

Tartu Ülikool  
Filosoofiateaduskond  
Kultuuriteaduste ja kunstide instituut  
Eesti ja võrdleva rahvaluule osakond

LUUPAINAJA SOTSIAALNE FUNKTSIOON KIHNU ÜHISKONNAS:  
LUUPAINAJAPÄRIMUSE VÕRDLEV ANALÜÜS ARHIIVI- JA  
VÄLITÖÖMATERJALIDE PÕHJAL

Magistritöö

Jaan Sudak

Juhendaja: professor Ülo Valk

Tartu

2015

# SISUKORD

SISSEJUHATUS .....	5
1. RAHVAUSUNDI UURIMISE TEOREETILISED LÄHTEKOHAD .....	9
1.1. Rahvausund rahvapärase mõtteviisi uurimise allikana .....	9
1.2. Rahvausundilise teabe liikumine pärimusrühmas .....	13
1.3. Usundiliste kogemuste roll rahvausundis .....	14
1.4. Loomuliku ja üleloomuliku vastandus .....	16
1.5. Piiratud hüvede teooria .....	18
1.6. Maagia roll pärimusrühma sotsiaalses elus .....	20
1.7. Pärimuslik-kognitiivne teooria rahvausundi uurimiseks .....	22
2. LUUPAINAJA VARASEM UURIMISLUGU .....	24
2.1. Luupainaja uurimislugu Eesti allikate põhjal .....	24
2.1.1. Painaja käsitlused 19. sajandil .....	24
2.1.2. Painaja käsitlused 20. sajandil .....	27
2.1.3. Painaja uuemates käsitlustes .....	29
2.2. Painaja käsitlusi rahvusvahelises folkloristikas .....	31
2.3. Painaja meditsiinilised seletused .....	33
3. METODOLOOGILISED LÄHTEKOHAD .....	35
3.1. Rahvapärase mõtteviisi analüüsimeetod .....	35
3.2. Eesti Rahvaluule Arhiivi materjalide põhjal loodud tekstikorpused .....	37
3.2.1. Arhiivimaterjalide allikad .....	38
3.3. Välitöömaterjalide põhjal loodud tekstikorpused .....	40
3.3.1. Välitööd Kihnu saarel .....	41
4. KIHNU ASUSTUS- NING KULTUURILOOLINE KONTEKST .....	43
4.1. Asustuse teke .....	43
4.2. Elanike päritolu .....	44
4.3. Võim ja valitsejad .....	45
4.4. Kirik ja usuelu .....	47
4.5. Haridus .....	48
4.6. Elatusalad .....	48
4.7. Uskumused ja tavad .....	50

5. TEKSTIKORPUSTE ANALÜÜS.....	52
5.1. MILLISED ON PAINAJA RAHVAPÄRASED SELETUSVIISID? .....	52
5.1.1. Arhiivimaterjalide põhjal loodud korpuse analüüs .....	53
5.1.1.1. Painajaks käimine kui maagiline praktika.....	53
5.1.1.2. Painaja kui kehaline häire .....	54
5.1.1.3. Konfliktid painajaga.....	56
5.1.1.4. Painaja kui minevikuline nähtus .....	57
5.1.2. Välitööainese põhjal loodud korpuse analüüs .....	58
5.1.2.1. Painaja kui maagiline praktika .....	58
5.1.2.2. Painaja kui kehaline häire .....	59
5.1.2.3. Konfliktid painajaga.....	60
5.1.2.4. Painaja kui minevikuline nähtus .....	61
5.2. MILLISTEST ALLIKATEST SAAB PAINAJA KOHTA INFORMATSIOONI?.....	62
5.2.1. Arhiivimaterjalide põhjal loodud korpuse analüüs .....	63
5.2.1.1. Narratiivid kui tõlgendusmaatriks .....	63
5.2.1.2. Kogemused kui maatriksi realisatsioon .....	64
5.2.1.3. Pärimuse füüsiline keskkond.....	65
5.2.1.4. Kontaktid painaja-ameti kandjaga.....	65
5.2.2. Välitööainese põhjal loodud korpuse analüüs .....	66
5.2.2.1. Narratiivid kui tõlgendusmaatriks .....	66
5.2.2.2. Kogemused kui maatriksi realisatsioon .....	67
5.2.2.3. Pärimuse füüsiline keskkond.....	68
5.2.2.4. Kontaktid painaja-ameti kandjaga.....	70
5.3. MIS ON PAINAJA SOTSIAALNE FUNKTSIOON?.....	71
5.3.1. Arhiivimaterjalide põhjal loodud korpuse analüüs .....	72
5.3.1.1. Painaja kui konfliktikäitumise viis.....	72
5.3.1.2. Painaja kui sotsiaalsete normide kinnitaja .....	72
5.3.1.3. Painaja kui enesekehtastamisviis armusuhetes .....	73
5.3.1.4. Painaja kui majandusliku heaolu kahjustamise viis .....	74
5.3.1.5. Painaja kui tuluteenimise vahend.....	74
5.3.2. Välitööainese põhjal loodud korpuse analüüs .....	76
5.3.2.1. Painaja kui konfliktikäitumise viis.....	76
5.3.2.2. Painaja kui sotsiaalsete normide kinnitaja .....	77

5.3.2.3. Painaja kui enesekehtestamisviis armusuhetes .....	78
5.3.2.4. Painaja kui majandusliku heaolu kahjustamise viis .....	79
5.3.2.5. Painaja kui tuluteenimise vahend .....	80
5.4. MILLIST SUHTUMIST PAINAJASSE ALLIKAD PEEGELDAVAD? .....	81
5.4.1. Arhiivimaterjalide põhjal loodud korpuse analüüs .....	81
5.4.1.1. Kokkupõrked ja vastandumine .....	81
5.4.1.2. Sotsiaalne tõrjutus .....	82
5.4.1.3. Füüsiline vägivald .....	83
5.4.2. Välitööainese põhjal loodud korpuse analüüs .....	84
5.4.2.1. Kokkupõrked ja vastandumine .....	84
5.4.2.2. Sotsiaalne tõrjutus .....	85
5.4.2.3. Füüsiline vägivald .....	87
5.4.2.4. Leppimine ja aktsepteerimine .....	88
JÄRELDUSED .....	89
KOKKUVÕTE .....	92
ALLIKAD JA KIRJANDUS .....	94
SUMMARY: The social function of <i>painaja</i> : comparative analysis of archival and fieldwork materials from Kihnu .....	105
LISA 1: Küsitluskava painaja pärimuse korjamiseks 2013. ja 2014. aasta välitöödel .....	108
LISA 2: Välitööpäevik 2014. aasta välitöödelt .....	109

## SISSEJUHATUS

Luupainaja (edaspidi *painaja*) on rahvausundiline nähtus, mida teadus selgitab unehalvatusena. Painaja puhul tunneb inimene survet kõril või rinnal, näeb, kuuleb või tajub kellegi ähvardavat juuresolekut ning on võimetu põgenema või abi kutsuma (Hufford 1982: 10–11). Erinevate uuringute põhjal on 20% kuni 40% inimestest painajat kogunud (Jong 2005: 80; Paradis, Friedman 2005: 124; Yeung, Xu, Chang 2005: 136). Painaja kohta on mitmeid pärimuslikke seletusteooriaid. Inimest ründab kas deemon või surnud inimese vaim (Adler 1991: 57; Davies 2003: 193), painaja-oskusega inimene (Law, Kirmayer 2005: 101–102) või tulnukad (McNally, Clancy 2005: 115). Eesti pärimuslikus aineses on painajaks inimene, kes käib vabatahtlikult või on selleks nõiutud, harvem surnu vaim, sellega on seotud rikkalik tõrje- ning kaitsemaagiliste praktikate kogu (Eisen 1922 [1896]: 16–43; (Loorits 1953: 415–429). Eesti ainesel põhinevaid kaasaegseid käsitusi on vähe, kuid haiguskujutelmadest on ilmunud näiteks monograafiad katkupärimusest (Hiimäe 1997) ja halltõvest (Paal 2014). Painajale pühendatud uurimus on vajalik täiendus mütoloogiliste haiguskujutelmade uurimises.

Käesolevas töös uurin painajaga seotud pärimuse näitel, kuidas rahvausund mõjutab pärimuskandjate omavahelisi suhteid. Minu allikateks on Kihnus välitöödel salvestatud materjal ning Eesti Rahvaluule Arhiivi aines. Eelnimetatud andmestike põhjal analüüsin painajaga seotud rahvausundilist pärimust ning selles peegelduvat sotsiaalset konteksti, samuti jälgin pärimuse muutumist ajas. Keskendun rahvausundilise pärimuse mõjule, laiemalt sellele, kuidas pärimuskandjad oma maailma näevad, seletusi loovad ning edasi kannavad. Toon välja, millised on painaja rahvapärased seletusviisid ning millist sotsiaalset funktsiooni painaja kannab. Tähelepanu all on ka küsimus selle kohta, millist suhtumist painajasse allikad peegeldavad. Arhiiviainese ning välitöömaterjalide võrdlemise eesmärk on uurida, kas ja kuidas pärimus on vahepeal muutunud ning milliseid arenguid on võimalik täheldada. Võimalikke muutuseid põhjendan Kihnu ajaloolise ja sotsiaalmajandusliku arenguga, seepärast keskendun ka pärimustekstide konteksti analüüsimisele.

Kirjutama ajendas mind huvi selle üle, milline on rahvausundi funktsioon pärimusrühma elus, täpsemalt see, kuidas mõjutab rahvausund sotsiaalset elu ning rühmaliikmete vahelist läbisaamist. Uurimisallikaks valisin Kihnu painaja-pärimuse, sest saarel seostatakse painajat valdavalt konkreetsete elavate isikutega. Materjal peegeldab kihnlaste omavahelisi suhteid, sotsiaalne kontekst tuleb selle põhjal selgelt esile. Tänapäeval on suhtumine painajaga seotud

pärimusse vastuoluline, rahvausundiline aines leiab samas endiselt kõlapinda kihnlaste elus. Juturepertuaar põhineb pärimusekandjate või nende tuttavate isiklikel kogemustel, samuti varasemal ainesel. Painaja mängib kihnlaste igapäevaelus nähtavat rolli.

Esimest korda jõudsin Kihnu 2010. aastal. Tartu Nefa Rühm ja Tartu Ülikooli Eesti ja Võrdleva Rahvaluule Osakond (toona õppetool) korraldasid sel aastal ühisekspeditsiooni, millest võtsin tudengina osa. Kihnu on mind ikka ja jälle tagasi kutsunud saarele omane kultuur ning elulaad. Kihnu on paik, kus tänu kultuurilisele järjepidevusele on säilinud mitmekesine rahvausundiline pärimus. Inimesed jutustavad hingede rändamisest, lambaniitajatest ja painajatest, otsivad unenägudest endeid tuleviku kohta ning tegelevad *kuntsitamise*'ga (maagiaga seotud argipäeva töid saatvad toimingud). Rahvausund moodustab olulise osa kohalikust maailmapildist ning eluviisist, kuid usundile pühendatud uurimistöid senini ilmunud pole. Pärimuslikul mõtteviisil aitab püsida ja edasi kanduda järjepidev elulaad ning põlvkondade vaheline sidusus. Kihnu on paeluv välitööpaik nii kohalikul kui rahvusvahelisel tasandil, eriti rahvausundile keskenduvaks kogumis- ja uurimistööks.

Käesolev töö koosneb viiest sisupeatükist ning ees- ja lõppsõnast (koos inglise keelse kokkuvõttega). Sisupeatükkides avan uurimuse teoreetilise tausta, kaardistan eesti ja rahvusvaheliste allikate põhjal varasema uurimisloo, tutvustan uurimuse metodoloogilisi lähtekohti, käsitlen analüüsitava tekstide konteksti ajaloolisest, majanduslikust ning sotsiaalkultuurilisest aspektist ning analüüsin tekste lähtuvalt neljast uurimisküsimusest.

- 1) Millised on painaja rahvapärased seletusviisid?
- 2) Millistest allikatest saab painaja kohta informatsiooni?
- 3) Millised on painaja sotsiaalsed funktsioonid?
- 4) Milliseid hoiakuid ja suhtumist painajasse allikad peegeldavad?

Analüüsitulemused võtan kokku järelduste peatükis. Teksti jälgimise hõlbustamiseks alustan sisupeatükke lühikese tutvustusega peatüki eesmärkidest.

Lähtun uurimuses erinevate lähtekohtade pinnal kombineeritud pärimuslik-kognitiivsest teooriast, mis sõnastab, et rahvausund ning maagia on pärimusrühma elus reaalsed ning funktsionaalsed nähtused. Rahvausund loob raami, mille kaudu otsitakse kogemustele seletusi, maagia on sotsiaalne praktika, mille eesmärk on lahendada erinevaid probleemolukordi. Teoreetilise lähenemise valikul lähtun Catharina Raudvere ja David Huffordi seisukohast, et uurija peaks austama oma informantide uskumusi. Maagia ja

rahvausund pole juhuslik looming, vaid põhjus-tagajärg ahelale allutatud loogiline süsteem. Pärimuse põhjal loob pärimuskandja talle tõesena näivad seletusi sündmuste ning nähtuste kohta (Raudvere 1995: 46). Kuigi tänapäeva teadus käsitleb painajat meditsiinilisest vaatepunktist uneparalüüsina, ei lükka teaduslikud seletused ümber varasemaid rahvausundilisi seisukohti. Huffordi meelet pole teadus senini suutnud öelda painaja kohta midagi sellist, mis välistab painaja seosed vaimudega (Hufford 2005: 41). Minu meelet saab seisukohta laiendada ka painaja seostele maagiaga. Seepärast võtan arvesse seletust painajast kui maagilisest praktikast või oskusest, vaimsest rünnakust.

Avan varasema uurimislooe eesti allikate kaudu, mis on ilmunud 19. sajandist kuni kaasajani. Nende kõrval toon välja olulisemate uurimuste tulemused rahvusvahelisel tasandil, et näidata, kuidas painaja seletused kultuuriti varieeruvad. Kultuuritaust ning ümbritsevate inimesed mõjutavad seda, kuidas painajat tõlgendatakse (Cheyne, Pennycook 2013: 137). Kultuuriülest ühest seletust painaja kohta pole, sümptomaatilisel sarnaseid kogemusi põhjendatakse erinevalt. Lisaks folkloorsetele käsitlustele painajast tutvustan lühidalt meditsiinilaseid teooriaid selle kohta, miks painaja tekib. Nii pärimuslik kui meditsiiniline seletusviis on esindatud tänapäevases aineses ning seepärast on nendega tutvumine oluline pärimuse mõistmiseks.

Metodoloogia osas lähtun Satu Apo poolt väljapakutud meetodist välitööainese ja arhiivimaterjalide analüüsimiseks (Apo 2003: 220–221). Meetodi põhjal tehakse pärimustekstide kohta järelduki tekstikorpuste võrdleva analüüsi teel. Korpuste omavahelisel kõrvutamisel otsitakse lahendusi konkreetsetele uurimisküsimustele. Meetod võimaldab töötada suurte andmehulkadega ning jõuda pärimustekstide põhjaks oleva mõttelise struktuurini. Valisin meetodi, sest sarnaselt Apole lähtun uurimuses küsimustest pärimusrühma mõtteviisi kohta, analüüsin, kuidas nad maailma näevad ning enda jaoks seletavad. Kuidas pärimus mõjutab nende maailmapilti ja omavahelist koostoimimist.

Uurimuse empiirilise aluse moodustavad Eesti Rahvaluule Arhiivi materjalide ning välitööainese põhjal loodud tekstikorpused. Arhiivimaterjalid leidsin Kihnu topograafilise kartoteegi abil, täpsemalt keskendun käesolevas töös ajaperioodile 1920ndatest kuni 1940ndateni, sest sel ajal on kirja pandud enamik painaja-pärimust kajastavaid tekste. Välitööd toimusid 2013. ja 2014. aasta suvel Kihnus. Materjalid on korrastatud ja antud üle Eesti Rahvaluule Arhiivile. Välitööd korraldasin tudengitest kaastööliste abil, kes aitasid mind materjali kogumisel ning hiljem korrastamisel. Esimesel aastal tuli välitööde rahastus Eesti

Üliõpilaste Seltsi isikustipendiumist, teisel aastal Eesti Kirjandusmuuseumilt. Mõlemal korral samuti omafinantseeringust. Välitöid toetas SA Kihnu Kultuuriruumi juhataja Mare Mätas, kes majutas meid mõlemal suvel Metsamaa talus. Välitöödel kogutud materjalid andsin üle Eesti Rahvaluule Arhiivi (ERA, DH 1076 – ERA, DH 1105; ERA, DH 1340 – ERA, DH 1370).

Pühendan selle töö oma informantidele ning kaastöölisele, kellega olen ekspeditsioonidel kohtunud, mõtteid vahetanud või koostööd teinud. Soovin, et see töö leiaks tähelepanu nii kihnlaste, kui ka kõigi teiste seas, kes tunnevad huvi rahvausundi ning Kihnu kultuuri üle. Täna neid, kes aitasid mind töö valmimisel. Rasmus Kask ja Tenno Teidearu saatsid mind materjali kogumisel ning selle mõtestamisel. Mare Mätas ja Maie Aav andsid kihnlastena heakskiidu minu uurimisjäreldustele. Mare Kõiva suunas mind arhiivimaterjalideni, Ülo Valk juhendas töö valmimise protsessi. Eesti Üliõpilaste Seltsi stipendiumi toel korraldasin esimesed välitööd. Neid, kes töö valmimisele kaudselt kaasa aitasid, on rohkemgi. Aitäh kõigile, kes mind selles protsessis saatsid ning toetasid!



# 1. RAHVAUSUNDI UURIMISE TEOREETILISED LÄHTEKOHAD

Järgnevalt avan rahvausundi ning rahvapärase mõtteviisi uurimise teoreetilisi lähtekohti. Keskendun uurimise allikatele, rahvausundilise teabe liikumisele pärimusrühmas ja kogemuste selgitamisele rahvausundilise informatsiooni taustal. Tutvustan piiratud hüvede teooriat ühe võimaliku lähtealusena, millel põhineb alljärgnev pärimustekstide analüüs, samuti toon välja teooriale esitatud kriitikat. Põhjendan, miks ma ei rakenda rahvausundi uurimisel kategooriaid *loomulik* ning *üleloomulik* ning toon välja maagia erinevaid funktsioone pärimusrühma elus.

## 1.1. Rahvausund rahvapärase mõtteviisi uurimise allikana

Rahvausund peegeldab pärimuskandjate mõtteviisi, kujundab nende hoiakuid, tõekspidamisi, väärtuseid ja käitumist. Rahvausundi uurimisfookus on aja jooksul liikunud uskumuste analüüsimiselt usundikandjate, usundi sotsiaalse konteksti ning funktsiooni uurimisele (Valk 2012: 351). Sotsiaalse funktsiooni mõiste formuleeris ühiskonna teaduslikus uurimises esmakordselt prantsuse sotsioloog Émile Durkheim, tähistades vastavust ühiskondlike institutsioonide ning ühiskonna eksistentsiks tarvilike tingimuste vahel (Radcliffe-Brown 2013: 80). Teisiti öeldes on kultuurifenomenidel, näiteks rahvausundil, kultuurikandjate jaoks praktiline väärtus. Need teenivad mingisugust eesmärki ehk kannavad ühiskondlikus elukorralduses ja kultuuris funktsionaalset rolli. Kultuuri defineerimisel lähtun Bronislaw Malinowskist, kes sõnastab kultuuri kui instrumentaalse reaalsuse, ühiskonnakorralduslike lepete, ideede, tavade, uskumuste ja väärtushinnangute kogumi, mis võimaldab ühiskonnaliikmetel koostöös rahuldada oma bioloogilisi vajadusi selleks kohandatud ja seatud keskkonnas (Malinowski 2013: 106). Definitsioonist lähtuvalt on rahvausundit võimalik mõista kui kultuuri mehhanismi, mille abil antakse edasi ühiskonnakorraldusliku süsteemi püsimiseks vajalikke oskusi, teadmisi, väärtusi, kõlblustunnet ja käitumisnorme. Rahvausundi uurimine on seotud pärimuskandjate üldise mõtteviisi uurimisega, süsteemi analüüsimisega, mille alusel nad elu mõtestavad ning korraldavad.

Rahvapärast mõtteviisi defineerin, lähtudes Soome folkloristi Satu Apo määratlusest. Ta kirjutab rahvapärases mõtteviisist, kui kultuuris levinud ning erinevate sotsiaalsete kategooriate esindajatele tuttavast informatsiooni hulgast või mõistete süsteemist. Näen rahvapärast mõtteviisi seoses pärimusliku tõe (*folk. idea*) mõistega, mis tähistab erinevates folkloorižanrites kajastuvaid pärimusrühmaliikmete suhtumist, käitumist ning mõtlemist kujundavaid arvamusi ning tõekspidamisi enda ja oma keskkonna kohta (Dundes 1978: 109). Pärimuslik tõde on rahvapärase mõtteviisi ehituskivi, detail või mõiste laiema süsteemi sees. Nii rahvapärase mõtteviisi kui pärimusliku tõeni jõuab uurija folklooritekstide või pärimuslike toimingute analüüsimise kaudu. Apo kirjutab, et *rahvapärase mõtteviisi uurimise metodoloogiliseks põhilähtekohaks on oletus, et väljendus (kõne, laul, kirjutis, joonistus, rituaalne toiming) ja selle tulemus viitavad väljendaja mõtteile kindlal viisil* (Apo 2003: 220). Folkloristika tegeleb väljenduste talletamise ning süstemaatilise uurimisega, konkreetset kultuuri analüüsimisega. Kristin Kuutma kirjutab, et *folkloristide uurimuslik tekst on kultuurikirjeldus, mis dokumenteerib väljendatut ja loob seda kirjeldades tähendusi* (Kuutma 2010: 687). Folkloori ja kultuurikonteksti seostest kirjutab William Bascom järgnevat: folkloori uurimise kaudu on võimalik jõuda pärimuskandjaid puudutavate kultuurielementideni ning folkloori tuleks tõlgendada kui arvamuste konsensust (Bascom 1954: 337–338). Väide kehtib eriti selliste ühiskondade puhul, kus kultuurisisene varieerumine erinevate sotsiaalsete gruppide näol on väike, näiteks Kihnu. Saksa kultuuriuurija Hermann Bausinger kirjutab, et selliseks ühiskonnaks on tugevalt kultuuri- ja ühiskonnasidus talupojaühiskond. Sotsiaalsed ootused ja välja kujunenud traditsioonid seisavad kõrgemal individuaalsetest eelistustest (Bausinger 1983: 337–338) ning seega on arvamuste konsensus ühiselu korraldamisel just sellistes kultuurides tugevalt esindatud. Kihnu tänapäevane ühiskond on sellisest sotsiaalsmajanduslikust korraldusest arenenud ilma oluliste murrangute ja katkestusteta, seepärast võib eeldada ka mõtteviisi järjepidevat arengut ning edasi kandumist.

Rahvausund kajastab pärimuskandja mõttemaailma, ümbritseva keskkonna ning sündmuste seletusviise. Sündmust defineerin fikseeritud alguse ja lõpuga, mingisugust nime kandva tegevusreana (Salmi-Niklander 2009: 22). Folkloristika keskendub sündmuste uurimisel sündmuse esitusviisile ehk jutusündmusele, mis on tähenduslik ennekõike jutu, mitte tõsielu fikseerimise ja rekonstrueerimise seisukohalt (Jaago 2010: 185). Jutustamisel väljendatakse oma suhtumist ja emotsioone, tõlgendatakse sündmust (Peltonen 2009: 8). Rahvausund püsib laiemalt aktsepteeritud lähtekohtadel ning printsiipidel, tõlgendustel. Lühidalt on see

pärimusrühmaliikmete vahel jagatud konsensuslik informatsioon maailma mudeldamiseks, mille põhjal sündmuseid tõlgendatakse.

Ameerika antropoloog George M. Foster on seisukohal, ühiskonnaliikmed elavad sarnaste printsiipide alusel, mis suunab viisi, kuidas nad oma keskkonda tunnetavad, seda mõtestavad ja selles käituvad (Foster 1965: 293–294). See tähendab orienteeritust kõneleda sündmustest kindlal viisil, pärimus seab raamid sündmuste narratiivseks mudeldamiseks. Foster toetub Clyde Kluckhohni mõistele *kognitiivne orientatsioon (cognitive orientation)*, mis tähistab alateadlikult ning sõnastamata kujul toimivat, kultuurikandjate valikuid ning hoiakuid kujundavat süsteemi (Kluckhohn 1943: 218, Foster 1965: 294 kaudu). Kognitiivne orientatsioon märgib kultuuri mõju indiviidi üle. Individuaalsetele kogemustele antakse kultuurist lähtuv seletus ehk pärimuskandja on orienteeritud seletama oma kogemusi laiemalt aktsepteeritud mudelite kaudu. Rahvausundiline informatsioon kujundab pärimuskandjaid ning on seotud sündmuste mõtestamise viisiga. Rahvapärane mõtteviis ning kognitiivne orientatsioon ühendavad indiviide ja loovad ühiseks kooseksisteerimiseks vajalikke tingimusi, maailma seletatakse lähtuvalt sarnastest printsiipidest. Uurijale peegeldavad rahvapärane mõtteviis ja kognitiivne orientatsioon süsteemi, mille alusel kultuur on korraldatud.

Käesoleva töö raames määratlen kogemust lähtuvalt Throopi, Salmi-Niklander ja Weltzeri ideedest. Throopi hinnangul on antropoloogilises teoorias kogemuse mõiste kasutamine problemaatiline, sest kogemuse kategooriad pole ühtsed ehk puudub ühtne teoreetiline lähenemine mõistele *kogemus* (Throop 2003: 222). Throop ei jõua kogemuse defineerimiseni, kuid pakub välja kogemust struktureerivaid orientatsioone, millest antud hetkel on oluline konkreetne tulevikuorientatsioon (minevikukogemustest lähtuvad ootused tuleviku suhtes) ning tagasivaatav pilk (läbielatud kogemuse narrativiseerimine) (*ibid*: 228-232). Throopi poolt öeldust saan aru nõnda, et minevikukogemused mõjutavad inimest, kujundades ootuseid oleviku ja tuleviku suhtes. Seejuures võib orientatsioone kujundada ka pärimus ehk teistelt kuulnud informatsioon, mis mõjutab arvamuste ja käitumise kujunemist. Näiteks sümptomaatiliselt sarnaseid kogemusi narrativiseeritakse ja seletatakse painaja, kui neid kogemusi ühendava kategooria kaudu. Kategooria orienteerib pärimuskandjaid andma analoogsetele kogemustele sarnase nimetuse ning jutustama neist seega teistele pärimuskandjatele arusaadavalt. Salmi-Niklander eristab kogemus- ja sündmusjutustuse eristamisel sarnaselt W. Dilthey'le kogemusvoogu ja erilist kogemust (vt Dilthey 1976). Erilised kogemused on ajaliselt piiritletud ning seotud mõne pöördepunktiga, kogemusvoog

on sündmuste passiivne vastuvõtmine. Kogemusjutustus käsitleb erilisi ja pöördelise tähtsusega, ajaliselt piiritletud sündmuseid, mida ta defineerib kui fikseeritud alguse ja lõpuga tegevusrida (Salmi-Niklander 2009: 22, 24). Kogemust võib käsitleda ka minevikusündmuse ning sellele järgnenud hilisema tõlgenduse sünteesina (Jaago 2010: 188). Kogemusjutustus on läbielatu rekonstrueerimine, selle osaline ning valikuline taasesitus. Tähelepanu pole mitte absoluutsel kogemusel (sellel, mis juhtus) vaid subjektiivsel kogemusel (sellel, kuidas jutustaja sündmust seletab ja mõtestab).

Eelneva valguses defineerin painaja-kogemusi sündmustena, kus inimene seletab mingisugust sündmust painaja tegevuse kaudu. Orientatsiooni loovad analoogiad, kas siis varasemad kokkupuuted või muu informatsioon. Painajast jutustamisel antakse edasi kas isiklikke või pärimuslikke narratiive sellest sündmusest või muust painajaga ühendatud informatsioonist. Nimetan neid painaja-tekstideks ja väldin sarnaselt Catharina Raudverele käesolevas töös täpsemat žanrimääratlust, sest materjal on väga mitmekesine (vrd Raudvere 1993: 303–304). Painaja-tekstid on rahvausundilised tekstid, mis peegeldavad pärimuskandjate kogemusi, tõekspidamisi ja vaateid. Teksti defineerimisel toetun Laura Stark-Arolale, kes kirjutab, et tekst on metafoor inimese loodud märgisüsteemide tähistamiseks, mille tähendusi saame nendest märgisüsteemidest välja lugeda, avastada, või lahti mõtestada (Stark-Arola 1998: 67). Painaja-tekstide analüüsimise kaudu tahan jõuda nende tähenduste avastamiseni, mõista, mida nende kaudu tahetakse edasi anda.

Rahvausundilise pärimuse ning rahvapärase mõtteviisi analüüsimine on püüdlus mõista pärimuskandjat ja tema maailmapilti. Uurijate tähelepanu on peamiselt pälvinud kollektiivsete arusaamiste põhjal moodustatud mudelid, mis moodustavad pärimuse põhiainese (Apo 2003: 220). Rahvausundi puhul on nendeks näiteks mütoloogilised olendid, kelle ümber pärimuslik traditsioon kasvab ja areneb. Madis Arukase järgi kujutavad muistendid keskkonda, milles pärimuskandja elab, ning pakuvad eksistentsiga seotud küsimustele vastuseid. Sõnade kaudu väljendatakse aistingulist reaalsust, usundilised vahejuhtumid toimuvad füüsilises ruumis (Arukask 2000: 98). Usundiline informatsioon, pärimuskandja ja ümbritsev keskkond mõjutavad üksteist vastastikku ning järelikult tuleb arvestada rahvausundiliste tekstide kontekstiga. Teksti ja konteksti kokkuviiimine loob akna kultuurikandjate maailma, kus geograafilised, sotsiaalsed, poliitilised, majanduslikud ja religioossed aspektid moodustavad pärimuskandja mõtteviisi kujundava terviku ehk maailmapildi. Antud puhul määratlen maailmapilti kui individuaalset teadmiste ja uskumuste süsteemi, mis kujuneb kultuuri,

religiooni, poliitilise, sotsiaalse ja majandusliku olukorra, ning füüsilise elukeskkonna tulemusel. Rahvausund, kui pärimuskandja kultuurilist maailmapilti kujundav ning peegeldav informatsioon, avaldub praktiliste olukordade ning kogemuste pinnal pärimuskandja argikontekstis, keskkonnas, milles ta tegutseb. Rahvapärane mõtteviis on elu korraldamise ja ühiseluks vajalike tingimuste loomise vahend ning samal ajal nendest lähtuv orientatsioon.

## **1.2. Rahvausundilise teabe liikumine pärimusrühmas**

Rahvapärase mõtteviisi ning rahvausundi analüüsimise allikaks on pärimuslik aines ehk folkloor. Ameerika folklorist Dan Ben-Amos defineerib folkloori kõigis ühiskondades eksisteeriva kultuuriliselt ainulaadse suhtlemisviisina, mille vormiline, temaatiline ja esituslik korrelatsioon eristab folkloori muust kommunikatsioonist (Ben-Amos 2009a: 52–53). Folkloor on kultuuri lahutamatu osa, totaalsus, kus üksik pärimusrühmaliige talletab osa kollektiivsest informatsioonist (Ben-Amos 2009b: 13). Folkloori võib defineerida ka pärimusrühmale omase kujundiloomena, mille kaudu antakse edasi pärimusrühma poolt väärtustatud teavet (Barkalaja 1995: 46). See tähendab, et folkloori saab defineerida märgisüsteemina, mis kannab pärimusrühma liikmetele olulist informatsiooni, kajastab nende uskumusi ja mõtteviisi. Folkloristi roll on luua folkloori põhjal uurimuslik tekst, tegeleda argisuhtluse ja -olukordade mõtestamisega (Kuutma 2010: 687). Selleks kohaldab ta *empiriilise uurimise probleemiasetusi materjalidega, mida empiriiliste vahenditega täiendada ei saa* (Honko 1998: 2). Rahvausundi analüüsimise puhul on tähelepanu uskumuste rollil ning mõjul pärimusrühma liikmetele, mille kohta saab informatsiooni usundiliste praktikate vaatlemisel või tekstide analüüsimisel. Laiemalt hõlmab rahvausundi uurimine pärimusrühmaliikmete käitumise ning mõtteviisi analüüsimist, keskendudes situatsioonidele, kus usundiline aines aktualiseerub.

Rahvausund pole absoluutne ega koherentne süsteem. Kultuur on sisemiselt variatiivne ning sisaldab palju erinevaid, kohati vastuolulisi vaateid. Ühiskonnaliikmete jagunevad erinevateks selle pinnal erinevateks rühmadeks. Sõna rühm kasutan siin ja edaspidi mõiste *pärimusrühm* sünonüümina. Rühma liikmed jagavad ühiseid traditsioone, kombeid, uskumusi, tavasid (Dundes 2002: 17). Pärimusrühma määratlemisel lähtun Ameerika folkloristi Alan Dundese

definiitsioonist, kes määratleb pärimusrühma indiviididena, kellel on vähemalt üks ühine tunnus (Dundes 2002: 17–18). Piiritlevateks tunnusteks võib olla sotsiaalne staatus, amet, etniline või usuline taust, elukoht või mistahes muu kriteerium, mis võimaldab rääkida liikmeskonnast (Honko 1998: 1). Pärimusrühma hoiavad koos traditsioonid, mis aitavad rühmal end tajuda ning määratleda ühise tervikuna (Dundes 2002: 17). Konkreetsetes uurimustes määratlen pärimusrühma geograafilis-etnilistel alustel, Kihnu kui geograafiliselt eristuva ruumi elanikkonda, kellel on valdavalt sarnane etniline taust. Vaatlusaluse rühma ühiseks tunnuseks on jagatud pärimuslik kontekst.

Pärimusrühmi on ühe kultuuri sees palju ning kõik rühmaliikmed pole omavahel seotud, sest nad ei käi sotsiaalselt omavahel läbi, või on nende side nõrk. Pärimus liigub kommunikatsiooni kaudu. Inimene puutub pärimusega kokku sotsiaalsetes situatsioonides, kus pärimusrühmaliikmed jagavad omavahel teadmisi, kogemusi ning arvamusi (Bauman 1971: 33; Honko 1998: 2). Pärimusliku teabe tundmiseks ei piisa kooseksisteerimisest samas geograafilises ruumis, tuleb luua sotsiaalsed sidemed, mis tähendab kaasatust ning aktiivset osalemist pärimusrühma elus. Kui sidemed teiste liikmetega on nõrgad ning sotsiaalne aktiivsus madal, jääb inimene üldisest kommunikatsioonist kõrvale. Nõrgaks jääb ka side pärimusrühmaliikmete elu- ning mõtteviisiga, millega kaasneb ühiskondlikust elust irdumine ning endassetõmbumine. Sotsiaalsusel on seepärast pärimusrühmale omase mõtteviisi edasikandumisel määrav roll. Rahvausundiline teave ning sellest lähtuv mõtteviis liigub pärimuskandjate omavahelise kommunikatsiooni teel.

### **1.3. Usundiliste kogemuste roll rahvausundis**

Rahvausundiliste narratiivide ning laiemalt folkloori loomine ning kasutamine on seotud erinevates situatsioonides omandatud elamuste ning teadmistega. Pärimuskandjad sõnastavad ja mõtestavad enda ümber toimuvat ning loovad traditsiooniliste teadmiste ning uskumuste raames uut ainet. Soome folklorist Lauri Honko kirjeldab, et uue rahvausundilise ainese loomine toimub indiviidi ning pärimusrühma vahelises dialoogis, mis algab indiviidi püüdest selgitada läbielatud kogemusi (Honko 1989: 103, 108). Kogemused kas kinnitavad või lükkavad ümber varasemaid pärimuslikke teadmisi. Rahvausund põhineb sündmustel, millele

antakse lähtuvalt oma varasematest teadmistest selgitus. Pärimuskandjat mõjutab individuaalsete selgituste loomisel ning oma hoiakute ja veendumuste kujundamisel kultuuriline keskkond, milles ta elab. Individuaalsed kogemused suhestatakse laiema taustaga ning need sobitatakse pärimuslikku süsteemi, mis loob aluse ühisele arusaamisele ehk viisile, kuidas mingisugustest sündmustest mõelda.

Rahvausund on pärimusrühma praktikate ning pärimuslike vaadete kogusumma, hoiakute, väärtuste ning arvamuste süsteem, mis kujundavad ning suunavad pärimusrühmaliikmete käitumist ning kogemuste selgitamist (Yoder 1974: 13–14). See on tunnetuslikul tasandil kinnitatud uskumuste, normide ja tavade kogum, mille põhjal indiviid kujundab oma arusaamisi ning suhteid keskkonnaga (Primiano 1995: 44). Rahvausundiline informatsioon leiab kinnitust sündmuste kaudu, kus pärimuslik aines on aktualiseeritud kognitiivsel tasandil. Usundilised vahejuhtumid leiavad aset ennekõike füüsilises ruumis ja füüsiliste isikutega, kus koetakse kindlapiirilisi elamusi ja kohatakse kindlaid uskumusolendeid (Arukask 2000: 98). Rahvausundilised narratiivid, näiteks muistendid, kajastavad seetõttu ka sotsiaalset konteksti, millest nad on pärit.

Traditsioonilised rahvajutud peegeldavad pilti sellest, millisena pärimusrühm tahab end näha ning millisena inimesed tahavad seda hoida (Dégh 2003: 22), teisisõnu peegeldavad pärimuskandjatele keskseid väärtuseid (Klein 1997: 334). Nad võivad seda teha ka läbi eituse, antagonistlike tegelaskujude ning normidest kõrvalekaldumise naeruvääristamise (Bascom 1965: 33). Samuti kätkevad rahvausundilised narratiivid väärtuseid ja norme ehk annavad edasi pildi sellest, kuidas nende loojad tajuvad oma keskkonda ning iseenda rolli selles (Klintberg 1989: 70–72). Näiteks muistendite rääkimise eesmärgiks on informeerida oma kuulajaid ohust ning pakkuda vahendeid sellega toime tulemiseks (Dégh 1997: 487). Rahvausundilised narratiivid jagavad praktilist teavet ning põhinevad pärimuskandjate jaoks reaalsel olukordadel. Muistendid ühtlasi kujundavad informeerimise kaudu pärimuskandjate mõtteviisi. Need on orienteeritud tegelikkusele, milles pärimuskandjad elavad, pakkudes praktilist nõu ning abi olukordade lahendamiseks ehk kujundades nende mõtte- ning käitumisviisi sarnaste olukordadega suhestumisel. Samal ajal on rahvausundilised narratiivid tõendiks mudelist, mille abil pärimuskandjad oma kogemusi mõtestavad (Pentikäinen 1997: 553). Laiemalt kujutavad muistendid maailmapilti, milles pärimuskandja elab, samas seda vormides ja mõjutades (Arukask 2000: 97–98). Samuti kinnitavad muistendid ühiselu korraldamiseks aktsepteeritud norme ning reegleid läbi hoiatavate näidete (Honko 1989: 105).

Arukask kasutab mõistet *folkloorne etteantus*, mille piires toimub pärimuskandjate sotsialiseerumine, stabiliseerumine ning elukogemuse akumulatsioon, seedimine ja edasiandmine. Üksikisiku lõikes on folkloorne etteantus hädavajalik pärimusrühma reeglistatud kooseksisteerimiseks, see seab raamid, mille piires ühiselu korraldatakse (Arukask 2000: 98). Pärimus piirab ja kujundab pärimuskandjate maailmataju.

#### 1.4. Loomuliku ja üleloomuliku vastandus

Teaduslikust maailmapildist lähtuvalt sisaldab rahvausundiline aines sageli esmapilgul võõrapäraseid ning irratsionaalseid mõttekäike. Teaduslikule argumentatsioonile rajaneva informatsiooni abil ehitatakse üles vastandustel põhinevaid mõistepaare, näiteks teaduslik/religioosne või loomulik/ üleloomulik, mis pole ainus argumentatsiooni loomise viis (Descola 2011: 14). Pärimuskandjate mõtteviis erineb sageli uurija omast ning selle analüüsimisel tuleks erisusi arvesse võtta. Loomuliku ja üleloomuliku vahelist vastandust ei saa seega pidada üldkehtivaks ega tasu kõigile kultuuridele omistada. Pärimuskandja võib pidada loomulikeks nähtuseid, mis seda uurija jaoks pole.

