

Konflikt ja vägivald looduslike pühapaikadega seotud kohapärimuses

OTT HEINAPUU

Eesti looduslike pühapaikadega – nagu hiiepaigad, pühad veed ja kivid – on seotud ohtralt jutupärimust, mis avab nende paikade tähtsust ja rolli nii füüsilises maastikupildis kui ka rahvausus. Artikli eesmärk on selgitada, mis on vägivald või konflikti funktsioonid looduslike pühapaikadega seonduvates lugudes ökosemiootilisest või pärimusökoloogilisest vaatenurgast (vt Maran 2022; Päll 2022a, 2022b: 62–63). Vägivaldsetena käsitan artiklis konflikte, milles vähemalt ühele osapoolle tehakse tahtlikult mingit laadi kahju. See hõlmab kõige selgemalt võitlust või füüsilist agressiooni kas paljakäsi, n-ö loomulike relvadega (nagu kiskja küüned ja hambad) või siis sõjariistadega, olgu need loomulikud (nagu külm- ja tulirelvad) või üleloomulikud (näiteks jumaliku olendi heidetavad piksenooled). Laiemas mõttes loen vägivaldseks ka tegusid, mis vägivaldse sunni ähvardusel jätavad kellegi ülekohtuselt millestki ilma: vägivallaga ähvardamist arvan siin samuti vägivallaks.

Lähtun Philippe Descola (2022 [2005]) ja Eduardo Kohni (2013) looduse ja kultuuri läbipõimituse käsitlest ning Bruno Latouri arusaamast, et ühiskonna ja looduse toimijad on lõimitud ühtsesse võrgustikku, ning vaatlen, kuidas looduslikud pühapaigad saavad olla inimestest ja mitteinimestest toimijate suhete sõlmpunktid. Latouri (2014 [1991]) teose „Me pole kunagi olnud modernsed” järgi sai inimühiskonna ehk kultuuri ühismööduetuks tunnistamine niihästi looduse kui ka üleloomuliku sfääriga ning nende range üksteisest eraldamine võimalikuks alles Lääne-Euroopa modernsete mõttevoolude kujunemisega XVII sajandist alates. Euroopalik arusaamine ühiskonnast ja loodusest kui kahest omaette ja erinevate seaduste alusel toimivast valdkonnast on levinud koos säärase modernsete arusaamade valdavaks muutumisega.

Käsitlen lugusid ja uskumusi, mis on käibinud modernsuse-eelse ilmavaate kontekstis ning kajastavad seega arusaamist maailmast, milles modernse vaate järgi looduslikud ja üleloomulikku sfääri kuuluvad toimijad on inimeste võrgustikesse tihedalt lõimitud ja kus neid nähakse olulisemate partneritena kui modernses ühiskonnas. Käsitletav modernsuse-eelne eesti pärimus tundub hästi sobivat Descola (2022 [2005]: 185) uuesti sisustatud ja ümber mõtestatud animistliku mentaliteedi kirjeldusega, milles „inimesed omistavad mitteinimestele samasuguse sisemuse nagu neil endil”, humaniseerides loomi ja taimi ning eeldades, et nad võivad „luua kommunikatiivseid suhteid kas inimestega või omavahel”. Sealjuures moodustavad nii inimesed kui ka mitteinimesed animistliku vaateviisi järgi endasarnastest koosnevaid kollektiive ja mitteinimeste kollektiivide omadused on sarnased inimeste omadega ehk nendega sotsiaalselt isomorfsed (Descola 2022 [2005]: 383).

Loodusliku pühapaigana määratletakse Eestis ametlikult „olulise inimõjuta rahvapärismulik ohverdamise, pühakspidamise, ravimise, usulise või rituaalse tegevusega seotud asi või maa-ala” (MuKS § 11 lg 6; vt ka Kivari 2022; Kama 2022; Tatay, Merino 2023). Traditsioonilises ühiskonnas on looduslikud pühapaigad osa suhete mustrist, mis kogukonna inimestel on teiste inimeste (sh kogukonnas mäletatavate surnutega), kuid ka mitteinimeste ehk loomade, taimede ja üleloomulikeks nimetatud olenditega. Kohn (2013: 18–19) on näidanud, et seda võrgustikku saab modelleerida, jälgides semiootilist aktiivsust ja seaduspärasid kommunikatsioonis võimesindajate, kogukonna oluliste figuuride, teiste inimkogukondade, samuti kodu- ja metsloomade ning üleloomulike olenditega.

Keskendun modernsuse-eelsete pühapaikadega seotud enamasti muistenditeks liigitatud kohapärimusele, analüüsides Eesti pärimuspaikadesse lokaliseeritud laiema levikuga mütoloogilisi motiive. Käsitlus lähtub XIX–XX sajandil talletatud eesti kohapärimusest, mis on kättesaadav arhiivitekstide kaudu, kuid vaatlen materjali rahvusvahelise jutupärimuse kontekstis ja toon tõlgendamisel toeks paralleele hästi dokumenteeritud ja uuritud vanakreeka pärimusest ning modernsuse-eelset ilmavaadet edasi kandvatest saami rahvajuttudest.

Folkloori levikus tihtipeale täheldatava paradoksi järgi kipuvad tugeva lokaalse (või lausa rahvusliku) tähendusega motiivid või lood olema rahvusvahelise levikuga, kohaliku identiteedi olulised tugisambad võivad – *mutatis mutandis* – olla tuntud üle ilma. Vaadeldavatest motiividest ja süžeedest – nagu lood kive viskavatest hiidudest, pühapuu raiujat või pühakoha rüvetajat tabavast karistusest – on suur osa arhailised ja nende vanust võib Mari-Ann Remmeli ja Heiki Valgu (2014: 311) hinnangul mõõta „mitte aastasade, vaid -tuhandetega”. Samas rõhutavad nad, et rahvusvaheliste rändmotiivide võimalikust tekkeajast tuleb eristada seda, millal need haakusid mingi paigaga ja kinnistusid sealsesse kohapärimusse. Näiteks Eesti merelähedastes maakondades võib nende hinnangul dominantsete maastikuobjektidega seotud pärimus (seega pärimuspaikade järjepidevus) ulatuda kohati I aastatuhandesse eKr. Seega võib maastikuobjektile kinnistunud pärimus kajastada seda, millised üksikmotiivid või -süžeed olid populaarsed ja levisid rändmuistenditena kunagi raskesti määratletavas kauges minevikus. Asustusmustrite muutudes tekkivad uued pärimuspaigad võivad analoogia põhjal ligi meelitada vanemate pärimuspaikadega seotud lugusid ja osalt seetõttu on suulise kultuuri arhailisi kihistusi uurides pea võimatu kindlaks teha, kui kaua on lugu olnud paigaga seotud.

