava lausungi moodustamisel.” (Bauman & Braid 1998: 114, vt ka Bauman 2001: 58) Niisiis huvitavad *performance*-suuna esindajaid ennekõike rahvapärased (*emic*) žanrid, mitte need, mis on loodud Lääne haritlaste poolt alates 18. sajandist (nt Grimmide loodud žanrid muinasjutt ja muistend). Hea näide rahvapäraste žanride tuvastamiskatse kohta on Garry Gosseni uurimus *Charmula genres of verbal behavior* (1984).

Esituse uurimissuuna esindajad teadvustavad endale selgelt, et pole olemas valmis folklooritekste, vaid need luuakse esituse käigus. Richard Bauman ja Charles Briggs on kutsunud folkloriste üles kasutama mitte protsessi saadusele viitavaid mõisteid *tekst* ja *kontekst*, vaid protsessile osutavaid mõisteid *entekstualiseerima* ja *rekontekstualiseerima*, et saavutada võimalikult tegijakeskne vaade esitusele. *Entekstualiseerimise* all on mõistetud võimalust lingvistiline üksus – *tekst* – tema diskursusiivsest ümbrusest lahutada, *rekontekstualiseerimine* tähendab selle teksti teise ümbrusesse asetamist. Neid mõisteid kasutades on võimalik integreerida käsitlusse ka uurija roll koos tema folkloristliku agendaga, mis *teksti* ja *konteksti* postivistliku mõtestamise juures osutuks võimatuks. (Bauman & Briggs 1990: 67–73)

Lisaks sellele, et mul on olnud võimalus jälgida eri žanride rekontekstualiseerimist Ksenia poolt kohapeal, olen saanud Ksenialt vahendatud teavet folklooripalade ajaloolistest rekontekstualiseerimisjuhtudest. Hea näide selle kohta, et rahvaluule vorme kasutati sõnumi edastamiseks, on see, et kui karjalapsel Kriisa Annel käed karjas olles külmetasid, olevat ta laulnud oma peremehele vastavasisulist regilaulu ja järgmisel päeval olevat peremees talle kindad kätte andnud:

*Kriisa Anne, tuu oll' vyyra man kar'ah. Kas oll' süküis vai oll' kevväi, vot setä olõ-i mul meeleh. A timäl es olõ<sup>9</sup> kindit käeh, a külm oll' käsile. Sis tä kar'a man laul'. Laul' niimuudu, õt: „Käe<sup>9</sup> õks mul külmäs<sup>9</sup> künnärpääni, jala<sup>9</sup> valutasõ<sup>9</sup> jakust saani, külm õks om mu käsile, jahe mu jalolõ.” Sis peremiis and' tõdsõl pääväl kinda<sup>9</sup> kätte. (MD-0103-11)*

Nõnda toimides sai tollane kogukonna liige soovitu või vajaliku saavutada pehmemal moel, kui see oleks olnud võimalik ilma poetilise vormita otse-ütlemise kaudu. Selline teave omaaegse kultuuritausta kohta on huvitav ja ütleb nii mõndagi selle kohta, kuivõrd olulist funktsiooni täitsid “klassikalised” folkloorižanrid 20. sajandi esimese poole setude elus. Minu töös on see tähelepanek vaid kõrvalepõige põhiteemast.

### 2.3. Suulist kultuuri ja kirjakultuuri vastandav lähenemine

Ksenia ema ja isa olid kirjaoskamatud, nagu tõenäoliselt ka terve hulk teisi Kuurakese küla elanikke, kes Kseniat lapsepõlves ümbritsesid. On teada, et kirjaoskamatu oli Veskova külast pärit vanamees Vassil, kelle käest Ksenia palju muinasjutte kuulnud ja õppinud oli. Inimesed, kellel oli raamatuid, paistsid tolles kontekstis erandlikena. Ksenia ise oli küll käinud kaks talve koolis ning kirjakultuuriga kokku puutunud, ent tema võime suulisi rahvaluuležanre vallata, mis säilis kuni ta elu lõpuni, tõendab, et ta oli rohkem kodus siiski suulises kui kirjalikus kultuuris. Ksenia lugemuse kohta tema Tartu-perioodil on teada, et ta lehitses ajalehti ja luges lasteraamatuid. Vaatamata sellele, et Ksenia ellu olid juba alates Petseri-perioodist kuulunud televiisor ja grammofon (intervjuu T. Kodase ja M. Gulovaga 15.04.2007), oli kanal, kust Ksenia oma elu jooksul kõige rohkem informatsiooni ammutas, vahetu kommunikatsioon teiste inimestega.

Valdav osa inimkonna eluloost on kulgenud nii, et inimestevaheline kommunikatsioon on toimunud ainuüksi suuliselt. Sellele faktile senisest suurema tähelepanu osutamise on enda ülesandeks teinud “suure lahkme” (*Great Divide*) hüpoteesi pooldajad ja põhjendajad, kellest kolm kõige mõjukamat on klassikaline filoloog Walter Ong, antropoloog Jack Goody ja psühholoog David Olson (Chafe & Tannen 1987: 391). Suure lahkme hüpoteesi kohaselt toimivad ühelt poolt suulise kultuuri esindajate ning teiselt poolt kirjakultuuri esindajate kognitiivsed protsessid erinevalt. Täielikult suulist kultuuri on meil kui kirjakultuuri sees üles kasvanud inimestel väga raske ette kujutada (Ong 1982: 31). Sama raske on suuliste kultuuride esindajatel ette kujutada, mida võiks tähendada sõnasõnaline meeldejätmine ja meenutamine (Goody 2000: 28).

Suulises kultuuris oli teadmiste ainus asupaik inimeste mälu. Kuna teave ei olnud kättesaadav kujul, mis võimaldaks selle üle ka üksi olles mõtiskleda, puudusid vahendid konstruktiivseks mõtluseks (Goody 2005: 67–68). Nii polnudki sellistes kultuurides kriitilist ja tõlgendavat traditsiooni. Alles kirjaoskuse levik, mis andis suulisele kommunikatsioonile poolpüsiva kuju – muutis dünaamilise lausungi staatiliseks “tekstiks” – soosis kriitilise tegevuse, ka ratsionaalsuse, skeptitsismi ja loogika mahu tõusu. Inimese mälumahu probleemi lahendamine kirjasõna ja kirjapanekute abil võimaldas inimesel oma loomingust eemalduda ja uurida seda abstraktsemalt, üldistatumalt ja “ratsionaalsemalt”. (Goody 2005: 58–89)

Suulistes kultuurides kasutatakse mõisteid situatiivselt, nende abstraktsusaste on minimaalne selles mõttes, et nad on väga lähedal neid kasutavate inimeste eluilmale (Ong 1982: 49). Kirjutamine aga loob inimese ja tema verbaalsete aktide vahele distantsi (Goody 2005: 201) ja muudab kõne, mis suulises kultuuris oli aheldatud “sündmuse” ja seda väljaöelnud isiku külge, ajatuks,

ebaisikulisemaks ja abstraktsemaks (Goody 2005: 67). Goody arvates on seni liiga vähe tähelepanu pööratud sellele, mida kirja leiutamine endaga kaasa tõi, ja arvatud, et see on pelgalt vahend keele salvestamiseks ja töötlemiseks<sup>18</sup> (2000: 133). Kirjutamine on otsustava tähtsusega sellepärast, et “teisendab kõnekomponente abstraherides ja tagasipöördumisi võimaldades kõnet nõnda, et visuaalne kommunikatsioon annab inimesele uue kognitiivse võime, mis erineb suusõnal edastatava kommunikatsiooni omast.” (Goody 2005: 174)

Kseniat kui suulise kultuuri esindajat iseloomustab tõsiasi, et ta ei anna oodatavaid vastuseid kõrge abstraktsusastmega küsimustele. Näiteks kui küsime temalt, missugused jutud on jutused, vastas Ksenia, et see jutt, mida ta parajasti rääkis, oligi juttus. Ka siis, kui küsimust kordasime, ei mõistnud ta, mida tema käest õigupoolest teada tahetakse. (MD-0102-12)

Ka ei õnnestunud meil saada ootuspäraseid vastuseid küsimustele Ksenia räägitud lugude tõeväärtuse kohta. Meiepoolne sageda küsimisega tekitatud surve lõi olukorra, et Ksenia võis meie tõeväärtuse-küsimust ennetades ise vastavasisulise kommentaari juttu sisse pikkida. Näiteks tegi ta seda sissejuhatuses legendile Migulast kui Peterburi asutajast: *Mikul' om olnu nii... Ma ka tiiä-i, nii... Sis tuulaiga vanarahvas kynöli, öt tuu Mikul' oll' nii tark olnu, öt...* (MD-0110-10) Kseniaga tehtud intervjuusid analüüsid selgub, et paljude tema räägitud lugude puhul ei anna ta lugude tõeväärtuse kohta – mida folkloristid on pidanud kõige universaalsemaks rahvajuttude eristuskriteeriumiks (vt Bascom 1989, ka I: 1918) – selliseid vastuseid, mille põhjal need lood žanrisüsteemis üheselt paika saaks panna. Nii näiteks vastas Ksenia räägitud loo (minu teadvuses muinasjutu) kohta esitatud küsimusele *Kas see on jutus?* järgmiselt: *Ma ei tiä<sup>9</sup>, kas jutus vai... No timä võidsö jutus olla<sup>9</sup>, a võidsö... Kui üteldä<sup>9</sup>? Midägi oll' võipolla olnu<sup>9</sup>, a muidogi mitte nii.* (MD-0108-31). Ühel teisel külastuskorral vastas ta äsja jutustatud muinasjutu tõeväärtust puudutavale küsimusele nii: *no kuigi võipolla om olnugi midägi, a kyik öks tegelikult nii saa-s olla<sup>9</sup>.* (MD-0106-10) On huvitav, et sarnaseid vastuseid nagu Ksenia andsid fiktiivsete lugude tõeväärtuse kohta ka Zuni indiaanlastest informandid. (Tedlock 1983: 159–160, 164–165) Tedlock iseloomustab selliseid vastuseid pideva pinge kaudu fantaasiamaailma ja reaalse maailma vahel, mis iseloomustab ka meie kultuuri, ent kui meil on kaldumus oma fantaasiad tulevikku suunata, siis indiaanlased asetavad need pigem minevikku (Tedlock 1983: 177). Selgitust tõeväärtuse küsimuse teisitõistmise kohta annab ka suure lahkme hüpotees: nimelt on suuline kultuur tegutsemise kultuur, kus

---

<sup>18</sup> Goody kriitika ei puuduta siiski kõiki humanitaarteadlasi. Näiteks egiptoloog Jan Assmann peab suuliselt kultuurilt kirjakuultuurile üleminekut väga oluliseks, seostades sellega mitmeid binaarseid opositsioone. Nii näiteks seostab ta suulise kultuuri rituaalse koherentsi ja kordamisega ning kirjakuultuuri tekstuaalse koherentsi ja tõlgendamise. Kultuurilise järjepidevuse loomises peab Assmann aga kordamist ja tõlgendamist funktsionaalseteks ekvivalentideks (Assmann 2000: 54).

esmane on teiste mõjutamise kunst, mitte enese- ja oma räägitu reflekteerimine (head näidet selle kohta, kuidas jutustaja põhieesmärk on kuulajaskonna mõjutamine vt Hendricks 1990).

Huvitav kirjaoskusega seotud teema, mis Kseniaga tehtud intervjuudes mitmel korral üles kerkib, on raamatute ja nende müstifitseerimise teema. Ilmneb, et Ksenia kasutuses oli mõiste “piibli” tähendus hulga laiem, kui see on meie kultuuris (vt ka Ksenia “piltidega piibli” kadumise lugu sissejuhatuses 1.2). Ta jutustas meile, et käis lapsena külas tädi Juula juures, kes oli abiellunud eestlasega ja kellel oli kodus palju pühi raamatuid ja kui Ksenia oli palunud temalt, et ta temale ka ühe piibli lugeda annaks, oli tädi öelnud, et ta võib anda küll, aga ühte raamatut lugedes ei saa Ksenia midagi aru, sest üks raamat seletab teist: ühes on öeldud, mis juhtub, teises, millal juhtub, ja kolmandas, milleks juhtub. Edasi rääkis Ksenia eshatoloogilistest motiividest, mida teadjad – “kövad jumalausklikud” – saavad pühadest raamatutest välja lugeda. Kuna see Ksenia kõneldud lugu on suulise ja kirjaliku kultuuri vahekorra seisukohast, ühtlasi aga ka Ksenia maailmanägemise seisukohast huvipakkuv, esitan selle siinkohal:

Ksenia: [---] *ma käve.. tütarlatsõst – no sääne olli ku Kristiina – käve tädi poolõ. Mu tädi oll’ mehele lännü eestläsele – lutõriusu eestläne, tä es olõ<sup>q</sup> mi usku – toolõ. Ja tuul vanal Juulal oll’ sääne tazõrka, tuu oll’ kyik raamatit täüs. Ja täl oll’ kõik pühä<sup>q</sup> raamad<sup>q</sup>. Ja timäl tuu miis ka, vana Jaan, tuu oll’ ka suur jumalausklik. Ja sis tuu lugi kõõ. Midägi tetä<sup>q</sup> vanal inemisel, jõvva-s inäp – sis tä lugi raamatit. Ja pühapäivsside ja kuna aigu oll’. Sis timä, tä üteli’ niimuudu mullõ, õt... Ma küsse, ma ütli: ”Anna<sup>q</sup> mullõ ka üts piibli lukõ<sup>q</sup>!” Ma jo käve koolih ja oskasin lukõ<sup>q</sup> ja. Ütel’ et: ”Ma ei keelä<sup>q</sup> küll sullõ piiblit, aga sina säält arvu midägi ei saa<sup>q</sup>.” A ma ütli: „Mille? Ma loe, sis saa-i arvu?” Ütel’ õt... Näüidäs. Ütel’ õt: „Siin om kolm piiblit. Ja kõõ... S’ooh om ült, mis saa. A s’ooh raamatuh om ült ar, kuna. Ja s’ooh raamatuh om ült, mille. Õt sa piät ütte lugõma, ja tõist, ja kolmandat. Ja sis sa saat arvu, mis... No sis sa saat arvu, mis ommõ kuna. Ütel’, õt tulõ sääne aig, kui inemistel tulõ hata häbü, pini igä. Vot. A mis tuu ommõ? [Manni räägib vahele, et see aeg ongi juba nüüd: „akna all lamavad ja ei ole häbi”] Ja üteli’: „Perähpoolõ tuu rahvas ei naka<sup>q</sup> inäp nii kavva elämä, naa<sup>q</sup> surõsõ<sup>q</sup> rutumbahe ar.” A ma küsse: „Mille?” A üteli’: „Selle, õt naa<sup>q</sup> omma<sup>q</sup> nii pall’o patadsõ<sup>q</sup>, et jummal inämb naka-i maa pääl kavva pidämä.” Mullõ üteli’ (muirates).*

Merili: *A see aig ongi siis nüüd või?*

Ksenia: *No ei tiitä<sup>q</sup>, võipolla viil tulõp. Nüüd om halv aig, a ti latsil viil tulõ halvõmb. Sis kunas nakas paranõma, s’oo lätt väega pall’o aigu, kuna nakas elo paranõma. Ja või viil tulla<sup>q</sup> sõda. Või viil tulla<sup>q</sup> sõda, mis... nakas palama taivas ja maa. Sis kes jääs ... inemise<sup>q</sup>, sis kui inemine*

*inemise jälgegi lüüd ja näge, sis tä nutap ja otsip inemist taga. Tulõ viil sääne aig.*

Merili: *A kost ti sedä tiiät? Kes toda ütles?*

Ksenia: *A tuu vana Juula selet', õt piiblih om nii ült. (MD-0107-27)*<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> Seda lugu lugedes kerkib minu teadvusse kaks vastanduvate mõistete paari: esiteks suulise kultuuri situatiivne ja kontekstisidus tõde vs kirjakultuuri tõde, mis on abso-  
luutne, ent teda on raske välja selgitada (peavad olema suured teadmised ja mitmed  
raamatud), ning teiseks rituaalse koherentsi ja tekstuaalse koherentsi vastandamine. Jan  
Assmanni järgi püsib rituaalse koherentsiga ühiskondades maailmakord siis, kui riitu-  
seid õigesti läbi viiakse (Assmann 2000: 152–153). Ksenia näis elavat vaatamata sellele,  
et ta oli kirjakultuuriga kokku puutunud, rituaalse koherentsi maailmas. Tema jaoks oli  
rituaalidel ja riitustel sügav mõte (vt I: 1924–1925, II: 52–53) ja juhul, kui ta kuulis  
kirjeldust võõrastest rituaalidest (Tartus toimunud ilmalikest matustest), ei mahtunud  
see tema ettekujutusse normaalsest ilmaelust (vt IV: *Sissejuhatus*).

### 3. ARTIKLITEST

Artiklid on järjestatud kronoloogiliselt ja peegeldavad minu arengut uurijana. Eri artiklites olen kasutanud erinevaid interdistsiplinaarseid lähenemisi, ühendavaks teguriks on see, et iga artikli keskmes on Ksenia sõnastatud tekstid, mille olen intervjuude materjalidest välja valinud mina. Artiklid moodustavad omalaadse terviku.

Esimese artikli eesmärgiks on välja selgitada, mis põhjustel varieerub püha Jüri legend erinevatel esituskordadel väga tugevalt. Järeldustena toon välja terve hulga põhjuseid, nagu intervjuuandjate mõju, ümbritsev vestluskontekst, inim-mälu olemus kõige sinna juurde kuuluvaga (mälu konstruktiivne loomus, visuaalsete kujutluspiltide mõjujõud, episoodilise ja semantilise mälu vahetused). Suure varieerumise kõige olulisemaks põhjuseks pean aga seda, et Ksenia jaoks muutis lugu aja jooksul tähendust ja vahetas oma kohta rahvapäraste žanride skaalal.

Teise artikli eesmärgiks on käsitleda Ksenia enesemõistmise või mina-käsitluse teemat. Järeldan, et erinevatel eluperioodidel olid ta elus esiplaanil erinevad enesemõistmise skeemid ja rõhutan pühade ja rituaalide tähtsust ja tähenduslikkust Ksenia elus ning mõttemaailmas. Samuti teen artiklis mitmeid osutusi, mil moel Ksenia mina-mõiste erineb Lääne ühiskondade individualistlikust mina-mõistest.

Kolmanda artikli eesmärgiks on selgitada, miks erinevad Austraalia sloveenlase Ludmilla ja Ksenia viisid rääkida oma elust. Olen leidnud, et erinevuste põhjused peituvad selles, et individualistlik enesemõistmine, mida propageerib Lääne ühiskond, ei ole Ksenia viisi oma elust jutustada eriti mõjutanud. Pigem on seda mõjutanud Ksenia võime folkloorižanre vallata ja setu vanade traditsioonide väärtustamine (traditsionaliseerimine), mis omal ajal täitis ilmselt kogukondlike sidemete tugevdamise rolli, nüüd aga aitab hoida alal Ksenia setu identiteeti.

Neljandas artiklis olen käsitlenud püha Ksenia legendi jutustamist ja püüdnud kindlaks teha, milline koht on sellel legendil Ksenia teadvuses. Legend on Ksenia loodud, kusjuures ta on saanud selleks inspiratsiooni erinevatest süžeedest ja legenditegelastest. Järeldan artiklis, et legend võimaldab teadvustamatut identifitseerimist legendi peategelasega, aidates Ksenial oma tähtsust tunnetada, sest käsitleb tema jaoks olulist teemat: võitlust ristiusu ja ristirahva püsimise eest.

Järgnevalt tutvustan iga artikli puhul eraldi nende teoreetilist tausta ja toon välja mõned artiklite põhiseisukohad. On paratamatu, et artikleid üle vaadates tekkis soov neile tänasest kontekstist lähtudes täiendavaid märkusi lisada. Nii-siis olen lisanud igale artiklile ka uut asjakohast teavet. Tsitaadid võtan ingliskeelsete artiklite puhul artikli eestikeelsest originaalist, mitte tõlkest.

### 3.1. I artikkel: “Ja seal oll’ suur madu...” Püha Jüri legend setu naise Ksenja Mürsepa vaimses universumis

Esimeses artiklis on kasutatud valdavalt folkloristlikku lähenemist. Olin enne artikli kirjutamist tuttav esituse (*performance*) uurimise seisukohtadega, näiteks olin kunagi varem lugenud Richard Baumani raamatut *Story, performance and event. Contextual studies of oral narrative* (1986). Kuigi ma oma artiklis esitusele keskendunud autoritele ei viita ega teadvustanudki artikli kirjutamise ajal endale, et nende ideed mu folkloristlikus mõtlemises oma osa mängivad, selgub artiklit lugedes, et esituse uurimise mõjutused on selles päris tugevad. Kõigepealt osutab nendele mõjutustele see, et olen iga püha Jüri legendi jutustamisolukorra kirjelduses põhjalikult lahti kirjutanud, mis teemadel rääkis Ksenia enne ja pärast selle legendi kõnelemist. Folkloristliku hariduseta lugejale võib jääda arusaamatuks, miks on sellest üleüldse vaja kirjutada. Ent kui mõista, et iga konkreetne kõneakt on situatsiooni saadus, omandavad ümbritsevad kõneaktid olulise rolli. Sellele, et mu mõtlemise lähtekohad olid esituse uurimises, osutavad ka mitmed kasutatud terminid, nt antud artikli kontekstis oluline minu algatusel kasutusele võetud “jutustamisstrateegia”, mis annab selgelt mõista, et tegemist ei ole objektide, vaid inimkäitumise uurimisega. (vt I: 1932, vt ka IV, eriti *Legendi kõnestamine*)

Ometigi kasutan kõrvuti tegevusele osutavate mõistetega ka mõisteid, mis eeldavad, et uurimisobjektiks on tekst. Sellistest mõistetest olulisim on “varieerumine”. Kui tagantjärele mõtlema hakata, miks valisin artikli teemaks ühe ja sama legendi varieerumise erinevatel esituskordadel, selgub, et mängus olid ilmselt Lauri Honko ideed tihedast korpusest ja orgaanilisest varieerumisest (vt Honko 2000). Ka sellele Honko käsitlusele ei ole ma artiklis viidanud, sest needki mõjutused – justnagu ka *performance*-lähenemisest saadud mõjutused – pesitsesid minu kui folkloristi teadvuses implitsiitselt. Niisiis olen järginud – samamoodi nagu mitmed teised folkloristid oma käsitlustes – mõnevõrra eklektilist lähenemisviisi (vt nt Honko 2000).

