

Kogemusjutud Tamil Nadu küla jumalatest: Hinduismi ääreala või tundmatu usundi tuum?*

Ülo Valk, Swaminathan Lourdusamy

Ettekujutused hinduismist

Religioonide kujunemine ja nende uurimise ajalugu on mõnikord kummaliselt seotud. Hinduismi kirjeldamine ühtse religioonina näib olevat Briti kolonistide teene, kes vastandasid hinduismi islamile ja ristiusule ning toetasid ettekujutusi kindlatel õpetuslikel alustel olevast süstemaatilise usundist, mille peajumalad on Brahma, Višnu ja Šiva, usulised autoriteedid braahmanid ning pühakiri, sanskritikeelne tekstikorpus, millesse kuuluvad veedad, upanišadid, Bhagavadgītā ja teised muistsed allikad. Teadaolevalt esimest korda kasutas trükisõnas ingliskeelset üldnimetust “hinduism” 1816. aastal Bengali valgustaja ja usureformaator Rammohan Roy. 1817. aastal avaldatud artiklis kirjutas Roy:

õpetused jumala ühtsusest on tõeline hinduism, nii nagu seda religiooni järgisid meie esivanemad ja nagu seda tänapäeval tunnevad paljud õpetatud braahmanid.¹

* Artikkel on valminud ETF grandi nr 6518, nr 7516 ja Euroopa Liidu regionaalse arengu programmi (Kultuuriteooria tippkeskus CECT) toel. Esialgne versioon on ilmunud pealkirja all *Village Deities of Tamil Nadu in Myths and Legends: The Narrated Experience* ajakirjas *Asian Folklore Studies*, Vol. 66, nr 1–2, 2007, lk 179–199.

¹David N. Lorenzen. *Who Invented Hinduism?: Essays on Religion in History*. New Delhi: Yoda Press, 2008, lk 3–4.

Siit paistab taotlus määratleda hinduismi monistliku tuumaga süstemaatilise religioosse doktriinina. 1877. aastal avaldas Briti orientalist Monier Monier-Williams mõjuka teose *Hinduism*, määrates ära standardsed ettekujutused selle religiooni kohta, mis suuresti püsivad praegugi. Monier-Williamsi järgi põhineb hinduismi ühtsus kahel ajaloolisel alusel: pärinemine “lihtsast panteistlikust õpetusest, millest hargneb lõputu polüteistlik ebausku” ja teiseks “üks püha keel ja püha kirjandus, mida tunnistavad ja austavad kõik hindud”.²

Tundub, et enne 19. sajandit ei tuntud Indias vajadust hinduistliku enesemääratluse järele ja süstemaatilise religiooni olemasolu näis ebaselge. Kui Briti teadlane James Mill kirjutas 19. sajandi algul *India ajalugu*, oli tal tõsisel raskusel, et öelda midagi kindlat hindude religiooni kohta, sest see näis “lahtine, ebamäärane, kahtlane, segane ja ebajärjekindel”.³ Ka tänapäeva indoloogias süvenevad kahtlused, millisel määral ja mis ajast peale on põhjust rääkida hinduismist kui ühtsest religioonist. Belgia teadlane S. N. Balagangadhara on seisukohal, et Milli kimbatust amorfse hinduismi määratlemisel ei põhjustanud selle religiooni eripära, vaid tõsiasi, et hinduismi polnud tegelikult olemas, olid vaid ettekujutused selle kohta.⁴ Kuid Lääne orientalistidel olid uue religiooni konstrueerimisel ustavad abilised kõrgest soost ja haritud braahmanite näol, kes kasutasid võimalust, et eurooplaste toel oma ühiskondlikku positsiooni kindlustada ja kehtestada hinduismi tuumana oma õpetused ning rituaalsed kombes.⁵

2008. ja 2009. aasta jaanuaris toimus Delhis kaks kõrgetasemelist rahvusvahelist konverentsi *Rethinking Religion in India I–II* (Religiooni ümbermõtestamine), mille peakorraldaja oli Genti Ülikooli võrdleva kultuuriteaduse keskus. Konverentsi kokkukutsujate üks postulaate kõlab järgmiselt:

Hinduism ei viita ühelegi maailmas olemasolevale reaalsusele. See ei eksisteeri tänapäeval ega olnud seda ka koloniaalvõimu eelses Indias. Hinduism

²*Ibid.*, lk 11.

³S. N. Balagangadhara. “The Heathen in His Blindness...”: Asia, the West and the Dynamics of Religion. New Delhi: Manohar, 2005, lk 108.

⁴*Ibid.*, lk. 108.

⁵Wilhelm Halbfass. The Idea of the Veda and the Identity of Hinduism. — Defining Hinduism. A Reader. Ed. by John E. Llewellyn. London: Equinox, 2005, lk 22–23.

esineb vaid eurooplaste kogemuses, mis annab India kultuurile struktuuri ja sidususe.⁶

Mõistagi ei jõutud konverentsidel järelduste osas üksmeelele, sest paljud teadlased ei ole läinud kaasa postmodernistliku dekonstrueerimisega, mille tulemusel uuritavad objektid pihustuvad, asendudes refleksiooniga eriala ja selle mõistete kujunemislöö kohta. 2008. aasta konverentsi ühe peaesineja, Mehhiko orientalisti David Lorenzeni arvates tekkis hinduismi mõiste ammu enne Briti kolonialismi algust Indias. Lorenzen märgib, et sõnad “hind” ja “hindu” olid Pärsias kasutusel juba sajandeid varem, märkimaks teispool Induse (ehk Sindhu) jõge elavaid rahvaid. Sama väljendit kasutasid ka Indias elanud muhameedlased nende kohalike elanike kohta, kes polnud prohveti usku pöördunud. Vastandus oli mõlemapoolne, millest annab tunnistust sanskritikeelsete väljendite rohkus, mis tähendavad muhameedlast: *tajika*, *turushka*, *mleccha*, *musulamana* jne.⁷ Hinduismi dekonstrueerimine leiab Indias vastuseisu ka seetõttu, et paljudel sealsetel teadlastel on raske aktsepteerida, et nende kultuuri puudutavaid seisukohti dikteerivad Lääne uurijad. Tänapäeval pole hinduistlik enesemääratlus Indias mitte ainult laialt levinud, vaid ka riiklikus poliitikas tugevasti juurdunud. Hinduismi kui iseseisva religiooni põlistamine on olnud nii Indias kui rahvusvahelises praktikas pikk protsess ja selle kuulutamine võõramaalaste loodud eksikujutelmaks ei saaks postkoloniaalses Indias olla kuigi populaarne. Vaevalt aitaks radikaalne loobumine lääneliku indoloogia alustest meidki oluliselt lähemale India paremale mõistmisele, osalt ka seetõttu, et India ise on nende traditsioonide mõjul muutunud. Siiski on India usu ja selle etnograafilised kirjeldused sageli üsna kaugel neist teadmistest, mis on hinduismi kohta esitatud õpikutes ja käsiraamatutes. Tundub, et neis kirjeldatud sanskritikeelsel kirjandusel põhinev religioon on Indias olnud vähemuse usk, mis on tugevnenud Lääne uurijate toel, kes on püüdnud seda näha kui polüteistlikku monismi, milles paljude jumalate varjus peitub ühtne alge. Kuigi tänapäeval on Läänes levinud ettekujutused saavutanud üha laiemat kandepinda Indias endas, on raske viia neid vastavusse selle usundilise maailmaga, milles elavad ja hingavad India külad. Ka käesolev artikkel täiendab seda pilti “teistsugusest” Indiast, kus usundis ei domineeri hinduismi suured jumalad, õpetust ei kontrolli braahmanid ja seda ei kirjuta ette sanskritikeelne pühakiri.

⁶S. N. Balagangadhara *et al.* Roundtable Sessions ‘Colonialism and Religion in India’: A Position Paper. — Rethinking Religion in India. 21–24 January 2008. New Delhi, lk 25. Vt ka www.rethinkingreligion.org

⁷D. Lorenzen 2008, lk 25.