Prantsuse antropoloog Philippe Descola tõi kultuuriruurimisse tagasi Edward B. Tylori mõiste *animism*, millega tähistab võimalust, et sotsiaalset elu struktureerivad kategooriad kehtivad inimsuhete üleselt ka inimeste ja teiste liikide kommunikatsiooni puhul (Descola 1996: 87–88). Kommunikatsioon on võimalik tänu olendite (inimesed, vaimud, linnud, loomad) ontoloogilisele samasusele, nad jagavad sama hinge, kuid erinevad üksteistest kehaliste omaduste poolest (Descola 2013: 79–80). Antropoloogias tähendab see edasi liikumist kartesiaanlikust dualistlikust filosoofiast, mis näeb maailma duaalsete vastanduste läbi objekti ja subjekti, keha ja vaimu, teaduse ja religiooni vahel (Morrison 2013: 39, 48–50). Dualism pole kõigi kultuuride analüüsimisel õigustatud lähtekoht. Samuti tähendab see nähtava tegelikkuse kõrval nähtamatu tunnustamist, millega inimesed on igapäevaselt seotud, mis neid mõjutab ning nendega suhtleb (Abram 2013: 124–126).

Kartesiaanlikust dualismist loobumine on antropoloogias vajalik areng teistsugusele loogikale rajanevate kultuuride mõistmisel (Descola 2011: 13–14). Inimese eraldamine mitte-inimesest, loomuliku vastandamine üleloomulikule, pole kõigi kultuuride puhul õigustatud lähenemine.



Üleloomulik on hinnang, mille uurija annab lähtudes oma isiklikust maailmapildist, arvestamata, et pärimuskultuurides võib tegemist olla loomuliku nähtusega. Rahvausundiline maailmapilt, mis kõneleb mütoloogilistest olenditest, on pärimuskandjate poolt tunnetatud ning tõeväärtuslikuks tunnistatud reaalsuse mudeldamise viis. See põhineb kogemustel, olukordadel, milles rahvausundiline aines aktualiseerub tähendusrikaste sündmuste kaudu. Inimene suhtes keskkonna, kultuuri, pärimusrühma ja maailmapildiga mõtestab neid olukordi ise või pärimusrühmaliikmete kaasabil (Honko 1989: 103–104, 108). Kogemused, mida uurija tõlgendab rahvausundiliste või üleloomulikena, on pärimuskandja jaoks osa tema argireaalsusest ehk tegelikkusest, nii nagu ta seda näeb, selgitab ja tunnetab.

Tulen tagasi loomuliku ja üleloomuliku vastandamise juurde. Usundiloolane ja filosoof Mircea Eliade võttis kasutusele mõistepaari sakraalne (*sacral*) ja profaanne (*profane*), millega tähistab omavahel võrdseid, kuid polarseid olemisviise (Eliade 1992, 1: 54). Polaarsust väljendatakse sageli reaalse ja *mittereaalse* vahelise opositsioonina. Põhimõtteliselt võib kogu loodus ilmutada end kosmilise sakraalsusena. Sakraalsed objektid eristuvad tavaobjektidest, kuid säilitavad tavaobjekti omadused ning osalevad neid ümbritsevas keskkonnas (*ibid*: 53). Saan sakraalsest ja profaansest aru nõnda, et need on objektidele antavad erinevad tähenduskihid. Profaanne on objektide esmane tähendus, sakraalne lisatähendus, millega tähistatakse objekti erinemist teistest omataolistest ning asetumist laiemasse maailmapilti. Painaja-pärimusega on võimalik teooriat seostada, kuna sakraalset mõõdet saab Eliade põhjal omistada ka füsioloogilistele kogemustele (Eliade 1992, 10: 61). Painaja kui füsioloogilise kogemuse teke on rahvausundilise pärimuse põhjal seotud väliste tegurite sekkumisega inimkeha talitlusesse, mille tulemusel kannatab inimene kehalisel ebameeldivat seisundit. Profaansest vaatepunktist põhineb objektide sakraalne tähendus kujutlusvõimel ehk on pseudoreaalne (Eliade 1992, 1: 53; Eliade 1992, 12: 74), mis antud puhul tähendab painaja-kogemuse rahvausundiliste tähendusseoste nimetamist fiktsiooniks. Profaanne vaade painajale seletab seda kui kehalist häiret, mis tekib füsioloogilistest tõrgetest normaaltalitluses, mitte väliste jõudude sekkumisest.

Nõustun Raudvere väitega, et rahvausundiline mõtteviis on loogiline, koherentne ja funktsionaalne süsteem, mitte juhuslik konstruktsioon. Rahvausund annab pärimuskandjatele teooria oma kogemuste seletamiseks (Raudvere 1995: 46). Pärimusekandja jaoks loomulik peaks seda olema ka tema mõtteviisi uurija jaoks. See tähendab loobumist pärimuskandjatele võõrastest arvamustest ja hinnangutest, ühtlasi rahvausundi määratlemist funktsionaalse

mõistete-, praktikate ja mõtteviisi kogumina, mis põhineb *praktilisel* ehk kogemuslikul teadmisel. Mõistepaari *praktiline* ning *teoreetiline teadmine* kasutab Soome folklorist Laura Stark maagia rolli analüüsimisel 19. sajandi Soome talupojaühiskonnas. Kui praktiline teadmine põhineb isiklikel kogemustel ja tavamõistusel (*common sense*), siis teoreetiliste teadmiste allikaks on kooliharidus, kirjandus ja meedia (Stark 2006: 70–71). Ühendades selle mõttekäiguga ontoloogilise antropoloogia lähtekohad, on praktiliste teadmiste allikaks mütoloogilistest olenditest sotsiaalsed kontaktid, kohtumised ja kokkupuuted nendega. Informant saab painajast teada, kui ta temaga kohtub, samas on varasemal pärimusel kohtumist selgitav roll. Pärimuse põhjal defineeritakse painajat analoogsete kogemuste kaudu. individuaalne kogemus kinnitab laiemalt levinud rahvausundilise informatsiooni tõeväärtust.

### **1.5. Piiratud hüvede teooria**

Stark selgitab, et nõiduse ning maagia teel kahju tekitamine seostus 19. sajandi Soome talupojaühiskonnas valitsenud puuduse, vaesuse, ebakindluse ning ressursside nappusega. Maagiliste võimetega isikud pakkusid oma teenuseid, kahjustades oma erioskustega abivajaja konkurente, vaenlasi või nende kariloomi, kuid aitasid kindlaks teha vargaid, otsida üles kaotatud esemeid ning ravida haiguseid. Maagial oli sotsiaalne funktsioon, seda kasutati nii negatiivsetel kui positiivsetel eesmärkidel. Maagia kasutamise ajendiks olid sotsiaalsed pinged, tülid ja vaidlused või muud ebakõlad, näiteks haigused ning vargused (Stark 2006: 46–48). Tänapäeval on mitmed funktsioonid üle võtnud erinevad sotsiaalsed institutsioonid, nagu haiglad, korrakaitsejõud ning kohus. 19. sajandi külaühiskonnas ei saanud loota välise abi peale. Stark kasutab mõistet *kõrge riskitasemega ühiskond* (*high-risk society*), millega tähistab ühiskonnakorraldust, kus kogukond peab ilma kõrvalise abita tagama oma indiviidide turvalisuse ja heaolu (*ibid*: 66). Kihnu ühiskonda võib ajaloolises plaanis sarnasena kirjeldada. Ühiskondliku elu stabiilsuse tagamine, isiklik majanduslik toimetulek ning turvalisus on ühiskonnaliikmete enda käes. Väline abi jäi minevikus meretagusel maal kaugeks. Tänapäeval on saarel küll kiirabi, põhjalikuma arstiabi saamiseks tuleb endiselt minna linna. Politsei käib saarel kord kuus. Sellisel moel sõltub ühiselu korraldamine ning iseseisev toimetulek ennekõike ühiskonnaliikmetest. Suhteliselt sõltumatult elanud ning

isemajandama pidanud kihnlattel tuleb tänapäeval arvestada riiklike regulatsioonidega, mis tunduvad piiravate ja takistavatena (Jõgisalu 2006: 221).

Stark selgitab talupojaühiskonna näitel kahjustava eesmärgiga maagilisi praktikaid Ameerika antropoloog George M. Fosteri poolt sõnastatud piiratud hüvede teooria (*limited good theory*) põhjal (Stark 2006: 46). Teooria põhjal on kahjutegemise eesmärk püüdlus saavutada eelis pidevalt toimivas konkurentsisis eluks vajalike, kuid piiratud koguses eksisteerivate hüvede üle. Fosteri meelest on külaühiskond kinnine süsteem, kus sotsiaalsed, majanduslikud ning looduslikud ressursid, nagu inimsuhted, sotsiaalne staatus, lugupidamine, võim, turvatunne, jõukus, maaomand või tervis eksisteerivad piiratud hulgal. Hüvesid on võimalik ümber jaotada, kuid mitte juurde luua. Hüvede piiratuse tõttu toimub võistlus nende omandamise saamise üle ning kellegi positsiooni paranemine toimub üksnes kellegi teise arvel. Puudus ning hüvedest ilmajäämine võib viia sotsiaalse või füüsilise vägivallani, mis avaldub näiteks kuulujuttude ja laimu levitamises, nõiakunsti kasutamises või füüsilises kallaletungis (Foster 1965: 296–305).

Piiratud hüvede teooriat on kritiseeritud, kuna talupojaühiskond on ressursside vahetamises sageli seotud laiemate sotsiokultuuriliste tervikutega ja ressursse võib hankida väljapool konkreetset ühiskonda (Piker 1966: 1206; Kennedy 1966: 1217–1218). Puuduse leevendamiseks saab neid hankida mujalt, mis tähendab, et ressursid pole piiratud ühiskonna suletuse tõttu. Samuti ei pakkunud Foster välja meetodit otsustamiseks, kelle suhtes piiratud hüvede teooriat saab rakendada (Piker 1966: 1202). Foster vastab, et teooria kõneleb talupojaühiskonnast üldiselt (Foster 1965: 296). Samas ei sobi see kõigi seda tüüpi ühiskondade kirjeldamiseks ega analüüsimiseks. Kujutlus, et hüved eksisteerivad vaid piiratud koguses pole talupojaühiskonnale tüüpiline (Bennett 1966: 207; Piker 1966: 1204; Boulay, Williams 1987: 14). Foster võtab esitatud kriitika omaks ning täpsustab, et teooria pole kõigi talupojaühiskondade kirjeldamiseks mõeldud ideaalne mudel ega suunatud rakendamiseks üksnes neile. Samuti ei välista teooria hüvede omandamisvõimalust väljaspool kogukonda. Ühiskondades, mida selle elanikud tajuvad sotsiaalmajanduslikult või looduslikult pigem suletuna, on suurem tendents piiratud hüve sedastava kognitiivse orientatsiooni või mõtteviisi väljakujunemiseks (Foster 1972: 58–62).

Fosteri järgi valivad ühiskonnad, mida saab iseloomustada piiratud hüvede teooria kaudu, tasakaalu tagamiseks ühiselus võrdväarsust pooldava eluviisi. See tähendab, et ühiskonnaliikmed elavad näilises varanduslikus võrdsuses. Seda ka juhul, kui see tähendab

jagatud-vaesust (*shared-poverty*) ehk viletsat majanduslikku elujärge. Näilise võrdsuse kinnitamiseks varjatakse akumuleeritud hüvesid, välditakse lähedasi suhteid teiste ühiskonnaliikmetega või kindlustatakse need rituaalide kaudu, osutatakse külalislahkust ning jaotatakse pidustuste ajal hüved rituaalselt ümber. Normatiivse käitumise rikkumisele järgnevad sotsiaalsed, psühholoogilised, füüsilised või maagilised sanktsioonid kuulujuttude levitamise, maagilise kahju tekitamise või otseste füüsiliste rünnakute näol (*ibid*: 58). Talupojaühiskond põhines sisemisel võrdsusel, kus panustati ühise hüvangu nimel ning ei jäetud kedagi hätta (Scott 1976: 5) Neid seisukohti kinnitavad muuhulgas Laura Olsoni ja Svetlana Adonyeva tähelepanekud vene külaühiskonna põhjal. Normidest hälvimine, oma edu üle kiitlemine, enda esile tõstmine või kitsidus rikuvad sotsiaalset korda. Sellele võib järgneda kahju tekitamine maagia kaudu. Kehtiva normi järgi tuleb vältida kõike, mis võib kaasa tuua teiste kadedust, käituda arvestavalt, tagasihoidlikult ja lugupidavalt (Olson, Adonyeva 2012: 196, 206). Kohatut käitumist naeruvääristatakse ka rahvajuttude kaudu, mis samas illustreerivad karjäärimudeleid, mille põhjal elus joonduda (Dégh 2003: 24–28), samuti rahvahuuori ja pilkelaulude kaudu (Messenger 1965: 308). Pärimuse teel antakse edasi teadmisi, oskusi ja mehhanisme, mille abil korrastatakse sotsiaalset elu ning laiemalt kultuuri tervikuna.

## **1.6. Maagia roll pärimusrühma sotsiaalses elus**

Marcel Mauss kirjutab maagilistest riitustest, kui traditsioonipõhisest tegevusest. Tegevused, mida ei korrata või mille toimesse pärimusrühma liikmed ei usu, ei kuulu maagia alla (Mauss 2009: 23). Maagia on järelkult põlvest põlve edasiantav teadmiste ja oskuste kogum, mida pärimusrühm peab enda jaoks tähtsaks. See elab inimestes, kes praktiseerivad ja õpetavad neid teadmisi ja oskusi järgmistele põlvkondadele või pärimusrühmaliikmetele. Kõrvaliste isikute eest varjatakse maagilist informatsiooni, et vältida selle sattumist valedesse kättesse (Olson, Adonyeva 2012: 224). Kihnu maagiliste praktikate, *kuntside* kohta kirjutab Kärt Summatavet, et neid ei tohtinud teisele edasi anda, sest kaotavad muidu oma mõju (Summatavet 2010: 48). Teadmistel maagiast on oma kindel ringkond, kes neid omavahel jagavad.

Eristatakse teadmisi ja oskuseid, mis on kättesaadavad laiemale hulgale, ning neid, mis on kättesaadavad vaid vähestele. Kihnu kultuuris käsitatakse paljusid uskumusi ja praktilise eesmärgiga *kuntse* tavaelu osana, millel on konkreetne rakendusväli (Summatavet 2010: 48). Samas on erinevates ühiskondades levinud uskumused maagiale spetsialiseerujatest, erioskustega professionaalidest, kellel on nii eeldused kui vastav väljaõpe maagiaga tegelemiseks (Maus 2009: 33–35; Evans-Pritchard 1976: 50). Pärimusrühm võib, kuid ei pruugi neid isikuid võõrastele välja anda, mis võib viidata nii pärimusrühma sisemisele kokkuhoidmisele, kuid samas teadmatusse, kes konkreetset spetsialist on (Olson, Adonyeva 2012: 234; Evans-Pritchard 1976: 55). Mõnikord neid kardetakse ning nad varjavad oma tegeliku identiteeti, et neid ei hakataks tõrjuma (Ryan 1999: 78). Samas võivad nad oma teadmisi ja oskusi rakendada teiste kasuks ning sel moel müüa enda oskusi (Olson, Adonyeva 2012: 222). Maagia spetsialist ei saa surra enne, kui ta on oma teadmised kellelegi edasi andnud (Olson, Adonyeva 2012: 236). See tähendab, et maagiat võib pidada järjepidevaks nähtuseks, mis ei saa ühiskonnast niisama ära kaduda. Teadmisi ning oskusi antakse põlvest põlve, pärandatakse teineteisele edasi.

Maagia kasutamine põhineb soovil midagi saavutada, maagiat rakendatakse mingi eesmärgi nimel ning sellel on eesmärgist lähtuv tagajärg (Jackson 1990: 68). Kui oodatud tulemust ei saavutata, pole maagia kasutamine õnnestunud ehk täitnud oma eesmärgi. Maagiat saab järelikult käsitleda kui funktsionaalset süsteemi, sest maagilistel praktikatel on nende kasutajate jaoks sotsiaalne roll. Kihnu maagiliste praktikate kohta kirjutab Summatavet, et maagiaga seotud teadmised ja oskused, koos üldiste käskude–keeldudega moodustavad toimisreeglitiku, mis aitavad elus toime tulla, ennast kindlamalt ja turvalisemalt tunda (Summatavet 2010: 48). Maagia roll on järelikult mitte üksnes konkreetsete probleemolukordade lahendamine või oma toimetuleku kindlustamine, vaid üldise reeglitiku moodustamine, mille järgi joonduda ning ühiselu korraldada. Maagia on ühiskonnaga tihedalt põimunud süsteem, loomulik osa, mis kujundab tavaelu ning pakub võimalusi ja käitumisjuhiseid erinevate olukordades toime tulemiseks.

Maagia rolli mõistmiseks pärimusrühmas tuleb analüüsida maagia kasutamise põhjuseid ning tagajärgi, samuti konteksti, kus maagiat kasutatakse. Maagial on roll pärimusrühma sotsiaalse elu kujundamisel ja erinevate olukordade lahendamisel. Vene külaühiskonnas on maagia näiteks tihedalt põimunud argieluliste probleemide lahendamisega. Praktikad jagunevad eesmärgi põhjal kolme põhilisse kategooriasse: kaitsta oma perekonda kurja eest, teha

kellelegi kahju, stabiliseerida sotsiaalset elu (Olson, Adonyeva 2012: 196). Samuti kasutatakse maagiat kasutatakse majandusliku ja tervisliku heaolu kindlustamisel (Mauss 2009: 23) või põhjendatakse maagia kaudu ebaõnnestumisi, haiguseid ja surma (Mauss 2009: 27; Evans-Pritchard 1976: 18). Sama kehtib maagia rolli kohta Kihnu kultuuris (Summatavet 2010: 44–48, 49–50). Maagia on rahvausundilise maailmapildi osa, mis üldiselt erinevaid seletusmudeleid ning tegevusjuhiseid ehk praktikaid olukordade lahendamiseks. Maagia on rahvausundilise mõtlemise tegevuspõhine avaldumisvorm, milla kaudu seletatakse sündmuseid või püütakse saavutada teatud eesmärgid (Evans-Pritchard 1976: 33).

### **1.7. Pärimuslik-kognitiivne teooria rahvausundi uurimiseks**

Võtan eelnevad teoreetilised lähtekohad kokku ning sõnastan nende põhjal teooria rahvausundil põhineva pärimusrühma mõtteviisi uurimiseks. Teooria seob seisukohti muistenditeooriast, ontoloogilisest antropoloogiast ja piiratud hüvede teooriast. Nimetan seda pärimuslik-kognitiivseks teooriaks, sest teooria põhineb eeldusel, et pärimuskandjad analüüsivad ja selgitavad oma kognitiivseid tajusid pärimuses ringleva tähendusloomelise kultuurisüsteemi (näiteks rahvausundilise informatsiooni) taustal. Pärimus sõnastab eeldused ja tõlgendusraamistikku, mis aktualiseeruvad kogemuse käigus. Maailmapilt kujuneb suhtes pärimusrühma ja keskkonnaga. Teooria lähtub ontoloogilises antropoloogias sõnastatud hüpoteesist, et inimene kohtub ja suhtleb teiste olenditega, rahvausundilised nähtused on osa pärimuskandja kogemuslikust reaalsusest.

Pärimuslik-kognitiivse teooria lähtekohad on järgmised: 1) rahvausundilised narratiivid väljendavad maailmapilti, milles pärimusekandja elab ja peegeldavad sotsiaalset konteksti, millest narratiivid on pärit; 2) rahvausundilised narratiivid annavad edasi pärimusrühmale omast mõtteviisi: moraali, käitumisnorme ja -juhiseid, tõekspidamisi ja väärtushinnanguid, 3) rahvausundiline teave levib narratiivide kaudu, mis aktualiseerub individuaalsetes kogemustes; 4) rahvausundilised narratiivid põhinevad realselt aset leidnud sündmustel, neil on kogemuslik alus; 5) kogemuste mõtestamine põhineb pärimuskandjate vahelisel dialoogil; 6) inimese kõrval eksisteerib hulk olendeid ja nähtusi kelle või millega inimene on sotsiaalses plaanis seotud; 7) rahvausundilised nähtused ning mütoloogilised olendid on osa

pärimuskandja kogemuslikust maailmapildist; 8) pärimuskandja jaoks on rahvausundilised praktikad sotsiaalkultuurilises süsteemis adekvaatsed ja funktsionaalsed vahendid tervisliku, sotsiaalse või majandusliku heaolu tagamiseks.

Käesolevas uurimuses keskendun painajale kui rahvausundilisele praktikale. Pärimuslik-kognitiivse teooria põhjal on painaja rahvausundiline praktika, mille üheks eesmärgiks on sotsiaalse olukorra muutmine kellegi maagilise mõjutamise läbi. Selleks kannatab see, kellele painaja suunatud on, füüsiliselt äärmiselt ebamugava, piinava tunde all. Rahvausundilist informatsiooni ning konkreetsel puhul teadmisi painajast kinnitavad pärimusele analoogsed kogemused, mida selgitatakse pärimusliku teabe põhjal. Rahvausundiliste praktikate kasutamise eesmärk on huvide kehtestamine ning mingi protsessi allutamine oma tahtele. Praktika kasutaja eesmärk täitub, kui leiab aset talle soovitud muutus. Keskkonnale ja pärimusrühmale suunatud tegevuse tulemuslikkust hinnatakse mõju järgi, mida see avaldab või näib avaldavat. Kui soovitud efekti ei saavutata, siis taotlus ei täitu. Rahvausund on pärimuskandjate jaoks orgaaniline ja argitegelikkusest lahutamatu tervik, mida saab mõista ainult siis, kui uuritakse pärimuskandjat tema keskkonnas. Selleks tuleb keskenduda ka sotsiaalsele, geograafilisele, poliitilisele, majanduslikule, religioossele jms kontekstile. Rahvapärase mõtteviisi uurimise eesmärk painaja pärimuse põhjal on põhjalikult analüüsida ühte rahvausundilist praktikat ja selle põhjal laiemat kultuurilist tervikut.

## **2. LUUPAINAJA VARASEM UURIMISLUGU**

Järgnevalt avan eesti allikate põhjal painaja varasema uurimisloo alates 19. sajandist, kui rahvausundi kirjeldamise ning uurimisega hakati süsteemselt tegelema, kuni tänapäevani. Minu küsimusteks on, kes on varasemalt painajast kirjutanud ja kuidas varasemad uurimused suhestuvad laiemalt eesti folkloristika arengulooga, millest loon kokkuvõtliku läbilõike. Seepärast viitan üksnes olulisematele töödele. Lisaks teen lühikese kokkuvõtte painaja meditsiinalastest seletusviisidest ning olulisematest folkloristlikest käsitlustest rahvusvahelises plaanis. Painaja on globaalselt tuntud rahvausundiline nähtus, mida ei saa piiritleda ühe rahva ega kultuuriga. Samas varieeruvad kultuuriti painaja seletusteooriad, ilmumisvormid ja seos maagiliste praktikatega. Võrdleva perspektiivi loomiseks toon Eesti pärimusliku ainese kõrval välja olulisemaid kaasaegseid rahvusvahelisi uurimusi painaja kohta.

### **2.1. Luupainaja uurimislugu Eesti allikate põhjal**

#### **2.1.1. Painaja käsitlused 19. sajandil**

Juhuslikud kirjapanekud eesti rahvausundi kohta algavad XI sajandiga (Laugaste 1963: 11–14). Laiaulatuslikumalt hakkasid selle valdkonna kirjeldamisega tegelema valgustuslikke ideid kandvad luterlikud kirikuõpetajad 18. sajandil, kes soovisid edendada misjonitegevust, harida talupoegkonda ja juurutada usulist vagadust. Mütoloogiat ning kombeid õpiti tundma selleks, et nende vastu paremini võidelda ja tõrjuda nad kõrvale talupoja usumaailmast (Laugaste 1961: 41–43).

18. sajandi lõpul tõusis Johann Gottfried von Herderi mõjul baltisakslaste huvi kohaliku rahvakultuuri üle ning algas estofiilide tegevus. Kui valgustusaegete ideede põhjal peeti rahvaluulet paganlikke ebausukommete reservuaariks, siis rahvusromantikud väärtustasid pärimusainest algupärase, kunstist ja kultuurist rikkumatu mõtte- ning tundeavaldusena (Lukas 2011: 676–677). Rahvusromantika põhines Herderi ideel kultuuridest, kui unikaalsetest ja võrdväärsetest süsteemidest, millest igäüks moodustab eraldiseisva terviku



(Berlin 1977: 208–209, Valk 2014: 139 kaudu). Rahvaloomingut tunnustati väärtusliku kunstivormina, mis hääbus ühiskonna üldise moderniseerumise ja arengu tõttu. Rahvausundit määratleti killustunud mälestustena korrapärase terviku moodustanud muinasusust, tervikpilti püüti taastada fragmentide detailse ja süsteemse kirjeldamise teel (Valk 2014: 140–141).

Varasemad käsitlused painaja kohta ilmusid 19. sajandil saksakeelsetes teadusajakirjades ehk *Beiträge*’des (vt nt Peterson 1822, Luce 1827, Holzmayer 1873). Üheks olulisemaks nende hulgas on Christfried Gananderi *Mythologia Fennica* tõlge *Finnische Mythologie*, mis ilmus Johann Heinrich Rosenpläneri poolt väljaantava keeleajakirja *Beiträge zur genauern Kenntniss der ehstnischen Sprache XIV* numbris (Peterson 1822). Tõlke autor Kristijan Jaak Peterson lisas Gananderi soome mütoloogilisele ainesele kommentaarid eesti mütoloogia kohta ning usundiliste olendite registris nimetas ta ka painajat (*painajainen/ lupainjas*) (Peterson 1822: 125). Peterson teatab, et painaja on öödeemon, kes inimesi öösel piinab (Peterson 1821: 125). 1827. aastal ilmus literaadi, kooliõpetaja ja arsti Johann Wilhelm Ludwig von Luce ülevaade saarlaste kommetest ja jutupärimusest *Wahrheit und Muthmassung: Beytrag zur ältesten Geschichte der Insel Oesel*, kus ta kirjeldab painajaga seotud uskumusi (Luce 1827: 108–109). Tema poolt öeldut kordab Kuressaare gümnaasiumi vanade keelte ja saksa kirjanduse õpetaja Jean Babtiste Holzmayer teoses *Osiliana: Erinnerungen aus dem heidnischen Göttercultus und alte Gebräuche verschiedener Art, gesammelt unter den Insel-Esten* (1873: 14–15). Luce ja Holzmayer esindavad teoloogilise-valgustuslikku diskursust, kus rahvausundi üle tunti ennekõike ajaloolist huvi. Samas jätkavad Luce ja Holzmayer alates 16. sajandi keskpaigast Liivimaal levinud humanistliku ajalookirjutuse tava, kus kirjeldati lisaks ajaloosündmustele ka põliselanike keelt ja kombeid (Raik 2004: 11–12, 231–237). Rahvausundi uurimise eesmärk oli õppida tundma kohalikku kultuuri ning luua sellest etnograafiline ülevaade.

Luce ja Holzmayer kirjeldavad painaja ilmumiskuju, tekkepõhjuseid ning kaitsemaagilisi praktikaid. Painajaks on erivõimetega inimene, kes ilmub vana ja õela naise kujul ning vaevab öösiti mehi ning hobuseid kas viha või seksuaalsete eesmärkide tõttu (Luce 1827: 108–109; Holzmayer 1873: 14–15). Holzmayer esitab rahvusvaheliselt tuntud rändmuistendi süžee, kus mees abiellub painajaga, kes ilmub noore naisena (Holzmayer 1873: 15).

Keeleteadlane Ferdinand Johann Wiedemann käsitleb eesti talurahva pärimust, kombeid ja tavasid põhjalikult teoses *Aus dem inneren und äusseren Leben der Ehsten* (1875). Wiedemanni lähenemine rahvausundile on võrreldes varasema klerikaalse moralistliku

taotlusega teaduslikum. Ta ei tõlgenda rahvausundilisi nähtusi ebaususe vormidena ning ei hinda neid kristlikest standarditest lähtuvalt. Wiedemann püüab luua neutraalse sissevaate eestlaste usundisse, folkloori ja etnograafiasse. Painaja kohta toob ta välja rohkelt usundilist infot, kirjeldades uskumusi ning maagilisi praktikaid (Wiedemann 1875: 434–435). Kohaliku keele tundmine võimaldas tal luua sügavama sissevaate talurahva kultuuri. Wiedemann kuulus intellektuaalide hulka, kelle teadmised kohalikust elust avasid kultuuriavalduste uurimises teise perspektiivi (Valk 2014: 138). Samas kirjutas ta eestlaste mütoloogiast ja rahvauskumustest kui etniliselt teistsuguse päritoluga muinaskultuuri relikte, jätkates baltisaksa estofiilide diskursust.

Wiedemann teatab, et painaja võib ilmuda nii mehe, naise, looma või eseme kujul. Harilikult püüab painaja jääda märkamatuks ja põgeneda. Kinnipüüdmise või maagilise sekkumise järel võtab ta selle inimese kuju, kes painajaks käib. Viimasele kandub samuti üle painajale tehtud kahju. Wiedemann viitab ka uskumusele, et painaja on nõidus või kellelegi suunatud kuri soov, millega tahetakse kedagi kahjustada (Wiedemann 1875: 434–436).

19. sajandi teisel poolel saab eesti keelses kirjanduses alguse painaja meditsiiniline käsitlusviis, mis on osa laiemast valgustuslikust lähenemisest. Eesmärgiks oli teadusliku maailmapildi juurutamine ning rahvameditsiinil ja -usundil põhineva mõtteviisi tõrjumine (Põvvat 1992: 48). Rahvausundilist ainet kasutati ebaususe ning rumaluse näidetena ning neile nähtustele pakuti teaduslikke selgitusi. Painaja puhul selgitab Friedrich Reinhold Kreutzwald, et painaja on füsioloogilistel protsessidel põhinev häire, rinnus südame ligidal tekkiv närvikramp. Painaja teket soodustab õhtune liigsöömine, vererohkus või selili asendis magamine. Kreutzwald tunneb usundilist traditsiooni, aga eitab selle tõeväärtust (Kreutzwald 1884: 92–93). Samasugust ratsionaalset vaadet esindab talurahva valgustamisele suunatud kalendrikirjandus, mis kinnitab, et inimese puhul kutsuvad painajat esile õhtune ülesöömine, vale magamisasend, häiritud vereringe, hobuseid vaevavad aga tallides elavad nirgid (Eestlaste kalender... 1888: 53; Walguse Kalender 1903: 79–83; Saarlaste kalender 1907). Valgustusliku kirjanduse teel püüti pärimusel põhinev seletusviis vahetada välja teaduslikul ratsionalismil põhinevaga, tõrjuda kõrvale rahvausundiline mõtteviis.

### 2.1.2. Painaja käsitlused 20. sajandil

20. sajandil pandi Eestis folkloristikale alus iseseisva distsipliinina ning folkloori põhiliikide kõrval kujunes rahvausundist oluline uurimisteema. 19. sajandi lõpus algas laiaulatuslik kogumistöö, eesmärgiks luua suured materjalikogud, mille põhjal oleks võimalik konstrueerida süsteemne ülevaade eesti pärimuslikule ainesele. 1888. aastal ilmus Jakob Hurda üleskutse rahvaluule kogumiseks, milles ta selgitas kogumistöö põhimõtteid ja tehnikat (Hurt 1989: 48–56). Muude pärimusliikide hulgas soovis ta infot rahvausundi kohta, mis tõi selle Eestis folkloristide ainevalda (Hiemäe 2003: 51).

1892. aastal alustas korrespondentide vahendusel kogumistööd vaimulik ja rahvaluuleuurija Matthias Johann Eisen. Aastatel 1919 – 1926 avaldas ta neljaköitelise *Eesti mütoloogia* sarja, mis on esimene süsteemne eesti keelne ülevaade eesti rahvausundist. Ta kirjeldab usundilisi nähtusi, võrdleb neid teiste rahvaste folkloorist tuntud analoogidega ning püüab sel teel konstrueerida terviklikku ja võrdlevat lähenemist. Painajast ilmus Eisenilt nii teaduslikust ratsionalismist mõjutatud teos (Eisen 1922 [1896]), kui peatükk eesti mütoloogiat tutvustavas raamatus (Eisen 1995 [1920]: 40–43). Sarnaselt Kreutzwaldile selgitab ta, et uskumuste tagapõhjaks painajast on füsioloogiline häire või hirmutavad ja erootilised unenäod (Eisen 1922 [1896]: 45–47).

Võrreldes Wiedemanni tööga ei lisa Eisen palju uut informatsiooni. Ta kirjutab, et painajaks käib vaimu kujul kas maagiliste võimetega inimene või on ta painajaks nõiutud, harvem on painajaks surnu vaim. Maagilise sekkumiseta jääb painaja harlikult nähtamatuks, kuid võib ilmuda visuaalselt. Tema tegevus on mõnikord auditiivne, näiteks kuuleb saabumisel tema samme või ukse liikumist. Painaja käib piinamas inimesi ja kariloomi kättemaksuks või (armu)kadeduse. Painajaga seotud kaitse- ja tõrjemaagia on seotud tema kinnipüüdmise, talle äratuntava kuju andmise või painaja kahjustamisega, kusjuures kahju kandub üle painajaks käijale (Eisen 1922 [1896]: 16–43). Eisen arvab, et painaja on eesti mütoloogiasse laenatud germaanlastelt, mis on ajajärgule iseloomulik. Folkloori uurimises domineeris 19. sajandi lõpus ja 20. sajandi alguses geograafilis-ajalooline meetod, uurimistegevuse eesmärk oli rahvaluulenähtustele algupäraste kujude ning päritolupiirkondade leidmine.

Iseseisvas Eesti Vabariigis läbiviidud haridusreformiga algas Tartu Ülikoolis 1919. aastal emakeelne õppetöö. Folkloristikat tunnustati akadeemilise distsipliinina, loodi eesti ja

võrdleva rahvaluule professor, mille korraliseks professoriks kutsuti Kaasani ülikoolist baltisaksa soost folklorist Walter Anderson (Jaago 2013: 41). 1926. aastal kaitses Tartu Ülikoolis esimesena folkloristika alal doktoritööd liivi rahvausundist Oskar Loorits. Töö eesmärgiks oli arhiiviainese ja välitöödel kogutud usundiliste teadete põhjal kirjeldada süsteemselt ja ülevaatlilikult liivi rahvausundit, tuues võrdlusi eesti ja läti ainesega (Loorits 1998 [1926–1928]). Välitöömaterjalide põhjal oli usk painajasse 1920ndatel aastatel liivlaste hulgas levinud. Sarnaselt eesti ainesele on painaja tulek ja tema tõrjumine seotud maagiliste praktikatega ning sotsiaalsetes suhetes tekkivate pingetega. Painajaks käib inimene, sünnijärgselt hukatud lapsed või pahatahtlikud surnud. Samuti võib painajaks kellegi saata. Looritsa doktoritöö kannab teadusliku ratsionalismi mõju, sest ta põhjendab painaja teket füsioloogiliste häirete või unenägudega (Loorits 1998 [1926–1928]: 193–196).

Teine maailmasõda häiris folkloristika arengut. Paljud haritlased, nende hulgas Loorits, põgenesid Läände ning rahvausundi uurimisega tegeleti peamiselt väljaspool Eestit (Valk 2014: 146–147). Kohalikul tasandil jäi see uurimisvaldkond marginaalsesse staatusesse, kuigi Nõukogude Liidus ilmus rahvausundi alaseid töid ning eesti uurijatelt oodati kaastöid entsüklopeediatele (Annist 1966: 457–459). Nõukogude folkloristika oli filoloogiakeskne, usundit peeti pigem etnograafide või arheoloogide ainevalda kuuluvaks. Ilmus üksikuid usundi ja kombestiku alaseid töid (Laagus 1974, Lätt 1970, Hagu 1975, Hiiemäe 1981 – 1991, Viluoja 1987). Siiski julgustati tudengeid kirjutama kursuse- ja lõputöid mõnest rahvausundiga seotud nähtusest (Valk 2014: 149). Painajast kirjutati arhiivimaterjalide põhjal kaks kursusetööd, millest esimene tutvustab painajat eesti rahvausundis (Laul 1983), teine keskendub painajaga seotud sõnomaagiale (Lõhmus 1984).

Rootsis ilmus Looritsalt eesti rahvausundist monumentaalne ülevaade *Grundzüge des Estnischen Volksglaubens* (Loorits 1949–1957). Tal õnnestus emigreerumisel kaasa võtta arvukalt käsikirju, mille põhjal ta viitas Eesti Rahvaluule Arhiivi materjalidele (Annist, Moora 1965: 502). Looritsa eesmärk oli luua põhjalik käsitlus eesti rahva vaimsuse (*Geistigkeit*) tunnusjoontest ning arengust (1949: VII). Tema käsitlust kritiseeriti selle eest, et Loorits ei pööranud tähelepanu uskumuste kontekstile (Annist, Moora 1965: 502). Lähenemine on tekstikeskne, kirjeldab ning analüüsib rahvausundilisi fenomene ja võrdleb neid teiste rahvaste folkloorist tuntud analoogsete nähtustega. Painaja kohta esitab Loorits usundilist ning terminoloogilist informatsiooni ning loob uue teooria. Nimelt toob Loorits välja erinevused painaja ning teiste haiguskujutelmade vahel. Painaja kuulub kokku

nõidusuga, erinevalt haigusvaimudest ei kujutata teda pärimustekstides inimese kehasse tungiva kurja jõu või iseseisva pahatahtliku vaimuna. Painajaks käimine on oskus, õpitav ning pärandatav, harvem karistusena peale pandud vaev, mis tähendab, et inimene peab painajaks käima. Painajat nimetatakse ka *painasjalg*, *patakas*, *luupatak*, *tallaja*, *sõkkuja*, *rõhuja*, *kondirusuja*, *loomade vaevaja*. Painaja eest kaitsevad maagilised vormelid ja ristiusu mõjuline kaitsemaagia. Kui painaja tuleb peale aitab tema vastu vägivald, näiteks lüüakse painajat piitsa või pihlakase kepiga. Loorits seob painaja kujutlusega irdhingest ehk inimese kehast eraldumisvõimelisest hingest, mis suudab iseseisvalt tegutseda, jättes keha selleks ajaks teadvusetusse olekusse. Arenguloolisest aspektist on kujutus painajast soome-ugri rahvaste hulgas välja kujunenud iseseisvalt, sõltumata indo-euroopa rahvaste analoogsetest usundilistest nähtustest (Loorits 1953: 415–429).

### **2.1.3. Painaja uuemates käsitlustes**

Folkloristika ning kitsamalt rahvausundi uurimist 20. sajandi lõpus ning 21. sajandi alguses iseloomustab filoloogilise ning minevikku pööratud uurimissuuna vahetumine kontekstuaalse lähenemisega. Eesti taasiseseisvumise järel ühines eesti folkloristika rahvusvahelise teadusmaastikuga. Kätesaadavaks muutusid uued teooriad ja meetodid, rahvausundist sai pärast nõukogudeaegset pausi populaarne uurimisteema. Arhiivimaterjalide kõrval on olulisteks allikateks ainese kogumisel välitööd ning internet. Muutus ka uurimisfookus. Kui varasemalt tegeleti peamiselt rahvaluule kui teksti analüüsimisega, siis nüüd pöörati tähelepanu tekstide sotsiaalsele rollile ehk nende kasutuskontekstile (Jaago 2009: 126). Sellest lähtuvalt käsitletakse rahvausundit ühiskonnale omase dünaamilise sotsiaalse nähtusena (Valk 2014: 151).

Tänapäeva folkloristidest on luupainaja kohta kirjutanud Marju Kõivupuu teose *Eesti Rahvakultuur* rahvameditsiini puudutavas peatükis (Kõivupuu 2008: 365–366) ning Reet Hiimäe Eesti Rahvaluule Arhiivi materjalidel põhinevas allikapublikatsioonis *Kaitsemaagia eesti rahvausundis* (Hiimäe 2012). Kõivupuu annab painajaga seotud uskumustest lühikese ülevaate, mille põhjal painaja on haigustekitaja, pahatahtlik surnu-, harvemini looma või elava inimese hing või kuradi käsilane, kelle eest kaitseb maskeerimine, peitmine või rituaalne

enesetapp (Kõivupuu 2008: 365–366). Hiimäe keskendub arhiiviteadete põhjal painajaga seotud kaitsemaagilistele praktikatele. Ta kirjutab, et painajaks on pärimuse põhjal sageli konkreetne isik, keda ajendas tegutsema vastamata armastus või kurjus ning kelle eest kaitsesid maagilised märgid (rist, viiskand) või terariistad, varvaste liigutamine ja painaja äratundmine (Hiimäe 2012: 184–186).