Uuenduslikuks võib pidada narratoloogide ning mälu-uurijate teooriate ja hüpoteeside integreerimist folkloristlikusse käsitlusesse. Endel Tulvingu vastu ajendas huvi tundma tema tuntus, tsiteeritavus ja rakendatavus väga erinevate humanitaarteadlaste (nt Welzer 2002, Whitehouse 2000) poolt eri eesmärkidel. Tulvingu ideedega tutvumist ergutas veelgi tagant tema eesti päritolu ja ühe osa tema kirjutiste kättesaadavus eesti keeles. Episoodilise ja semantilise mälu eristamist on folkloristid küll mõnevõrra kasutanud (nt Raudalainen 2001, Jaago 2006) või sellele ilma seda rakendamata viidanud (Harvilahti 2000: 57–58), ent päris sellisel moel, nagu mina seda teen, ei ole teised mulle teada folkloristid seda seni kasutanud. Tulvingult olen laenanud lisaks semantilise ja episoodilise



mälu eristusele ka teisi psühholoogias indiviidi mälu seostatavaid mõisteid, nagu *meenutusajend*, *ekfooria* ja *mälujalg*.

Psühholoogiast pärit mäluprotsessidega seotud mõistetega mahuvad ühte teoreerilisse raamistikku artiklis kasutatud kognitivistlikud mõisted *teadvus*, *teadvuses leiduvad ressursid*, *kogemusressursid* ja pealkirjas esinev *vaimne universum*. Samuti ei ole need mõisted vastuolus *performance*-lähenemisega, vaid seovad käsitluse all oleva isiku ja tema sõnalise väljundiga ajutegevuse, millele oma artiklis keskendun.

Psühholoog Jerome Bruneri, ajaloo filosoofide Hyden White'i, Louis Minki ja Paul Ricoeuri teoseid olin lugenud enne artikli kirjutamise juurde asumist ja loetu andis tõuke väljendamaks sissejuhatuses esitatud mõtteid, millega püüdsin asetada folkloristlikku käsitlust laiemasse konteksti ja ärgitada ka folkloristika-kaugeid inimesi artiklit lugema. (I: 1915–1917)

Narratiivsuse veidi ülemäärastki rõhutamist artikli alguses tasakaalustab artikli lõpp, millest selgub, et jumaliku tõe vahendamisel ei pruugi narratiiv eriti oluliseks meediumiks osutada (I: 1940) ja et narratiiv ilma narratiivist väljaspool asetsevate väärtusteta eksisteerida ei saa (I: 1941). See on kooskõlas Jack Goody arvamusega, et narratiivid ei olegi suulistes kultuurides nii tähtsad, kui me kaldume arvama (2000: 82). Ka Walter Ong jagab arusaama, et pikad narratiivsed süžeed on tekkinud koos kirjakultuuriga (Ong 1982: 144).

Artiklis on tähtsal kohal visuaalsete kujutluspiltide ja nende emotsionaalse laetuse temaatika. Kui lugeda võõra rahva seas välitöid teinud folkloristide kogemustest, võib ikka ja jälle kohata osutusi selle tõestuseks, mida väidan oma artiklis – nimelt et lugude mälu püsimise juures mängivad olulist rolli teadvuses tekkivad kujutluspildid (I: 1934–1935). Nii näiteks kirjutab Dennis Tedlock, et Zuni indiaanlasest informant küsis temalt kord: *Kui ma jutustan sulle neid lugusid, kas sa joonistad need üles või paned lihtsalt kirja?* (1971: 132–133). Mälu-uurimise klassik sir Frederic Bartlett on juba 1920. a. osutanud sellele, et ühe ja sama loo hilisematel jutustamiskordadel näib visuaalse kujutlusvõime osakaal suurenevat (<http://www-bartlett.sps.cam.ac.uk/SomeExperimentsOn.htm>).

Üks teine Bartletti tähelepanek, mis minu artikli järeldustega ühte langeb, on see, et kui kõneleja on loo endale tähenduslikuks ja mõttekaks teinud, on lugu erinevatel jutustamiskordadel stabiilne, aga kui mõtet ei ole ja tähenduse üle toimub arutelu (nii nagu püha Jüri legendi puhul), siis on ta väga ebastabiilse kujuga. (Bartlett 1932: 85) Folkloristid tunnevad Bartlettit eelkõige sekundaarallikate kaudu ja selle tõttu, et Walter Anderson võttis tema eksperimendid enda eksperimentidele eeskujuks. Selgub, et Bartletti kesine tundmine folkloristide poolt ja möödavaatamine asjaolust, et Bartletti eksperimentide järeldused on teaduses palju kestvama väärtusega kui Andersoni omad, ei ole sugugi õigus-  
tatud. (Bartletti kohta vt lisaks ka I: 1935)

Artiklis puudutatakse ka rahvapäraste žanride teemat ja on tähele pandud ühe ja sama legendi žanrilist nihkumist Ksenia teadvuses ning seostatud tõepära

saavutamise püüdlust tegevuskoha ja -aja täpse fikseerimise taotlusega. Selle puhul võib rääkida aja ja koha ühtsuse printsiibist, millest on kirjutanud folklorist Ulf Palmenfelt (1993: 155–56)<sup>20</sup>. Ühes oma suhteliselt hiljutises artiklis on Palmenfelt lisanud ajale ja ruumile ka modaalsuse. Nii kirjutab ta, et *siin*, *praegu* ja kindel kõneviis on rääkijale ühtviisi lähendal, samal ajal kui *seal*, *siis* ja *kui* (*if*) on ühtviisi kaugel. (2006: 107) Ksenia juttude puhul kehtib aja ja ruumi samasuse põhimõte nii legendide kui ka isikukogemuse narratiivide puhul. Näiteks kõlab Ksenia vastus isikukogemuse narratiivi kohta käivale küsimusele *Kas sjoo oll siis päriselt juhtunud?* nii: *S'oo oll' õigõ. S'oo oll' Voore küläh. S'oo oll' mu aigu /.../* (MD-0104-13)

### 3.2. II artikkel: The Self-Conception of the Setu Woman Ksenia Mürsepp (,Setu naise Ksenia Mürsepa mina-käsitus')

Nagu artikli sissejuhatuses kirjutan, ajendas mind uue metodoloogia otsingutele asjaolu, et ma ei olnud rahul oma eelmises artiklis kasutatud lähenemisega, milles inimene näis olevat taandatud eksperimendi vahendiks ja intervjuuerijate mõju intervjueeritavale oli sedavõrd ilmne, et avaldus koguni püha Jüri legendi žanrilise nihkumisena intervjueeritava teadvuses. Sellise lähenemise juures näis mulle, et Ksenia ei saa üldse sõna, ja mul tekkis suur soov analüüsida mõnda sellist intervjuu osa, milles ta ei kõnele midagi mitte meie nõudmisel, vaid valib nii teema kui žanri täiesti ise. Teine põhjus, miks artiklis käsitletav intervjuulõik huvipakkuvaks osutus, oli see, et Ksenia räägib selles iseendast. Just tema mina esitamine oli see, millest mul senise uurimise käigus vajaka oli jäänud, ning uskusin, et põhjalike teoreetiliste teadmistega antud intervjuulõigule lähenedes saan selle lünga nüüd täita.

Mulle näis tookord, et mind ei rahulda lähenemine Ksenialt lindistatud materjalidele kui tekstidele ega ka tema verbaalse käitumise käsitlemine *performance*-uurimise seisukohtadest lähtuvalt, sest mõlemal juhul jääb Ksenia kui indiviid suures osas tagaplaanile, esile tõusevad vaid mõned perifeersed aspektid kõigest sellest, mis Kseniaga tegelikult seondub. Nii näiteks jääb religiooni temaatika paljuski käsitlemata.<sup>21</sup> Arvasin, et vajalikud teoreetilised eelteadmised saan omandada, lugedes eri erialade esindajate lähenemisi mina-mõistele ja

---

<sup>20</sup> Sellest Palmenfelti väljatoodud tähelepanekust, et aja ja ruumi samaväärsuse kaudu viiakse jutustuse olevikuline teema ohutusse minevikku ja kaugesse paika või tuuakse meeldiv teema minevikust ja kaugetest paikadest jutustamise aega ja kohta (1993: 155–156), Ksenia juttude puhul rääkida ei saa.

<sup>21</sup> *Performance*-uurimisele (nagu Gary R. Butleri raamatule *Saying Isn't Believing* (1990)) on ennegi ette heidetud seda, et nad on eiranud usundilisi žanre, sest neis näib puuduvat esteetiline dimensioon (Mullen 2000: 136).

-käsitlustele, samuti asjassepuutuvaid kognitivistlikke käsitlusi. Pöördumine kognitivistlike lähenemiste poole näib täiesti loomuliku arenguna, kuna inimteadvusega seotud mõisted olid esile kerkinud juba mu eelmises artiklis.

Niisiis lugesin enne artikli kirjutamise juurde asumist ajakirja *Ethos. Journal of the Society for Psychological Anthropology* mitmeid numbreid ning paljusid kognitiivsete antropoloogide ja kultuuripsühholoogide käsitlusi, samuti mõne psühholoogi ja neuroteadlase ning mitme sotsiaalspsühholoogi ja filosoofi uurimust mina-käsituste ja identiteedi kohta, samuti kognitiivse semantika esindajate George Lakoffi ja Mark Johnsoni teost *Philosophy of the Flesh* (2001). Kõik see viis mind kokkuvõttes ummikteele ja folkloristikast kaugele. Loetul puudus ühisosa ja kellel tahes oleks võimatu integreerida kõike loetut ühtsesse käsitlusse. Eri valdkondade teoreetilisi käsitlusi ja mõistestikke ei saa ühtsesse raami asetada, sest universaalset humanitaar- ja sotsiaalteaduste maatriksit ei ole olemas. Erinevate distsipliinide lähenemised või ka ühe distsipliini sees olevad erinevatelt teoreetilistelt alustelt väljakasvanud lähenemised ei pruugi olla üksteisega ühendatavad. Nii oli mu üritus algusest peale läbi-kukkumisele määratud, seda enam, et uurimise alla kavatsesin võtta kasvõi pelgalt vaatlusdistsantsi problemaatilisuse tõttu sedavõrd hägusa mõiste nagu indiviidi mina-käsitlus. Ent tänu suurtele kärbetele artikli retsenseeritud variandis avaldasin lõpuks siiski suhteliselt sidusa artikli.

Üheks ajendiks, mis innustas mind võtma uurimisobjektiks Ksenia mina-käsituse, olid nende antropoloogide tööd, kes olid pettunud senises antropoloogias ja otsisid võimalusi uutmoodi lähenemisteks. Need otsingud said alguse küll pool sajandit enne minu teoreetilisi rännakuid (Hallowell 1974 [1955]), ent tollal kättenäidatud suunas astujaid leidub ka kaasaja antropoloogias – nimelt nendes harudes, mida nimetatakse kognitiivseks antropoloogiaks ja kultuuripsühholoogiaks<sup>22</sup>.

Et iga mõiste ja kategooria peegeldab pigem oma tekke- ja eksisteerimisaja konteksti, mitte mingit postuleeritud universaalset tegelikkust, mida sellisena kontekstist lahus olemaski pole, tasub siinkohal puudutada küsimust, kuidas sai antropoloogias alguse huvi mina-käsituste vastu. 1920ndatel oli Euroopa psühholoogias mõjukas raamat Sigmund Freudi *The Ego and the Id*. Sellest ajendatult avaldati järgmistel aastakümnetel sotsiaalspsühholoogias mitmeid arutlusi *mina (self)* mõiste üle, nii näiteks esitas G. H. Mead hüpoteesi, et *mina* on sotsiaalne produkt. Antropoloogiasse tõi selle huvi üle Irving Hallowell, kes kurtis, et universaalseid kultuurimustreid (*pattern of culture*) loetledes ja käsitledes on teadlased millegipärast minakäsitused kõrvale jätnud, olgugi et nad pole kõrvale jätnud hinge-kujutelmi, kujutelmi üleloomulikest olenditest jne.

---

<sup>22</sup> Üks olulistest mõistetest nende antropoloogide töödes on kultuurimudelite mõiste, mida peetakse võtmemõisteks ületamaks vastuolu psühholoogia põhieelduse indiviidi psüühilise ühtsuse ja antropoloogia põhieelduse kultuurilise mitmekesisuse vahel (Shore 1995).

Ometigi on inimesed igas ühiskonnas oma minast teadlikud – tänu mina-teadlikkuse esilekerkimisele saigi kunagi ühiskond alguse – ja mina moodustab koguni nende maailmavaate telje (Hallowell 1974: 76–77; 83).

Hallowell väidab, et kultuurantropoloogias pole indiviidide käitumisega otseselt tegeldud, ja kutsub antropolooge üles sellega tegelema. Etnograafid esitavad teabe mingi kultuuri kohta alati väljaspoolse vaatleja seisukohast ning sel moel pole suurt midagi võimalik öelda vastavas kultuuris elava indiviidi jaoks kõige tähtsamate ja tähendusrikkamate maailma aspektide kohta – nii nagu tema neid kogeb ja nende üle mõtleb – mis motiveerivad teda tegutsema ja rahuldavad ta vajadusi. (Hallowell 1974: 88)

Hallowell näitas teotsa kätte mitmekümnele antropoloogile, kes peavad ennast kognitiivse antropoloogia ja kultuuripsühholoogia esindajaks (D'Andrade 1995: xiv). Tema esitatud ideedest kasvas välja kultuuri ja indiviidi uurimissuund, hilisem kultuuripsühholoogia uurimissuund, mille olulisi esindajaid Melford E. Spiro näiteks on väitnud, et tänu Hallowelli teoreerilisele panusele on meil võimalik inimese käitumist mõista ühtaegu nii ühenduses tema kultuurilise kontekstiga kui ka kultuurideüleseid järeltõlkes kaasates (Spiro 1965: 101). Spirot ergutas mina-käsituste üle veel sügavamalt juurdlema Clifford Geertz, kelle Lääne ja mitte-lääne kultuuride mina-käsituste vastandamisega teineteisele (vt 1984 [1974]) Spiro ei nõustunud. Tema arvates on esiteks mõtetu kasutada kategooriat “mitte-lääne kultuurid”, sest see hõlmaks liiga paljusid eri kultuure, teiseks ei lähene Geertz minatunnetusele mitte nii, nagu kultuuris sees olev inimene seda ise tajub, vaid hoopis sellest seisukohast, kuidas teised neid identifitseerivad ja kuidas nad ise end teistele esitavad. (Spiro 1993: 122)

Geertzi ja Spiro diskussioon on näide sümboolse või tõlgendava antropoloogia ja kognitiivse antropoloogia ühitamatusest, mis avaldub just mina-käsituste teemaga seoses eriti teravalt. Seda ühitamatust peegeldab ka Walter Goldschmidti katse vaielda Spiroga: “Ma arvan, Mel, et kõik see jõuab mina (*the self* — *or selves*) määratlemise näol vale probleemini. See on vale probleem, sest tegelikult ei ole *sellist asja* olemas” (Goldschmidt 1995: 247). Goldschmidti järgi on see, kes me oleme – nii endale kui teistele – pidevas muutumises, kusjuures me püüame läbi kogu oma elu uuesti defineerida oma kõige tähtsamaid ja intiimsemaid mõisteid, igas ühiskonnas tehakse seda erinevalt, ent ühine on see, et inimene peab selle käigus saavutama kompromissi mina ja kogukonna vahel.<sup>23</sup> (1995: 248–250)

Vaatamata sellele, et praegu näib mulle, et kultuuriantropoloogide arutlused kultuurimudelite ja mina-mõiste ümber, millesse ma neli-viis aastat tagasi süvenesin, peegeldavad pigem teaduseks maskeerunud ”rahvateooriat” – meie endi

---

<sup>23</sup> Paralleeliks võib tuua sotsiaalpsühholoog Greenwoodi mõttekäigu: „Omaenda psühholoogiliste seisundite tundmine ei ole muud kui võime artikuleerida meie välise ja sotsiaalse reaalsuse sisu.“ (1994: 188). See on Goldschmidti väitele sisult lähedane, olgugi et hoopis erinevalt metodoloogiliselt pinnalt võrsunud.

kultuuri ideoloogiat (vt Shweder 1984: 17) – mitte jälilejõudmist kultuuride-ülestele universaalsetele kategooriatele või kultuuridest sõltumatutele mõtlemis-struktuuridele, olen oma artiklis suutnud nii kultuurimudelite kui mina-käsituse mõistet ometi kasutada. Nii olen kultuurimudelite mõiste kaudu kaasanud artiklisse Ksenia religioosse identiteedi teema. See kajastub näiteks järgmises lauses: ”Kuna kultuurimudelid või -skeemid saavad motiveeriva jõu siis, kui nad saavad meie enesemõistmise osaks, näitab pühade kirjelduste eelistamine mitmetes sellistes intervjuusituatsioonides, mil Ksenja on vaba valima ise jutu-jätku, seda, et pühad ja pühadega seonduv on jäänud Ksenja identiteediga seotuks vaatamata sellele, et ta elab nüüd teistsuguses kultuurikontekstis.” (II: 51) Samuti olen artiklis välja toonud, et pühade eriline tähtsus Ksenia jaoks nähtub sellest, et need seonduvad erinevate kultuuriskeemidega, mida ta enesemõist- misel kasutab, ja et erinevatel eluperioodidel olid ta elus esiplaanil erinevad skeemid (II: 51–52). Olen võtnud kognitiivsetelt antropoloogidelt üle ka idee kultuuriskeemide motiveerivast jõust, mis paneb tegutsema (vt nt Lutz 1992). Kui Ksenia varasemal eluetapil väljendus see näiteks selles, et ta läks puha Jüri päeval Värskasse Jüri paluma, siis olukorras, kui Ksenia oli naelutatud Anne- linna korteri nelja seina vahele, ei saanud see väljenduda muul moel kui ver- baalse tegevusena (II: 53). Võimaluse verbaalseks tegevuseks aga andsid meie – folkloristide – külaskäigud.

Olen selleski artiklis ühendanud nii inimkäitumisele keskenduva lähenemise kui ka tekstidele suunatud lähenemise, viimase nimelt Lakoffi ja Johnsoni kognitiivse semantika kaudu. Väidan oma artiklis, et Ksenia poolt tema enda kohta kasutatud väljend “hing seeh, silma pääh, elo man” ei järgi samasugust osiste eraldamise loogikat nagu Lakoffi ja Johnsoni näited inglise keele mina- mõistetest (*self*), milles mõiste kese (*subject*) võrdub teadvuse ning mina(d) kehaga (II: 50). Järeldus, et inglise keele põhjal ei tohiks teha liiga suuri üldis- tusi, ei sea kahtluse alla kognitiivse semantika tõhusust mõistete ja tekstide ana- lüüsimisel.

Olen rõhutanud ka Lakoffi ja Johnsoni lähenemise antikartesiaanlikkust ja objekti – subjekti dihhotoomia problematiseerimist (II: 45–46). Siinkohal oleks olnud kohane viidata Maurice Merleau-Ponty teosele ”Taju fenomenoloogia” [I trükk 1945], ent nii nagu Lakoff ja Johnson salgavad maha, et see autor on neid tugevalt mõjutanud (nagu mulle pärast Merleau-Ponty lugemist näib), nii olen minagi oma artiklis selle filosoofi maha vaikinud, sest tookord ei olnud ma tema teost veel lugenud. Olgugi, et mitmed Merleau-Ponty väited, nagu näiteks need, et keha pole mitte üks objekt teiste hulgas, vaid vahend maailmas olemiseks, ja et iga kogemuse ja refleksiooni baasiks on endast teadlik olev olemine, mis pole muud kui teadmine iseendast ja kõigist asjadest (1974), sobiks päris hästi konteksti, milles püütakse minamõistele ja -käsitusele kognitiivselt läheneda.

### 3.3. III artikkel: Cultural Differences in Life-Story Narration (,Kultuurilised erinevused elulugude jutustamisel')

Huvi pöördumist Ksenia mina-käsituse üle juurdlemiselt elulugude uurimise suunas võib pidada loomulikuks. On ju nende vahendite seas, mille abil saab oma mina määratleda ja väljendada, omaenda elust rääkivad lood väga olulisel kohal. Teiselt poolt on see, milliseid mudeleid – kusjuures mudeli mõistes sisaldub sisu ja vormi lahutamatus – mingi kultuur pakub indiviidile tema elust jutustamiseks, oluline selle kultuuri kirjeldamisel (III: 148). Artiklis lähtun eeldusest, et eri kultuurides on need mudelid erinevad ja tõestan seda kahe näite võrdlemise teel: esimene näide on ühe juhuslikult kohatud sloveenia naise poolt mulle jutustatud elulugu, teiseks näiteks on Ksenia Mürsepa elu lood. Esimene erinevus nende vahel on see, et kui sloveenlane Ludmilla rääkis mulle oma elulooga omaalgatuslikult ja ühe narratiivina, siis Ksenia rääkis oma elust minu palvel ja paljude narratiividena.