*

2006. aastal külastasin oma sõpra, Viini Ülikoolis doktorikraadi kaitsnud antropoloogi Swaminathan Lourdusamyt tema sünnimaal Tamil Nadus. Lõuna-India väikestes külatemplites äratavad tähelepanu värvikirevad skulptuurid, mis annavad füüsilise vormi jumalatele. Külastasime koos Lourdusamyga selliseid pühakohti ja püüdsime kohalikke elanikke küsitledes nende kohta rohkem teada saada, kusjuures mõnel korral, kui olime soovimatute külalistena sattunud võõraste jumalate territooriumile, tuli ka kiiresti lahkuda: kurjad hõiked ning koerte klähvimine andsid märku sellest, et pole mõtet tulijaid ootama jääda. Igatahes sai sellest sõidust alguse meie koostöö, mis juhatas ka Lourdusamy oma koduküla Athipakkami jumalate juurde. Kuuludes katoliiklaste kogukonda, oli ta seni religioosseid tavasid järgides hinduistlikest templitest eemale hoidnud. Folkloristlik huvi viis ta nüüd külameeste juurde, kellega polnud varem põhjust pikemalt vestelda. Minidiskile salvestatud lugudest selgus mõndagi uut mitte ainult minu ja Lourdusamy jaoks, vaid ka sellist, mida hinduismialases kirjanduses varem kirjeldatud pole. On ju usundiloolaste huvi keskmes olnud braahmanlikult korraldatud uskumussüsteem ja tekstikorpus, sotsiaalteadlasi on kütkestanud kastisüsteem ning India folkloristide lemmikuks on eurooplaste eeskujul saanud eepiline laul, muinasjutud ja veel mõned “klassikalised” žanrid. Nii on külajumalatega seotud usundiline pärimus suuresti avastamata ja uurimata valdkond, seda ka Tamil Nadu põhjaosas Viluppurami ja Tiruvannamalai maakonna piirialadel, mille pärimust see artikkel käsitleb. Intervjueeritavate seas oli mitmete kastide ja seisuste esindajaid: braahmaneid, maaomanikke, põlluharijaid, karjuseid, nahaparkaleid, kaevumeistreid ja alamast soost “puutumatuid”, keda Indias märgib üldmõiste *dalit*.

Kahjuks jäi lootusrikkalt alanud koostöö Lourdusamyga pooleli. Meil oli kavas kohtuda 2006. aasta sügisel Tartus, analüüsida ja tõlgendada ühiselt kogutud materjali. Paraku astus vahele Eesti Vabariigi konsul New Delhis, kes keeldus Lourdusamyle viisat andmast, kuigi ta oli varemgi Tartu Ülikooli kutsel eesti ja võrdleva rahvaluule õppetoolis loenguid pidanud. Nii kohtusime Lourdusamyga sama aasta oktoobris St. Gabrielis Viini lähedal ja veetsime koos töötades nädala jao päevi, arutades kogutud materjali. Uuesti nägin teda 2007. aasta aprillis Stockholmis, kus pidasime Rahvus-

vahelise Usundiloo Seltsi (IAHR) konverentsil ühise ettekande.⁸ Meie järgmine kohtumine oleks pidanud toimuma 2008. aasta esimestel päevadel Varanasis ja jätkuma paari nädala pikkuse tööperioodiga Delhis, kuid kahjuks läks kõik teisiti. Lourdasamy suri ootamatult 30. detsembril 2007, vaid paar päeva enne kavandatud kohtumist. Ta oli jõudnud koguda ja inglise keelde tõlkida rikkaliku tekstikorpuse Lõuna-India rahvausundist, olime selle ühiselt läbi arutanud ja valmis alustama monograafiat. Paraku jäi materjali edasine tõlgendamine ja mõtestamine nüüd vaid minu hooleks. See artikkel jätkabki alanud koostööd.

Tamil Nadu usundiline rahvapärismus

Tamil Nadu on Kagu-India osariik, mille rahvaarv ületab 62 miljonit, kellest enamik räägib draviidi keelkonda kuuluvat tamili keelt. Ligi 90% neist on hindud, 5% protsenti muhameedlased ja 5% kristlased. Ristiusk on siin põline ja ulatub aega ammu enne portugallaste mereretki 16. sajandil. Legendide järgi suri Chennai (Madrased) lähedal märtrisurma apostel Toomas, kellele pühendatud katedraalis hoitakse tema reliikviat. Kuid ka hinduistlik traditsioon on Tamil Nadus põline, millest annavad tunnistust vanad ja kuulsad templilinnad nagu Madurai ja Tiruchirappalli ja mitme aastatuhande pikkune tamili kirjanduse ajalugu. Üks osariigi lemmikjumalatest on Šiva, kelle elukaaslasteks (tamili Amman, 'ema') peetakse paljusid jumalannasid, keda austatakse kõikjal üle maa, kõrvuti arvukate teiste kohalike jumalatega. Igas külas võib olla kümneid templeid, kus sageli on aukohal savist ja tsemendist meisterdatud skulptuurid, mis kujutavad jumalaid, nende sugulasi, ümmardajaid, turvamehi, saatjaid ning jumalate ratsa+-loomi — hobuseid ja elevantseid. Värvikast ikonograafiast, atribuutidest ja kehahoiakutest saab välja lugeda jumalate staatust, nende kuulumist Šiva või Višnu sugupuusse, omavahelist suhet, perekonnaseisu, ka nimesid ja iseloomu, mis võib olla heatahtlik või verejanuline. Kui jumal on raevukas, leevendatakse tema viha joovastavate jookide ning ohvritalitustega, kus veristatakse kitsi, sigu ja kodulinde.

Kohalikku usundit saab mõnevõrra uurida ka pelga vaatluse teel, kuid suulist pärimust tundmata jääb jumalate maailm meile suuresti kättesaama-

⁸Ülo Valk, Lourdasamy Swaminathan. Deities of the Safe Side: Narratives of the Village Guardians of Tamil Nadu. — Religion on the Borders: New Challenges in the Academic Study of Religion. Programme and Abstracts. Solna: Intellecta, 2007, lk 132–133.

tuks. Külarahvas teab oma kaitsjate kohta palju, kuid see jääb varjatuks, kui me ei kõneta ega küsitle inimesi või ei jälgi neid rituaalsete toimingute juures, mida saadavad palved ja laulud. Valdav osa teadmisi jumalate elulugudest, nende iseloomust ja eelistustest antakse edasi žanriliselt kujundatud folklooris, mis määrab kogukonna maailmapilti, ellusuhtumisi ja elukäiku sünnist surmani. Saame öelda, et jumalate esmane elukeskkond pole mitte füüsiline ruum, kuhu kuuluvad nende templid ja skulptuurid, vaid tekstuaalselt kujundatud vaimne reaalsus, kus kulgeb aegasid ületav jutupärimus, mis algab maailma loomise ja jumalate sünnilugudega ning ulatub vahetusse kaasaega, kus nad sekkuvad inimellu, aidates kaasa kordaminekutele või põhjustades äpardusi ja õnnetusi. Jumalate heatahtlikkus ja viha aitab Tamil Nadu külades mõtestada inimsaatusi ning jätab oma jälje põlvkondi siduvasse pärimusse. See tekstuaalne maailm pole kaugeltki seisva veega sumbunud külatiik, vaid pigem aitab meid võrdlus vete lõputust ringkäigust. Rahvapärimus on ühendatud paljude kultuurinähtustega, sealhulgas televisiooni, muu meedia, popkultuuri, kirjanduse, institutsionaalselt korraldatud religiooni ja poliitikaga. Tegelikult on ka võrdlus veega lihtsustav, sest pärimus ei maitse sugugi ühetaoliselt ega toimi ühtmoodi. See võib kosutada, tekitada iiveldust, kainestada, joovastada, tervendada, mürgitada, isegi tappa. Igatahes on arusaam pärimuse sisemisest mitmekesisusest ja žanrilisest rikkusest üks folkloristika põhilisi postulaate, mis juhib meid ka selles artiklis. Arvestada tuleb pärimusliku loomingu poeetilisi erijooni, eluiga, otstarvet ja seost suurte ja väikeste pärimusrühmadega, nagu rahvas, seisus (*varna*), kast (*jāti*), perekond, sugupool või sotsiaalne roll.