Käsitlen artiklis esmalt üleloomulike olendite omavahelisi vägivaldseid konflikte, mille kohapärimus seob looduslike pühapaikadega. Seejärel vaatlen pärimuses kujutatud kahte liiki konflikte inimeste ja üleloomulike olendite vahel: üleloomulike olendite pagendamist ja inimestele osaks saavaid karistusi tabu või muu reegli rikumise tõttu. Vaatlen seega mütoloogilist materjali ja jätan kõrvale inimeste kohati vägivaldse mõõtme saanud omavahelised konfliktid looduslike pühapaikade kui maastike mõtestamisel, mida on Eesti materjali põhjal viimastel aastatel juba käsitletud (Päll 2021, 2022b; Jonuks jt 2022: 159–163; Heinapuu 2024).

Üleloomulike olendite omavaheline konflikt pühapaigas

Kohapärimuses on looduslike pühapaikadega seotud maastikuelementide tekkelugusid, mille järgi paigas on kunagi minevikus leidnud aset üleloomulike olendite konflikt. Sellise konflikti järgi võidakse maastikul näha ja nendele etioloogiliste motiividega viidata. Eesti pärimuses on mütoloogilise mõõduvõtmise jälgede kõige tavalisem näide hiidude üksteise pihta pillutud kivid (Hiiemäe 2011: 15). Kiviloopimisjuttudest leiab ka üleloomuliku olendi tahtmatut vägivalda inimeste ja loomade vastu: näiteks võib heatahtlik, kuid saamatu Kalevipoeg heita kivi varssa murdva hundi pihta, aga tappa mõlemad, nagu räägib lugu Raplas asuvast Kalevi-poja Luisukivist ehk Hundikivist (vt E, StK 11, 39/40 (12) < Rapla khk, Linda Pärt (1921));¹ Hiiemäe 2011: 142; Heinapuu 2019: 264–265).

Kuid mütoloogiliselt on huvitavamad lood, mis seovad kohaliku pühapaiga mõne kosmiliselt olulise teemaga, nagu taevaste ja maiste või maa-aluste jõudude omavahelise vastasseisuga. See ilmneb näiteks lugudes, mis osutavad paigale, kus pikne on lõõnud Vanapaganat (MI K1177; vrd ATU 1147, 1148B; Frog 2018). See motiiv on eesti pärimuses peaaegu kindlasti olnud tuntud enne ristiusustamist. Ülo Valk (1996, 2012) on märkinud, et Vanapaganat jahtiva pikse motiiv on ilmselt olnud tuntud algindoeuroopa mütoloogias ning see kuulub ka soome-ugri mütoloogia vane-matesse kihistustesse. Uku Masing (1977) pidas seda motiivi väga iidse müüdiklastri osaks, mille järgi võib näha nii Euraasias kui ka Põhja-Ameerikas. Ühe säärase loo leiab Muhumaalt, mis räägib Levalõpme küla Pühati mäest:

Kui Pühati mäel ennemalt ikka hiiepidusid peeti, siis Vanapagan olle vihaseks saanud, et jumalaid nii palju austati ja temast ei tehtud väljagi. Ta hakan siis kive vädama, et pidulisi surnuks visata. Toon siis hulga kiva. Sial Pühati mäe juures oo üks teine mägi veel, toon siis sõnna neid kive ja tahta just parajast hakata pidulisi kividega patsima, kui äkist hakan kangesti müristama ja välku heitma. Oh sa poiss, kuidas Vanapagan joosma pistis! Kivid aga jään kõik sinna mäele ja sest aast kutsutse seda mäge Kivis-mäeks. (ERA II 250, 51/2 ja 54/5 (1; 3; 7) < Muhu khk, Hellamaa v, Tupenurme k – A. Vaga < Maria Vaga, 66 a (1939); tsit Hiiemäe 2011: 33)

Pärimusökoloogiliselt paigutub see lugu siiani üsna elavasse ja mitmekesisesse Muhu kohapärimusse, mida on soosinud saare konservatiivne sumbküladest koosnev asustumuster. Muhu pärimuses on maastikuobjektidel, näiteks moaljakividel, teatud olevat seoseid üleloomuliku sfääriga üsna hilise ajani (vt nt Kaasik 2007: 45–46). Pühati mäge võib pidada dominantseks maastikuobjektiks, kuna see on oluline mitme küla kollektiivses mälus, samas kui maastikus raskesti eristatava üksiku moaljakivi pärimus on edasi kandunud pigem väheste perede hulgas.

Vanapagana ja pikse vastasseisu väljendab ka teade Rõngu kihelkonna Koruste küla Tondikivi kohta:

¹ Tekstis viidatakse Eesti Kirjandusmuuseumi (EKM) Eesti Rahvaluule Arhiivi (ERA) rahvaluulekogudele kogu, kõite ja lehekülje ning pala tähistega.

Peale selle olevat Tondikivi juures nõiatuld nähtud ja tondid olla säääl raha keetnud. Ka minevat kivi juurest käik maa alla, sellepärast kaduvatki allikavesi ära. Pikseilmaga välk lööb tihti sinna orgu ja inimesed ütlevad: „Näe, kui otsib Vanapaganat.” (tsit Laugaste, Liiv 1979: 41, nr 12 A)

Maastikuobjekti tekkimist selgitav etioloogiline motiiv seob paiga maailmakorda laiemalt seletavate mütoloogiliste lugudega. Kui mingis paigas on üleloomulikud olendid omavahel mõõtu võtnud, võib see pakkuda (täiendava) põhjenduse, miks just selles paigas on tõenäolisem inimese kontakt üleloomuliku sfääriga.

Eesti suuremate asustuskeskuste usulisel maastikul domineerivad kristlikud muistised (mis on enamasti arhitektuurimälestised), kohapärimuses on looduslikud pühapaigad enamasti perifeersed. Walter Burkert (1994 [1977]: 85) mainib, et muistse Kreeka linnades on olnud pühapaiku (kr *τέμενος*, *temenos*) nii kesksetes asukohtades, nagu asula kesksel mäel ehk akropolil või rahvakoosolekute paigas ehk agoraal, kui ka linna perifeerias, nagu soodes või kaugematel ja metsikumatel kõrgetel mägedel. Arvatavasti kipuvad lood kõrgematest jumalatest, kes on ühtlasi valitsejatele poliitiliselt olulised kehtiva ühiskonnakorra õigustamiseks, kinnituma tsentraalsetele pühapaikadele: varanduse akumul eerudes, religiooni institutsionaliseerudes ja poliitilise võimuga seostudes kaob aegamööda pühapaiga looduslik ilme, kui sinna ehitatakse templeid ja muid maastikku kultuuristavaid rajatisi (Heinapuu 2018: 87–88). Semiootiliselt võib siin näha Louis Hjelmslevi (2012 [1943]: 102) sõnastatud väljendustasandi ja sisutasandi solidaarsuse põhimõtte rakendumist: väljapaistvad tähistajad (dominantsed ja laialt tuntud maastikuobjektid) tõmbavad ligi väljapaistvaid tähistatavaid (kõrgemad jumalad ja nendega seotud müüdid).