Tüüpiline oli see, et ma andsin oma küsimusega ette eluetapi, mille kohta Ksenialt teada tahtsin, ja tema kirjeldas seda eluetappi kergesti ettekujutatava ja hõlpsasti meelde jääva pildikese kaudu, mis võttis kokku selle eluetapi mingi olulise külje. Näiteks oma lapseõlve kohta esitas ta järgmise jutukese:

*Tuud om mul häste meeleh. Esä-emäga lätsi<sup>q</sup> nurmõ tüühü, a mi jäimi sis vanõmba õega kodo. Tuu oll' säidse aastakka must vanõmb, vanõmb õde. Oll' voodi ja häll oll'. Ja vähämb lats oll' sis hällüh. Noh ja meid jäteti sis latsõhoitjast. No lats vahepääl ikk'. Ma istsõ nii. Ma olli – ma ei tea<sup>q</sup>, kui vana ma olli – selle, et isa surri är, ma olli säitsme-aastanõ, a sis isa elli. Ma olli voodi pääl, a vanõmb õde nii istsõ ääre pääl, jala<sup>q</sup> üle veere ja tuu sis hällüt' last, kui nuttis. Ja noh, meil läts väega pall'o aigu, et kavva ei tulda<sup>q</sup> kodo. Koes omma<sup>q</sup> jäänü<sup>q</sup> isa-emaga? Susi om är sõönü<sup>q</sup>! Hakkasi mi ikma, nutma. Ja ei tüü<sup>q</sup>, kui kavva mi nutsime. Ja sis ütli sinnä vanõmbalõ õele: "Klaara, ei hakka enam nutma! Silmävii<sup>q</sup> omma<sup>q</sup> joba hapnõ<sup>q</sup>." Vat sedä om meeleh. Ja sis – kui tulli<sup>q</sup> är vanõmba<sup>q</sup>, sedä ei mälehtä – tulli<sup>q</sup> kodo, sis vyih oll' hää miil, et susi es süü<sup>q</sup> är. (11.05.2002, MD-0107-08; selle tõlge inglise keelde III: 139)*

See konkreetse kogemuse täpne kirjeldamine kujutab endast ühtlasi ka kokkuvõtet Ksenia lapseõlve kohta. Näidates, et vanemate koju ootamine ja sellega kaasnenud hirmud olid lapseõlve aegsete mälestuste seas olulisel kohal, annab see lapseõlvele teatud määral negatiivse hinnangu, ent läbi (vähe-malt tagantjärele vaadates) humoorika ütluse pisarate hapuksminemise kohta ning õnneliku lõpu paistab ka lapseõlv positiivsemas valguses. Sotsioloogist Deborah Tannan on väitnud, et see, kui kuulaja saab loole anda hinnangu ise, mõjub igal juhul veenvamalt kui rääkija sõnadega antud hinnang, mille kuulaja võtab vastu valmiskujul (Tannen 1989: 137). Kseniale oli üleüldse omane see,

et ta ei andnud hinnanguid otsesõnu, vaid lasi need kuulajail endil teha. Selleks kasutas ta lisaks olukordade detailsetele kirjeldustele ka otsest kõnet loo tegelaste vahelises dialoogis<sup>24</sup>. Kuigi otseses kõnes (kirjapildis jutumärkides) esitatud sõnad on omistatud kellelegi teisele (või mineviku-Kseniale, nagu siinsamas eespool toodud loos), ei tähenda see seda, et tegemist oleks originaal-tsitaatidega (vt ka Tannen 1989: 101). Seegi on kreatiivne võte, mille eesmärgiks on kujundada kuulajas teatud suhtumine käsitletavasse teemasse või tegelasesse. Suulises kultuuris oli teiste mõjutamise kunst verbaalsete vahenditega väga oluline (selle kohta vt ka sissejuhatus 2.3).

Samu võtteid – konkreetsete ettekujutatavate pildikeste silme ette maalimist ja otsest kõnet – kasutab Ksenia mitte ainult eelpool toodud loos, vaid ka teistes oma elu lugudes, nagu näiteks jutus, mille sisuks on see, et abiellumise järel kujutas elu endast varahommikust hilisõhtuni töötamist.<sup>25</sup> Lisaks nendele on Kseniale kui jutustajale iseloomulik, et ta esitab elupildikesi sageli humoorikas võtmes (avaldatutest III: 142–144; minu poolt refereeritud humoorikaid lugusid vt III: 137 ja I: 1924) ja kasutab ilmekaid kõnekujundeid.

Artikkel on subjektiivsem kui teised väitekirja koondatud artiklid. Üheks ajendiks, miks ma seda kirjutama hakkasin, oli imestus selle üle, et Ksenia puhul ei olnud mõeldav, et ta oleks rääkinud oma elust algusest kuni küsimise aja eluhetkeni nii, et mina intervjuerijana vahele ei oleks seganud. Artiklis mainin ka seda, miks oli mul kujunenud ettekujutus, et see võimalik peaks

---

<sup>24</sup> Seda ei tee Ksenia mitte ja ainult isikukogemuse narratiivides, vaid ka fiktiivsetes žanrides, mida selle artikli puhul pole põhjust käsitleda. Esimeses artiklis olen kasutanud otsese kõne märkimiseks ka väljendit “dramaatiline olevik” (I: 1933, 1938).

<sup>25</sup> Kuna tõlkimise käigus mahlakad setu väljendid poole oma võlust kaotavad, esitan siinkohal intervjuukatke originaalkujul: (Merili: *Ja siis, pärast pulmi?*) *A pärast pulmi mis – tüühi. Küläh muud ei olõ, kui tulõt hummogult üles, anti jo... tüühi. Lehmi nüsmä kõge inne, jah tuu kõge inne. Ja sis – nurmõ pääle tüühi. Sis oll nurm – külväti, künneti, piti kõõ... Kotoh sai vähä olla, pidi kõõ väläh olõma, vot, tüüh, pümmeni mõnikord. Nüüd on kellaig, õt üte kellaigü läet ja kellaigü tulõt, a sis – hummogult varra, päike viil ei olõ tõusnut, sä olõt juba üleväh ammuki ja kõik, säät tüühi. Ja õdagu pimmega mõnikord tulõt nurmõst kodo. Määne tüü oll! Vot.*

*Ütskordki tulli. Lina olle tett. Ja linnu oll hulga. Katsi linnu. Ja miis siis pidi jäll säält nurmõ päält, kodo man oll ligemba ja sääl siis soie ja pann. A vihma satas. Ja vihmä pääl kõik likõ<sup>q</sup>, ühte langagi säläh kuiva olõ-ei. Ja vihmä pääl teie. Tulli kodo, a jalah muadsõ, pastla<sup>q</sup> jalah, tsuvva<sup>q</sup>, jalgräti. Ja kos sa muaga panõdõ. No miis võtt jala vallalõ, ma võtt jala vallalõ. Meil oll sääne väikene ojake, jõgi es olõ, a ojakõnõ väikene. Seäl oll purrõ ja. Ma lätsi üüse sis loputama, är muda pastlahte küleh ja sokkõ küleh... jalgräti, sis jalgrättega mähke jala<sup>q</sup> kinni. A sääl tõne naisterahvas, kelle man seäl too oja oll, riih. Timä... riihe, riih kütü, oll rüä pandu riihe kuivama, et pessä<sup>q</sup>. Ta kaie, et riih palama lähe-ei. Tull ütäl, et ma tulõ kaema, et kes siih lobisteleh oja viireh, kas inemine või vanahalva<sup>q</sup> jo käve siia. Ma ütli: inemine, inemine. Kunas, ütäl, ti ka makadõ? Hommõgu varra kõ olõt tarõh... (segane) ja õdaku ka kõik magahase, a ti viil olõtõ... (Merili: *teete tööd?*) Vot, nii oll. (MD 0107-15)*

olema: olin usaldusväärsetest allikatest kuulnud, et ingerisooime naised on valmis ja võimelised tundide kaupa järjest oma elust rääkima (III: 138). Lisaks kasutan mina kirjakultuuris üles kasvanud inimesena paratamatult teistsuguseid mõttemalle kui kirjaoskusega või minimaalse kirjakultuuri taustaga inimesed (Ong 1982: 57) ning seetõttu tundus mulle toona, et sündmuste kronoloogiline esitamine pikas narratiivis on täiesti endastmõistetav asi.

Põhjendamiseks, miks ingerisooime naised ja Ludmilla ühelt poolt ning Ksenia teiselt poolt oma elust erinevalt jutustavad, esitan artiklis mitu põhjust. Esiteks kasutan suulise kultuuri ja kirjakultuuri vastandust, tehes seda Walter Ongi käsitluse põhjal. Tookord ei olnud ma veel lugenud käsitlusi antropoloog Jack Goodylt, nagu näiteks tema mõtisklust, et ainult kirjutamise abil saab väljendada oma mõtteid pikalt ja laialt, ilma et keegi vahele segaks (Goody 2005: 13). Kui selle mõttega ühendada suure lahkme teoreetikute väide, et selle inimese mõtlemine, kellele kirjutamine omaseks on saanud, ei saa enam kunagi päris nii mõelda, nagu suulises kultuuris elav inimene, saab selgemaks, miks Ksenia ei jutustanud oma elu algusest kuni vanaduspõlveni. Oleksin võinud siin viidata ka folkloristide tähelepanekule, et oma elukogemuse edasiandmine süžeedena, nii nagu Ksenia seda teeb, on suulisele rahvapärasele diskursusele üleüldse omane ning oma kogemusi antakse selles edasi meeldejäädvalt ja nii, et neid oleks võimalik edasi rääkida. Seetõttu eelistataksegi lühemaid narratiive ning pikki eepilisi vorme on võimatu luua. (Küllös 1988: 263–264) Ka ei osata suulises kultuuris hinnata narratiivi komponentide lineaarse järgnevuse vastavust sündmuste toimumise kronoloogilisele järjekorrale<sup>26</sup> (Ong 1982: 147; III: 153).

Teiseks kasutan modernse ja traditsionaalse ühiskonna vastandust. Modernse ühiskonnaga seostan individualistliku mina-käsituse (enesemõistmise) ja traditsionaalse ühiskonnaga kollektiivsemalt määratletud mina-käsituse, mille puhul mängivad individuaalsusest, isikupärast ja omanäolisusest tähtsamat rolli põlvkonnalt põlvkonnale edasiantud traditsioonid, kombes ja normid, mis määravadki inimese identiteedi (vt III: 152; 155–156). Väidan, et Ksenia ei rõhutanud oma elu eripära ega jutustanud seda, mis tähendus mingil tema elusündmusel oli tema elukäigule (III: 155). Ka ei vaadelnud ta oma elu ühe lineaarse tervikuna, nagu see on omane tänapäeva individualistlikule identiteedile (vt Giddensi tsitaati III: 152).

Erinevust ühelt poolt Ksenia ning teiselt poolt Ludmilla ja ingerisooime naiste oma elust jutustamise viiside vahel seletan ka ajaloolise tausta erine-

---

<sup>26</sup> Viitan oma artiklis Marjorie Shostaki raamatule *Nisa* (1997), milles on !kungi naise Nisa elu kronoloogiliselt ja mina-vormis esitatud ja oletan, et ühtne narratiiv on antropoloogi loodud. Pärast artikli avaldamist lugesin käsitlust, millest selgus, et mu oletus oli õige – raamatus on mulje lineaarsest eluloost saavutatud ajamääruste lisamise teel Shostaki poolt. Nisa ise kasutas aja möödumise tähistamiseks sageli verbi mitmekordset kordamist. Tõlkimisel tuli teksti päris palju muuta, sest !kungi keeles on teine ajatunnetus kui inglise keeles. (Langness & Fran 1981: 390)



vustega. Oludes, kui oldi sunnitud elama uues ümbruses, oli elulugu kui oma mina ümber keskenduvat lugu võimalik kasutada sotsialiseerumiseks ja omaenda individuaalse identiteedi määratlemiseks. (III: 155–156) Paiksema eluviisi ja vabatahtliku ümberasumise puhul, kui etnilist identiteeti (Ksenia puhul setu identiteeti) keegi kunagi kahtluse alla ei seadnudki, ei kerkinud üles nii tugevat vajadust oma identiteeti eri olukordades määratleda. Kõige tugevamaks ajendiks Kseniale oma individuaalse identiteedi määratlemiseks ja väljendamiseks – vähemalt viimasel eluperioodil – võisid olla meie külaskäigud ja nendest ajendatud mõtisklused.

Ingerisooe naiste valmidus oma elust rääkida on seletatav ehk ka sellega, et kuna folkloristid on neid käinud palju intervjuerimas, on nende kogukonnas kujunenud välja kognitiivne skeem (kultuurimudel) sellest, mida tähendab intervjuude andmine folkloristidele ja see sisaldab oma elukogemuse ja -loo edastamist. Kseniat ei olnud ükski uurija enne meid intervjuerimas käinud, samuti puudus selline kogemus tema lähiümbruses elanud isikutel. Seetõttu erines tema kognitiivne skeem folkloristlikust intervjuust ingerisooe informantide omast. Ksenia arusaam sellest, mis võiks tänapäeva uurijaid huvitada, ei sisaldanud individuaalse kogemuse tähtsustamist, Ksenia suunas jutu etnograafiliste olude ja kommete kirjeldamisele ka siis, kui küsimus käis tema enda elukäigu kohta (vt nt III: 140).<sup>27</sup>

Kui juba teises artiklis vihjasin sellele, et eneserefleksiivsus on omane moodsale ühiskonnale (II: 53), siis kolmandas artiklis olen eri tüüpi ühiskondade mina-käsituste erinevuste teemal veidi põhjalikumalt peatunud, kusjuures kõige mahukam allikas, millele ma seejuures toetun, on Charles Tayloriga teose *Sources of the Self: The Making of Modern Identity* (Cambridge University Press, 1989) tõlge saksa keelde (1994). Tayloriga järgi on mina-mõistmine ajalooliselt determineeritud (1994: 64). Üle kaheksa aasta tagasi ei oleks meie eelkäijad mõistnud meie arutelusid “identiteedist” tänapäevases mõttes. Identiteet on see, mille abil saame eristada, mis on meile oluline ja mis mitte, ning selle võrdsustab Taylor – ilmselt moraali veidi ületähtsustades – orienteerumisega moraalses ruumis. Erinevalt mitmesaja aasta tagusest ajast ei lahendata identiteedi (Tayloriga järgi moraalse orienteerumise) küsimusi tänapäeval enam ühel ja samal moel globaalsete mõistete abil, vaid hoopis individuaalsemal moel. (Taylor 1994: 57–64)

---

<sup>27</sup> Kseniaga tehtud eluloo-intervjuuga võrreldava kogemuse osaliseks sain 2003. aasta suvel Baškiirias elavat udmurdi naist küsitledes, lootusega, et saan ta oma elulugu rääkima panna. Olgugi, et olin peaaegu kaks nädalat tema majas elanud ja juba ammu lähedases suhtes tema tütreaga, ei saanud ma otseselt temalt ta elu kohta küsides teada midagi tema elu pöördpunktidest ega põhilistest muredest. Oma õnne allikat (et tal on head lapsed) mainis ta vaid ühes lauses, ise kolm korda üle õla sülitades. See, mida ta (minu küsimuste poolt struktureeritud) jutust teada sain, olid ennekõike faktid ta tööalase elu kohta ja teave muutuste kohta tema küla elus.

Sellisest individuaalsest orientiiride otsimisest annab tunnistust ka arusaam sisemisest häälest, millest kirjutasin oma reisipäevikus aastal 2001 („naised, kes oma sisetunde ajal käituvad, [---] ongi tugevad”, vt III: 135), ent mida on mul praegu veidi võõrastav lugeda. Selle ettekujutuse, et tõe leiame iseenda seest, juured ulatuvad tagasi romantismi aegsesse panteistlikkusse kujutelma, et õnn seisneb looduse ja oma loomusega ühte sulamises ning käib omaenda tunnete või südame kaudu (Taylor 1994: 639–651). Taylori järgi on uusaegne ka arusaam, et oma sisemisele häälele truuks jäämise juurde kuulub selle formuleerimine. Siit tuleneb ekspressiivsuse väärtustamine, mis on romantilise vaateviisi kõrval teiseks väljakujuneva individualismi alustoeaks. (Taylor 1994: 652–653) Üheks põhjuseks, miks mind pani imestama Ksenia ja udmurdi naise reaktsioon minu küsimusele – muuhulgas ka see, et nad vastates omaenda tundeid ei eksplitseerinud – on see, et minule näib individualismile omane ekspressiivne eneseväljendus loomulikuna, ent nendele vanadele naistele mitte<sup>28</sup>.

Olen oma artiklis põgusalt osutanud ka sellele, miks peavad elulugude uurijad Püha Augustinuse teost *Pihitimesed* oluliseks: nimelt on see teedrajava tähtsusega teos minanarratiivide seas, mis esitab esimesena kirjaliku minapildi indiviidist, kes on ühtlasi nii subjekt kui ka objekt (III: 154–155). Ka Charles Taylor peab püha Augustinust ülimalt oluliseks autoriks, kelle pärand Euroopa mõtlemisse on see, et ta juhatab sisse radikaalse refleksiivsuse idee, olgugi et Augustinuse huvi oli suunatud enese sisse selleks, et sealt Jumalat leida (Taylor 1988: 168–170).

### **3.4. IV artikkel: Püha Ksenia legend setu naise Ksenia Müürsepa vaimses universumis**

Mu viimast artiklit seob teise ja kolmanda artikliga huvi Ksenia mina-käsituse ja minapildi vastu, samas jõuan selles artiklis ringiga tagasi samade teemade juurde, millega tegelesin esimeses artiklis. Olen võtnud lähema vaatluse alla Ksenia jutustatud legendi, mida nimetan püha Ksenia legendiks, ja uurin seda, mis koha see hõlmab Ksenia teadvuses. Jõuan järeldusele, et see on Kseniale tema identiteedi seisukohast tähenduslikum kui püha Jüri legend.

Selles artiklis tõuseb žanriteema esile rohkem kui teistes artiklites. Ühelt poolt selle kaudu, et annan erinevatele teoreetikutele toetudes ülevaate legendist kui žanrist teiste (lähedaste) žanride kontekstis. Teiselt poolt selle kaudu, et

---

<sup>28</sup> Filosoof Martha C. Nussbaum arvab, et see, kuidas me oma tundeid ja emotsioone sõnastame, mõjutab ka tundeid endid. Ta väidab: „Isikule, kes ei tunne oma ühiskonna emotsionaalset „grammatikat”, ei saa omistada samasugust emotsionaalset elu nagu sellele, kes seda „grammatikat” tunneb.” (Nussbaum 2001: 149)

rühmitan Ksenia räägitud legendid nelja gruppi. Artikli alguses versioonis järgnes sellele osale paar lõiku, milles arutlesin selle üle, miks folkloristid ei ole neljanda grupi lugusid legendidena vaadelnud, ent kärbeta tõttu jäi see osa lõpuks artiklist välja. Arvestades Martti Haavio aegset folkloorikäsitus, on see loomulik, et seal neljanda tüübi alla kuuluvaid lugusid ei esine (vt Haavio 1936): 20. sajandi esimesel poolel ei tulnud sellised lood folkloristi juuresolekul tõenäoliselt jutukski, leidus veel küllalt poeetilisemaid ja vestluskontekstis tekstuaalsemalt orienteeritud žanre, mida oli tarvis ruttu jäädvustada, et need “mineviku hõlma” ei kaoks. Selle üheks põhjuseks, miks imet legendi tähtsaimaks tunnuseks pidav Irma-Riitta Järvinen ei käsitle lugusid, milles jutustaja on pühaku sooritatud “imed” iseendaga seosesse viinud (2004: 132), võib olla see, et käsitletud perioodi karjala rahvausus ei olnud pühakud enam nii olulisel kohal indiviidi aitajatena, kui olid esivanemad (2004: 188), ja selliseid lugusid tõesti ei räägitud. Teine tõenäoline põhjus on aga nende lugude käsitlemata jätmise sellepärast, et folkloristikas valitseb ainesele lähenemine rahvajutu tüüpide kaudu, mitte jutustavast indiviidist lähtudes, mis legendi kui kirjanduslikku algupära žanri puhul võib tunduda uurijale isegi veel põhjendatum kui teiste žanride puhul.

Üldist folkloristlikku traditsiooni järgides peaks liigitama kolmanda tüübi lood hoiatusmuistendite hulka (vt nt Järvinen 2004: 66) ja neljanda tüübi lood memoraatideks. Enamik nendest legendidest, mida käsitlevad Järvinen (2004) ja Pentikäinen (1989), räägivad sellest, kuidas “pühakud maa peal käivad” ja “lihtinimestega” suhtlevad ning need asetuvad mõttelisel skaalal Ksenia legendide esimese-teise ja kolmanda-neljanda tüübi vahele. Järvisel sõnul olid need pühakud, keda inimesed oma palvetes appi palusid, ja need, kellest “päris legende” räägiti, üldjuhul erinevad (2004: 62). Kseniaga tehtud intervjuude materjal ei kinnita sama. Samas ei ole minu materjal selletaoliste üldistuste tegemiseks sobiv, sest pole selle jaoks mõeldud.

Teen artiklis tähelepanekuid Ksenia iseloomu ja väärtuste maailma kohta. Optimistliku eluhoiakuga inimeseks olen teda nimetanud teisteski artiklites, selles artiklis aga seostan Ksenia ka kannatamise teemaga. Nimelt väidan, et vähemalt oma viimasel eluperioodil ei võtnud Ksenia omaks talle setu kultuuri poolt pakutavat kannatamisideaali, vaid eelistas oma isikuomaduste tõttu läänelikku elujuhist, et kannatusi tuleb vältida (IV: *Kannatused ja kannatuste vältimine*). Kuigi Kseniale oli tema setu identiteet oluline, ei tähenda see seda, et ta oleks setu põhilised kultuurimudelid pimesi enda omaks teinud. See kõlab kokku narratoloog Jerome Bruneri seisukohaga, et keegi pole oma kultuuri ori, vaid valib sealt välja endale vajalikku (Bruner 2002).

Eelmise artikliga seob seda artiklit Ksenia isikukogemuse jutt sellest, kuidas Kseniat esimest korda kosima tuldi. Kui eelmises artiklis oli esitatud see jutt ise, siis selles artiklis on esitatud jutust endast vaid paar lühikest tsitaati ning põhirõhk langeb loo naisuurimuslikule seletusele (IV: *Ksenia ja patriarhaalne ühiskond*). Soouurimuslik vaatenurk tõuseb artiklis esile selle tõttu, et mind

üllatas, millist aktiivset rolli mängib käsitletavas legendis naispühak. Legend on idiosünkraatiline ja Ksenia on selle loonud, kasutades inspiratsiooniallikana erinevaid legende ja tõenäoliselt ka mõtteseoseid mitmete pühakutega. Loo süžee on pärit neljakümne Sebastia usukannataja legendist ja selle meeldejätmisel etendas oma osa seda illustreeriv ikoon. Selle süžee oli Ksenia ühendanud teadmise Ksenia-nimelisest pühakust ja teadmised pühast Jürist ja Jüri legendist<sup>29</sup> ning oletatavasti ka apostlisarnase tiitlit kandvast Olgast.