Jumalatega seotud lood, laulud, uskumused, tavad ja rituaalid kannavad uuritud piirkonnas üldnimetust *aideegam*, mis tähendab kõigile kastidele ja seisustele omast usundilist pärimust kõige laiemas mõttes. *Aideegam* pole teaduslik analüütiline kategooria, vaid rahvapäraselt sünteetiline mõiste, mis hõlmab palju väljendusvorme. Tamili folklooris tuntakse rahvapäraselt hulganisti žanre, nagu näiteks *terukkūttu* — 'tänavateater', eepiline laul *villupāttu* — 'vibulaul', milles jutustatakse jumalustatud kohalikest kangelastest ja kangelannadest, käsitrummide saatel esitatud muistendid ja kohalikud eeposed (*udukai pattu*) ning paljud teised vormid.⁹ Neile rahvapäraselt tuntud žanritele lisaks on folkloristikas välja töötatud analüütilisi žanrisüsteeme, mis võimaldavad kirjeldada ja mõtestada eri rahvaste päri-

⁹S. D. Lourdu. Tamil Nadu. — South Asian Folklore: An Encyclopedia. Eds. Margaret A. Mills, Peter J. Claus, and Sarah Diamond. New York, London: Routledge, 2003, lk 591–593.

must. Üks ulatuslikumaid ja universaalsemaid proosafolkloori jaotusi on müüdi, muinasjutu ning muistendi eristamine, mis lähtub vendade Grimmide arusaamadest. Põhjalikult väljakujundatud analüütilise skeemi on esitanud Ameerika Ühendriikide folklorist ja afrikanist William Bascom.¹⁰ Hiljem on tema tunnetuslikku skeemi nii kritiseeritud kui edasi arendatud.¹¹

Muinasjutud (*katai*) algavad tamili folklooris sissejuhatava vormeliga “ühes kohas” (*oru ūrilē*), mis annab kuulajale märku, et tegelased ja kirjeldatud sündmused kuuluvad fiktiivsesse jutumaailma, mil pole sotsiaalse tegelikkusega otsest seost.¹² Usundilised lood külajumalatest on aga “tõestisündinud”, sest tegevus toimub pärimuse kandjatele tuttavas keskkonnas, sageli koduümbruses ja on seotud kindlate tunnistajatega. Need jutud vastavad folkloristikas levinud analüütilisele terminile “muistend” (ingl. k *legend*, saksa k *Sage*), mis tähistab pärimuslikku, ühe- või mõneepisoodilist lokaliseeritud juttu, mis on kohandatud looduslikule ja ühiskondlikule keskkonnale ning peab vestluses mõjuma usutavalt.¹³ Memoraat ehk kogemusjutt on minavormis jutustatud muistend, milles keegi räägib omaenda üleloomulikust läbielamisest.¹⁴ Usundiliselt mõtlevas kogukonnas, kus jumalate ja vaimolenditega tihedalt läbi käiakse, on memoraatidel oluline koht jutuvestmistraditsioonis. Meie lihtsas analüütilises rahvajutu kolmikjaotuses pole põhjust neid muistenditest eraldada, sest mõlema tegevus toimub lähiminevikus ja on otseselt seotud sotsiaalse tegelikkusega. Kuid eraldi kategooria moodustavad müüdid ehk “proosajutud, mida peetakse neid rääkivas kogukonnas kauges minevikus tõesti sündinud lugu-

¹⁰William Bascom. *The Forms of Folklore: Prose Narratives*. — *Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth*. Ed. Alan Dundes. Berkeley—Los Angeles—London: University of California Press, 1984, lk 5–29.

¹¹Vt Lauri Honko. *Folkloristic Theories of Genre*. — *Studies in Oral Narrative*. Ed. Anna-Leena Siikala. (Studia Fennica 33.) Helsinki: Finnish Literature Society, 1989, lk 13–28; Dan Ben-Amos. *Analüütilised kategooriad ja etnilised žanrid*. — *Kommunikatsioon ja folkloor*. (Sator 9.) Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi Teaduskirjastus, 2009, lk 89–116.

¹²Stuart Blackburn. *Moral Fictions: Tamil Folktales from Oral Tradition*. — *Folklore Fellows' (=FF) Communications*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2001, nr 278, lk 266.

¹³Timothy Tangherlini. *Rhetoric, Truth and Performance: Politics and the Interpretation of Legend*. — *Indian Folklife*. (A Quarterly Newsletter from National Folklore Support Centre.) Serial No. 25. January, 2007, lk 8.

¹⁴Vt Lauri Honko. *Memorates and the Study of Folk Belief*. — *Nordic Folklore: Recent Studies*. Ed. Reimund Kvideland and Henning K. Sehmsdorf. Bloomington: Indiana University Press, 1989, lk 100–109.

deks”.¹⁵ Niisiis pole müütide puhul enam vahetuid tunnistajaid, sest sündmused leidsid aset kaugel muinasajal, mil maailm oli teistsugune kui praegu. Müüdid ja muinasjutud kuuluvad Indias kõige põhjalikumalt uuritud klassikaliste žanrite hulka, ometi on nende valdkond ammendamatu, sest mõlemad elavad ja arenevad edasi, pealegi on Indias terveid rahvaid, kaste ja hõime, kelle suuline pärimus veel ootab uurijaid. India muistendite kogumine ja uurimine on aga alles algjärgus,¹⁶ kuid neil on suurepärase potentsiaal saada India rahvausundite uurimise oluliseks allikaks.

Sünnilugude kaudu korraldatud maailm

Tamili rahvausundis tuntud jumalate ja nende nimede arv on erakordselt suur, samuti nendega seotud motiivide ja süžeede hulk, mis hargneb ja kasvab iga uue esituse käigus. Meie ees on lõputu intertekstide rägastik, mis vaid osalt allub tüpoloogilisele korraldusele. Mõnevõrra aitab jutupärimuses süsteemi luua müüdidile omane maailma algpõhjuste otsimine, mis viib meid ajatusse minevikku. Sel loomisajal oli maailm veel lihtne ja selle väheste algasukate suhted on hõlpsamini kirjeldatavad kui praegune maailm, mis muutub üha keerukamaks vastavalt sellele, kuidas lisanduvad uued jumalate ja inimeste sugupõlvad. Paljud jutustajad on tõstnud esile kõige esimesi jumalaid ning esivanemaid, mis aitab luua süsteemi ja põlvnemisuhteid keerukas pärimuses, mida ei kontrolli ükski institutsioon, vaimulik-kond ega kirjakultuuri tugi.

Mitimest intervjuust selgub, et alglooja ja absoluut pole mitte jumal, vaid jumalanna Amman, ‘ema’:

Amman on ürgšakti,¹⁷ kellest on sündinud Išvaran [Šiva], Višnu ja Brahma. Tal on palju avataarasid¹⁸ ja teda kummardatakse eri paigus erinevate nimede all, nagu Kamakšiamman, Draupadiamman, Kaliamman ja Parašakti.¹⁹

Teinegi informant teadis naiselikust ürgjõust, kuid nimetas teisi jumalannasid:

¹⁵W. Bascom 1984, lk 9.

¹⁶Kishore Bhattacharjee. The Legend: Conceptual Issues and Pragmatics of Telling. — Indian Folklife, nr 25, 2007, lk 3–4.

¹⁷Ürgšakti — ‘naiselik jõud’.

¹⁸Avataara — ‘ilming, kehastus’.

¹⁹Seda rääkis 52-aastane Sugumar Udaiyar, *udaiyar*’i kogukonna vanem, Athipakkami külas. *Udaiyar* on üks põlluharijate kastidest.

Mariamman, Pachaiyamman, Ellaipidari, Durga, Samundiamman, Kali ja teised on kõik üks šakti. Nende nimed erinevad vastavalt sellele, millises avataaras nad eri aegadel ja eri kohtades inimestele ilmuvad. Kõik nad üheskoos on tuntud kui Išvari,²⁰ kes on kõikide avataarade allikas.²¹

Hinduismis kipuvad universumit valitsevad suured jumalad lihtsurelike jaoks kaugeks jääma, sest nad ei söanda oma tühiste maiste muredega kõigevägevamaid tülitada.²² Brahma, Višnu ja Šiva, kes troonivad braahmanlikus teoloogias, jäävad rahvausundis sageli tagaplaanile, sest külajumalad on inimestele lähemal. Vadivel, Pavithirami külas asuvate Muniešvarani ja Ammani templite papp (*pujari*), pidas iseenesestmõistetavaks, et looja Brahma polegi templis austamist väärt:

Igas külas on templid, kus kummardatakse Muniešvarani, Aiyanari, Mariammanit ja Murugani, aga keegi ei raja templit Brahmale, kes meie saatuse kirja paneb. Seepärast on ta justkui tapja ja rahvas ei ehita talle templit.

Kuigi suured jumalad jäävad usutalitustes tagaplaanile, tegutsevad nad loomismüütides külajumalate kõrgest soost esivanematena:

Alguses oli [jumalanna] Adiparašakti. Tal olid pikad hambad, sugemata ja kasimata juuksed ja hirmus nägu. Ta oli maailmas esimene olevus, kes maa peal ringi hulkus. Ükskord tekkis tal janu, ta tuli tiigi juurde ja vaatas sisse. Ta nägi vees oma nägu ja keha. Ta arvas, et lisaks temale on vees veel teinegi olevus, ja hüppas vette. Vees ligunes tema keha küljest kogu mustus lahti ja nii tekkis elu. Siis ta mõistis, et tal on loomisvõime. Ta tundis iha²³ mehe järele. Mantrate abil lõi ta Šiva. Teise pärimuse järgi lõi ta kõigepealt Muniešvarani ehk Munnali.²⁴ Selle jutu järgi loodi Vinayagar pärast Muniešvarani, seejärel loodi Mahavišnu ja Šivaperuman.²⁵

Vinayagari võib samastada Šiva elevandipäise pojaga, keda mujal Indias tuntakse Ganeša ja Ganapati nime all. Muniešvaran on üks antud piirkonna lemmikjumalaid, keda mitmed informandid samastasid Aiyanariga. Ka Aiyanaril on kõrgest soost vanemad nagu paljudel teistel külajumalatel.