Enn Vetemaalt on pärit ilukirjanduslike sugemetega rahvaväljaanne *Luupainaja aabits* (Vetemaa 1993), mis täiendab senist uurimislugu autori poolt kogutud materjaliga ning Eesti Rahvaluule Arhiivi ainesel põhineva statistikaga. Raamatu tugevuseks on autori kaasaegsete narratiivide lisamine, mis näitab painajaga seotud uskumuste aktuaalsust ning muutumist ajas. Statistika keskendub painaja tegutsemismotiividele. 38% narratiividest on seotud erootiliste motiividega, 44% kadeduse ja kättemaksuga ning 10% protsendi puhul jäävad motiivid ebaselgeks. Ülejäänud 8% on seotud kristliku demonoloogia ning biovampirismiga, mis näitab seoseid ristiusu ning kaasaegsete uskumustega (Vetemaa 1993: 18).

2000. aastal kaitses Tartu Ülikoolis Pille Rekker Eesti Rahvaluule Arhiivi materjalidest lähtuva bakalaureusetöö painaja muistendite tähendusest 19. sajandi Eesti talupojaühiskonnas (Rekker 2000). Rekker keskendub painajast kõnelevate muistenditekside esitamise funktsioonile ning jagab muistendid erootilise alatooniga sisaldumise põhjal kaheks. Muistendite funktsioon on peegeldada sotsiaalseid pingeid ja sugudevahelisi konflikte, teavitada kuulajaid varitsevast ohust ning pakkuda viise sellega toimetulemiseks. Erootilise alatooniga muistendid kõnelevad sugudevahelistest konfliktidest ning seksuaalsest vägivallast, need, milles erootiline alatoon puudub, kajastavad külaühiskonnas valitsenud üldiseid sotsiaalseid pingeid (*ibid*: 14–24). Võrreldes varasemate autorite lähenemisega keskendub Rekker painaja jutupärimuse funktsioonile, mitte painajaga seotud uskumuste kirjeldamisele.

Kihnu saarelt kogutud tänapäevasel välitöömaterjali põhjal avaldasin artikli, mis keskendub painaja tänapäevastele rahvapärastele seletusviisidele. Uurimuses käsitlen painajat mõistena, mida kasutatakse sümptomaatiliselt sarnastest kogemustest jutustamiseks. Painaja kohta eksisteerib paralleelselt kaks seletusviisi: pärimuslik ja meditsiinipõhine. Rahvapäraste seletusviiside analüüsimise teel jõudsin järelduseni, et inimene kujundab oma arvamuse painaja kohta lähtudes oma elukogemusest, teadmistest, veendumustest ja haridusest. Isikliku kogemuse sarnanemine pärimuses kirjeldatud analoogidele aitab luua nende vahel seose. Sugu ega vanus ei mängi seletusviiside kasutamise puhul olulist rolli, rahvausundiline mõtteviis on

nende kategooriate ülene nähtus. Samuti pole seletusviiside vaheline piir jäik, sama informant võib samaaegselt lähtuda mõlemast, kaldumata selgelt kummagi poole. Kahe paralleelse seletusviisi olemasolu on tõendiks, et tänapäeval segunevad Kihnus pärimuslik ning teaduslik mõtteviis (Sudak 2015).

## 2.2. Painaja käsitlusi rahvusvahelises folkloristikas

Painaja alast pärimust on kogutud mitmete erinevate rahvaste juures. Kogemuste teket seletatakse erinevate mütoloogiliste olendite või nõiakunsti läbi. Näiteks inuittide meelest on see erioskustega inimese poolt peale pandud vaev või vaimne rünnak, mida erandjuhul võivad korda saata ka tavainimesed (Law, Kirmayer 2005: 101–102). Egiptlased peavad islamistliku maailmakäsitluse taustal painajaks džinni (Jalal ja teised 2014: 163), Aasia kultuurides peamiselt kurjasid vaimusid või surnute hingi (Davies 2003: 193; Jong 2005: 88–89; Yeung ja teised 2005: 140). Eraldi deemonina esineb painaja näiteks Fidži saartel (Herr 1981: 348) või hmongide pärimuses (Adler 1991: 57). Kaasaegsemas pärimuses esinevad samas funktsioonis tulnukad (Hufford 2005: 27, 38; McNally, Clancy 2005: 115). Skandinaaviamaades on painajaks peamiselt erioskustega inimene (mees või naine), kes suudab oma kuju muuta või kahjustada kurjade mõtetega, harvem surnu hing või loodusvaim (Blecourt 2003: 236–239; Manninen 1922: 178–179; Raudvere 1993: 305; Raudvere 1995: 42). Mõnedes kultuurides pärimuspõhiseid seletusviise ei tunta, kuid esineb sarnaseid kogemusi (Hufford 2005: 14).

Üheks kõige tuntumaks painaja-alaseks uurimuseks on David J. Huffordi monograafia *The Terror That Comes In The Night* (1982). See keskendub kogemuste rollile rahvausundilise ainese loomisel Newfoundlandis läbiviidud välitöödel kogutud ainese põhjal. Hufford pakub painajaga (resp *Old Hag*) seotud uskumuste tekkele kaks võimalikku seletust. Rahvausundiline aines põhineb kas kultuurilisel etteantusel või inimeste tegelikel kogemustel. Kultuurilise etteantuse teooria sõnastab, et painaja-kogemused on näilised ning ei leia tegelikult aset. Painaja-kogemused on kas 1) unenäod, mida inimene ekslikult seletab ilmsi toimunud sündmustena; 2) esimeses isikus jutustatud fiktsioon; 3) pärimuse põhjal tõlgendatud hallutsinatsioonid (Hufford 1982: 14). Huffordi meelest pärimus kultuurilise etteantuse teooriat ei kinnita, sest erinevates kultuurikontekstides on painajaga seotud

kogemuste muster sarnane. Järelikult ei lähtu kogemus kultuuri poolt etteantud mudelitest, samas lähtuvad nendest kogemuste kirjeldamis- ning seletamisviisid (*ibid*: 15–16; 245). Painaja-kogemused on kultuuriülesed ning põhinevad inimeste meelelistel tajudel. Oma hilisemas artiklis käsitleb Hufford painaja-kogemusi vaimude sekkumisena inimese ellu (*spiritual experiences*). Ta selgitab, et teadus pole painaja-kogemuste kohta öelnud midagi sellist, mis välistaks pärimusliku vaate painaja-kogemustele. Neurofüsioloogilised protsessid, mida teadus kirjeldab ning mis iseloomustavad painaja-kogemusi, jätavad avatuks võimaluse inimese ja vaimude vahelisest kokkupuutest (Hufford 2005: 13). Kuigi meditsiin on loonud teadusliku terminoloogia ning seletuse painaja-kogemustele, ei suuda see täielikult välja vahetada ega välistada pärimuslikku vaadet. Kaks erinevat lähenemisviisi täiendavad teineteist. Huffordi teoreetilised seisukohad võimaldavad analüüsida pärimust painajast olulise ja adekvaatse seletussüsteemina teadusliku vaate kõrval.

Religiooniajaloolane Catharina Raudverelt avaldas Skandinaavia rahvausundilisele materjalile toetuva uurimuse *Föreställingar om maran i nordisk folketro* (1993). Autori eesmärk on painaja-tekstidest (resp. *mara-texts*) esitada tervikülevaade, tuua välja painaja seosed nõidustraditsiooni, rahvameditsiini ning teiste uskumusolenditega. Laiemalt uurib Raudvere painaja-tekstide põhjal sotsiaalseid konflikte ning jõuab järeldusele, et tekstides peegeldub sotsiaalne keskkond, kus valitseb ärevus, hirm õnnetuste ja haiguste ees. Tekstid pakuvad praktilist nõu, kuidas end painaja eest kaitsta ning kajastavad uskumusi rändamisvõimelisest hingest, kes suudab muuta oma kuju. Painajaks käib enamasti naaber, sageli naine, kes ründab öösiti mehi ning kariloomi, ilmub inimese, looma või eseme kujul, või negatiivsete mõtetega enda ohvri kannatama. Painajale tehtud kahju kandub üle inimesele, kes painajana tegutseb, mistõttu Raudvere nimetab painaja-tekste analoogmuistenditeks (*analogy legends*). Painaja-pärimus paigutub ühtsesse tervikusse ideedega nõidusest ja rahvameditsiinist ning selle järjepidevuse katkestas tööstusrevolutsioon, mis muutis läbi linnastumise ning tööde mehhaniseerimise põllumajandusel põhinevat ühiskonda. Nii painaja-tekstid kui praktikad, mida tekstid peegeldavad, on kontekstisidusad. Raudvere nimetab neid praktikaid *fiktiivseteks rituaalideks*, sest väljaspool painaja-tekste pole neid dokumenteeritud (Raudvere 1993: 303–306; Raudvere 1995: 41–48).



### 2.3. Painaja meditsiinilised seletused

Painaja meditsiinilisel seletusviisil on pikk ajalugu. Varaseim teadaolev meditsiiniteaduslik seletusviis on pärit antiikmaailmast 2. sajandil elanud Rooma arstilt Galenoselt, kes põhjendas painaja teket seedehäiretega (Oates 2003: 217). Alates sellest ajast on hüpotees Euroopas levinud, samas põhjendati painajat ka halva magamisasendiga (selili) (*ibid*: 217, 219). Keskaegne kristlik demonoloogia nägi painajas inimest seksuaalselt ärakasutavat deemonit (inkubused/ sukubused), painajaga seotud seksuaalseid motiive võib samas põhjendada keha bioloogilisest arengust tingitud hormonaalse ebastabiilsuse ja erootiliste unenägudega (Davies 2003: 191). Kristlik demonoloogia seostas unenägusid saatana ning deemonite tegevusega (Stewart 2002: 288–289). Painaja võib tekkida ka unetsükli häiretest. Sügavat, kosutavat ja häirimatut und seostatakse tavapäraselt heaolu ja hea tervisega, häiritud uni võib avalduda või esile kutsuda psühhiaatrilisi unehäireid (Oyebode 2013: 62). Nendest kaks tuntumat on öised hirmuhood (*pavor nocturnus*) (vt RHK-10 F51.4), millega kaasneb intensiivne ärevus, kiirenevad pulss ja hingamissagedus, samuti karjed, mida inimene ärghes ei mäleta, ja uneärevus (vt RHK-10 F51.5) ehk painajalikud või ebameeldivad õudusunenäod füüsiliselt ähvardavast ohust (*ibid*: 65; Hirshkowitz, Mammen 2011: 464).

Tänapäeval seletab teadus painajat unehalvatusena (*uneparalüüs, sleep paralysis*), mis tekib siis, kui REM-unefaasis inimese mõistus ärkab ehk inimene tõuseb teadvusele, kuid ta keha jääb uneseisundisse ning on liikumisvõimetu, sest magades on lihastegevus tahtmatu enesevigastamise ohu vältimise tõttu välja lülitatud (Hufford 1989: 122; Terrillon, Marques-Bonham 2001: 99). Halvatus kestab lühikest aega ning möödub, kui inimene väljub REM-unefaasist. Mõnikord kaasnevad halvatuslega kuulmis-, nägemis- või puutehallutsinatsioonid, mis selgitavad painajaga seotud nägemis-, kuulmis-, või puuteaistinguid (Kolb, Whishaw 2009: 771). Hallutsinatsioonid tekivad seoses kerge ja rahutu unega, eristatakse hüpnaogooseid (hallutsinatsioonid, mis tekivad vahetult enne magamajäämist) ja hüpnopompilisi (tekivad virgumisel) hallutsinatsioone (Oyebode 2013: 64). Hallutsinatsioone kogetakse aistinguna, kogejale on see sensoorne kogemus, kuid hallutsinatsioonil puuduvad kinnitavad tõendid teistes modaalsustes ehk teised seda samal ajal ei koge (*ibid*: 113) Rahvusvahelise haiguste klassifikatsiooni 10. väljaandes on uneparalüüs seotud narkolepsiaga (vt RHK-10 G47.4), uneparalüüsi loetakse narkolepsia üheks sümptomiks (vt RHK-10 V peatükk; Hufford 1982: 246). Narkolepsia on haigus, mida iseloomustavad lühikesed

vastupandamatud uneepisoodid, mille teket ei saa inimene vältida ehk ta ei kontrolli oma und (Oyebode 2013: 66). Unehalvatust võib muuhulgas põhjustada ka ärevustunne, mis ei lase inimesel rahulikult magada (Terrillon, Marques-Bonham 2001: 105). Uuringud näitavad, et kõrge stress soodustab uneparalüüsi teket (Paradis, Friedman 2005: 128; Fukada ja teised 1987: 285). Stressoriteks on näiteks halvad sotsiaalmajanduslikud elutingimused (nt vaesus, kodutus, töötus, kultuurilise identiteedi lagunemine jne) (Paradis, Friedman 2005: 128; Adler 1991: 61–63), ülepinge või häiritud unerütm (Fukada ja teised 1987: 285). Psühhiaatriliste uuringute põhjal soodustab uneparalüüsi teket ka posttraumaatiline stressihäire (tekib läbielatud või nähtud traumeeriva sündmuse tagajärjel), paanikahäired (Hinton ja teised 2005: 47) ja seksuaalsed traumad (Davies 2003: 192).

Töö eesmärkide suhtes on oluline arvestada painajaga seotud pärimuse ning seletusmodelite variatiivsust. Tegemist on nähtusega, mille võib selgituse anda nii rahvausundi, kui teaduse põhjal. Kaks lähenemisi ei välista teineteist. Seosed neurofüsioloogiliste protsessidega ei tähenda, et neid protsesse ei võiks esile kutsuda vaimolend või maagiline sekkumine. Hufford väidab, et kultuur ei pruugi uneparalüüsile anda konkreetset seletust, kui puuduvad kindlad kategooriad kogemuse selgitamiseks. Samas kinnitab uneparalüüs kogemusena usku vaimolenditesse. See tähendab, et kategooriad, mille kaudu uneparalüüsi selgitatakse, põhinevad kogemusel, mitte varasematel teadmistel (Hufford 2005: 13). Seega jääb avatuks võimalus selgitada painajat reaalse maagilise sekkumise või vaimolendi tegevuse tulemusel tekkinud kogemusena. See ei tähenda, et uneparalüüsi tuleks selgitada ainult maagia või rahvausundi kaudu, vaid selgituste otsimisel tuleks neid kategooriaid kaaluda reaalse tekkepõhjustena. Kultuuriliste seletusmodelitega arvestamine annab samuti parema ülevaate sellest, kuidas inimene painajat mõistab ning temasse suhtub, sest paigutab painaja laiemasse seostevõrgustikku. Uskumustel on mõju selle üle, kuidas maailma tajutakse ning sellega suhestutakse.

### **3. METODOLOOGILISED LÄHTEKOHAD**

Järgnevalt tutvustan käesoleva uurimuse metodoloogilisi lähtekohti. Lähtun Soome folkloristi Satu Apo (1947) poolt väljapakutud uurimismeetodist rahvapärase mõtteviisi analüüsimiseks arhiivi- ja küsitlusmaterjali kaudu (Apo 2003: 220–221). Meetod põhineb suurte tekstikorpuste võrdleval analüüsil rahvapärase mõtteviisi uurimisel. Keskendun arhiiviainesele ning välitöödel kogutud materjalile. Lähtun eeldusest, et rahvausund moodustab osa rahvapärasest mõtteviisist. Konkreetselt keskendun pärimusele painajast. Uurimismeetodi kasutamise eesmärk on võrrelda ja teha järeldusi painaja funktsiooni ning sotsiaalse positsiooni kohta tänapäeval ning minevikus. Samuti jälgida, kuidas need on aja jooksul muutunud.

#### **3.1. Rahvapärase mõtteviisi analüüsimeetod**

Apo pakub kognitiivsete arusaamade ja nendel põhinevate mudelite analüüsimiseks välja kaks analüüsivõimalust. Esimene ehk induktiivne lähtub materjalist. Selleks moodustab uurija tekstikorpuse, valib arhiivikorpusest kvaliteetseid pärimustekste, analüüsib ja interpreteerib korpust süstemaatilisel. Teine ehk hüpoteetilis-deduktiivne analüüsiviisi puhul lähtub uurija väikese materjalihulga põhjal loodud tähendusstruktuuridest ehk oletustest, millele otsib rangelt piiritlemata materjali hulgast kinnitust. Mõlema analüüsiviisi puhul andmed kontekstualiseeritakse ehk asetatakse ajaloolistesse, kultuurilistesse ja sotsiaalsetesse seostesse (Apo 2003: 220–221).

Lähtun materjali analüüsimisel induktiivsest analüüsimeetodist. Hüpoteetilis-deduktiivne analüüsiviisi puudus on minu jaoks liigne sõltumine uurija nägemusest. Tähendusstruktuuride loomine väikese materjalihulga põhjal lähtub analüüs oletustest, mis võib töö tulemusi kallutada. Selle asemel, et vaadata kriitiliselt läbi oma materjal, lähtutakse varasemalt püstitatud hüpoteesidest. Minu eesmärk on jõuda järeldusteni empiirilise ainese süstemaatilise analüüsimise teel. Materjali analüüsimiseks moodustasin kaks tekstikorpust. Esimene põhineb Eesti Rahvaluule Arhiivi ainesel ning teine kahe välitöö jooksul kogutud materjalil. Otsin vastuseid neljale uurimisküsimusele:

- 1) Millised on painaja rahvapärased seletusviisid?
- 2) Millistest allikatest saab painaja kohta informatsiooni?
- 3) Millised on painaja sotsiaalsed funktsioonid?
- 4) Milliseid hoiakuid ja suhtumist painajasse allikad peegeldavad?

Korpuste analüüsimise eesmärk on uurida painaja kohta käivat usundilist informatsiooni seoses sotsiaalse kontekstiga. Samuti võrrelda kahe korpuse näitel rahvausundilise pärimuse muutumist ajas. Arvestan, et tekstikorpuste erinevused võivad tulla ka erinevatest kogumispraktikatest ja kogujate individuaalsusest ning avan võimalikke lahknevusi. Piret Paal kirjutab, et varasema kogumistöö eesmärgiks oli vanapärase ja hääbuva pärimuse jäädvustamine, kusjuures kohalikke olusid ja eripärasid ei peetud uurimise seisukohalt oluliseks, sest need olid niigi tuntud. Koguti süstemaatiliselt kogumiskavade põhjal, enamasti on arhiivitekstid vastused uskumusolenditega seotud traditsiooni kaardistavate kogujate küsimustele (Paal 2014: 29). Küsimuskavasid, mille alusel koguti Kihnust painaja-tekste, pole säilinud, kuid tekstikorpused kinnitab Paali poolt esitatud seisukohti.

Tekstikorpuse analüüsimisel alustan küsimusest painaja rahvapäraste seletusviiside kohta, et määratlenda, mis või kes on painaja. Samuti võrdlen, kas ja kui palju seletusviisid on aja jooksul muutunud. Otsin vastust küsimusele, kas arhiivi ning välitöödel kogutud ainese võrdlemise teel saab rääkida seletusviiside sarnasusest. Täpsemalt, kas painajat kujutatakse erinevates aegadest pärit tekstides sarnaselt.

Teiseks keskendun küsimusele usundilise pärimuse ringlemisest ning sotsiaalsest taustast. Analüüsin viise, kuidas pärimus painaja kohta liigub, kes painajast räägib ning miks. Lähtun eeldusest, et pärimuskandjad jagunevad ühe kultuuri piires heterogeenseteks pärimusrühmadeks oma tõekspidamiste, väärtushinnangute ja arvamustega. Rahvausundiline informatsioon nagu ka folkloor põhineb kommunikatsioonil teiste pärimusrühmaliikmetega.

Kolmandaks otsin vastust küsimusele painaja sotsiaalse funktsiooni kohta. Painaja funktsiooni uurimise kaudu püüan leida seoseid uskumuste ning traditsioonikandjate maailma vahel ning jõuda lähemale uskumuse põhjuste mõistmisele. Küsimus painaja funktsiooni kohta on küsimus konteksti kohta, kus painajal on pärimuskandjate jaoks väärtus ning tema funktsioon avaldub mingisuguses vormis. Arhiivimaterjalide põhjal saab pärimustekstide konteksti kohta teha kaudseid järeldusi, sest otsesed andmed puuduvad. Narratiivides kajastuvad arvamused

selle kohta, mida painamise kaudu püütakse saavutada ning miks painaja tegutseb, mis põhineb eeldusel, et painaja tegevus on sihipärane ning kannab mingisugust taotlust.

Neljandaks pööran tähelepanu, kuidas uskumus, et painaja on erivõimetega inimene, mõjutab painaja all kannatanud indiviidi või laiemalt teiste ühiskonnaliikmete suhtumist painaja saatjasse või painajaks käijasse. Keskendun küsimustele, kuidas painajaga seotud uskumused, tõekspidamised ning arvamused kujundavad hoiakuid, suhtumisi ja käitumist. Uurin, kuidas usund mõjutab sotsiaalset tegelikkust, kujundab inimeste vahelisi suhteid, pärimuskandjate arvamusi ja hoiakuid. Vaatan isikukogemusel põhinevaid narratiive koos rahvausundiliste teadetega, mis kajastavad uskumuse sotsiaalset konteksti. Arvestan nii üksikisikute häälega, kellel on painaja käinud, kui ka ülejäänud pärimuskandjatelt kogutud informatsiooniga.

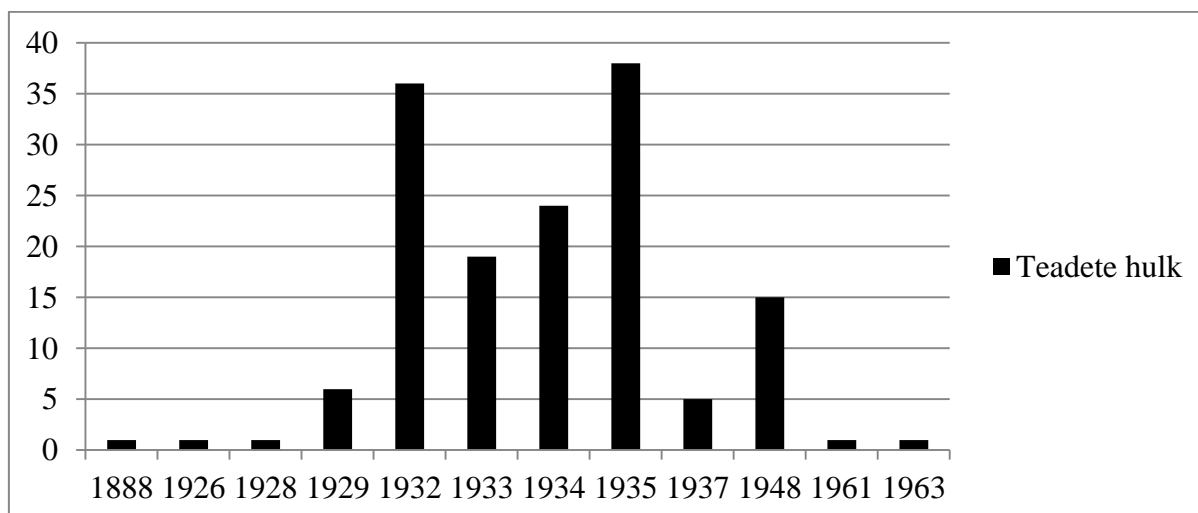
### **3.2. Eesti Rahvaluule Arhiivi materjalide põhjal loodud tekstikorpuse**

Eesti Rahvaluule Arhiivi materjalide põhjal lõin tekstikorpuse Kihnu topograafilise kartoteegi abil. Arhiivis on painaja kohta sada nelikümmend üheksa teksti, mis on kogutud ajavahemikus aastast 1888 kuni aastani 1963. Korpusest jäävad välja kuus teksti, mille puhul pole konkreetseid andmeid informandi kohta (H II 41, 580 (25); E 62408; ERA II 17, 691; ERA II 133, 613 (135); RKM II 108, 230/1 (7d); RKM II 166, 662/3 (3)). Valikukriteeriumiks on küsimus selle kohta, kas usundilise pärimuse kandjat on võimalik soo ja vanuse põhjal fikseerida ehk määratleda sotsiaalselt teate allikas. Samuti piiran analüüsitava materjali tekstide kirjanemise perioodi kaudu. 97,4% korpuses olevatest tekstidest on pärit perioodist 1920. aastatest 1940. aastate lõpuni. Keskendun neile kahele kümnendile kui konkreetsele ajaühikule, mida võrrelda tänapäevaste materjalidega. Ajalise piirangu tõttu jäävad korpusest välja kolm teksti (H II 41, 580 (25); RKM II 108, 230/1 (7d); RKM II 166, 662/3 (3)). Analüüsitavaid tekste on korpuses sada nelikümmend kuus, mis moodustab 97,99% Kihnust kogutud arhiivimaterjalidest painaja kohta.

### 3.2.1. Arhiivimaterjalide allikad

Arhiveeritavad tekstid on kogutud nii kutseliste uurijate kui kohalike kogujate poolt. Aastate lõikes jaotub materjal ebaühtlaselt. Enne 20. sajandi algust on kirja pandud üks teade (H II 41, 580 (25)), mille saatis Jakob Hurdale Kihnu kirikumaade rentnik Mihkel Kurul (Kõiva, Rüütel 2003: 9). 1920ndatel on teateid painaja kohta kogunud Paul Ariste (E 58422), Margarete Andresson (E 62408), Herbert Tampere (ERA II 16, 319 (2); ERA II 16, 325 (1); ERA II 16, 329 (4); ERA II 16, 343 (3)) ja Eduard Treu (ERA II 17, 661; ERA II 17, 691). Suurim hulk arhiivimaterjalist on pärit 1930ndatest aastatest. Viljakas koguja oli kohalik kooliõpetaja Theodor Saar, kes pani kirja sada kolmteist teadet ehk kogus 75,83% arhiveerivatast materjalist (ERA II 58, 59, 70, 79, 83, 133, 168). Kolmekümnendatel aastatel kogus arhiivianest ka Paul Ariste, temalt on üheksa teadet (RKM II 10). 1948. aasta suvel toimus Keele ja Kirjanduse Instituudi, Konservatooriumi, Etnograafiamuuseumi ja Kirjandusmuuseumi ühine kogumismatk Kihnu, mille käigus talletati kuusteist teadet painaja kohta (RKM II 1, 17, 27, 56) (Kõiva, Rüütel 2003: 15). Kogusid Kirjandusmuuseumi töötajad Selma Lätt, Herbert Tampere, Aino Strutzkin ja Otilie Kõiva ning Tartu Riikliku Ülikooli filoloogiaüliõpilane Juta Sulengo. 1960ndatel aastatel saatis Theodor Saar arhiivi kaks teksti (RKM II 108, 230/1 (7d); RKM II 166, 662/3 (3)). 81,9% materjalist on dateeritav 1930ndatesse aastatesse, 10,1% 1940ndatesse, 5,4% 1920ndatesse, 1,3% 1960ndatesse ning 0,6% 19. sajandisse. Kogumistööst aastate lõikes annan graafilise ülevaate tabelis 1, kus ühel teljel on märgitud aastad ning teisel teadete koguhulk.

**Tabel 1**

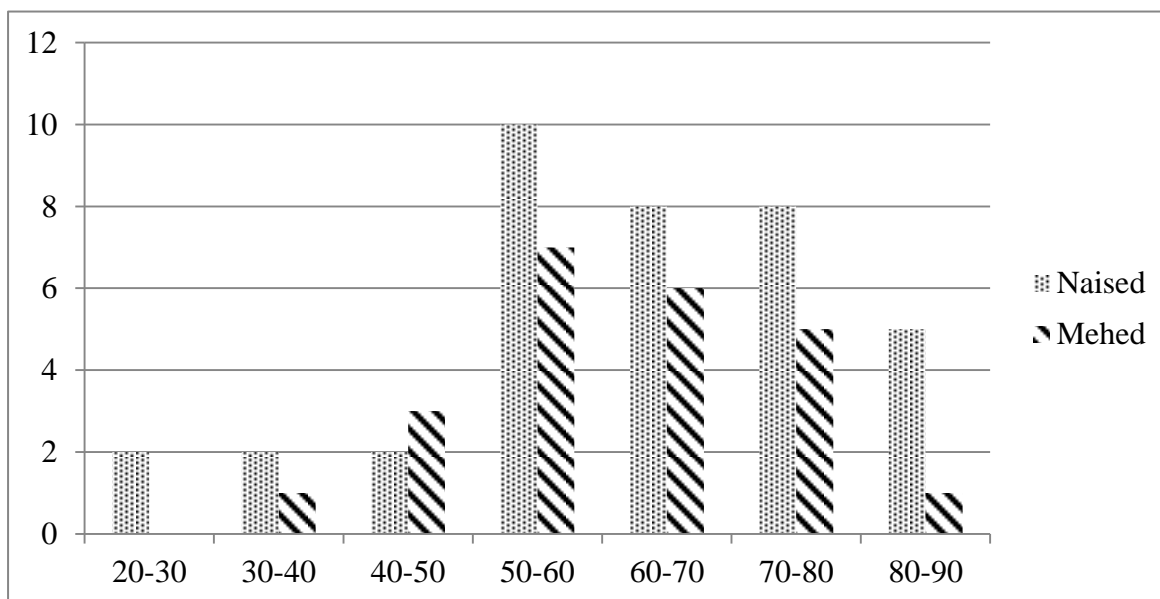


Materjal on pärit erinevast soost ning vanusegruppidesse kuuluvatelt informantidelt. Üldjuhul on teada üksnes nende sugu, vanus ja elukoht, mis on omane kogumispraktikale, kus rahvaluulekandjale ei pöörata suurt tähelepanu. Kogumistöö eesmärk oli folkloori põhiliikide tekstiline jäädvustamine, koos kirjapanekutega usundi, kommete, eetiliste tõekspidamiste ja hoiakute kohta ning talurahva etnograafiline kirjeldamine (Hurt 1989: 48–56). Painaja puhul sooviti saada ülevaadet uskumustest, seesele usundikandjate ning sotsiaalse kontekstiga kogumistöö ei keskendunud.

Korpuses on ainekõigist küladest, kuid Turu ja Rootsiküla on leidnud vähem tähelepanu. Särekülast on kolmkümmend kuus teadet, Lemsi külast kaksikümmend seitse, Mõisa- ja Linakülast kummastki kaksikümmend kolm, Turukülast kümme ja Rootsikülast viis teadet. Kahekümne viie teate puhul pole kogumiskohta märgitud. Ainese kogumisel oli tõenäoliselt eesmärgiks talletada informatsiooni võimalikult paljudelt informantidelt.

Kuuekümnest informandist kaksikümmend neli on mehed ja kolmkümmend kuus naised. 83,3% informantidest viiekümneaastased või vanemad, nooremate osakaal on nende kõrval väike. Informantide jaotumisest soo ja vanuse põhjal annan graafilise ülevaate tabelis 2, kus ühel teljel on märgitud vanusegrupid ning teisel informantide hulk.

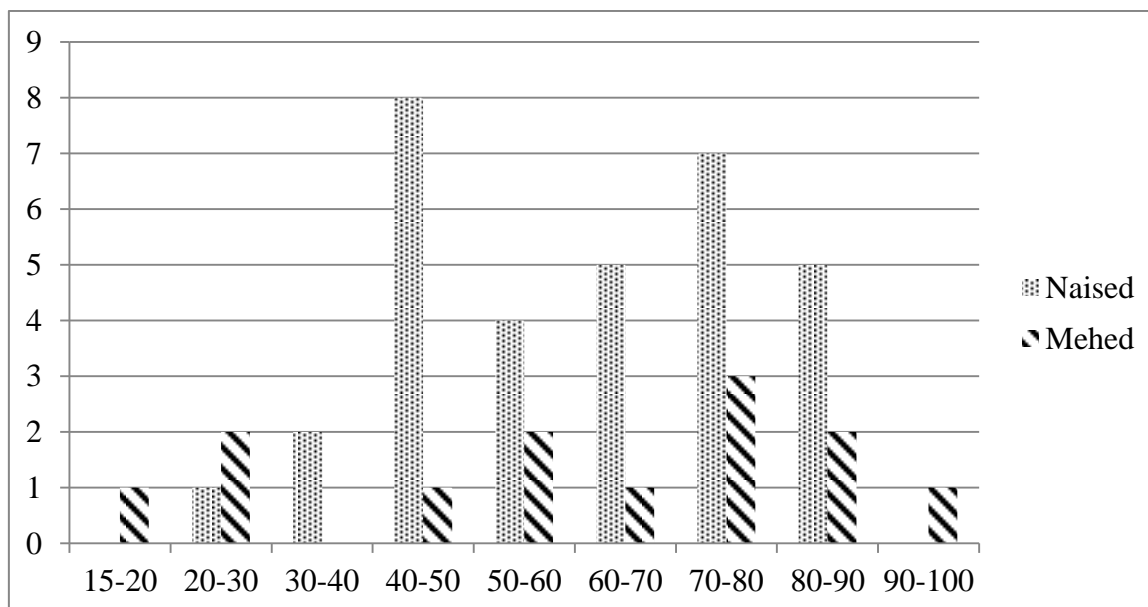
**Tabel 2**



### 3.3. Välitöömaterjalide põhjal loodud tekstikorpus

Teine tekstikorpus põhineb välitöömaterjalide litereeringutel. Välitööde eesmärk oli koguda painaja-pärimuse kõrval rahvausundilist ning kohapärimuslikku ainet laiemalt. Kokku salvestati viiskümmend üks intervjuud viiekümne seitsme informandiga. Kolme informanti intervjueriti mõlemal välitööl. Ma ei kaasanud korpusesse ainet kaheteistkümnelt informandilt. Neli neist polnud Kihnu püsielanikud. Eeldasin, et saarel alaliselt elavad inimesed on sotsiaalselt üksteisega tugevamalt seotud ning paremini kursis kaasaegse aktuaalse pärimusega. Kaheksale informandile painaja kohta küsimusi ei esitatud. Seega on korpuses informatsiooni neljakümne viielt informandilt. Korpus koosneb litereeritud intervjuukatketest, milles kajastuvad usundilised teated, muistendiline aines ning isikukogemusel põhinevad narratiivid. Informantide jaotumisest soo ja vanuse põhjal annan graafilise ülevaate tabelis 3, kus üks telg tähistab vanuserühmi ning teine informantide hulka.

**Tabel 3**





### 3.3.1. Välitööd Kihnu saarel

Tänapäevase ainese kogumiseks viisin läbi kaks välitööd. Esimene toimus 2013. aasta 17. – 22. juunini ning teine 2014. aasta 16. – 24. juunini. Välitööde korraldamiseks moodustasin mõlemal korral tudengitest välitöörühmad. Eesmärk oli luua suur materjalihulk, töötada ainese kogumisel süstemaatiliselt ning pakkuda välitöödest huvitatud inimestele võimalust omandada selles vallas kogemusi. Välitöölisteks kutsusin oma tuttavaid, kellest osa oli seotud folkloristika või etnoloogia õppega, kuid see polnud välitöörühma moodustamisel määrav kriteerium. Kokku osales välitöödel kümme inimest, kellest mitmele oli see esimene kord sel viisil informatsiooni koguda.

Välitöörühma ettevalmistamiseks korraldasin mõlemal korral kevadsemestril ettevalmistavaid seminare, kus tutvustasin kogumistöö eesmärke, välitööde teoreetilisi, eetilisi ning metodoloogilisi lähtekohti, intervjuerimistehnikaid ja salvestustehnikat. Samuti analüüsisime välitöödeks koostatud küsimuskava ning arutasime uurimisteede üle. Palusin rühmaliikmetel lugeda välitööalast kirjandust (Korb 2005, Clifford 2002: 21–55; Jackson 1987) ning tutvuda Kihnu kultuuri tutvustavate materjalidega (Kõiva, Rüütel 1997; Kõiva, Rüütel 2003; Sudak 2012; taotlus Kihnu kultuuriruumi lisamiseks UNESCO nimekirja rahvakultuur.ee/?s=278). Seminaride eesmärk oli viia välitöörühmaliikmed kurssi välitööde korraldusliku poolega, anda praktilisi juhiseid kogumistööks, luua omavahelist sidusust ning valmistada rühm ette kogumistööks.

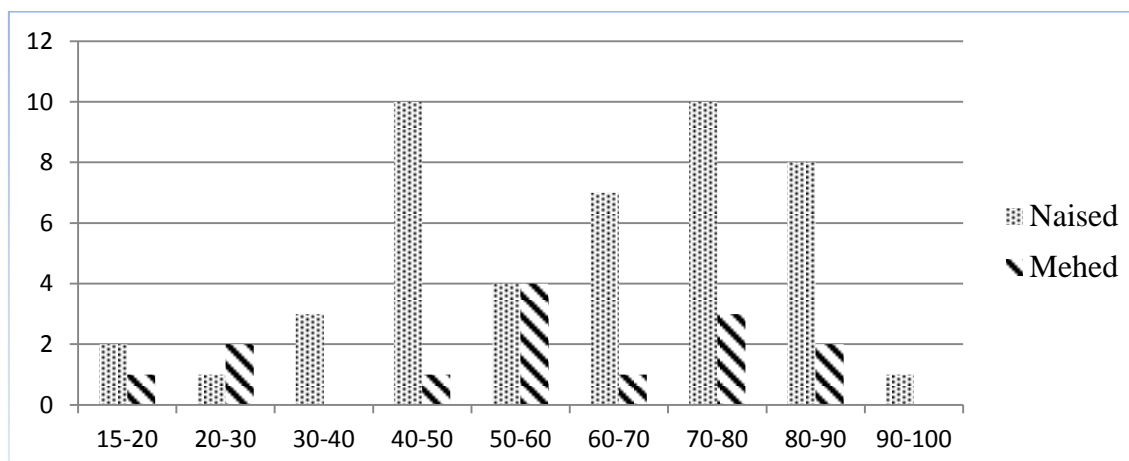
Kahe ekspeditsiooni jooksul salvestasime kokku viiskümmend kolm intervjuud kuuekümne kahe informandiga. Nelikümmend kaheksa informanti on naised, neliteist mehed. Kogumistöö käigus püüdsime katta saart tervikuna, käies läbi kõik külad. Rootsikülas salvestasime seitseteist intervjuud, Säärekülas viisteist, Linakülas kaksteist, Lemsikülas kolmteist, endise Mõisaküla aladel neli ning ühe informandi puhul on tema kodukoht jäänud märkimata. Informantide leidmisel kasutasime paralleelselt juhuvalimit, käies ükselt uksele või intervjuerides võimalusel teel kohatud inimesi, ja lumepallimeetodit, võttes arvesse informantide soovitusi, kelle poole võiks pöörduda. Teisel ekspeditsioonil oli eesmärk koguda ainst nendest küladest, kus eelmine kord oli kogutud vähem ning võimalusel intervjuerida keskealistest nooremaid inimesi. Enamik intervjuusid toimusid lähtuvalt informantide valikumeetodist nende kodus või koduõuel.

Välitööd viisime läbi kahe või kolmeliikmelistes rühmades ning valdavalt tegime intervjuud korraga ühe informandiga. Viiel korral intervjuueerisime samaaegselt kahte informanti, sest informandid soovisid vastata koos. Intervjuueerimisel kasutasime poolstruktureeritud intervjuueerimismeetodit. Intervjuud põhinesid varasemalt koostatud küsimuskaval, kuid küsimuste järjestusest oli tähtsam seminarides kokkulepitud teemade läbikäimine. Teemade järjestus ning nendega tegelemise põhjalikkus sõltus vastavalt intervjuueerimisolukorrale, informandi ajale, huvidele ning intervjuueerija kogumisoskusele. Sellest lähtuvalt ei kajasta kõik intervjuud kõiki teemasid.

Välitööde eesmärk oli koguda kontekstuaalset usundilist ainet, keskendudes unenäo- ning kohapärimusele ja painajaga seotud uskumustele. Nende kõrval salvestasime informatsiooni ka teiste usundilise jutupärimusega seotud nähtuste kohta, näiteks lambaniitajad ning kratid, mis tõusid seoses teistega rahvausundiliste teemadega esile. Materjal on hoiul Eesti Rahvaluule Arhiivis, sellele seadsin kasutuspiirangud, et kaitsta informante. Välitöödel kogutud rahvausundiline aines põhineb sageli informandi isiklikel kogemustel, mida ta ei soovi avalikult jagada.

Informantide hulgas domineerivad keskealised ja vanemad naisterahvad, mis on selgitatav välitöödel kasutatud kogumismeetodiga. Nimelt on mehed sageli kodust eemal tööl või merel, naised teevad aga koduseid toimetusi. Kui mõlemad on kodus, keelduvad mehed sageli usundilisi teemasid käsitlevast intervjuust, naised on lahkemalt nõus kogujatega vestlema. Meeste intervjuueerimiseks välitöödel kasutatud meetodid ei sobi ning seetõttu on nende hääl materjalis nõrgemini esindatud. Informantide soolisest ja vanuselisest jaotumisest annab graafilise ülevaate tabelis 4, kus üks telg tähistab vanuserühmi ning teine informantide hulka.