Püha Ksenia legendi rääkimine erineb püha Jüri legendi rääkimisest tunduvalt, sest kui viimast tegi Ksenia intervjuueerijate palvel, siis püha Ksenia legendi soovib Ksenia ise kõnelda. See – nagu ka legendi peategelase nimi – näitab, et antud legend oli Kseniale tähenduslik. Artiklis esitatud legendi analüüsist järeldub, et legendi-Ksenia pakkus Kseniale identifitseerimisvõimalust suurima kujutletava kangelasega Ksenia teadvuses, nimelt selle isikuga, kes võitleb ristiusu püsimise ja ristirahva heaolu eest, kusjuures see, mis soost see isik oli, ei olnud Ksenia jaoks ilmselt esmatähtis.

Artiklist nähtub, et idiosünkraatilised lood – mida varasemas kogumispraktikas sageli ignoreeriti – võivad kõnelejale endale olla sageli palju tähenduslikumad kui “tüübikindlad” lood. On selge, et idiosünkraatilisi lugusid on kõneldud igal ajal ja igas ühiskonnas, ent individualistlikes ühiskondades on selliste lugude osakaal suurem kui kollektiivsema orientatsiooniga ühiskondades. Püha Ksenia legendi Ksenia loodud versioon kujutab endast näidet sellest, kuidas kollektiivne mälu, folkloor või traditsioon (mõistevalik oleneb sellest, millest lähenemisnurgast vaadata) pakub individualistlikusse ühiskonda sattunud suulise kultuuri esindajale võimalust kindlustada endale koht ja identiteet ka selles ühiskonnas. Näib, et ettekujutused pühakutest on sobilikud sellise isiku identiteedi määramisel kaasa aitama. Pühakute rolli üha suuremat esilekerkimist intervjuude jooksul võib aimata sellest, et alles viimasel külastuskorral rääkis Ksenia meile, et seda, et ta haiguse korral peab püha Jüri paluma, oli ilmutatud talle unes (I: 1925), kuigi püha Jüri ja temaga seotud tervenemislugu (I: 1924–1925) olid kõne all olnud juba korduvalt.

---

<sup>29</sup> Sood võivad vahelduda, kirjutan oma artiklis (IV: *Ksenia ja pühakud*). Teavet sellest, et just üleloomulike olendite ja pühakute puhul sooline kategooria voolav on, võib leida ka teiste setu pärimuse “kandjate” kohta (vt Kuutma 2005: 206).

## 4. KASUTATUD ALLIKAD

- Abrahams, Roger D. 1992. The past in the presence: An overview of folkloristics in the late 20th century. – *Folklore Processed in Honour of Lauri Honko on his 60th Birthday 6th March 1992*. R. Kvideland (ed.). Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. Pp. 32–51.
- Asadowskij, Mark 1926. Eine Sibirische Märchenerzählerin. *FF Communications* 68. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Anttonen, Pertti 2003. Tradition through Modernity. Postmodernism and the Nation-State in Folklore Scholarship. *Studia Fennica Folkloristica* 15. Helsinki: Finnish Literature Society.
- Assmann, Jan 2000. Religion und kulturelles Gedächtnis. *Zehn Studien*. München: Verlag C. H. Beck.
- Banó, István 1988. Népmese. – *Magyar néprajz V. Népköltészet*. Vargyas, Lajos, Istvánovits, Márton (sz.) Budapest: Akadémiai kiadó. 7–64 l.
- Bartlett, sir Frederic C. 1995 [1932]. Remembering. A Study in Experimental and Social Psychology. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bascom, William 1984 [1965]. The forms of folklore: Prose narratives. – *Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth*. A. Dundes (ed.). Berkeley: University of California Press. Pp. 5–29.
- Bauman, Richard 1986. Story, performance and event. Contextual studies of oral narrative. (*Cambridge Studies in Oral and Literate Culture* 10). Cambridge.
- Bauman, Richard 2000 [1972]. Differential Identity and the Social Base of Folklore – Toward New Perspectives in Folklore. A. Paredes, R. Bauman (eds.). Bloomington: Trickster Press. Pp. 40–53.
- Bauman, Richard 2001. The ethnography of genre in a Mexican Market: form, function, variation. – *Style and Sociolinguistic Variation*. P. Eckert, J. R. Rickford (eds). Cambridge: Cambridge University Press. Pp. 57–77.
- Bauman, Richard 2004. *A World of Others' Words. Cross-Cultural Perspectives on Intertextuality*. Blackwell Publishing.
- Bauman, Richard & Braid, Donald 1998. The Ethnography of Performance in the Study of Oral Traditions. – *Teaching Oral Traditions*. J. M. Foley (ed.). New York: The Modern Language Association. Pp. 106–122.
- Bauman, Richard & Briggs, Charles L. 1990. Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life. – *Annual Review of Anthropology*. Vol. 19. Pp. 59–88.
- Briggs, Charles L. & Bauman, Richard 2003. *Voices of Modernity. Language Ideologies and the Politics of Inequality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Berliner, David 2005. The Abuses of Memory: Reflections on the Memory-Boom in Anthropology – *Anthropological Quarterly*. 78: 1. Pp. 197–211.
- Bruner, Jerome 2002. *Making stories. Law, literature, life*. New York: Farrar, Strauss and Giroux.
- Butler, Gary R. *Saying Isn't Believing. Conversation, narrative and the Discourse of Belief in a French Newfoundland Community*. St. Johns: Memorial University of Newfoundland.
- Chafe, Wallace & Tannen, Deborah 1987. The Relation between Written and Spoken Language. – *Annual Review of Anthropology*. Vol 16. Pp. 383–407.

- D'Andrade, Roy G. 1989. Cultural Cognition. – Foundations of Cognitive Science. Michael I. Posner (ed.) Cambridge: A Bradford Book, The MIT Press. Pp. 795–830.
- D'Andrade, Roy G. 1995. The Development of Cognitive Anthropology. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dégh, Linda 1989. Folktales ja Society. Story-Telling in a Hungarian Peasant Community. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Fabian, Johannes 1983. Time and the Other. How Anthropology Makes its Object. New York: Columbia University Press.
- Geertz, Clifford 1984 [1974]. „From the native's point of view.“ On the nature of anthropological understanding. – Culture Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion. R. A. Shweder & R. LeVine (eds.). Cambridge: Cambridge University Press. Pp. 123–136.
- Goldschmidt, Walter 1995. An Open Letter to Melford E. Spiro. – Ethos. Journal of the Society for Psychological Anthropology. June 1995. Vol. 23, Number 2. Pp. 244–253.
- Goldstein, Kenneth S. 1971. On the Application of the Concepts of Active and Inactive Traditions to the Study of Repertory. – Journal of American Folklore. Vol. 84. No 331. Pp. 62–67.
- Goldstein, Kenneth S. 1991. Notes toward a European-American Folk Aesthetic. Lessons Learned from Singers and Storytellers I Have Known. – Journal of American Folklore. Vol. 104. Spring. No 412. Pp. 164–178.
- Goody, Jack 2000. The Power of the Written Tradition. Washington & London: Smithsonian Institution Press.
- Goody, Jack 2005. Metsiku mõtlemise kodustamine. Tallinn: Varrak.
- Gossen, Garry H. 1984. Charmula genres of verbal behavior. – R. Bauman with supplementary essays by B. A. Babcock, G. H. Gossen, R. D. Abrahams, J. F. Sherzer. Verbal Art as Performance. Prospect Heights: Illinois. Pp. 81–115.
- Greenwood, John D. 1994. Realism, Identity and Emotion. Reclaiming *Social Psychology*. London: SAGE Publications.
- Haavio, Martti 1936. Über orientalische Legenden und Mythen in Grenz-Karelien und Aunus. – Studia Fennica II. Helsinki. S. 3–53.
- Hagu, Paul 1999. Setukaiset – raja-aluen ortodoksivähemmistö. – Uskonto ja identiteetti. Suomalais-ugrialaisten kokemuksia ja vaiheita Venäjällä ja Neuvostoliitossa. T. Laitila, T. Saarinen (toim.). Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. S. 82–95.
- Hallowell, Irving 1974 [1955]. Culture and Experience. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Harvilahti, Lauri 2000. Variation and Memory. – Thick Corpus, Organic Variation and Textuality in Oral Tradition. L. Honko (ed.). Studia Fennica Folkloristica 7. Helsinki: Finnisch Literature Society. Pp. 57–75.
- Hendricks, Janet Wall 1990. Manipulating Time in an Amazonian Society: Genre and Event among the Shuar – Native Latin American Cultures through their discourse. Ellen B. Basso (ed.). Bloomington: Indiana University. Pp. 11–28.
- Hiemäe, Mall 1996. Folklore Fieldwork in Estonia. Past and Present. – Journal of the Baltic Institute of Folklore. Vol. 1, no 1. Pp. 147–156.
- Honko, Lauri 1977. The Role of the Fieldwork in Tradition Research. – Ethnologia Scandinavica. A Journal for Nordic Ethnology. Pp. 75–97.

- Honko, Lauri 1992. Dialogisesta kenttämetodista. – *Sananjalka* 34. Turku. S. 121–137.
- Honko, Lauri 1998. Textualising the Siri Epic. *FF Communications* 264. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Honko, Lauri 2000. Thick Corpus and Organic Variation: an Introduction. – *Thick Corpus, Organic Variation and Textuality in Oral Tradition*. L. Honko (ed.). *Studia Fennica Folkloristica* 7. Helsinki: Finnisch Literature Society. Pp. 3–28.
- Hurt, Jakob 1904. Setukeste laulud. Pihkva-Eestlaste vanad rahvalaulud, ühes Räpinä ja Vastseliina lauludega. Ezimene köide. Helsingi: Soome Kirjanduse Selts.
- Hurt, Jakob 2005. Kiri austatud ajaloo-uurijale Villem Reimanile. – Jakob Hurt. Looja ees. H. Runnel (koost.). Tartu: Ilmamaa. Lk. 332–337.
- Hymes, Dell 1974. *Foundations in Sociolinguistics. An Ethnographic Approach*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Hymes, Dell 2000. [1972] The Contribution of Folklore to Sociolinguistic Research. – *Toward New Perspectives in Folklore*. A. Paredes, R. Bauman (eds.). Bloomington: Trickster Press. Pp. 54–65.
- Jaago, Tiiu 2006. Individuaalsed valikud ja sotsialiseerumine eluloojutustuse põhjal. – *Mäetagused* 33. Lk. 83–100.
- Järv, Risto 2005. Eesti imemuinasjuttude tekstid ja tekstuur. Arhiivikeskne vaatlus. (*Dissertationes Folkloristicae Universitatis Tartuensis* 7). Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Järvinen, Irma-Riitta 2004. Karjalan pyhät kertomukset. Tutkimus livvinkielisen alueen legendaperinteestä ja kansanuskon muutoksista. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kallas, Oskar 1926. Algsõnaks. – Eesti rahvalaulud Dr. Jakob Hurda ja teiste kogudest. M. J. Eisen, O. Kallas jt. (toim.) Tartu: Eesti Kirjanduse Selts. Lk.v–xi.
- Korb, Anu 2005. Venemaal rahvuskasulasi küsitlemas: folkloristliku välitöö metodoloogilisi aspekte. (*Studia Ethnologica et Folkloristica Tartuensia* 9). Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Kuutma, Kristin 2005. Pärimuskultuurist kultuurisümboliks. Saami etnograafia ja seto eepose saamisluгу. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum.
- Küllös, Imola 1988. Igaz történet, élettörténet, önéletrajz. – Magyar néprajz V. Népköltészet. Vargyas, Lajos, Istvánovits, Márton (sz.) Budapest: Akadémiai kiadó. 251–266 l.
- Lakoff, George & Johnson, Mark 2001. *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*. New York: Basic Books.
- Langness, L. L. & Frank, Gelya 1981. *Lives: An Anthropological Approach to Biography*. California: Chandler & Sharp Publications.
- Leete, Art 2001. Are there specific fieldwork methods? Reconstructing firsthand experience through the examination of Siberian peoples. – *Rethinking Ethnology and Folkloristics*, P. Runnel (ed.) (*Vanavaravedaja* 6) Tartu: Tartu Nefa Rühm. Pp. 132–143.
- Lord, Albert B. 1968. *The Singer of Tales*. New York: Atheneum.
- Lutz, Catherine 1992. Motivated models. – *Human motives and cultural models*. R. G. D'Andrade, C. Strauss (eds.). Cambridge: Cambridge University Press. Pp. 181–196.
- Merleau-Ponty, Maurice 1974. *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin: de Gruyter.
- Mullen, Patrick B. 2000. Belief and the American Folk. – *Journal of American Folklore* Vol. 113, no. 448. Pp. 119–143.

- Narayan, Kirin (in collaboration with Urmila Devi Sood) 1997. *Mondays on the Dark Night of the Moon. Himalayan Foothill Folktales*. Oxford: Oxford University Press.
- Neumann, Siegfried 1968. *Ein mecklenburgischer Volkserzähler. Die Geschichte des August Rust*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Nussbaum, Martha C. 2001. *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ong, Walter J. 1982. *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*. London and New York: Methuen.
- Ortutay, Gyula 1940. Fedics Mihály mesél. *Új Magyar Népköltészeti Gyűjtemény I*. Budapest.
- Ortutay, Gyula 1970. Unkarilaisen saduntutkimuksen menetelmistä. – Kalevalaseuran vuosikirja 50. Porvoo, Helsinki. S. 211–220.
- Palmenfelt, Ulf 1993. On the Understanding of Folk Legends. – *Telling Reality. Folklore Studies in Memory of Bengt Holbek*. M. Chesnutt (ed.). Copenhagen & Turku. Pp. 143–167.
- Palmenfelt, Ulf 2006. The Dark Shadow of the Un-mentioned Event. *Collapsing Taleworlds and Narrative Reparation. – Narrating, Doing, Experiencing. Nordic Folkloristic Perspectives*. A. Kaivola-Bregenhøj, B. Klein ja U. Palmenfelt (eds.). Helsinki: Finnish Literature Society. Pp. 101–116.
- Paredes, Américo & Bauman, Richard (eds) 2000 [1972]. *Toward New Perspectives in Folklore*. Bloomington: Trickster Press.
- Pentikäinen, Juha 1970. Perinne- ja uskontoantropologisen syvätutkimuksen menetelmästä. – *Sananjalka: Suomen Kielen Seuran vuosikirja*. 12. S. 72–119.
- Pentikäinen, Juha 1971. *Marina Takalon uskonto. Uskontoantropologinen tutkimus*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Pentikäinen, Juha 1987 [1978]. *Oral Repertoire and World View. An Anthropological Study of Marina Takalo's Life History*. FF Communications No 219. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Proodel, Mall 1970. Jutuvestmisest tänapäeval. – *Rahvapärimumste Koguja* 7. Tartu. Lk. 26–28.
- Raudalainen, Taisto 2001. Traditsioonisidus elulooline jutustamine: mäluainese etno-poetiline tekstualiseerimine. – *Kultuur ja mälu. Konverentsi materjale*. Studia Ethnologica Tartuensia 4. Tartu Ülikooli etnoloogia õppetool. Lk. 59–78.
- Reissar, Leo 1996. *Setumaa läbi sajandite. Petserimaa*. Tallinn: Kupar.
- Seljamaa, Elo-Hanna 2006. *Sissevaateid geograafilis-ajaloolisesse meetodisse*. Magistritöö. Tartu: Tartu Ülikool. Käsikiri Tartu Ülikooli eesti ja võrdleva rahvaluule õppetoolis.
- Shore, Bradd 1996. *Culture in Mind. Cognition, Culture, and the Problem of Meaning*. New York: Oxford University Press.
- Shostak, Marjorie 1997. *Nisa: !kungi naise jutustus oma elust*. Kuressaare: TormiKiri.
- Shweder, Richard A. 1984. Preview. *A Colloquy of Culture Theorists. – Culture Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion*. R. A. Shweder, R. A. LeVine (eds.). Cambridge: Cambridge University Press. Pp. 1–24.
- Siikala, Anna-Leena 1980. Perinneorientaatio ja kertojan persoonallisuus. – *Kertojat ja kuulijat*. Laaksonen, Pekka (toim.) (Kalevalaseuran vuosikirja 60). Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. S. 83–92.



- Siikala, Anna-Leena 1982. Kertoja tutkimuskohteena. – Kertomusperinne. Kirjoituksia proosaperinteen lajeista ja tutkimuksesta. I.-R. Järvinen, S. Knuuttila (toim.). (Tietolipas 90) Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. S. 29–43.
- Siikala, Anna-Leena 1990. Interpreting Oral Narrative. FF Communications 345. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Spiro, Melford E. 1965. Religious Systems as Culturally Constituted Defense Mechanisms. – Context and Meaning in Cultural Anthropology. M. E. Spiro (ed.) New York: The Free Press. Pp. 100–113.
- Spiro, Melford E. 1984. Some reflections on cultural determinism and relativism with special reference to emotion and reason. – Culture Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion. R. A. Shweder & R. LeVine (eds.). Cambridge: Cambridge University Press. Pp. 323–346.
- Spiro, Melford E. 1993. Is the Western Conception of Self „Peculiar“ within the Context of the World Cultures? – Ethos 21. No 2. Pp. 107–153.
- Stoeltje, Beverly J & Fox Christie L & Olbrys, Stephen 1999. The Self in „Fieldwork“. A Methodological Concern – Journal of American Folklore. Vol. 112. No. 444. Pp. 158–182.
- Tangherlini, Timothy R. 1994. Interpreting Legend: Danish Storytellers and Their Repertoires. New York & London.
- Tannen, Deborah 1989. Talking voices. Repetition, dialogue, and imagery in conversational discourse. Studies in International Sociolinguistics, 6. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles 1988. Humanizmus és modern identitás. – A modern tudományok emberképe. K. Michalski (sz.). Budapest: Gondolat. 150–215 l.
- Taylor, Charles 1996. Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Tedlock, Dennis 1971. On the Translation of Style in Oral Narrative. – Journal of American Folklore. Vol. 84. No 331. Pp. 114–133.
- Tedlock, Dennis 1983. The Spoken Word and the Work of Interpretation. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Tillhagen, Carl Herman 1973 [1948]. Taikon erzählt Zigeunermärchen. Zürich und München: Artemis Verlag.
- Uusitalo, Eeva 2003. Traditional knowledge as a living strategy. The case of an unemployed woman – Making and Breaking of Borders. Ethnological Interpretations, Presentations, Representations. T. Korhonen, H. Ruotsala, E. Uusitalo (eds.). Studia Fennica Ethnologica 7. Helsinki: Finnish Literature Society. Pp. 79–86.
- Vasenkari, Maria & Pekkala, Armi 2000. Dialogic Methodology. – Thick Corpus, Organic Variation and Textuality in Oral Tradition. L. Honko (ed.). Helsinki: Finnish Literature Society. Pp. 243–254.
- Welzer, Harald 2002. Das kommunikative Gedächtnis. Eine Theorie der Erinnerung. München: C. H. Beck.
- Whitehouse, Harvey 2000. Arguments and Icons. Divergent modes of religiosity. Oxford: Oxford University Press.
- [www-bartlett.sps.cam.ac.uk/SomeExperimentsOn.htm](http://www-bartlett.sps.cam.ac.uk/SomeExperimentsOn.htm)
- [www.piibel.net](http://www.piibel.net)

## **5. ARTIKLID**



“Ja seal oll’ suur madu...” Püha Jüri legend setu naise  
Ksenja Mürsepa vaimses universumis. –  
Akadeemia 9, 2003. Lk. 1915–1952.



The self-conception of the Setu woman Ksenia Mürsepp. –  
Folklore. An Electronical Journal of Folklore. Vol. 28, 2004. Pp. 41–56.



Cultural Differences in Life-Story Narration. – Studies in Folk Culture.  
Vol 2. Ed by Art Leete, Ülo Valk. Tartu: University of Tartu, Dept. of Estonian  
and Comparative Folklore, Dept. of Ethnology. 2004. Pp. 132–159.



IV

Püha Ksenia legend setu naise Ksenia Mürsepa vaimses universumis. –  
Keel ja Kirjandus 10, 2007 (ilmumas).

# PÜHA KSENIA LEGEND SETU NAISE KSENIA MÜÜRSEPA VAIMSES UNIVERSUMIS\*

## Sissejuhatus

Ksenia Müürsepp (1911–2004) elas oma elu esimese poole Setumaal Kuurakese külas, teise osa oma elust (alates 1963. aastast) elas ta oma tütre pere juures Petseris ja elu lõpuosa (alates 1997. aastast) tütrtütre pere juures Tartus. Küllastasin Kseniat korduvalt ja lindistasin temalt suurel hulgal eri žanridesse kuuluvaid lugusid. Püha Ksenia legendi jutustas Ksenia mulle ja mu kaaslas(t)ele kahel korral: 17. veebruaril 2001, kui küllastasin Kseniat koos Risto Järve ja Kristina Veidenbaumiga, ja viimasel külaskäigul 4. novembril 2003. a, kui küllastasin Kseniat Andreas Kalkuniga.