Usulise keskusega seotud müüt võib paiga kultuuristamist rõhutada või õigustada, nagu Delfi oraakli asutamisega seotud lugu sellest, kuidas Apollon tappis seal Pythoni, kes oli seotud jumalate varasemasse põlvkonda kuuluva Gaia ehk Maaemaga (vt Fontenrose 1980 [1959]).² See müüt sümboliseerib uute ja taevaga seotud jumalate võitu vanade maajumalate üle. Sarnaselt saab tõlgendada veejumal Poseidoni allajäämist Athenale – küll vägivallatus – mõõduvõtmises selle üle, kummale peaks jääma Ateena linn: Athena nagu Apollongi kuulub Olümpose jumalate hulka ja esindab uuemat inimlikku tehnilist teadmist. Selle müütilise konflikti tunnismärkideks on kaks pühapaika Ateena akropolil. Poseidon lõi müüdi järgi oma kolmhargiga vastu kivist pinda ja sellest sündis sinna soolase vee allikas, kuid Athena kasvama pandud oliivipuu kallutas ateenlasi linna kaitsjaks eelistama just tarkuse- ja sõjajumalannat. (Burkert 1994 [1977]: 141)

Eesti aladel taandus Remmeli ja Valgu (2014: 312) sõnul pärast ristiusustamist muinasaegsete kõrgemate jumaluste kultuse kadudes tõenäoliselt peagi ka nendega seotud kohapärimus ja selle „jäänukeid võime kohata peamiselt vaid toponüümidest”. Seetõttu on ootuspärane, et Eesti looduslike pühapaikadega seotud uskumus- ja

² Vt Vladimir Proppi (2022 [1946]: 286–372) teoreetilisest perspektiivist aegunud, kuid esitatud rikkaliku võrdleva materjali poolest siiski huvitavat käsitlust, kuidas lohest kui inimestele saaki või põldude viljakust tagavast kasulikust uskumusolendist võib saada inimkujuliste jumalate või heeroste vastane.

jutupärimuses on tavalised suurtest jumalatest madalama tasemega mütoloogilised tegelased, nagu tihti nimetud haldjad ja kodujumal Tönn.³ Vanapagan on sealjuures huvitavalt mitmetähenduslik olevus, kes võib olla nii kohalik pisipaharet kui ka pikse kosmoloogilist mõõtu vastane.

Inimesed pagendavad üleloomulikud olendid

Vaadates kohasidusas jutupärimuses kujutatud üleloomulike olendite ja inimeste konflikti ja vägivalla ilminguid, võime saada aimu, millisena on modernsuse-eelses ühiskonnas nähtud inimeste kohta keskkonnas, sidemeid toimijatega, kes ei ole inimesed. Käsitlen esmalt rahvajuttudes kujutatud konflikte, kus on kannatajaks üleloomulikud olendid, seejärel inimestest kannatajatega lugusid.

Lood, milles inimesed ajavad üleloomulikud olendid ära inimeste praegustest elupaikadest, aitavad selgitada kehtivat maailmakorda. Ühelt poolt saab nende abil mõista inimeste ja üleloomulike olendite ohtlikke suhteid ja reegleid või piire rikkuva käitumise riske nii inimestele kui ka mitteinimestele, teisalt võivad need määratleda parasjagu kehtivaid piire inimeste ja üleloomulike olendite valduste vahel ning rääkida, kuidas need piirid paika pandi. Seda näitlikustab Võrtsjärve lõunaosas asuva Tondisaare (ka Vanasaar, Mullika saar, vt Kaasik 2017: 150–154) pärimus:

Tarvastu mõisa karjamõisa Järve küla all om Võrtsjärven üits väike saar ja sinna saare pääle om neile vanapaganile, mis inimeste elupaigade mant vällä om aetu, eluase [antud]. [---] Tõine siande kottus, kos neile ase antu, ku neid vällä aetu, ollu Tarvastu vallan üits suur pedaij. (H I 3, 446/7 (5) < Tarvastu khk – H. Kosesson (1892); tsit Laugaste, Liiv 1970: 394, nr 618 A)

Üldisemalt jutustab vanapaganate ja inimeste suhetest ja nende valduste nihkuvatest piiridest pikem lugu Tarvastu kihelkonna vanapaganatest, mis küll otsesõnu ei tunnista nende õigust Tondisaarel elada. Loos räägitakse siiski Tondisaarel elanud inimeste „häda” vanapaganatega, mida võib tõlgendada implitsiitse, otseselt sõnasutamata keelu rikkumise tagajärjena (vt artikli järgmist peatükki):

Vanasti olnud Tarvastu kiriku müürides vanapaganate eluase. Need aina kimbutanud pühapäeviti kirikulisi: kes näinud nägemisi, kellele tikkunud uni peale ja muudki juhtunud. Kiriku lähedal elanud Kokutaja Jaak. See teadnud vanatühjade tarvis head nõu. Kuidas just ta nad minema kihutas, on teadmata tänapäevani. Kuid ära nad läinud: üks salk Mõnnaste küla Tangu tallu, kiviahervaresse, teine salk aga Võrtsjärves

³ Kohni (2013: 197–199) tähelepanekule, et Amasoonia ketšua mütoloogias on olendite (sh inimeste) hierarhilised suhted ajalooliselt tingitud, võiks lisada eesti paralleeli: Eiseni (1995 [1919]: 44) esitatud tekkemuistendi järgi olla haldjad („muist parema, muist pahema iseloomuga”) tekkinud Jumalale vastu hakanud inglitest, kelle peaingel Miikael taevast välja heitnud (vt täpsemat analüüsi Valk 2007: 78–80). Haldjate säärane positsioon võib olla tingitud ristiusustamisaegsetest võimusuhetest, kuid on jäänud samalaadseks ka edaspidi.

asetsevale Mullika saarele. (Ka Tondi saar.) Mullika saarel elanud üks kalamees oma naisega. Mehe nimi olnud Kiirt.

Kord, kui kalurit kodus ei olnud, tulnud vanapaganad kaluri kööki ja küsinud naiselt: „Kas Kiirt kodus on?” Naine pole mõistnud paha aimata ja vastanud: „Ei ole kodus.” Siis võtnud vanapaganad üksteise sabast kinni, läinud tuppa ja ise laulnud: „Peremees käskis tilpi teha.”

