

Suhtumisest siugudesse Eesti kesk- ja varauusaja ajalooallikates

INNA PÖLTSAM-JÜRJO

Keskaja õpetlaste käsituses jagunesid loomad inimesele kasulikeks ja ohtlikeks (Fossier 2008: 242). Sellest seisukohast lähtudes pole kahtlust, kumba kategooriasse liigitusid siud või maod või ussid – kuidas tahes neid ka nimetada.¹ Juba vanimates eesti kirjakeele tekstides kasutatakse neid kolme sõna paralleelselt (vt VAKK: madu; uss; siug; vrd Leivo jt 2013: 19). Madu oli keskaegse arusaama järgi potentsiaalselt ohtlik, seda nii realselt (mürgine) kui ka sümboolses ehk eeskätt pühakirjast lähtuvas tähenduses. Võimalik ohtlikkus sundis tema suhtes valvsusele, tegu oli olendi elukaga, kelle juures tähelepanu ei tohtinud kunagi uinuda. Rahvalikud uskumused ja ebausukombed lisasid siugudega seotud hoiakute paletti omi nüansse. Arheoloogilisest leiuainesest ilmneb, et juba kiviajast peale oli siugudel Eesti ala elanike uskumustes oma kindel koht: nad seostusid eri ajastutel surma ja viljakusega ning ühtlasi sümboliseerisid sõjamehelikke ideaale (Jonuks 2022: 96, 112, 306). Siugusid puudutavad ristiusueelsed hoiakud sattusid kesk- ja varauusajal paratamatult vastasseisu kristliku religiooniga.

Siinse kirjutise eesmärk on vaadelda, millistes seostes tulevad siud esile Eesti kesk- ja varauusaja alguse allikates, ennekõike kirjalikes, vähemal määral visuaalsetes. Kirjalike allikate ring hõlmab peaaesjalikult tollaseid kroonikaid (Fabricius 2010; Kelch 2004; Hiärn 1794), samuti XVII sajandi käsiraamatuid (Samson 1626; Gubert 1649) ning varauusaegseid loodusteaduslikke kirjeldusi (Hupel 1777; Fischer 1791). Fragmentaarset informatsiooni siugudest pakuvad kohtuprotokollid, arvepidamise dokumendid, apteegimäärustik jm. Huvipakkuvad on muu hulgas eesti vanema kirjakeele korpuse (VAKK) andmed siugude, madude ehk usside esinemisest varauusaja tekstides. Vähestest visuaalsetest allikatest väärivad ühtviisi tähelepanu nii professionaalse kui ka profaanse kunsti teosed. XIX sajandil süstemaatiliselt koguma hakatud eesti rahvaluule on allikana taotluslikult kõrvale jäetud, ehkki näiteks Matthias Johann Eiseni (1926: 237–246) ja Oskar Looritsa (1932a: 62–64) rahvapärimusel rajanevate uurimuste teavet siugudest on kohati kasutatud võrdlusmaterjalina. Kui võrd keskaja ja varauusaja alguse allikates leidub madude kohta üldjuhul napp ja üsna juhuslikke teateid, siis on andmeid koguda keeruline ning tulemused ei saa pretendeerida lõplikkusele – käesolev kirjatöö paratamatult ei ammenda teemat.

Käsitluse keskne küsimus on, mis ja miks on kesk- ja varauusajal andnud põhjust siugudest kirjutada või neid kujutada. Vaevalt toitis inimeste huvi madude vastu

¹ Kuigi vahe mao ja lohe vahel on vanemas ajaloos kohati ebamäärane – seda võib täheldada näiteks viikingiaja Skandinaavias (vt Jonuks 2022: 260) ning eesti rahvakeelgi tundis *draakoni* asemel *lendavat madu* (Loorits 1932b: 76) –, on allikates selgelt loheks või draakoniks nimetatud elukad siinse vaatluse alt välja jäetud.

soov või ootus saada mingit praktilist kasu. Oletatavasti määras suhtumist siugudesse muu hulgas see, kas tegu oli linna- või maaelanikuga, sakslase või mittedesakslase ehk eestlasega, kõrgest või madalast seisusest inimesega. Tähelepanu väärib, kui võrd ilmneb allikatest, mida tollal madudest kui roomajatest üldse teati. Huvipakkuv oleks ka jälgida võimalikke ajas toimunud muutusi suhtumises siugudesse ning selgitada välja nende põhjusi ja tagajärgi.

Kirjalikud teated

Tallinnas säilinud keskaegsetes teoloogilistes kirjutistes, mis ilmselt olid kasutusel dominiiklaste kloostris, on madusid paaril korral mainitud. Ootuspäraselt tehakse seda sümbolises ning ühtlasi selgelt negatiivses tähenduses: mürgine ja salalik roomaja esineb kurja ja saatana võrdkujuna (Koehler 1892: 35, 36). Sama iseloomulik on mao mainimine seoses Eeva ning pattulangemise looga (Koehler 1892: 56).

Keskaja Liivimaal koostatud normatiivsetes allikates on madusid mainitud 1428. aasta Riia provintsiaalkontsiili otsustes:

[---] mõned talupojad ja elanikud [---] on seevõrra kinni väärjumala teenistuse küljes, et nad peaaegu kaotades usalduse Looja ja pühade arvamise vastu, ootavad oma ilmlikke hüvesid ja oma viljatut õnne loodusnähtustest ja madalamailt olevustelt, nagu kõuel, mida nad jumalaks peavad, madudelt, ussidelt ja puudelt, millesse nad usuvad [---] (LUB 7: 482, nr 690, § 27; tsit Kruus 1924: 115–116)

Selles tekstis on siuge seostatud rahvaliku ebausuga, milles neile – erinevalt kristlikust religioonist – omistati positiivne tähendus, potentsiaalselt õnne toov roll.

Madusid mainitakse korduvalt varauusaegsetes kroonikates. Nii kirjutab Dionysius Fabricius, katoliku vaimulik Viljandist, oma XVII sajandi alguse kroonikas:

Samuti peeti pühaks maduusse (*serpentes*), keda nad pidasid oma kodus ja kes olid niivõrd taltsad ja kodustatud, et ei teinud viga ei inimestele ega loomadele, nii et isegi lapsed nendega mängisid: seda kommet peetakse tänini paljude juures, kus magatakse ussidega ühes ja samas voodis või asemel (Fabricius 2010: 57).

Autor kirjeldab rahvausku ja -kombeid, mis väljendavad selgelt positiivset, austavat suhtumist siugudesse. Tema väitel suutsid eestlased usse kodustada, st tegid nendest kasulikud elukad, kes keskaja käsituses pidid tingimata olema inimesele allutatud (Fossier 2008: 243, 246–251). Kroonik kõneleb siugude ja eestlaste väga lähedasest ja usalduslikust läbisaamisest: siugusid lubati lastega mängima ning võeti isegi voodisse.