Sellele, et legend, mille peategelaseks oli püha Ksenia (nimetan seda edaspidi püha Ksenia legendiks), mängis Ksenia mentaalses maailmas olulist rolli, osutavad nii legendi paiknemine kõnesituatsioonis – nimelt see, et Ksenia algatas selle kõnelemise ise – kui ka peategelase nimi. Ksenia oli sündinud 18. jaanuaril ja kuna õigeusu kirikukalendri järgi tähistatakse sel päeval pühak Ksenia püha, ristiti ta just selle nimega. 17. veebruaril 2001 toimunud intervjuul oli püha Ksenia legend viimane lugu, mida Ksenia meile kõneles. Enne seda oli Ksenia rääkinud meile omal algatusel püha Varvaara legendi. Sellele oli eelnenud meenutamine, et Petseri preester oli hiljuti Kseniale ta tütre Manni Gulova kaudu tervisi saatnud, ja sedastamine, et palvetamine ei käi kellegi käsul, vaid vabal tahtel. Nende teemade üle mõtisklema oli Kseniat õhutanud intervjuu lõpuosas meiega liitunud tütrtütar Tatjana Kodase meenutus: kui ta oli vanaemale üsna hiljuti oma kolleegi ema matuseid kirjeldanud, olevat Ksenia seda kommenteerinud sõnadega “Nagu pini matõti.”<sup>1</sup>

---

\* Käesolev artikkel on valminud ETF grantiprojekti nr 6518 raames. Suur aitäh Ülo Valgule artikli esialgse versiooni kohta tehtud heade kommentaaride eest, mis aitasid artiklit täiendada.

<sup>1</sup> Suur tänu Paul Hagule, kes kõik litereeringud üle kontrollis ja nende kirjepildi lindistatud kõnega vastavusse viis.

Ka teisel jutustamiskorral järgnes püha Ksenia legend Varvaara legendile.<sup>2</sup> Sel korral jutustas Ksenia legendi intervjuu algupoolel. Andreas, kes oli teist korda Ksenial külas, pöördus üsna intervjuu alguosas religioossete teemade juurde. Pühakutest esinesid Andrease küsimustes *Mikul* ja Päätnitsä Praskeeva. Päätnitsä Praskeeva kohta ei osanud Ksenia lugu rääkida, ta hakkas rääkima hoopis pühak Varvaarast. Sellele järgnes Andrease osutus, et ka Varvaara kiriku kõrval on üks kirik. Ksenia vastas, et see on Sorokamootsinika kirik, ja esitas seejärel kohe oma versiooni pühak Ksenia loost.

Nimi Sorokamootsinika kirik on tuletatud kiriku venekeelsest nimetusest *Сорок мучеников* 'nelikümmend usukannatajat'. Ksenia esitatud legendi süžee pärinebki neljakümne Sebastia usukannataja legendist. Selle legendi järgi leidsid kristlikud ristisõdijad Väike-Armeenias Sebastias (tänapäeva Sivases, Türgi territooriumil) Liciniuse ajal jäises järvevees oma surma, sest nad ei olnud nõus loobuma ristiusust. Nad saadeti alasti jääsogasesse vette, samal ajal olid usust taganejatele kaldal valmis pandud soojad vannid. Kui üks neljakümnest sõdurist tõesti usust taganes, asus tema asemele vahisõdur, kes pöördus ristiusku, võttis riided seljast ja astus ülejäänud 39 mehe kõrvale jäisesse järvevette.<sup>3</sup>

Legend, mille Ksenia rääkis 2001. a, kõlas järgmiselt:

*A Sorokamuutsinika kerik. Tuu om niimoodu, õt... Ka üts kuningas ai rahvast ka<sup>q</sup> nii vanakuradi puuldõ. A rahvas õs taha<sup>q</sup>, rahvas tahtsõ jumala usku. Timä naas' kyiki mihi uputama, ai suurdõ merde. Ja uput' jo pall'o ar. Ja sis tä kor'as' ka säändsit, kiä tahtsõ<sup>q</sup> jumalat poolda<sup>q</sup>. Ja ai [merde] ar. Sis om piltki näüdat keriku pääl. Sääl om pühäne: omma<sup>q</sup> jo mehe<sup>q</sup> seenimaani vii seeh. Ja sis läts üts, üte esä tütar, Ženni Blažennyi. Võtt' suurõ nuija ja üt' meestele, õt tulgõ<sup>q</sup> viist vällä ja nakami sõdima vasta sedä kuningat. Õt mis timä kyik mi mehe<sup>q</sup> uputas ar, ei jätä<sup>q</sup> kedägi miihigi. Ja vot sis tulli<sup>q</sup> mehe<sup>q</sup> vällä ja naksi<sup>q</sup> sõdima. Sõdõ tull'. Ja sis jäi mihi ello. A muido tahtsõ kyiki mihi ar uputa<sup>q</sup>. Kuninga võim oll' sis. Mis kuningas käsk', tuud nää<sup>q</sup> teie<sup>q</sup>. (MD-0101-27)*

Esitan ka litereeringu sama legendi teisest esitusest, mis kõlas me viimasel külaskäigul:

*Andreas: A sääl Varvaara keriku kõrval om ka üts kerik?*

*Ksenia: A tuu om Sorokamuutsenitski. Tuu om Sorokamuutsenski, sääl om ka pildi pääl. Tuu om... Kunagi oll' sääne kuningal säädüs. Tä vist õs taha<sup>q</sup>*

---

<sup>2</sup> Varvaara ja neljakümne usukannataja legend on ka teiste setude teadvuses tihedalt seotud, põhjuseks see, et vastavad kirikud paiknevad kõrvuti. (L. Saarlo, Pühakutest ja mõnest muust ning mis nende ümber. – Toim. H. Valk, E.-H. Västrik. Palve, vanapatt ja pihlakas. Setomaa 1994. a. Kogumisretke tulemusi. Vanavaravedaja 4. Tartu, 1996, lk. 92–132, lk 124).

<sup>3</sup> Fr. von S. Doyé, Heilige und Selige der römisch-katholischen Kirche. Zweiter Band. Leipzig: Vier Quellen Verlag, 1930, lk. 507; D. Farmer (ed.), Oxford Dictionary of Saints. Oxford: Oxford University Press, 1997, lk. 189–190.

*sedä jumalausku, oll' tõist usku määnestki. A kiä oll' jumalausku, siis tuud kuningas ai sinnä merde, uput' ar noid. Ja kunagi oll' olnu, õt läts pall'o rahvast, mihi rohkõpjago, ja kyik pooldi<sup>q</sup> jumalat. Ja naas' kuningas ajama merde, sinnä up'tama. A sis võtt' Ksenia Blažennaja, ka uma esä mant läts, tä võtt' nuija ja üt'el' meestele: "Mis te läät merde up'tama. Nõstkõ<sup>q</sup> sõda vasta kuningat! Mis timä kyik rahva up'tas ar." Ja vot sis saigi sõda, naksi<sup>q</sup> sõdima. Ja sõdõ<sup>q</sup>ki sis, kiä olli<sup>q</sup> [sääl]. Ja s'oo suurõ sõaga om s'oo õigõusk saanu<sup>q</sup>.*

*Andreas: Kes tuu oll'? Kseen'a oll' tuu vai?*

*Blažennaja Ksenia. Ja tuul kah kerikuh om pilt, ja timä nuiaga lätt ka meeste mano, ja sõdima. Nii oll'<sup>q</sup> nuu<sup>q</sup> jutu<sup>q</sup>, vot. Ja nii vanast om olnu. A nüüd... Nüüd ei olõ<sup>q</sup> Jumalat ei Juudast. (MD-0110-12)*

Suure osa sellest, mida tean Ksenia ja tema tausta kohta, olen saanud teada tema jutustatud narratiivide põhjal. Narratiivide kaudu avalduvad ka sellised mõtted ja tunded, mis muul moel ennast kätte ei anna<sup>4</sup>. Kuna Ksenia valdas rahvajutužanre meisterlikult<sup>5</sup>, kumab läbi nende mitte ainult omaaegne olustik ja maailmapilt, vaid ka Ksenia isiklik maailmanägemus ja ideaalid, mitte ainult kunagi setu keeles kasutusel olnud kõnekujundid, vaid ka konkreetset need kõnekujundid, mis peegeldavad Ksenia isiklike eelistusi ja iseloomu. Juba seegi, et Ksenia lõi idiosünkraatilise loo näitab tema head žanrireeglite tundmist ja loob võimaluse selleks, et legenditekstist Ksenia enda kohta ühtteist välja lugeda.

## **Kannatused ja kannatuste vältimine**

Niisiis ühendab Ksenia neljakümne Sebastia usukannataja looga naispühaku, kelle algatusel minnakse paganast kuninga vastu sõdima ja niiviisi saab olukord lahenduse. Legendi kanoonilises versioonis on sõlmituseks see, et jäisesse järvevette suunatud kristlikud sõdijad vaatamata suurtele piinadele alla ei anna, ja lahenduseks see, et nad kuulutatakse surma järel pühakuteks. Ksenia legendis ei ole ei suuri piinu ega pühakuks kuulutamist, sest piinade rõhutamine ei sobiks kokku Ksenia üldise optimistliku eluhoiakuga ja pühakuks kuulutamine ei sobituks maa- ja elulähedasse rahvapärase kristluse diskursusesse.

Piinad ja kannatused tulid Kseniaga tehtud intervjuude käigus mõnel määral siiski jutuks. Esiteks keerleb kannatuste ümber juba püha Ksenia legendi

---

<sup>4</sup> Umbes sama väidab Rosan A. Jordan: "Narratiivid väljendavad mõnikord ideid ja tundeid, mis poleks ankeedi või intervjuu abil iialgi esile kerkinud" (R. A. Jordan, *The Vaginal Serpent and Other Themes from Mexican-American Women's Lore* – R. A. Jordan, S. J. Kalčík (eds.). *Women's Folklore, Women's Culture*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971, lk. 26–44, lk. 27).

<sup>5</sup> Bahtini järgi on žanride väga hea valdamise puhul loodud eeldused vaba kõneidee realiseerimiseks (M. Bahtin, *Valitud töid*. Tallinn: Eesti Raamat, 1989, lk. 278–279).

süžeele eelnenud püha Varvaara legend, mis kõlas esimesel esituskorral järgmiselt:

*A vot... kost nuu<sup>q</sup>... Varvaara kerikust, no eesti keeli. Sorokamuutsinika kerik om vinne keeles, a Varvaara kerik eesti keeles ommõ. Ja Varvaara pühäne om ka säääl. Varvaara oll' ka ühe, kas tä oll' kuningas või kiäki, no suur miis isa tal oll'. Ja Varvaara läts jumalausku, vinne usku. A tuu esä es taha<sup>q</sup>, esä oll' vasta. Ja esä võtt', murras' täl jala<sup>q</sup> ar, Varvaaral. Õt sa lääde... A timäl ütskyik, ütél': "Jah, ma usu jumalat, ja Krystust usu." Sis murras' ar käe<sup>q</sup>. "Ma usu Krystust, ma olõ Jumala poolde." Sis ragi pää ar otsast, umal tütre. A essä kutsuti Oskar. Vot. A tüdärt Varvaara. A s'oo ei olõ<sup>q</sup> õt muinasjutt, s'oo om olnu. A s'oo om pääle Krystuse sündimise olnu. Ja omgi tuu Varvaara pühäne ka. Kutsutaski Varvaara kerik, ja Varvaara pühäne om. (MD-0101-27)*

Lugu räägib Varvaara ja ta isa vahelisest konfliktist, mille põhjuseks on see, et Varvaara on vastu võtnud ristiusu. Hoolimata isa vastuseisust ja kehalisest karistusest, ei tagane ta usust ja nii raiub isa Varvaaral otsast jalad, käed ja lõpuks pea. Teisel korral, kui Ksenia sama legendi kõneles, näis ta kannatuste osatähtsust rohkem rõhutavat kui esimesel korral:

*Vot Petserih om Varvaara kerik. Varvaarat küll mul om viil meeleh. Varvaara oll' ühe... Timä isa oll' Oskar. A tütre nimi Varvaara. Ja Oskar õs poolda<sup>q</sup> Jumalat. Oskar õs poolda<sup>q</sup> jumalat. A Varvaara poold'. Ja timä naas' ka Jumala pooldõ, s'oo Varvaara, käüimä. Ja esä es... Võtt' kinni, murd' täl käe<sup>q</sup> ar. Õt mis ta pooldab Jumalat! Timä, ütskõik, pooldas. Sis ragi jala<sup>q</sup> mant umal tütre. Ja timä ikka poold' jumalat, õt "Jummal, aita mind. Et Jeesus Krystus, pühä Mikul, aidake mind!" Ja sis ragi pää otsast, uma esä. Ja omgi pilt, noh, koju Petserih. Ja nimi om ka Varvaara kerik, nimi... Vot uma esä tekk'. (MD-0110-11)*

See, et tol intervjuerimiskorral kasutas Ksenia üleüldse jutu sees rohkem palve-laadseid fraase kui tavaliselt, on seotud ka sellega, et tol korral oli Ksenial tervis nõrgem kui ühelgi meie varasemal külaskäigul, ja võibolla ka sellega, et Andree küsimused puudutasid tol korral algusest peale religioosseid teemasid.

Kannatusest kõnelemise juurde jõuab Ksenia ühel korral ka tollase elu-olu kirjeldamise juurest. 11. mail 2002. a. kõneles Ksenia minule ja Mari Sarvele, et vanasti elati alati vanematega koos, ükskõik, kas nii oli hea või mitte. Selle üldistava väite järel meenutas Ksenia, et tema ema ristiema, kes oli neilegi ristiema eest, ütles neile (ilmselt temale ning ta pooldele ja -vennale), kui nad olid lapsed: "Lats'kõsõ<sup>q</sup>, kannahtagõ<sup>q</sup>! Kannahtajat kats näge. Vaja kannahta<sup>q</sup>!" Minu küsimusele: "Kes näge?" vastab Ksenja pooleldi kirjakeelsete selgitustega: "Nu kannahta<sup>q</sup>! Ja kaks näevad sis, õt sa kannahtat. No kes nood kaks on, kas jumala puult kiäki vai inemiste puult, ma ka sedä ei tiä<sup>q</sup>. Niimuudu oll'." (MD-0107-10) Kuigi õpetus kannatamisest kõlas ainukesel külastuskorral, mil küsitlejate hulgas ei olnud ühtegi meessoost inimest, ei seostanud Ksenia kannatusi ilmselt naistega: ta ema ristiema ütlus oli suunatud tõenäoliselt

Kseniale ennekõike kui lapsele või inimesele, mitte kui tüdrukule või naisterahvale.

Kuigi valu ja kannatusi manifesteeriti setude õigeusklikus kultuuris moraalsena<sup>6</sup> ja uusajal levima hakanud kristliku tõlgenduse järgi olid just naised kannatamise jaoks sündinud<sup>7</sup>, oli Ksenia isiklikult kannatuste ülistamisest kaugel. Kuigi muret oli olnud Ksenia elus küll – kui arvestada sedagi, et kuuest tema sünnitatud lapsest suutis ainult kaks imikueast välja kasvada – teeb ta kannatamisest ja murest juttu harva: enda puhul kasutab ta sõna “mure” ainult seoses lehestumisega (vt MD-0106-28). Ksenia eluhoiakule näis olevat tüüpilisem teistsugune suhtumine. Küsimusele, kas ta televiisorit vaatab, vastas Ksenia, et vaatab väga harva, sest arst olevat talle öelnud, et tema on selline inimene, kes ei tohiks “halbusi” vaadata, sest need mõjuvad ta tervisele halvasti, televiisorist aga näidatakse väga palju “taplusi”. Arst olevat Kseniale öelnud ka, et parem oleks, kui ta matustel ei käiks. (minu kogumispäevik 4.11.2003-st) Seega ei võtnud Ksenia vähemalt oma elu viimasel perioodil omaks setu kultuuri poolt pakutavat kannatamis-ideaali, tulenevalt tema isikuomadustest oli tal kergem omandada meie kultuuris üldlevinud idee, et kannatusi tuleb vältida, mis on mõjutanud Lääne kultuuri juba alates valgustusajast<sup>8</sup>. Jäädes siiski setu kultuuri kandjaks, ei saanud ta kannatuste vältimise kohustust teha kõigi kohta kehtivaks üldistuseks, vaid kitsendas selle ainult tema enda kohta käivaks põhimõtteks.

Lisaks sellele, et kannatuste teemat Ksenia poolt räägitud püha Ksenia legendis ei esine, osutab Ksenia positiivseid elamusi otsivale loomusele ka see, et ta tunneb iga kord kohe Varvaara legendi järel vajadust rääkida teine – positiivsema lahendusega – lugu.

## Legend kui žanr

Mitmed uurijad on püüdnud määratleda legendi võrreldes teda teiste rahvajutužanridega. Üks võimalikke võrdlusobjekte on muistend. Muistendit ja legendi saab edukalt kõrvutada, kui lähtuda nende tõeväärtusest kogukonnas, milles nad ringlevad: “legend, mis räägib pühakute elust ja tegevusest, on

---

<sup>6</sup> Vt. A. Kalkun, Masohhism kui ideaal. „Jeesuse surm“ ja „Neiu veri“. – Maa-alused. Pro Folkloristica VII. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, 2000, lk. 13–25.

<sup>7</sup> R. Kroll, Von der Heerführerin zur Leidensheldin. Die Domestizierung der Femme forte. – B. Baumgärtel, S. Neysters (hg.), Die Galerie der Starken Frauen. Regentinnen, Amazonen, Salondamen. München: Klinkhardt & Biermann, 1995, lk. 51–63, lk. 60. Vt. ka A. Nenola 1986. Miessydäminen nainen. Naisnäkökulmia kulttuuriin. Tietolipas 102. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, lk. 133–135.

<sup>8</sup> Ch. Taylor, Sources of the Self. The Making of the Modern Identity. Cambridge: Cambridge University Press, 1989, lk. 190; 394.

usklikule samavõrra tõestisündinud jutt, nagu muistend sellele kogukonnale, milles ta elab”.<sup>9</sup> Muistendile ja legendile ühine on ka see, et mõlemat žanri seostatakse numinoossega, ent kui muistend räägib juhtumist – numinoosse sissetungist igapäevasesse sfääri –, siis legend räägib pigem tegelasest.<sup>10</sup> Legendi ja muistendit saab vastandada ka lähtuvalt psühholoogilisest mõjust, mille nad kuulajale jätaavad: “Legend [--] annab asjadele mõtte. Ta seob nad kõik üheainsa keskpunkti – Jumala – ümber. Muistend ajab segadusse, lõbustab, hirmutab ja ärritab inimest, legend selgitab ja teeb kindlaks. Muistend küsib küsimusi, legend annab vastuseid.”<sup>11</sup>

Seletusliku funktsiooni poolest on legend võrreldav müüdiga. Meletinski väidab, et müüdi, legendi ja muistendi vahele on raske piiri tõmmata.<sup>12</sup> Ühe tänapäeva juhtivama legendi-uurija Hans-Peter Eckeri järgi on müüt legendile kõige lähemal seisev žanr. Tema arvates on tõsiasi, et müüt on Lääne teaduslikus diskursuses juba alates antiikajast palju käsitlemist leidnud, üks põhjusi, miks legendi uurimine on jäänud tagaplaanile. Nii on juba müüdikäsitlustes palju tähelepanu pööratud aspektidele, mis on olulised ka legendi puhul. Müüdi ja legendi kohta käivates aruteludes on tihtipeale jõutud samadele järeldustele, kuigi need arutelud on toimunud eri distsipliinide raames.<sup>13</sup>

Müüdi tähenduseks ja funktsiooniks peetakse maailma nähtuste seletamist ja maailmapildi väljendamist.<sup>14</sup> Uurijad loevad oluliseks müüdi seost rituaaliga, mille sooritamiseega välditakse pühi eeskujusid imiteerides maailma sattumist kaosesse.<sup>15</sup> On väidetud, et müüt – milles on sünkretistlikult koos hilisema religiooni, filosoofia, teaduse ja kunsti elemendid – täitis inimkonna varajasel

---

<sup>9</sup> H. Rosenfeld, *Legende*. Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1972, lk. 14.

<sup>10</sup> H. Rosenfeld, *Legende*, lk. 17–18.

<sup>11</sup> M. Lüthi, *Das europäische Volksmärchen. Form und Wesen*. Bern, München: Francke Verlag, 1960, lk. 78.

<sup>12</sup> E. M. Meletinskij, *Mythologie und Folklore im Werk von Claude Lévi-Strauss*. Hamburg: Reinhold Schletzer Verlag, 1992, lk. 127.

<sup>13</sup> H.-P. Ecker, *Die Legende. Kulturanthropologische Annäherung an eine literarische Gattung*. Stuttgart: Verlag J. B. Metzler, 1993, lk. 50. Samas on näiteks psühholoogilistest uurimissuundade esindajad legendi kui žanri eiranud. Carl Gustav Jung ei kasuta oma süvapsühholoogilises teoses “Teadvus ja alateadvus” üldse mõistet “legend”, olgugi et ta puudutab oma analüüsis ka legende: ta on legendi sisu omistatud muinasjutule või müüdile ja käsitletud neid vastavalt neile žanridele (F. Karlinger, *Legendenforschung. Aufgaben und Ereignisse*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1986, lk. 28).

<sup>14</sup> R.A. Segal, *In defence of mythology. The history of modern theories of myth*. – A. Dundes (ed.), *Folklore. The concepts in literary and cultural studies*. Vol. III. London: Routledge, 2005, lk. 212–254, lk 215.