²⁰Išvari — 'jumalanna', 'emand'.

²¹Seda ütles Viruduvilanginani külas 68-aastane Kannayiram Naikar, tänavateatri juht, kes kuulub *mudaliar*'i (maaomanike) kasti.

²²Christopher John Fuller. *The Camphor Flame: Popular Hinduism and Society in India*. Princeton—New Jersey: Princeton University Press, 1992, lk 36.

²³*kāma*

²⁴Munnali, s.t esimene — see, kes oli enne.

²⁵Loo jutustas 30-aastane Šivanesan, Kodukapattu küla Muniešvarani templi papp (*pujari*), kes kuulub *mudaliar*'i kasti.

Tema sünnilugu Šiva ja naise kuju võtnud Višnu pojana on külades laialt tuntud.²⁶ Järgnev lugu käsitleb ka igikestvat konflikti jumalate (*deva*) ning kõrgest seisusest demonite (*asura*) vahel. Tunnuslik on see, et *asura*'d ei esine üldiselt muistendižanris, kus on juttu empiirilistelt tajutavatest vaimolenditest ja jumalatest, vaid algaegu käsitlevates müütides.

Ükskord palus Padmasuran, et Išvaran [Šiva] teda õnnistaks. Õnnistus seisnes selles, et igaüks, kelle pead ta puudutas, pidi tuhaks põlema. Išvaran lubaski seda. Padmasuran tahtis seda järele proovida ja Išvarani enda pead katsuda. Išvaran püüdis põgeneda. Ta jooksis siia-sinna ja muutis end lõpuks *aivelangai*-puuviljaks.²⁷ Kohe oligi Padmasuran kohal, muutis end kitsaks ja oli valmis vilja sööma. Mahavišnu nägi seda pealt, võttis kauni tütarlapse Mohini kuju ja ilmus Padmasuranile. Kui see kaunitari silmas, kadus tal huvi Išvarani taga ajada. Ta oli kaunitarist lummatud ja tahtis temaga ühte heita. Selle peale ütles Mohini, et Padmasuran on kasimata ja peaks end pesema. Ainult pärast seda oleks ta nõus. Aga Mahavišnu muutis kõik kuivaks, nii et kuskil polnud tilkagi vett. Vett leidmata tuli Padmasuran Mohini juurde, kes ütles talle, et kui ta leiab kasvõi lehma sõrajälje täie vett, piisab sellestki pesemiseks. Padmasuran tegigi nõnda. Ta võttis vett, kastis oma pead ja põles tuhaks.

Siis läks Mahavišnu metsa Išvarani kutsuma, kes oli end Padmasurani hirmus ära peitnud. Kui Išvaran kuulis, et viimane on surnud, küsis ta Mahavišnult, kuidas tal õnnestus Padmasuran hävitada. Mahavišnu jutustas, mis oli juhtunud. Išvaran tahtis teda Mohini kujul näha ja Mahavišnu nõustus. Kui Išvaran nägi Mohinit, haaras teda iha ja ta seeme voolas välja. Et see maha ei langeks, võttis Mahavišnu selle oma pihku. Sellisest pihus toimunud ühendusest sündis Aiyanar. Et sünd oli nii erakordne, sai Aiyanarist jumal.²⁸

Müüdid jumalate põlvnemisest määravad kindlaks ka nende staatuse üleloomulike olendite hierarhias, mis on niisama keerukas kui maine kastsüsteem. Esimeses näites moodustavad algse paari Adiparašakti ja Šiva, teises annavad Šiva ja Višnu elu Aiyanarile, kellele mujal Indias vastab Šiva ja Parvati poeg Skanda.

Templites on tavaliselt mitmete jumalate kujusid, kuid nende paigutus pole juhuslik. Jumalate alluvussuhted, kus vanemad on ikka lastest tähtsa-

²⁶Vt nt Eveline Masilamani-Meyer. Guardians of Tamil Nadu: Folk Deities, Folk Religion, Hindu Themes. — Neue Hallesche Berichte: Quellen und Studien zur Geschichte und Gegenwart Südindiens. Halle: Verlag der Franckeschen Stiftungen zu Halle, 2004, 5. köide, lk 19–22.

²⁷S.o kitsede lemmiktoit.

²⁸Loo jutustas 45-aastane Sakkara, Agarami küla Aiyanari templi papp (*pujari*).

mad, loovad korra keerukas mütoloogilises süsteemis, millesse kuulub sadu jumalaid. Sugumar Udaiyar ütles:

Igal jumalal on oma kaitsejumal [*kaval deivam*]: Muruganil on Kadamban, Mariammanil Kathavarayan, Periyayil on Pavadairayan ja Muniešvaran on Išvarani kaitsejumal. Meie küla rahvas usub eelkõige Mariammanit, seejärel Murugani.

Kaitsejumala mõistel on seega kaks põhilist tähendust. Kõik jumalad kaitsevad oma küla ja selle elanikke, kes neid rituaalides austavad. Teiseks on paljud jumalad teiste alluvad ning teenivad neid kaitsjatena.

Külapapid kui religioossed autoriteedid

Teatud määral tunnevad kohalikke jumalaid puudutavat pärimust ja mütoloogiat (*aideegam*) kõik külainimesed, kuid enamasti on selle parimad tundjad need mehed, kes hoolitsevad templite eest ja viivad läbi rituaale. Et neid eristada preestrist, kes on alati braahmani soost, võiks sellist külavaimuliku eesti keeles nimetada papiks (tamil *pujari* — ‘papp’ või *koil pusari* — ‘templipapp’). Üldjuhul kuuluvadki papid mitte-braahmanlikesse kastidesse, sealhulgas puutumate *dalit*’ite sekka. Kastisüsteemi piirangute tõttu ei sisene *dalit*’id templitesse, mis kuuluvad kõrgemale seisusele, ja vaevalt on ka viimaste esindajatel asja *dalit*’ite templitesse. Papid on oma jumalatele eriti lähedased, vastutades nende heaolu eest.²⁹

Pichchandi on 76-aastane *dalit*, kes teenib papina Athipakkami külas Mariammani ja Vīranari templis. Ta jutustas perepärimuse viimase templi tekkeloo kohta.

Et Pichchandi vanaisa abikaasa ei saanud lapsi, läks ta Irumbilikuchi Madambattu külla, kus Vīranar algselt elas, võttis teda sümboliseeriva püha kivi, pesi seda tagasiteel rituaalselt Pennaiyari jões ning tõi koju. Et Pichchandi vanaisa oli jumalat käes³⁰ kandnud, andis ta jumalale nimeks Kaiverivīran.³¹ Järgmisel aastal sündiski tema isa, saades nimeks Vīran. Sellest ajast peale on külarahvas austanud seda jumalat korra aastas erilise pühaga.

²⁹E. Masilamani-Meyer 2004, lk 36.

³⁰Käsi — tamili *k kai*.

³¹Kaiverivīran — ‘käes toodud Vīran’.

Jumalate toimetamine ühest külast teise ainelisel kujul kas kivi või peotäie mullana on Tamil Nadus laialt tuntud.³²

Järgnev perekonnapärimus selgitab papp Pichchandi lähedast suhet jumalaga. Žanrianalüütiliselt võime täheldada jutu ajaskaala muutumist. Müüdi algajastu juurest jõuame siin muistendite ajaloolisse aega. Papi isiklik side Vīranariga jätkub tänini ja annab talle erilise kontrolli jumala üle:

Jumal kuulab mind ja inimesed tulevad minu käest mitmesugust abi otsima. Näiteks ükskord hakkas rahvas kartma peatee ääres kasvavat viigipuud, sest selle sees elas Vīranar. Ma põletasin kamprit, jutustasin Vīranarile rahva hirmust ja palusin tal ära minna. Järgmisel päeval läkski ta sealt minema.

Hiljuti ehitas keegi maja sinna, kus jumalale meeldis käia. Majaperemees kurtis mulle, et inimesed kardavad hääli, kui kuulevad jumala liikumist, ja palus, et ma midagi ette võtaksin. Läksin kohale, põletasin kamprit ja palusin Vīranari, et ta seal enam ei käiks. Sellest ajast peale inimestel enam hirmu pole.

Muistendi žanritunnus on sündmuste paigutamine argielu geograafilisse ja sotsiaalsesse konteksti. Nagu viimastest lugudest ilmneb, võivad jumalad teha külarahvale tüli ilma erilise põhjusega, kuid nende vihastumine inimeste peale on ikka motiveeritud. Paljud muistendid hoiatavad külarahvast eksimuste eest, jutustades üleloomulikust karistusest. Nõnda propageeritakse laitmatut eluviisi ja eeskujulikku suhet jumalaga.