Rahvausule iseloomulikku positiivset suhtumist siugudesse kirjeldab oma kroonikas ka pastor Christian Kelch (1657–1710): „Nii leidis ka veel väheste aastate eest üsna palju neid, kes salaja pidasid ja toitsid oma kodus madusid ja ei lubanud, et keegi noile viga teeks, olles kindlalt veendunud, et needsinatsed toovad nende

majja erilist õnne ja edenemist” (Kelch 2004: 28). Autori eluajal usuti seega siugude õnne toovasse võimesse samamoodi nagu sajandeid varemgi. Kahtlemata ulatub see uskumus tagasi ristiusueelsesesse aega. Siinjuures on huvitav, et valgustusajastu literaat August Wilhelm Hupel (1777: 460) mainib samuti majaanusside pidamist,² neil olevat lubatud elutseda loomalaudas, kus neid toideti piimaga, et nad tooks karjale õnne ning jõudsat kasvamist. Hupeli järgi tavatsesid sel kombel talitada lisaks eestlastele ka kohalikud sakslased ning ta avaldab lootust, et raamatu ilmumise ajaks on see pruuk juba kadunud. Küllap pidasid sakslased majaanusse varasematelgi sajanditel, ent XVII sajandi kroonikud on eelistanud sellest vaikida. Üldse oli see komme tuntud ka mujal Euroopas, mitte ainult Eestis. Rahvausus nähti madudes õnne toovat olendit, selles olid ühtviisi veendunud nii eestlased kui ka sakslased.

Märkimisväärselt palju tähelepanu pöörab madudele rootsiaegne ametnik Thomas Hiärn (1638–1678) oma kroonikas. Ta teab jutustada, kuidas eesti vanas rahvausus olevat nii puid, kuud ja päikest kui ka draakoneid, madusid ja muid ebapuhtaid loomi pühaks peetud ja nende poole palveid saadetud ning Bremeni Adami andmeil neile isegi inimohvreid toodud (Hiärn 1794: 36; vrd Pertz 1846: 190, 17). Kroonikule teadaolevalt tavatsesid eestlased ja soomlased toita majaanusse usus, et need toovad karjaõnne ning tagavad rohke piimaanni (Hiärn 1794: 41). Niisamuti olevat maod eestlaste ning, toetudes rootsi kirjamehe ja kuulsa kartograafi Olaus Magnuse (1490–1557) infore, ka soomlaste, norralaste ja rootslaste juures sedavõrd taltsad, et isegi lapsed koos nendega ühest piimanõust söövad. „Harva pidavat nägema, et mõni eestlane või lätlane ussi tapab,” kirjutab Hiärn (1794: 49) ning vahendab sellega seoses isiklikku kogemust. Nimelt olevat ta surmanud ühe siu, hoolimata sealsamas viibinud talupoja palvest tapatööd mitte sooritada. Ta hoiatas Hiärni, et „põllul, kus see toimus, ei pidavat enam kunagi vili kasvama. Kui nüüd järgmisel aastal seal vili täitsa kasvas ning ma selle talle ette käisin, andis ta vastuseks: „Aga mida oli see süütu loomake sulle teinud, kas sa ei oleks võinud teda rahule jätta?””

Kirjeldatud vahejuhtumid pörkusid kaks maailmanägemust. Eesti talupoja suhet siugudesse polnud antud juhul mõjutanud ei kristlik ideoloogia ega õpetatud seisukohad, see rajanes põlisel loodust austaval hoiakul, mille järgi inimesel polnud tingimata vaja demonstreerida oma üleolekut. Krooniku teguviisi väljendab aga tolle aja tsiviliseeritud, õpetatud isiku positsiooni. Talupoja häirimatus pärast krooniku „paljastust” ei jäta kahtlust, et ta nägi väga hästi selle rahvaliku tabu taha, mõistis selle tegelikku, varjatud mõtet. Siinkohal väärib märkimist, et Eiseni ülevaates siugudest eesti rahvapärimeses on positiivse suhtumise kõrval juba tugevalt esindatud negatiivsed hoiakud, sealhulgas madude tapmisele ärgitavad: näiteks saavat maotapja üheksa pattu andeks (Eisen 1926: 238).

Dionysius Fabricius lisab eestlaste ja siugude suhetesse veel ühe aspekti, nimelt maod kui eestlaste nõialoomad ehk justkui abivahendid, mida nõiatempudes kasutati: „[---] ühed neist peavad oma majades draakoneid, kes varastavad vilja ja tassivad seda oma peremeestele, teised kasvatavad hiigelsuuri maduusse (*serpentes ingentis magnitudinis*), kes varastavad naaberkarjadest piima ja toovad kodustele [---]”

² Selle tava kohta on teateid isegi veel uusajast, muu hulgas on sellest pikemalt kirjutanud Otto Wilhelm Masing (vt Eisen 1926: 240–241; vrd Looits 1932a: 63).

(Fabricius 2010: 57).³ Seejuures ei väljenda kroonik selle info kohta vähimatki kriitikat või skepsist, maagia ja nõiakunst olid tema jaoks täiesti reaalsed.

Madude kohta ütlevad eeltoodud kirjalikud teated siiski erakordselt vähe. Õigupoolest ei ilmne nendest midagi nii-öelda reaalset, tänapäeva mõttes loodusteaduslikku, mida siugude elik roomajate kui bioloogiliste liikide kohta tollal üldse teati. Sellevõrra rohkem räägivad need tekstikatked eestlastest. Madude, täpsemalt eestlaste ja madude suhte kaudu kirjeldatakse nii normatiivsetes kui ka narratiivsetes allikates eesti rahva paganlikkust, barbaarsust, samuti ebausklikkust ja kalduvust harrastada nõiakunsti. Sarnased teated eri liiki allikatest, autoritelt ja ajast osutavad, et sellisel vaatepunktil oli laiem kandepind kui lihtsalt mõne õpetatud autori suva või väärarusaam. Ka väljastpoolt Liivimaad pärit autorite kirjatöödes osutavad draakonid ja lendavad maod Eesti- ja Liivimaa elanike puudevahel või nõrgale sidemele ristiusuga. Näiteks Bremeni Adami XI sajandi kroonika järgi austasid Aestlandi elanikud draakoneid; Sebastian Münsteri (1488–1552) „Kosmograafia” andmeil ilmutasid Liivimaal öösiti end lendavad tulised maod (vt Eisen 1926: 239), tõsi küll, see informatsioon ei pärine otse Münsterilt (vt Münster 1995; vrd Kreem 1995), vaid on lisandunud alles teose pärast autori surma ilmunud täiendatud versiooni – ainuüksi saksa keeles ilmus selliseid viisteist. Teisalt võib neid käsitada kui tollal levinud stereotüüpeid põnevus- ja õudusjutte Euroopa tuumikaladest kaugel elanud, tundmatute või vähetuntud rahvaste kohta.

Visuaalsed kujutised

On võimatu saada mingitki ettekujutust, kui palju võis kesk- ja varauusajal Eestisse jõuda siuge kujutavaid kunstiteoseid ning nendega kaunistatud tarbeesemeid või kui palju neid kohapeal valmistati. Kõige tõenäolisemalt leidus neid raamatu-illustratsioonidel, maalidel, ehedel, dekoratiivtekstiilidel, nõudel, ahjukahlitel ja pisiplastikas. Tänapäevani säilinud visuaalkultuuripärandi põhjal otsustades ei olnud madu Eesti kesk- ja varauusaja kujutavas kunstis tundmatu, kuid esines siiski pigem harva. Näiteks peidab ühte elutruud roomajat 1513.–1516. aastal valminud Tallinna kaupmees Hans Pawelsi kenotaaf Oleviste kiriku Maarja kabeli välisseinal. Seinahauataolises sügavas nišis lamava skulptuurse luukere rinnal on kärnkonn ning pea juures vonklev madu (Üprus 1987: 85–86; Mänd 2011: 13–16, 2023: 396–397).