**Tabel 4**



## 4. KIHNU ASUSTUS- NING KULTUURILOOLINE KONTEKST

Korpuses olevate andmete kontekstualiseerimiseks analüüsin Kihnu looduslikku, asustusloolist, sotsiaalset, poliitilist, majanduslikku ja usundilist konteksti pöörates tähelepanu olulisematele ajaloolistele arengutele ja muutustele. Konteksti analüüsimine aitab mõista olusid, milles kohalikud elanikud elavad, avada nende kultuuritausta, et paremini mõista pärimuskandjate elu- ja mõtteviisi kujundavaid tegureid. Pärimus ning usundilised narratiivid on seotud kultuurikandjate elukeskkonnaga, moodustades omavahelistes mõjusuhetes orgaanilise terviku. Kultuurinähtuste analüüsimisel tuleb arvestada oludega, milles need arenevad.

### 4.1. Asustuse teke

Kihnu saar on kaks kuni kolm tuhat aastat vana (Ratas 2005: 10). Ajaloolase Aivar Kriiska (1965) andmetel jõudsid sinna kõige varem hülgekütid, kes jätsid maha märgid pronksi- või rauaaegsest ajutisest laagripaigast (400±300 aastat e.m.a). Vanimaks arheoloogiliseks leiuks on rombikujuline kivikirves, mis sarnaneb Läänemere regioonis peamiselt pronksiajal kasutatud kirvestele (1800 – 500 aastat e.m.a) (Kriiska 2003: 62). Püsiasiustuse teket pole täpselt dateeritud, kuid kaudsete andmete põhjal paigutavad ajaloolased selle XIII lõppu või XIV sajandis algusesse (Leesment, Paatsi 1979: 788–789). Kirjalikes allikates nimetatakse Kihnut (*Kyne*) esimest korda 1386. aastal (Leesment, Paatsi 1979: 788; Kalits 1997: 12). XVI sajandil on Saare-Lääne piiskopkonna vakuraamatus esmakordselt ära toodud Rootsi, Lina, Sääre ja Linaküla (Leesment 1942: 3, Leesment, Paatsi 1979: 788–789), mis on tänaseni asustatud. Järelikult on saare püsiasiustus suuremalt muutumata kujul püsinud vähemalt viis sajandit ning kaudsete andmete põhjal võib rääkida kuni kaheksast sajandist.

Püsiasiustus pole saarel katkenud, kuigi rahvaarvu vähendasid oluliselt 1697. aasta näljahäda, kui suri viiskümmend üheksa inimest, ning 1710. aasta, kui Põhjasõja järel läks Kihnu tsaarivenemaa koosseisu ning lahkusid kohalikud rootslased. Kihnus puhkes katk, mis jättis 1715. aastaks ellu vaid kuuskümmend neli inimest. Elanikkond taastus ning neljakümmend aastat hiljem oli see juba tõusnud umbes kaheksa inimeseni (Leesment, Paatsi 1979: 791).

Ajalooost teadaolevate andmete põhjal pole Kihnus teisi demograafilisi katastroofe toimunud, samuti puuduvad andmed rahva massilisest sisserännet. Kohalik kultuur on arenenud järelkult ilma olulisemate katkestusteta.

Asustuse järjepidevus ja stabiilne elu küllaltki suletud kogukonnas aitasid kaasa traditsiooniliste eluviiside, kommete, tavade ning pärimuse püsimisele. Kuigi pärimusliku kultuuri vormid taanduvad tänapäeval meedia, kirjanduse ja massikultuuri mõjul, on saarel säilinud palju arhailist (Rüütel 1995: 328). Omavahel põimuvad erinevatest aegadest pärit kultuuriilmingud eelkristlusest kaasajani (Rüütel 2013: 27). Saare elanikkond on läbi sajandite jäänud kahe- kuni kuuesaja inimese vahele (Leesment 1942: 6–7). Viimase rahvaloenduse põhjal elab saarel 487 inimest, neist 99,4% on eesti rahvusest (REL 2011).

## **4.2. Elanike päritolu**

Kihnu traditsioonilised tootmisalad sarnanevad Lääne-Eesti mandrialala ja saarte elanike omadele ning esimesed püsielanikud on pärit tõenäoliselt sealt (Kalits 1997: 14–15). Lisaks on saarel elanud rootslasi, üksikuid liivlasi ja hilisemaid sisserändajaid nii mandrilt kui saartelt, kes sulandusid aja jooksul kohalike elanike hulka (Leesment 1942: 13–14; Leesment, Paatsi 1979: 788–789, Kalits 2006 [1963]: 15–18). Kihnu on asumisele saadetud kurjategijaid (Leesment: 1942: 14, Kalits 2006 [1963]: 18), mis näitab riigivõimude suhtumist saarde, kui eraldatud ning kaugesse kohta, ülejäänud elanikkonnast ära lõigatud paigast. Erineva etnilise tausta ning päritoluga sisserändajad tõid kaasa mõjutusi nii materiaalses kui vaimses kultuuris, muutes ja kujundades kohalikku eluolu ja inimesi. Näiteks on kihnu keele laulev intonatsioon tõenäoliselt rootsimõjuline (Kalits 1997: 14). Seega tuleb rääkida Kihnust kui endassetõmbunud ning muust maailmast omaette olevast, mitte aga suletud ühiskonnast.

Kohalik koduloouuriija ning kooliõpetaja Theodor Saar analüüsis Kihnus kasutusel olevaid peremärke ning jõudis järeldusele, et saare elanikkond põlvneb umbes kahekümne viiest perekonnast. Hilisem immigratsioon pole asustuse arengut tugevasti mõjutanud. Võrreldes Saare tulemusi 1518. aasta revisjoni andmetega jõudis Saar järeldusele, et Kihnu saare asustus omab püsivat järglust mitte üksnes saare, vaid ka üksikute külade piires (Saar 1998: 33).

Kihnu puhul saab kõneleda põlisest ühiskonnast ning seoses sellega ka võimalusest, et kihnlastele omane elu- ning mõtteviis on püsinud ning arenenud pika aja vältel. Ühiskonnaliikmed on sotsiaalselt tihedalt seotud ning nende suhted mõjutavad ühiskonda laiemalt. Kogukondlik kokkukuuluvus ja sugulussidemed loovad Kihnust tugeva terviku.

### **4.3. Võim ja valitsejad**

Võõrvõim pole Kihnuga kuni hilise ajani tugevalt seotud olnud. Kihnlased on pikka aega oma elu ise korraldanud. XVII sajandini kohustati neid üksnes makse tasuma ja teokohustuse asemel laevu ehitama (Kalits 2006 [1963]: 19 – 23). Kuni Liivi sõjani kuulus Kihnu Saare-Lääne piiskopkonda, sõja järel Rootsi riigile, kes samuti ei nõudnud algul muid kohustusi peale laevaehituse (Peterson 1979: 722). Kihnu vanema ajalooga tegelenud õigusteadlane Leo Leesment kirjutab, et 1684. aastal rajati Kihnu riigimõis ning järgmisel aastal algasid tülid mõisarentniku Lilienfeldi, kihnlaste ja saare vaimuliku, kaplan Jenkeni vahel. 1686. aastal sõitsid viis talupoega Riiga ja esitasid kaebuse, et Lilienfeld võtab põldudelt ülemäära vilja, pastorile ettenähtud hülgerasva, sunnib pühapäeval töötama ja peksab talupoegi (Leesment, Paatsi 1979: 790). Kohaliku võimuesindaja suhtes rahulolematud kihnlased astusid mõisniku nõudmiste vastu välja, kuid nende teokohustus oli väiksem kui mandrimõisates (Leesment 1931: 49, Leesment 1942: 7, Rüütel 2013: 27). 1855. aastal toimus üleminek raharendile (Leesment 1929: 219). Mõis likvideeriti 1887. aastal, maad jagati soldatitele, mõisa teenijatele ja kirikukoolile (Leesment 1942: 7–8, Kalits 1997: 16).

Kihnu oli II maailmasõja eelse Eesti mahajäänumaid nurki (Leesment, Paatsi 1979: 791), Põhilist tulu teeninud laevade hävimine Esimeses maailmasõjas mõjus sotsiaalmajanduslikule elule raskelt (Kalits 2006 [1963]: 140). Kuni Vabariigi alguseni kehtis põllumajanduses rootsiaegne nõõrimaade süsteem. Maad hariti varem ühiselt külakogukonnaga, reformiga loodi eramaa (Leesment, Paatsi 1979: 791; Peterson 1979: 718). Kihnus oli igal külal oma karjamaa ning kuni maade kruntimiseni 1938–1939 aastal polnud nende vahel piirdeaedu (Kalits 2006 [1963]: 180). Kruntimisega maa tükeldati, uudismaad polnud võimalik juurde saada (Peterson 1979: 718). Eramast, maanappusest ning -pärimisest tulenevad probleemid

on Kihnus ka tänapäeval teravad. Maapuudus tähendab vaesust, ebakindlat ning nõrka majanduslikku toimetulekut, ehkki peamine sissetulekuallikas on meri.

XX sajandi sõjategevus ning sotsiaalmajanduslikud ümberkorraldused puudutasid valusalt Kihnu elanikke, kuid nad pääsesid küüditamistest. Kohalikud laevajuhid aitasid üle mere Rootsi tuhandeid eestlasi, saarelt lahkus ligi kakssada kihnlast (Kalits 1997: 14; Jõgisalu 2006: 143–144). 1949. aastal maad ühistati, moodustati kalurikolhoosi *Nõukogude Partisan* ja jätkus kihnlastele tuttav kogukondlik eluviis (Leesment, Paatsi 1979: 791, Kalits 2006 [1963]: 18, Rüütel 2013: 27). Majanduslik olukord paranes. Uue tehnoloogia kasutamine mõjutas traditsioonilisi tootmisalasid ja elukorraldust, ehitati uued elumajad, osteti mootorsõidukid. 1957. aastal rajati elektrivõrk, kodudesse jõudsid raadio ning televisioon, avati regulaarne lennu- ja laevaliin mandriga (Leesment, Paatsi 1979: 791, Rüütel 2013: 32). Moderniseerumise ning parema ühenduse mandriga muutsid traditsioonilist elulaadi. Veelgi teravamalt mõjus näilise majandusliku iseseisvuse kadumine 1973. aastal, kui *Nõukogude Partisan* ühendati kalurikolhoosiga *Pärnu Kalur*. Saarel paiknevaid organisatsioone ja ettevõtteid hakati juhtima mandrilt (Leesment, Paatsi 1979: 791), süvenes meeste tööpuudus ja alkoholism. Paljud noored lahkusid saarelt, sest elu- ja töötingimused olid mujal paremad (Kalits 1997: 27). Ingrid Rüütel kirjutab, et naised hakkasid kandma juhtivat rolli esteetiliste rahvakultuuri vormide püsijäämisel, meeste seas polnud loomingu- ega harrastustegevus popullaarne (Rüütel 2013: 34, 83).

Taasiseseisvumise alguses süvenesid kolhoosi likvideerimise tõttu tööpuudus ja vaesus (Rüütel 1995: 350). Majanduslik elukorraldus paisati segamini. Maade pärimisega seotud küsimused olid terav probleem, sest riik tagastas varem ühiskasutuses oleva omandi. Taastati omavalitsus, poliitikas, ettevõtluses ja kultuurielus oli juhtpositsioon naistel (Rüütel 2013: 125–165). Naise võimupositsioon on Kihnu traditsioonilisele elukorraldusele omane. Varasemalt olid nad juhirollis koduses majapidamises, sest mehed viibisid sageli kodust kaugel merel (*ibid*: 29). Uus ühiskondlik korraldus toetas traditsioonilisele eluviisile omaste joonte püsimist. Samuti säilis läbi nõukogudeaja traditsiooniline tööjaotus ning kujundab saare elu tänaseni (Kalits 1997: 26, Plaan 2013: 41). Viimastel aastatel on mehed hakanud aktiivsemalt osalema kultuurielus ning tõusunud administratiiv- ja majanduselus juhtpositsioonidele (Rüütel 2013: 175–183). Kihnus on esmaabipunkt, politsei käib vaid kord kuus. Kuigi Kihnu sõltub paljudes asjades riigivõimust, seatakse ja valvatakse oma elukorralduse üle suuresti ise. Riigi õigust kehtestatada norme ja piiranguid, mis mõjutavad

kohalikku elu, kritiseeritakse kui ebaõiglast ja asjatundmatut sekkumist kohalike ellu. (Pajula 2009; Leas 2011: 4–5; Plaan 2013: 32–35). Kihnlane on harjunud ise majandama, hakkama saama ning iseseisvalt oma elu kujundama.

#### **4.4. Kirik ja usuelu**

Kihnlased on usutunnistust mitu korda vahetanud. XIV sajandiks jõudis saarele katoliiklus, XVI sajandil luterlus, XIX sajandil läks rahvas üle õigeusku (Leesment 1929: 212 – 215). Luterlik kirikureform jõudis saarele 1530. aastate paiku. Rootsi riigivõim ehitas Liivi sõja (1558 – 1583) järel saarele luteriusu kabeli ning hiljem kiriku (Mätas 2014: 10). Alalist õpetajat Kihnus polnud (Leesment 1929: 213–214). Osaliselt tänu kirikuvõimu kaugusele on tänaseni säilinud vanemale rahvakultuurile ning rahvausundile iseloomulikud jooned (Rüütel 2013:27, Mätas 2014: 6) 1846 – 1847. aastal läksid väheste eranditega peaaegu kõik Kihnu elanikud üle õigeusku. Luterlikku kogudusse jäi nelikümmend inimest, nende seas paar kihnlast, piirivalvurid ja kroonumõisa rentnik (Leesment 1942: 216, Mätas 2014: 7). Pöördumine oli seotud 1845. aastal Liivimaal alanud talurahvaliidumisega, mida ärgitas viljaikaldus, nälg ja loomataud. Usku vahetati lootuses pääseda luterliku mõisniku ülemvõimu alt ja saada tsaarilt maad (Mätas 2014: 7). Usuvahetuses on võimalik näha pigem majanduslikku otsust, mille eesmärk oli püüda parema toimetuleku ja iseseisvuse poole. Massiline üleminek võib samuti osutada kihnlaste ja kiriku nõrgale seotusele. Tänapäeval on kiriklikud traditsioonid tugevalt seotud pärimuslike tavadega. Kihnlased pole elanud pideva usulise järelvalve all, mis oleks vanad kombetalitused ja uskumused kõrvale tõrjunud. Selle tulemusena on pärimuslik ning kiriklik traditsioon kaasajani omavahel põimunud. Kuigi peaaegu kõik Kihnu elanikud on ristitud, siis aktiivseid koguduseliikmeid on vähe ning kiriku- ja usuelupärandit kannavad peamiselt naised. Alalise õpetaja puudumise tõttu on kirikukoori liikmetele antud õigus viia läbi matusetalitusi ja jumalateenistust ilma preestrita (*ibid*: 13–42).

#### 4.5. Haridus

Kooliharidus jõudis Kihnu XVIII sajandi lõpul, kui luteriusu köster alustas koduõppega (Kalits 1997: 31). Kirikukool loodi 1863. aastal õigeusku astumise järel (Leesment 1929: 220). Hariduse omandamist mõjutas kihnlaste konservatiivsus. Paljudel õpilastel jäi kool lõpetamata, sest neil puudus kodune toetus. Olulisemaks peeti abi põllutöödel ja merel. Hiljem kujunes noormeestele õppimise stiimuliks nõue kaptenipaberite järele, milleks pidi lõpetama alg- ja merekooli (Kalits 1997: 31–32). Kihnlaste suhtumine haridusse peegeldab töökas ja praktilist ellu suhtumist, kus kooliharidusest peetakse olulisemaks töö käigus omandatud oskusi ning teadmisi. Vähene haridus on aidanud pärimuslikel traditsioonidel ja mõtteviisil püsida. Tänapäevane koolimaja valmis 1972. aastal ja alustas õppetööd kaheksa klassilisena (Rüütel 2013: 34). Kihnus töötab kolmekümne kuue õpilasega segaklassidega põhikool ning kolmekümne lapsega lasteaiarühm. Paljud Kihnu noored on omandanud kesk- ja kõrghariduse, kuid nad ei leia sageli Kihnus rakendust (Rüütel 2013: 35). Haridusest on saanud üks tegur, mis lahutab pärimuskandjaid traditsioonilistest tõekspidamistest. Hariduse kaudu omandatakse pärimusel põhinevate seletusmudelite kõrval alternatiivseid tõlgendusi võimaldavast informatsiooni. Haridusel on kaal inimese maailmavaate ning väärtuste kujundamisel.

#### 4.6. Elatusalad

Põhiliseks elatusallikaks on kihnlastele meri. Pärnu laht sobib oma looduslike eelduste poolest paljudele kalaliikidele kudemisalaks ja seda peetakse kalavarude poolest üheks rikkaimaks piirkonnaks Eesti rannikuvetes (Kalits 2006 [1963]: 27). Tänapäeval on teravaks probleemiks riiklikele kvootidele orienteeritud püügimajandus, mis ei arvesta kohalike elanike vajaduste ja teadmistega ning looduslike eripäradega (vt Plaan 2013). Kalastus on läbi aja olnud peamiselt meeste ühistöö. Püügiga tegelevad paariliikmelised *seltsid*, kellel on ühised püügivahendid ja paat. Traditsiooniliselt on *seltsidesse* kuulunud sama pere või küla mehed, tänapäeval palgatakse noorte meeste puudusel tööjõudu ka mandrilt (Kalits 2006 [1963]: 27–80; Plaan



2013: 26). Põhiline majanduslik tulu tuleb ka tänapäeval kalastusest. *Seltsi* kuulumine ning püügivahendid on eduka toimetuleku puhul võtmetähtsusega eeldused.

Lisaks kalastusele tegelesid mehed merendusega. See tegevusvaldkond hääbus pärast Esimest maailmasõda. Enamik purjekaid hävis sõjategevuses, muutusid turunõudlus ja regulatsioonid, kaubaveol hakkasid domineerima mootorpurjekad (Kalits 2006 [1963]: 139–142). Elukutselt on Kihnu mehed olnud sepad, laevaehituse meistrid, puu- ja rauatöömehed, kuid kaasajal pole nende tööde järgi vajadust (Kalits 1997: 20), mis rõhutab kalastuse osakaalu sissetuleku teenimisel. Olude muutumine tõi kaasa süveneva tööpuuduse ning vajaduse otsida paremaid tingimusi mandrilt. Traditsiooniline talvine sissetulekuallikas hülgepüük oli vahemikul 1980 – 2014 riiklikult keelustatud, mis häiris kohalikke elanikke majanduslikult ning takistas traditsiooniliste oskuste ja teadmiste edasiandmist (Pajula 2009; Leas 2011; Kihnu Leht november 2014: 2–3).

Naiste traditsioonilised elatusalad on põllumajandus ning käsitöö. Vaatamata pehmele kliimale ei soodusta Kihnu looduslikud tingimused põllumajandusliku tootmist ning majandusharuna ei taga see ülalpidamist kogu saare elanikkonnale (Kalits 2006 [1963]: 153). Vilja vahetati varem kala, hülgerasva jm vastu (Tamm 2014: 45) Põline töökorraldus *mehed merel, naised põllul* kehtib tänaseni, sest põllutööde aastane tsükkel langeb kokku kalapüügihooaegadega (Kalits 2006 [1963]: 129, 167; Plaan 2013: 27). Tänapäeval on naistele suureks sissetulekuallikateks käsitöö müük ning turism. Saarel on mitu käsitöö müügipunkti. Probleeme tekitab asjaolu, et Kihnu käsitööseseid on hakatud valmistama ja müüma ka väljaspool Kihnut (Rüütel 2013: 165–169). Lisaks annab majanduslikku kasu ranna- ja puisniitude korrashoid (Speek 2008: 12–14). Kihnu naiste traditsioonilisi tegevusalasid on aeg puudutanud vähem kui meeste omi, millest võib järeldada, et naiste tegevusaladele omased kultuuripraktikad on samuti ajale rohkem vastu pidanud.

Kihnu elulaadi iseloomustab ühtekuuluvustunne, kogukondlik eluviis ja vastastikune abistamine (Rüütel 2013: 27–35). Kihnlased on omavahel sotsiaalselt tihedalt seotud. Eluviisi hoiavad üleval saare eraldatus ning tootmiskultuuri tavad. Nii kalastuses kui põllumajanduses oli valdav ühistöö, saak jagati võrdselt. Küladel olid ühised heina- ja karjamaad, laevandus ja hülgejaht põhines seltsidel, kalastus on siiani kollektiivne töö. Sotsiaalne diferentseerumine pole Kihnus kunagi olnud kuigi suur. (Kalits 1997: 26; Plaan 2013: 26). Talud olid väikesed, maad jagati võrdselt kõigi pärijate vahel (Rüütel 2013: 29).

Kaasaegne kultuur kannab jälgi vanast elulaadist. Järgitakse vanu pulma- ja kalendrikombed, kehtib sotsiaalne vastutus üksteise ees (*ibid*: 35). Traditsioonilise elukorralduse püsimine aitab edasi kesta ka pärimuslikel tavadel ning vaimsel kultuuril, mille muutumise põhjuseks tänapäeval on Kihnu ühiskonna suurem avatus, tugevam seotus mandriga ning massikommunikatsioonivahendite ja hariduse kaudu uue informatsiooni pealevool (Rüütel 1995: 350). Elu- ja mõtteviis, oskused ning teadmised on lahutamatult seotud muutustega sotsiaalmajanduslikus situatsioonis ja elulaadis. Kihnu kultuur on muutunud ennast säilitades, hoides alal traditsioonilisele eluviisile omaseid jooni. Uute nähtuste kõrval eksisteerib varasematele ajaloolistele kultuurikihtidele iseloomulik, mis on oluline osa tänapäevastest argipraktikatest (*ibid*: 350).

#### **4.7. Uskumused ja tavad**

Uskumused ja *kuntsid* on osa Kihnu pärimusest. *Kuntsid* on igapäevaeluga seotud maagilised tavad, majandusnipid ja elujuhised (Summatavet 2010: 27). Lühidalt on *kuntsid* maagilised praktikad, mille tõeväärtust kinnitavad isiklikel kogemustel põhinevad narratiivid. Laura Stark kirjutab maagilistest praktikatest kui strateegilistest, eesmärgile suunatud tegevustest, mille eesmärk on kaitsta indiviidi isiklikke huve ning lahendada tema elus esinevaid probleeme (Stark 2013: 42). *Kuntsid* on seotud ravi- ja kaitsemaagiaga, tööde ja tegemistega, kalendri- ning pulmakombestikuga ning paljusid kasutatakse Kihnus tänaseni (vt Rüütel 1995; Karjam 2009; Summatavet 2010; Rüütel 2013).

*Kuntse* on aidanud alal hoida kultuuriline järjepidevus. Kuigi muutused sotsiaalmajanduslikus situatsioonis kujundavad eluviisi ümber ning muudavad seoses sellega töökorraldust, on paljudel *kuntsidel* endiselt roll Kihnu argipraktikates. Kasutatakse modernseid töövõtteid ja vahendeid, kuid põhilised elatusalad, kalastus ning põllumajandus, on jäänud samaks. Samuti püsib külakogukondlik ühiskonnakorraldus ning erinevate põlvkondade omavaheline sidusus, mis loob eeldused pärimuse edasiandmiseks. Traditsiooniliste elatusaladega seotud *kuntsidest* on kirjutanud oma kandidaadiväitekirjas ajaloolane Vilve Kalits, mis toob nende kahe vahelise põimituse selgelt esile (vt Kalits 2006 [1963]). Väitekirja eesmärk on anda etnograafilisest aspektist ülevaade Kihnu saare rahvastiku tootmisaladest XIX sajandi

keskpaigast kuni väitekirja valmimiseni 1962. aastal (*ibid*: 11). *Kuntsid* on osa tootmistegevusest ning laiemalt elust tervikuna, igapäeva töid saavad praktikad. Osa kuntse ja ravivõtteid ei nõua kasutajailt erilisi võimeid ning on üldisemas käibes (Summatavet 2010 39–40). Samas on teada ka vähestele erioskustega inimestele kättesaadavaid, mille hulka kuulub näiteks painaja. Jutud *kuntsidest* kuuluvad tänaseni nii meeste kui naiste juturepertuaari, põhinedes sageli isiklikel kogemustel (Rüütel 2013: 49–50)

*Kuntse* antakse üksteisele edasi narratiivide ja teineteiselt õppimise teel (Rüütel 2013: 29, 38). Nooremaid õpetavad vanemad, sugulased ja lähedased, võõrastele *kuntse* ei õpetata, sest nii kaob *kuntsi* jõud (Summatavet 2010: 27). Mitmed meeste traditsioonilised elatusalad ja nendega seotud tavad on tänapäeval katkenud ning seega on unustatud ka nende tavadega seotud maagilised praktikad. *Kuntsid* elavad edasi kalastuses, majapidamises, käsitöös, rahvameditsiinis, kalendri-, kiriku-, pulma- ja matusekombestikis (Summatavet 2010: 27–28; Rüütel 1995; Rüütel 2013: 43–48; Mätas 2014: 19–34). Kokkuvõtvalt on *kuntsid* rahvapärane tarkus, majandusnipid, kogemustel põhinev käitumisõpetus, eetika, tabude, keeldude ja käskude süsteem, mida kinnitab isiklikel kogemustel põhinev traditsiooniline usundiline juturepertuaar (Summatavet 2010: 27). Kohaliku naise Rosaali Karjami sõnul on *kuntsid elamise kunts* (Karjam 2009: 22), milles peegeldub maagiliste praktikate ning argipäeva tihe seos. Uskumusi ja *kuntse* käsitatakse tavaelu osana. Teadmised ja oskused, käsud-keelud moodustasid kogukonna toimimise reeglistiku, aitasid elus toime tulla, ennast kehtestada, kindlamalt tunda ja elada turvalisemat elu. (Rüütel 2013: 48).

Uskumused on osa Kihnu kultuurist, kogukonna vaimsest pärandist, tegelikkusest, milles pärimusekandjad elavad. Usundiline juturepertuaar vahendab seletusi ning läbielamistel põhinevaid lugusid, see kujundab pilti oma elukeskkonnast ning aitab luua indiviidide vahel koherentset arusaamist reaalsusest. Ühtne mõistmine on eduka kooselu ning kommunikatsiooni eeldused, ilma milleta ühiskond killustub erinevaid tõlgendusi loovate inimeste või nendest moodustuvate pärimusrühmade vahel. Ingrid Rüütel kirjutab sellest protsessist pulmakommete näitel. 1990ndatel oli koos vanade pulmakommetega kadumas kihnlaste kogukonnatunnetus, traditsioonilised eetilised töökspidamised, terviklik harmooniline maailmapilt, mille killustumine on XX teisel poolel jälgitav seoses suurte ja sügavate sotsiaalmajanduslike muutuste ning nendest tulenevate probleemidega kihnlaste elus (Rüütel 1995: 350). Kontekst ning pärimus moodustavad terviku, pärimus lähtub pärimuskandjate elukeskkonnast ning muutub koos nende elu- ja mõtteviisiga.

## **5. TEKSTIKORPUSTE ANALÜÜS**

Järgnevalt esitan arhiivimaterjalide ja välitööainese põhjal loodud korpuste analüüsi nelja küsimuse kaudu. Esiteks, mis on painaja, teiseks, millistest allikatest saavad informandid painaja kohta informatsiooni, kolmandaks, millised on painaja sotsiaalne funktsioon, ning neljandaks, millised hoiakuid painaja suhtes narratiivid kujutavad. Analüüsitulemused esitan küsimuste puhul eraldi alustades arhiivimaterjalidest, kui ajaliselt vanemast materjalikogust. Jälgin muutuseid ning arenguid rahvausundilises aineses ning kuidas painajaga seotud jutupärimus on aja jooksul muutunud. Võrdlustulemused võtan kokku järelduste peatükis. Informante eristan soo (M – mees; N – naine) ning vanuse põhjal. Välitööainese puhul esitan vanuse aastakümneina, et hajutada võimalust luua seos konkreetse informandiga. Vajadusel olen kustutanud viited konkreetsetele isikutele. Originaaltekstidest väljajäetud osad tähistan nurksulgude ning oma nimetähtedega JS. Täht I tähistab välitööainese litereeringutes informanti ning U uurijat. Välitöödel osales palju kogujaid, nende eristamine ei lisa näitetekstidele olulist informatsiooni.

### **5.1. MILLISED ON PAINAJA RAHVAPÄRASED SELETUSVIISID?**

Painaja rahvapäraste seletusviiside analüüsimise põhjal loon ülevaate, kuidas painajat tekstide põhjal selgitatakse ja temast kõneletakse. Keskendun küsimusele, kas ja kuidas painaja seletusviisid on aja jooksul muutunud. Võrdluses lähtun neljast motiivist: painajaks käimine kui maagiline praktika, painaja kui füüsiline kogemus, konfliktid painajaga ning painaja kui minevikuline rahvausundiline nähtus. Motiivide põhjal loon ülevaate painaja seletusvõimalustest.

## 5.1.1. Arhiivimaterjalide põhjal loodud korpuse analüüs

### 5.1.1.1. Painajaks käimine kui maagiline praktika

Kihnu pärimuses on painajaks harilikult inimene, kes oskab mõtte jõul kahju teha või käib painajaks hingeputuka või vaimu kujul (ERA II 58, 343 (6); ERA II 58, 355 (19); ERA II 58, 417 (95); ERA II 83, 619 (14); RKM II 10, 190/1 (25)). Painaja käib kurnamas varasema sotsiaalse konflikti pärast, mitte pahatahtlikusest. Painamist nimetatakse ametiks ning enne surma annab ametikandja sellele teisele edasi, sest muidu tema maine teekond ei lõpe. Painaja vaevab nii loomi, kui inimesi. Loomadest nimetatakse sageli hobuseid (ERA II 58, 355 (20); ERA II 58, 435 (110); ERA II 58, 673 (33); ERA II 70, 169 (1); ERA II 70, 183 (2); ERA II 79, 543/5 (10); ERA II 83, 617 (13); ERA II 83, 619 (14); ERA II 133, 31/3 (4); ERA II 133, 33 (5); ERA II 133, 117 (2); RKM II 56, 504 (41)), kuid ka lehmi (ERA II 79, 473/9 (2)). Muistendilise ainese põhjal käib painajaks ka pahatahtlik mõisnik (ERA II 58, 415 (93); ERA II 58, 415/7 (94)), hilisemates variantides peremees (RKM II 17, 434 (20); RKM II 17, 434 (21)). Painaja pidamine pahatahtlikuks inimeseks erineb ülejäänud pärimuslikust ainesest. Painaja ilmub nähtamatuna või erinevates vormides, näiteks unenäos isikuna, kes painajaks käib (ERA II 58, 335/9 (2); ERA II 58, 483 (162); ERA II 83, 611 (2); ERA II 83, 613/5 (8)), või peitekujul, milleks on arhiiviteadete põhjal:

- 1) kass (ERA II 58, 335/9 (2); ERA II 58, 433 (105); ERA II 79, 539/541 (2); ERA II 133, 31 (3); ERA II 133, 31/3 (4); RKM II 17, 429 (10); RKM II 17, 401/5 (6));
- 2) väike laps (ERA II 70, 165/7 (2); ERA II 83, 613 (5));
- 3) sõnnikuhark (E 62408; RKM II 17, 434 (20));
- 4) sukanõel (ERA II 58, 415/7 (94));
- 5) kuuekäis (ERA II 58, 433 (105));
- 6) kasukas (ERA II 58, 437 (112));
- 7) lõngakera (ERA II 83, 613 (6));
- 8) inimene (ERA II 79, 529 (10), ERA II 83, 611 (4));
- 9) inimese vari (ERA II 59, 485/7 (6));
- 10) naine (ERA II 59, 491/3 (2); RKM II 1, 524 (5); RKM II 17, 406 (2)).

Painaja võtab peitekuju selleks, et oma tegelikku mina varjata, end kaitsta ja põgeneda. Painajale tehtud kahju kandub üle painajaks käijale, mis rõhutab vajadust pääseda puutumatuselt. Ilmumine umbisikulise naise või lapsena näitab, et painajat ei saa alati seostada konkreetse külainimesega. Ilmumisvormide paljusus märgib jutupärimuse varieerumist ning motiivide rohkust, ainese mitmekülgsust.

*Kui painaja ise kjõmpu jääde, siis muudab oma mõnõks asjaks, luõmaks või inimeseks. Enne surma pidäde painaja amõti edekohe andma, muedumtõ tullõ kuedagi surm. (N 60; ERA II 58, 345/7 (9), N 60)*

*Allõs minevä talvõ tahtsi painaja mio piäle tulla. Mia magasi kambris. Kuulsi küll, et sisse tuli. Aga piäle suass ühti, mia magasi külit. Puujalg oli mioga siis vihal. Mia tundsi ta ää küll. (N 32; ERA II 59, 547 (1))*

### **5.1.1.2. Painaja kui kehaline häire**

Arhiiviaineses on üksikuid teateid selle kohta, et painajat on seletatud ka füsioloogiliste protsessidega. Domineerib siiski pärimuslik seletusviis, teistsugune seletusmudel tuleb välja vaid paaril üksikul juhul. Varasem kogumistöö on suunatud uskumustraditsiooni, mitte seletusviiside kaardistamisele. Samas viitavad üksikud tekstid, et rahvausundile toetuv mõtteviis oli vaatlusalusel perioodil killustunud ning võimalikke seletusi painaja kohta mitu. Rahvausund on süsteem, mille põhjal maailmaga suhestutakse, seda tajutakse ja mõtestatakse. Uute teadmiste ning veendumuste põhjal hinnatakse varasemad seisukohad ümber ning leitakse ratsionaalsemana näivad lahendused rahvausundilistele nähtusele.

*Ei tea, milline ta oli. "Kel natuke meelt, see ei usu." (N 79; ERA II 17, 661)*

*Luupainaju oli. Minu rehknut oli, ku rasked kivi sai tõstetud, veri ei liigu, üteldi painakas, arvati, et kurjavaemu tiener. (M 73; RKM II 1, 460 (135))*

Nii pärimuslik kui meditsiiniline seletusviis kirjeldab painajat sümptomaatiliselt sarnaselt (halvatus, hingamisraskused, kõnevõime kadumine, surve või pitsitustunne rinnal või kõri ümber, ähvardava jõu kohaloleku tajumine), mille omistatakse erinevad tekkepõhjused.

Esimene näeb algpõhjusena maagilist sekkumist, kellegipoolset rünnakut, teine mõnest argisest tegevusest lähtuvat kehalist häiret, näiteks kurnatust raskest tööst (raskete kivide tõstmine).

Pärimuslikust seletusviisist lähtuvad painaja-tekstid avavad uskumustraditsioonile olulisi iseloomulikke detaile. Näiteks signaliseerivad painaja tulekut visuaalsed või auditiivsed märgid. Tajuaistingute seletamine pärimusel põhinevate teadmiste kaudu ühendab uskumustraditsiooni konkreetse sündmusega. Signaalid on pärimuskandjale reaalne tunnistus painaja tegevusest, keda pärimuskandja näeb, kuuleb või tajub. Painajaga kohtutakse unenäo ning ärkveloleku piiri peal, kuid painaja poolt põhjustatud kannatusi kogetakse ärkvel olles. Painaja tegevust võivad samaaegselt märgata ka mitu ühes ruumis viibivat inimest, mis tähendab, et painaja tulek ei põhine individuaalsetel tajuaistingutel, vaid haarab keskkonda laiemalt. Korpuses on esindatud ka motiivi, et painajat saab omavahel üksteisele saata, mis viitab võimalusele, et painaja tegevust on võimalik mõjutada või kontrollida. Põhjused painaja edasisaatmiseks korpusest ei selgu.

*Mia oli väike. Magasimõ muas. Mia tahtsi jõua. Ema läks jõua tuõma. Mia kuulsi, et üks tuli kambri uksõst. Kuõlimaja pliidirauad olid uksõ kõrvõs seenä iäres. Meil ljõnnast tuõn. Nied kolisõsid. Medevana oli pjõsut juõnud ning magas muas põhkü piäl. Tuli sisse ning otsü vanalõ piäle. (M 71; ERA II 168, 534/5 (14))*

*Matu Tuõmas oln allõs poesikõ, elän Mikul. Tuõmas näin painajad, oln inime. Juhatõt ikka, et mine selle piäle ning selle piäle. Parsil käün puid kolistamas ning. (N 58; ERA II 79, 529 (10))*

*Mede eit oln Vanajuri Liisuga Arvil üeses. Mede eede piäle tuln painaja. Eit ütlen: "Mine`nd Liisu piäle kua! Mis sä`s mjõnd üksi vaevad!" Pigistän Liisu kua läbi. Laegas oln sängü all. Tolm oln piäle eitün. Umiku uatõt - lapsõ jälg oln laeka kuanõ piäl. Majas jälle põlõ mitte lapsõ enge oln. (M 51; ERA II 83, 599 (3))*

### 5.1.1.3. Konfliktid painajaga

Arhiiviaines kirjeldab painajat füüsiliselt ohtliku vastasena, kes suudab erinevatel viisidel tekitada kehavigastus:

- 1) painaja kisub juustest (ERA II 58, 339 (3))
- 2) painaja torkab teravate esemetega (ERA II 79, 463 (4))
  - a. naeltega (ERA II 58, 335/9 (2))
  - b. nõelaga (ERA II 58, 673 (33)),
- 3) painaja hammustab (ERA II 79, 437 (4))
- 4) painaja lööb (RKM II 17, 438/9 (10))
- 5) painaja määrib sõnnikuga (ERA II 58, 355 (20); ERA II 133, 33 (5)) või muu vedela ainega (ERA II 58, 433 (109))
- 6) painaja loobib asjadega (ERA II 58, 335/9 (2)); ERA II 58, 347 (11))
- 7) painaja tõmbab magajal kasuka pealt ära (ERA II 58, 441 (117))

Painaja-tekstid, mis kajastavad neid vägivalla akte, kirjeldavad olukordi, kus painajat on ärritatud või solvatud. Tekstidest järeldub, et painajat on võimalik emotsionaalselt mõjutada, teda ärritada ning temaga kakelda. Järelikult on painajal füüsiline keha, mida kinnitavad samuti tõrjemaagilised võtted. Painajast vabanemiseks tuleb teda lüüa käega või peksta kõrdis (Kihnu traditsiooniline naiste rahvarõivaste juurde kuuluv ese) (ERA II 58, 347 (12); ERA II 58, 349 (14); ERA II 58, 355 (20); ERA II 58, 435 (110); ERA II 58, 437 (113); ERA II 59, 545 (1); ERA II 133, 33 (5); RKM II 1, 524 (6); RKM II 17, 438/9 (10)), meeste pükste (ERA II 16, 343 (3)) või noaga (ERA II 70, 147 (3)). Hobuste kaitsmiseks on painajat pekstud ka savise piitsaga (ERA II 70, 169 (1)). Samuti on võimalik painajat juustest tirida (ERA II 58, 441 (115)); RKM II 1, 524 (5); RKM II 17, 406 (2)).

*Ala Riõt ütlen painajalõ, et: "Mine`nd surmuaida oma isä ning emä tallama! Mio piälemte tulg!" - Ning painaja suan vihalõ ning ammustan sõrmõ. (M 71; ERA II 168, 533 (5))*

*See oli kadripäe õhta. Meie olime neli-viis tükki oma. Lähme õhta süngi ning Kutu valvab painajad. Äkki miä tunnen, akkab tulõma ning ütlen Kutule: "Ai, ai raibõ, tuli mulle pääle, lüõ nüüd!" Tema mõtlen, et äigab tal pea lõhki. Tema kuuln, et uksest tuln, ahjust läin ümber, paras poiss oln. Aga painaja sind laseb lüüa! Siukse paugi pani vasta, et pärast nõdal aega oli*



*rusikas tuim. Lapsed kõik kargasid röökma. Reaksid küll pärast, et karu liha tuua, siis ei sua pääle ning mustad ristid teha valge kasuka pääle. (N 54; RKM II 17, 438/9 (10))*

#### **5.1.1.4. Painaja kui minevikuline nähtus**

Rahvausundilise mõtteviisi killustatus selgub ka nendest painaja-tekstidest, mis kirjeldavad painajat minevikulise nähtusena. Need tekstid on korpuses erandlikud ning eksisteerivad kõrvuti nendega, mis kõnelevad painajast kui aktuaalsest nähtusest. Painaja kadumist seostatakse sõjaga. Arvestades tekstide kirjapanemisaega sobib selleks ajalooliselt Esimene maailmasõda, mis mõjus saare ühiskonnale rängalt. Osa kihnlastest hukkus, teised jäid majanduslikult raskesse sundseisu, kus raske tööga tuli hakata oma elusid uuesti üles ehitama. Arvestades, et painaja on arhiiviteadete põhjal sageli teine inimene, võib painajate kadumist selgitada nende inimeste hukkumisega, kes painajaks käisid. See on siiski vähetõenäoline, sest samal ajal on kogutud ka aktuaalset ainet. Samas ka asjaoluga, et jutud painajast liikusid kindlates ringkondades ning need, kes jäid ringkondadest välja, polnud kaasaegse jutupärimusega kursis ega painajat hiljuti kogenud ning pidasid seetõttu painajat minevikuliseks nähtuseks. Teadmised painaja kohta ei levinud järelikult kõigi seas. Jutupärimuse rollile pärimuskandja vaadete ning teadmiste kujunemisel keskendun hiljem, otsides vastust küsimusele painaja kohta informatsiooni vahendavate allikate kohta. Hetkel pean oluliseks, et arhiivitekstide põhjal on painaja kujutamise minevikulise nähtusena märk jutupärimuse liikumisest kindlates ringkondades. Uue jutupärimuse tundmine paneb aluse painaja kujutamiseks aktuaalse nähtusena ning vastupidi.