Sakkara on 45-aastane, kuulub *gounder*'i kasti ja teenib Agarami külas Aiyanari templis papina. Tõelise rituaalispetsialistina teab ta, kuidas jumalaid kohelda, et õnnetusi ära hoida.

Paar aastat tagasi tuli üks *dalit* templisse ja proovis siin nõiduda. Aga Aiyanar ei säästnud teda, sest talle ei meeldi rüvedad ja kurjade kavatsustega inimesed. Mees suri mõni päev hiljem.

Kui keegi kaotab asju või raha, siis tuleb kirjutada õhukesele vaskplaadile, et ta tahab neid tagasi saada, ja lisada kahtlusaluste nimed. Plaat peidetakse templi maa-alale. Tavaliselt kardavad inimesed selle plaadi lähedusse minna ja veel vähem julgevad nad vaadata, mis on sinna kirjutatud. Oma headuses aitab Aiyanar kadunud asju kätte saada. Aga Aiyanar ei säästa neid, kes ei tule tagasi, et teda tänada. See inimene jääb haigeks või juhtub tema perekonnas õnnetus. Aiyanar karistab uhkeid.

³²Diane P. Mines. *The Hindu Gods in a South Indian Village. — Everyday Life in South Asia*. Ed. Diane P. Mines and Sarah Lamb. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2003, lk 245.

Meie templis oli peajumala kuju. Ükskord lõi keegi kujul pea lõhki. Siis me veel ei teadnud, kes seda tegi, kuid nüüd on sellele mehele ja tema perele ots peale tehtud.

Selliste lugude kaudu kinnitatakse teadmisi templi sakraalsest ruumist, “kus tuleb järgida teatud puhtusreegleid”.³³ Siin ilmneb ka puutumate kastide allasurutud seisund külas, mis keelab neil siseneda kõrgemate kastide templitesse. Hukkamõistu ja üleloomuliku karistuse pälvivad nii rüvedad kui kurjade kavatsustega inimesed — nõiad ja vargad. Ühtlasi ilmneb eelmisest, et vargused ja sellest tulenevad pinged on külaühiskonnas tõsine probleem. Ometi ei jäta sellised lakooniliselt sõnastatud hoiatavad lood kahtlust, et jumala võimuses on usklikke aidata ja et tema meelevald ei hõlma ainult templi füüsilist ruumi, vaid kogu ühiskondlikku sfääri. Tamil Nadu rahvausku uurinud Christopher Fuller on märkinud, et jumal ja tema kuju sulavad sedavõrd kokku, et nende selgest eristamisest ei saa rääkida.³⁴ Ka äsja kirjeldatud juhtum kuju lõhkumisest annab tunnistust, et seda ei mõistatud ainult templi sakraalse ruumi rüvetamisena, vaid otsese kallaletungina jumalale, kelle kättemaks oli halastamatu. Küllap pole seegi juhus, et hoiatusmuistendid karistavatest jumalatest kuuluvad külapappide repertuaari, kelle autoriteet ja käekäik sõltub neile lähedal oleva jumala positsioonist. Igatahes kinnitavad paljud lood, et kui kellelgi peaks tekkima kahtlus jumala võimetes või tema olemasolus, ei tasu teda siiski provotseerida. Järgneva tõestisündinud loo jutustas 35-aastane braahman Kasi Visvanatha Gurukal. Tema seisusele vastavalt on tema hooles Velakulami külas kõrgema jumala Išvarani (s.t Šiva) tempel.

Lapsena elasin koos vanavanematega Panruti lähedal Thiruadigai külas. Seal ei olnud suurt templit, oli vaid üks väike Adi Muniešvarani tempel. Samas on kanali moodi tiik, mis näeb üsna looduslik välja. Kord aastas käis külarahvas öösel templi juures, süütas õlilambid ja viskas jumalale keedetud riisi.

Selles templis austati Adi Muniešvarani, kellest mu vanaisa jutustas. Ta rääkis, et Muniešvaran oli väga pikk, kauni jume ja pikkade juustega, tal oli *vipūti*³⁵ laubal, ta kandis jalanõusid ning täiesti puhast valget *dhoti*³⁶. Kuu loomise³⁷ ööl käis ta tiigi juures oma riideid pesemas. Kui keegi ma-

³³E. Masilamani-Meyer 2004, lk 89.

³⁴Chr. Fuller 1992, lk 61.

³⁵*Vipūti* — püha tuhaga tehtud märk.

³⁶*Dhoti* — tavapärase meeste riietuse.

³⁷Kuu loomine — *ammavasai*.

gas või istus tema rajal, pööras ta pead, vaatas sellele inimesele otsa ning see pilk oli väga kohutav. [- - -] Mu vanaisa rääkis sedagi, et Muni on šivalane, armastab ainult riisi ning seda tuleb talle annetada. Ta rääkis, et kui Muni läheb keskööl tiigi juurde oma riideid pesema ja suplema ning tuleb pärast pesemist tiigi juurest tagasi, ja kui siis keegi peaks talle keedetud riisi viskama, püüab ta selle lennult kinni ja sööb ära. Koolis rääkis ka õpetaja Muni käimistest kuu loomise öödel. Nagu oleks neist hirmujuttudest veel vähe olnud, kippus mu vanaema mind heidutama, öeldes, et me ei tohi minna Adi Muniešvarani templisse, sest ta võtab lapsed kinni ja viib ära. Küll ma kartsin, sest mulle öeldi iga päev, et ma ei läheks templisse ega selle lähedusse.

Kui ma suureks kasvasin, sain julgust, et vaatama minna, kuidas Adi Muniešvaran välja näeb, ning välja uurida, kas tema kohta räägitakse tõtt. Ma olin kuuteistkümnepäevane. Vaheaegadel saime poistega ikka vana vanemate külas kokku. Ükskord otsustasime neljakesi minna templisse ja uurida, kas Muni peseb oma riideid ja sööb õhku visatud riisi. Meist vanim oli minu onu Sarvesuran, kes oli umbes kahekümne ühe või kahekümne kahe aastane. Me võtsime kaasa keedetud riisi, läksime templi lähedusse ning istusime tiigi äärde. Keskööl kuulsime, et keegi peseb riideid, kuid ei näinud kedagi. Siis kuulsime, kuidas puusandaalide klobin liikus tiigi juurest ülespoole templi suunas. Et olime neljakesi koos, ei löönud me kartma. Võtsime pähe, et vähemalt üks meist peaks jumalat nägema ning kiirustasime sinnapoole, kust kuulsime samme. Äkki pillas Sarvesuran riisikarbikese käest ja riis pudeneks laiali. Me ei näinud midagi, kuid olime rahul, et olime midagi kuulnud, ning läksime tagasi koju. Kodus riieldi meiega ja hoiatati, et me sinna tagasi ei läheks. Sellega oli seiklus lõppenud ja tegelikult me unustasime selle mõneks ajaks.

Aga midagi juhtus Sarvesuraniga, kelle käest riisikarp maha oli kukkunud. Teised meist unustasid sündmuse, kuid tema ei suutnud seda unustada. Ta mõtles kogu aeg maha pillatud riisist. Ta elas veel ainult kuusteist päeva. Teda tabas tundmatu haigus: seeme hakkas iseenesest välja voolama ja ta ei saanud midagi parata.

Nii kestis see päevade kaupa. Ta viidi arsti juurde, kuid ma ei tea, mida arst ütles. Igatahes ei saanud teda ravida. Tema oma pere rääkis, et ta oli silmast silma kohtunud Muniešvaraniga ja seetõttu karistati teda sellise haigusega. Sarvesuran suri esimesel päeval pärast täiskuud. Ta oli kahekümne ühe aastane.