³ Väärrib mainimist, et 1692. aastal Tartu õuekohtus peetud nõiaprotsessil rääkis kohtualune talumees Thies, kuidas piima- ja võionne saadeti röövima lendavaid puuke ja draakoneid („sie würden zu fliegenden Puicken oder drachen gebraucht”, Bruiningk 1924: 196). Eisen juhib tähelepanu, et eesti vana rahvapärinus ei tunne varandust valvavaid lendavaid madusid, vaid varandust kätte vedavaid lendavaid tuliseid loomi – kratte, tulihändi, pisuhändi jt (Eisen 1919: 133).



Pilt 1. Reljeefplaat „Adam ja Eeva” (TLM F 7512:3).

Enim on madu kujutatud piiblitugude kontekstis ning iseäranis armastatud oli stseen paradiisiaiast Aadama, Eeva ning hea ja kurja tundmise puuga. Tallinna Linnamuuseumi kogus säilitatakse ühte paradiisiaia stseeniga raidkivitahvli XVI sajandi keskpaigast või teisest poolest, ilmselt on tegu kunagise etikukiviga (Üprus 1971: 41–43, 1987: 143–144). Selles kujutatud paradiisipuul tihedast võrast piilub inimnägu, mis kuulub spiraalina ümber puutüve keerdunud maole. Paradiisiaia stseeniga raidkive on Tallinnast teada veel teisigi. Näiteks tegi Tallinna kiviraidurmeister Michell 1510.–1512. aastal sellise pildi ühele Niguliste tänava elamu etikule (Kodres, Russow 2005: 121). Puutüve ümber keerdunud inimnäota madu on pattulangemise stseeni kujutaval XVI sajandi keskpaigas valminud etikukivil, millest praeguseks on säilinud ainult Johannes Naha foto. Kunstiajaloo käsitlustes rõhutatakse, et paradiisiaia stseenil on oma didaktilisuses eriline koht just reformatsioonijärgses kunstis. (Üprus 1971: 41–42; Kodres, Russow 2005: 121) Ühtlasi oli see tollases kunstis üks enim kujutatud teema, mis omakorda tähendas, et ka madu hakkas sagedasti kunstiteosteile ilmuma.

Eriiselt huvipakkuv on vaskmao kummardamise stseen ühel Tallinna raidkivil (Üprus 1971: 44, 1987: 144; Kodres, Russow 2005: 123; Paju 2015: 177–187), mis kujutab 4. Moosese raamatu 21. peatükis kirjeldatud dramaatilist sündmust. Jumala üle nurisemisega patustanud inimeste karistuseks on saadetud maale „tulised” ehk

mürgised maod.⁴ Surmavast salvamisest pääsemiseks on nad pannud ridva otsa vaskmao, kelle poole ahastavalt palvetavad: „Tee enesele madu ja pane see ridva otsa, siis jääb elama iga salvatu, kes seda vaatab!” (4Ms 21:4–9) Kunstnikul on õnnestunud realistlikult edasi anda Jehoova julma kättemaksu all kannatavate inimeste ahastav meeleolu. Vana Testamendi vaskmao kummardamise lugu käsitasid teoloogid Kristuse ristisurma ettekuulutuse või paralleelina.⁵ On arvatud, et selle stseeni raius kivisse sama meister, kes tegi Tallinna Linnamuuseumis leiduva Aadama ja Eeva reljeefi (Üprus 1987: 144; Kodres, Russow 2005: 123; Paju 2015: 178). Samuti peetakse võimalikuks, et see kuulub aadressilt Pikk tänav 67 leitud kivi juurde, mis kannab Hans Holthuseni peremärki, initsiaale ja aastaarvu 1566 (Üprus 1971: 44). Viimane lubab raidkivi dateerida samuti 1560.–1570. aastatesse (Üprus 1971: 44; Kodres, Russow 2005: 123).



Pilt 2. Reljeefplaat vaskmao kummardamise stseeniga (TLM F 7512:2).

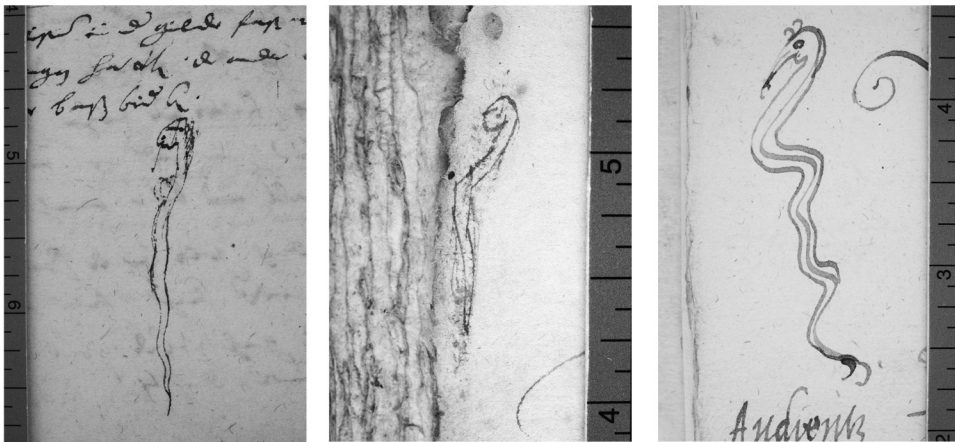
⁴ Heebrea sõna *šārāf* (שָׂרָף) võib tähendada nimisõnana 'mürkmadu' või omadussõnana 'mürgine ~ põletav'. Eesti vanades tõlgetes on enamasti tõlgitud *tuline madu*. Martin Luther kommenteerib oma piiblitõlkes, et neid madusid nimetatakse tulisteks seepärast, et nende mürgist muutub iga salvatu tulipunaseks ja sureb kuumusest, nagu katku või karbunkuli puhul (Biblia 1534: XCVIII). (Tänan Kristiina Rossi sellele tähelepanu juhtimast.)

⁵ Nt Joachim Rossihnius: „Ninck kui Moses se lahne sissen ütte schiwu üllendanut om, nūnda peab se inimesse Poick kahn üllendut sahma, et kihck, kumbat temma sisse usckwat, ei sah mitte erra kaddoma, enge se iggawene ello sahb neile sahma” (VAKK, Rossihnius 1632, Evangelia und Episteln, 119).

Säilinud kunstiteoste põhjal võib öelda, et siud esinevad kesk- ja varauusaja kunstis Eestis üldjuhul selgelt negatiivses tähenduses, olgu siis kurivaimuna paradiisiaias, „tuliste” madudena Jumala kättemaksu täide viimas vaskmao kummardamise stseenis või kadu, kõdu, surma ja pattu sümboliseerivana Pawelsi kenotaafil.