<sup>15</sup> L. Honko, *The Problem of Defining Myth*. – A. Dundes (ed.), *Sacred Narrative. Readings in the Theory of Myth*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1984, lk. 41–52, lk 49.



arenguetapil sedasama rolli, mida hilisemates ühiskondades on täitnud ajalugu.<sup>16</sup> Müütide uurimise abil on loodetud leida inimvaimu universaalseid omadusi. Nii on müüdi teaduslikku käsitlemist tugevalt mõjutanud antropoloog Claude Lévi-Straussi arvates müüdi uurimine inimvaimu enesetunnetuse seisukohast ülimalt oluline, sest müütides avalduv kollektiivne fantaseerimine on elutegevuse teistest valdkondadest vaba ja võimaldab avastada inimvaimu või -mõtlemise “anatoomiat”.<sup>17</sup> Täiesti erineval seisukohal on aga ühe kultuuri süvauurimisega tegelnud folklorist Gary H. Gossen, kes heidab antropoloogidele ette, et nad on seni pööranud liiga suurt tähelepanu müüdile. Tema jõuab Lõuna-Mehhikos elavate Chamula indiaanlaste etniliste žanride kohta tehtud vaatluses järeldusele, et ühelgi žanril pole eelisõigust teiste ees ja maailma kategooriad (või teadmised kosmoloogia ja sotsiaalsete kategooriate kohta) on kodeeritud samahästi nii müüti kui ka teistesse žanridesse.<sup>18</sup> Dell Hymes on juhtinud tähelepanu sellele, et žanr, mida nimetatakse “müüdiks”, võib kultuuriti tugevalt varieeruda, seepärast on oluline määratleda see igal konkreetsel juhul uuesti lähtuvalt vastavast kultuurist.<sup>19</sup>

Kui vaadelda Ksenia jutustatud legende, selgub, et nende seas on nelja tüüpi lugusid. Esimene tüüp lugusid on sellised, mille tegevus on ajalisel ja ruumiliselt distantseeritud<sup>20</sup> ning tegelasteks ei ole tavainimesed, vaid pühakud ja müütiliselt mõjuvad tänapäeva inimeste eelkäijad (püha Jüri (nt MD-0100-12),

---

<sup>16</sup> E. M. Meletinskij, *Mythologie und Folklore im Werk von Claude Lévi-Strauss*, lk. 121; Cl. Lévi-Strauss, *Mythos und Bedeutung. Fünf Radiovorträge. Gespräche mit Claude Lévi-Strauss*. A. Reif (hg.) Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1980, lk. 49–50.

<sup>17</sup> E. M. Meletinskij, *Mythologie und Folklore im Werk von Claude Lévi-Strauss*, lk. 35.

<sup>18</sup> G. H. Gossen, *Chamula genres of verbal behavior*. – R. Bauman with supplementary essays by B. A. Babcock, G. H. Gossen, R. D. Abrahams, J. F. Sherzer. *Verbal Art as Performance*. Prospect Height: Illinois, 1984, lk. 81–115, lk. 82; 113.

<sup>19</sup> D. Hymes, *The “Wife” Who “Goes Out” Like a Man: Reinterpretation of a Clackamas Chinook Myth*. – P. Maranda, E. Kõngäs Maranda (eds.), *Structural Analysis of Oral Tradition*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971, lk. 49–80, lk. 51.

<sup>20</sup> Näiteks küsimusele, kas püha Jüri legendi tegevus toimus Petseris või kuskil mujal, vastab Ksenia, et ei toimunud Petseris, Petseris pole merdki, see toimus kuskil mujal, pühades raamatutes on kirjas, kus see täpselt toimus (litereeringut vt M. Metsvahi, *Inimene ja narratiiv. Püha Jüri legendi näitel*. – Lemmeleht. *Pro Folkloristica*. IX. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, 2002, lk. 121–146, lk. 132). Sündmuste toimumise aja kohta ütleb Ksenia, et ta ei tea, mitusada aastat tagasi see toimus (litereeringuid vt M. Metsvahi *Inimene ja narratiiv. Püha Jüri legendi näitel*, lk. 127; 131). Ka Chamula-indiaanlaste rahvajuttudes on ruumiliselt kaugel toimuvad tegevused ka ajalisel distantseeritud. (G. H. Gossen, *Chamula genres of verbal behavior*, lk. 110) Aja ja ruumi samaväärsusest muistendites on kirjutatud Ulf Palmenfelt (U. Palmenfelt. *On the Understanding of Folk Legends*. – M. Chesnutt (ed.), *Telling Reality. Folklore Studies in Memory of Bengt Holbek*. Copenhagen & Turku: NIF Publications, 1993, lk. 143–167, lk. 155–156.

püha Ksenia ja püha Varvaara legendid) ja need legendid näivad olevat kõige lähemal müüdile. Teise tüübi legendide tegelasi ja tegevusaega saab ise-loomustada samamoodi kui esimese tüübi omi, välja arvatud see, et tegevus toimub konkreetses kohas, mis muudab need lood lähedasteks kohamuistenditele (Kristuse varjamise lugu<sup>21</sup>, legend Migulast Peterburi asutajana (MD-0102-14; MD-0107-26), legend pühast Karniilist kui kloostri asutajast (MD-0100-18; MD-0110-17)). Viimased kaks on oma etiloolilise lõpumotiivi<sup>22</sup> tõttu lähedased ühtlasi ka tekke- ja seletusmuistenditele. Püha Ksenia legendi kahest versioonist on etioloogiline lõpp ühel ja selle funktsiooniks on – nii nagu teiste tegi legendide puhul – anda legendi tegevusele ajaloolise sündmuse autoriteet.

Kolmanda ja neljanda tüübi lood on muistendi- või memoraadisarnased lood, mida saab pidada legendideks siis, kui nende sõnasõnalisele vormile liita taustteadmised, sest neis ei ole välja öeldud seda, et tegutseb pühak. Et toimuva taga seisab tegelikult pühak, selgub intertekstuaalsetest seostest. Memoraadilaadne legend on lugu sellest, kuidas Ksenia mees ja vend jakapäeval (iljapäeval, 2. augustil) heina tegid ja pühal ajal töötamise tõttu septembris pikne heinakuhja löi<sup>23</sup> (MD-0103-17) Seos püha Iljaga saab selgeks siis, kui arvestada seda, et Ilja (Elias) on seotud piksega (Ksenia järgi öeldi vanasti pikse kohta “Püha Ilja tuleb, müristab” (MD-0103-19)) Pigem muistendi- kui memoraadisarnane legend on lugu sellest, kuidas rikas võõramaa päritolu mees (sakslane “või määnegi teene rahvus”) Meeksi suure jaanikivi puruks löi ja kivitükke oma lauda ehituseks kasutas, ent kui laudas lehmad surema hakkasid, need kivid lauda nurgast välja võttis ja vanasse kohta tagasi viis (MD-0109-18). Siin saab järeldada, et tegemist on püha Jaani kättemaksuga, juba loo sissejuhatavast osast, kus Ksenia räägib sellest, et jaanipäeval käis Meeksi jaanikivi ja tsässovna juures väga palju rahvast ja seal peeti “kirikuteenistust”. Erinevalt Ilja legendist on selles loos Jaani nimi ka välja öeldud: “Sakslasõ<sup>9</sup> es usalda tuud Jaani.” Need lood erinevad esimese tüübi lugudest selle poolest, et tegemist on Ksenia eluajal (Ksenia sõnul “mu aigu”) ja talle tuttavas keskkonnas toimunud sündmustega, mille tegelaste hulgas on Ksenia lähikondseid (ka Meeksi loo puhul nimetab ta oma sugulasi, kes on Meeksi jaanipäeva jumalateenistusel käinud). Kuigi need lood väljendavad ja kinnitavad sootsiumi religioosseid

---

<sup>21</sup> Oma lühiduses on see pigem teade kui legend, sisuks see, et Petseri maa-alustes koobastes – mille üks käik läheb väidetavalt Kiievisse välja – varjas püha Maarja Kristust, kui juudid teda taga ajasid. (MD-0100-19)

<sup>22</sup> Seda fakti ei tohi üle tähtsustada, sest etioloogiline lõpumotiiv on Ksenia poolt soovitud strateegia ka väljaspool legendižanri ja ilmselt lõpetatuse tunde tõttu, mille selle motiivi kasutamine tekitab. See motiiv on tunnuslik Ksenia loomamuinasjuttudele (nt MD-0102-10) ja mõnikord liidetud ka tema usundilistele muistenditele (MD-0102-18) ja imemuinasjuttudele (MD-0102-02), rääkimata muidugi etioloogilisest ehk tekke- ja seletusmuistendist, kus see lõpp on kohustuslik. (nt MD-015-03)

<sup>23</sup> On huvitav, et sellelgi loo lõpuosas esineb etioloogilise motiivi sarnane motiiv: “Tuustsaani mi jakapääväl midägi es tii.”

väärtusi ja norme, ei tee nad seda müüdisarnasel moel aegade algusest rääkides<sup>24</sup>, vaid konkreetsete näidete kaudu, mis vähemalt veel sellal, kui Ksenia Setumaal elas, ei olnud tema jaoks oma akuutsust kaotanud.

Neljanda tüübi lood on sarnased kolmanda tüübi omadele, ent siin on Ksenia suhte pühakuga internaliseerinud. Tegemist on Ksenia enda ja pühaku otsese kontaktiga rituaalse kohtumise käigus<sup>25</sup> ja selle kohtumise tulemus on positiivne. Nende lugude parimat näidet – lugu sellest, kuidas Ksenia haige oli ja jüripäeval Värskas jumalateenistusel käimise ja püha Jüri ikooni katsumise järel arsti juurde läks ja arst ta haiguse ära tundis ning õiged rohud kirjutas – olen nimetanud oma varasemas artiklis isikukogemuse narratiiviks.<sup>26</sup> Nimetasin seda “isikukogemuse narratiiviks”, mitte “memoraadiks” või (proto)legendiks selle tõttu, et pidasin loo juures kõige tähtsamaks seda, et see kirjeldab Ksenia elusündmusi. See, kas Ksenia tervenemises oli otsustav roll pühakul või arstil, sõltub tõlgendaja maailmavaatest. Kuna intertekтуaalsetest seostest ilmneb, et Ksenia teadvuses liitub tervenemine otseselt pühakuga, on võimalik see lugu määratleda memoraadiks või (proto)legendiks. Kuna žanrinimetused on kokkuleppelised ja sõltuvad uurija vaatepunktist, võib ühte ja sedasama lugu nimetada erinevate küsimuseasetuste puhul erinevate žanrinimetustega. Autorid, kes on uurinud karjala legende<sup>27</sup>, ei ole neljanda tüübi alla kuuluvaid lugusid legendidena välja toonud.

## Legendi kõnestamine

Ksenia eluajal tema lähiümbruses toimunud pühakulugude (kolmanda ja neljanda tüübi lugude) tekstualiseerimisstrateegiad on sarnased nendele, mida Ksenia kasutas oma igapäevaelust rääkides. Küll kasutas ta siingi mõningaid poeetilisi võtteid (ühel korral isegi etioloogilist lõppu, vt joonealust märkust nr 23), ent mitte rohkemal määral kui oma igapäevaelust jutustades. Esimese ja teise tüübi legendidele on avaldanud mõju muinasjutužanr. Muinasjutt täitis

---

<sup>24</sup> Vt. L. Honko, *The Problem of Defining Myth*, lk. 49.

<sup>25</sup> L. Honko, *Geisterglaube in Intermanland*. FF Communications No 185. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1991, lk. 110–113.

<sup>26</sup> Vt. M. Metsvahi, *On the position of the Religious Legend of St. George in the Mental Universe of the Setu Woman Ksenya Mürsepp*. – E. Bartha, V. Anttonen (eds.), *Mental Spaces and Ritual Traditions. An International Festschrift to Commemorate the 60th Birthday of Dr. Mihály Hoppál*. Debrecen, 2002, lk. 307–339, lk. 311.

<sup>27</sup> M. Haavio, *Über orientalische Legenden und Mythen in Grenz-Karelien und Aunus*. – *Studia Fennica II*. Helsinki, 1936, lk. 3–53; J. Pentikäinen, *Oral Repertoire and World View. An Anthropological Study of Marina Takalo's Life History*. FF Communications No 219. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1987; I.-R. Järvinen, *Karjalan pyhät kertomukset. Tutkimus livvinkielisen alueen legendaperinteestä ja kansanuskon muutoksista*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 2004.

meie intervjuudes olulist kohta mitmel põhjusel. Esiteks oli Ksenial ettekujutus, et meie eesmärk on lindistada temalt just nimelt muinasjutte. Esimestel külas-käikudel oli nii, et kui Ksenia tahtis meid takistada ära minemast (olgugi et oli ise juba väsinud), alustas ta ruttu mõnda uut muinasjuttu. Teiseks valdas Ksenia muinasjuttude jutustamise kunsti vaieldamatult väga meisterlikult. Kolmandaks oli muinasjutt žanr, mille lindile jäädvustamise olulisust hoomas Ksenia rohkem kui teiste žanride puhul. Võimaluse tajuda muinasjutu esteetilist väärtust tagas žanri tekstuaalne orienteeritus: muinasjutt oli kontekstuaalsete-tekstuaalsete žanride skaalal kõigist Ksenia poolt räägitud žanridest kõige tekstuaalsem ja seega vestluskontekstist kõige kergemini eraldatav.<sup>28</sup> Kuna tugeva tekstuaalse orienteeritusega žanride puhul ei tunnetata ei jutustaja ega kuulajad žanri kontekstuaalseid aspekte<sup>29</sup>, oli otsus jutustada muinasjutte “kindla peale välja minek” – ka suhteliselt võõra ja etteaimamatu vestluspartneri puhul sai sel moel tagada tunnustusvajaduse rahuldamise.

Legend on oma olemuselt kontekstuaalsemalt orienteeritud žanr kui muinasjutt, sest pühak osaleb uskliku inimese elus ja reaalsuses. Sellepärast oli Ksenial teisest keskkonnast pärit ja teisi väärtushinnanguid jagavatele intervjuerijatele legendi sõnadesse panna või taaskontekstualiseerida<sup>30</sup> raskem kui muinasjuttu. Asjaolu, et legendi (de- ja) taaskontekstualiseerimine intervjuusituatsioonis erineb selle võimalikust taaskontekstualiseerimisest muus olukorras hoopis rohkem kui muinasjutu taaskontekstualiseerimine eri situatsioonides, nähtub Ksenia legendide suhteliselt suurest varieerumisest erinevatel jutustamiskordadel. Alateadlikult kaheldes, milliseid kõnestamisstrateegiaid valida, ja arvates, et me oleme tulnud temalt eelkõige muinasjutte lindistama, toetus Ksenia esimestel legendi esitamisel rohkem muinasjutule omastele strateegiatele<sup>31</sup> ning hilisematel kordadel enamasti kaugenes nendest.<sup>32</sup>

---

<sup>28</sup> Ch. L. Briggs, *Competence in performance: the creativity of tradition in Mexican verbal art*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1988, lk. 223.

<sup>29</sup> Ch. L. Briggs, *Competence in performance: the creativity of tradition in Mexican verbal art*, lk. 347.

<sup>30</sup> Vt. R. Bauman, Ch. L. Briggs, *Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life*. – *Annual Review of Anthropology*. Vol. 19. 1990, lk. 59–88.

<sup>31</sup> Nii kasutab ta püha Jüri legendi kõneldes esimestel kordadel dramaatilist preesensit rohkem kui hilisematel esituskordadel (kokku jutustas Ksenia meile seda legendi meie endi palvel viiel erineval korral), viimastel esituskordadel aga rõhutab kõike, mis teeb pühast Jürist pühaku: muuhulgas ka seda, et Jüri oli poissmees (seda väljendas Ksenia legendi neljandal esituskorral 11. mail 2002 püha Jüri sõnadega: “Ma õs tulõ<sup>q</sup> tuuperäst appi, et mullõ..., et minnu mehest võtta<sup>q</sup>.”). Vt ka M. Metsvahi, „Ja seal oll’ suur madu...” Püha Jüri legend setu naise Ksenia Mürsepa vaimses universumis. – *Akadeemia* 9, 2003, lk. 1915–1952.

<sup>32</sup> Küllap tähistab ka etioloogilise lõpu ebajärjekindel kasutus legendides ebakindlust kõnestamisstrateegiate valikul.

Needsamad põhjused, mis sünnitasid ebakindlust strateegiate valikul, juhtisid Ksenia mõtetegevust (intervjuude ajal ja vahel) teatud suunas ja selle mõtetegevuse tulemuse sõnastas ta viimasel külastuskorral püha Ksenia legendi lõpetades järgmiselt: "Nii oll'q nuuq jutuq, vot. Ja nii vanast om olnu. A nüüd... Nüüd ei olõq Jumalat ei Juudast ('kuradit')." Selle lausungiga distantseeris Ksenia ennast räägitud legendidest, tulles K. Youngi terminoloogiat kasutades<sup>33</sup> jutustamise tasandilt vestlustasandile – intervjuueerijatega samale tasandile. Niiviisi andis Ksenia oma panuse, et olla intervjuueerijatega võimalikult sümmeetrilises suhtes ja püüda meid mõista. Üritus meid mõista saigi teoks tsiteeritud lausungis väljendatud arusaamas, et tänapäeva inimese maailmapilt ja sellel tuginev moraal on midagi muud kui omaaegsed, ent muutumine on loomulik.

Püüdlus mõista intervjuueerijaid oli seotud mõtisklemisega muutuva maailma ja omaenda koha üle selles. Nende mõtiskluste pikem kõnestamine leidis aset viimasel külastuskorral intervjuu lõpuosas: "Mi rahvus läts ar, mi rahvus tull' Eestimaale. Ni Eestimaal, siih oll' s'oo lutõri usk, siih oll' tõnõ usk. A mi rahval<sup>34</sup> õi olõq no lutõri usku egä umma usku. Ei tiiaq, kes tä ommõ (muiates). A Vinnemaal om kõva viil, jumalausku." (MD-0111-12) Edasi rääkis Ksenia läbisegi seda, et Venemaal on viimasel ajal kirikuid korda ja lahti tehtud ja venelased käivad palvetamas, ja seda, et ta käis veel Tartus elamise ajalgi Petseris lauakirikus, kui üle piiri saamine lihtsam oli. Kui küsin, et kust Ksenia Venemaa kohta seda kõike teab, vastas ta, et talle rääkis seda üks naisterahvas Venemaalt ja ka televiisorist on seda näidatud. Pausi järel lisas Ksenia, et vanarahvas rääkis, et maailm püsib siis, kui on usklikke, aga "kui jumalausku inemiseq kyik ar häöseq, sis häös s'oo maakerä ka ar."<sup>35</sup> (MD-0111-12)

## Ksenia ja pühakud

Midagi sellist, millega inimene ennast muutavas maailmas läbi kogu oma elu identifitseerib, on tema nimi. Nimeandmise toiminguga – mida mõistetakse mitmetes kultuurides inimese tegeliku sotsiaalse sündimisena – määratakse juba ära üks osa inimese identiteedist. Jumala nimest tuletatud isikunimed ehk teo-

---

<sup>33</sup> Vt. K. G. Young, *Taleworlds and Storyrealms: The Phenomenology of Narrative*. Dordrecht: Nijhoff, 1987.

<sup>34</sup> Rühm, kellega Ksenia ennast identifitseerib ("meie rahvus") on "piiritagused" setud, kes on pärast Eesti iseseisvumist Venemaalt Eestimaale kolinud.

<sup>35</sup> Kaks inimgrupp – usklikud ja mitteusklikud – esinevad ka püha Ksenia legendis, püha Jüri legendis ja muistendis ristirahvast ja paganarahvast, kus viimased ei "pooldanud jumalat" ja ei ristinud oma lapsi ja tahtsid vahetada need ristirahva veel ristimata laste vastu, sest need olid paremad ja targamad. (MD-0098-06)

foorsed nimed olid levinud nii antiikmaailmas kui ka väga paljudes teistes kultuurides.

Ksenia sai oma nime pühak Ksenia järgi. Seda nime ei saa lugeda teofoorseks nimeks, sest pühak ei ole ortodoksse teoloogia järgi jumal, vaid inimese ja jumala vahendaja, lisaks sellele aga ka iga üksiku uskliku sõber ja abistaja.<sup>36</sup> Ortodokssed setud uskusid, et nimepühak kaitseb inimest, kes ta nime kannab. Seetõttu on inimese nimepühakuga seotud ikoonil ehk nimiikoonil kirikus talle eriline tähendus.<sup>37</sup> Varasemal ajal kinkisid ristivanemad oma ristilastele nimiikooni ja laulatusel kanti pruutpaari nimiikoone nende peade kohal.<sup>38</sup>

Lisaks sellele, et pühakute käest saab paluda abi ja eestkostet, on pühakute-kultuse oluline eesmärk olnud juba algusest peale pakkuda järgimisväärset eeskju.<sup>39</sup> Naispühakute hagiograafiaid uurinud Jane Tibbetts Schulenburgi järgi mõjutasid pühakute elulood kui näited pühast käitumisest tugevalt usklike naiste ja meeste elu keskaegses ühiskonnas. Samas mõõnab Schulenburg, et naispühakute elulood pakkusid naistele erinevaid sõnumeid, mille rakendusvõimalused religioossete sümbolitena olid paindlikud.<sup>40</sup> Religioossete sümbolite paindliku kasutamiseega on tegu ka Ksenia puhul. Lugu Ksenia nimepühakust pakkus Kseniale identifitseerimisvõimalust, seejuures on huvitav, et ta oli selle loo tegelikult ise loonud, kasutades inspiratsiooniallikana erinevaid legende.

Selle püha Ksenia kohta, kes suri usukannatajana tulesurma<sup>41</sup> ja kelle päeva tähistatakse 18. jaanuaril, ei ole kuigi palju teada. Ksenia Mürsepa ettekujutuses pühast Kseniast olid segunenud mitmete eri pühakute jooned.

On võimalik, et Ksenia oli kuulnud lugu Olgast (surn. 969), kellele omistati Venemaa ristiusustamise protsessi algatamise eest apostlisarnase tiitel ja keda omaaegne kroonik nimetas kõigist meestest targemaks. Kuigi juba Olga üritas levitada ristiusku Kiievi Venemaale, oli valitsejatest esimene, kes ristiusu vastu

---

<sup>36</sup> H.-Chr. Diedrich (hg.), *Das Glaubensleben der Ostkirche. Eine Einführung in Geschichte, Gottesdienst und Frömmigkeit der orthodoxen Kirche*. München: Verlag C. H. Beck, 1989, lk. 127.

<sup>37</sup> H.-Chr. Diedrich (hg.), *Das Glaubensleben der Ostkirche. Eine Einführung in Geschichte, Gottesdienst und Frömmigkeit der orthodoxen Kirche*, lk. 132.

<sup>38</sup> H. Bome, *Püha Nikolause ikoonid Setu rahvapärimeses. Magistritöö*. Tallinn: Eesti Kunstiakadeemia, 2003. Käsikiri Tartu Ülikooli eesti ja võrdleva rahvaluule õppetoolis, lk. 35; L. Saarlo, *Pühakutest ja mõnest muust ning mis nende ümber*. – *Palve, vanapatt ja pihlakas*. Setomaa 1994. a. Kogumisretke tulemusi. Vanavaravedaja 4, lk. 128.