*Painakat nyd põle kuuld old, ennemuiste ajal oli kyll old. (N 60; ERA II 16, 319 (2))*

*Ennemalt käin yhtelugu painajas. Nyd kui sõda oli, tast aast painajas ond ää kadun. Sõda tappis painajad ää. Meeste pykstega pidada painajat peksma, siis kadude ää. Sie olle sie kunsti rohe. (N 65; ERA II 16, 343 (3))*

## 5.1.2. Välitööainese põhjal loodud korpuse analüüs

### 5.1.2.1. Painaja kui maagiline praktika

Tänapäevane pärimuslik aines tunneb painajat elava või surnud inimese vaimuna. Valdavalt kõneletakse painajast kui ametist või oskusest. Vanema pärimuse põhjal on painaja seotud konkreetsete perekondadega, kes omavahel oskust edasi pärandavad, tänapäeval ei keskendu painaja-pärimus enam kindlatele perekondadele. Painajaks saamisel võib olla pärilikke eeldusi, kuid ilma juhusteta ei saa võimet välja arendada ega kasutada.

Välitööde põhjal on painaja Kihnu ühiskonnas järjepidevalt eksisteeriv nähtus. Erinevalt arhiiviteadetest ei õnnestunud välitöödel siduda painajat konkreetsete isikutega. Informandid ei avaldanud nende isikute nimesid, see informatsioon on mõeldud vähestele usaldusväärsetele inimestele. Välitöörühmaliikmed on *massakad* (kihnu keeles mandrilt tulnud võõrad), kellele kõigest ei räägita. Väljaspool intervjuusituatsioone vihjasid mõned informandid, keda nad painajaks peavad, kui lubasin selle enda teada jätta. Korpuse põhjal võib öelda, et painajaks käib üks või paar keskealist naist. Paaril üksikul korral kõneleti painajast ka kui surnud inimese vaimust. Vanemast jutupärimusest on teada, et varasemalt käisid painajaks ka mehed.

Informandid on painajat näinud konkreetse külaelaniku või üksikutel kordadel inimese varjuna. Jutupärimuse põhjal mäletatakse, et painaja võib ilmuda ka muul kujul, näiteks looma või esemena. Samuti saab tema isiku kindlaks teha maagia abil, vaadates painajale enne lahkumist jalgade vahelt järele. Arhiivimaterjalidele iseloomulikku ilmutuskujude rohkust tänapäevane aines ei kinnita.

Ükski informant ei tunnistanud, et teda oleks painajaks peetud, või ta teaks, kuidas painajaks käijakse. Välitöödel kogutud aines on ühepoolne, narratiive esitatakse painaja poolt kurnatud inimeste, nende tuttavate või jutupärimusega kursis olijate poolt. Puuduvad painajaks käivate inimeste lood. Painaja-tekstid on peamiselt ohvrilood, mille all mõtlen painaja all kannatanud inimeste isikukogemusel põhinevaid lugusid, või tunnistusi sellest, et kellelgi on painaja käinud.

*Kui nüüd öeldakse, et esimest korda näed, kui ta uksest tuleb, et näitab ära, kes ta on. Noh, et siis näed, kes ta on. Siis ta peab ikka ise olema ju. Pole siukse inimesega just koos olnd ega küsind. Et arvatakse, et kui küsidki, ega ta ei räägi, kuidas see asi käib. Aga teie teadmata võiksite küll sellise koha peale sattuda. Et see inimene polegi kaugel, et siin Linakülas on ka üks siuke inimene, kes on old. Ma ei tea, nüüd ta vist öeldakse, et ta enam ei ole, aga kui siukse inimese peale satute... Kes teab, võibolla olete sattunud ka? (N 70; ERA, DH 1098 (38))*

U: *Aga kuidas saab painajaks?*

I: *Seda ma küll ei oska öelda. Muidugi jutud käivad Kihmus, et see on nagu, et sa pead nagu andma selle ameti kellegile üle nagu ennem ei saagi siit elust lahkuda. (N 30; ERA, DH 1351 (27))*

### **5.1.2.2. Painaja kui kehaline häire**

Välitöödel kogutu materjalil põhinevas kopruses on võrreldes arhiiviainesega rohkem informatsiooni pärimuslikule alternatiivsest meditsiinilisest seletusmudelist. Osa informantidest pidas rahvausundil põhinevat seletusviisi meditsiinilise kõrval põhjendamatuks ning põhjendas painaja kohta ringlevat pärimust eksiarvamuste ja vanemate inimeste vähese kooliharidusega. Painaja oli nende jaoks terviserike, unehalvatus, häire närvi- või veresüsteemi töös. Painajat kutsub esile halb magamisasend ja füüsiline ülekoormus. Paralleelsed seletusviisid näitavad, et painaja käsitlused jagunevad erinevate arvamuste, veendumuste ning suhtumiste vahel. Sooliselt, vanuseliselt ega painaja kogemise põhjal pole seletusviiside puhul informante võimalik eristada. Samas on Kihmus levinud stereotüüpne arusaam, et mehed ei usu painaja kohta ringlevat pärimust ning on ratsionaalsemad, kuid välitöödel õnnestus koguda vastupidist tõestavat ainet ehk intervjuusid meestelt, kes pidasid painajat neid vaevama tulnud inimeseks.

*Küll nad usksid kõiki ikka. Painaja on siuke, mida öeldakse, et üks tuleb sedasi sulle rinde peale. See võis üks haigus olla, kes see siis sulle sinna ronib. Nad mõtlesid, et üks siuke paha inimene ond ju. Paha inimene kindlasti, kes see painaja oli, et tuleb sulle halba tegema? Ju*

*ikka unes näed. Või käed-jalad võibolla surevad ää seal magades või... Et siis tuleb siuke tunne nagu hakkaks lämbuma või.* (N 70; ERA, DH 1079 (18))

Kogutud ainese analüüs näitab, et informandid väärtustavad painaja suhtes praktilist ehk kogemustel põhinevaid teadmisi jutupärimusest rohkem. Sageli väitsid need, kes polnud painajat isiklikult kogenud, et ei tea, mis painaja on. Kogemused loovad ning kinnitavad pärimusel põhinevaid teadmisi, või lükkavad need ümber. Veendumusele painaja suhtes paneb aluse isiklik või pärimuskandjale usaldusväärse isiku tunnistus painaja kohta. Pärimuslik aines aktualiseerub konkreetsetes situatsioonides, muutub kognitiivseks reaalsuseks sündmuste ning tajuaiustingute selgitamise teel. Painaja kuulub nende informantide maailmatunnetusse, kes on veendunud, et tegemist on reaalse nähtusega. Kogemustel põhinevate narratiivide kaudu taasluuakse varasemast ainesest tuntud analoogide põhjal uut jutupärimust.

*Need kindlasti ei tea, kes enda nahal seda tunda ei ole saand. Aga ma olen omal nahal seda tunnetand ning sellepärast ma räägin nii. Ma ei tea, kui õige ta on, või kui vale ta on.* (N 70; ERA, DH 1094 (50))

*Minul on ikka selline mõte, et kui endal oleks selline asi, oleks või usuks niiviisi, aga... Kui endal keegi sedasi luupainajaks peal käiks, siis usuks, aga mina seda ikkagi ei usu.* (N 50; ERA, DH 1084 (45))

### **5.1.2.3. Konfliktid painajaga**

Paralleelsete seletusviiside puhul (pärimuslik/ meditsiiniline) tõuseb küsimus, kas kirjeldatakse ühte ja sama või millegi poolest erinevat nähtust. Sümptomaatika on mõlemal puhul ühesugune, kuid sümptomite teket põhjendatakse erinevalt. Füsioloogiline väärtalitlus võib tekitada samasuguseid kehalisi häireid, kui painaja rünnak. Pärimuse põhjal ärgitavad painaja tulekut pingelised inimsuhted või konfliktid. Meditsiin selgitab painaja tulekut kehalise häirega. Seletusviisid erinevad üksteisest sellepoolest, kas informant põhjendab painaja teket seoses mingisuguse sotsiaalselt konfliktse situatsiooniga ehk aimab, miks talle painaja tuli. Meditsiiniline seletusviis ei kujuta sotsiaalsete olukordade ning painaja vahelist

seost. Samas ei saa välistada, et seletusviisid kirjeldavad sümptomaalselt sarnaseid, kuid muidu erinevaid kogemusi. Painaja võib tekkida füsioloogilisest väärtalitlusest ning sel puhul pole põhjuseks konflikt. Konflikti korral tekib painaja kellegi rünnaku või maagilise sekkumise tagajärjel. Erinevalt arhiiviainesest ei kajasta välitöömaterjalid võitlusi painajaga ega tema poolt tekitatud kehavigastusi. Painaja on füüsiline vaev, kuid painaja tulekut võivad samaaegselt märgata mitu ühes ruumis olevat inimest visuaalsete, taktilsete või auditiivsete signaalide põhjal. Vanema jutupärimuse ning vanemate inimeste mälestuste põhjal teatakse, et painajat sai üksteisele juhatada, kuid aktuaalsetes narratiivides see motiiv puudub. Tõrjemaagiliste võtetena on nimetatud teiste hulgas painaja peksmist või löömist.

*U: Kas need kogemused, mis on tingitud painajast, on kuidagi teistsugused, kui need, mis on tingitud sellest seisundist?*

*I: Noh, see ei peagi haigus olema, see võib olla ka tervel inimesel. Tõesti, et noh, hapnik, kusagilt veresooned on kinni, üks ole, selles asendis oled. Mul pole olnud ei ühte ega teist. Aga noh, selle painaja puhul need ohvrid konkreetselt teavad, mille pärast neil see on, noh. Et nad nagu teavad põhjust ja oskavad arvata, kes seda neile tegi, noh. (N 40; ERA, DH 1364 (16))*

#### **5.1.2.4. Painaja kui minevikuline nähtus**

Konteksti muutumine muudab jutupärimust, kuna keskkond, milles narratiive luuakse, on erinev. Võrreldes arhiiviainesega pole välitöömaterjalides kaasaegseid teateid loomade kurnamisest. Jutupärimuse põhjal mäletasid osa informante, et varasemalt on painaja vaevanud ka loomi, täpsemalt hobuseid. Tänapäeval on loomapidamine Kihnus vähetähtis ala ning loomi, keda kurnata, on vähe, mis selgitab selle motiivi kadumist aktuaalsest pärimusest. Samuti väitis osa informante, et painaja on tervikuna minevikku jäänud nähtus, mida tänapäeval enam ei esine. Painajaga seotud aktuaalne aines on põhiliselt koondunud konkreetsete sündmuste ümber, kus kellelgi on painaja käinud, mille kõrval on näiteid ka varasemast pärimusest. Narratiivid kujutavad reaalselt aset leidnud situatsioone, inimesi ning tõrjemaagilisi praktikaid. Juhul, kui informant pole kaasaegsetel sündmustel põhinevate narratiividega kursis, jääb painajast varasema jutupärimuse põhjal mulje kui minevikulisest

nähtusest. Jutupärimuse ning kogemuste vahelised seosed muudavad painaja osaks pärimuskandjate tegelikkusest.

U: *Aga kas siis sellest räägitakse ka omavahel, painajatest?*

I: *Nüüd ei räägita enam nii palju, aga enne räägiti palju rohkem. Nüüd need kaob ära need asjad.*

U: *Teie perekonnas räägiti ka?*

I: *Meil ei räägitas, aga olid eraldi perekonnad, kes rohkem nende painajat tundsid. Oli ikka, kes kelle perekond uskus seda, või millest see tuleb. (N 80; ERA, DH 1354 (7))*

U: *Kas inimese kõrval on võimalik loomale ka luupainajaks käija?*

I: *Jah, mõisas oli küll ennem olnud. Kui siin Kihnus ennem mõis oli, et siis oli loomadel. Aga mina tean, et ju siis ikka oli, nüüd viimasel ajal pole enam loomigi, nüüd ei saa enam kellegile minna. Aga mina tea, et minu tädi rääkis ka siukest asja, et kas nüüd otseselt meil oli, ma seda ei mäleta, aga niisugust asja tehti küll, et seal, kus oli näiteks hobune, hobustel kõige rohkem vist oli seda luupainaja asja siis. Siin on need kullid, siin öeldakse kassipeaga kanakull. Ma ei tea, need lastakse vist maha ning see kanakull naelaga löödi selle koha peal, kus loomalautas on hobuse ase, oli sinna laesse löödud. Ning mina tea, meil oli ka. Vanas majas oli siuke, me vaatasime, hästi kole oli. (N 70; ERA, DH 1098 (21))*

## **5.2. MILLISTEST ALLIKATEST SAAB PAINAJA KOHTA INFORMATSIOONI?**

Järgnevalt keskendun pärimusliku informatsiooni levikuteedele, et mõista konteksti, milles pärimuskandjad rahvausundilist ainet jagavad. Käsitlen rahvausundilisi narratiive kui tõlgendusmaatriksit, mis loob sotsiaalkultuurilise aluse painajale, kui rahvausundilise nähtusele. Rahvausundiline teave aktualiseerub kogemustes, kus pärimuskandja kohtub painajaga või seletab füüsilises keskkonnas toimuvaid kokkupuuteid rahvausundiliste narratiivide põhjal. Oluline allikas painaja-alase informatsiooni loomisel ning kinnitamisel on kohtumised inimestega, kes on painajatena tuntud. Kohtumised toovad rahvausundilise informatsiooni sotsiaalsesse keskkonda, narratiivne teave seostub konkreetsete isikute ning olukordadega.

## 5.2.1. Arhiivimaterjalide põhjal loodud korpuse analüüs

### 5.2.1.1. Narratiivid kui tõlgendusmaatriks

Arhiiviainese põhjal joonistuvad välja kaks allikat, mille kaudu pärimuskandja saab painaja kohta informatsiooni. Esiteks narratiivid konkreetsetest olukordadest, kus painaja on ilmunud, teiseks isiklikud kogemused, mida selgitatakse narratiivide kaudu vahendatud informatsiooni põhjal. Pärimus annab pärimuskandjale mõistestiku, rajab põhjus-tagajärg seosed ning paneb paika raami, mille kaudu oma kogemusi analüüsida. Pärimuse põhjal kujundab ta arusaama oma keskkonnast ning selgitab erinevaid elusituatsioone. Painaja-tekstid on tõlgendusmaatriks, mis annab pärimuskandjale aluse oma tajuastingute selgitamiseks laiemal pärimuse pinnal. Selle maatriksi põhjal kujundatakse oma arusaamad ning elutunnetus, suhestatakse üldiselt aktsepteeritud tõekspidamiste ja suhtumistega. Uut pärimust luuakse maatriksi sees, rahvausundiline informatsioon leiab kinnitust analoogsete sündmuste põhjal. Narratiivid peegeldavad laiemal pärimusliku tausta ja isiklike kogemuste kokkupuutepunkte. Painaja-kogemusele luuakse tähendus varasemate seletusmudelite kaudu. Isikliku kogemuse ning pärimuse sarnasus lubab esimeses ära tunda teise ning vastupidi. Kogemuste pärimuspõhine analüüsimine kinnitab pärimuslikku informatsiooni.

*Mia oli ühekorra Põndul üeseks. Õhta üks porikärbläne urisõs ikka tuas. Korra mia nägi tedä ahju müüri piäl kua. Miolõ akkas uni piäle tikma ning mia langsi lieri piäle pitkä. Uni tulõgiss viel piäle - juba painaja oli piäl. Kurgust pigistäs ning. Miol oli mieles küll, et kui suurt varvast kjõputattõ, siis minne ää. Mia kjõputasi küll varbu ning, ei lähäss ää ühti. (N 24; ERA II 79, 465/ 7 (1))*

*Mia tuli ülgepüüst koo. Üese kuulsi, et ahju piäl üks kriipsutab. Mia ütlesi, et: "Ann! Rott ahju piäl või?" Ann ütles, et juba tulõb jälle. Egä üese ollõsiokõ kriipsmine. Nda kui magama jääde, ollõ painaja piäl. Nda kui vagavast jääsime, nda oligid Annõl piäl. (M 51; ERA II 83, 599 (2))*

### 5.2.1.2. Kogemused kui maatriksi realisatsioon

Pärimusliku informatsiooni ja isiklike kogemuste ühtelangemine moodustab elava usundilise aineestiku, kus pärimuskandja leiab jutupärimusele kinnitust läbi tegelike läbielatud olukordade. Kogemustel on määrav roll painaja-alase informatsiooni kinnitamisel ning selle taasloomisel. Seda tehakse narratiividel põhineva maatriksi raames. Painaja-tekstid esindavad isiklikke ja tuttavate kogemustel põhinevaid narratiive, samuti anonüümse autorlusega pikemaid ja lühemaid usundilisi teateid. Need moodustavad pärimuskandjale relevantse aineestiku usundilise informatsiooniga tutvumiseks. Narratiivis antakse edasi kirjeldusi painaja tegevusest argikeskkonnas, pärimuskandjate vahelises konkreetsetes ruumis. Kujutatud sündmuste ja pärimuskandja ajalis-ruumiline lähedus loob mulje informatsiooni tõepärasusest, sest kujutab pärimuskandjale tuttavat keskkonda, tuntud inimesi ning nendega toimunud sündmuseid. Seos konkreetse tuttava inimesega toob pärimusliku teabe pärimuskandjale lähedale, narratiivis kujutatud sündmus on juhtunud kellegagi tema argitegelikkusest. Tuttavate ja lähedaste inimeste kogemustel põhinevatesse narratiividesse võib informant olla kaasatud ka narratiivis kujutatud sündmuse läbi, mis tähendab, et nad osalesid ühes ja samas sündmuses. Osalemine samas sündmuses viitab, et painajaga võib ühes aegruumilises kontekstis kohtuda mitu erinevat inimest.

*Painaja vaevas ennemä mjõnd küll. Kui mia allõs poissmies oli, siis magari ühekorra Ola Madli juurõs. Kuulsi kui üks võttis uksõ lahti ning katsus külma käega mio palõt. Siis läks jalutsi otsa ning kargas mio piäle. Mia akkasi ennäst kjõputama ning sai piält ää. Teist korda katsus pjalusõlt viel piäle tulla. (M 53; ERA II 79, 539 (1))*

*Mede Tuõma piäl oli painaja vägä liig kangõ käümä. Ühekorra teesed üüdsid mjõnd, et "üsä praegu painaja jälle piäl! Tulõ võta kindi!" - Nda kui mia kambri uksõ lahti lükkäsi, nda tundsi, et üks tuli vasta jalga. Pehme kassi karv oli. (N 65; ERA II 133, 31 (3))*



### 5.2.1.3. Pärimuse füüsiline keskkond

Narratiivide ning kogemuse kõrval on üheks võimalikuks allikaks painaja kohta informatsiooni saamiseks kohtumised inimesega, keda tuntakse painajana. Kirjeldused konkreetsetes füüsilises keskkonnas toimuvatest sotsiaalsetest kontaktidest moodustavad olulise osa arhiiviainesest. Narratiivid sellistest kohtumistest kirjeldavad painajaks läinud inimest, mitte painajat. Painajaks minekul väljub inimese hing kehast, võtab teistsuguse vormi ning suundub oma ohvrit piinama. Keha jääb kuni hinge tagasitulekuni teadvusetu ning liikumatuna lamama. Kohtumine elutute ning meelemärkuseta kehadega on üheks aluseks, mis kinnitab pärimuskandja jaoks painajaga seotud uskumuste faktilisust. Narratiivid kohtumisest painajaga on märk elavast usundilisest pärimusest, kus inimene on painajaga seotud mitmesuguste sündmuste kaudu. Pärimus ei kirjelda üksnes painaja poolt tekitatud vaeva, vaid portreeterib teda füüsilises keskkonnas hariliku inimesena. Sellistel kohtumistel on rahvausundilise informatsiooni (taas)loomisel ja kinnitamisel kindel roll.

*Kui mia allõs pissike oli, siis Koego vana Mardi naenõ Mari oli jõulus Umba aidas üeseks. Oli põhkõ piäl pitkäs, siokõ ise-muõdi. Meie arvasimõ aigõ oled. Mede Vana Mart ütles: „Küll ta tulõb! Põlõ ädä ühti!“ Varssi oli tuas kärbläse urin ning Maril ollõs ädä enäm kedägi. Käüs sedäsi painajaks. (N 81; ERA II 58, 355 (19))*

### 5.2.1.4. Kontaktid painaja-ameti kandjaga

Painajast kõneletakse kui ametist, erilisest oskusest ning võimest. Arhiiviainese põhjal tuleb painajaks käival inimesel anda oma oskused kellelegi edasi, sest muidu ta ei saa surra. Edasiandmiskohustusest järeldub, et painamine on järjepidev, omavahel edasi pärandatav oskus. Inimest, kes selle ameti vastu võtaks, on keeruline leida. Informandi kohtumine isikuga, kes pakub talle painaja-oskust, on samuti allikaks painaja kohta informatsiooni saamisel. Neid kohtumisi kujutavate narratiivide keskmes on harilikult kaks või kolm inimest, kellest üks pakub teisele võimalust õppida, kuidas painajaks hakata, ning kolmas satub salajaseks pealtkuulajaks. Kontakt painaja-ameti kandjaga kinnitab, et painajaks on konkreetne elav inimene, kellega puututakse kokku tuttavas argikeskkonnas.

*Kiärä vana Jõnn käün kua painajaks. Pakkus ühekorra miolõ kahe rubla iest oma amõtid.*

*Mia võtass vasta ühti.* (M 68; ERA II 58, 349 (14))

Korpusest järeldub, et teadmine painaja kui konkreetse isiku kohta on valdavalt avalik ning painaja-tekstides nimetatakse sageli, kes käib painajaks. Üks viis leida kinnitust painaja ning kahtlustatava isiku vahelise seose kohta on tema provotseerimine, ärritamine, vihastamine, millele ta vastab painajaks tulemisega. Omavahel põimuvad päevasündmused ja öised painaja külaskäigud. Painaja-tekstid kirjeldavad vaidlusi ja kihlvedusid sellega, keda arvatakse painajaks, samuti konfliktisituatsioone, tülisid ja probleeme, mis viivad painaja tulekuni. Painajast aitab vabaneda painajaks käija füüsiline ähvardamine, misjärel ta edaspidi enam ei tule. Vägivalla tarvitamine painajaks käija suhtes ning painamise lõppemine kinnitab samuti seost konkreetse isiku ja painaja vahel.

*Käära Jõnn vedan Arvi Toomaga kihla, et tuleb talle painajaks ning ütlen, et kui tuleb, siis teeb ühte märki. Toomas jään ükskord koju, naised läin kiriku. Toomale tuln painaja. Toomas karan voodist välja, ei ole pääle saan ühti. Omiku oln kõik pastla rihmad ää näritud tagant.* (N 54; RKM II 17, 438 (9))

*Ennemä oli ühtejärge painajasi, kodokäüäjäsi ning tuliändi nähä ning kuulda. Mio piäl käus painaja kua järjest. Vägisiti tuli piäle. Mio painaja oli Koego vana Mari. Ühekorra ma lei tedä ning ütlesi: „Mio piäle-mte enam tulg!“ Tulõss enam kua-mtõ. Sest aast miol painaja kadun.* (M 68; ERA II 58, 349 (14))

## **5.2.2. Välitööainese põhjal loodud korpuse analüüs**

### **5.2.2.1. Narratiivid kui tõlgendusmaatriks**

Tänapäevase materjali põhjal on veendumuste tekkimisel rahvausundilise ainese suhtes endiselt oluline kaal kogemuse seostamisel jutupärimusega. Painajast jutustatakse isiklike kogemuste põhjal või antakse edasi kelleltki teiselt kuuldud lugusid, kellel painaja on käinud. Nende kõrval on samuti üldisemat laadi usundilisi teateid ning vanemat pärimust. Narratiivid

kajastavad konkreetseid olukordi, sündmusi, milles osalevatest isikutest informandid kogujatele ei räägi. Kehtiks justkui põhimõte, et neid inimesi ei anta väljaspoolt tulnud võõrastele välja, kogukonnaliikmed hoiavad omavahel kokku. See tähendab, et välitööainese põhjal loodud korpuses on palju ainet, milles kujutatud sündmustes osalenud isikud jäävad anonüümseteks, erinevalt nendest narratiividest, kus informant kõneleb oma isiklikest kogemustest. Sel juhul jääb anonüümseks painajaks käija. Äärmisel juhul kõneletakse neist isikutest vihjamisi või antakse lühike ülevaade painamise põhjustanud konfliktidest. Välitööainest iseloomustab samuti pärimusliku ja meditsiinilise seletusviisi omavaheline põimumine, mida võib selgitada meditsiiniteadmiste, hariduse ning meedia mõjuna rahvausundilisele mõtteviisile. Meditsiinalaseid teadmisi kasutatakse painaja selgitamiseks ja see eksisteerib kõrvuti pärimusel põhineva lähenemisega. Mõlemate kaudu luuakse selgitusi tajuaiustingute kaudu saadud impulsside kohta.

I: *Verevaegus tuleb peale ning sa ei jõua enam liigutada mitte. Sängu ees seisab üks inimene ning vaatab Sinuga tõtt. Tuleb vaatab sinuga tõtt sedasi sängu ees. Surub sedasi, mina ei saa enam hingata mitte. Ma ei saa hingata enam.*

U: *Sul on siis olnud niimoodi?*

I: *Mina olin [MANDRIL TÖÖL – JS]. Sa ei jõua enam liigutada mitte midagi. Meditsiiniliselt räägitakse, et sul on verevaegus ning hapnikupuudus. Aga lihtsalt sa näed seda inimest, saad aru, kes sulle rõhub peale.*

U: *Ongi Sul peal?*

I: *Ja näed seda inimest. Kusjuures ma rääkisin Sulle kaks aastat taha kohe. [SÕBER – JS] oli [SÕJAVÄETEENISTUSES – JS] ning ma oli [MANDRIL TÖÖL – JS], saad aru. Ning mõlemad on, lihtsalt seesama inimene tuleb meiti rõhuma. Saad aru. Lihtsalt sa näed sedasama inimest. (M 60; ERA, DH 1362 (16))*

#### **5.2.2.2. Kogemused kui maatriksi realisatsioon**

Sarnaselt arhiiviainesele võib välitöödel kogutud materjalist järeldada, et pärimuslik aines aktualiseerub konkreetsete situatsioonide ja kogemuste kaudu. Isiklike kogemuste kõrval on infoallikaks teiste kogemused ning jutupärimus laiemalt. Välitöödel selgus, et need, kes

polnud painajat kogenud, ei soovinud painajast sageli kõneleda, väites, et nad ei tea, mis see on. Kogemustel põhineval teadmisel on järelikult oluline kaal painaja suhtes. Välitööaines sisaldab aktuaalseid, kaasajal toimunud sündmustel põhinevaid narratiive. Painaja on osa tänapäeva Kihnu rahvausundilisest pärimusest, elukeskkonna mõtestamisest ja seletamisest. Samas tuli välja, et informandid tunnevad väheseid, kes painajast neile oma kogemuste põhjal on rääkinud. Painajast jutustatakse vähestele väljavalitutele kahel põhjusel. Esiteks pole informantide meelest võimalik tõestada, kes painajaks käib, ning teiseks tundub alusetu süüdistada kedagi painajana ilma konkreetsete tõenditeta. Oma kogemustest jutustatakse lähedastele ja usaldusväärsetele isikutele.

U: *Rääkisite te kellelegi, et käis?*

I: *Kui, siis ainult ühele. Mäletagi enam, aga ma vist rääkisin.*

/.../

I: *Kas sellistest asjadest räägitakse?*

U: *Ikkagi vist väga ei avalikustata, kui, siis väga väikesele ringile. Et ma nüüd kusagile küla peale kellama lähen, et see käis painamas või siis peab olema midagi muud, kui ainult see painamine. Siis peab olema ka kõvasti mingi vihavaen inimeste vahel. Et teine inimene nagu kättemaksuks avalikustab. Ma ei saa ju öelda, et see inimene konkreetset oli. Mida ma olen tundnud, ma ei saa seda öelda ju. Ja kui ma räägin teise kohta siukest halba, see tegelikult ju pole õige. (N 50; ERA, DH 1356 (40))*

### **5.2.2.3. Pärimuse füüsiline keskkond**

Erinevalt arhiiviainesest pole välitöömaterjalides kaasaegseid teateid kohtumistest painajaskäijatega, kelle hing on kehast painamiseks lahkunud. Varasemast pärimusest tõid informandid siiski näiteid hingeputukana painajaks käimisest, kuid see motiiv pole laialt levinud. Samuti ei paku välitööaines alternatiivseid seletusvõimalusi selle kohta, mida painajaks minemiseks tuleb teha. Painajast kõneletakse kui ametist, vähestele väljavalitutele pakutavast ning kättesaadavast oskusest, mida nad rakendavad oma huvides. Painajatena tuntud inimestega kohtutakse oma igapäevaelus, suheldakse argitoimetuste juures. Nad

tegutsevad pärimuskandjatele tuttavas keskkonnas, elavad ühiskonnaliikmetena oma elu. Füüsiline keskkond ühendab pärimuskandjaid painajatena tuntud inimestena, nad eksisteerivad kõrvuti ja teineteisest lahutamatu. Samas on muutunud meedia ja hariduse mõjul suhtumine painajasse, tema reaalsus on spekulatiivne, kuna puuduvad kindlad tõendid või raam painaja selgitamiseks. Jutupärimus painaja kohta pole enam kindel tõend tema eksistentsist, mis lahutab painaja füüsiliselt keskkonnast. Ta võib, kuid ei pruugi olla teine inimene. Samas rajab isiklik kogemus aluse painajasse uskumisele.

*Ja siis öeldi muidu, et naised räägivad ja naiste jutud ja mehed ei usu selliseid asju ja minu vanaisa siis ka ennem oli öelnud, et siukest asja pole olemas, et misasja, et aga sellest hetkest, kui ta seda ise koges, et on olemas selline ja see on hirmus asi. (N 40; ERA, DH 1093 (57))*

Stereotüüpselt peetakse painaja-pärimust naiste repertuaari kuuluvaks osaks, sest mehi peetakse praktilise meelelaadiga inimesteks, kes tegelevad argiste asjadega ning ei arutle painaja üle. Samas kõnelevad arhiiviainese ning välitöömaterjalide põhjal painajast nii mehed kui naised. Tänapäeval distantseerivad mehed end teadlikult painajast kõnelemisest teiste meeste seltskonnas, et mitte kahjustada oma sotsiaalset identiteeti. Painajast räägitakse oma sõpruskonnas lähedastele usaldusväärsetele isikutele, naised arutavad oma kogemuste üle arutatakse ka seltskondlikel koosviibimistel.

U: *Kelle vahel räägitakse neid jutte?*

I: *No ikka, kelle vahel, noh? Kui kokku saadakse, siis.*

U: *Kes omavahel räägivad?*

I: *Naised ikka, mehed ei sekku siukse asjasse. Nalja teete või?*

U: *Naised omavahel?*

I: *Loomulikult, see on naiste pärusmaa, siuke jumal hoidku, misasja siis räägid. Ikka räägid seda, oh see käis painajaks või see jälle tegi sellele seda või.. See on naiste pläkutusmaa ju. Mis naistel omavahel muud rääkida? Mehed räägivad oma meremeeste jutte ja siukseid asju. Ikka tähtsaid asju. Ameti või siukseid noh, õigeid asju. Naistel igavusest, jumal teab, mis kokku keeratakse. (N 60; ERA, DH 1343 (21))*

Selleks, et painaja kui reaalse ohuga toime tulla, otsitakse enda kaitsmiseks teistelt nõu ja abi. Arutelude eesmärk on enda kurssi viimine pärimuslike teadmistega. Osa informantidest suhtusid painajasse kui võimalikku ohtu, kellega puututakse oma elu jooksul kokku. Painajast

jutustatakse seltskondlikel koosviibimistel, omavahelises turvalises õhkkonnas. Rohkem kõidab see teema nooremaid inimesi, kes on sotsiaalselt aktiivsemad, käivad tihedamini omavahel läbi ning kellel on aktiivse elu tõttu suurema tõenäosus sattuda konfliktidele. Sotsiaalne aktiivsus ning isikukogemusel põhinevate narratiivide jagamine moodustavad terviku. Aktiivne elu ning suhtlemine teiste ühiskonnaliikmetega suurendab võimalust konfliktide tekkimiseks ning painaja tulekuks. Üksteisele jutustatakse olulistest sündmustest ning võimalike teemade ringi kuulub ka painaja.

*U: Kelle vahel selliseid jutte räägitakse? Ma saan aru, et nagu kõikidega ei räägita?*

*I: Jah, see on lihtsalt seltskonnas niimoodi välja tulnud, see jutt. Et siis kui mina nagu kuskilt kuulsin, see ongi, et kuskilt kuuled, et keegi arutab, sellel käis painaja, onju. Siis mul tuleb meelde, et üks naisterahvas ühekorra rääkis, et tal oli ka painaja. Siis ma küsisin nagu selle käest, mis siis teed, kui painaja tuleb. Siis ta ütleski, et vaatad, pead püsti saama ja vaatad. Rääkis ise, et tal oli kunagi eluaegas, aga see oli nii ammu vist. (N 40; ERA, DH 1350 (14))*

#### **5.2.2.4. Kontaktid painaja-ameti kandjaga**

Informantidele on painaja-oskuse kandjad valdavalt teada. Domineerivad teated painajatest, kui konkreetsetest inimestest, ühest või paarist keskealisest naisterahvast, kellega puututakse igapäevaselt kokku. Teave, kes on painaja, püsib kaudsetel allikatel, arvamustel, juttudel ja maagiliste praktikate kaudu saadud informatsioonil. Kohtumised painajaks-käijatega leiavad aset argikeskkonnas. Samuti loob aluse inimese pidamisele painajaks uskumus, et ta painamisele järgnenud hommikul midagi saama, või teda on maagiliste praktikate abil võimalik ära tunda. Sarnaselt arhiiviainesele kinnitab välitöömaterjal, et painaja ametit on kellelegi pakutud. Püsib arvamus, et painaja on amet või oskus, mida pärandatakse omavahel edasi. Erinevalt varasemast materjalist on kaasaegsed teated anonüümsed ega kirjelda, et keegi on informandile ametit pakkunud. Pakkumisest teatakse varasema pärimuse ning teiste juttude põhjal. Uskumuste realiseerumine konkreetsetest olukordades (hommikune külaskäik, äratundmine maagia abil, oskuse pakkumine) loob seose inimese ja painaja vahel. Sotsiaalsed kontaktid painajana tuntud inimesega on aluseks pärimusliku teabe kinnitamisel ja narratiivide loomisel.

*Seda ma ei tea päris oma sõbrannadest, noh, aga samamoodi vanade inimeste juttude põhjal, et noh, tean, et kellegile on pakutud. Ja siis on need külajutud, kes teavad, kellele on seda pakutud ja kes on ka vastuvõtnud, noh. Aga see inimene nagu ei lähe ja ei räägi sellest. (N 30; ERA, DH 1351 (27))*

*I: No minu va2muste seas on olnud selliseid jutte, jah. Et mu oma sõbranna koges seda, noh, ütles, et ta ei saanud voodis ennast liigutada ja..*

*U: Ja ta nägi ära, kes talle käis?*

*I: Jah, ja tuligi hommikul, ma ei tea mida, ta käest saama. (N 60; ERA, DH 1343 (19))*

*U: Kas kõik teavad, et need inimesed on painajad?*

*I: Nojah, ütleme nii, et sellised keskealised ja vanemad kindlasti, noh. Võibolla kõik ei ole jõudnud lastele seda edasi seletada, aga lapsed on jälle selles suhtes targemad, et nad ise kuulavad oma vanemate ja vanavanemate kõrvalt seda. Sest ma tean, kohe konkreetselt ei tuldud ju kunagi lastega sellel teemal rääkima, vaid räägiti niimoodi just omavahel, täiskasvanute ringkonnas. Ja sa oled siis vaikne nagu hiir kuskil nurgas ja panid kõik sõna-sõnalt tähele lapsena. (N 30; ERA, DH 1351 (28))*

### **5.3. MIS ON PAINAJA SOTSIAALNE FUNKTSIOON?**

Arhiivi- ning välitööaines domineerib seletus painajast kui konkreetsete isikutega seotud erioskusest, ametist ning võimest, mida pärandatakse omavahel salaja edasi. Painaja seos sotsiaalse kontekstiga tekitab küsimuse, mis funktsiooni see oskus Kihnu ühiskonnas kannab. Täpsemalt, mis on painaja sotsiaalne roll ning milleks seda oskust kasutatakse. Materjalide analüüsimise teel tuleb välja viis funktsiooni: 1) painaja kui konfliktikäitumise viis; 2) painaja kui sotsiaalsete normide kinnitaja; 3) painaja kui enesekehtestamisviis armusuhetes; 4) painaja kui füüsilise ning majandusliku heaolu kahjustamise viis; 5) painaja kui tuluteenimise vahend. Painaja-oskust ei kasutata suvalistele inimestele kahju tegemiseks, vaid keeruliste sotsiaalsete pörkumiste lahendamiseks, oma positsiooni kehtestamiseks ning enda või kellegi teise huvide eest seismiseks. Painaja-oskus on samas ka viis teenida tulu teenimiseks, sest oskust pakutakse tasu eest kellegi teise probleemide lahendamiseks.

### **5.3.1. Arhiivimaterjalide põhjal loodud korpuse analüüs**

#### **5.3.1.1. Painaja kui konfliktikäitumise viis**

Painaja tulek põhineb konfliktil või sotsiaalsel pingel. Piisab sellest, kui kellegi suhtes käitutakse nii, et teda pahandatakse. Painaja kurnab inimest, kellega on konflikti läinud või kelle suhtes ta on negatiivselt meelestatud. Painaja-oskust kasutatakse ka sassis suhete klaarimiseks. Ilma põhjuseta painaja kedagi vaevama ei lähe. Tema eesmärk on karistada või maksta kätte neile, kes talle või kellelegi teisele, kelle huvide eest ta seisab, on halba teinud. Kihnu on väike ühiskond, kus sisemine stabiilsus on igapäevaelu harjumuspäraseks kulgemiseks oluline. Tülid häirivad sotsiaalset stabiilsust ja tekitavad ebakõlasid harmoonilises elus. Painaja on viis, kuidas lahendada konfliktiolukordi laiemat avalikkust puudutamata. See on enesekehtastamisviis keerulistes konfliktiolukordades ning võimalus vältida avalikke vastandumisi.

*Uiõdal kuultud ühekorra, et painaja oln tuas. Üeldud et sie ollõ mitte muud kui Taganõmmõ (talv Selistes) vana, sie ollõ vihal. Siis läin otsõ vällä ning kolistan igänes puudõga. Aknast uatõt pärä. Nda kui maja varjust vällä kuu kiilussõ tuln, nda läin otsõ lendü. (N 62; ERA II 58, 419 (98))*

#### **5.3.1.2. Painaja kui sotsiaalsete normide kinnitaja**

Painaja-oskust kasutatakse küll oma huvides, kuid see lähtub kultuuris laiemalt aktsepteeritud käitumisnormidest ning on otsene vastureaktsioon normide rikkumisele. Painaja on praktika, mis aitab tagada ühiselus aktsepteeritud moraalnormide või tavade püsimise. Normide rikkumine toob rikkujale kaasa ebameeldiva, piinava kogemuse, mis on narratiivide põhjal karistuseks eksimusele. Arhiivimaterjali põhjal tuleb elada tagasihoidlikult, tolereerivalt, olla viisakas ja külalishalke, et vältida painaja tulekut. Näiteks järgmine tekst kirjeldab situatsiooni, kus perenaine pole kadrisantide suhtes külalishalke, mis on ebaviisakas ning



tavatu. Perenaisel hakkab seepeale käima painaja, mida kujutatakse kui vastureaktsiooni tema käitumisele. Külalislahkusetust ja painamist kujutatakse narratiivis omavahel põhjus-tagajärg seoses.