Conrad Dellingshuseni kujutised

Unikaalse võimaluse saada aimu, kuidas üks XVI sajandi linlane nägi siugusid või nendest mõtles, pakuvad Tallinna raeprotokollidest pärinevad kritseldused. Nimelt on Tallinna sündik ja raesekretär Conrad Dellingshusen (1527–1603), kellelt on säilinud mitusada mitmesugust väikest joonistust (Pölsam-Jürjo 2024), teinud mõne pildi ka siugudest. Ühest küljest peegeldavad need ühe inimese väga isiklikku suhtumist siugudesse, teisalt muudab joonistused iseäranis huvitavaks see, et need väljendavad eri vaatepunkte. Nii on Dellingshuseni kujutatutena näha paradiisiaia petlikku madu, saatana kehastust ning võib-olla ka mõnda Jumala karistuseks saadetud tule-siugu (TLA.230.1.Ab15, 450; Ab17, 496; Ab21, 41; Pölsam-Jürjo 2024: 99) kõrvuti tavalise, üsnagi realistliku roomajaga (TLA.230.1.Ab18, 245; Pölsam-Jürjo 2024: 98), nagu Hans Pawelsi kenotaafil ning vapikilpidel leiduvate niinimetatud nokaga madudega (TLA.230.1.Ab19, 260, 334; Pölsam-Jürjo 2024: 99). Võrreldes muude fauna esindajatega on Dellingshusen siugudest rohkem joonistanud ainult eri liiki linde, millest võib järeldada, et maod läksid talle millegipärast eriliselt korda. Ent siud on inspireerinud ka sootuks vabamat fantaasialendu, nõnda on Dellingshusen kujutanud ussikeelega kurje inimnägusid (TLA.230.1.Ab17, 303; Pölsam-Jürjo 2024: 136). Sealsamas on ta joonistanud inimpea, millel on ümber kukla keerdunud madu (TLA.230.1.Ab27, 217; Pölsam-Jürjo 2024: 186). Oletamisi võib madusid näha veel mõne ulmelise figuuri osana (TLA.230.1.Ab18, 93; Ab22, 99; Pölsam-Jürjo 2024: 172, 181).



Pilt 3. Conrad Dellingshuseni joonistatud siud raeprotokollides. Foto: Ervin Sestverk.

Arvestades eriti, mil viisil Dellingshusen on madusid kujutanud, ei kajasta need mingilgi moel, kas või kui palju ta päriselt roomajatega kokku puutus. Tallinna kõrge linnaametnik ei teinud oma pildikesi madudest eesmärgiga joonistada neid natuurist või kopeerida mõnelt kunstiteoselt. Kriitseldades oli ta täiesti vaba lähtuma ainult enda paremast äranägemisest. Samas on kunstilised eeskujud teda kindlasti mõjutanud. Haritud mehena oli ta küllap siugusid näinud rohkem kui korra raamatu-illustratsioonidel, ent kahtlemata väljendub Dellingshuseni joonistustes teda ümbritsenud avalikus ja privaatse ruumis eksponeeritud kunstiteoste mõju. Nende hulka võib arvata näiteks Aadama ja Eevaga etikukivid, samuti vaskmao kummardamise stseeniga raidkivi. Viimane arvatakse olevat algselt asunud Pikk tänav 67 ehk Dellingshuseni kodutänaval. Need olid kunstiteosed, mida ta korduvalt (võib-olla isegi iga päev) nägi ning mille sõnum talle mõjus. Eriti sügava mulje võis jätta suurepärasel kunstilisel tasemel vanatestamentlik vaskmao kummardamise stseen, kuna see sundis tahes-tahmata tõmbama paralleele Dellingshuseni enda kaasajaga: peeti ju Vene-Liivimaa sõda samuti Jumala karistuseks. Luteriusu pastori kroonik Balthasar Russow rõhutab näiteks oma teoses korduvalt, et XVI sajandi keskpaiku vallandunud sõda on liivimaalastele osaks saanud Jumala karistus nende patuse elu eest:

[---] pole mitte moskoviidi, vaid Kõigevägevama Jumala tegu, kes moskoviidi, nagu karistava vitsa pidi Liivimaa kallale laskma. [---] Ja kui Kõigevägevam Jumal poleks iseäraliku armu tõttu Liivimaad karistanud, siis oleks Soodoma patud, mis Heseekieli 16. peatükis kirjas seisavad, praeguse aja Liivimaa teiste pahedega võrreldes liiga tühised olnud. (Russow 2022: 26–27)

Siud ja osutused nendele täitsid nii visuaalset kui ka vaimset ruumi ning vaieldamatult avaldas see mõju. Sellest annavad tunnistust ka Dellingshuseni kriitseldused. Nendel vaid tema enda jaoks joonistatud siugudel ei ole pea mingit pistmist päris roomajatega, küll aga näitavad need, kuidas ta madudest mõtles või mil viisil elik kujul need esinesid tema teadvuses. Nähtavalt mõtles ta siugudest nende sümboolses tähenduses, olgu siis kui saatana kehastusest või kui surematuse, igavese elu sümbolist. Eeldatavasti oli see tollal üldiselt iseloomulik, et valdavalt mõtles vähemalt haritud eliit loomadest või täpsemalt fauna esindajatest mitte elusast eeskujust lähtudes, vaid tekstipõhiselt ehk raamatutarkusele, iseäranis pühakirja autoriteedile tuginedes.

Dellingshusen ei olnud oma kaasaegsetest ainus, kelle pea oli täis nii-öelda maomõtteid. Ka Pühavaimu kiriku abipastor Georg Müller (surnud 1608) kasutab oma jutlustes silmatorkavalt palju osutusi maole kui saatana võrdkujule: „[---] pididi sen Wanna Mao, se on sen Kurrati pee katki tallama [---]” (VAKK, Müller 1601 (5), 8). Peamiselt räägib Müller maost pattulangemise loo kontekstis: „[---] Waitd kudt Adam hend sest Waña Maust lasckis erra pettada, nïck ninda lebbÿ tæma Vngehor same sen Pattu alla langnuth [---]” (VAKK, Müller 1603 (13), 7). Sealsamas, osundades Homerost, võrdleb ta madu ja inimest nende viletsuses: „[---] Sæl eb olle v̄xkit Waÿsemb ninck willetzemb Loius echk Maddo Máå pæl, kuÿ se Inimene” (VAKK, Müller 1605 (24), 1). Sellest ei järeldu muidugi, et Dellingshusen käis Mülleri

eestikeelseid jutlusi kuulamas, pigem ikka oli mõlema mehe maomõtete ühine ajastu- ja võib-olla ka kohaspetsiifiline allikas. Mülleri jutlused osutavad muu hulgas, millist teed pidi jõudsid eestlasteni raamatu- ja pühakirja tarkused madu kohta.