Ülaltoodud kogemusjutt on märksa põhjalikumalt välja arendatud kui mitmed teised varem esitatud lood, mida mõtestasime muistendi ja memoraadi žanritunnuste kaudu. Siinkohal on põhjust küsida, mil määral vastavad Tamil Nadu jutud ikkagi Euroopas ja mujal läänemaailmas tuntud usundi-

lise folkloori žanritele. Bill Nicolaisen on kirjeldanud muistendi struktuuri William Labovile tuginedes, kes on analüüsinud isiklikku kogemust käsitlevaid jutte. Nicolaiseni järgi on muistendi narratiivseks tuumaks triaad orientatsioon-komplikatsioon-tagajärg.³⁸ Ilmselt on raske uskuda, et Tamil Nadu külaühiskonnas jutustatud lood võiks kuidagi olla mõjutatud Euroopa ja läänemaailma usundilise folkloorist sellele omase kompositsiooniga. Ometi leiame ülaltoodud jutust Nicolaiseni kirjeldatud muistendi põhistruktuuri. Esmalt tutvustab jutustaja tegelasi, tegevuspaika ja esitab muud sissejuhatavat teavet (orientatsioon), sellele järgneb hädaohtlik öine seiklus (komplikatsioon), mis põhjustab noormehe haiguse ja surma (tagajärg). Intervjuus järgneb jutustusele kokkuvõtlik hinnang, mis kuulub Labovi ja Nicolaiseni järgi samuti paljude isikujuttude ülesehitusse. Nimelt lausub braahman Kasi Visvanatha Gurukal:

Siis ma veel ei teadnud, kuidas selliseid juhtumeid mantrate abil lahendada. Nüüd ma tean. Mu laubal on jumala kaitse.³⁹ Tänu sellele saan aru, kui mu tee ristub jumalate rajaga. Samuti kaitseb see mind võõraste võlukunsti⁴⁰ ja nõiduse⁴¹ eest.

Näeme, et Nicolaiseni kirjeldatud muistendi struktuur ei piirdu läänemaailma usundilise pärimusega, vaid sellised analüütilised skeemid kehtivad ka India folklooris.

Jutustaja hinnangust ilmneb ka pappide autoriteet ning auväärt positsioon külaühiskonnas. Tänu eriteadmistele ja lähedasele suhtele jumalaga suudab papp kontrollida üleloomulikke jõude ja lahendada külarahva jaoks ohtlikke olukordi. Näeme sedagi, kuidas Sarvesurani pealtnäha mõttetu enneaegne surm omandab tähenduse, kui sellest saab usundilisse muistendipärimusse kuuluv sündmus. Jutt mõjub tõsise hoiatusena noortele, kes võibolla sooviksid otsida alternatiivseid maailmapilte, kus ei valitse jumalad, papid ja vanarahvas. Saab kinnitust, et usundiline pärimus kannab endas sugupõlvede tarkusi, millest loobumine mõjub hukutavalt.

³⁸Inglise keeles: *orientation—complicating action—result*. Bill Nicolaisen. The Linguistic Structure of Legends. — Perspectives on Contemporary Legend. Ed. Gillian Bennett, Paul Smith, and John D. A. Widdowson. Sheffield: Centre for English Cultural Tradition and Language (=CECTAL)/Sheffield Academic Press, 1987, 2. osa, lk 69.

³⁹Tamili k *devarakṣayam*.

⁴⁰Tamili k *mantram-tantram*.

⁴¹Tamili k *pilli*

Kogemusjutud külajumalatest

Ühiskondliku suunitlusega õpetlik jutupärimus, kus jumalad sekkuvad inimeste ellu neid karistades ja õnnistades, aitab kindlustada küla stabiilsust ja turvalisust. Väga sageli räägitakse jutte minavormis, sest usundilise maailmapildi valitsedes on üleloomulikud läbielamised ootuspärased. Tunnetuslikult polegi erilist vahet, kas räägitakse kolmanda isiku või iseendaga juhtunust, sest mõlemal juhul taastatakse üleloomulikku tõelust, mida kogetakse jutustamise ja kuulamise käigus. Juttudes sulavad kokku argipäev ja unenägede maailm:

Ükskord, kui ma õppisin viiendas klassis, lõin templis Muniešvaranilt noa käest. Samal ööl nägin hirmsat und. Muniešvaran oli umbes samasugune kui tema kuju templis, aga hirmus suur. Ta läks ratsaretkele.⁴² Tema ees liikus rongkäik umbes viie trummilööjaga. Öilambid põlesid. Siis ajas Muniešvaran mind taga. Püüdsin põgeneda ja peitsin end härjavankri alla. Küll ta oli hirmus.

Järgmisel päeval oli mul kõrge palavik. Ma palvetasin jumala poole, ütlesin talle, et olin teinud rumala vea, ja palusin andeks. Ohverdasin talle kookospähkli ja kamprit. Sellest ajast peale pole ta mulle halba teinud ja mul läheb hästi. Jumal on olemas, aga mõned inimesed ei usu teda ega käi templis. Aga mina usun jumalat.⁴³

Paljudes Tamil Nadu muistendites ja memoraatides ilmuvad jumalad unes. Mõnikord annavad nad unes juhtnööre templi rajamiseks või hoiatavad mõne eksimuse tagajärgede eest.⁴⁴ Hästi tuntud on ka suuline pärimus jumalatest, kes ratsutavad öösel ümber oma küla, kaitstes selle territooriumi. Oma klassikalises uurimuses *Lõuna-India külajumalad*, mille esimene trükk ilmus 1921. aastal, on Henry Whitehead märkinud:

Peaaegu igas Tamili külas on Iyenari [Aiyenari] pühamu. Teda peetakse küla valvuriks ja usutakse, et ta teeb igal ööl viirastuslikul hobusel kurjade vaimude peletamiseks ringsõitu, mis on hirmuäratav vaatepilt.⁴⁵

Eveline Masilamani-Meyer, kes uuris 1989–1991 Tamil Nadu külatempleid ja vastavat usundilist pärimust, kuulis samuti neid muistendeid.

⁴²Tamili k *sari*.

⁴³Rääkinud 30-aastane Kumar, kes elab Pavithirami külas ja kuulub *nathamam udaiyar*'i kasti.

⁴⁴Vt E. Masilamani-Meyer 2004, lk 25, 30, 45.

⁴⁵Henry Whitehead. *The Village Gods of South India*. New Delhi—Madras: Asian Educational Services, 1999, lk 33.

Räägitakse, et Aiyandar, kes on valgel hobusel, ja Karuppar pruunil hobusel (või samuti valgel ratsul), sõidavad öösiti ringi. Mõned vanad papid väitsid, et nad on nende hobuseid kuulnud.⁴⁶

Teisal kirjutab Masilamani-Meyer:

Jumal võib ratsutada templiõues seisval tsementhobusel, kui ta öösel ümbruskonda kaitseb

ja märgib, et

vanasti nähti ikka, kuidas jumal hobuse seljas koos saatjaskonnaga ratsutas, tehes ümbruskonnale ringi peale.⁴⁷

2006. aastal jutustas oma kogemustest 50-aastane Vadivel, Pavithirami küla Muniešvarani ja Ammani templi papp. Vestluses osales ka Kumar, kelle ülalkirjeldatud unenägu tuletas Vadivelile meelde järgmise elujuhtumi:

Kui jumal läheb ratsaretkele, pole tema nägu ega jalgu näha. Tal on seljas kollane sari moodi rüü. Kui siis keegi tee ääres seisab või mööda läheb, ei juhtu neile midagi. Aga kui nad satuvad jumalaga silmitsi kokku, siis jumal tapab nad. Kariloomadega ei juhtu midagi, kui nad jumalale ette jäävad. Jumalad ei liigu igal ööl.

Nägin teda [Muniešvaranit] ringsõidul siis, kui valvasin öösel oma põldu. Äkitselt kuulsin kella häält, mis tavaliselt on härjal kaela seotud. Imestasin, et kes küll võiks sellisel kellaajal härgadega tulla. Seal, kus ma puhkasin, oli mul latern posti külge seotud. Nägin jumala kollast rüüd ja sellest taipasingi, et see on jumal ringsõidul. Ta möödus nii ruttu, et ma ei jõudnud midagi küsida. Nii ma ei teinudki suud lahti, et teada saada, kas see võis keegi teine olla. See oli ainus kord, kui teda nägin, umbes kümme aastat tagasi.

Inimeste arvamused lähevad ses osas lahku, kas jumalate ringsõit (*sari*) ümber küla toimub igal ööl, paar korda nädalas või haruharva, kuid ollakse ühel meelel, et pealtnägija satub suurde ohtu, kui ta peaks jumalale jalgu jääma. 52-aastane Sugamar Udaiyar, Athipakkami küla *udaiyar*'i kasti vanem, kirjeldas läbielamist ja selle tagajärgi nõnda:

Rahvas räägib, et kui jumalatega silmitsi sattuda, toovad nad häda kaela. Ei saa öelda, et jumalad seda tõesti teevad, aga hirm jumala ootamatul kohtamisel on nii suur, et inimesed jäävad haigeks. Kui see juhtub, võib saada südamerabanduse või tõuseb vererõhk või süda jääb seisma.

⁴⁶E. Masilamani-Meyer 2004, lk 21.

⁴⁷*Ibid.*, lk 81 ja 87.