*Kadripäe mio emänte põlõ kadrise sisse läin lasma, ütlen, et võiõ minnä kissi tahtõ. Sest suät akkan painaja piäl käimä. Ühekorra pani mio valvama. Käskis leüä, kui painaja piäle tullõ. Ütles, et tämä ise kuuldõ küll, kui uksõt tullõ: link lõksu ning kambõr ollõ tuult täüde. (N 71; ERA II 70, 163 (10))*

### **5.3.1.3. Painaja kui enesekehtastamisviis armusuhetes**

Painaja-kasutamine on sageli seotud armusuhetega, -kolmnurkade, armukadeduse või armastuse äratõukamisega. Kui ihaldatud partner tõukab austaja ära, tasub viimane selle eest painajana kätte. Suhteid võib kujutada samuti elu toimimiseks vajaliku ressursina, suhete kaudu luuakse perekondi ning sotsiaalset staatust, positsiooni teiste ühiskonnaliikmete silmis. Seepärast on painaja kasutamine enesekehtestamisviis, kus üks osapool püüab saavutada oma tahtmist, kallutada teise otsust või tasuda kätte haiget saamise eest. Keerulised armusuhed ning haavumine on narratiivides sage motiiv. Ühelt poolt peegeldab see painaja ning moraalnormide vahelist seost, kuna armukolmnurk ehk samaaegne suhe mitme partneriga või oma partneri petmine pole Kihnus aktsepteeritavad. Teiselt poolt elab ebaõnnestunud suhete tõttu haavunud või pettunud partner välja oma viha ning tasub talle näiva ülekohtu eest kätte. Arhiiviteadetele on iseloomulik, et armusuhetes olevad isikud on konkreetset, nimepidi teada inimesed. Sotsiaalses plaanis on armuasjad ning suhtepuntrad järelikult teada ka teistele külaelanikele, kes on nendest kõnelevaid lugusid kogujaga valmis jagama. Väikeses ühiskonnas on keeruline midagi varjata, liikmed on omavahel tihedalt seotud ning omavahelsed suhted mõjutavad laiemat tervikut.

*Ühekorra Tungi Toomas tahtis mio juurõs käümä akata. Miamtõ tahass tedä, omal oli Põndu Riõduga laps. Mia kässi oma jao ää korista. Tooma ise arvas kua, et tämä suajõmtõ maal käüdüid: Põndu vana Madli tullõ otsõ painama. Käüis kas egä üese mio piäl kui Tooma mõnõ korra mio juurõs oli. Tooma piäl käüss ühti. Mia nägi Madli ühekorra põllal ning ajasi üle aa*

*tal kurku kindi, pigistäsi enge kindi ning ütlesi: „Kas sa jätäd selle amõti maha või ühti!“ (Siis kadudõ ää, kui käde üelde). Tahtsi mjõnd veristä aga suass ühti. Olõs suan, siis olõs võemusõ omalõ suan. Kui painamas käüs, siis võttis ruõsi pottil tüküd piält ää ning. Ühekorra mia tuli saonast ning pane märjäd juusõd üle pjälusõ tõlkma. Kjõskus mjõnd vägisi juusi pidi sängü alla. (N 60; ERA II 58, 339 (3))*

#### **5.3.1.4. Painaja kui majandusliku heaolu kahjustamise viis**

Painaja vaevab arhiiviteadete põhjal ka loomi, kuid materjalidest ei selgu põhjused, miks ta seda teeb. Rahvausundilise traditsioon annab kaudseid vastuseid, sidudes loomade painamise sooviga kahjustada talu majanduslikku toimetulekut. Korpuses on kõige rohkem ainest hobuste kurnamisest. Hobune on talupidamises asendamatu töö- ning veoloom, kelle tervise kahjustamine mõjub majanduslikule tegevusele rängalt. Loomade vastu suunatud tegevus mõjutab otseselt inimeste heaolu ning toimetulekut. Hobusete piinamise eesmärk võiks olla soov teise elujärge kahjustada ning tunda end teise ebaõnnestumise arvelt paremini. Hobuste kaitsmiseks lüüakse lauda lakke kanakull või püütakse painajat vigastada näiteks saviseks tehtud piitsaga, mis jätab painajaks käijale jäljed. Savine piits on üheaegselt nii kaitsemaagiline vahend, kuid ka viis luua võimalus painaja äratundmiseks.

*Äpe obosõl oln järjest painaja piäl. Siis õpõtõt, et kolm vanakuu neljäbä õhtad piitsa tehe, sauõssõ kastõ ning obosõ sellegä läbi tappõ. Ise kästüid üeldä: "Tulõ umiku meile, ma anna sulõ võidleibä!" Ummiku oln Suti Jõnn siäl, saunõnõ kassukas oln selgäs. (N 73; ERA II 70, 169 (1))*

#### **5.3.1.5. Painaja kui tuluteenimise vahend**

Käitumisnormide kinnitamise, enda huvide kehtestamise ning negatiivsete tunnete väljavalamise kõrval kasutatakse oskust käija painajaks tulu teenimiseks ning oma sotsiaalse

positsiooni kindlustamiseks. Küsimusele, millist tulu ja kuidas painajaks käija teenib, arhiivitekstid ei vasta, kuid vihjavad, et painaja amet toob selle kandjale sisse. Järgmine näide kirjeldab olukorda, kus Käära (Kiära) Jõnn pakub Arvi Juanile painaja-ametit ning lubab, et ametipidamine toob tulu. Vihjet tuluteenimisele võiks pidada retooriliseks võtteks teise nõusse saamisel painaja-ameti vastuvõtmises, kuid ka välitööaines kinnitab, et painaja-ameti pidaja saab enda oskustega teenida. Näide on tähelepanuväärne, kuna jutustaja kirjeldab salaja pealtkuuldud kahekõnet, kus üks inimene pakub teisele painaja oskust. Narratiiv sisaldab viiteid selle kohta, kuidas painajaks käijakse ning milliseid vahendeid selleks on vaja. Samuti oli jutustaja tunnistajaks situatsioonidele, kus arhiiviaineses sageli esinev Kiära Jõnn lubas painajaks tulla, tõestamaks, et oskab painajaks käija, ning ka täitis oma lubaduse. Jõnn on tuntud painaja, kes on seda ka ise tunnistanud (ERA II 83, 605 (10); RKM II 17, 438 (9)), pakkunud oskust teistele (ERA II 133, 605/6 (101)); ERA II 58, 341/3 (5); ERA II 58, 349 (14)) ning keda meenutavad informandid ka tänapäeval. Narratiivis esinevad motiivid (painaja kui reaalne inimene, painaja kui amet, oskuste ning teadmiste edasiandmine ja kättesaadavus vähestele, painaja kui füüsiline kogemus) kajastavad usundilist pärimust. Narratiivi konkreetsus, lubaduste ning tegevuse ühtelangemine, kujutab toimunut realselt aset leidnud sündmusena.

*Ühekorra Kiära vana Jõnn oli Arvil ning riäksid kahengõst vana Juaniga kambris. Tua vaheuks oli pool ning mia kuulasi tast kui Jõnn pakkus painaja amõtid Juanilõ. Õpõtas kua kuedas suajõ. Taksõ kanga narmad pidäde ümber kere riidegä õmblõma. Neid tohtidõmtõ jõlmaski ää võtta. Sellepäräst tämä käüe ikka üksi saunas. Aga sõnu ütless viel ühti. Juan tahass võtta amõtid ühti. Jõnn ütles, et kuimtõ uskudõ, et tämä painaja ollõ käskis jõulu laupä kirikust koo jäädä, õhta kellä seitsmest tämä tullõ Elsele piäle. Mia jäi kua koo: uatama. Nenda kui kell seitse lei oli painaja Else piäl. Teise umiku tuli Jõnn küsümä, kas painaja oln. Vana Juan ütles, et korra pidäde viel tulõma – päävä, pühäbä kiriku aegas. Jõnn ütles, et sellest ollõ kedägi. Tämä tullõ Else piäle pühäbä kellä kaheteistmest. Tuligi Elsele jälle piäle. Jõnn ütles, et egä üese pidäde painajad Sõrve siäre otsas koos käümä. Tämä ollõ juba vana mies ning ollõ sellepärast raskõ, tahtõ amõtist lahti suaja. Aga tasu ollõ selle iest prii, muud varandust suajõ kua viel. Painaja amõt tõuõ rohkõm sisse kui talukoht. Juan võtass ikka amõtid vastamtõ.*

*Kiära Jõnn oli siokõ, et tämä kardass sest kedägi et painaja oli, teesed kartsid ikka puhas (= kõik). (N 60; ERA II 58, 341/3 (5))*

### 5.3.2. Välitööainese põhjal loodud korpuse analüüs

#### 5.3.2.1. Painaja kui konfliktikäitumise viis

Välitöömaterjali ja arhiiviainese võrldemisel pole painaja funktsioon ajas muutunud. Seda võimet kasutatakse konfliktikäitumise korral enesekehtestamiseks, kättemaksuks, eelise saavutamiseks konkrentsis või oma kaotusevalu väljaelamiseks. Tüli ei pruugi olla suur, painaja on vastureaktsioon ka haavamisele või kritiseerimisele. Saatmiseks piisab painaja- oskusega inimeses ebameeldiva enesetunde loomisest. Sarnaselt varasemale jutupärimusele jääb konflikti olemus sageli ebaselgeks, kuid sisaldab vihjeid, mille põhjal võib järeldada, et informandid teavad, kuid ei taha painaja tuleku tagamaid uurijatele avaldada. Informatsioon pole mõeldud laiale ringile avalikustamiseks. Samas saab kogutud ainese põhjal üldistada, et painaja tuleku üks põhjusi on konkrents armuasjade, maaomandi ja materiaalse vara üle. Kihnu on väike ning saarelise asendi tõttu suletud geograafiline ruum, kus isikliku või oma lähedaste heaolu nimel konkrenteritakse vähestele kättesaadavatele ressurssidele teiste saare- elanikega. Ressurssideks on näiteks suhe partneriga ja maaomand, mis kujundavad sotsiaal- majanduslikku konteksti. Partneriga rajatakse stabiilne ja turvaline elu ning perekond. Suhe tähendab võimalust kindlustada oma majanduslik ning sotsiaalne heaolu ja turvalisus. Maaomand loob eeldused põllumajanduslikuks tegevuseks ning kindlustab majanduslikku elujärge. Eramaa on Kihnus suhteliselt uus nähtus, mis loodi Esimese maailmasõja järel maareformiga, kadus kolhoosikorra ajal ning loodi taas 1990ndatel aastatel erastamisega. Põllumajanduslikuks tegevuseks sobilikku maad on vähe ning ei suuda saare elanikkonda toita. Sellegipoolest aitab maaomand kindlustada perede sotsiaalset ja majanduslikku toimetulekut. Pärjate vahel võivad tekkida tõsised suhte probleemid ning tüli maaomandi küsimustes. Kuna nii maad kui armusuhteks sobilikke kandidaate on vähe, toimub nende nimel võistlus. Konkrents võib toimuda ka teiste asjade või positsioonide peale, näiteks töökohad. See, kes jääb ilma, või kelle positsioon on ohus, tasub painamise kaudu kätte.

U: *Miks nad käivad?*

I: *No mingi konkreetse asja pärast ikka. Siin põhiliselt, minu meelest, ma olen niiviisi aru saanud, on mingid armukolmnurgad, et siis nagu võib küll painaja peale tulla. Aga mitte*

*ainult. No ikka varanduse pärast ja mitte ainult armastuse pärast, vaid varanduse pärast. No ikka soovid halba, keegi võistleb sinuga. (N 40; ERA, DH 1364 (14))*

*I: Eks ikka vahetevahel on töö asju ka. Kus soositakse ühte ja teist mitte ja teisel on oht, et võib oma töökoha kaotada, kui nii öelda.*

*/.../*

*U: Ja oli selline lugu, et üks teine sanitar koondati?*

*I: Jah, aga mitte minu pärast vaid mingil muul põhjusel. Ja ma teda asendasin vahetevahel. Tuli asendada. Ja siis ma mõtlesin, et talle anti võimalus, kas kirjutada avaldus ja lahkuda omal soovil ja ta eelistas siis lahkuda omal soovil, mitte lahti lasta. Ja mind pandi siis asemele. Ja mina seostasin seda sellega. (N 50; ERA, DH 1356 (39))*

### **5.3.2.2. Painaja kui sotsiaalsete normide kinnitaja**

Informandid, kellel painaja oli käinud, leidsid argumente ja motiive, miks ta tuli. Painaja poolt loodud kannatused põhinevad suhteprobleemidel, konkurentsil ja konfliktidel. Painaja tulek viitab eksimisele kehtivate moraali- ning käitumisreeglite vastu. Painaja ei ründa inimest, kes elab stabiilset, tolerantset, rahumeelset ja tagasihoidlikku elu, ei karista neid, kes pole konfliktised, kes teda ei haava või solva. Painaja tegevus põhineb arusaamisel moraalist ning heaks kiidetud sotsiaalsete tavade järgimisel. Painaja-ameti kandja ei kuritarvita oma võimu, enesekehtestamiseks on mingi põhjus. Laiemalt on tegemist praktikaga, mis lähtub sotsiaalsetes suhetes tekkinud ebaõiglusest või kellelegi tehtud ülekohtust. Üks informant teadis, et painajaks tuleb ka surnu, kelle soovi pole täidetud, mis tähendab, et konfliktid võivad tekkida ka elavate ja surnute vahel. Painaja aitab Kihnus, geograafiliselt piiratud ruumis arenevas ühiskonnas, püsida sotsiaalsel korral, kus tuleb elada teineteist arvestavalt, toetavalt ning tagasihoidlikult. Teistsugusele käitumisele järgneb karistus. Saarel puututakse teineteisega igapäevaselt kokku, konkurents ja tülid on vältimatud, kuid sotsiaalse stabiilsuse mõttes on vaja neid vältida või varjata. Painaja loob võimaluse lahendada konflikte nii, et see ei puuduta laiemat avalikkust.

*Saad aru, mina räägin memme eest. Memm on õudsalt rahulik inimene, tema kallale keegi tule mitte. Tead miks meitel tuli või? Me keerasime ise... Väiksed napsumehed ning me keerasime väikse vända kogo, saad aru? Siis tuli see, saad aru? Siis tuli meite hinge kallale. Tasus meitele. Ma mõtle sedasi ise. Tema tegi meitele taha kohe seda, mis mina ole oma eluga valesti teind, saad aru? Ma olen ise omale välla teenind selle, saad aru? Niisama ei tule. (M 40; ERA, DH 1362 (18))*

*Kui surnu näiteks... Surnu soovi ei ole täidetud või siis öeldakse ka, et luupainaja käib. (N 50; ERA, DH 1369 (27))*

### **5.3.2.3. Painaja kui enesekehtestamisviis armusuhetes**

Sarnaselt arhiiviainesele tuleb välitöömaterjalide põhjal välja seos painaja ning armukonfliktide vahel. Armukolmnurkade lahendamine painaja kaudu on painaja-tekstides sage motiiv. Võistlevateks osapoolteks on harilikult noored neid, kes armuvad samasse noormehesse ning tahavad temaga astuda suhtesse. Painaja aitab neidude vahelises konkurentsisis saavutada eelise, sest teine samast noormehesest huvitatud neiu hirmutatakse painaja saatmise kaudu eemale. Harvem vaevab painaja kättemaksuks inimest, kes on oma partneri jätnud maha. Painamise eesmärk on sellisel juhul tasuda kätte valusa kogemuse eest. Painaja kaudu püütakse lahendada ka armukolmnurki. Sel juhul karistatakse inimest, kes on astunud paarisuhtes kolmandaks osapoolteks ja rikub suhte stabiilsust. Inimene, kes oskab painajaks käija, võib oskust kasutada samuti oma lähedaste eest seismiseks, mis annab painajale laiema sotsiaalse tähenduse. Võimet ei rakendata üksnes individuaalsete huvide või suhtepuntrate lahendamise korral, vaid ka selleks, et seista nende eest, kes vajavad kaitset, abi või tuge. Järelikult on painajal positiivne funktsioon sotsiaalselt lähedaselt seotud inimeste toetamise näol. Välitöömaterjal sisaldab motiive, kus näiteks armukolmnurki ei lahenda kaks osapoolt omavahel, vaid sekkub painajana vanem sugulane või tuttav.

*Nagu ma aru saan, siis see... Et piisab sellest, et kui ütleme, see suguvõsa lihtsalt nagu on sõber või tuttav selle inimesega. Noh, on võimalik nagu seda teha, nagu tellimustööd. Sest see aasta juhtus üks selline näide jälle. Kuidas ühel minu sõbrannel käis seesama tunne, siis ta nagu kohe aimas, mis selle taga on. (N 40; ERA, DH 1351 (24))*

#### 5.3.2.4. Painaja kui majandusliku heaolu kahjustamise viis

Välitööainese põhjal on painaja tänapäeval muutunud pigem üksikute episoodide kaudu teise hoiatamise või hirmutamise vahendiks. Erinevalt arhiiviainesest puuduvad tänapäevases materjalis aktuaalsetel sündmustel põhinevad kirjeldused pikaajalistest painamistsüklitest. Kui varasemalt oli painaja eesmärk oma ohvri või tema loomade elujõu kurnamine pikema perioodi vältel, siis kaasaegsetes narratiivides ilmub painaja üksikutel kordadel, millest piisab viitamaks, et midagi on valesti või kellelegi on liiga tehtud. Kurnamisfunktsiooni kadumine võib olla seotud talumajandusliku korra muutumisega ning ühiskondliku elu moderniseerumisega, kus konkurents ei põhine otseselt talukoha pereliikmete füüsilisel võimekusel. Füüsiline kurnamine pole painaja aktuaalne funktsioon. Samuti ei kinnita tänapäeval kogutud materjal sügavaid konflikte või kauakestvat vaenu kihnlaste vahel, mida kajastab vanem jutupärimus. Eeldusel, et painaja funktsioon on seotud konfliktikäitumisega, saab välitööainese põhjal järeldada, et kaasajal on kihnlaste vahelised suhted stabiilsemad ja rahumeelsemad. Painaja-oskust ei rakendata enam elujõu vähendamiseks ega majandusliku heaolu kahjustamiseks, vaid pigem hoiatuseks, mis paneb inimese oma eksimuse üle järele mõtlema. Väide põhineb eeldusel, et painaja tuleb konkreetsel põhjusel ning kannataja suudab sellest põhjusest aru saada. Vastasel korral oleks painaja käik asjatu ning ülekohtune, sest konfliktilahendusele suunatud õpetlik-kasvatav funktsioon langeb ära.

U: *Sellest sai ka rääkida enne, et tänapäeval on painaja muutunud hirmutamise või korralekutsumise vahendiks. Et vanasti see oli kurnamine?*

I: *Jah. Juttude põhjal jah, mis vanad inimesed rääkisid. Aga praegu on nagu see konkreetse asjaga kohe seotud. Selles mõttes, et sa tead nagu seda põhjust ka, et miks see tuli. (N 40; ERA, DH 1359 (6))*

### 5.3.2.5. Painaja kui tuluteenimise vahend

Painaja-oskust saab kasutada sissetuleku teenimiseks, pakkudes teistele võimalust tellida kellelegi painaja. Painaja-oskust ei rakendata järelikult üksnes isiklike eesmärkide nimel, vaid ka teiste soovi korral. See tähendab, et konfliktide ning konkurentsi lahendamise kõrval on painaja võimalus luua materiaalseid ressursse. Sellekohane näide kirjeldab 2014. aastal tekkinud armukolmnurga lahendamise katset. Üks abielumees hakkas käima teise naise juures. Olukorra lahendamiseks ning suhte stabiliseerimiseks tellis tema naine mehe armukesele painaja, kuid uus paar hoidis kokku ka edaspidi. Painaja kasutamine pole alati funktsionaalne ega saavuta oma eesmärki. Huvitaval kombel karistati naist, mitte abikaasat petnud meest. Stereotüüpse arvamuse põhjal on painajad naised ning samuti vaevatakse naisi. Kihnu kultuur on ajalooliselt naistekeskne, nende kanda oli kodune majapidamine ning põllumajanduslikud tööd. Samal ajal tegelesid mehed kalanduse ning merendusega. Perekonda valitses vanaperenaine. Asjaolu, et naistel on sotsiaalselt ja kultuuriliselt Kihnu ühiskonnas suurem roll, rohkem vastutust ning võimu asjade korraldamises, selgitab, miks painaja on välitööainese põhjal pigem naissfääri kuuluv praktika. Arhiiviaines tunneb ka meespainajaid ning seda, et painaja kurnab mehi. Painaja sidumine naissfääriga on kultuuristereotüüp, sest ka mehed kogevad välitööainese põhjal painajat. Võttes arvesse, et naistel on ühiskondliku elu korraldamises tänapäeval oluline positsioon, võib järeldada, et painaja, kui käitumisnormide kinnitaja või konfliktikäitumise viis, on tugevalt seotud naiste tegevusväljaga. See on nende viis tagada ühiselu stabiilsus.

*Nagu ma aru saan, siis see... Et piisab sellest, et kui ütleme, see suguvõsa lihtsalt nagu on sõber või tuttav selle inimesega. Noh, on võimalik nagu seda teha, nagu tellimustööd. Sest see aasta juhtus üks selline näide jälle. Kuidas ühel minu sõbrannel käis seesama tunne, siis ta nagu kohe aimas, mis selle taga on. (N 40; ERA, DH 1351 (24))*

U: *Huvitav on see, et ta tegi siis selle tellimuse ja saadeti see asi peale siis sinu tuttavale, mitte sellele mehele.*

I: *Jah, just nii. Sest mehed on ikka pühad lehmad. Et alati kunagi ei ole mees süüdi ju, alati on keegi naine süüdi.*

U: *Ja nii ongi?*

I: *Nii ongi. (N 40; ERA, DH 1351 (25))*



## **5.4. MILLIST SUHTUMIST PAINAJASSE ALLIKAD PEEGELDAVAD?**

Painaja-ameti kandjal on ühiskonnaliikmena koht pärimusrühma sotsiaalses võrgustikus. Samas erineb ta painaja-oskuse poolest teistest, kellel seda oskust pole. Järgnevalt analüüsin informatsiooni, kuidas painajaks käimine mõjutab teiste ühiskonnaliikmete suhtumist temasse. Hoiakute ja suhtumise analüüsimine toob lähivaatluse alla painajana tuntud inimese sotsiaalse positsiooni, avades teiste mõtteid ning käitumist tema suhtes. Aineses domineerivad kirjeldused kokkupõrgetest, vastandumisest, sotsiaalsest ning füüsilisest vägivallast, kuid teda ei tõrjuta sotsiaalsetest võrgustikest välja. Painajana tuntud inimene osaleb ühistes tegevustes ning käib teiste ühiskonnaliikmetega läbi. Arhiiviainese ja välitöömaterjali võrdlemise teel selgub, et suhtumine on aja jooksul muutunud rahumeelsemaks ning tolereerivamaks, füüsilisi kokkupõrkeid ning vägivalda tänapäevane aines ei peegelda. Painajat ei süüdistata avalikult tema tegevuses, sest puuduvad kindlad tõendid selle kohta, et ta käib painajaks, Selle asemel ringlevad kahtlused ning spekulatsioonid. Välitööaines ei kajasta samuti vastandumisi või tülisid selle inimesega.

### **5.4.1. Arhiivimaterjalide põhjal loodud korpuse analüüs**

#### **5.4.1.1. Kokkupõrked ja vastandumine**

Arhiivimaterjalides on informatsiooni suhtumiste kohta painajana tuntud inimestesse vähe. Arhiivitekstid nimetavad küll isikuid, keda arvatakse painajaks, kuid informatsioon suhete kohta on napp. Tekstikeskses kogumispraktikas ei pööratud tähelepanu narratiivide sotsiaalsele kontekstile ega sellele, kuidas uskumused mõjutavad pärimuskandjate omavahelisi suhteid. Eesmärgiks oli fikseerida usundilised narratiivid kirjalikul kujul. Narratiivide analüüsimise teel saab kaudse vastuse küsimusele sotsiaalsetest suhetest. Aines kajastab konflikte, füüsilist ja psüühilist vägivalda, keerulisi ja negatiivselt laetud kommunikatsiooniolukordi. Need, kellel painaja on järjepidevalt käinud, püüavad sündmuse kordumist vältida ähvardustega tarvitada vägivalda painajana kahtlustatava isiku suhtes ning

tekstide põhjal ka teevad seda. Ähvardused ja rünnakud on üks viis, kuidas kaitsta end painaja eest. Konflikt võib puhkeda ka nendega, keda painaja pole piinanud. Tal on halb kuulsus, kuna erineb teistest kogukonnaliikmetest ning võib seetõttu sattuda pilkealuseks. Järgnevas näites aasivad (*õmblõvad*) mehed painaja-kuulsusega kaaslast. Jutustajaks on üks aasijatest, kellele pilgatu maksis painajaks minemisega kätte. Painamis-orskuse pärast tekkinud konfliktide lahendamiseks on mõlemal osapoolel oma vahendid. Painaja-orskusega inimese suhtes kasutatakse sotsiaalset ja füüsilist vägivalda vastusena painamisele ning painajal on võimalus kasutada oma oskust enesekehtestamiseks.

*Riägiti ikka, et va Endrek ollõ painaja. Kõrtsis meie "õmblõsimõ" selle iest vanat. Üese oli painaja mio piäl. (M 72; ERA II 133, 17 (2))*

#### **5.4.1.2. Sotsiaalne tõrjutus**

Piisab kahtlusest, et võimaliku painaja olla tõrjuv ja vägivaldne. Painaja-orskuse kandjasse suhtutakse eelarvamuslikult ja kartusega. Suhtumine painajasse on vastuoluline. Painajaks peetud inimene on osa kogukonnast, tal on nii sõpru kui vaenlasi. Üldisest tõrjumisest ega vihkamisest ei saa rääkida, painaja-ameti kandja on ühiskonnaliikmena haaratud mitmekülgsesse sotsiaalsesse võrgustikku ning võtab osa ühistest tegevustest. Teda ei kohelda puhtalt õela või pahatahtlikku inimesena, kelle tegevus leiaks üldist hukkamõistu. Arhiivitekstide põhjal kardavad ning tõrjuvad painaja-ameti kandjat need, kellele ta on liiga teinud. Tõrjumise aluseks on konkreetsete isikute vahelised konfliktid ja konfliktid situatsioonid, mis avalduvad ühelt poolt painamises, teiselt poolt aga tema suhtes rakendatud sotsiaalses ja füüsilises vägivaldas. Järgnevas näites toob Kiärä Jõnni esmapilgul süütu nali kaasa pererahva üldise pahameele, mis viib hiljem kohtuähvarduseni. Alljärgnevalt kujutatud sündmus toimub jõuluajal, kui Kihnus käiakse *lätsis* ehk pere-perelt üksteise juures meelt lahutamas. Harilikult võtab pererahvas külalised vastu ning *lätsi* tulijate suhtes ollakse avatud ja sõbralikud. Neile pakutakse toidu- ja joogipoolist, kuid antud puhul jäetakse *lätsi* tulnud mehed ilma õlleta ning Jõnn saab peksta. Jõnni tunnistus, et tema käis pererahval painajaks, justkui õigustab äkilist reaktsiooni tema suhtes ning *lätsiliste* ebaviisakat kohtlemist. Hiljem on pererahvas valmis pöörduma isegi kohtusse, sest polnud tunnistajat.

*Ühekorra jõulus Kiärä vana Jõnn tuli meile ning läksime mölõmad Tappu. Tappus kartsid kolõdast painajad. Mia akkasi riäkmä, et mia sai painaja käde. Kiärä aas ikka vasta: „Mis sä sii muedu lobisõd!“ Mia vastasi jälle sedäsi: „Mis sä`s mede rihalõ otsid? Inimeste pial kääsid küll kua!“ Tapurahvas usksid sedä juttu kua. Nendel oln allõs painaja teese üese. Nämäd otsn kõik kohad läbi, ei põlõ kusagil näin. Kiärä naeris: „Õh, õh õh! Mia oli siis sängü samba otsas kengä nukiss!“ Nendel oln jah kengäd sängü samba otsas! Tapu Tuõmas võttis rangiruõma ning vädäs Kiäräle puar laksu. Mitte piiska õlut andass meitele! Pärast taheti Kiärät viel kohto kaevata. Küsüsid mjõnd tunnistajaks. Mia ütlesi, et mia tiä kedägi tunnista. Tapurahvas kjõrus mjõnd küll kua, et tahtõmtõ sellepäräst tunnista, et Kiärä maksn miolõ ää. (M 66; ERA II 58, 681 (44))*

#### **5.4.1.3. Füüsiline vägivald**

Üheks võimaluseks, kuidas painajast vabaneda, on painaja-ameti kandja ähvardamine või füüsilise jõuga kasutamine. Ööst-össe kestev kurnamine viib inimese nii kaugele, et ta on valmis oma kurnajalt elu võtma. Painaja lõpetab käimise, kui see, kelle peal ta käib, lubab näiteks painajaks käija maha lüüa või ähvardab teda muul moel. Painamine saab tavaliselt alguse mingisuguses konfliktist, mis viib uue konfliktiolukorra tekkimiseni kokkupõrke näol, kui situatsiooni ei osata teisi lahendada. Füüsilist vägivalda kasutatakse enesekaitseks, enda kehtestamiseks, harjumuspärase elu taastamiseks painajast vabanemise näol. Ähvardamist ning vägivalda kasutamist põhjendab arhiiviaineses painaja järjepideva tegevusena põhjustatud kurnatus. Vägi- ja ähvardused on väljapääsu otsimine abitust olukorrast. Ilma põhjuseta painajana tuntud inimesele kallale ei minda. Alljärgnevas näites hakkab painaja käima mehel, kes teda solvanud poja matustel. Paar nädalat kestev igaõine painamine lõpeb tapmisähvardusega. Narratiiv järgib põhjust-tagajärg seost (solvang matustel – painamine – ähvardus – painamise lõppemine). Painajaks käijale lõpeb konfliktisituatsioon kahekordse kaotusega, teda on solvatud ning ähvardatud elu võtta. Järelikult pole painajaks käimine parim viis konfliktiolukorra lahendamiseks. Enda sisemise viha ja negatiivsete tunnete väljavalamine hoiab konflikti üleval. Samas tunnistab jutustaja, et ei käitunud õigesti, kuid abitus olukorda teisiti lahendada ning painaja järjekindlus viis ta äärmusliku abinõuni.

*Mia oli Alametsäl pulmõs. Enne pulmi suri Aru Pärt viina ää ning kirjutaja Tompsonil suri must siga ää. Mia ütles pulmarahva siäs, et ei tiä kumbal enäm kahju olga kas kirjutajal siast või tüdrikätel Pärdüst? Oli miol sädä küsüdü tarvis või?*

*Mia tuli õhta koo ning eitsi koisõ (seinale tehtud magamisase nagu laevas, 2-3 koid ülestickku) magama. Lambanahk tjoõlkus kui jalutsis. Uni pidi juba piäle tulõma, kui painaja tuli jalutsist piäle, nahk kobisõs. Kaks nädälid käüs egä üese piäl. Ühe üese Riõt jäi valvama. Pidi pitskigä tuld võtma, kui painaja olõs miolõ piäle tuln. Soh! Painaja tuligi piäle ning Riõt kuulõss enäm ühti: oli kua magama jäen! Aitass sie nõu kuamtõ.*

*Mia arvasi, et muu mitte kiegi käü mio piäl kui Aru Engel. Sellepäräst oli vihal, et mia poja kohta sedäsi ütles. Ühekorra Engel tuli miolõ Arumäel risttiede piäl vasta. Mia andsi talõ siis ette tiädä ning lubasi maha leüä, kui viel tulõb. Sest aast kadus ää. (M 58; ERA II 59, 539/41 (2))*

## **5.4.2. Välitööainese põhjal loodud korpuse analüüs**

### **5.4.2.1. Kokkupõrked ja vastandumine**

Välitöödel õnnestus suhtumiste ja hoiakute osas koguda varasenast rohkem informatsiooni. Välitöö eesmärk oli talletada sotsiaalset konteksti, millesse painajaga seotud pärimus paigutub. Ainese analüüsimise põhjal joonistuvad välja praktikad, mida painamises kahtlustatavate suhtes kasutatakse. Võrreldes arhiiviainesega tõuseb esile terav erinevus, sest avalikke vastandumisi painajaga välditakse ning puudub kindlus, mille põhjal kedagi painajaks nimetada. Arhiiviaines peegeldab konteksti, kus puuduvad kahtlused, välitööaines on painaja osas spekulatiivsem. Samas võib erinevus tulla materjali kogumisstrateegiast, kus arhiiviainese loomisel ei pööratud suhtumistele ja arvamustele ehk painaja pärimuse sotsiaalsele kontekstile tähelepanu. Samas ka rahvausundilise mõtteviisi killustatusest. Kindlate väidete asemel annab välitööaines valdavalt edasi kahtlusi ja spekulatsioone painaja suhtes. Küsimuse üle, kes painaja võiks olla, arutatakse endamisi või usaldusväärsete isikutega, see pole avalik ega uurijatele mõeldud teave. Kehtivaid üldistusi ei saa materjalikogude võrdlemisel teha, sest varasemalt kogutud aineses pole sotsiaalse konteksti

kohta piisavalt informatsiooni. Tänapäeval on painaja seletamiseks mitmeid võimalusi, puudub üldkehtiv selgitus, mis on painaja. Traditsiooniline käsitus pole enam üldkehtiv. Seepärast on painaja kohta raske midagi tõestada või järeldada midagi üldiste hoiakute kohta. Isikuid, keda kahtlustatakse painajateks, koheldakse teatava ettevaatusega. Välitööainese põhjal suhtutakse nendesse kergelt negatiivselt, neile vaadatakse viltu ning neist räägitakse tagaselja. Samas ei kinnita välitööaines, et neid pilgatakse, tõrjutakse või nende suhtes kasutatakse vägivalda. Kokkupõrked ja vastandumine on haruldased, kuid samuti on painaja tegevus muutunud pigem episoodiliseks. Järjepidevast kurnamisest, mis on arhiivimaterjalide põhjal ähvarduste ja vägivalda kasutamise põhjuseks, kaasaegne materjal ei kõnele. Painaja- oskusega inimesi kritiseeritakse tagaselja, avalikult nendega ei vastanduta.

*I: Need inimesed, kellest räägiti, nagu salaring oli, mitte avalik, aga kuidagi... Viltu vaadati nende peale ja isegi näpuga näidati selja tagant.*

*U: Kas nad ise said teinekord teada?*

*I: Küll, kindla peale. Jutud käivad ringi kõik, sest saare peal räägitakse kõik ära. (M 80; ERA, DH 1089 (13))*

#### **5.4.2.2. Sotsiaalne tõrjutus**

Välitööaines ei kirjelda üldist sotsiaalset tõrjumist ega vihkamist painajana tuntud isiku suhtes. Ollakse ettevaatlikud, sest teda ei soovita ärritada ega endale tema viha tõmmata. Otseseks tõrjumiseks pole kindlaid tõendeid ega vajadust. Painaja võib ilmuda nähtaval kujul või võtta selle maagiliste praktikate rakendamisel, mis tähendab, et teda on võimalik ära tunda. Samuti saab seda teiste juttude põhjal oletada. Välitöömaterjalide põhjal pole see veel kindlaks tõendiks painaja kohta. Kuigi kohtumised painajaga on endiselt osa tänapäevasest argitegelikkusest, võib kogemustele leida mitmeid erinevaid seletusvõimalusi. Võimaluste paljusus painaja-kogemustele tähenduse andmisel muudab suhtumise painajasse ebakindlaks. Rahvausundilise mõtteviisi muutumine uue informatsiooni mõjul loob võrreldes arhiivainesega erineva sotsiaalse konteksti painaja-ameti kandjasse suhtumisel. Otsene tõrjumine ning avalik süüdistamine pole spekulatsioonide tõttu õigustatud tegevus ning seda pigem välditakse. Oma kahtlusi avatakse usaldusväärsetele inimestele, mis on varjatud

negatiivsest suhtumisest. Kahtlustatavale pannakse külge sotsiaalne silt, ta on erinev ning teistsugune võrreldes ülejäänud ühiskonnaliikmetega.

U: *Ütleme, et teda tõrjutakse ja vihatakse, et temaga ei taha keegi läbi käija?*

I: *Pigem on see vist nii, et sellised nähtused, need ei ole ju sellised tavanähtused. Sa ei käinud ju ega varastanud mul midagi ära, et ma võin sind milleski süüdistada. Kuna need ongi sellised paranormaalsed nähtused, et siis võibolla ei julgeta ka minna ja öelda koheselt näkku, sest sa võid ju alati ennast kaitsta sellega, et sa ütled, et kuule sa süüdistad mind ilmaasjata. Millega sa seda nagu tõestad? Et pigem räägitakse sellest mingis ringkonnas. (N 30; ERA, DH 1351 (26))*

Põhjus, miks painamises kahtlustatavaid ei tõrjuta, võib olla ka selles, et Kihnu on väike ning omaette eksisteeriv ühiskond, kus inimesed puutuvad päevast päeva üksteisega kokku. Konfliktid ning pinged muudavad sotsiaalse elu keeruliseks, takistavad argisuhtlemist ja elu kulgemist rahulikus rütmis. Konflikte on parem vältida, üksteisega püütakse hoida stabiilseid suhteid. Kahtlusualusesse isikusse suhtutakse ettevaatusega, kuid teda võetakse võrdväärse ühiskonnaliikmena. Painajana tuntud inimene on osa sotsiaalsest võrgustikust, seotud erinevate suhete ning tegevuste kaudu teiste ühiskonnaliikmetega. Silt, et ta on painaja, käib isikuga varjatult kaasas. Kuigi konflikte esineb, püütakse nendest hoolimata edasi elada. Painajaga seotud konfliktid on personaalsed, põhinevad isiklikel probleemidel ning haaravad teisi üksnes niivõrd, kui võrd neid painajaga-seotud konflikti pühendatakse. Seetõttu ei saa rääkida üldisest tõrjumisest, probleemid on isikutevahelised ning painaja pole laiemale ringkonnale ohtlik ega nende suhtes pahatahtlik. Kihnu ühiskonnas on painajana tuntud inimesel sotsiaalselt aktsepteeritud teistega võrdväärne positsioon.

U: *Kas selline silt võib mõjutada inimeste käitumist?*

I: *Üldiselt Kihnu on ikka... Üldiselt ollakse sallivad ikkagi. Et seda nüüd küll, et elu tehakse põrguks, või ma ei tea, kõik hoiavad eemale, oled kusagil hüljatud, no seda küll ei ole ikka. Üldiselt mina arvan, et Kihnu on salliv ühiskond. Et kedagi ei tõugata välja ja ma ei tea, noh. Minu meelest mitte. (N 40; ERA, DH 1364 (15))*

### 5.4.2.3. Füüsiline vägivald

Võrreldes varasema arhiivimaterjalidega on välitööaineses harva teateid selle kohta, et painaja-ameti kandja suhtes tarvitatakse füüsilist vägivalda. Samas pole ka teateid, et painaja käiks kedagi pikema aja vältel vaevamas, mis arhiiviainese põhjal oli füüsiliste konfliktide ajendiks. Painaja tulek on episoodiline, ühekordne. Samas mäletavad informandid jutupärimuse põhjal, et varem oli probleem painajaga tõsisem. Pidev kurnamine viis inimese äärmusliku enesekaitseni füüsilise ähvardamise näol. Välitöömaterjal peegeldab hirmu painajana tuntud inimesega vastandumise ees. Vanema jutupärimuse põhjal arvatakse, et painaja võib vastandumise korral hakata tõsisemat vaeva põhjustama, mis hoiab inimesi nendega konflikti minemise eest. Painaja-oskus kindlustab ametikandja sotsiaalset positsiooni, tal on vahendid enda kehtestamiseks ja kaitsmiseks. Järgnevad kaks näidet ilmestavad, miks painaja suhtes välditakse otsest vastandumist või rakendatakse vägivalda. Esimene on informandilt, kellel käis painaja ja kes tundis ta ilmumiskuju põhjal ära. Samas ei soovinud ta seda isikut pahandada ega talle öelda, et arvab teda painajaks. Hirm painaja tagasituleku ees hoidis informanti konflikti süvendamise eest, sest painaja teistkordne tulek võib tema meelest olla esimesest hullem. Teine näide on informandilt, kelle kasuisa painaja kurnas pikema perioodi vältel. Painamisest pääsemiseks ähvardas kasuisa võtta elu sellelt inimeselt, keda ta painajaks arvas. Järjepidev kurnamine viis ta äärmusliku enesekehtestamisviisini, kahtlusaluse isiku ähvardamine lõpetas painamise.