Tervis ja meditsiin

Siugude praktiline tähendus ei piirdunud kesk- ja varauusajal majaanina näriliste hävitamisega, vaid see laienes tervise ja meditsiini valdkonda. Tõsi, siugude roll tervisevaldkonnas oli ambivalentne. Ühest küljest võis kokkupuutumine maoga olla päriselus tervist ohustavate, harva isegi fataalsete tagajärgedega, seda nii inimeste kui ka kariloomade jaoks. Näiteks Tallinna linnale kuulunud Rae mõisa karjast sai teadaolevalt 1687. aastal üks lammas maohammustuse tagajärjel hukka (TLA.230.1.Bc13/I, l 505). XVIII sajandi autori andmeil saavat kariloomad küll sageli salvata, kuid paljud talupojad mõistvat seda hästi ja tulemuslikult arstida (Hupel 1777: 459–460). Maohammustuse ravimine kuulus külatarkade ja -ravitsejate tavapärase oskuste hulka. Näiteks 1642. aastal Pärnu maakohtus üle kuulatud Willakasz Jürgen oskas maohammustust lausuda, ta tegi paistetanud kohale noaga ristimärgi ning lausus sõnu, mida keegi teine ei mõistvat (Uuspuu 1938: 121). Maohammustuse ravimise õpetusi jagati ka trükitud käsiraamatutes. Näiteks soovitab Suntaži pastor Salomon Gubert (surnud 1653) oma raamatus „Majanduslik kavalus ehk põllumajandusõpilane” nendel, keda madu on salvanud, süüa kuke aju (Gubert 1649: 206). Guberti andmetel aitavat (kuivatatud?) kärnkonna asetamine siu salvatud kohale, et mürki haavast välja saada (Gubert 1649: 27). Kui madu on salvanud siga, siis tulevat loomale anda vähki süüa, abi olevat ka pujust, samuti hammustuskohale asetatud pääsukeselihast (Gubert 1649: 193–194). Juhtub aga veis salvata saama, siis aitab kitsepiima juua andmine, samuti soovitab autor siduda hammustada saanud koha ümber leeskputke (Gubert 1649: 182).

Teisalt oli just meditsiin kesk- ja varauusajal valdkond, kus maol oli isegi teatud majanduslik tähtsus. Tasub vaid mainida keskaegset imerohtu teriaki,⁶ mille retsepti kuulus muu hulgas rästikuliha (Gustavson 1972: 31). Tõsi küll, retsept eeldaks Itaalia rästikut, kuid seda võidi ka kohalike variantidega asendada. Ühe Tallinna kodaniku XVI sajandi algul koostatud ülestähenduste järgi peeti soovitavaks süüa imerohuna tuntud teriaki katkuepideemia ajal, kuivõrd see olevat „hea nii tervetele kui ka haigetele. Seda tuleb võtta hommikul nii palju kui üks pulber ning selle juurde kaks lusikat veini või roosivett või klaari õlut. Lase see soojaks ja joo seda ning tööta, kõnni või ratsuta tund aega või rohkem, kuniks ta mõjub kehale.” (Nottbeck 1894: 452)

Liivimaa superintendent Hermann Samson kirjutab oma 1626. aastal ilmunud raamatus „Üheksa välja valitud ja hästi põhjendatud nõiajutlust”, kuidas teriaki valmistamiseks kasutatakse maoliha, et see toimiks vastumürgina, sama eesmärgi

⁶ Veel XX sajandi algul apteekides müüdud imerohi teriakk sai aja jooksul eesti rahva seas hästi tuntuks, selle tunnistuseks on hulk ravimi rahvapäraseid nimetusi: *tiirijaak, reijaak, must riiak, must maa, keirjaak* jne (vt Wallner 1929).

täitvat ravimi koostises maopulber (Samson 1626: Hiiij/v). Tallinna 1695. aasta apteegimäärustiku juurde kuuluvas apteegikaupade nimekirjas leiduvad muu hulgas kaubaartiklid nagu maorasv, rästiku (*viperarum*) sularasv, põletatud maod, mahaheidetud maonahad, kuivatatud maoluustik (TLA.230.1.Aa235, l 15, 52p). Kuid samal ajal pole selles maomürki, mida kasutab nüüdisaja farmaatsia. Apteegimäärustiku järgi polnud tegu odavate kaupadega, näiteks üks lood (ligikaudu 13 g) maorasva maksis 26–40 hõbeööri, sama kogus inimrasva aga kõigest 16 ning karurasva 2 hõbeööri (TLA.230.1.Aa235, l 15). Kuidas apteekrid niisugust toorainet hankisid, kas kohalikelt talupoegadelt või tellisid pigem mujalt sisse, vajab eraldi uurimist. Arstimite toorainena kasutas madu tollane teaduspõhine meditsiin. Kas ja mil viisil tarvitati keskajal madu eesti rahvameditsiinis, sellest pole konkreetseid teateid. Hupel (1777: 141) mainib ravitsemist ja nõidumist juhuslikult leitud mahaheidetud maonahaga. Veel kirjutab ta ühest talupoegade hulgas kuulsast loomaarstist, kes olevat oma sõnul ravinud haavu ja nihestusi maorasvaga, mis on tilkunud välja enne jüripäeva püütud ja rippuma pandud mustadest madudest (Hupel 1777: 141; vrd Eisen 1926: 244). Maorasva kasutamine medikamendina näib osutavat kesk- ja varauusaja arstiteaduslike teadmiste jõudmisele külasse.

XVII sajandi nõiaprotsesside materjalidest ilmneb, kuidas maod on ka maagia ja nõiakunsti abil inimese tervist ja elu ohustama sattunud. Näiteks 1633. aastal arutati Pärnu maakohtus kohtuasja talunaise Greti vastu, naist süüdistati selles, et ta olevat nõidunud pulmas Kalle Matzile õllega maod ihu sisse („schlangen in den Leib gezaubert”) (Uuspuu 1937: 115–116; Madar 1987: 137). Sellega madude teema selles juhtumis veel ei ammendunud, nimelt pandi Gret kohtuprotsessi ajaks vanglasse, kus tal ronis kaelast välja maosarnane uss („ein Wurmb einer Schlangen gleich”) (Uuspuu 1937: 115). Taolised uskumused olid rahva hulgas levinud ning püsisid kaua. Nii teadis Lääne-Nigulast pärit vana Tõnnis, keda kirikukellamees Ado süüdistas talle õllega sisaliku sissenõidumises, 1771. aastal ülekuulajatele selgitada, kuidas selline maagia toimus. Kui kohtunikud uurisid, millest sõltub, kas inimesele nõiutakse ihusse madu, uss või konn, vastas Tõnnis, et „see määratakse”, st tema ise „nimeatab selle, mis saama peab”, ning nõnda siis kohe ka saavat (Mark 1938: 23). Nähtavalt tõrjusid 1771. aastal Lääne meeskohtu kohtunike loodusteaduslikud teadmised maagilisi ettekujutusi tagaplaanile ning kohtuotsuses märgiti, et pole ebaharilik ega füüsiliselt võimatu, et „insektid” inimese kehas elavad, toituvad ja kasvavad (Mark 1938: 25). Samas rahvasuust ei kadunud kuhugi lood madude sattumisest inimkeha sisemusse, olgu või nõiduse abita. Näiteks kirjutab Carl Rußwurm (1855: 211, 2015: 549), kuidas 1849. aastal olevat ühel Paide naisel olnud maos madu, kes oli tema sisse roomanud. Naine tundnud suuri valusid ning ainult rõõsa piima joomine toonud talle leevendust, tema sel ajal ilmale toodud laps olnud väike ja armetu; alles väga tugeva oksendusvahendiga vabanes naine lõpuks maost, ent väljutatuna oli roomaja juba surnud.⁷

⁷ Samalaadsed lood pakkusid elevust veel XX sajandi esimese poole ajakirjanduses (vt Madu inimese kõhus 1928).