<sup>39</sup> E. M. Synek, *Heilige Frauen der frühen Christenheit. Zu den Frauenbildern in hagiographischen Texten des christlichen Ostens*. (Das östliche Christentum. Neue Folge, Band 43), 1994. Würzburg: Augustinus-Verlag, lk. 11.

<sup>40</sup> J. T. Schulenburg, *Forgetful of Their Sex. Female Sanctity and Society ca. 500–1100*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1998, lk. 54.

<sup>41</sup> J. Evangelist Stadler (hg.), *Vollständiges Heiligen-Lexikon. Band V. Q-Z*. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1975 (Nachdruck der Ausgabe Augsburg 1882), lk. 840.

võttis, alles tema lapselaps Vladimir. Vladimir andis muuhulgas ka käsu, et kogu riigi rahvas peab tulema massiviisilisele ristimisele Dnepri jõkke.<sup>42</sup> Pole võimatu, et ühine motiiv – suure rahvahulga veekogusse käsutamine – tekitas Ksenia mõtteseose neljakümne usukannataja legendi ja Kiievi Venemaa ristiusustamise loo vahel. Olles tõenäoliselt teadlik ka sellest, et ristiusustmisel mängis olulist rolli naispühak, seostas Ksenia selle naispühaku püha Kseniaga, keda kujutatakse ikoonil usukannatajana, rist käes, ja kelle ikoon leidis püha Varvaara kirikus<sup>43</sup>.

Kuigi Setumaa kohta on öeldud, et seal peetakse Neitsi Maarjat kõigi naiste ja Nikolaid (püha Nikolaust) kõigi meeste pühakuks<sup>44</sup>, ei pruugi isik, kes otsib järgmisväärsset eeskuju või identifitseerimisvõimalust, ning pühak, kes talle seda pakub, olla alati ühest soost. Ksenia mainib intervjuudes nais- ja meespühakuid enam-vähem võrdsel määral<sup>45</sup>, olgugi et meespühakute kohta käivaid legende on maailmas käibel rohkem kui naispühakute kohta käivaid. Donald Weinstein ja Rudolf Bell, kes on analüüsinud 864 kirjalikest allikatest pärit läänekristlikku legendi, on leidnud, et ainult 17,5% neist jutustavad naispühakutest.<sup>46</sup> Schulenburgi analüüsi järgi, mis põhineb materjalidel 2680 aastatel 500–1200 surnud pühaku kohta, oli naispühakuid pühakute hulgas alla 15%.<sup>47</sup> Kuigi mu käsutuses pole statistikat ainult idakiriku pühakute kohta, eeldan, et aastal 1054 toimunud kiriku lõhenemine katoliku ja õigeusu kirikuks ei toonud kaasa suuri muutusi pühakute soolises jaotumises.

Kirjalikud legendid ja pühakute elulood (hagiograafia), ka naispühakute elulood, on valdavas osas meeste kirja pandud. Olgugi et need lood võisid väljendada meeste idealiseeritud arusaamu naispühadusest<sup>48</sup>, kõnetasid need

---

<sup>42</sup> J. T. Schulenburg, *Forgetful of Their Sex. Female Sanctity and Society ca. 500–1100*, lk. 201–204.

<sup>43</sup> Info ikooni paiknemise kohta püha Varvaara kirikus pärineb Ksenia tütrelt Manni Gulovalt 4. nov. 2004 (MD-0110-11). Võimalik, et Ksenia oli seda ikooni näinud ka teistes kirikutes.

<sup>44</sup> L. Saarlo, *Pühakutest ja mõnest muust ning mis nende ümber*, lk. 100.

<sup>45</sup> Siin pole põhjuseks mitte ainult Ksenia enda sugu, vaid ka tõsiasi, et koos õigeusu feminiseerumisega Setumaal on naispühakud 20. sajandi Setumaal üleüldse populaarsed. Karjala õigeusu feminiseerumise kohta vt näiteks M.-L. Keinänen, *Some Remarks on Women's Religious Traditionalism in the Rural Soviet Karelia*. – Ü. Valk (ed.), *Studies in Folklore and Popular Religion*. Vol. 2, 1999. Tartu: University of Tartu, lk. 151–171.

<sup>46</sup> D. Weinstein, R. Bell, *Saints and Society: the Two Worlds of Western Christendom, 1000–1700*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

<sup>47</sup> J. T. Schulenburg, *Forgetful of Their Sex. Female Sanctity and Society ca. 500–1100*, lk. 63.

<sup>48</sup> C. M. Mooney, *Voice, Gender, and the Portrayal of Sanctity* – Catherine M. Mooney (ed.) *Gendered Voices. Medieval Saints and Their Interpreters*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999, lk. 1–15, lk 3; J. T. Schulenburg, *Forgetful of Their Sex. Female Sanctity and Society ca. 500–1100*, lk. 52.

siiski religioosseid naisi ja aitasid neil oma minapilti kujundada.<sup>49</sup> Ilmselt manasid pühakute elulood ja legendid ikoonide kaasabil usklike silme ette pildi ihaldus- ja jälgendamisväärselt „kõrgemast“ tegelikkusest sarnaselt sellele, kuidas tänapäeva sebiooperid ja menufilmid pakuvad „lihtsale“ vaatajale visuaalset esitust unelmate elust ning ihaldus- ja järgimisväärsetest käitumis- ja suhtlemismudelitest. Võimalust pühakute elulugusid järgimisväärsete mudelitena kasutusele võtta suurendas see, et hagiograafias ilmnevad naiserollid on väga mitmekesised: stereotüübid abielunaisest ja emast ning tagasihoidlikku elu elavast nunnast ei hõlma kaugeltki kõiki naispühakute rolle.<sup>50</sup>

Ksenia maailmapildi vormimisel ja elukäigu suunamisel olid suure tähtsusega rahva suus ringlevad lood ning pühakute elust rääkivatel legendidel ei olnud nende lugude seas eriti suurt osakaalu. Samas olid legendid ja nende hulgas pühakute elulood siiski lood, mille autoriteet oli tänu nende seotusele kirikuga suur. Legendides olid justkui ühinenud „vanarahva tarkus“ ja kiriku õpetus ning ikoonid, mis võimaldasid vaatajale suhteliselt suurt tõlgendamisvabadust, toimisid mnemotehnilise vahendina, aidates lugudel meelde jääda. Tõenäoliselt säilitaski Ksenia legende oma mälus pigem ettekujutatavate piltide või piltide seeria, mitte niivõrd sõnalise vormina<sup>51</sup>.

Ksenia räägitud püha Ksenia legendi ei tee põnevaks uurimisobjektiks mitte see, et Ksenia kasutab püha Ksenia legendis tegelasi ja süžeid viisil, mis ei lase legendi folkloristikas laialt tunnustatud rahvajututuüpide hulka paigutada. Selles pole iseenesest midagi erilist – samalaadne idiosünkraatiline tegevus iseloomustab Kseniat kui loovat jutustajat üleüldiselt, sõltumata sellest, millise žanriga on tegu (legendide hulgast on hea näide lugu sellest, kuidas püha Nikolai Peterburi asutas; MD-0102-14; MD-0107-26). Põnevaks uurimisobjektiks muudab püha Ksenia legendi see, miks Ksenia seostas Sebastia neljakümne usukannataja ikooni nägemisest alguse saanud kujutluspildi just nimelt aktiivselt tegutseva omanimelise pühaku ja ristiusu võiduga paganluse üle.

Arvatavasti assotsieerus püha Ksenia legend Ksenia teadvuses püha Jüri legendiga. Nende põhiteema oli sarnane: mõlemas uputab keegi halb (või teist usku) tegelane inimesi merre ja kavatseb oma tegevust jätkata, ent relvaga kangelase sekkumine teeb sellele kaosttekitavale olukorrale lõpu. Erinevused seisnevad uputatavate ja kangelase soos – püha Jüri legendis uputatakse tüdrukuid ja päästjaks osutub mees, püha Ksenia legendis uputatakse mehi ja päästjaks osutub naine – ja selles, kes esindab halba. Püha Jüri legendi muinasjutuhõnguline madu pani Ksenia (ka intervjuueerijate küsimuste taustal tekkinud

---

<sup>49</sup> T. Schulenburg, *Forgetful of Their Sex. Female Sanctity and Society ca. 500–1100*, lk. 53.

<sup>50</sup> E. M. Synek, *Heilige Frauen der frühen Christenheit. Zu den Frauenbildern in hagiographischen Texten des christlichen Ostens*, lk. 203.

<sup>51</sup> Vt. ka Chr. Goldberg, *The Tale of the Three Oranges*. FF Communications No. 263. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1997, lk. 230–231.



mõtiskluste mõjul) loo tõepäras kahtlema ning tõrjus selle ta mentaalses maailmas tagaplaanile<sup>52</sup>. Ristiusku mitte järgiv kuningas seevastu oli tegelane, kelle ajaloolises tõepäras ei tekkinud Ksenial kahtlusi.<sup>53</sup> Just seetõttu ilmutas püha Ksenia legend erinevalt püha Jüri legendist tendentsi aja jooksul täiustada<sup>54</sup>. Ksenia ju tahtis kõnelda meile tõde ja teha seda mõjuvalt.

Oletan, et Ksenia teadvuses assotsieerused omavahel mitte ainult püha Ksenia ja püha Jüri legendide süžeed, vaid ka nende kahe legendi peategelased. See, et üks neist on nais- ja teine meessoost, ei olnud takistuseks omalaadse koondkuju tekkele, kellega oleks võimalik osaliselt samastuda. Püha Ksenia, kes haarab nua ja kutsub mehi ristiusu eest sõdima, peaaegu et sulab kokku pildiga pühast Jürist, kes väidab, et võib vabalt ilma abikaasata elada (püha Jüri ütlemine enda kohta, et teda ei ole vaja „meheks võtta“; vt joonealust märkust nr 38). Omaenda kosilaste tagasilükkamisest varajase lesestumise järel rääkis Ksenia järgmiselt: ”Ma es jõvva<sup>q</sup> [mehe] meele järgi kor’ada, ma es lää<sup>q</sup>, es lää<sup>q</sup> kellelegi, es taha<sup>q</sup>!” (MD-0106-28)

## Ksenia ja patriarhaalne ühiskond

Üks põhjus, miks Ksenia räägitud legend pühast Kseniast mu tähelepanu köitis, on see, et minu ettekujutusega patriarhaalse ühiskonna soostereotüüpidest ei sobi kokku pilt naisest, kes võtab nua kätte ja ütleb meestele, et tulge veest välja, hakkame kuninga vastu sõdima. Isegi sel juhul mitte, kui ma arvestan sellega, et “sõda” ei tähista siin žanrispetsiifikast tulenevalt mitte sõda selle ajaloolis-poliitilises tähenduses.<sup>55</sup>

Setu ühiskonna kohta leidub hulgaliselt andmeid, et meeste seas käsitati naisi kui sümboolset kaupa, kusjuures naise võtnud mees mitte ainult ei suurendanud oma sümboolset kapitali (au)<sup>56</sup>, vaid sai rikkamaks ka naise kui

---

<sup>52</sup> Vt. M. Metsvahi, On the position of the Religious Legend of St. George in the Mental Universe of the Setu Woman Ksenia Mürsepp.

<sup>53</sup> Samas on huvitav, et ristiusu võitu paganluse üle käsitletakse kirikutraditsioonis just püha Jüri legendis (nt L. Saarlo, Pühakutest ja mõnest muust ning mis nende ümber, lk. 115), mitte püha Ksenia või neljakümne usukannataja legendis.

<sup>54</sup> Selline tendents ilmneb juhul, kui arvestada seda, et teisel esituskorral oli Ksenia tervislik seisund kehvem kui iial varem ja sellest tulenevalt ei olnud ka rahvajuttude esitused nii mõjuvad. Ise kommenteeris Ksenia olukorda tõdemusega, et kui veel eelmisel aastal oli tal mälu hea, siis nüüd on tal äsja põetud haigusega kaasnenud peavalu “meele [---] kyik ar riisnu<sup>q</sup>” (MD-0111-12).

<sup>55</sup> Sõda tema ajaloolis-poliitilises tähenduses esineb Ksenialt kogutud materjalis korduvalt. Näiteks naljandis, mida siinkohal refereerin: Mees istub rongis ja loeb ajalehte, endal ajaleht tagurpidi käes. Kui keegi küsib: “Mida lehes kirjutatakse?” vastab mees: “Ainult sõda ja sõda.” (MD-0108-09)

<sup>56</sup> Vt P.Bourdieu, Meeste domineerimine. Tallinn: Varrak, 2005, lk. 62–63.

tööjõu ja laste tootja ning naise kaasavara võrra. Ilusale tüdrukule anti vähem, koledamale või suisa vigasele anti rohkem kaasavara (vt nt MD-0345-05). See, et naise valikul olid otsustavad naise tööjõud – tervis ja füüsiline jõud – ning kaasavara hulk, oli üldine ka teistes Euroopa talupojaühiskondades.<sup>57</sup>

Kseniaga tehtud intervjuude materjalides leidub samuti palju sellist, mis kõneleb meeste juhtivast positsioonist ühiskonnas. Püha Ksenia legendis osutab faktile, et naist identifitseeriti kas isa või mehe järgi, fraas, et püha Ksenia läks meeste juurde “oma isa mant”. Märk sellest, et naiste kui meestevahelise suhtluse kaubaga pole naistel (täpsemalt: tüdruku emal) asja, oli ka tolleagne komme, et kui kositava tüdruku isa oli surnud, pidi kosjakaupa sõlmima isa vend. Kui Kseniat esimest korda kosima tuldi, oli ta isa juba surnud ja sellepärast kutsuti just isa vend kohale. Käitumisest, mis on kooskõlas patriarhaalse ühiskonna normidega, annab tunnistust ka Ksenia meenutus pühapäevast pärast seda, kui teda esimest korda kosimas oli käidud. Ksenia istus uhkelt külatänaval, vaatas teisi tüdrukuid ja mõtles: “Ahaa, ma lää mehele, a ti kyik jäät kodo, teid kiäki võta-i!” Seda meestemaailma stereotüüpide ja käitumismudelite omaksvõttu tunnistavat lauset pehmendab mõnevõrra see, mida Ksenia sellele juurde lisas. Kui üks sugulane Ksenialt küsis, kas lähed siis nüüd mehele, olevat Ksenia vastanud “Minnä<sup>9</sup> öks või pruumi<sup>9</sup>! Kui hüä saa, sis elä, a ku halv saa, sis ma ar tulõ kodo kah.” (MD-0107-14).<sup>58</sup> Ent viimast ütlust ei tule ilmselt tõlgendada vastuhakuna patriarhaalse ühiskonna normidele, vaid pigem osutuseks oma noorusrumalusele. Seda näitab ütlust saatev naer ning kommentaar, et ta oli tol ajal väga noor, mille abil Ksenia väljendab mõtet, et tema setu ühiskonda sotsialiseerimine ei olnud tolleks ajaks veel lõpule jõudnud.

Soostereotüüpide kujunemisel sellisteks, nagu need avalduvad Ksenia isikukogemuse lugudes ja toonase elu kirjeldustes, oli määrav roll kristlikul kirikul. Kõikidele kristlastele on ühine see, et naist nähti alamana ja mehest sõltuvana.<sup>59</sup>

Intervjuude käigus saime teada, et Ksenia oli tuttav piibliblooga, millega põhjendatakse mehe moraalset üleolekut naisest (1 Mos 3). Ksenia versioon sellest loost kõlas lühikokkuvõttena vastuseks meie küsimusele, kas või miks peab usse tapma: Kristus ütles ussile, et inimesed peavad sinu pead rõhuma ja sina nende kanda torkama (MD-0100-11; MD-0111-08). Seega ei seondunud

---

<sup>57</sup> Saksamaa kohta vt nt R. Sieder, *Sozialgeschichte der Familie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987, lk. 60–61.

<sup>58</sup> Vt ka M. Metsvahi, *Cultural Differences in Life-Story Narration*. – A. Leete, Ü. Valk (eds.), *Studies in Folk Culture Vol 2*. Tartu: TÜ rahvaluule õppetool ja etnoloogia õppetool, 2004, lk. 132–159, lk. 142–145.

<sup>59</sup> W. Beinert, *Die durstigen Töchter der Samariterin oder: Des Gottesvolkes langer Marsch zum Jakobsbrunnen. Die Antinomie des kirchlichen Frauenbildes*. – H. Pissarek-Hudelist (hg.), *Die Frau in der Sicht der Anthropologie und Theologie*. Düsseldorf: Patmos Verlag, 1989, lk. 152–176, lk.169.

see rahvapärane piiblitõlgendus<sup>60</sup> Ksenia esituses kuidagi spetsiifiliselt naisega. Piiblist tuttavaid domineerimissuhteid väljendas Ksenia aga üsna sõnaselgelt ühe teise intervjuu käigus räägitud meenutusloo kommentaaris, väites, et vanasti ei tohtinud isale ega mehele vastu öelda, mida nood käskisid, seda pidi tegema. (MD-0109-04)

Folkloori kohta on öeldud, et see kajastab meeste väärtusi ja vaidlustab neid vaid üliharva.<sup>61</sup> Ennekõike just rahvajuttude uurimise põhjal on väidetud, et õhtumaistes rahvaluuleallikates on otsustavas ülekaalus naistegelased ja –kangelased (või “kangelased”), kes on pigem objektid kui aktiivsed tegutsejad ja keda imetleti seda rohkem, mida rohkem nad kannatasid ja talusid<sup>62</sup>. Rahvapäraste muinasjuttude naistegelased on küll mõnevõrra aktiivsemad kui kirjanduslike muinasjuttude kangelased, ent nemadki mahuvad ühiskonnas üldkehtivate soostereotüüpide raamesse. Nende puhul väärtustatakse hoopis erinevaid omadusi kui meestegelaste puhul: “hea” naine on ennekõike alandlik ja kuulekas.<sup>63</sup>

Vene folkloorist on uurijad leidnud vähesel määral ka teistsuguse naisetüübi esindajaid, kes oma amatooni-laadse käitumise poolest erinevad kardinaalselt Grimmide *Kinder- und Hausmärcheni* naistegelastest. Nii esineb Afanassevi avaldatud vene muinasjuttudes amatooni-laadne tsaaritar<sup>64</sup> ning amatooni-laadse tegelase võib leida ka vene böliinadest<sup>65</sup> ja ukrania eepilisest laulust.<sup>66</sup>

---

<sup>60</sup> On kokkuleppe küsimus, kas lugeda ka see lugu (või loo lühikokkuvõte) legendide alla või mitte. Kuna see lühike tekst põhjendab seda, miks ussid mõnikord inimest salvavad ja miks neid hävitada tuleb, eelistan pidada seda žanrikuuluvusest etiooloogiliseks muistendiks.

<sup>61</sup> Vt L. Lombardi-Satriani. *Folklore as Culture of Contestation*. – *Journal of the Folklore Institute*. Vol. XI. Number ½, 1974, lk. 99–121, lk. 103–104; A. Nenola, Suku- puoli, kulttuuri ja perinne. – Toim. A. Nenola, S. Timonen, Louhen sanat. Kirjoituksia kansanperinteen naisista. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 1990, lk. 11–23, lk 13. C. R. Farrer on väitnud koguni, et Lääne ühiskondades on nõ legitiimsed rahvaluuležanrid – need, mida on käsitatud teatud grupi (reeglina rahva või etnilise grupi) kunstilise eneseväljendusena – enamikus meeste viljeldavad žanrid (C. R. Farrer, Introduction. *Women and Folklore: Images and Genres*. – *Journal of American Folklore* Vol. 88, number 327, 1975, lk. V–xv, lk. xiii–xiv).

<sup>62</sup> S. Wienker-Piepho, *Frauen als Volkshelden. Geschichtlichkeit, Legendenbildung und Typologie*, Frankfurt am Main: Artes Populares (Studia Ethnographica et Folkloristica 16), 1988, lk. 156; 162.

<sup>63</sup> S. Apo, *Kansansadut naisnäkökulmasta: suuren äidin palvontaa vai potkut Lumikille?* – Toim. A. Nenola, S. Timonen, Louhen sanat. Kirjoituksia kansanperinteen naisista, Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 1990, lk. 24–35, lk. 25–26.

<sup>64</sup> *Enzyklopädie des Märchens*. Band 5. Berlin: Walter de Gruyter, 1999 (“Frau” – lk. 101–159), lk. 116.

<sup>65</sup> S. Wienker-Piepho, *Frauen als Volkshelden. Geschichtlichkeit, Legendenbildung und Typologie*, lk. 140.

Eesti regilaulus Venna sõjalugu, mida on üles kirjutatud ka Setumaalt, nais-sõdalast ei esine, ent naise võimalust sõtta minna on vähemalt kaalutud: selgub, et õde ei saa sõtta minna, sest ta ei ole võimeline relva kandma ja kasutama<sup>67</sup>.

Arhiivimaterjal ja kirjandus, mille põhjal on tehtud eelpool toodud üldistatud folklooris esinevate naistetüüpide kohta, kajastavad omaaegseid rahvaluule kogumise ja esitamise strateegiad, mis lähtuvad ettekujutusest folkloori kui rahva, mitte indiviidi eneseväljenduse kohta. Indiviidi eneseväljendusele keskenduv empiirika annaks mõnevõrra teistsuguse ettekujutuse naistetüüpidest rahvaloomingus. Huvitavaid järeldusi saab teha ka seni kogutud folkloorse materjali põhjal, kui vaadelda naiste ja meeste räägitud lugusid eraldi. Margaret Mills on oma darikeelset Afganistani moslemite folkloorikogu analüüsidest leidnud, et meeste räägitud juttudes on naistegelased, kes algatavad ise mingi tegevuse, panemata seejuures selga mehe riideid ja võtmata omaks mehelikku käitumist, alati pigem kaose kui korra tekitajad. Naiste lugudes on naised võimelised rohkem korda saatma kui meeste lugudes, olgugi et mehi nad reeglina ei imiteeri ja meesterõivaid selga ei pane.<sup>68</sup> Näiteid sellest, et mees oma sõnades sood pigem diferentseerib – sest see teenib mehe huve – ja naine pigem ühendab, leiaks tõenäoliselt iga patriarhaalse ühiskonna folkloorist ja kultuurist.