Häda olnud naisel nende väljaajamisega. Kuid edaspidi ta vastanud vanapaganate küsimusele: „Kodus on jah!” Selle peale sülitanud vanapaganad korra ja kadunud kiirelt. Tangu talu kiviahvarest aga pole vanapaganaid muidu minema saadud, kui kutsutud kohale Kokutaja Jaak. Siis nad läinud küll, kuid minnes tõstnud säärast tormi ja tuult, et lõhkunud palju katuseid teel. (RKM II 150, 273/4 (3) < Viljandi raj, Koidu k/n – A. Lättemäe < J. Kaudre < Aadu Kulpson, 84 a. (1934/35); tsit Laugaste, Liiv 1970: 396, nr 618 D)

Muistendimotiivid, mille järgi on inimeste praegustest elupaikadest ära aetud seal varem elanud inimesesarnase mõistusega (üleloomulikud) olendid, on laia rahvusvahelise levikuga. Toon võrdluseks saami jutuvestja ja proosakirjaniku Johan Turi 1910. aastal ilmunud selgituse, kuidas saamide asualadelt on peaaegu kadunud hiulaadsed olevused staalud. Turi käsitleb asja sama hästi kui loodusteaduslikult, justkui räägiks ohustatud liigist:

Ja staalud on see rahvas, kes on peaaegu inimesed ja peaaegu manalased ehk pärglid. Ta [staalu] oli tugev ja oli teadja. Ja hiiglane oli ka peaaegu samasugune, aga tema ei vihanud inimesi nagu staalu. Staalud tappis inimesi ja söi. [...] Staalud olid suured, ja kui tulid inimesed, siis nad häbenesid, sest nad olid nii suured ja päris inimesed olid nii väikesed ja ilusad. Ja staalud olid nõrgad sigima ja staaludel oli vähe naisi. [...] Staalud on nüüdseks peaaegu täiesti kadunud, aga on veel saame, kes on staalude soost. Ja see on juhtunud sel kombel, et staalud on abiellunud saami tüdrukutega ja siis on sündinud rahvast [kes on] pooleldi staalud ja pooleldi inimesed. Ja nad on natuke isemoodi kui päris inimesed, välimuse ja loomu poolest. (Turi 1987 [1910]: 137, 147–148; soomekeelne tõlge Turi 1979: 169, 178–179)

Selle üldise selgitusega raamib Turi hulga suuremalt jaolt inimeste ja staalude suhetest rääkivaid jutte, millest üks kujutab staalude hävitamist eriti vägivaldsel moel ühes selle ökoloogiliste tagajärgedega:

Ja saami mees peksis koos oma kaaslastega staalut, kuni ta suri. [...] siis otsisid nad kive ja sidusid need staalule kaela ja uputasid niimoodi jääauku. Ja seetõttu on Stálojávri ['Staalujärv'] kalatu järv. Ja staalu naine ja tütar on maetud järvest ida poole. [...] Ja see maa on neetud, nii et kõigile inimestele hakkab see veidi külge, nad lähevad omavahel nii riuhimuliseks, et nad on halvemad kui ükski muu inimene seal läheduses. (Turi 1987 [1910]: 143; soomekeelne tõlge Turi 1979: 175)

Kuigi see lugu võib olla paigale kinnistunud peamiselt järve kalavaesuse seletamiseks, tundub sellisel viisil esitatud loo moraal olevat, et ka ebameeldivate üleloomulike olendite mõõdutundetult vägivaldne kohtlemine võib tuua pikaajalisi soovimatuid tagajärgi. Sel kombel hoiatab lugu ettevaatusele ja tasakaalu otsimisele üleloomulike olenditega ja annab olulist infot maailmas eri toimijate vahel valitsevate suhete mustri kohta.

Üleloomulik karistus keeldu rikkunud inimesele

Inimesest kannatajaga üleloomuliku sfääriga seotud vägivaldse konflikti kõige tüüpilisemaks näiteks võib pidada hoiatuslugusid, kus vägivald on sanktsioon keelu või tabu rikkumise eest. Säärased lood on looduslike pühapaikadega seotud arhailises pärimuses väga tavalised. Näiteks võib taevast kukkunud kivi, mida osutada teatakse, olla taevane karistus keelu rikkumise eest, nagu Mall Hiiemäe (2011: 12) viidatud loos Viru-Jaagupi kihelkonnast, milles teise peresse sooja leiba viima saadetud tüdruk pani leiva jalge alla, et oleks kuivem astuda, ja jäi karistuseks taevast langenud kivi alla.

Vast kõige vägivaldsem pühapaigaga seotud üleloomuliku karistuse lugu eesti pärimuses on muistend Kose kihelkonna endise Kämbla (Kämla) küla sanglepa-hiiest, mille järgi olla hiie lähedale „külasse kortelisse” jäänud „salk soldatid”, täpsemalt ratsaväelasi, kellel olnud tarvis hobustele talle ehitada. Hiit kaitsev kärnkonnakujuline olevus murrab järjest maha kolm puid raiuma saadetud soldatit ja paneb nende ülema oma mõõgaga ennast ise haavama, mille järel saadab ülem kogu üksuse „konnale kätte maksma seda kurja”. Soldatid süütavad põõsa, milles konn ennast peidab, kuid „siis tulnd sealt üks suur tündremoodi elukas välja, kolm kõrva peal ja seitse jalga all, ja murd kõik väe viimse meheni ära kõige ülemaga tükis”. (H II 57, 107/9 (17) < Kose khk, Tuhala v – Tõnu Wiedemann < Jüri Kivistik (1896); tsit Loorits 1941: 172–173)

Sellised hoiatuslood järgivad Alan Dundese (1964: 64–72) Põhja-Ameerika põlisrahvaste rahvajuttude põhjal eritletud narratiivset struktuuri, mis koosneb neljast motifeemist: 1) loo tegelasele keelatakse midagi (keeld, ingl *interdiction*); 2) keeldu rikutakse (rikkumine, *violation*); 3) rikkumise tagajärg (*consequence*); 4) edukas või edutu katse tagajärjest pääseda (*attempted escape*).⁴ Neile neljale motifeemile võib järgneda loo lõppu märkiv seletav ehk etioloogiline motiiv (*explanatory motif*),