Teadmiste ja suhtumise areng

Kui keskaja ja varauusaja teoloogias ning pühakirjast inspireeritud kunstis oli siug pigem negatiivse tähendusega sümbol, siis heraldikas pöörati tähelepanu eelkõige mao esindatud positiivsetele väärtustele. Madu on surematuse ja igavese nooruse võrdkuj, seda arusaama võib arvata tuginevat Johannese evangeeliumis väljendatule: „Ja nõnda nagu Mooses kõrbes mao ülendas, nõnda ülendatakse Inimese Poeg, et igäihel, kes usub temasse, oleks igavene elu!” (Joh 3:14–15) XVII sajandil Rootsi rüütelkonda immatrikuleeritud Eesti- ja Liivimaa taustaga von Schlippenbachi, Rehbinderi ja Breverni suguvõsa vappidel leidub ühel või teisel kujul madu (Glase-napp 1980: 25, 136, 153). Näiteks on von Rehbinderi vapi vanemal versioonil kolm krooni kandvat nn nokaga madu, aga von Schlippenbachi vapikilpi ehib selle teises veerandis rahu, kaubanduse ja majanduse sümboliks peetava Hermese (ka heeroldi) sau ehk kepp, mille ümber on keerdunud kaks teineteisele otsa vaatavat madu.

Alates XV sajandist tunti Euroopas ning peagi ka Liivimaal erilise nimega tulirelva – madu ehk siugsuurtükki. Vastavalt kaliibrile olid keskmiste välisuurtükki-dena kasutusel madu, poolmadu ja veerandmadu, millega tulistati vastavalt 24-, 12- ja 6-naelaseid kuule. Näiteks 1529. aastal tellis Uus-Pärnu bürgermeister Johan van Lynthem linnale Riiast kaks madu ja ühe veerandmao (Põltsam-Jürjo 2009: 166). Suurtüki niisugust nimetust saab tõlgitseda mitut moodi. Üks võimalus on, et suurtükitoru suue oli kujundatud vastavalt kas mao- või draakonipeaks. Kuid nimi võis tuleneda ka suurtüki võimest sülitada välja surmatoovat tuld elik tulesiugusid. Suurtüki maoks nimetamine räägib pigem heast suhtumisest, positiivsest hoiakust, kuivõrd õigetes kätes, vaenlase vastu kasutatuna, ajas niisugune tulirelv õiget asja.

Pole lihtne leida andmeid selle kohta, millised olid varauusajal Eesti- ja Liivimaal levinud õpetatud teadmised roomajatest kui bioloogilistest liikidest. Omal moel vahendab ajastule iseloomulikke üldteadmisi madudest Liivimaa superintendent Hermann Samson raamatus „Üheksa välja valitud ja hästi põhjendatud nõiajutlust”. Ta võrdleb seal madu ja saatanat, tuues punktide kaupa välja, mis on mao loomulikus või looduslikus olemuses ja käitumises sarnast kurivaimuga (Samson 1626: Hii-j-Hii/v). Samsoni tekstist saab teada, et madu elab ja liigub maapinnal, ta vingerdab ning keerab end rõngasse, kui tahab pead püsti ajada ja inimest salvata; madu peidab end meelsasti okaste vahele, kust saab hästi nõelata, uss tuleb vargsi, kui inimene ei oska oodata, ning hammustab. Peale selle annab Samson teada, et inimese kuivkaine (sks *nuchtern*) sülg olevat maole kahjulik. Mingeid sügavaid loodusteaduslikke teadmisi siugude ja nende eluviisi kohta superintendent oma kirjutises esile ei too, küll aga kujundab väärarusaama, nagu oleks ka päris mao peamine sihtmärk inime ja eesmärk teda salvata.

Samsoni kaasaegne Salomon Gubert annab oma põllumajanduslikus käsi-raamatus praktilisi nõuandeid, mille hulgas leidub isegi paar siugude käitumisse puutuvat infokildu. Guberti väitel peletavat neid aedruudi lõhn, niisamuti ei suutvat maod taluda härja- või kitsesarve põletamise haisu (Gubert 1649: 109–110, 112).

Valgustusajastul teadmised kohalikest roomajatest täienesid, nende kohta koguti ja avaldati infot juba süsteemselt. Näiteks kirjeldab Hupel (1777: 459–460) päris

adekvaatselt majaussi nastikut, „need on mustad, üsna paksud ja suure peaga”, samuti rästikut talle iseloomuliku seljamustriga. Üksikasjalikult iseloomustab ta vaskussi, kes on „hall, musta kõhuga ja küljed purpurvärvilised, seljal on tumepruun joon”⁸ (Hupel 1777: 460). Sealsamas kirjutab Hupel, kuidas temani jõudnud info järgi olevat Läänemaal ühe mõisa juures loetud kokku üheksa liiki madusid,⁹ mõned nendest üsna suurte kõrvadega, ent polevat suuremad kui sõrmejamedused (Hupel 1777: 459). Vaskussi peeti Hupeli andmetel kohalikest madudest kõige ohtlikumaks, kuid teda ei saanud just kuigi sageli kohata. Teises kirjakohas teatab ta, et vaskussi hammustus ei olevat siiski väga ohtlik (Hupel 1777: 460).

Hupeli avaldatud teabele siugude kohta toetub osaliselt Jacob Benjamin Fischeri loodusteaduslik käsiraamat (Fischer 1791: 239–240). Autor tunnistab, et tal endal pole olnud võimalust kõiki kirjeldatavaid liike madusid ei näha ega uurida. Hupeli ära toodud üheksa liigi osas on ta kahtlev, mainides, et neid ei suudeta siiski konkreetselt nimetada. Fischer kirjeldab põgusalt viit liiki madusid, need on: harilik rästik, tulesiug, majanastik, vaskuss ja veemadu. Fischer ei varja, et tema edastatavas infos esineb ebakindlust. Näiteks ei ilmne sealt täie kindlusega, et rästiku hammustus on mürgine. Hariliku rästiku hammustus olevat mürgine Carl von Linné järgi, samas leidis Fischeri väitel ka n-ö katsetustel rajanevaid seisukohti, et hammustus on kahjutu (Fischer 1791: 239). Seevastu umbes sõrme pikkuste tulekarva tulesiugude salvamine olevat äärmiselt ohtlik. Nastikut peab ta kõhkluseta kahjutuks, selle hammustus kurja ei tee. Samas vaskuss olevat üsna ohtlik, aga harvaesinev. Fischer märgib, et kuigi mõni autor peab teda kahjutuks, tekkivat loomadel vaskussi salvatud kohale siiski suur tuumor. Veemadu on Fischeril (1791: 240) must mürgine madu – must nastik –,¹⁰ keda kohtavat mõnikord niitudel.

Alamliikide või eri soost isendite käsitamist omaette liikidena saab tollastele autoritele vaevalt süüks panna. Empiiriliste andmete kogumine roomajate kohta saigi olla vaid keeruline ja väga tülikas. Huvipakkuv on siiski vaskussiga seotud info. Jalutu sisaliku pidamist lihtsalt või iseäranis ohtlikult mürgiseks ei oleks empiirilised andmed ju saanud kinnitada. Nõnda näib just piiblist tuntud vaskmao kummardamise lugu olevat tugevalt kujundanud suhtumist vaskussi, luues sajanditeks pettekujutelma tema erilisest mürgisusest. Võib öelda, et pühakirja autoriteet suutis kaua aega maha suruda empiiriliste loodusteaduslike andmete usaldusvärsust.