*Ma arvan, et ma ei julge talle seda öelda. Sellepärast, et ta tuleb siis kindlasti uuesti. Ja siis võibolla ei aita enam see Piibel ka. Ma arvan, et nii konkreetseks ma ei julge minna. Ma natukene ikka kardan. (N 40; DH 1359 (4))*

*Vaata, minu kasuisa, mio tädimees, oli nüüd siuke, et tema ei usus nüüd absoluutselt ei unenägu, ei nõidusid värke, mitte midagi. Aga vat luupainaja on olemas sellepärast, et seda ta sai tunda. /.../ Mina teitele nime ei hakka siin ütleva, sellepärast, et kui kusagil räägite, siis kergesti võib sedasi jutuga välja tulla. Meitel need asjamehed elavad, me ei taha öelda. /.../ Öeldakse, et kui esimest korda see luupainaja tuleb, siis näitab, kes ta ond. Tema nägi, et vat selle pere vana inimene tuli uksest. Ning terve talve läbi, kindlalt iga ööse. Igal öösel luupainaja. /.../ Noh, ning siis ükskord sai tal muidugi hing täis. See vana inimene oli meie aia taga, seal olid sellised suured männid, tema oli läin ning... Seatapmise noad on ju sellised hästi suured. Võtnud selle seatapmise noa kätte ning ütlen, et kui sa ükskord veel tuled, pea*

*meeles, ma löön su siia männi külge selle noaga kinni. Ning sellest ajast kadund.* (N 70; ERA, DH 1098 (13))

#### **5.4.2.4. Leppimine ja aktsepteerimine**

Arhiivimaterjalides pole informatsiooni painajaga konfliktide rahumeelsest lahendamisest või leppimisest. Välitööaineses tuleb seda ette. Järgnevas näites võtab informant süü omaks ning tunnistab, et käitus valesti talle tuli seepärast painaja. Edaspidi suhtles ta selle inimesega, kes painajaks tuli, edasi ning ei kandnud tema peale vimma. Painaja ei kurna inimest ilma põhjuseta, painamine on vastureaktsioon konkreetsele teole. Oma eksimuse tunnistamine ning süü kahetsemine on osa painajaga seotud konflikti lahendamisest. Süü omaksvõtmise kaudu mõistetakse painaja tegevust karistusena varasemalt tehtud eksimustele ning ülekohtule kellelegi suhtes. Konflikt lõpeb, kui informant on mõistnud, mida ta valesti tegi, ja lebib sellele järgnenud reaktsiooniga. Seejärel jätkub elu oma harjumuspärases rütmis. Painaja tulek on hoiatus selle eest, et kellelegi on liiga tehtud. Hoiatuse eest ei karistata, halvustata ega ähvardata inimest, keda peetakse painajaks, see on meeldetuletus eksimuse eest. Välitööaines ei kirjelda painaja tegevust ebaõiglase või ülekohtusena.

*U: Kas pärast enam ei suhtle selle inimesega või kuidas pärast on?*

*I: Mina olen siukse iseloomuga, et mina käisin alati läbi selle inimesega. Tegelikult me tegime haiget temale. Mina tea mitte, kuidas ta on suuteline siukest asja tegema. On selgeltnägijasi ja kõiki on olemas, ond ju? Mina suhtlesin selle inimesega pärast alati.* (M 40; ERA, DH 1362 (16))



## JÄRELDUSED

Rahvausundiline mõtteviis mõjutab pärimuskandja käitumist ning maailmavaadet. See on osa tema argitegelikkusest, elutunnetusest ning veendumustest. Rahvausundilise nähtusena on painajal oluline roll Kihnu kultuuris. Painajast kõneletakse valdavalt kui maagilisest praktikast, oskusest teha kellelegi kahju ning kurnata teda, harvem ka kui surnu hingest. Painaja tulekul muutub hingamine vaevaliseks, keha on halvatud, rinnus või kõri ümber pigistab. Sageli markeerivad painaja tulekut visuaalsed või auditiivsed märgid, näiteks on kuulda tema samme. Painaja ilmub inimese, looma või esemena, samas võib jääda ka nähtamatuks. Arhiiviainese põhjal on painaja ohtlik ja vägivaldne. Ta kisub oma ohvrit juustest, torkab, hammustab, lööb või loobib teda esemetaga, välitöömaterjal neid motiive ei kinnita. Painajale tehtud kahju kandub üle isikule, kes painajaks käib, mis näitab, et nad on omavahel millegi poolest seotud. Arhiiviainese põhjal kurnab painaja ka tähtsamaid koduloomi (nagu hobused või lehmad), kuid tänapäeval on loomapidamine muutunud vähetähtsaks tegevusalaks ning kaasaegne materjal seda motiivi ei kinnita.

Rahvausund on osa maailmast, milles pärimuskandjad elavad ja tegutsevad. See on süsteem, mille põhjal nad oma keskkonda tunnetavad ja mõtestavad. Rahvausund moodustab tihedalt kokkukuuluva pärimusrühma elus informatsioonipagasi, mille alusel luuakse sündmuste kohta ühtseid ja omavahel seostatud tähendusi, kujundatakse ühist mõttemaailma. Pärimuskandja jaoks põhineb rahvausund põhjus-tagajärg seostel, enda või teiste pärimusrühma liikmete kogemustel. Varasem pärimuslik aines muutub analoogide põhjal aktuaalseks ning saab nende kaudu kinnitust. Uued teadmised samade nähtuste kohta killustavad pärimusel põhinevaid seletusmustrid, ühise vaateviisi asemel tekivad eriarvamused ning vastuolud, mis mõjutab pärimuskandjate mõtteviisi ja suhtumist laiemalt. Tõde rahvausundilise nähtuse kohta muutub subjektiivseks, seda luuakse mingisuguste teadmiste ning valikute teel.

Painajaga seotud uskumused on laiemalt seotud veendumusega maagia ning mütoloogiliste olendite reaalsusest. Pärimusele tugineva mõtteviisi põhjal on mütoloogilised olendid ja maagia sotsiaalsed faktid, pärimust kinnitavad kogemustel põhinevad narratiivid. Painaja on osa nende pärimuskandjate maailmatunnetusest, kes on veendunud rahvausundilise pärimuse tõesuses, kellel on isiklikke kogemusi või tunnevad kaasaegset pärimuslikku ainet. Tänapäeval pole usk painajasse läbiv ning pärimusliku seletusviisi kõrval selgitatakse painajat terviserikete, unehalvatuse, häiritud närvi- ja veresüsteemiga. Tänapäeval on rahvausundiline aines aktuaalne, see moodustab endiselt olulise osa juturepertuaarist ning mängib rolli

pärimuskandjate maailmavaate ja käitumise kujundamisel. Arhiiviainese ning välitöömaterjalide põhjal pole painajaga seotud jutupärimus olulisel määral muutunud. Rahvausundiline traditsiooni järjepidevus põhineb järjepidevalt kestnud kultuuril, elulaadil ning nendest lähtuval mõtteviisil.

Pärimuse põhjal on painaja eesmärk tasuda kätte moraalse kahju eest, elada välja oma negatiivseid tundeid, kehtestada end konkurentsiresursside üle, hirmutada või hoiatada neid, kes on teinud kellelegi haiget või käitunud ülekohtuselt. Painamisoskust kasutatakse mitte üksnes isiklike, vaid ka teiste huvide eest seismiseks. Painaja hoiab sel viisil sotsiaalset tasakaalu ning on vastureaktsioon konfliktiolukordadele. Ta aitab korrastada omavahelisi suhteid, lahendada pingeid ning hoida sotsiaalset sfääri stabiilsena. Samuti vältida avalikke tülisid, sest konflikte püütakse lahendada teisel tasandil. Oma käitumise muutmine, süü omaks võtmine või konkurentsist loobumine lahendab konflikti. Kaasaegses materjalis puuduvad narratiivid pikaaegsetest tsüklitest, kus painaja kurnab kedagi pidevalt, vanemas jutupärimuses on see sage motiiv. Kaudselt aitab painaja püsida ühiselus aktsepteeritud moraalinormidel ja tavadel, sest narratiivid painajast hoiatavad, mis juhtub nende reeglite rikkumisel.

Kihnu on väike saareline kogukond, mille elanikud on omavahel tihedates sotsiaalsetes suhetes. Stabiilse ühiselu nimel tuleb elada tagasihoidlikku ja rahulikku elu, vältida konflikte ning erimeelsusi. Painaja-tekstid kannavad sõnumit, et üksteisega tuleb arvestada, teineteist austada ja hoida, vältida tülisid. Paraku pole see alati võimalik ning inimeste vahel tekivad probleemid. Painaja funktsioon on seotud kogukonnaliikmete omavaheliste suhetega. See on üks viis, kuidas lahendada probleeme nii, et ei puudutata laiemat avalikkust. Sotsiaalse stabiilsuse säilimiseks kasutatakse viiakse probleemilahendus varjatud tasandile, erimeelsusi ning sassis suhteid klaaritakse personaalselt. Painaja on konfliktikäitumiseviis, mis lähtub soovist kehtestada enda huvisid, elada välja negatiivseid tundeid või maksta kellelegi millegipärast kätte. Laiemalt lähtub painaja moraalinormidest või soovist tasuda kellelegi tehtud kahju. See tähendab, et painaja tuleb siis, kui on rikunud ühiselu reegleid või eksitud mõne kogukonnaliikme suhtes. Tegemist pole oskusega, mida kasutatakse pahatahtlikel või ülekohtustel eesmärkidel.

Aines on koondunud konkreetsete sündmuste ümber, kus kellelgi on painaja käinud. Lisaks aktuaalsetele lugudele sisaldab kaasaegne aines näiteid varasemast pärimusest. Arhiiviaines on painajatest kõneletud nimepidi, välitöödel informandid nii konkreetseks ei läinud. Paljud

siiski kinnitasid, et teavad või aimavad, kes neile painajaks tuli. Varasem aines kirjeldab ka seda, kuidas painajaks minnakse. Selleks lahku hing näiteks hingeputukana, jättes keha liikumatu ning teadvusetuna maha. Painaja on oskus, mida pärandatakse üksteisele edasi. Välitöödel ei õnnestunud kohtuda informantidega, kes tunnistaksid, et neile on painamisoksust pakutud, kuid sellest räägiti teiste juttude põhjal. Erinevused arhiivi- ning välitöömaterjalide vahel on tingitud kogumispraktikatest ja pärimuse muutumisest. Varasem kogumistöö keskendus rahvausundi kaardistamisele ning kirjalikule talletamisele, välitööd samuti laiemas pärimusliku konteksti kogumisele. Varasema ainese loomisel oli peamiseks kogujaks informantidele tuttav kohalik kooliõpetaja Theodor Saar, kellele usaldati võrreldes tänapäevaste välitöölistega rohkem informatsiooni. Välitöölised olid mandrilt saabunud võõrad, keda kõigisse asjadesse ei pühendatud. Välitöömaterjalide põhjal jutustatakse painajast usaldusisikutele, oma sõprade ringis. Tegemist on hermeetilise teadmise, mis pole mõeldud kõigile avalikustamiseks.

Tänapäeval on painaja muutunud hoiatamise või hirmutamise vahendiks, kes ilmub episoodiliselt. Varasema ainese põhjal võis painaja oma järjekindla tegevusega viia ohvri äärmise kurnatuse ning meeleheiteni. Sellisel juhul lõppesid konfliktiolukorrad füüsilise vägivalda tarvitamisega painajaks peetu suhtes. Painajast vabanemiseks ähvardati näiteks võtta temalt elu. Nii nagu ka tänapäeval suhtuti arhiiviainese põhjal painaja kuulsusega inimestesse negatiivselt, neile vaadati viltu ja räägiti tagaselja. Samas ei peegelda erinevalt varasemalt kogutud materjalidest kaasaegne pärimus avalikku pilkamist, tõrjumist ega vägivalda. Painajaks peetu on avalikus elus aktsepteeritud ühiskonnaliige. Ta eristub oma oskuse tõttu, mille pärast tema suhteks ollakse ettevaatlikud, et mitte tõmmata endale tema viha, kuid on osa sotsiaalsest võrgustikust. Kihnu ühiskond on kokkuhoidev, kus ka painajaks peetud inimesel on oma koht. Tema suhtes ollakse salliv ja temaga püütakse läbi saada võrdväärse ühiskonnaliikmena. Inimestest, keda tuntakse painajatena, ei räägita võõrastele, välditakse juttude levimist painaja kohta, sest teadmisi püütakse hoida oma kogukonna sees.

## KOKKUVÕTE

Painaja on kultuuriüleselt tuntud rahvausundiline nähtus, mida tänapäeva meditsiin seletab uneparalüüsina. Uskumused ning seletused painaja kohta on kultuurispetsiifilised, kuid neid ühendab sarnase sümptomaatikaga kogemus. Painaja all kannatav inimene ärkab unest liikumisvõimetuna, tal on raske hingata, miski surub tema rinnale või pigistab kõri, ta ei saa abi kutsuda ning näeb, kuuleb või tunneb kellegi ähvardavat ligiolekut. Kihnu pärimuses on painajaks külainimene, kes oma mõtte või vaimujõul tuleb varasema konflikti või konkurentsi pärast kedagi vaevama. Harvemini peetakse painajaks surnu vaimu. Painaja on vastureaktsioon konfliktiolukordadele, ta aitab hoida sotsiaalset tasakaalu ning lahendada tülisid avalikkuse eest varjatud tasandil. Painamise eesmärk on kättemaks, sotsiaalseid norme rikkunud inimese hoiatamine või hirmutamise, oma huvide ja positsiooni kehtestamine. Painajast räägitakse kui ametist, mida pärandatakse omavahel edasi. Pärimuse põhjal püsib see oskus Kihnu ühiskonnas järjepidevana.

Tänapäeval on painajaga seotud pärimus Kihnus aktuaalne. Võrdlus arhiivimaterjalidega näitab, et rahvausundiline mõtteviis, mille pinnal pärimust luuakse, pole aja jooksul oluliselt muutunud. Eluviis ning kultuur on Kihnus püsinud järjepidevana, kuigi hariduslik, sotsiaalmajanduslik ning kultuuriline kontekst on muutunud. Uute teadmiste mõjul on suhtumine painajasse tänapäeval vastuoluline. Paraleelselt eksisteerib kaks seletusviisi, millest esimene põhineb pärimusel, teine teadmistel meditsiinist. Viimase põhjal kirjeldatakse painajat füsioloogilise või psüühilise häirena. Pärimusel põhinevalt mõtteviisil on endiselt oluline roll paljude informantide igapäevaelus, kellele maagia ja rahvausund on reaalsed nähtused, millega puututakse kokku isiklike kogemuste või teiste juttude põhjal. Pärimuslik aines põhineb situatsioonidel, kus varasem rahvausundiline teadmine saab kinnitust analoogsete kogemuste põhjal. Narratiive jagatakse lähedaste usaldusisikute vahel, sõprusringkondades, kes hoiavad jutud enda teada.

Analüüs põhineb 2013. ja 2014. aasta välitöödel kogutud materjali ning Eesti Rahvaluule Arhiivi ainese põhjal loodud tekstikorpuste omavahelisel võrdlemisel. Välitöödel salvestati viiskümmend kolm intervjuud kuuekümne kahe informandiga, analüüsitavaid arhiivitekste on korpuses sada nelikümmend kuus. Painajaga seotud pärimus on aja jooksul mõningal määral muutunud, jäädes üldjoontes samaks. Välitööde põhjal teavad informandid tänapäevase ainese kõrval ka varasemat pärimust. Kaasaegne pärimus ei esinda kõiki varasemat ainekõrval iseloomustavaid motiive. Näiteks ei kajastu kaasaegses aineses painajaks käimise viisid,

meeste painaja-oskus, füüsilised võitlused painajaga või kohtumine painajaks läinud inimeste liikumatutena lebavate kehadega. Osa motiive on jäänud minevikku, kuigi mälestus nendest elab edasi.

Pärimuskandjate jaoks on painaja seotud sotsiaalse eluga. Painajaks käib igapäevaelust tuntud inimene, kellega suheldakse ning aetakse asju oma argitoimetustes. Uurimus lähtub küsimusest, kuidas painajat, kui erioskusega inimest koheldakse ning kuidas temasse suhtutakse. Tekstikorpuste analüüs näitab, et ta osaleb saare sotsiaalses võrgustikus võrdväärse teiste ühiskonnaliikmetele. Arhiiviaines kujutab äärmuslikke olukordi, kus painaja kurnab oma tegevusega kellegi välja ning painajast pääsemiseks ähvardab ohver võtta painajaks käijalt elu, kui ta oma tegevust ei lõpeta. Tänapäevane aines seda motiivi ei kinnita. Painaja hirmutab ja hoiatab, karistab ning kurnab, kuid teeb seda üksikute episoodide, mitte pikemate tsüklite kaudu. Seepärast suhtutakse temasse rahumeelsemalt ning ollakse tolereerivam. Painaja kuulsusega inimest ei pilgata, tema suhtes ollakse ettevaatlik, negatiivset suhtumist ei näidata välja. Hariduse ja meedia kaudu leviv informatsioon killustab rahvausundilist mõtteviisi, seosed maagiaga on muutunud ebakindlaks, mis kujundab ümber ka painajasse suhtumise. Rahvausund on endiselt aktuaalne seletussüsteem, kuid painaja kohta pole informantide väitel kindlaid tõendeid. Levivad kahtlused ja spekulatsioonid.

Järjepidevalt kestnud eluviis ning kultuur loovad eeldused pärimuse ning rahvapärase mõtteviisi püsimiseks. Maagia ja rahvausund on painaja-tekstide analüüsi põhjal orgaaniline osa informantide maailmapildist, koherentsed loogilised süsteemid, mille aluseks on põhjus-tagajärg seosel. Tegemist on läbielatud ja -tunnetatud tarkusega, mitte nähtustega, millele teadus pakub adekvaatsemaid ning relevantsemaid seletusi. Maagilised oskused on vahendid, mille abil korraldatakse oma igapäevaelu ning lahendatakse argielulisi probleeme. Rahvausund on pärimuskandjate jaoks oluline maailma korrastamise ning seletamise vahend, mis pakub seletusmustreid erinevate sündmuste ja kogemuste kohta. Maagia aitab lahendada praktilisi probleeme, leida sobivaid tegutsemismustreid erinevates situatsioonides toimetulemiseks. Painaja funktsioon on tasuda kellelegi tehtud moraalse või füüsilise kahju eest ning kehtestada probleemolukordades enda või kellegi teise positsioon. Painajal on roll ka ühiselus aktsepteeritud normide püsimisel, sest jutupärimus painajast kujutab hoiatavaid näited normide rikkumisele järgnenud reaktsioonist. Laiemalt seostub usk painajasse nõiduskujutelmaga. Teadmised rahvausundi ja maagia kohta lähtuvad teistelt kuulud juttudel ning isiklikel kokkupuudetel.

## **ALLIKAD JA KIRJANDUS**

### **Arhiiviallikad**

H = J. Hurda rahvaluulekogu (1860–1906)

E = M. J. Eiseni rahvaluulekogu (1880–1934)

ERA = Eesti Rahvaluule Arhiivi rahvaluulekogu (1927–1944)

RKM = Kirjandusmuuseumi rahvaluule osakonna rahvaluulekogu (1945–1994)

H II 41

E 58422

E 62408

ERA II 16

ERA II 17

ERA II 58

ERA II 59

ERA II 70

ERA II 79

ERA II 83

ERA II 133

ERA II 168

RKM II 1

RKM II 10

RKM II 17

RKM II 27

RKM II 56

RKM II 108

RKM II 166

## Välitöömaterjalid

ERA, DH = Eesti Rahvaluule Arhiivi digitaalarhiiv

ERA, DH 1076 – ERA, DH 1105

ERA, DH 1340 – ERA, DH 1370

## Kirjandus

Abram, David 2013. The invisibles: toward a phenomenology of the spirits. – *The Handbook of Contemporary Animism*. Graham Harvey (ed). Durham: Acumen, pp. 124–135.

Adler, Shekkey R. 1991. Unexpected Nocturnal Death Syndrome among Hmong Immigrants: Examining the Role of the *Nightmare*. – *The Journal of American Folklore* 104 (441), pp. 54–71.

Annist, August 1966. Eesti rahvausundi uurimise olukorrast. – *Keel ja Kirjandus* 8, lk. 457–467.

Annist, August; Moora, Harri 1965. Teos eesti rahvausundi uurimise alalt. – *Keel ja Kirjandus* 8, 501–508.

Apo, Satu 2003. Rahvapärase mõtteviisi uurimine arhiivi- ja küsitlusmaterjali abil. – Tiiu Jaago (koost), *Pärimus ja tõlgendus: artikleid folkloristika ja etnoloogia teooria, meetodite ning uurimispraktikate alalt*. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, lk. 218–234.

Arukask, Madis 2000. Eksimine vadja ja setu rahvakultuuris ning folkloorse etteantuse osa selles. – *Sator 2: artikleid usundi ja kombeloost*. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi rahvausundi töörühm, lk. 96–113.

Barkalaja, Anzori 1995. Rahvaluulest tudengi pilgu läbi. – *Vanavaravedaja* 2. Tartu: Tartu NEFA, lk. 38–46.

Bascom, William 1954. Four Functions of Folklore. – *The Journal of American Folklore* 67 (266), pp. 333–349.

Bascom, William R. 1965. Folklore and Anthropology. – *The Study of Folklore*. Alan Dundes (ed.). New Jersey: University of California at Berkley, lk. 25–33.

Bausinger, Hermann 1983. Senseless Identity. – *Identity: Personal and Socio-Cultural. A Symposium*. Studies in Cultural Anthropology 5. Anita Jacobson–Widding (ed.). Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, pp. 337–345.

Ben-Amos, Dan 2009a. Folkloori mõiste. – *Sator 9: Kommunikatsioon ja folkloor*. Eesti Kirjandusmuuseumi Teaduskirjastus: Tartu, lk. 46–54.

- Ben-Amos Dan 2009b. Folkloori defineerimine konteksti kaudu. – *Sator 9: Kommunikatsioon ja folkloor*. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi Teaduskirjastus, lk. 9–27.
- Bennett, John W. 1966. Further Remarks on Fosters Image of Limited Good. – *American Anthropologist* 68 (1), pp. 206–210.
- Berlin, Isaiah 1977. Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas. New York: Vintage Books.
- Blecourt Willem de 2003. Bedding the Nightmare: Somatic Experience and Narrative Meaning in Dutch and Flemish Legend Texts. – *Folklore* 114 (2), pp. 227–245.
- Boulay, Juliet du; Williams, Rory 1987. Amoral Familism and the Image of Limited Good: A Critique from a European Perspective. – *Anthropological Quarterly* 60 (1), pp. 12–24.
- Cheyne, James Allan; Pennycook Gordon 2013. Sleep Paralysis Postepisode Distress: Modeling Potential Effects of Episode Characteristics, General Psychological Distress, Beliefs, and Cognitive Style. – *Clinical Psychological Science* 1 (2), pp. 135–148.
- Clifford, James 1994. *On Ethnographic Authority*. The Predicament of Culture. London: Harvard University Press, pp. 21–55.
- Fukada, Kazuhiko; Ogilvie Robert D.; Chilcott Lisa; Vendittelli Ann-Marie; Takeuchi, Tomoka 1998. The Prevalence of Sleep Paralysis among Canadian and Japanese College Students. – *Dreaming* 8, pp. 59–66.
- Davies, Owen 2003. The Nightmare Experience: Sleep Paralysis, and Witchcraft Accusations. – *Folklore* 114 (2), pp. 181–205.
- Dégh , Linda 1997. Legend. – *Folklore. An Encyclopedia of Beliefs, Customs, Tales, Music, and Art*. Vol I. Thomas A. Green (ed). Santa Barbara, Denver, Oxford: ABC-CLIO, pp. 485–493.
- Dégh , Linda 2003. Ilu, jõukus, võim. Naiste karjäärivõimalused rahvajuttudes, muinasjuttudes ja tänapäeva meedias. – *Mäetagused* 23. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi rahvausundi ja meedia töörühm, lk. 9–55.
- Descola, Philippe 1996. Constructing Natures: Symbolic Ecology and Social Practice. – *Nature and Society: Anthropological Perspectives*. Philippe Descola & Gisli Pálsson (ed). London: Routledge, pp. 82 – 102.
- Descola, Philippe 2011. Human natures. – *Quaerns* 27, pp. 11–25.
- Descola, Philippe 2013. Beyond Nature and Culture. – *The Handbook of Contemporary Animism*. Graham Harvey (ed). Durham: Acumen, pp. 77–92.
- Dilthey, Wilhelm 1976. *Selected Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.



- Dundes, Alan 1978. Folk Ideas as Units of Worldview – *Essays in Folkloristics*. Meerut: Folklore Institution, pp. 105–121.
- Dundes, Alan 2002. Kes on rahvas? – *Kes on rahvas: valik esseid folkloristikast*. Tallinn: Varrak, lk. 11–33.
- Evans-Pritchard, Edward Evan 1976. Witchcraft Oracles and Magic among the Azande. Oxford: Clarendon Press.
- Eestlaste Kalender ehk Täht-raamat 1888 aasta peale. Tallinn: H. Mathiesen, [1887].
- Eisen, Matthias Johann 1922 [1896]. Painaja. Arutused ja jutud painajast. Tallinn: Kirjastuühisus Kool.
- Eisen, Matthias Johann 1995 [1920]. Eesti mütoloogia. Tallinn: Kirjastus Mats.
- Eliade, Mircea 1992. Sakraalne ja profaanne. Religiooni olemus. – *Vikerkaar* 4–12.
- Foster, George M. 1965. Peasant Society and the Image of Limited Good. – *American Anthropologist* 67 (2), pp. 293–315.
- Foster, George M. 1972. A Second Look at Limited Good. – *Anthropological Quarterly* 45 (2), pp. 57–64.
- Fukada, Kazuhiko, Miyasita Akio, Inugami Maki; Ishihara Kaneyoshi. 1987. High Prevalence of Isolated Sleep Paralysis: Kanishibari Phenomenon in Japan. – *Sleep* 10 (3), pp. 279–286.
- Hagu, Paul 1975. Setu viljakusjumal Peko. – *Keel ja Kirjandus* 3, lk. 166–172.
- Herr, Barbara 1981. The Expressive Character of Fijian Dream and Nightmare Experiences. – *Ethos* 9 (4), pp 331–352.
- Hiiemäe, Mall 1981–1991. Eesti rahvakalender II–V. Tallinn: Eesti Raamat.
- Hiiemäe, Mall 2003. Eesti Rahvaluule Arhiivi rajaleidmised. – Tiiu Jaago (koost), *Pärimus ja tõlgendus: artikleid folkloristika ja etnoloogia teooria, meetodite ning uurimispraktikate alalt*. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, lk. 50–61.
- Hiiemäe, Reet 1997. Eesti katkupärimus. Tallinn: Eesti Keele Instituut.
- Hiiemäe, Reet 2012. Kaitsemaagia eesti rahvausundis. Tallinn: Pegasus.
- Hinton, Devon E.; Pich, Vuth; Chhean, Dara; Pollack, Mark H. 2005. *The Ghost Pushes You Down: Sleep Paralysis-Type Panic Attacks in a Khmer Refugee Population*. – *Transcultural Psychiatry* 42 (1), pp. 46–77.
- Hirshkowitz, Max; Mammen, Manoj J. 2011. Emergent Sleep Events Related to Medical Treatment. – *Acute and Emergent Events in Sleep Disorders*. Sudhansu Chokroverty, Pradeep Sahota (ed.). Oxford: Oxford University Press, pp. 463–485.

Holzmayer, Jean Babtiste 1873. Osiliana: Erinnerungen aus dem heidnischen Göttercultus und alte Gebräuche verschiedener Art, gesammelt unter den Insel-Esten. Dorpat.

Honko, Lauri 1989. Memorates and the Study of Folk. Belief. – *Nordic Folklore: Recent Studies*, pp. 100–110. Reimund Kvideland, Henning K Sehmsdorf (eds). Indiana University Press: Bloomington, Indianapolis.

Honko, Lauri 1998. Folklooriprotsess. – *Mäetagused* 6. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi rahvausundi ja meedia töörühm, lk. 56–84.

Hufford, David J. 1982. The Terror That Comes In The Night. An Experience-Centered Study of Supernatural Assault Traditions. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Hufford, David J. 2005. Sleep Paralysis as Spiritual Experience. – *Transcultural Psychiatry* 42 (1), pp. 11–45.

Hurt, Jakob 1989 [1888]. Paar palvid Eesti ärksamaile poegadele ja tütardele. – *Mida rahvamälestustest pidada*. Artiklite kogumik. Tallinn, lk. 45–56.

Jaago, Tiiu 2009. Lugu ja sündmus jutu-uurimises: situatsioonianalüüsisist kontekstianalüüsini. – *Mäetagused* 43. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, lk. 125–145.

Jaago, Tiiu 2010. Sündmus – mis-juhtus-küsimus tõsielulugudes. – *Jutustamise teooriad ja praktikad*. Toim. Marina Grišakova; Katrin Kangur. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, lk. 183–204.

Jaago, Tiiu 2013. Kas folkloristika ja etnoloogia eraldumine sai alguse emakeelse ülikooli õppetoolide loomisest? – Tiiu Jaago (koost), *Pärimus ja tõlgendus: artikleid folkloristika ja etnoloogia teooria, meetodite ning uurimispraktikate alalt*. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, lk. 37–50.

Jalal Baland; Simons-Rudolph, Joseph; Jalal, Bamo; Hinton, Devon E. 2014. Explanations of Sleep Paralysis among Egyptian College Students and the General Population in Egypt and Denmark. – *Transcultural Psychiatry* 51 (2), pp. 158–175.

Jackson, Bruce 1987. Fieldwork. Urbana; Chicago: University of Illinois Press.

Jackson, Michael 1990. The Man who Could Turn into an Elephant. Personhood and Agency. Uppsala, pp. 59–78.

Jong, Joop T.V.M de 2005. Cultural Variation in the Clinical Presentation of Sleep Paralysis. – *Transcultural Psychiatry* 42 (1), pp. 78–92.

Jõgisalu, Harry 2006. Meri põlõm' te paljas vesi: Kihnu arhipelaag. Tallinn: Ilo.

Kalits, Vilve 1997. Kihnu ajaloost, majandusest ja kultuurist. – *Kihnu regilaulud. Vana Kannel* VII: 1. Eesti Kirjandusmuuseum: Tartu, lk. 12–35.

- Kalits, Vilve 2006 [1963]. Kihnlaste elatusalad XIX sajandi keskpaigast XX sajandi keskpaigani. Kihnu: Sihtasutus Kihnu Kultuuriruum.
- Karjam, Rosaali 2009. Elumõnu: Kogumik Kihnu käsitöömuustritest. Pärnu: Kihnu Kultuuri Instituut.
- Kennedy, John G 1966. Peasant Society and the Image of Limited Good: A Critique. – *American Anthropologist* 68 (5), pp. 1212–1225.
- Klein, Barbro 1997. Folklore. – *Folklore. An Encyclopedia of Beliefs, Customs, Tales, Music, and Art*. Vol I. Thomas A. Green (ed). Santa Barbara, Denver, Oxford: ABC-CLIO, lk. 331–337.
- Klintberg, Bengt af 1989. Legends Today. – *Nordic Folklore: Recent Studies*, pp. 70–93. Reimund Kvideland, Henning K Sehmsdorf (eds). Indiana University Press: Bloomington, Indianapolis.
- Kluckhohn, Clyde 1943. Covert culture and administrative problems. – *American Anthropologist* 45, pp. 213–227.
- Kolb, Bryan; Wishaw, Ian Q. 2009. Fundamentals of Human Neuropsychology. New York: Worth Publishers.
- Korb, Anu 2005. Venemaal rahvuskasulasi küsitlemas: folkloristliku välitöö metoodilisi aspekte. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Kreutzwald, Friedrich Reinhold 1884 [1879]. Kodutohter: Õpetus, kuida haigetega peab ümber käidama ja neile arsti abi puudusel kergitust tehtama. Tartu: Schnakenburg.
- Kuutma, Kristin 2010. Mõistete konstrueerimisest teadmuse loomiseni: folkloristika interdistsiplinaarsus. – *Keel ja Kirjandus* 8–9. Tallinn, lk. 687–702.
- Kriiska, Aivar 2003. Täiendusi Kihnu ajaloole. – *Kihnu regilaulud. Vana kannel VII: 2*. Eesti Kirjandusmuuseum: Tartu, 61–65.
- Kõiva, Otilie; Rüütel, Ingrid 1997. *Kihnu regilaulud. Vana kannel VII: 1*. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum.
- Kõiva, Otilie; Rüütel, Ingrid 2003. *Kihnu regilaulud. Vana kannel VII: 2*. Toimetajad Janika Oras ja Edna Tuvi. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum.
- Kõivupuu, Marju 2008. Rahvameditsiin. Painaja. – *Eesti rahvakultuur*. Ants Viires & Elle Vunder (koost, toim). Tallinn: Eesti Entsüklopeediakirjastus, 363–378.
- Laagus, Aino 1974. Situatsioonianalüüsist folkloristikas. – *Keel ja Kirjandus* 7, lk. 404–412.
- Laugaste, Eduard 1961. Eesti rahvaluuleteaduse ajalugu 1. Tartu: Tartu Riiklik Ülikool.

- Laugaste, Eduard 1963. Eesti rahvaluuleteaduse ajalugu: valitud tekste ja pilte. Tallinn: Eesti Riiklik Kirjastus.
- Laul, Aira 1983. Painaja eesti rahva usundis. Kursusetöö. Tartu: Tartu Riiklik Ülikool.
- Law, Samuel; Kirmayer, Laurence J. 2005. Inuit Interpretations of Sleep Paralysis. – *Transcultural Psychiatry* 42 (1), pp. 93–112.
- Leesment, Leo 1929. Jooni Kihnu kiriku ajaloost. – *Ajalooline Ajakiri* 4. Tartu: K. Mattieseni trükikoda, lk. 212–221.
- Leesment, Leo 1931. Kihnu võimukandjate protsessid Rootsi aja lõpust. – *Ajalooline Ajakiri* 1, lk 217–245.
- Leesment, Leo 1942. Kihnu ajalugu. Tartu Ülikooli Toimetused: Tartu.
- Leesment, Leo; Paatsi, Vello 1979. Pudemeid Liivi lahe saarte ajaloost. – *Eesti Loodus* 12. Perioodika: Tallinn, lk. 784–792.
- Loorits, Oskar 1998 [1926–1928]. Liivi rahva usund. 1–3: mit einem Referat: der Volksglaube der Liven. Tartu: Eesti Keele Instituut.
- Loorits, Oskar 1949–1957. Grundzüge des estnischen Volksglaubens, Bd. 1–3. Uppsala: Lundequistska Bokhandeln & Köpenhamn: Munksgaard.
- Luce, Wilhelm Ludwig von 1827. Wahrheit und Muthmassung: Beytrag zur ältesten Geschichte der Insel Oesel. Von Dr. Joh. Wilh. Ludw. von Luce, mehrerer gelehrten Gesellschaften Mitglieder. Pernau: Gotthardt Marquardt.
- Lukas, Liina 2011. Eesti rahvaluule baltisaksa luule inspiratsiooniallikana. – *Keel ja kirjandus* 8–9. Tallinn, lk. 675–697.
- Lõhmus, Juunika 1984. Sõnamaagia painaja kujutelmas. Kursusetöö. Tartu: Tartu Riiklik Ülikool.
- Lätt, Selma 1970. *Eesti rahvakalender I*. Tallinn: Eesti Raamat.
- Manninen, Ilmari 1922. Die dämonistischen Krankheiten im finnischen Volksaberglauben: vergleichende volksmedizinische Untersuchung. Helsinki: Suomalainen Tiedeakademia
- Mauss, Marcel 2009. *A General Theory of Magic*. London; New York: Routledge.
- Malinowski, Bronislaw 2013. Grupp. ja indiviid funktsionalistlikus analüüsis. – Lorenzo Cañas Bottos (koost), *Funktsioon ja struktuur Briti koolkonnas: Antropoloogia lugemik*. Tallinn: Tallinna Ülikooli Kirjastus, lk. 95–131.

- McNally, Richard J.; Clancy, Susan A. Sleep Paralysis, Sexual Abuse, and Space Alien Abduction. – *Transcultural Psychiatry* 42 (1), pp. 113–122.
- Messenger, John C 1965. The Role of Proverbs in a Nigerian Judicial System. – *The Study of Folklore*. Alan Dundes (ed). University of California: Prentice Hall, pp. 299–308.
- Morrison, Kenneth M. 2013. Animism and a proposal for a post-Cartesian anthropology. – *The Handbook of Contemporary Animism*. Graham Harvey (ed). Durham: Acumen, pp. 38–53.
- Oates, Caroline 2003. Cheese Gives you Nightmares: Old Hags and Heartburn. – *Folklore* 114 (2), pp. 205–227.
- Oyebode, Femi 2013. Psüühilised sümptomid Andrew Simsi käsitluses. Sissejuhatus kirjeldavasse psühhopatoloogiasse. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Olson Laura J; Adonyeva Svetlana 2012. The Worlds of Russian Village Women: Tradition, Transgression, Compromise. Madison: University of Wisconsin Press.
- Paal, Piret 2014. Halltõbi. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi Teaduskirjastus.
- Paradis, Cheryl M.; Friedman, Steven 2005. Sleep Paralysis in African Americans with Panic Disorder. – *Transcultural Psychiatry* 42 (1), pp. 123–124.
- Peltonen, Ulla-Maija 2009. Memories and Silences: On the Narrative of an Ingrian Gulag Survivor. – *Memory and Narrating Mass Violence*. Nanci Adler, Leyla Neyzi (eds). Transaction Publishers, pp. 61–80.
- Pentikäinen, Juha 1997. Memorate. – *Folklore. An Encyclopedia of Beliefs, Customs, Tales, Music, and Art*. Vol I. Thomas A. Green (ed). Santa Barbara, Denver, Oxford: ABC-CLIO, pp. 553–555.
- Peterson, Aleksei 1979. Mõnda kihnlaste ja ruhnlaste tegevusaladest minevikus. – *Eesti Loodus* 11. Perioodika: Tallinn: 718–722.
- Peterson, Kristjan Jaak 1822. *Finnische Mythologie*. – *Beiträge zur genauern Kenntniss der ehstnischen Sprache* XIV. Pernau: J. H. Rosenplänter.
- Piker, Steven 1966. The Image of Limited Good: Comments on an Exercise in Description and Interpretation. – *American Anthropologist* 68 (5), pp. 1202–1211.
- Plaan, Joonas 2013. Knowing and managing the seascape: local knowledge and conservation in Kihnu island, Estonia. Master thesis. Kent: University of Kent.
- Primiano, Leonard Norman 1995. Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife. – *Western Folklore* 54 (1), Reflexivity and the Study of Belief. Western States Folklore Society: California, pp. 37–56.
- Põvvat, Lea 1992. Teaduslik meditsiin contra rahvameditsiin. – *Kultuur ja Elu* 12, lk. 46–52.

- Radcliffe-Brown, Alfred 2013. Funktsiooni mõistest sotsiaalteadustes. – Lorenzo Cañas Bottos (koost), *Funktsioon ja struktuur Briti koolkonnas: antropoloogia lugemik*. Tallinn: Tallinna Ülikooli Kirjastus, lk. 79–95.
- Raik, Katri 2004. Eesti- ja Liivimaa kroonikakirjutuse kõrgaeg 16. Sajandi teisel poolel ja 17. sajandi alul. *Dissertationes Historiae Universitatis Tartuensis* 8. Tartu: Tartu Ülikool.
- Ratas, Urve 2005. Väikesaared, meie rannikumere aarded. – *Eesti Loodus* 8, lk. 6–11.
- Raudvere, Catharina 1993. Föreställingar om maran i nordisk folktro. – *Lund Studies in History of Religions*. Vol 1. Lund: Novapress.
- Raudvere, Catharina 1995. Analogy Narratives and Fictive Rituals: Some Legends of the Mara in Scandinavian Folk. Belief. – *Arv: Nordic Yearbook of Folklore* 51. Uppsala: The Royal Gustavus Adolphus Academy, pp. 41–62.
- Rekker, Pille 2000. Luupainaja muistendite tähendustest Eestis. Bakalaureusetöö. Tartu: Tartu Ülikool.
- Ryan, William Francis 1999. *The Bathhouse at Midnight: An Historical Survey of Magic and Divination in Russia*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- Rüütel, Ingrid 1995. Kihnu pulmakombed – juured ja suundumused. – *Rahvausund tänapäeval*. Mall Hiemäe & Mare Kõiva (toim). Tartu: Eesti TA Eesti Keele Instituut, lk. 328–354.
- Rüütel, Ingrid 2013. *Naised Kihnu kultuuris*. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi Teaduskirjastus.
- Saar, Theodor 1998. *Kihnu raamat*. Tallinn: Emakeele Selts.
- Saarlaste Kalender ehk Täht-Raamat 1907 aasta pääle. Kuresaare: Kuresaare Nädalileht, [1906].
- Salmi-Niklander, Kristi 2009. Sündmus, kogemus ja jutustamine. – *Mäetagused* 43. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum, lk. 19–38.
- Scott, James C. 1976. *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Speek, Tiiu 2008. *Kannikesed meres: Kihnu ja rannikumere looduse teejuht*. Kihnu: Kihnu Kultuuriruum.
- Stark-Arola, Laura 1998. Magic, Body and Social Order. The Construction of Gender Through Women's Private Rituals in Traditional Finland. – *Studia Fennica Folkloristica* 5. Helsinki: Finnish Literature Society.

