

# Assami jutud muistenditest müütideni: Tähelepanekuid usundilise folkloori žanridünaamikast\*

Ülo Valk

India kirdeosale annab erilise võlu selle maanurga etniline, religioosne ja kultuuriline mitmekülgsus, mis on kütkestanud nii antropolooge kui folkloriste. Sealsed osariigid paistavad maakaardil eraldi asuva äärealana, mida muust Indiast lahutab Bangladesh ehk endine Ida-Pakistan. Enne India iseseisvumist Assami nime all tuntud suur provints on tänapäeval jagatud kaheksaks osariigiks, mida lisaks Bangladeshile ümbritsevad Birma, Bhutan ja Hiina ülemvõimu alla jäänud Tiibet, kust saab alguse võimas Brahmaputra jõgi. Seda Assamist läbi voolavat hiigeljõge ümbritsevatel aladel kasvatatakse teed ja riisi, aga seal laiuvad ka looduslikud padrikud ja kõige ehtsamad džunglid (assami keeles *janghal*), kus elab elevante, tiigreid, ninasarvikuid ja väiksemaid neljajalgseid. Inimsoo esindajatest on Assamis palju hõimurahvaid, kes räägivad mitmesuguseid tiibeti-birma keeli. Nende küladesse sattuval ränduril pole raske märgata, et linnatsivilisatsioon ja üleilmastumine pole neid rahvaid kuigivõrd kaasa haaranud. Kangast kootakse õues telgedel, vett tuuakse külakaevust, süüa tehakse lahtisel tulel ja pahma tallamine on jäetud veiste hooleks.

Keskendun selles artiklis tänapäeva Assami osariigile, kus elab umbes 26 miljonit inimest ja mis moodustab osa ajalooliselt suuremast piirkonnast. Vaatlen selliseid pärimustekste, mis ühel või teisel moel väljendavad

---

\* Artikkel on valminud ETF grandiprojekti 6518 raames ("Etnilised folkloorižanrid ja kirjakultuur").

usundilist maailmapilti ning mõjutavad religioosset käitumist. Püüan selgitada, millistes suulistes vormides avaldub Assami hinduistlik rahvausund, mõtestada seda usundiloolisest ja žanriteoreetilisest vaatepunktist lähtuvalt ja paigutada assami usundilised jutud rahvusvahelises folkloristikas käibiva žanrianalüütilise skeemi raamidesse. Artikli lähtekohaks on 2000. aastal Assamis ja Meghalaya naaberosariigis tehtud välitöödemärkmed ja intervjuud. 2003. aastal sain esialgsetele teadmistele lisa, kui siirdusime koos Guwahati ülikooli folkloristidega Põhja-Assami küladesse, mis asuvad Arunachal Pradeshi osariigi piirialal, mõnekümne kilomeetri kaugusel Tejpuri linnast. Vahetult enne seda olime pidanud mitmepäevase rahvausundialase seminari “Sünkretism, usund, žanr — Eesti ja India muistendite võrdlev uurimine”. Seminaril osalenud folkloristid pärinesid mitmest Kirde-India osariigist ja tundsid oma piirkonna pärimust seega põhjalikult. Uusi teadmisi kogunes tohutult, kuid intervjuude ja kohtumiste käigus tekkis ka palju vastuseta jäänud küsimusi. Olen tänulik Guwahati ülikooli folkloristikaprofessorile Kishore Bhattacharjee’le, kes paljudele neist hiljem vastata aitas.<sup>1</sup>

## Assami usundiloost

Kunagi tunti Assamit hoopis Kāmarūpa nime all, mis osutab armastusjumal Kāmale ning vihjab tantrismile kui selle piirkonna kandvale religioossele suundumusele. Kaugesse minevikku ulatuv tantristlik kultus seostub paljude palverändurite sihtpaiga — Kāmakhya templiga, mis paikneb Guwahati linna lähedal Nilachali mäel. Piirkond, sealne kuningriik ja valitsejaid esinevad ka eeposes *Mahābhārata* ning pikkades lugulauludes puraanades. Kohalikest hõimupealikutest said kuningad, kelle päritolu seostati deemonlike olendite asuratega. Paljud Assami valitsejad pidasid oma esiisaks asura Narakat, kelle ema maa-jumalanna Bhūmī viljastus metskulдина kehastunud jumal Višnu seemnest. Višnu andis Narakale oma erilise õnnistuse kõigi vaenlaste tapmiseks, kuid käskis olla heatahtlik preestrite ja askeetide vastu. Valitsejana oli Naraka heitlik, solvas rängalt tark Vasišthat ja peletas jumalanna Kāmakhya maalt välja. Višnu andis töotuse, et tapab ta ühes

---

<sup>1</sup>Välitöödel olid abiks ka kohalike hõimukeelte ekspert lingvistikaproffessor dr Dipankar Moral, folkloristid dr Parag Sarma ja dr Anil K. Baro, kellele olen niisamuti tänulik. Tänan ka Eesti Teadusfondi, kes aitas sõite finantseerida, ning oma häid rännukaaslasi Liina Sillaotsa ja Laur Vallikivi.