Kokkuvõtteks

Eesti elanike uskumustes on siugudel olnud juba kiviajast peale oma kindel koht. See ilmneb arheoloogilises leiuaineses, ent ka keskaja kirjalikud allikad annavad teada

⁸ Hupel on kirjeldanud emast vaskussi.

⁹ Eisen toob välja, et eesti rahvapärimuse järgi olevat madusid üheksa tõugu, ning nagu maotapja saavat andeks üheksa pattu, nii pidavat mittetapja kannatama üheksa päeva Jumala viha (Eisen 1926: 238). Näib seega, et Hupel vahendab enese teadmata rahvaluulele, mitte empiirilistele andmetele tuginevat teavet.

¹⁰ Ilmselt on siin tegu musta ehk melanistliku rästikuga, keda Fischer peab ekslikult nastikuks.

madude austamisest kui kohaliku rahva hulgas levinud ristiusueelsest ajast pärit usutavast. Eesti kesk- ja varauusaja kirjalikes ja visuaalsetes allikates esinevad siud üldiselt harva, infot leidub nende kohta vähe ja fragmentaarselt. Sellegipoolest on eri liiki allikate teavet kombineerides võimalik visandada üldpilti ning jälgida ka ajas toimunud arenguid.

Tollastele kirjalikele teadetele on iseloomulik, et päris roomajate kohta ei ütle need õigupoolest midagi – need polegi enamasti sel eesmärgil kirjutatud. Madudest juttu tehes kirjeldatakse kesk- ja varauusajal nii normatiivsetes kui ka narratiivsetes allikates tegelikult hoopis eestlasi, nende paganlikkust, barbaarsust, samuti ebausklikkust. Teoloogilistes kirjutistes, samuti kujutavas kunstis sai siust saatana võrdkuju. Ühel või teisel viisil tulevad maod esile peamiselt just negatiivses tähenduses.

Suhtumist siugudesse ning ka teadmisi nendest määras see, kas tegu oli linna- või maaelanikuga, sakslase või eestlasega, kõrgest või madalast seisusest inimesega. Eesti rahvauskumused ja -kombed väljendavad selgelt positiivset, austavat suhtumist siugudesse, muu hulgas nähti nendes kasulikke elukaid. Iseäranis ühiskonna eliidile oli aga iseloomulik mõelda loomadest nii-öelda tekstipõhiselt: nende teadmised eluslooduse kohta pärinesid õpetatud tekstidest, mitte ei rajanenud vaatlusel ega empiirilistel andmetel. Madusid võeti omaks eelkõige nende sümbolises tähenduses, mis omakorda on tunnistuseks, kui tugevalt mõjutas kristlik õpetus inimese suhtumist loomadesse.

Kesk- ja varauusajal oli meditsiin vististi küll ainus valdkond, kus maol oli isegi teatud majanduslik tähtsus. Arsti- ja loodusteaduste areng valgustusajastul hakkas looma siugudele varasemast positiivsemat või vähemalt neutraalset kuvandit. Õpetatud tekstides hakkas tooni andma asine, sealhulgas vaatlusele tuginev ja roomajaid kui bioloogilisi liike kirjeldav teave, tõustes sellega jõudsalt seni domineerinud teoloogiliste tõlgenduste kõrvale.

Artikkel on valminud projekti „Digiloom. Loomakujutised Eesti keskaja ja varauusaja kultuuripärandis“ (KUM-TA35) raames.

ARHIIVIALLIKAD

Tallinna Linnaarhiiv (TLA)

- TLA.230.1.Aa235 Revelsche Apotheker-Ordnung und Taxa, 1695.
- TLA.230.1.Ab15 Ratsprotokolle 1574–1575.
- TLA.230.1.Ab17 Ratsprotokolle 1577–1578.
- TLA.230.1.Ab18 Ratsprotokolle 1579–1580.
- TLA.230.1.Ab19 Ratsprotokolle 1581–1582.
- TLA.230.1.Ab21 Ratsprotokolle 1582–1584.
- TLA.230.1.Ab22 Ratsprotokolle 1585–1586.
- TLA.230.1.Ab27 Ratsprotokolle 1594–1597.
- TLA.230.1.Bc 13/I Akten über Johannishof 1642–1800.

Tallinna Linnamuuseumi fotokogu (TLM F)

TLM F 7512:2 Reljeefplaat „Vaskussi kummardamine”.

<http://www.muis.ee/museaalview/2504369>

TLM F 7512:3 Reljeefplaat „Adam ja Eeva”. <http://www.muis.ee/museaalview/2504387>

VEEBIVARAD

VAKK = Eesti vana kirjakeele korpus. Tartu Ülikool. <https://vakk.ut.ee/>

KIRJANDUS

Biblia / das ist / die gantze Heilige Schrifft Deudsch 1534. Tlk Martin Luther. Wittenberg: Hans Lufft.

Bruiningk, Hermann von 1924. Der Werwolf in Livland und das letzte im Wendenschen Landgericht und Dörptschen Hofgericht i. J. 1692 deshalb stattgehabte Strafverfahren. – Mitteilungen aus der livländischen Geschichte, kd 22, v 3, lk 163–220.

Eisen, Matthias Johann 1919. Eesti mütoloogia. Tallinn: Eestimaa Kooliõpetajate Vastastiku Abiandmise Seltsi raamatukaupluse kirjastus.

Eisen, Matthias Johann 1926. Eesti vana usk. (Eesti Kirjanduse Seltsi toimetused 21.) Tartu: Eesti Kirjanduse Selts.

Fabricius, Dionysius 2010. Liivimaa ajaloo lühiülevaade. Tlk Jaan Unt, toim Kai Tafenau, Enn Tarvel, komment E. Tarvel. Tartu: Johannes Esto Ühing.

Fischer, Jakob Benjamin 1791. Versuch einer Naturgeschichte von Livland, entworfen von J. B. Fischer. Zwote vermehrte und verbesserte Auflage. Königsberg: Friedrich Nicolovius.

Fossier, Robert 2008. Das Leben im Mittelalter. Tlk Michael Bayer, Enrico Heinemann, Reiner Pfeleiderer. München–Zürich: Piper.

Glasenapp, Patrick von 1980. Baltisches Wappenbuch. Alling: Verlag Patrick v. Glasenapp.

Gubert, Salomon 1649. Stratagemata oeconomicum oder Ackerstudent. Riga: Gerhard Schröder.

Gustavson, Heino 1972. Tallinna vanadest apteekidest kuni 1917. a. Tallinn: Valgus.

Hiärn, Thomas 1794. Ehst- Liv- und Lettländische Geschichte. Nach der Originalhandschrift herausgegeben. I kd. Mitau: Johann Magnus Wehrt.

Hupel, August Wilhelm 1777. Topographische Nachrichten von Lief- und Ehstland. 2. kd. Riga: Johann Friedrich Hartknoch.

Jonuks, Tõnno 2022. Eesti muinasusundid. Tallinn: Postimees.

Kelch, Christian 2004. Liivimaa ajalugu. Tlk Ivar Leimus, Kai Tafenau. Tartu: Eesti Ajalooarhiiv.