⁴ Dundese määratletud narratiivse struktuuri mallide teoreetiline alus oli Proppi (2023 [1928]) strukturalistlik imemuinasjutu morfoloogia, mis kirjeldas vene imemuinasjuttude struktuuri 31 funktsiooni ehk Dundese terminit kasutades motifeemi kaudu. Invariantsed funktsioonid ehk motifeemid on Proppi (2023 [1928]: 75) järgi määratletud sellest sõltumatult, „kes neid teostama pannakse” ja „kuidas neid täidetakse”, ning on Dundese (1964: 41) sõnul dünaamilised elemendid, mis realiseeruvad variantidena, kui neid labiilsete ehk vahetuvate elementidega täidetakse. Proppi kirjeldatud imemuinasjutt on võrdlemisi spetsiifilise ja keeruka struktuuriga rahvajutu žanr, mis on iseloomulik indoeuroopa keeli kõnelevatele rahvastele ja nende naabritele. Dundese märksa heterogeensem materjalil põhinev käsitlus on üldisem ja paindlikum ning tema määratletud lihtsaid lugude malle ja osalt Proppile tuginedes määratletud motifeemide paare (lisaks siin käsitletavaile nt *puudus – puuduse kõrvaldamine*; *ülesanne – ülesande täitmine*; *pettusekatse –*

mida Dundes (1964: 67–68) nimetas „mittestruktuurseks valikuliseks elemendiks”, mille puudumine loo üldist struktuuri ei mõjutavat, kuigi need lõpetavad Põhja-Ameerika rahvajutte tihti ja esinevad ka teistes positsioonides. Kohalugudes on seevastu seletavad motiivid väga olulised, kuna nende kaudu seotakse loo kuulaja jaoks käegakatsutav või kogetav maastikuobjekt looduskultuurilise kontekstiga, mis võib hõlmata usundilisi motiive, keelde ja reegleid, suulist ajalugu või maailmakorda üldisemalt.

Nagu Propp ja Dundes oma materjali põhjal järeldasid, ei esine igas loos kõik motifeemid. Oluline on järeldus, et keelu ja selle rikkumise paariselemendi „[t]eine pool võib mõnikord esineda ilma esimeseta” (Propp 2023 [1928]: 37; vt ka Dundes 1964: 64). Keeld võib esineda implitsiitselt ehk jääda sõnastamata, kuid olla arusaadav kultuurikonteksti kaudu. Näiteks ülalpool mainitud loos leiva jalge alla pannud tüdruku taburikkumine oli XIX sajandil eeldatavasti mõistetav ilma eksplitsiitse selgituseta, et leib on püha ja seda ei tohi maha panna – oma vahetus kontekstis üldarusaadavaid reegleid pole vaja tingimata sõnastada.

Eesti looduslike pühapaikadega seotud hoiatuslugudes puudub tihti – näib lausa, et enamasti – katse tagajärjest pääseda. Kuid juhul kui see motifeem esineb, võib see anda huvitavat teavet inimeste ja üleloomulike olendite suhete kohta. Näiteks kunagise Hiiumaa Kassari hiiemetsa kohta on mitmes variandis üles kirjutatud pärimus seal elavate hiieneitside ja hiiekoerte kohta: „Tagakülas oli olnud hiiemets. See olnud nii tihe, et pole läbi saand. Sääl eland hiieneitsid ja hiiekoerad. Kes pole mõistnud hiielaulu, sellele tulnud hiiekoerad kallale ja murdnud ära; kes jälle mõistnud, saanud ilusasti läbi.” (E, Stk 24, 33 (20) < Käina khk, Kassar, Esiküla – August Volde-mar Kõrv < Villem Vahe, 80 a. (1924); tsit Loorits 1941: 165–166) Lugu on võimalik motifeemideks analüüsida nii:

Seletav motiiv:	„Tagakülas oli olnud hiiemets”
Implitsiitne keeld:	[hiiemetsast ei tohi läbi minna, sest] „[s]ääl eland hiieneitsid ja hiiekoerad”
Rikkumine:	[keegi läheb hiiemetsast läbi]
Tagajärg:	„tulnud hiiekoerad kallale ja murdnud ära”
Katse pääseda:	„kes jälle mõistnud [hiielaulu], saanud ilusasti läbi”

Õige laulu laulmisel oleks seega lepitav toime, see annaks inimestele justkui loa käia neile muidu keelatud paigas, mille valdajad on hiieneitsid ja hiiekoerad. Kuna paaris teadaolevas laulus mainitakse hiieneitsid ja hiiekoeri otsesõnu, võib seda tõlgendada inimeste kinnituseks, et nad tunnistavad nende üleloomulike olendite valdust ega vaidlusta seda oma kohalolekuga. See suhe on juba mõnevõrra nüansseeritum kui keelu rikkumise vägivaldne tagajärg.

Võimalust üleloomulike jõududega lepitushvri kaudu täiendavaid kokkuleppeid saavutada näitab ka lugu Viru-Jaagupi kihelkonna Kaarli valla Raudlepa küla

pettasaamine; Dundes 1964: 63) on võimalik vajadusel kombineeritult kasutada ka näiteks müütide ja muistendite analüüsiks üle ilma (vrd Dundes 1964: 66, 107).

Naiskivi – pärimuse järgi kõik kosilased tagasi lükanud kiviks moondatud neiu – ümberlükkamise tagajärgedest:

Kord lükatud kivi ümber. Kohe hakanud ümbruskonnas lambad surema. Pole aitanud muud, kui toodud ja pandud kivi alla musta lamba villa ja raha ohvrina, ühtlasi tõstetud kivi endisesse asendisse. Kohe raugend tööbi. (E, StK 26, 100 (29) < Virujaagupi khk, 1924; tsit Rimmel 2011: 20)

Looduslikke pühapaiku puudutavates hoiatuslugudes täidavad seega vägivaldsed motiivid enamasti paigaga seotud keelu rikkumisele järgneva tagajärje funktsiooni. Rahvajutu struktuuri seisukohast on see vägivald paratamatu, Propp (2023 [1928]: 40) märgib muinasjuttude kohta: „Võib täheldada, et *keeldusid* rikutakse alati, *petuettepanekud* aga võetakse, vastupidi, alati vastu ja tehakse teoks.” Kui arvestada, et lugudes kirjeldatud keelud on omakorda osa reeglitest, mis inimeste ja üleloomulike olendite suhetes kehtivad, pakuvad hoiatuslood teavet selle kohta, kuidas ennast ülal pidada, et üleloomulikke karistusi vältida.

Kuna kohapärimuses esinevad jutumotiivid on üleskirjutustes või ka suuliselt edasiantuna tihtipeale fragmentaarsed (nt vägivalda põhjus või motivatsioon jääb hämaraks), võib nende tähenduse mõistmiseks olla kasulik Dundese morfoloogiline struktuurianalüüs, mis aitaks tuvastada modernsuse-eelseid mustreid. Kui seda meetodit kasutada käsikäes võrdleva lähenemisega, saaks fragmentaarse pärimusteksti võimalikku sisu konstrueerida teiste tekstide toel. Sel kombel võib olla võimalik paremini mõista arhiivis oma esialgsest esituspaigast ja -kohast lahutatud tekstide esitusaegset või kaugemat konteksti (vt Heinapuu 2024: 79–85).