oma järgmises kehasuses. Lõpuks oli Krišna see, kes tappis Naraka suure lahingu käigus.<sup>2</sup>

Tõenäoliselt pole Naraka nime taga mitte ainult üks valitseja, vaid terve dünastia, mille valitsemine võib langeda meie ajaarvamise algusse või selle eelsesse aega. Meie ajaarvamise esimesel aastatuhandel asus Assamis üha enam aarjalasi, kelle positsioon tugevnes kõikjal Indias. Aarjalaste preestrid braahmanid said sealses ühiskonnas juhtiva koha, kohalikud müüdid ning kultused sulandati hinduistlikusse religiooni, kus esiplaanile kerkisid vägevad jumalad Višnu ja Šiva ning jumalanna Devī. Assami jumalusi hakati tõlgendama aarjalaste jumalate ilmingutena, seega allutati nad ideoloogiliselt aarjalaste ülemvõimule. Kohalike ja aarja müütide kokkusalatamine ilmneb ka Assami kuningate seostamises deemonlike asuratega, mis kindlustas neile koha hinduistlikus mütoloogias, paigutades nad siiski jumalatest (*deva*) allapoole. Üks olulisemaid varaseid allikaid piirkonna müütide kohta on umbes kümnendal sajandil koostatud *Kālikā purāna*, mis põhjendab jumalanna erilist seotust Assamiga ning annab juhtnööre, millistes kultusvormides tuleks teda austada.

Ajalooliselt on Assamis mõjukad olnud šivaism ning naiseliku jumaliku väe šakti kultus, sealhulgas avalikkuse eest varjatud tantristlikud praktikad, mis niisamuti ulatuvad tänapäeva. Seda suunda esindab näiteks *ratī-sevā* ('õine teenistus') sekt, kelle haruldasi kultuslaule õnnestus mul minidiskile jäädvustada 2000. aasta jaanuaris.<sup>3</sup> Kogudusse kuulub nii mehi kui naisi, nii ülem- kui alamkihtide esindajaid, teiste seas ka islamiusulisi. Sekti õpetustele on tunnuslik naise austamine ja inimeste võrdsuse põhimõte, nii et koguduse vanemaks võidakse valida ka alamast soost inimene või islamiusuline. Laule ja muid traditsioone antakse edasi suletud ringis ainult suuliselt, sest üleskirjutamine rüvetaks püha pärimust. Usklike salajased kogunemised toimuvad ööpimeduses metsas, kus loodetakse saavutada müstiline osadus Jumalaga. *Ratī-sevā* rituaalide hulka kuulub riisiviina joomine ühisest nõust, mida alasti usklikud ulatavad aupaklikult käest kätte. Laulusõnade järgi on see surematuse jook *amrita*, mis voolab otse taevast. Tantristlikule usule omaselt kaob piir jumaliku ja inimliku vahel, kui jumal naudib inimese suu kaudu hõrke ohvriande. Inimihu soovide rahuldamise kaudu pakutakse rahuldust ka jumalale. Just niimoodi mõtestavad sekti liik-

<sup>2</sup>Kishore Bhattacharjee. Interpreting Hindu Myths Connected with the History of Tribal Kingdoms in North-East India. — ISFNR Newsletter, No. 1, January, 2006, lk 25.

<sup>3</sup>Kogu info selle tantristliku sekti kohta põhineb Narayan Gogoiga tehtud intervjuul.

med näiteks linnuliha söömist, kui öise rituaali käigus tapetakse kana või kukk. Sekti enim austatud jumalad on Višnu ja Šiva ning rōugejumalanna (tōenäoliselt Šitalā, tuntud ka kui Āi 'ema').

Seda laadi salajastest usuliikumistest enam kujundavad Assami kultuuri üldilmet siiski hinduismi avalikud vormid. 15. sajandil sündis Assamis üks India suurtest mõttetarkadest ja kirjanikest, Šankaradeva (1449–1568), kes pani aluse Višnule pühendatud müstilisele vagadusliikumisele. 1481. aastal siirdus Šankaradeva kaksteist aastat kestnud palverännakule, et külastada India tähtsamaid pühakohti. Ta kohtus paljude õpetajate ning pühameestega ja kujundas välja oma õpetuse andumuslikust osadusest Jumalaga, mis on vaimsete püüdluste eesmärk. Šankaradevat ennast on seostatud jumal Šivaga, kuid ta pühendas end Višnu austamisele, eelkõige tema kehastumistele Krišnana ja Rāmana. Niisiis oli Šankaradeva üks neist, kes tutvustas Assamis kaugel lõunas sündinud *bhakti* (sanskrit. 'andumus') müstilist filosoofiat: "Maailmas pole ülemat õpetust kui *bhakti*, mis on kõigi nelja veeda sisu."<sup>4</sup> Šankaradeva lisas oma õpetusele tugevalt sotsiaalkriitilise sõnumi, sest kuulumata ise braahmanite hulka, julges ta vaidlustada nende ülimate seisundit. Ta pidas kõigi kastide ja isegi kastiväliste hõimude esindajaid Jumala ees võrdseks: "Isegi rüvedad koerasööjad saavad puhtaks, kui nad lausuvad Hari nime. Kui *cāndāla* lausub Hari nime, on ta väärt sooritama ohvritalitust".<sup>5</sup> *Cāndāla* on üks alamatest kastidest, kelle asetamine ohvrit toova braahmani rolli oli jõuline väljaastumine hierarhilise kastisüsteemi vastu. Šankaradeva õpetus on kantud müstilisest maailmanägemisest, mis samastab inimhinge Jumalaga: "Sina oled kõigi olendite hing ja südame ülim õpetaja."<sup>6</sup> Need ja teised mõtteterad on kirja pandud assami keeles. Šankaradeva oli viljakas kirjanik ja luuletaja, kellelt pärineb umbes kolmkümmend teost ning tõlget, sealhulgas ka assamikeelne *Bhāgavata Purāna*.