55-aastane Darman kuulub *dalit*'ite seisisse ja on Kalleri külas Panjammali ja Vīranari templi papp. Koos vanema venna Ramasamyga antud intervjuus tunnistasid nad, et on jumalaid öistel retkedel seiranud. Järgnevast ei selgu küll, kas vendadel on olnud ühiseid üleloomulikke kogemusi, kuid võime tõdeda, et kollektiivne usundiline pärimus määrab ära üksikisikute uskumused. Teineteist intervjuu käigus täiendades nõustuvad mõlemad vennad põhiliste uskumustega, mida võime nimetada ka muistendimotiivideks, kui tõlgendame nende kogemust folkloristlikust vaatekohast. Tähelepanuväärne on seegi, et vennad ei kasuta otseselt memoraadivormi, kuigi võiksid seda teha. Nähtavasti ei pea nad võimalikuks, et keegi võiks jumalate ratsaretkedes ülepea kahelda, mistõttu pole neil vajadust tugevama tõe retoorika järele, mida mina- või meievormi kasutamine võimaldaks.

Oleme näinud, kuidas jumalad öösel ratsutavad. Neil on käes palju õlilampe. Kõige ees lähevad ketikoerad, siis politseinikud, siis Vīranar ratsahobusel ja tema järel teised jumalad. Meil [s.t templil] on kaks hobust [hobuse kuju] ja nii nad istuvad kahe- või kolmekesi ühe hobuse selga. Püsidega politseinikud on jumalate turvamehed. Nende ülesanne on inimesed eemal hoida. Kui keegi ei kuula politseinike korraldusi, siis jumal ise karistab üleastujat. Kogu saatjaskond läheb teele kella kaheteistkümnepaiku. Ringsõidu ajal tunneme lillede, õlilampide ja lõhnaküünalde hõngu. Kui tunneme seda lõhna, peame seisatama ja kõrvale astuma isegi siis, kui sajab. Poole tunni pärast on lõhn kadunud. Alles siis võime edasi minna. Ratsutades kannab Vīranar käes nuga. Jumalate ringsõit toimub eranditult igal ööl.

Ka kirjeldatud relvastatud politseinikud ja koerad kuuluvad templi skulptuuride hulka, mis loovad määllusööbiva ja kergesti ettekujutatava visuaalse pildi vahtkonnast, kes kaitseb külarahvast öösel kurjade vaimude, nõidade ja teiste väljast ähvardavate ohtude eest. Ka vargused ja röövimised on külades tõsine mure, millega jumalad aitavad toime tulla, sest nende raev pöördub pimeduse varjus tegutsevate sissetungijate vastu. Jumalate ringsõidud markeerivad nende kontrollitavat territooriumi ja kinnitavad külade ühtekuuluvust ning vastandumist võõrastele. Darmani ja Ramasamy jutu järgi moodustavad jumalad ühtehoidva kogukonna, kes kaitsevad suuremat piirkonda, mis hõlmab naaberkülasid:

Miks nad [jumalad] käivad ainult öösiti? Nad käivad öösiti just nagu meie, et saada kokku ja rääkida kõigest toimuvast. Nii kogunevad kõik naabruskonna jumalad ja arutavad isekeskis, kes on mida teinud, keda nad on soosi-

nud ja keda karistanud, kuidas inimesed nende eest hoolitsevad, mismoodi teenivad,⁴⁸ ja mida nemad on inimeste heaks teinud.

Öösiti kogunedes kannavad nad kõik ette Išvaranile [Šiva], kes on kõigi jumalate guru. Ta küsib kõigilt nende eksimuste kohta. Išvaran ütleb neile, et nad inimestele halba ei teeks, ja nad kuulavad sõna, sest on kõik tema lapsed. Seepärast jumalad kuulavadki meid ja teevad seda, mida palume. Naabruses on nõnda palju jumalaid, kuid nende vahel pole vaenu, sest kõik käivad koos ja kuulavad Išvarani. Nad tegutsevad ühiselt.

Näeme, et India kastiühiskonna põhja kuuluvate *dalit*'ite meelest tugineb maailmakord jumalate harmoonilistele suhetele. Selle ideaalpildi aluseks on üksmeelne perekond, keda juhivad braahmanite jumal Šiva. Tema absoluutset ülemvõimu tunnistavad ka alamkihid, kelle jaoks on iseenesestmõistetav, et nii inimeste kui jumalate ühiskond on hierarhiliselt korraldatud. Šiva esindab ideaalset kuningat, kes kaitseb seadust ja korda. Ka raevukad jumalad, keda on kirjeldatud kui ettearvamatuid ja ebastabiilseid,⁴⁹ rahunevad tema valitsuse all. Ettekujutus jumalate üksmeelsest kogukonnast on eeskujud ka maisele elukorraldusele, mis on täiuslikkusest kaugel, sest tülid, hõõrumised ja pinged on külas tavalised. Eespool nägime, kuidas hinduismi jumalatest rääkivate müütide abil korraldatakse maailmapilti ja luuakse selles ühtsust ning korda. Ka muistendid toimivad samalaadselt, kuid teisel tasandil. See žanr stabiliseerib ühiskondlikku korda, sest muistendites esitatud normid kehtivad ka maise elu korralduses.

Stuart Blackburni tähelepaneku järgi on tamili folklooris kõige populaarsemad sellised muinasjutud, kus antakse selgeid eetilisi hinnanguid.⁵⁰ Neil lugudel kuritegudest ja karistustest, õigest ja valest käitumisest on tugev moraalne sõnum. Käesolevas artiklis käsitletud muistendid teevad samuti ettekirjutusi, kuidas igapäevases elus toimida, ja pakuvad hoiatavaid näiteid eksimuste ja nende tagajärgede kohta. On tähelepanuväärne, et filosoofilises hinduismis tuntud karmaseadusel pole neis lugudes tähendust, sest karistus viiakse kohe täide külajumalate sekkumise kaudu, kel on täielik võim oma territooriumi ja selle asukate üle.

⁴⁸*pūjā* — sanskriti k 'austamine, usutalitus'.

⁴⁹Diane P. Mines. *The Hindu Gods in South Indian Village. — Everyday Life in South Asia*. Ed. Diane P. Mines and Sarah Lamb. Bloomington—Indianapolis: Indiana University Press, 2003, lk 242.

⁵⁰Stuart Blackburn. *Moral Fictions: Tamil Folktales from Oral Tradition — FF Communications*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2001, nr 278, lk 276.

Ometi on ka teistsuguseid jutte, mis pole kuidagi taandatavad lihtsale õpetusele, et pahateole järgneb üleloomulik karistus. Usundiliste rahvajuttude žanriline maailm on mitmekesine ja paljud neist pole mõtestatavad didaktiliste muistenditena. Ka järgnev näide käsitleb religioosset kogemust ning inimese ja jumala suhteid, ometi on selle õpetuslik sisu hoopis teistsugune:

Eripathi Nāyanāril oli komme pärast voodist ülestõusmist Šiva lingamit kividega pilduda. Ja nii päevast päeva. Kui see jäi tegemata, ei saanud ta korralikult magada ja töö ei edenenud. Kivihoobid olid Šiva keha igalt poolt vigastanud. Uuteks tabamusteks polnudki enam tervet kohta. Ta keha veritses üleni. Keegi küsis Šivalt, miks ta on verine, ja Šiva vastas, et üks mees viskab iga päev tema pihta kivi. Naaber küsis Šivalt, miks ta vaikib ega võta midagi ette, et seda meest peatada. Sellepeale vastas Šiva, et mees, kes teda kividega loobib, teeb seda kogu hingega ega ole päevagi vahele jätnud. Seepärast tahtiski Šiva teada, kas mees teeb seda õigesti ja järjekindlalt, et ta siis oma kaitse alla võtta.

Ühel päeval polnud läheduses ühtki kivi. See oli Šiva vemp. Mees sai vihaseks ja ütles endamisi: “Kive pole, aga ma pean kohe tööle minema. Kui ma ei saa Šivat kividega loopida, pole mul rahu. Igatahes kolgin teda ka täna.” Nõnda öeldes lõi ta Šiva lingamit peaga. Pea oleks pidanud katki minema, aga läks teisiti. Hoopis Šiva ilmus mehele ja ütles, et ta peab oma tahtmist täitma nagu kord ja kohus, järjekindlalt, ametist ja ajast hoolimata.