Pühapaik kui sõlmpunkt piirialal

Looduslikele pühapaikadele kinnistunud üleloomulike olendite ja jõududega seotud vägivaldseid konflikte kujutavad motiivid ja süžeed on justkui tähised, mis aitavad rõhutada ja meelde jätta paiga erilisust. Sama on täheldanud Mari-Ann Rimmel (2001: 2534) kivide ja puude kohta, mis olla tekkinud inimeste kiviks või puuks moondumisel: „Näib, et moondumismuistendite üheks ülesandeks on olnud kinnitada rituaalsete paikade tähtsust.”

Kui lugude järgi paigas toimunud üleloomulike olendite omavahelised konfliktid võivad põhjendada paiga staatust pühapaigana, siis lood inimeste ja üleloomulike olendite vahelistest konfliktidest on pigem piire ja reegleid määrava loomuga. Hoiatavad lood on kleepunud inimeste tegevust piiravate keeldudega seotud paigale, et neid piiranguid põhjendada ja nende olemust selgitada. Laiemas mõttes kaardistavad need lood modernsuse-eelset arusaama maastiku koost ning inimeste ja mitte-inimeste vaheliste suhete võrgustikust.

Kuigi vaadeldud lugudes kajastuvat vägivaldse konflikti riski võiks tõlgendada range inimliku ja mitteinimliku vahelise piiri kehtestamisena, leidub kohapärimuses viiteid sellele, kuidas konflikti vägivaldseks eskaleerumist vältida või juba tekkinud

konflikti maandada – mida pakkuda või kuidas käituda lepituseks. Liati on hoiatuslugude eesmärk selgitada kehtivaid reegleid, näidates, kuidas neist on üle astunud, ja seega õpetades, kuidas seda vältida. Hoiatuslugudes peituvad läbirääkimiste pidamise ja kompromisside saavutamise võimalused mitteinimlike toimijatega. Need rõhutavad pigem inimeste ja nende kogukondade sarnasust mitteinimestega, mis tekitab sujuva ülemineku looduse ja kultuuri, loomuliku ja üleloomuliku vahel (vrd Descola 2022 [2005]: 24–52, 189). Nende sfääride vahelisi piire võiks pidada mitte niivõrd eraldavateks müürideks, kuivõrd kakskeelseteks tõlkefiltriteks, mille kaudu on võimalik suhelda (vrd Lotman 1999: 12–13), või piirialadeks, mis lähevad sujuvalt üle Latouri (2014 [1991]) mõttes võrgustiku ühe keskme mõjualast teise keskme mõjualaks. Hiie laul aitab hiiekoortel ära tunda, et paigas viibijad ei ole vaenulikud ega võõrad sissetungijad, vaid omad, kes tunnevad kohalikke kombeid ja reegleid; teadmine, kus hiie laulu laulda, aitab inimestel ennetada konflikti hiiekoortega.

Teisel pool kultuuri ja looduse või loomuliku ja üleloomuliku piiri (või siis võrgustiku teise keskme mõjualas) ei pruugi paikneda inimese jaoks täiesti arusaamatute reeglitega süsteem, vaid sama süsteemi mõnevõrra erinev osa, kus rakendatakse teisi reegleid või siis sama reeglistiku teisi sätteid. Ka inimeste eluvald on sisemiste piiridega liigendatud ja ebaühtlane (Lotman 1999: 18–20), ka siin on tabudega seotud alasid, nagu saunad ja kirikud.

Ökosemiootilisest vaatenurgast võiks arvata, et looduslikud pühapaigad, üleloomulikud olendid ja nendega seotud mõisted on pakkunud modernsuse-eelses mõtteruumis võimalusi modelleerida inimestest ja nende keskkonnast moodustuvat semiootiliselt aktiivset ja vastastikku läbipõimunud kompleksi. Need mõisted aitavad suunata keskkonna tõlgendamist ja seal valikute tegemist (vrd Maran 2022: 25–26). Sealhulgas saab selliste mõistete varal keskkonda tõlgendades mitteinimestele ja nende kooslustele agentsust omistada ning keskkonnas toimimise valikuid tehes inimeste kogukonna nimel mitteinimestega suhteid sõlmida ja nende ees siduvaid kohustusi võtta. Nii oleks võimalik suulise pärimuse kaudu edasi antud maastiku mõtestamise viise tõlkida tänapäevase ökoloogia keelde (looduslikud pühapaigad kui „inimkonna vanimad kaitsealad”, vt Wild, McLeod 2011).

Modernne vaade käsitleb looduslikke pühapaiku enamasti ajalooliste muististena, mis viitavad sümboolselt rahvuse minevikule ja aitavad luua rahvuslikku identiteeti (Heinapuu 2010, 2016, 2018). Kuid seejuures jääb suur osa varem suulise pärimuse kaudu vahendatud infost kirjakultuuri integreerimata, kui stereotüüpne pühapaikade mõistmise mudel põhineb kirjasõna ja hariduse kaudu omandatud arusaamadel (Remmel 2022: 165). Nagu Lona Päll (2022b: 63) on täheldanud, jätab säärane vaateviis kõrvale suure osa kohapärimuses sisalduvat keskkonnakogemusest ammutatud ökoloogilist ja kultuurilist teadmist näiteks taimeliikide elupaikade, maastiku iseloomulike tunnuste ja liigenduse kohta. Kaduma läheb ka arusaamine elupaikade ja maastiku objektide tähendustest ja suhetest nii inimeste kui ka teiste toimijatega. Kohapärimus on tihedalt seotud kirjeldatava tekstivälise füüsilise kontekstiga, mistõttu pole kohasidusad lood lõpuni arusaadavad neile, kes ei tunne pärimuses viidatud keskkonda.

Uuemates kirjakultuuri tekstides looduslikest pühapaikadest kipuvad vägi-valdsed motiivid taanduma positiivseid kogemusi rõhutavate minevikule viitavate

sümboolsete tähenduste ja rahvuslike motiivide ees (nt pastoraalse idüllina kujutatud muistne kuldaeg). Sellega koos võivad kaduma minna seosed ja reeglid, mis on varasemaid käitumisnorme alal hoidnud ja pühapaiga ilmet kujundanud.

Looduslike pühapaikade pärimuse tumedat, ohte ja vägivallariske käsitlevat poolt võib tänapäeva eesti elavas pärimuses kohata üksikutes paikades. Üks selline paik on Maardu hiiemets, kus folkloristid on ka XXI sajandil kohalikega vesteldes üles kirjutanud arhailisi motiive: hiiemetsas eksib tihti ära; seal ei käidud, kuna seal elasid vaimud ja metsaalune oli hämar ja sünge ning eriti keelatud olnud seal käimine tüdrukutel; kõik olla teadnud, et hiiemetsast ei tohi puid raiuda; metsaserval puu langetanud kohalik mees, keda osatakse nimepidi nimetada, jäi ise puu alla ning sai viga (Remmel jt 2020: 52). Sama mündi teine külg on see, et kohalik kogukond peab Maardu hiiemetsa kaitsmist väga oluliseks.