- Stark, Laura 2006. *The Magical Self: Body, Society and the Supernatural in Early Modern Rural Finland*. Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia.
- Stewart, Charles 2002. Erotic Dreams and Nightmares from Antiquity to the Present. – *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 8 (2), pp. 279–309.
- Sudak, Jaan 2012. *Irdhinge kujud Kihnu memoraatides*. Bakalaureusetöö. Tartu: Tartu Ülikool.
- Sudak, Jaan 2015. Luupainaja rahvapärased seletusviisid Kihnu saarel. – *Maa-arhitektuur ja maastik: Kihnu. Eesti Vabaõhumuuseumi toimetised 4*. Rasmus Kask (koost). Tallinn: Eesti Vabaõhumuuseum, lk. 125–149.
- Summatavet, Kärt 2010. *Minu ajalugu: Kihnu Roosi käsitöökogu*. Viljandi: Tartu Ülikooli Viljandi Kultuuriakadeemia; Tallinn: Varrak; Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi Teaduskirjastus.
- Tamm, Liis 2014. *Kihnu maakasutus aastatel 1840 – 1860*. Bakalaureusetöö. Tartu Ülikool.
- Terrillon, Jean-Christophe; Marques-Bonham, Sirley 2001. Does Recurrent Isolated Sleep Paralysis Involve More Than Cognitive Neurosciences? – *Journal of Scientific Exploration* 15, pp. 97–123.
- Throop, C. Jason 2003. Articulating experience. – *Anthropological Theory*. Vol 3 (2), pp. 219–241.
- Valk, Ülo 2014. Folkloristic Contributions towards Religious Studies in Estonia: A Historical Outline. – *Temenos* 50 (1), pp. 137–163.
- Valk, Ülo 2012. Belief as Generic Practice and Vernacular Theory in Contemporary Estonia. – *Vernacular Religion in Everyday Life: Expressions of Belief*. Marion Bowman & Ülo Valk (eds). Sheffield, Bristol, CT: Equinox, pp. 350–368.
- Vetemaa, Enn 1993. *Eesti luupainaja-aabits*. Tallinn: Kuper.
- Viluoja, Eha 1978. Sõnamaagia kodukäija tõrjes. – *Sõnast tekstini*. Ülle Viks & Valdek Pall (toim). Tallinn: Eesti NSV Teaduste akadeemia, lk. 117–135.
- Viveiros de Castro, Eduardo 1998. Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. – *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 4 (3), pp. 469–488.
- Walguse Kalender 1903 aastaks. Tallinn: H. Mathiesen, [1902].
- Wiedemann, Ferdinand Johann 1876. *Aus dem inneren und äusseren Leben der Ehsten*. Sankt Peterburg: Keiserliche Akademie der Wissenschaften.

Yeung, Albert; Xu, Yong; Chang, Doris F 2005. Prevalence and Illness Beliefs of Sleep Paralysis among Chinese Psychiatric Patients in China and the United States. – *Transcultural Psychiatry* 42 (1), pp. 135–145.

Yoder, Don 1974. Toward a Definition of Folk. Religion. – *Western Folklore* 33 (1), pp. 2–15.

### **Ajakirjandus**

Kihnu leht november 2014. Kihnlased saavad loa hülgeid küttida. – Kihnu: Kihnu vallavalitsus, lk. 2–3.

Leas, Mihkel 2011. Kas väikesaare kalur on väljasurev liik? – *Kihnu leht* 9. Kihnu: Kihnu vallavalitsus, lk. 4–5.

Mätas, Mare 2014. Kihnu kiriku lugu. – Ajalehe Kyne kiriku eri. Kihnu Kultuuriruum: Kihnu Pajula, Toomas 2009. Hülgepüük kui kihnlaste traditsiooniline elatusala. – Ajalehe Kyne hülge eri. Linaküla: Kihnu Kultuuriruum

### **Veebilehed**

RHK-10. Rahvusvaheline haiguste klassifikatsioon. – <http://rhk.sm.ee/> (külastatud 12.03.2015).

RHK-10 V peatükk *Psüühika- ja käitumishäired* Tartu Ülikooli Kliinikumi Psühiaatriakliiniku koduleheküljel <http://www.kliinikum.ee/psyhhaatriakliinik/lisad/ravi/RHK/RHK10-FR17.htm> (külastatud 12.03.2015)

REL 2011. Rahvastiku ja eluruumide loenduse tulemused. – <http://www.stat.ee/rel2011> (külastatud 12.03.2015)

Taotlus Kihnu kultuuriruumi lisamiseks UNESCO nimekirja. – <http://www.rahvakultuur.ee/?s=278> (külastatud 12.03.2015)



## **SUMMARY: The social function of *painaja*: comparative analysis of archival and fieldwork materials from Kihnu**

The aim of the MA thesis is to analyze folklore about supernatural assaults from Kihnu from contemporary and historical perspective. The study is based on the empirical data derived from Estonian Folklore Archives and two fieldwork trips, which took place on 2013. and 2014. The questions center on the role, function and social position of the agent believed to cause the supernatural assaults. According to belief tradition in Kihnu the agent is a fellow villager with whom the community is engaged into everyday communication or on rare accounts the spirit of a dead person. My object is to investigate how the belief tradition influences the social relations with the person believed to be behind the assaults and his life.

Kihnu is an island in the Baltic Sea near the mainland of Estonia with an area of 16,4 km<sup>2</sup>. According to the last census in 2010 the local population is 487 people. Local culture has been developing in a relative isolation which helped to survive for many archaic traits including rich folklore and belief tradition. Kihnu has been a popular site for folklorists and other researchers because of its unique and lively culture. In 2003 UNESCO proclaimed Kihnu cultural space to be a Masterpiece of the Oral and Intangible Heritage of Humanity. The national clothing, runo-songs, handicraft, many traditional rituals and calendar festivities play still active part in nowadays culture, as well as local belief tradition shapes the thinking and way of life of the islanders. The vernacular religion of Kihnu is a blend of pre-christian traits with orthodox traditions and it provides researchers with unique material for studying the pre-modern ideas in contemporary world. Nowadays the media and education has changed the religious thinking of local people, but belief in magic and witchcraft still play active role in everyday life of local people. The belief tradition of Kihnu has not yet been systematically researched, which makes the current paper a step toward in this field.

The protagonist of the supernatural assault narratives is commonly recognized as a spiritual entity known as *painaja*. The term is used by local community and it refers to a sleep-time phenomenon during which an individual is unable to move or breathe, but is still consciously aware of the surroundings, feels a pressing or strangling sensation and is aware of the presence of a supernatural agent. The agent may appear in a shape of animal, human, a tool or remain unseen. The assault experience happens during the night time just before the victim has slumbered and terminates when the victim is finally able to move or breathe. The experience itself is neither gender nor age group specific but the interpretations vary and

depend on several circumstances like the existence of a personal experience and personal belief in the supernatural origin of the experience. Nowadays there are two parallel interpretations of the experience. First is based on folklore and sees the cause of the experience a work of an agent. The agent is generally taken as a fellow villager who is capable of projecting his soul outside of his body to act as *painaja*. His body remains uncouncious and paralyzed until the soul returns. When the attacking agent is wounded, corresponding wounds appear upon the human body as well. The second explanation of the experience is believed to origin from physical dysfunction of the human body. The causes are wrong sleeping position, overwork, errors in blood circulation or nervous system or sleep paralysis. The experience is narrated using the name of spiritual entity *painaja* in both times.

The role of the supernatural assault is to maintain social stability and solve problems between the members of the community. *Painaja* does not act to cause unjust suffering, his actions are not carried by the malevolent wish. The person behind the assaults is not taken as wicked or ill-natured, his action is a response to a social conflict or a try to defend his interests in a competition. The main field for competition in contemporary context is a love affair, where two girls are competing for one groom and *painaja* is used to frighten the other off. The purpose of supernatural assault is a revenge or punishment for violating the social norms, causing suffering or putting someone into an unpleasant situation. Nowadays *painaja* appears in single episodes to warn or frighten someone for some reason, earlier he came night by night to exhaust his victim, which led into physical conflicts between the latter and the person acting as *painaja*. The victims are other people, earlier also a horse or a cow, but animal husbandry has become rare in nowadays Kihnu. The main role of the supernatural assault is to solve conflicts in a hidden level to avoid destabilizing social relations. People in Kihnu live in close relations and individual conflicts may harm the stability of the social context.

The agent behind the assault is taken as a member of the community. The general attitude to him is slightly negative, but people try to avoid the anger of *painaja* and not confront with him publicly. Although the person is different from others, he is taken as a part of larger social context. The narratives of *painaja* are shared with trustful people. According to archive materials the attitude toward the agent has been more violent, the narratives depict public confrontations and violent contacts with these people. Today the magic and supernatural assaults are doubted to be social facts, which influences and shapes the thinking of tradition-bearers and their attitude toward *painaja*. According to tradition, the ability is taken as a

special skill of a person, which may put in use if needed, but it is hard to find evidence to prove the beliefs.

The narratives of the supernatural assault experiences are part of the Kihnu people world. They combine the medical ideas and folkloric view to explain the experience. The belief tradition has been changed with the context, but maintained its archaic features in nowadays. The agent behind the supernatural assault is a fellow villager, who acts to solve conflicts in a way which does not involve public sphere. As a special skill *painaja* functions to maintain the social norms and stability of the public sphere. He is treated with general acceptance, but feared and confrontations with him are avoided if possible. In example of *painaja* magic bears socially important role for the tradition bearers. It is a way of solving problems and carrying out different tasks connected with everyday life. The magic is a practical way to find solutions for different problems. The wider context of magic is the belief-tradition, which provides the tradition bearer with a set of presumptions for perceiving and modeling the world, experiences and events. The information provided by the belief tradition shapes and influences the thinking and actions of tradition bearer. The information is based on the real time experiences and and recreated through narrating them, actualized in concrete situations which are taken as a proof of the correctness of the belief tradition.

## LISAD

### LISA 1: Küsitluskava painaja pärimuse korjamiseks 2013. ja 2014. aasta välitöödel

1. Kas oled ärganud liikumisvõimetult/ halvatult/ häälevõimetult/ higisena? Miks?
2. Palun kirjelda seda kogemust võimalikult täpselt. Kui pikalt kestis? Kuidas lõppes? Miks tekkis? Kas see on ohtlik? Kas magasid sel ajal või olid ärkvel? Kui tihti oled kogenud? Millal?
3. Kas oled kuulnud painajast? Mis see on? Kuidas sina sellest aru saad? Mis sa sellest arvad?
4. Kas painajast räägitakse omavahel? Kellega? Kellega mitte? Miks?
5. Kas kellegi kohta räägitakse, et ta on painaja? Kas sinu kohta on räägitud?
6. Kuidas temasse suhtutakse? Mida temast arvatakse?
7. Miks ta on painaja? Miks ta tuleb? Mida ta tahab? Kuidas ta seda teeb?
8. Kas tead, kes sul käis painajaks? Miks ta käis? Mis juhtus? Mis pärast juhtus? Kuidas teie suhteid mõjutas?
9. Kuidas ennast kaitsta? Kuidas painajat saab tõrjuda? Miks nii?
10. Kellele räägitakse sellistest kogemustest? Miks? Kellele mitte? Kas painajale räägitakse? Miks?

## LISA 2: Välitööpäevik 2014. aasta välitöödelt

### 16. juuni

Ärkasin kell 5.45. Kihnu saar, hall taevas. Täna seks lubas vihma. Teised magasid veel. Kunagi oli selles toas rehetuba. Tulime kaardistama mõtteviisi, mille rehetubades elanud inimesed pärandasid tänapäevale. Mõtteviisi, mis elab edasi, mis ei kadunud, kui rehemajad ehitati ümber maakodudeks.

Kell 10.31 jõudsimme esimese informandini. Selleks oli meile ukse avanud noormehe õde, tütarlaps, kelle noormees meie juurde kutsus, kui hakkasime küsima unenägude kohta. Veendusin taaskord, et unenäonarratiivid kuuluvad Kihnus naiste repertuaari. Mehed distantseerivad end või pole neil lihtsalt mugav võõrastele oma siseelust rääkida. Tütarlaps tuli meile vastu, noor ja unine. Hoolimata unepuudusest ning tühjast kõhust oli ta nõus meiega avameelselt oma tõekspidamiste ning väärtuste üle arutama. Ta uskus unenägude ennustuslikkusesse, kuigi nappis isiklikke näiteid. Viimast põhjendas ta vähese elukogemusega. Vestlus noore, kohalikku pärimust hindava inimesega, oli meeldiv algus välitöödeks. Kohati jäi neiu oma mõtete väljendamisel keeleliselt kimpu, sest ta õpib välismaal. Esimesena meenusid inglise keelsed sõnad. Väljas sadas, jõime teed. Toetasin teda mõtete väljendamisel ja pakkusin vajadusel eestikeelseid sõnu. Julgustasin enda nägemusest rääkima ka siis, kui see tundub laiema pärimuse suhtes ebaloogiline või vastuoluline. Kaks ja pool tundi hiljem pilved hajusid, jätsime nägemiseni, läksime edasi.

Läks raskemaks. Järgmise informandi juures saime koera käest pureda. Intervjuud perenaine ei andnud. Jäi endale kindlaks, et ta ei tea nendest asjadest midagi, mis meid huvitavad. Järgmisse taluhoovi olid kogunenud naised juttu ajama ning meid võeti vastu pilkavate sõnadega: *ikka paprid käes ja jooksete mööda küla, võtke parem tööriist käde ja tehke tööd.* Jah, mõtlesin mina, kaks folkloorikogujast noormeest on vist tõesti pentsik vaatepilt maanaisele. Siis võtsin kotist oma tööriistad, välitööpäeviku ja diktofoni. Naine muigas. Tema jaoks tähendab töö füüsilist rassimist oma ellujäämise nimel. Siis kirus ta põhjalikult nüüdset elu. Hülgeid ei tapeta, kala püütakse kvootide ja püügilubade alusel, peab maksma makse, inimesed on elust võõrdunud. Soolase kibestumuse kõrval kiirgas temast samas rõõmu ja elujaatust. Tugev naine, harjunud raskustega.

Järgmise informandi juures tegime saatusliku vea. Tutvustasin meie eesmärki informandile ja ütlesin, et uurime Kihnu kultuuri. Pea üheksakümne aastane naine purtsatas, muutus pahuraks ja juhatas meid selle jutu peale üle tee. Seal elavat naine, kes teab kultuurist. Suurel

kultuurihuvi võttis informandi väitel tööisu, staaži on üksens neli aastat ja ülejäänud elu möödub lilli kasvatades. Tuju langes. Oleme ju samasugused kultuurihuvilised, jookseme paprid käes mööda küla. Kellele see vajalik on?

Väärtuste vastuolust tingitud kultuurišokist sain üle pärast lõunapausi. Kell 14.56 jõudsime järgmisesse tallu, mille kõögist leidsime kirju seltskonna erinevas vanuses naisi. Tagatoast kutsuti peremeeski, kes võttis meid lahkelt vastu ja palus istuda. Nii ka tegime. Peremehele meenus, et kunagi käis külajutte kogumas kohalik kooliõpetaja Theodor Saar. See seos tõstis meeoleu. Jätkasime mehe meelest kunagi pooleli jäänud tööd, ta mõistis meie eesmärgi. Pärast intervjuud lahkusin rahuloleva ning reipana. Taevas selgines, päike tuli välja. Teepeale saime kumbki kääru kihnu saia ja leiba.

Kõrvaltalust läbi astudes pakkus sealne perenaine meile kruusi piima. Temaga leppisime intervjuu kokku homseks, sest tal oli täna meie jaoks vähe aega vähe. Ees ootas koolilaste ja vanemate ühisekskursioon ümber Kihnu.

Päeva viimane intervjuu toimus kell 17.51. Meid võttis vastu rõõmsameelne naine, kes oli kergelt umbusklik oma unenäoalaste teadmiste suhtes. Jäin intervjuuga väga rahule. Tuli välja, et naine on massöör, ravib inimesi. Ta nimetas end usklikuks ning tunnistab, et paljud asjad, millest inimene aru ei saa, peavad eksisteerima. Näiteks jumal ja energiad, UFO-d. Minu puhul tundis ta tugevat ja julget inimest, kes võtab ette suuri asju. Jumalat nägi naine enda ümber looduses, igal pool elavas. Lahkusin tema juurest õnnelikult.

## **17. juuni**

Täna hõljusid taevas Navitrolla pilved. Tuul lõikas taeva kaheks. Üks pool oli piimvalge, teine helesinine. Kõndisime minevikujälgedes Rootsiküla kruusateel, palged tuulest punased. Pöörasime mitmesse tallu, inimesed suhtusid meisse mõistvalt. Ma arvan, et mandril poleks see nii olnud. Kihnlased ei tunne uurijate suhtes umbusku, nad on treenitud nendega kohtumiseks. Uurija on veider ja võõras, aga oma ja tuttav. Õnnestus koguda nii unenägede kui painajate kohta. Ühe naisterahva sõbrannal käis eelmisel kevadel painaja peal. Kokkuvõtvalt tegin tema jutu põhjal järelduse, et painaja on vahend, millega klaarida keerulisi inimsuhteid, armukolmnurki ja tülisid kogukonnas, kus puudub eraldiseisev korrakaitsejõud. Valdavalt kurnab painaja naisi, sest väheseid mehi hoitakse ning neile antakse paljud

eksimused andeks. Intervjuu venis pikale ning oleksime jäänud ajahätte järgmisse kohta õigeaegse jõudmisega, kui meid poleks peale korjanud punase Niva juht, seitsme-kaheksakümne aastane mees. Ta küsis, kelle juurde me läheme ning viis meid otse sinna hoolimata oma käikudest. Olen mitmel korral Kihnus tänulikult väljunud autost, mis peatus ja tegi haagi just sellepärast, et viia hääletaja soovitud kohta. Jõudsime õigeaegselt kohale ja astusime soojaks köetud tuppa, kui väljas hakkas sadama.

Panin tähele, et millegipärast vaatavad informandid mulle ka siis otsa, kui keegi teine esitab küsimusi. Ma ei tea, miks see nii on. Margus arvab, et olen tuttavam kohalike oludega, oskan esitada täpsemaid küsimusi ja jätan endast asjalikuma mulje. Võimalik. Sellistes olukordades tunnen, nagu need lood usaldatakse mulle. Neid räägitakse sellepärast, et ma need meelde jätaksin ja kirja paneksin. Koos pilguga tuleb vastutus. Pilk on märk usaldusest.

Väljas sadas endiselt hoovihma, kui see intervjuu lõppes. Õhtul kuulsin, et Tartus sadas rahet, Jõgeval lund. Hoovihm tundus selle kõrval süütu ning lõikav tuul polnudki enam nii kõle, kuigi väsitav. Tuul on liikumine, suunatud jõud, aga vahepeal tahaks puhkust ja päikesepaistet. Õhtu hakul seda ka sain ning läksime taaskord teele.

Viimane kohtumine algas 18.51, istusime taluõue ehitatud varjualuses. Mõtlesin, mida selle intervjuuga teha. Informant ei uskunud unenägude tähenduslikkusesse ning polnud kohalikust kogukonnast pärit. Ütles, et ta ei pööra oma unenägudele tähelepanu, sest polnud õppinud lapsena neid väärtustama. Lõpuks sain aru, et Saan temalt kogutud informatsiooni kasutada võrdlusmaterjalina teiste informantide suhtes, tuua läbi vastanduse välja Kihnu kultuurile iseloomulikku. Varem olen mitmelt informandilt kuulnud, et nad õppisid unenägudest rääkima oma vanemate kõrvalt. Nad kuulasid lapsena jutte, mida nende vanemad rääkisid. Kultuuri kasvatakse sisse, praktikad omandatakse elu jooksul. Intervjuu oli raske, naine napsõnaline.

Metsamaale jõudsime tagasi kaheksa paiku. Kohalikult lahkelt inimeselt saime paki, kus oli soe sai, moos, kaks paari sokke ja kolm villast tekki, et meil külm ei oleks. See oli rõõmus üllatus. Meist hoolitakse ning meie heaolu on kellelegi oluline. Sõime, rääkisime, kuulasime muusikat ning tegin pisut trenni. Hakkas soojem.

## 18. juuni

Väljusime täna tund aega hiljem, kell oli umbes üksteist. Sõitsime mööda kruusakiviteid Sääreküla poole, kõrval närviline auto tervise pärast närviline juht. Väljusime Sääreküla lõunaosas, sealt edasi suundusime Margusega mööda traktoriroopaid Linaküla poole. Vaevu aimatavast teest sai peagi karjamaa, sumpasime lähima talu suunas. Koputasin, avati. Laususin reipalt tavapärase tervituse: *Tervist, me oleme kaks tudengit Tartu Ülikoolist*. Vana naine, must leinarätt peas vastas külmalt: *siin pole mitte ühte enam, kõik surnd* ja tõmbas ukse kinni.

Võtsime suuna lõunasse, paremat kätt paistis üle karjamaa majakatus. Jõudsime sinna kell 12.30 ja seekord vedas. Meid võttis vastu kuuekümnene naine, kes teatas, et aasta tagasi keeldus intervjuust. Istusime soojas taluköögis, kõrvaltoas mängisid lapselapsed. Naine vaatas ainit nende laste poole, nagu oleks oma jutud tahtnud neile suunata. Ta teadis palju unenägudest, painajatest ja nõidumisest. Mul oli temaga hea klapp. Veetsime temaga poolteist tundi ja juttu oleks jätkunud kauemaks, kui perele poleks tulnud hakata lõunat valmistama. Enne laiali minekut tuli naisele veel üks unenägu meelde. Enne tütre sündi nägi ta, et seob peegli ees endale kallisseltsi rätiku pähe. Ema ütles, et sünnib tütar. Sündiski tütar.

Ma arvan, et me meeldisime talle. Jutule saab siis, kui inimeste vahel tekib klapp. Mängus on isiklik sümpaatia. Miks muidu ta sellel aastal kaks uurijat vastu võttis, kui oli eelmisel korral keeldunud? Võimalik, et ta lootis rahu leida, kui oma jutud ära räägib, et enam ei tulda. Samas on lihtsam uks kinni panna. Kindlasti peaks uuritav teema olema informandi jaoks kõnekas, oluline. See ühine huvi aitab mõista, miks keegi peaks nendest asjadest huvituma ning loob tunde, et on millestki rääkida. Tahaksin koguda võimalikult palju erinevaid arvamusi, kuid inimesed kellega ma vestlen, on mõnikord keeldumise põhjusena toonud välja, et neil pole midagi öelda ja nad ei pööra oma unenägudele tähelepanu. Oluliseks peetakse suuri unenägusid, neid, mis on midagi ette näidanud. Ka eitus on väärtuslik informatsioon, sest toob välja mitmekesise arvamusterangi. Kõik ei näe suuri unenägusid, kõik ei taha nendest rääkida.

Kell 14.17 jõudsime järgmisesse talu. Uks oli lukus ja tahtsin juba tagasi pöörata, kui nägin toaknast vanemat naist voodil istumas. Koputasin aknale, avati, astusime tuppa. Naine ei lugenud ennast kohalikuks, sest lahkus saarelt neiueas, nelja-viieteistaastasena. Nüüd on sellest möödas umbes kuuskümmend aastat, inimese töö- ja elukäik. Unenägude tõlgendamisse suhtus ta kriitiliselt, nagu ennustamisse üldiselt. Talle olid olulisemad



jumalasõna ja Piibel, õpetused, kuidas elada ja ettekuulutused tulevaste sündmuste kohta. Kõige täiuslikum inimene oli tema meelest Kristus, kes tuleb endale eeskujuks võtta, aga inimene on nõrk ja eksib iga päev, teeb pattu. Ühelt poolt olin võlutud tema tugevast usust, teiselt poolt oli seda kõike kuidagi palju ning tundsin ennast kergelt ebamugavalt.

Kihnu on usulistelt vaadetelt kirev saar. Kolme päeva jooksul olen kokkupuutunud panteismi, animismi ja monoteismi ideedega. Üksteise kõrval elavad veendumused, et jumal on igal pool looduses meie ümber, esivanemate vaimud ümbritsevad ja valvavad meid ning oma elu tuleb seada Piibli õpetuste järgi. Kuigi esimene ja viimane ütlevad mõlemad, et jumal on olemas, rõhutab esimene vajadust elada loodusega kooskõlas, viimane aga kõlbelist elu, mis põhineb etteantud reeglite järgimisel ja usulisel vagadusel. See, kes uskus esivanemate vaimudesse, arvas, et nad valvavad, hoiatavad ja õpetavad meid ehk osalevad aktiivselt ühiskondlikus elus. Kummaline, et sellesse usulisse kirevusse pole mahtunud ühtegi veendunud õigeuskliku. Olen näinud ikoone ning kuulnud kirikukommete olulisusest kohalikus elukorralduses. Kihnus on kirikuõpetus ning rahvausund omavahel segunenud. Kaitsemaagias kasutatakse pühitsetud vett, kirikupalveid, kodu pühitsemist preestri poolt, ristimist. Usutakse, et hing rändab maa peal kuus nädalat peale surma ning tema ärasaatmiseks tuleb lugeda palve.

Pöörasime mõne tunni pärast tuttavasse tallu, kus olin perenaisega eelmisel aastal põhjaliku intervjuu painajate kohta teinud. Kell oli kümme enne viite. Jõime kohvi, sõime teepealt kaasa võetud leiba, peale lõikasime vorsti. Rõõmus taaskohtumine ning jutuajamine hea tuttavaga tõi päikese sellesse päeva. Minu tegevuse kohta uurijana ütles naine *sa oled tõesti tublit tööd teinud, juurteni läbi uuritud*, suur tunnustus kohaliku inimese poolt.

Vahepeal oli tal jälle painaja käinud, möödunud kevadel. Ta kahtlustab ühte kohalikku naist, kellega on sattunud armukolmnurka. Uusi lugusid painajast sünnib endiselt juurde, painaja on osa elukogemusest. Ma arvan, et usundilist pärimust, mis puudutab unenägusid ja painajaid, tasub koguda keskkealiste naiste käest, kes on traditsiooni aktiivsed kandjad, füüsiliselt terved ning sotsiaalselt aktiivsed inimesed. Vanemad naised kurdavad, et ei tea painajatest midagi, neil pole käinud ja jutte on kuulnud väga ammu. Nooremana oli vahest teisiti. Siis tuli mõnikord painaja, nägi ka tähenduslikke unenägusid. Mälu jääb vanemas eas nõrgemaks. Ma pole ühegi vanema inimese käest kuulnud, et tal oleks hiljuti käinud painaja. Kui võtta arvesse kohalikku konteksti, kus painajat arvatakse riidude või armukolmnurkade tõttu esinevaks nähtuseks, siis tuleks koguda nende inimeste käest, kes võtavad ühiskondlikust elust aktiivselt osa, kes võivad sattuda konflikti, et painajamiseks oleks põhjus, või kuulevad painajast oma

tuttavatelt. Sotsiaalsus on Kihnu rahvausundi puhul oluline tegur. Samuti pärimusse sissekasvamine. Noored õpivad vanemate juttude kaudu kohaliku kultuuri kohta ning hakkavad oma elukogemuse põhjal looma sellega seoseid. Unenägude puhul on tulnud välja, et noorena ei oska veel oma unenägusid tõlgendada ega neile tähelepanu pöörata. Kuulsin ka ütlust: *kes natuke on näind ja päris tohmiks pole läind*.

Läksime edasi. Värske õhk aitas kangest kohvist tekkinud pööritusest üle. Kell 18.05 kohtusime keskealise naisega, kellel rohke töö tõttu pole enda väitel aega sõbrannadega suhelda ning väsimus võtab ka unenäod. Tema arvamused kinnitasid minu hüpoteesi, et inimene peab olema füüsiliselt ja sotsiaalselt valmis pärimuse kandmiseks. Pikkadest tööpäevadest tulev väsimus ei anna jõudu pereväliseks suhtlemiseks. Nõnda jäädakse kõrvale ringkondadest, kus unenägudest räägitakse ja unenägude nägemiseks on seni kuuldu põhjal vaja välja puhanud olekut.

Poole kümnest astusime tuppa, kus kaks vanemat naist kodusid teleka ees sukka. Ühele neist tegi suurt rõõmu, et Margusel on Kihnu sokid, kapetad jalas. Siis, kui ta nägi, et mul pole, lubas järgmiseks kevadeks kududa. Võttis isegi minu telefoninumbri, et teada anda, kui kapetad on valmis. Naljaga sõnas *poolkohalik ja tal polegi kapetaid, see teine on võõras ja tal ond!*

Tagasiteel ööbimispaika jõudis meile rattaga järgi Mare, kes lustakalt tervitas mind sõnadega *Ennäe! Isand Sudak isiklikult!* Nüüd, ühine suund käes, kõndisime Rootsiküla poole ja ajasime juttu usundilisest pärimusest, mille elujõu pärast Mare vahepeal mures oli. Siis tuli see mullu kevadine ukšeläve sissesoolamine ja painaja juhtum. Mare pakkus välja, et võiksime uurida, kelle käest painajaks käimist ja soolamist on õpitud, kuna vahepeal käisid naised mandril ühe nõia juures. Kas see on autentne Kihnu värk või mandrilt õpituga segunenud? Vastasin, et võime kindlasti uurida, kelle käest kunste õpitakse.

## **19. juuni**

Tänane ennelõuna kulus välitööpäeviku kirjutamisele. Eilse päeva muljeid on palju. Vormistasin jalutuskäigu läbi Linaküla kolme leheküljeliseks sissekandeks. Naljakas on siin niimoodi istuda. Talumuuseum, kus istub folklorist ja kirjutab päevikut. Tõelises Kihnu talumuuseumis on folklorist. Saatuse tahtel mängin seda rolli täna mina. Saatusel on

huumorimeelt. Minu pea kohal tantsivad kihnlased pulmatantse. Vaikselt, sest mul on vaja tööd teha. Hääletult tantsimine on veider. Vaatan põrandal tõmblevaid kehasid ja kirjutan. Minu ümber on Kihnu kultuur, elav, multimedialne, vahendatud ja vahetu.

Päeva teises pooles käisime kogumas. Ukse avas mees, kes silmnähtavalt polnud meiega vestlemisest huvitatud. Olen tema juures ka varem käinud, siis ta rääkis painajast kogemusloo. Olukorra päästis küsimus, kas naine on kodus. Naine oli kodus ning varsti istusime kõik ümber vana köögilaua. Tõrkudes nõustus köögilaua taha istuma ka mees, kuigi hakkas peagi pendeldama kõrvaltoa ning köögilaua vahel. Algul mõtlesin, et tema käest on lootusetu midagi koguda. Siiski ta tuli tagasi ning intervjuu edenedes hakkas kordama, et unenägudele tasub tähelepanu pöörata. Valjuhäälese ning koguka naisega võrreldes moodustas väikest kasvu ning tasahäälne mees naljaka paari. Ometi, kui mees midagi ütles, oli selles väärtuslikku informatsiooni ennete, unenägude ja painajate kohta. Ta oli usundilise pärimusega väga hästi kursis ning ei jaganud minu meelest Kihnu meestele omast skepsist nende teemade suhtes. Hea, et ma taipasin küsida, kas naine on kodus.

Intervjuu õpetas mulle, et mehed ei tunne end usundilistest nähtustest kõneledes mugavalt ka siis, kui nad neid hindavad ning on usundilise nähtusi kogenud. Kohtumine lõi tugeva kontrasti seni kogunenud muljetele. Ukse avas mees, kes ütles, et ei tea unenägudest midagi. See oli avalik tasand, võibolla veidi kinnise inimese veidi kinnine vastus. Köögis avanes teine pilt. Mees hakkas pendeldama tagatoa ja köögilaua vahel, tundmata end mugavalt kummaski ruumis Uurijate huvi unenägude ja usundi suhtes kajastavas tugevalt vastu. Samas ei tundnud ta end tõenäoliselt intervjuusituatsioonis mugavalt. Nendel teemadel rääkimine oli keeruline, kuid seda oli ka rääkimata jätmise. Ta oli inimene, kes teadis ja oli kogenud.

## **20. juuni**

See on siis see päev, kui sai vabalt võtta. Käisin mööda saart ringi ja tegin fotosid. Kaamerale said pildid lagunenuid aidast, kividest, Metsavahi puuriidad, kukk, isegi vana hülgeküti Naada Juku lodi. Lotja kasutati lillepeenrana. Siin on leidlikud inimesed. Kihnus põletatakse vanu paate jaanitulel, see aga lõsutab garaaži ääres püüab mööduvate romantikute pilkusi. Paat, millega vana merekaru trotsis merd, on nüüd täis mulda ja õitevahtu. Samast taluhoovist ostsin suitsulesti. Käin peremehe juurest ikka läbi, ta teab mind. Leib ja lestad on siin parimad, eriti see, et leiva sees on kartulit.

Keskpäev möödas, kell tiksus vaikselt lõuna peale. Juunipäike kütab armutult. Kõnnime kolmekesi mööda külated sadama poole. Tee serva jääb vana roheline maja, õues talitab naine kanu. Eriti ei viitsi hakata selles leitsakus intervjuud küsima, aga kuna naisel on ilus kukk, siis teeme temaga ikka juttu. Jutuajamine on lühike, ütlen, kes me oleme ja mida otsime. Naine tulistab loo mustast kraavist ja hiljem pojaga juhtunud õnnetusest. Kui küsin, et kas sellesama loo võiks ka lindi peale võtta, siis ta arusaamatult keeldub. Pika lunimise peale saame kuidagi kaubale ja nõndamoodi üle traataia kogume temalt paar lugu. Kell on 14.20. Edasi läheb jutt eluolue ja kanadele, sellele, et tahan kukest pilti teha, sellest suurest punamustast linnust. Naine on lahkelt nõus, teeme fotosessiooni ja kuigi linnud on samuti tagasihoidlikud, teen kukest lähivõtte.

Sööme, lestad tekitavad janu. Siinsamas on üks ilus talu, lähen küsin vett. Kedagi õues pole, hõigun nõndamoodi seal niisama, kuni järsku ilmub kusagilt korralik saksalambakoer. Selline, keda võiks ilma kahtlusteta segi ajada komissaar Rexiga. Hirmus loom sööstab minu poole, pererahvast ei paista kusagil. Pistan jooksu, aga mitte selg ees, mis võiks loomas jahikirge veelgi tõsta. Nõndamoodi tagurpidi jooksusammul põrkan väravas kokku peremehega, kes muudab looma taltsaks. Tuleb välja, et see on politseikoer. Selgitan viisakalt, mis ma otsin. Mees mõistab ja toob tassi vett. Kui rüüpasin, tuli ja nuusutas koer mind üle, tegime rahu. Kumbki läks oma teed.

Kella kolmest tegime muuseumis ühe parima intervjuu. Informant teadis palju ning õnneks oli tal ka aega, et meiega rääkida. Istusime ümmarguse laua ümber, salvestasime usundilist ja kohapärimuslikku ainet. Lüllemäe, Kassikivi, Alametsa, Linaküla metsa, Nõiaküla ja kalmistu. Naljakas, aga külades räägitakse valdavalt oma kodukoha ümbrusest, kuigi Kihnu on väike. Inimesed tunnevad neid paiku, mis on käe-jala juures, mäletavad lugusid, mida nende lähiümbruse kohta on räägitud, vähesel määral tuntakse ka paiku üle saare. Intervjuust tuleb ka välja, et Kihnu on väike kogukond, kus hoitakse tugevalt omavahel kokku. Kedagi ei tõrjuta välja, ka neid mitte, keda kahtlustatakse painajatena. Neil on saare sotsiaalses võrgustikus oma koht. Painaja on erilises staatuses inimene, keda eristavad teistest tema erioskus. Samas erineb ta informandi meelest nõiast. Nõial on mitu oskust, painajal ainult üks. Ta käib painajaks mingi pahanduse või tüli pärast, mitte ei kurna valimatult igaühte. Teda koheldakse kui pisut kummalist kogukonnaliiget, kuigi teistest pisut erinev, on ta siiski oma.

Kell 21.15 teeme veel ühe intervjuu. Kohtume Kurasel vallavanemaga, kes võtab meid vastu baari kontorisis. Ta on lahke ja avatud jutuga mees, laenas meile ka rattad, kui kuulis, et uurime

kohalikku pärimust. Sain veelkord kinnitust, et Kihnus seovad mehed end praktiliste asjadega, neid huvitab töö ja ettevõtlus. Pärimus, eriti rahvausundiga seotud valdkonnad ei ärata tõsist huvi. Mehed ja naised elaksid justkui kahes erinevas maailmas, kus naiste kanda on kõik see, mida mehed peavad umbluuks, nagu unenäod, painajad ja muu säärane. Kas see vahe on tõesti nii selge? Intervjuude puhul tuleb see esile, aga võibolla on tegemist lihtsalt välise identiteediga, kus ennast ei taheta avalikult siduda rahvausundiliste teemadega. Mitmelt poolt olen kuulnud, et meest, kes nendest asjadest räägib, peetakse teiste meeste poolt pisut veidraks või kummaliseks.

### **23. juuni**

Täna on välitööde viimane päev, lõpp kahel suvel kestnud avastusretkele kihnlaste usundilisse maailma. Ilus päikesepaisteline päev, mind oodatakse ühe informandi poole jaanipäeva puhul. Saime eile kokku, tulin tagasi ööbimispaika ning ta istus maja ees pingil. Rõõmustas, et mind nägi, mina samuti. Küsis siis, et miks ma sellel suvel pole veel tema juurest läbi astunud. Lubasin selle vea kindlasti parandada. Ajasime pikalt juttu, kuni õhtu hakul asus ta teele. Kui järgmisel hommikul sinna jõudsin, oli minu üllatuseks kaetud rikkalik laud koos Vana Tallinaga. Isegi kaseoksad toodi jaanipäeva puhul tuppa. Sõime, jõime, oli lõbus ja kodune. Juttu tuli ka painajatest. Tal pole painaja käinud ja ütles, et tean nendest juba kõike. *Sa kihnlane, neli aastat siin eland.* Kui küsisin armukolmnurkade kohta, siis muutus ta kurvaks, sest seda on ette tulnud. Teise mehe naine hakkas tema tema juures käima, sellepärast oli eluaeg pahandust. Arvas ka, et võibolla on armukolmnurga pärast tema elu viltu läinud, täis muret ja ebaõnne. See mees riidles oma naisega palju ja läks lõpuks ka lahku, aga suhteid see paremaks ei teinud.

Lõuna paiku jõudsin tagasi ööbimispaika, et lõunat süüa ja õhtuks end jaanipeoks valmis panna. Jaanituli süüdati vana rahvamaja juures, kuhu oli kogunenud rahvast nii Kihnust kui mandrilt. Kell üheksa õhtul süüdati paat, tantsisime, suhtlesin kohalike neidudega, kelle seas uurimisretk leidis palju tähelepanu. Mitmed ütlesid, et käisin nende pere juures ja tundsid huvi, mida teised on mulle rääkinud. Vastasin põgusalt ja püüdsin juttu muudele teemadele juhtida. Õhtu möödus piduselt. Siin Kihnus osatakse jaanipäeva tähistada, ainult et millegipärast neid tantsivad omavahel ja mehed vaatavad pealt. Nagu üks informant ütles kunagi, *Kihnus on mees selline pussakas, ei mõista jalgu liigutada.* Kell pool neli kõndisin koiduvalguses tagasi öömaja poole, väsinud ja õnnelik, täis elamustest jäänud muljeid.

## **Lihtlitsents lõputöö reprodutseerimiseks ja lõputöö üldsusele kättesaadavaks tegemiseks**

Mina, Jaan Sudak,

1. annan Tartu Ülikoolile tasuta loa (lihtlitsentsi) enda loodud teose *Luupainaja sotsiaalne funktsioon Kihnu ühiskonnas: luupainajapärimuse võrdlev analüüs arhiivi- ja välitöömaterjalide põhjal*, mille juhendaja on professor Ülo Valk,
  - 1.1.reprodutseerimiseks säilitamise ja üldsusele kättesaadavaks tegemise eesmärgil, sealhulgas digitaalarhiivi DSpace-is lisamise eesmärgil kuni autoriõiguse kehtivuse tähtaja lõppemiseni;
  - 1.2.üldsusele kättesaadavaks tegemiseks Tartu Ülikooli veebikeskkonna kaudu, sealhulgas digitaalarhiivi DSpace'i kaudu kuni autoriõiguse kehtivuse tähtaja lõppemiseni.
2. olen teadlik, et punktis 1 nimetatud õigused jäävad alles ka autorile.
3. kinnitan, et lihtlitsentsi andmisega ei rikuta teiste isikute intellektuaalomandi ega isikuandmete kaitse seadusest tulenevaid õigusi.

Tartus, 22.05.2015