Just nagu külatemplitest jutustavates hoiatusmuistendites on selleski loos jumal samastatud oma kujuga, sest kivist viljakuse ja falloose sümbol lingam kuulub Šivale. Ometi on Šiva siin hoopis teistsugune kui folkloorne Išvaran, kes esineb näiteks Darmani ja Ramasamy jutustuses. Viimane jutt erineb radikaalselt neist muistenditest, mis käsitlevad templite rüvetamist ja järgnevat jumalate kättemaksu. Jumalate tekstuaalne ja žanriline elukeskkond on heterogeenne. Erinevad žanrid väljendavad erinevaid sõnumeid⁵¹ ja muistendid külajumalatest ei sobi müstilise pühendumise (*bhakti*) õpetusega, mida kuulutatakse Tamili lugudes Šiva’t austavatest pühakutest, kelle hulka kuuluvad Nāyanārid.⁵² Viimase näite esitas braahman Kasi Visvanatha Gurukal, kes jutustas ka oma isiklikust kogemusest tiigi ääres, kus

⁵¹Lauri Honko. Folkloristic Theories of Genre. — Studies in Oral Narrative. Ed. Anna-Leena Siikala. (Studia Fennica 33.) Helsinki: Finnish Literature Society, 1989, lk 15.

⁵²Dennis D. Hudson. Violent and Fanatical Devotion among the Nāyanārs: A Study in the Periya Purānam of Cēkkilār. — Criminal Gods and Demon Devotees: Essays on the Guardians of Popular Hinduism. Ed. Alf Hiltebeitel. New York: State University of New York Press, 1989, lk 373–404.

ta puutus kokku raevuka Muniešvaraniga. Niisiis valdab see haritud ja religioossetes teemades pädev jutustaja erinevaid žanre, mis ilmselt hõlmavad ka kirjandust, kust see Eripathist kõnelev lugu näib pärinevat. Samuti tundub, et on tihe seos õpetatud informandi kõrge sotsiaalse staatuse ja jutu moraali vahel, mis on märksa müstilisem ja filosoofilisem kui külajumalatest rääkivates lugudes. Seejuures pole süžee paigutatud kaasaegsesse külaühiskonda, vaid ajas kaugesse müüdiruumi. Peategelane pole tavaline oma küla mees, vaid pühak.

Hinduismi ääreala või tundmatu usundi tuum?

Hinduismi on kirjeldatud religioonina, mille aluseks on ühelt poolt braahmanite kehtestatud normid ja tekstuaalne traditsioon, teiselt poolt hierarhiline kastisüsteem.⁵³ Ometi on seesama kastisüsteem inimrühmi sedavõrd tugevalt eraldanud, et mõnede autorite arvates on ekslik rääkida tervet ühiskonda siduvast religioonist. Indias ei saa ühtse hinduismi kategooriaga leppida *dalit*'id, kelle eestkõnelejate jaoks on braahmanitekeskne religioon vaenulik, ühiskonna alamkihte ahistav jõud.⁵⁴ Ka antropoloogide töö tulemusel on selgunud, et hinduismil on tohtu hulk lokaalseid vorme, erinevusi ja sisemisi vastuolusid.

Kui lähtuda klassikalisest hinduismimääratlusest, oleks artiklis käsitletud külausk hinduismi kauge perifeeria ja kõrvalekalle selle õpetuslikust ja rituaalsest tuumast. Lõuna-India külades avaneb meie ees selline usundiline tegelikkus, milles ei valitse braahmanid ega kirjakultuur. Siin esitatud lühike sissevaade Tamil Nadu usundilisse pärimusse tõi esile, et selle parimad tundjad on rituaalispetsialistidest külapapid, kes enamasti ei kuulu braahmanite seisusse ja võivad olla isegi puutumate kastide esindajad. Selgus seegi, et usundilist pärimust antakse edasi suuliselt ja seda taasluuakse esituste käigus, kus olulisel kohal on kogemusjutud jumalate sekkumisest inimeste ellu. Jumalate võim ilmneb usundilise folkloori žanrites, mis kujutab neid öigluse ja korra valvuritena. Muistendižanris sulavad kokku inimelu sotsiaalne tegelikkus ning jumalate müütiline maailm selliseks tekstuaalseks ruumiks, kus lihtsurelikud saavad oma üleloomulike kaitsjate ja valitsejatega suhelda. Võimukate korralvurite vastasseis väetite ja armetute

⁵³W. Halbfass 2005, lk 23.

⁵⁴Gail Omvedt. Introduction to *Dalit Vision*. — Defining Hinduism: A Reader. Ed. J. E. Llewellyn. London: Equinox, 2005, lk 170.

inimestega loob narratiivse pinge, mis avaldub hirmujuttudes nende öistest kohtumistest silmast silma. Kuigi hinduismi peajumalaid tuntakse ja nendega seotud genealoogiad aitavad luua pärimuses teatud korda ja sidusust, jäävad Šiva ja Višnu usuelus siiski külajumalate ja -jumalannade varju.

Nii muistendid kui memoraadid on usundilised kogemusjutud, mille keskmes on tunnistajate läbielamised. Mõlemad annavad edasi teatud žanriomast maailmavaadet ning suhet sotsiaalsesse tegelikkusesse,⁵⁵ mõlemal on tugev retooriline jõud kuulajaskonna veenmisel kõlbeliste ja usundiliste tõdede paikapidavuses. Pole põhjust kahelda, et nende žanrite mõjuväljas elavates kogukondades ei aktualiseeru vastavad süžeed mitte ainult unenägudes, vaid ka tegeliku elu läbielamistes, mille sisu määravad suulises pärimuses etteantud tunnetuslikud skeemid. Veelgi tugevamalt kujundab kollektiivne traditsioon kogemuste hilisemat mõtestamist jutustamise käigus. Niisiis ei ilmu jumalad ainult templiskulptuuridena, vaid neid nähakse ja kuulatakse, niisamuti tegutsevad külajumalad üleloomulikele kogemustele keskenduvast suulises pärimuses. Pealegi tekitab usundiliste juttude esitus vastavaid läbielamisi, kui jutustaja ning kuulajate mõtteilma haarab endasse žanriline aegruum oma tegelikkusetajuga. Usundilise muistendi žanrikogemus on sedavõrd unustamatu ja mällusööbiv, et üleloomulik mõõde kandub argiellu.

Muistendižanr ei määra ainult külarahva usundilisi hoiakuid, vaid sellest sõltub suurel määral jumalate positsioon ning mõjuvõim. Tõestisündinud lugusid väärtustavas jutupärimuses avaldub jumalate vägi usklike kaitsta, õnnistada ja karistada. Muistendid ja memoraadid on alati käepärased veenavad näited, mis kõigevägevamate võimeid kinnitavad. Vastavast jutupärimusest ja žanrilisest mõtteviisist kaugenemine toob ühtlasi kaasa jumalate marginaliseerumise maailmapildis. Kujud ja templid kui füüsiline ruum jäävad oma sakraalsusest hoolimata jumalatele kitsaks, sest nad vajavad žanrilit eluruumi otsekui surelikud õhku. Usundiliste jutužanrite ruum võimaldab jumalatel tegutseda inimeste seas. Niisiis selleks, et mõista usundilisi kogukondi, ei saa piirduda templete, religioosse kunsti, sümbolite, rituaalide ja pühakirja uurimisega. Vaja on tunda usundilist pärimust, mis avaldub esitustes ja žanrites, mille kandjaks on nii kogukonnad kui üksikinimesed, kelle positsioon sotsiaalsetes hierarhiates erineb. Hinduismiks nimetatud

⁵⁵Vt Ülo Valk. *Eyes of Legend: Thoughts about Genres of Belief.* — *Indian Folklife: A Quarterly Newsletter from National Folklore Support Centre.* Serial No. 25. January, 2007, lk 12–14.

religioon, mille keskmes on braahmanid oma kirjavaraga, on vaid osalt seotud selle usundilise kultuuriga, mida esindavad külapapid, ja mille žanriliseks tuumaks on suulised kogemusjutud, kus külajumalad sekkuvad inimeste ellu. Selle elava ja elujõulise usundilise pärimuse kirjeldamine ning uurimine on Indias alles algjärgus. Ometi paistab siit väga keerukas usundiline, tekstuaalne ja sotsiaalne tegelikkus, mille surumine braahmanliku hinduismi raamistikku näib ühtaegu raske ja põhjendamatu. India usundilise rahvapärimuse parem tundmine aitaks ehk vastata küsimusele, mil määral on hinduism kui ülemkihtide traditsioon suutnud kohalikke usundeid endasse sulatada ja kuivõrd, kui üldse, saame rääkida homogeenest hinduistlikust rahvausundist. See oleks ehk põhjendatud, kui usundiline jutupärimus osutuks žanriliselt ühtseks. Niisiis pole žanrianalüüs kitsalt folklooristlik uurimisprobleem, vaid aitab teha ulatuslikumaid järeldusi. Indias on palju teistest eristuvaid kaste ja kogukondi, kes jagavad omavahel usundilist pärimust, milles domineerivad omad jumalad või hinduismi peajumalate kohalikud teisikud. Aga kui palju? Võib-olla on neid tundmatuid usundeid sedavõrd rohkesti, et kõigi nende kirjeldamine käib teadusele üle jõu.