## Kokkuvõtteks

Vaatamata sellele, et Ksenia ei vastandanud kategooriaid “naiselik” ja “mehelik” üksteisele nii kategooriliselt ja teineteist välistavalt, nagu seda tegid setu ühiskonna mehed, oli temagi haaratud ühiskonna domineerimisstruktuuridesse ega teadvustanud endale, et soovib meeste domineerimise alt vabaneeda.

Püha Ksenia legend võimaldas soostereotüüpidest põikumist tänu sellele, et legendi sündmustik oli paigutatud kaugesse aega ja kohta. Ent asjaolu, et see oli Ksenia silmis tõestisündinud lugu, mille pearollis oli Ksenia nimeline kange naine, võimaldas teadvustamatut identifitseerimist rohkem kui seda võimaldanuks näiteks naljand või meespeategelasega legend.

---

<sup>66</sup> F. J. Oinas, Ära sõida sõja ette. – Kalevipoeg kütkeis ja muid esseid rahvaluulest, mütoloogiast ja kirjandusest. Toronto: MANA, 1979, lk. 37–48, lk. 46.

<sup>67</sup> F. J. Oinas, Some Motifs of the Balto-Finnic War Song. – F. J. Oinas, Studies in Finnic-Slavic Folklore Relations. FF Communications No. 205, 1969, lk. 93–136, lk. 132–133.

<sup>68</sup> M. Mills, Sex Role Reversals, Sex Changes, and Transvestite Disguise in the Oral Tradition of a Conservative Muslim Community in Afghanistan. – R. A. Jordan, S. J. Kaléik (eds.), Women's Folklore, Women's Culture. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971, lk. 187–213, lk. 195–196.

Kui minu uurijatähelepanu suunas olulisel määral asjaolu, et legendi pea-tegelane oli naissoost, siis Kseniale oli olulisem see, et legendi tegevus toimus ristiusu (tema sõnul: *õigeusu* või *Jumala-usu*) hüvanguks. Ikoonil nähtud pühal Ksenial käes olev rist – Kristuse sümbol, mis tähistab ortodoksses teoloogias muuhulgas ka võitu kurjuse jõudude üle<sup>69</sup> – oli legendi-Ksenia käes asendunud nuiaga. Nui sobis süžeesse paremini kui rist juba narratiivi loogika tõttu: narratiiv peab ju sisaldama tegevust. Samas oli Ksenia teadvuses ilmselt säilinud seos ka pühaku ja risti vahel, mis tähistas püha Ksenia kuulumist „kõvade jumalauseklike“ hulka. Arvestades seda, mida Ksenia rääkis kauges minevikus eksisteerinud pagana- ja ristirahva vahelisest antagonismist (millesse ta täiel määral küll ei näinud uskuvat, ent väitis, et vanasti neid lugusid usuti), ja eriti just tema eshatoloogilisi kujutelmi (nagu see, et kui viimane jumalauseklik sureb, hävib maailm), mis ta oli oma maailmanägemises omaks võtnud, sai Ksenia kujutlustes olla suurim võimalik kangelane see, kes võitles „jumalauseklike“ (või ristirahva) heaolu ja ristiusu püsimise eest.

---

<sup>69</sup> Kreeka Paraklitou kloostri munkade kirjutatud artikli “Ristimärk. Selle vägi, tähendus ja imeteod” refereeringu sõnutsi lepitas “[m]eie Kristuse rist /---/ meid taevase Isaga, kellest kurat meie esiisad pettes lahutas. Rist on niisiis saanud Kristuse enda sümboliks. Sümboliks, mille ees kurjad vaimud värisevad.” (K. Mägi-Laas, Rist õigeusklike igapäevaelus: kiriklikest kommetest linnalugudeni. Balalaureusetöö. Tartu: Tartu Ülikool, 2006, käsikiri Tartu Ülikooli eesti ja võrdleva rahvaluule õppetoolis, lk.12).



# INDIVIDUAL, MEMORY AND CREATIVITY: KSENIA MÜÜRSEPP'S MENTAL WORLD FROM A FOLKLORIST'S PERSPECTIVE

## Summary

The dissertation aims to identify the tools available to a folklorist with an interdisciplinary range of research interests who wishes to study the mental world of one individual. The dissertation presents its vision of the mental and life world of one individual – Ksenia Mürsepp (1911–2004) – on the basis of the analysis of interviews conducted by the author. The dissertation consists of a theoretical introduction and four research articles.

The theoretical introduction falls into three parts. The first part, “Premises of research”, is in turn divided into three sections. The first section (1.1) describes how the author met Ksenia Mürsepp, through Ksenia Mürsepp’s granddaughter Tatyana Kodas, and the significance of the meeting to all participants: the folklorists and especially the author of the present dissertation, Ksenia and her granddaughter Tatyana. For the author listening to fairy tales and other stories told by Ksenia was a fantastic experience as she had not met such an accomplished storyteller before. Through her narratives Ksenia could create a bridge between the past and the present and, by doing this, perceive the continuity of her life, define her identity in the context of living in a city flat and gain an awareness of her worth. Tatyana was reassured that her grandmother’s stories would not sink into oblivion but would be recorded by folklorists and preserved for the posterity.

The author and her colleagues visited Ksenia and interviewed her in her home of the time, a flat in the Annelinn neighbourhood in Tartu, on seven occasions. The first visit took place on 8 February 2001, the last on 4 November 2003. On each occasion the interviews were recorded on an mp3-player. In addition to more than 15 hours of audio material some of the interviews have also been recorded on video: one tape was recorded by folklorists in March 2001, another by the news team of the Tartu studio of Estonian national television (the contact had been initiated by the folklorists and the material was used in a section of the television programme “Prillitoos”).

The second section (1.2) introduces Ksenia’s life. Ksenia was born on 18 January 1911 in the village of Kuurakese, which is situated 3 km from Pankyavitsa and the Riga-Pskov road and today lies on the territory of Russia. Ksenia’s mother Maria was from the village of Pliia, Ksenia’s father Miitra (Dimitri) from the village of Kuurakese. When the Setus were given surnames in 1921 his family received the surname Kõivik. Ksenia had two sisters – older sister Klaudia and younger sister Olga – and one brother, Ivan (Ersei). The children had three different fathers because Maria was widowed on several

occasions. Ksenia's father died when the girl was seven. Ksenia went to school when she was nine and a half years old and attended school for two years. The school was affiliated to the church and the children were taught by the local priest. In the first year, Russian was the language of tuition, starting from the winter of the second school year, children were taught in Estonian.

Ksenia married at the age of 22. Her husband Yurij had also been born in the village of Kuurakese. According to Ksenia Yurij wanted to marry her because she lived nearby, was industrious and received a farm as a part of her dowry. Ksenia gave birth to six children but only two daughters survived past infancy: Leida who was born in 1938 and Manni who was born in 1940. Other children were either stillborn or died in their infancy. Leida died in 2000. Manni Gulova and her husband have been living in Tartu since 2000. Ksenia's husband did not return from World War II and she never re-married, although she had numerous suitors. In her own words, she did not wish to bend herself to somebody else's will again.

In 1963, at the age of 42, Ksenia moved from the village of Kuurakese to Pechory to live with the family of her daughter Manni. Manni worked as the manager of a shop and was therefore often away from home. As a result, the grandmother was the primary caretaker of her children. In 1997, because of her deteriorating health, Ksenia moved to Tartu to live with the family of her granddaughter. This is where she received an Estonian passport and lived until her death on 17 August 2004.

The third section (1.3) is dedicated to the study of individuals in folklore studies because the existence of a previous tradition played an important role in choosing the topic of the present dissertation. What was decisive was not so much the methodology of the previous studies but the idea that folklore studies can focus on one individual. The part introduces the work of the Hungarian folklorist Gyula Ortutay and his book "Fedics Mihaly mesél" (1940) ("Mihaly Fedics narrates"), because, probably as a result of the language barrier, the work has received less attention than it deserves, especially considering how innovative it was at the time of its publication. Ortutay has argued that a fairy tale can live only through actualised versions and, despite working before tape recordings became a regular tool of folklorists, highlighted the importance of recording different versions of the same fairy tale told by the same person on different occasions. The best-known monograph on the study of individuals in the field of folklore studies is Juha Pentikäinen's 1971 book "Marina Takalon uskonto. Uskontoantropologinen tutkimus" which was published in English in 1978 under the title "Oral Repertoire and World View. An Anthropological Study of Marina Takalo's Life History" (FF Communications No 219). This work that plays an important role in the history of folklore studies attempts to link an individual and the stories she told through facts from her life, not the analysis of the circumstances in which her stories were told.



The second part of the introduction provides an overview of the theoretical framework of the dissertation. It does not cover all of the approaches that have influenced the author but only those the influence of which has been lasting. The first section of this part (2.1) is dedicated to the re-conceptualisation of fieldwork in folklore studies and to dialogic methodology. The 1960s saw the reformulation of fieldwork in anthropology and folklore studies. Scholars dedicated increasing attention to the role of the researcher. The resultant new methodology came to be known as interactionist field methodology, later also as dialogic methodology. Proponents of this view emphasise that anthropological or ethnographic data do not exist in a ready-made form, so that they could simply be “collected”. Instead, they claim, research data are produced in a particular situation, in the course of communication between the researcher and the interviewee. The author of the present dissertation argues that it is necessary to analyse the situations where the dialogue does not work smoothly, for example when the respondent interprets the question differently from what the researcher intended. This argument has been illustrated with an example from an interview with Ksenia. On that occasion Ksenia did not understand the question “Were there more stories about animals or about people?”, because she did not comprehend that it was possible to make generalisations at the level of narratives, not only at the level of real life. Ksenia’s answer to the question was: “No inemistest rohkõp. Selle, õt eläjä<sup>q</sup> saa-i ilma inimeseldä midägi tegeldä, piät ikka inimene olõma ka<sup>q</sup>.” (MD-0099-08) (“Animals cannot do anything without people, there must be a human being [with animals]”).

The second section of the second part (2.2) introduces the principles of the performance approach. The proponents of the performance approach have distanced themselves from earlier folklore studies and do not study texts but human behaviour. Their research primarily focuses on where, when, why and to whom a person of certain characteristics and identity tells a certain folklore genre. Both the text and the context are considered the products of the situation of performance. For the proponents of the performance approach genres are frameworks for the creation and reception of discourse, used to produce comprehensible utterances. Therefore the representatives of this research tradition are primarily interested in emic genres.

The third section of the second part (2.3.) presents the main arguments of the Great Divide hypothesis. According to this hypothesis, there is a difference in the cognitive processes of the representatives of an oral culture and a written culture. In an oral culture concepts are used in a situated manner and they are very close to the life world of the people who use them. Writing creates a distance between people and their verbal acts and makes language timeless, more abstract and more impersonal. It is only through writing that people can distance themselves from their creation and study it in a more abstract and generalised manner. Ksenia, a representative of an oral culture, did not respond to questions of an abstract nature (e.g., “What is a folktale?”). The significance

of rituals in Ksenia's life is explained by another pair of oppositions that is close to that of oral and written culture: the opposition of ritual coherence and textual coherence.

The third part of the dissertation (3.1, 3.2, 3.3, 3.4) provides background information about the four articles that form the core of the dissertation. For each article, the section introduces the main terminology used, the theoretical frameworks and main arguments of the articles and also provides some additional comments.

The articles have been given in the order of writing. The chosen topics reflect the development of the interests of the author and the methodology used shows the interdisciplinary aims of the author as a researcher. All articles analyse Ksenia's utterances during the interviews but they use a different methodology. However, all articles share the aim of combining perspectives that focus on the study of texts and those that focus on the study of human behaviour. The topic and research methodology are most similar in the case of, on the one hand, the first and the fourth article and, on the other hand, the second and the third article.

The first article "Ja seal oll' suur madu..." Püha Jüri legend setu naise Ksenja Mürsepa vaimses universumis" ("And There Was a Big Snake...". The Legend of St. George in the Mental Universe of the Setu Woman, Ksenia Mürsepp") compares different versions of the same legend that Ksenia told to the interviewers during five visits. The analysis shows extensive variation in the legend, one cause of which is the fact that the story is not in Ksenia's active repertoire and she tells it only when prompted by the interviewers. The article concludes that the story of St. George shifts on the genre scale during the different occasions of narrating: while on the first occasion it was a real-life story for Ksenia, then on the last occasion she claimed that it was something like a fairy tale. As Ksenia started to have doubts about the veracity of the events of the legend, the story was shortened but there was an increasing number of epithets for St. George. From the perspective of Ksenia's identity what was important was not the story of fighting with the dragon but the existence of St. George and the fact that he could be appealed to in prayers. This is proved by the telling of a story about healing through the intercession of St. George that was told by Ksenia on her own initiative on two occasions.

The article demonstrates how the texture of the story changes depending on the wording of the questions posed by the interviewers, how the content of the legend is influenced by the development of different topics earlier in the interview, how visual memories influence descriptions in the legend and how episodic memory traces and semantic information of the retrieval clues blend in the consciousness of the storyteller.

The second article "The Self-Conception of the Setu Woman Ksenia Mürsepp" analyses an extract of an interview which attracted the author's attention because it was one of the few attempts all through the cycle of

interviews where Ksenia attempted to reflect on her circumstances in her current stage of life. The methodology used combines ideas derived from, on the one hand, cognitive semantics of George Lakoff and Mark Johnson, and, on the other hand, cognitive anthropology. The article argues that the expression “hing seeh, silma pääh, elo man” (“you have breath, you have eyes, you have life”) used by Ksenia does not follow the same logic as the one behind the metaphor system expressing the English-language concept of the self as formulated by Lakoff and Johnson. It is impossible to differentiate between the same meaningful components: the thinking subject as the core of the concept and one or more selves that are related to our body, social roles and activities. One of the conclusions of the article is that the cultural models that Ksenia used for self-conceptualisation in different stages of her life were different. Religious themes became more significant to her during periods of crisis and also in the final period of life in Tartu. However, saints were included in her self-conception regardless of Ksenia’s place of residence or her social relationships with people around her.

The third article “Cultural Differences in Life-Story Narration” is dedicated to the analysis of the means provided by different cultures for talking about one’s life. The article describes two situations in which an elderly woman told the author the story or stories of her life. The first took place in July 2001 on an airplane journey from Melbourne to Vienna when a woman of Slovenian origin who was travelling with the remains of her recently deceased husband told the story of her life to her fellow traveller on her own initiative. The second narrator was Ksenia Mürsepp whose life story the author hoped to record in May 2001. In the case of Ksenia it was inconceivable that she would have told about her life from the beginning to the moment of telling without any intervention from the interviewer. The article explains why the author believed that linear narration of one’s life story was possible and discusses the reasons why such a narrative proved to be impossible. The explanation is based on the opposition of oral and written culture and the opposition of modern and traditional society. Modern societies are characterised by an individualist concept of the self, traditionalist societies by a more collectivist sense of the self in the case of which traditions, customs and norms transmitted from generation to generation play a more important part than individuality and originality.

The article provides numerous examples of Ksenia telling about her life. To characterise a period of life about which the interviewer asked questions, she presented an easily visualisable narrative picture of a situation of life from that period, without making any judgements about the period, a task she left to the listener.

The fourth article “Püha Ksenia legend setu naise Ksenia Mürsepa vaimses universumis” (“The Legend of St. Xenia in the Mental Universe of the Setu Woman Ksenia Mürsepp”) treats the narration of a legend the main character of which was St. Xenia. Ksenia told the story to the interviewers twice,

initiating the narration herself on both occasions. The legend is idiosyncratic: the story borrowed from the legend of the forty martyrs of Sebastia has been combined with the legend of Ksenia's name saint. Ksenia associates the legend with the Church of Forty Martyrs in Pechory. On our last visit, on 4 November 2003 the story was told as follows:

[Andreas: *A sääl Varvaara keriku kõrval om ka üts kerik?*]

Ksenia: *A tuu om Sorokamuutsenitski. Tuu om Sorokamuutsenski, sääl om ka pildi pääl. Tuu om... Kunagi oll' sääne kuningal säädüs. Tä vist õs taha<sup>q</sup> sedä jumalausku, oll' tõist usku määnestki. A kiä oll' jumalausku, siis tuud kuningas ai sinnä merde, uput' ar noid. Ja kunagi oll' olnu, õt läts pall'o rahvast, mihi rohkõpjago, ja kyik pooldi<sup>q</sup> jumalat. Ja naas' kuningas ajama merde, sinnä up'tama. A sis võtt' Ksenia Blažennaja, ka uma esä mant läts, tä võtt' nuia ja üt'el' meestele: "Mis te läät merde up'tama. Nõstkõ<sup>q</sup> sõda vasta kuningat! Mis timä kyik rahva up'tas ar." Ja vot sis saigi sõda, naksi<sup>q</sup> sõdima. Ja sõdõ<sup>q</sup>ki sis, kiä olli<sup>q</sup> [sääl]. Ja s'oo suurõ sõaga om s'oo õigõusk saanu<sup>q</sup>. (Andreas: "But there was a church next to the church of St. Barbara?" Ksenia: "That is the Church of Forty Martyrs [the name has been derived from the Russian name Сорок мучеников], there is also a picture. That is... There once was such a king's law. He probably did not want God's faith, was of another faith, of some kind. But those who were of God's faith, the king drove to the sea, drowned them. And it once was that many people went, mostly men, and all of them were for God. And the king started to drive them to the sea, to drown them. But then St. Xenia, who went from her father, she took a club and said to the men: 'Why are you going to drown those people in the sea. Start a war against the king! Why should he drown all people.' And thus there was a war, they started to fight. And all fought who was [there]. And God's faith started with a great war.")*

On both occasions Ksenia told the legend of St. Barbara before the legend of St. Xenia. The article argues that the fact that Ksenia feels the need to tell a story with a positive ending after a story that focuses on suffering on both occasions testifies to her optimistic nature and the fact that she had not adopted the Setu culture's ideal of suffering, formulated by her mother's godmother when she had been a child. The article also gives information about the religious legend as a genre, in comparison with the legend and the myth. In addition, the article also classifies all legends and other stories told by Ksenia involving a saint.

The author noticed that Ksenia who had lived in a patriarchal culture tells the story of the triumph of Russian Orthodox faith in a manner that gives the central part in the story to an assertive woman. The author has also discussed the patriarchal nature of the Setu society and reviewed other authors' generalisations about types of women in folklore. The article concludes that the legend as presented by Ksenia – with a main character who bears the name of Xenia (Ksenia) and as a real-life story the events of which have been placed in a

faraway location and into distant past – gave Ksenia the opportunity to identify with the main character. The protagonist of the legend was the greatest possible hero in the eyes of Ksenia – a person who fought for the well-being of Christians and for the survival of Christianity.

Translated by Raili Põldsaar

# CURRICULUM VITAE

## Merili Metsvahi

Sünniaeg ja -koht: 24.07.1973, Tallinn  
Kodakondsus: Eesti  
Aadress: eesti ja võrdleva rahvaluule osakond,  
Tartu Ülikool, Ülikooli 16–213, Tartu 51003  
Telefon: 7 376 256  
E-post: merili@ut.ee

## Haridus

1991 Tallinna Pelgulinna Gümnaasium  
1998 Tartu Ülikool, B.A. (*cum laude*) folkloristikas  
2000 Tartu Ülikool, M.A. folkloristikas  
2000–2007 Tartu Ülikool, doktorantuur

## Täiendõpe

1995–1996 ungari keele ja folkloori õpingud Budapesti Eötvös Lorandi  
Ülikoolis  
1998 norra keele, ajaloo ja Skandinaavia folkloori kursused Oslo  
suveülikoolis  
1999–2000 folklooriõpingud Göttingeni ülikoolis  
2002 Folklore Fellows' Summer School Lammis  
2002–2003 enesetäiendus Helsingi Ülikoolis  
2006 enesetäiendus Göttingeni ülikooli juures

## Teenistuskäik

1997–2001 Tartu Ülikool, eesti ja võrdleva rahvaluule õppetooli  
metoodik  
2001– k.a Tartu Ülikool, FLKU eesti ja võrdleva rahvaluule osakonna  
teadur

# CURRICULUM VITAE

## Merili Metsvahi

Date and place of birth: 24.07.1973, Tallinn  
Citizenship: Estonian  
Address: Department of Estonian and Comparative Folklore,  
University of Tartu, Ülikooli 16–213, Tartu 51003  
Phone: +372 7 376 256  
e-mail: merili@ut.ee

## Education

1991 Tallinna Pelgulinna Gümnaasium  
1998 University of Tartu, B.A. (*cum laude*) in folklore studies  
2000 University of Tartu, M.A. in folklore studies  
2000–2007 University of Tartu, doctoral studies

## Further education

1995–1996 Eötvös Lorand University of Budapest  
1998 Summer School in Oslo  
1999–2000 Georg August University of Göttingen  
2002 Folklore Fellows' Summer School in Lammi  
2002–2003 University of Helsinki  
2006 Georg August University of Göttingen

## Professional career

1997–2001 University of Tartu, Department of Estonian and Comparative Folklore, assistant  
2001– University of Tartu, Department of Estonian and Comparative Folklore, research fellow

## 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 p.
4. **Tiia Ristolainen.** Aspekte surmakultuuri muutustest Eestis. Tartu, 2004.
5. **Liina Saarlo.** Eesti regilaulude stereotüüpiast. Teooria, meetod ja tähendus. Tartu, 2005.
6. **Taive Särg.** Eesti keele prosoodia ning teksti ja viisi seosed regilaulus. Tartu, 2005.
7. **Risto Järv.** Eesti imemuinasjuttude tekstid ja tekstuur. Arhiivikeskne vaatlus. Tartu, 2005.
8. **Anu Korb.** Siberi eesti kogukonnad folkloristliku uurimisallikana. Tartu, 2007.
9. **Ergo-Hart Västriik.** Vadjalaste ja isurite usundi kirjeldamine keskajast 20. sajandi esimese pooleni. Tartu, 2007.