ARHIIVIALLIKAD

Eesti Kirjandusmuuseumi (EKM) Eesti Rahvaluule Arhiiv (ERA)

ERA – Eesti Rahvaluule Arhiivi rahvaluulekogu

E, StK – Matthias Johann Eiseni stipendiaatide rahvaluulekogu

H – Jakob Hurda rahvaluulekogu

RKM – Riikliku Kirjandusmuuseumi rahvaluule osakonna rahvaluulekogu

KIRJANDUS

ATU = Hans-Jörg Uther, *The Types of International Folktales: A Classification and Bibliography. Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson. I–III kd.* (FF Communications 284–286.) Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 2004.

Burkert, Walter 1994 [1977]. *Greek Religion.* Tlk John Raffan. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Descola, Philippe 2022 [2005]. *Teispool loodust ja kultuuri.* (Avatud Eesti raamat.) Tlk Hasso Krull. Tallinn: EKSA.

Dundes, Alan 1964. *The Morphology of North American Indian Folktales.* (FF Communications 195.) Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.

Eisen, Matthias Johann 1995 [1919]. *Eesti mütoloogia.* Toim Ülo Tedre. Tallinn: Mats.

Fontenrose, Joseph 1980 [1959]. *Python: A Study of Delphic Myth and Its Origins.* (California library reprint series edition.) Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press.

Frog 2018. *When thunder is not thunder, or, fits and starts in the evolution of mythology. – Storied and Supernatural Places: Studies in Spatial and Social Dimensions of Folklore and Sagas.* (Studia Fennica Folkloristica 23.) Toim Ülo Valk, Daniel Sävborg. Helsinki: Finnish Literature Society, lk 137–158.
<https://doi.org/10.21435/sff.23>

Heinapuu, Ott 2010. *Taara tammikud: ideaalse pühapaiga tung tekstist maastikule. – Acta Semiotica Estica VII.* Toim Elin Sütiste, Silvi Salupere. Tartu: Eesti Semiootika Selts, lk 102–138.

- Heinapuu, Ott 2016.** Agrarian rituals giving way to Romantic motifs: Sacred natural sites in Estonia. – *Sign Systems Studies*, kd 44, nr 1–2, lk 164–185.
<https://doi.org/10.12697/SSS.2016.44.1-2.10>
- Heinapuu, Ott 2018.** Reframing sacred natural sites as national monuments in Estonia: Shifts in nature-culture interactions. – *Framing the Environmental Humanities*. (Studies in Environmental Humanities 5.) Toim Hannes Bergthaller, Peter Mortensen. Leiden–Boston: Brill Rodopi, lk 86–102. https://doi.org/10.1163/9789004360488_007
- Heinapuu, Ott 2019.** Eesti looduslikud pühapaigad suulises ja kirjalikus kultuuris „Kalevi-poja” näitel. – *Keel ja Kirjandus* 2019, nr 4, lk 263–281. <https://doi.org/10.54013/kk737a2>
- Heinapuu, Ott 2024.** Constructing sacred sites as a form of collective memory: The sacrificial stone on Toomemägi hill in Tartu. – *The Yearbook of Balkan and Baltic Studies*, kd 7, lk 78–113. <https://doi.org/10.7592/YBBS7.04>
- Hiiemäe, Mall (koost) 2011.** Pühad kivid Eestimaal. [Tallinn:] Tammerraamat.
- Hjelmlev, Louis 2012 [1943].** Sissejuhatus keeleteooria alustesse. (Avatud Eesti raamat.) Tlk Jaan Pärnamäe, koost Urmas Sutrop. Tallinn: Eesti Keele Sihtasutus.
- Jonuks, Tõnno; Päll, Lona; Remmel, Atko; Kadakas, Ulla 2022.** Sõjakas kaitse – konfliktid loodus- ja kultuuripärandi hoiu kujundamisel. – *Methis. Studia humaniora Estonica*, nr 29, lk 156–183. <https://doi.org/10.7592/methis.v24i30>
- Kaasik, Ahto 2007.** Ajaloolised looduslikud pühapaigad – väärtused looduse ja kultuuri piiri mail. – *Looduslikud pühapaigad: väärtused ja kaitse*. (Õpetatud Eesti Seltsi Toimetised 36.) Toim Heiki Valk. Tartu: Maavalla Koda, Tartu Ülikool, Õpetatud Eesti Selts, lk 23–74.
- Kaasik, Ahto 2017.** Pühapaikade teejuht. Eesti põlised väekohad. Tallinn: Pegasus.
- Kama, Pikne 2022.** Eesti ajalooliste looduslike pühapaikade inventuurist ja kaitsest 2022. aastal. – *Mäetagused*, nr 83, lk 211–218. <https://doi.org/10.7592/MT2022.83.kama>
- Kivari, Kristel 2022.** Loodusest, pühadusest ja pärandist. – *Mäetagused*, nr 83, lk 5–8.
- Kohn, Eduardo 2013.** *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*. Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press.
- Latour, Bruno 2014 [1991].** Me pole kunagi olnud modernsed. Essee sümmeetrilisest antropoloogiast. (Bibliotheca Controversiarum.) Tlk Anti Saar. Tallinn: Tallinna Ülikooli Kirjastus.
- Laugaste, Eduard; Liiv, Ellen (koost) 1970.** Muistendid Vanapaganast. (Monumenta Estoniae Antiquae II. Eesti muistendid. Hiiu- ja vägilasmuistendid III.) Tallinn: Eesti Raamat.
- Loorits, Oskar 1941.** Endis-Eesti elu-olu. II kd. Lugemispalu metsaelust ja jahindusest. Tartu: RK Teaduslik Kirjandus.
- Lotman, Juri 1999.** Semiosfäär. (Avatud Eesti raamat.) Koost, tlk Kajar Pruul. Tallinn: Vagabund.
- Maran, Timo 2022.** Ökosemiootika. Märgiuuringud ja ökoloogiline muutus. (Bibliotheca Scientiarum Vitae.) Tlk Ehte Puhang. Tallinn: Tallinna Ülikooli Kirjastus.
- Masing, Uku 1977.** Kõuelind ja veesarvik (AaTh 1148B). – *Studia orientalia et antiqua*. II kd. (Tartu Riikliku Ülikooli toimetised 416.) Toim Pent Nurmekund, Olaf-Mihkel Klaassen, Märt Tānava. Tartu: Tartu Riiklik Ülikool, lk 117–169.
- MI = Stith Thompson, Motif-Index of Folk Literature: A Classification of Narrative Elements in Folk-tales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books and Local Legends.** 6. kd. Bloomington: Indiana University Press, 1955–1958.