Kodres, Krista; Russow, Erki 2005. Kaunistatud elamu. – Eesti kunsti ajalugu. History of Estonian Art. 2. kd. 1520–1770. Peatoim K. Kodres, toim Elo Lutsepp, Ivar-Anton Karros, Mari Aas, Maris Jöks. Tallinn: Eesti Kunstiakadeemia, lk 119–151.

Koehler, Franz 1892. Ehstländische Klosterlectüre. Ein Beitrag zur Kenntniss der Pflege des geistigen Lebens in Ehstland im Mittelalter. Reval: Franz Kluge.

Kreem, Juhan 1995. Sebastian Münster ja Liivimaa. – Akadeemia, nr 3, lk 508–524.

- Kruus, Hans (koost) 1924.** Eesti ajaloo lugemik. I kd. Valitud lugemispalad Eesti ajaloo alalt 1561. aastani. Tartu: Eesti Kirjanduse Selts.
- Leivo, Maeve; Lohk, Ahti; Ross, Kristiina; Tafenau, Kai; Kõiv, Lea (koost) 2013.** Johannes Gutsblaffi piiblitõlge 1647–1657. Tallinn: Eesti Keele Sihtasutus.
- Loorits, Oskar 1932a.** Eesti rahvausundi maailmavaade. (Elav teadus 12.) Tartu: Eesti Kirjanduse Selts.
- Loorits, Oskar 1932b.** Estnische Volksdichtung und Mythologie. Tartu: Akadeemiline Kooperatiiv.
- LUB 7 = Liv-, Est- und Curländisches Urkundenbuch.** 7. kd. 1423 mai – 1449 mai. Toim Hermann von Hildebrand. Riga–Moskau: J. Deubner, 1881.
- Madar, Maia 1987.** Nõiaprotsessid Eestis XVI sajandist XIX sajandini. – Religiooni ja ateismi ajaloost Eestis. Artiklite kogumik. III kd. Koost Jüri Kivimäe. Tallinn: Eesti Raamat, lk 124–145.
- Madu inimese kõhus.** – Sakala 13. X 1928, lk 4.
- Mark, Lemmit 1938.** Nõiaprotsessidest Eestis XVIII sajandi lõpul ja XIX sajandi alguses. – Ajalooline Ajakiri, nr 1, lk 20–33.
- Mänd, Anu 2011.** Church art, commemoration of the dead and saints' cult: Constructing individual and corporate *memoria* in late medieval Tallinn. – Acta Historica Tallinnensia, kd 16, lk 3–30. <https://doi.org/10.3176/hist.2011.1.01>
- Mänd, Anu 2023.** Kaupmees Hans Pawelsi kenotaaf. – Eesti kunsti ajalugu. History of Estonian Art. 1. kd. 1100–1520. Peatoim Krista Kodres, koost, toim Kersti Markus, toim Eneken Helme, Richard Adang. Tallinn: Eesti Kunstiakadeemia, lk 395–399.
- Münster, Sebastian 1995.** Kosmograafia: Liivimaa. Tlk Juhan Kreem. – Akadeemia, nr 3, lk 506–507.
- Nottbeck, Eugen von 1894.** Fragment einer Revaler Chronik. – Beiträge zur Kunde Ehst-, Liv- und Kurlands, kd IV, v 4, lk 450–468.
- Paju, Risto 2015.** Otsides kivist jumalat. Ühest raidkivifragmendist Tallinna Linnamuuseumi kogus. – Vana Tallinn, kd 26 (30), lk 173–188.
- Pertz, Georg Heinrich (toim) 1846.** Adami Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum. Hannover: Hahn.
- Pöltсам–Jürjo, Inna 2009.** Liivimaa väikelinn Uus-Pärnu 16. sajandi esimesel poolel. Tallinn: Argo.
- Pöltсам–Jürjo, Inna 2024.** Conrad Dellingshuseni joonistatud maailm. The Worlds of Conrad Dellingshusen in Quill and Ink. Tallinn: Tallinna Linnaarhiiv.
- Russow, Balthasar 2022.** Liivimaa provintsi kroonika. Tlk, komment Jüri Kivimäe, toim Madis Maasing. Tallinn: Tänapäev.
- Rußwurm, Carl 1855.** Eibofolke oder die Schweden an den Küsten Ehstlands und auf Runö. 2. kd. Reval: Druck von J. J. Kelchen.
- Rußwurm, Carl 2015.** Eibofolke ehk rootslased Eestimaa randadel ja Ruhnus. Tlk Ivar Rüütli. Tallinn: Eestirootsi Akadeemia.
- Samson, Hermann 1626.** Neun Außerlesen vnd Wolgegründete Hexen Predigt. Riga: Gerhard Schröder.
- Uuspuu, Villem 1937.** Nõiaprotsesse Pärnu Maakohtu arhiivist kuni 1642. – Usuteadusline Ajakiri, nr 3/4, lk 114–126.

Uuspuu, Villem 1938. Surmaotsused eesti nõiaprotsessides. – Usuteadusline Ajakiri, nr 2, lk 79–87; nr 3/4, lk 117–130.

Wallner, Rudolf 1929. Eesti rahvarohtude sõnastik. Käsiraamat apteekritele ja arstidele. Tallinn: Tallinna Eesti Kirjastus-Ühisus.

Üprus, Helmi 1971. Tallinna etikukivid. Tallinn: Valgus.

Üprus, Helmi 1987. Raidkivikunst Eestis XIII–XVII sajandini. Toim Voldemar Vaga. Tallinn: Kunst.

Inna Pölsam-Jürjo (sünd 1969), PhD, Tallinna Ülikooli humanitaarteaduste instituudi vanemteadur (Narva mnt 25, 10120 Tallinn), inna.jurjo@tlu.ee

Attitudes toward snakes in medieval and early modern Estonian historical sources

Keywords: history, chronicles, folk traditions, snakes, slow-worm, household snake

Snakes appear relatively infrequently in medieval and early modern Estonian written and visual sources, and when they do, they are typically portrayed in a negative light. In theological writings and religious art, snakes symbolized Satan. Normative and narrative sources of the era often described Estonians through references to snakes, emphasizing their paganism, barbarism, and superstition. However, these sources contain little information about actual reptiles.

Attitudes toward snakes – and knowledge about them – varied depending on a person's background: urban and rural dwellers, Germans and Estonians, and individuals of different social classes all had different perceptions. Estonia's old, pre-Christian folk traditions clearly reflect a positive, respectful attitude towards snakes; they were often seen as beneficial creatures. In contrast, the elite typically interpreted animals through a textual lens, relying on scholarly writings rather than direct observation or empirical data. As a result, snakes were understood largely in symbolic terms, reflecting the strong influence of Christian teachings on human perceptions of animals.

During the medieval and early modern periods, medicine was, for the most part, the only field in which snakes held economic significance. The Enlightenment's advances in medical and natural sciences also shaped attitudes toward snakes. In scholarly texts, practical, observation-based descriptions of reptiles as biological species gradually gained prominence, standing alongside previously dominant theological interpretations.

Inna Pölsam-Jürjo (b. 1969), PhD, Senior Researcher, Institute of Humanities, Tallinn University (Narva mnt 25, 10120 Tallinn), inna.jurjo@tlu.ee