- MuKS** = Muinsuskaitseeadus. Riigi Teataja I, 19. III 2019, 13.
<https://www.riigiteataja.ee/akt/119032019013>
- Propp, Vladimir 2022 [1946]**. Imemuinasjutu ajaloolised juured. (Avatud Eesti raamat.) Tlk, komment Madis Arukask. Tartu: Ilmamaa.
- Propp, Vladimir 2023 [1928]**. Imemuinasjutu morfoloogia. (Avatud Eesti raamat.) Tlk Madis Arukask. Tartu: Ilmamaa.
- Päll, Lona 2021**. The role of place-lore in environmental conflict discourse: The case of Paluküla sacred hill in Estonia. – Journal of Ethnology and Folkloristics, kd 15, nr 2, lk 198–220. <https://doi.org/10.2478/jef-2021-0024>
- Päll, Lona 2022a**. An ecosemiotic dimension of folklore: Reframing the concept of place-lore. – Sign Systems Studies, kd 50, nr 2–3, lk 185–216.
<https://doi.org/10.12697/SSS.2022.50.2-3.01>
- Päll, Lona 2022b**. Kohapärimuse roll keskkonnakonflikti diskursuses: Paluküla hiiemäe juhtum. – Mäetagused, nr 83, lk 59–88. <https://doi.org/10.7592/MT2022.83.pall>
- Remmel, Mari-Ann 2001**. Mõrjsa saatus. Pulmateema loodusmaastikuga seotud rahvajuttudes. – Akadeemia, nr 12, lk 2523–2541.
- Remmel, Mari-Ann 2011**. „Püha” mõiste ja kivid meie maastikul. – Pühad kivid Eestimaal. Koost Mall Hiemäe. [Tallinn:] Tammerraamat, lk 19–24.
- Remmel, Mari-Ann 2022**. *Hiied vee veerel*. Pärimuse ja maastiku kujundikeelest looduslikes pühapaikades. – Mäetagused, nr 83, lk 163–209.
<https://doi.org/10.7592/MT2022.83.remmel>
- Remmel, Mari-Ann; Valk, Heiki 2014**. Muistised, pärimuspaigad ja kohapärimus: ajalised ning ruumilised aspektid. – Muistis, koht ja pärimus. II kd. Pärimus ja paigad. (Muinasaja teadus 26:2.) Koost, toim H. Valk. Tartu: Tartu Ülikool, lk 305–386.
- Remmel, Mari-Ann; Mäemets, Laura; Hiob, Mart 2020**. Mälestise Ohverdamiskoht „Hiie-mets” (reg nr 17697) vastavus mälestiselile „ajalooline looduslik pühapaik” ja mälestise piiritlemise ettepanek. Tartu: Artes Terrae.
https://register.muinas.ee/ftp/LPP/Muu/Maardu_hiiemets.pdf
- Tatay, Jaime; Merino, Amparo 2023**. What is sacred in sacred natural sites? A literature review from a conservation lens. – Ecology and Society, kd 28, nr 1, artikkel 12.
<https://doi.org/10.5751/ES-13823-280112>
- Turi, Johan 1979**. Kertomus saamelaisista. Tlk Samuli Aikio. Porvoo–Helsinki–Juva: Werner Söderström.
- Turi, Johan 1987 [1910]**. Maitalus sámiiid birra. Toim Samuli Aikio, Mikael Svonni. Johkamohkki: Sámi Girjjit.
- Valk, Ülo 1996**. Thunder chasing the Devil: An Estonian folk belief in the Indo-European context. – Professor August Robert Niemi and Comparative Folklore Investigations of the Balts and Baltic Finns: Papers of the International Conference Held on 1–2 December, 1994, Vilnius, Lithuania. Toim Stasys Skrodenis. Vilnius: Lithuania-Finland Society, lk 16–21.
- Valk, Ülo 2007**. Inglise eesti rahvausundis. – Artikleid usundi- ja kombeloost. (Sator 6.) Toim Mare Kõiva. Tartu: EKM Teaduskirjastus, lk 77–96.
- Valk, Ülo 2012**. Thunder and lightning in Estonian folklore in the light of vernacular theories. – Mythic Discourses: Studies in Uralic Traditions. (Studia Fennica Folkloristica 20.) Toim Frog, Anna-Leena Siikala, Eila Stepanova. Helsinki: Finnish Literature Society, lk 40–67.

Wild, Richard; McLeod, Christopher (toim) 2011. Looduslikud pühapaigad. Juhend kaitsealade valitsejatele. Kaitsealade kultuuriliste ja vaimsete väärtuste töörühm koostöös UNESCO programmiga „Inimene ja biosfäär”. (Maailma Kaitsealade Komisjon. Kaitsealade hea tava suunised 16.) Tlk Anna-Liisa Lutsar. Tartu: Taarausuliste ja Maausuliste Maavalla Koda, Keskkonnainvesteeringute Keskus.
<https://portals.iucn.org/library/node/9910>

Ott Heinapuu (snd 1979), ajakirja Keel ja Kirjandus kultuuriuuringute ja folkloristika toimetaja (Kohtu 6, 10130 Tallinn), ott@keeljakirjandus.ee

Conflict and violence in narratives about sacred natural sites

Keywords: folkloristics, place-lore, sacred natural sites, violence, ecosemiotics

This article discusses the role and function of violent motifs and folktales found in the place-lore of Estonian sacred natural sites, such as holy groves, and sacred stones and bodies of water, from an ecosemiotic point of view. Drawing comparisons with Estonian archival material, the study also considers Ancient Greek and Saami place-related narratives as examples of premodern discourse on supernatural sites. Building on the theories of Philippe Descola (2022 [2005]), Eduardo Kohn (2013), Bruno Latour (2014 [1991]), and Yuri Lotman (1999), sacred natural sites are viewed as blurry and porous border zones between nature and culture, the natural and the supernatural domains, which can thus function as key points of communication between these spheres. Narratives of violent conflict between supernatural creatures that are said to have taken place in a sacred natural site reinforce the sanctity of these places, highlighting their significance as crucial nodes in the complex network of relationships between humans and supernatural creatures. In cautionary tales explicating the taboos and prohibitions related to sacred natural sites, violent motifs often serve as consequences for violating these interdictions. Thus, these tales instruct the audience on the nature of the rules governing relationships between humans and supernatural creatures, helping humans to prevent overt conflict. The article suggests that structural analysis, following the approach of Alan Dundes's "The Morphology of North American Indian Folktales" (1964), may help make sense of the fragmentary narratives and motifs often found in recorded archaic place-lore and, in combination with the comparative method, may enhance the understanding of the context surrounding the recorded fragments.

Ott Heinapuu (b. 1979), Keel ja Kirjandus, Cultural Studies and Folkloristics, Editor (Kohtu 6, 10130 Tallinn), ott@keeljakirjandus.ee