Šankaradeva monoteistliku suunitlusega lihtsas õpetuses oli keskne Jumala nime müstiline kordamine. Andumuslikku osadust rõhutav reformatsoon puudutas suuri rahvahulki ja muutis ühiskonna ning religiooni institutsionaalseid aluseid. Külades seati sisse palvekojad (*nāmghar*), mille kogudus olid avatud kõigile, isegi alamkihtidele. Nāmgharid on tänapäevalgi külade sotsiaalse korralduse aluseks. Palvekodade suurtes saalides

<sup>4</sup>Kesavananda Dev Goswami. *Life and Teachings of Mahāpurusa Šankaradeva*. Guwahati, Assam, 1999, lk 33.

<sup>5</sup>Hari on üks Krišna nimedest. Kesavananda Dev Goswami, *ibid.*, lk 36.

<sup>6</sup>*Ibid.*, lk 38.

lauldakse Šankaradeva ja tema suurima õpilase Mādhavadeva loodud võimalikke laule, kuulatakse jutlusi, kuid seal toimuvad ka teatrietendused ja külakoosolekud. Šankaradeva asutas esimesed kloostritaolised institutsioonid (*sattra*), mida on tänapäeval Assamis umbes kuussada viiskümmend. Iga *sattra* koosneb õpilastest ja õpetajast (*guru*), kelle vaimne genealoogia ulatub tagasi Šankaradevani, kes andis pühitsuse oma õpilastele ja need omakorda järgnevatele põlvkondadele. Tänapäeval tuleb noormeestel enne abiellumist õppida mõnda aega *sattra*'tes, kus nad saavad õpetajalt pühitsuse, põhiteadmised religiooni kohta ja salajased mantrad.<sup>7</sup>

Šankaradeva demokraatlik õpetus puudutas ka hõimurahvaid, nagu karbid, borod, katšarid, misingid ja teised, kes austavad Päikest, Kuud, loodusjõude, jumalusi ning haldjaid. Nende rahvausundite alusel on hakatud kujundama uut institutsionaalselt korraldatud religioosset traditsiooni *Donyi-Polo* ('päike-kuu'), mis mõneti meenutab Euroopa ja Eesti uuspaganlikke liikumisi, kus püütakse taas elustada mineviku uskumusmaailma, rõhutatakse lokaalset identiteeti ja vastandatakse piirkonnas tuntud kõrgreligioonidele. Liikumise peamine algataja on adi hõimust pärit õpetlane Oshong Ering, kes 1970. aastatel avaldas ingliskeelses ajakirjas *Arunachal News* rea artikleid uue religiooni alustest. Adi hõimu jaoks on päike ja kuu kardetud jumalused, kuid ühtlasi tundmatu kõrgema jõu silmad, kes seirab pidevalt maa peal toimuvat. Tänapäeval toetab Donyi-Polo liikumist ja vastavat misjonitööd ka riik, kes loodab selle läbi erimeelseid hõime ühendada.<sup>8</sup> Võib arvata, et tulevikus sulab Donyi-Polo liikumine kokku hinduismiga, mis on mujalgi Indias riigivõimu toel alustanud hõimurahvaste seas aktiivset misjonitööd. Hinduism pole Assamis siiski ainus kirjasõnaga seotud religioon, sest seal elab ka budiste, muhameedlasi, sikhe, džainiste ja kristlasi. Alljärgnevalt keskendume hinduistlikule rahvausundile.

<sup>7</sup>Audrey Cantlie. *The Assamese. Religion, Caste and Sect in an Indian Village.*— London Studies on South Asia No. 3. Centre of South Asian Studies, School of Oriental and African Studies, University of London. Curzon Press, 1984, lk 152.

<sup>8</sup>Birendranath Datta. *Changing Functions of Traditional Narrative. The Case of North East India.* — *Folklore in Modern India.* Ed. by Jawaharlal Handoo. Mysore: The Central Institute of Indian Languages, 1998, lk 84–85.

## Assami muistendid

20. sajandi üks suuremaid India folkloriste Attipat Krishnaswami Ramanujan (1929–1993) on kirjutanud üliolulise artikli “Kannada folkloori kaks valdkonda”, milles ta eristab vastandlike tunnuste alusel rahvajuttude avalikke (*puram*) ja koduseid (*akam*) esitusi.<sup>9</sup> Ramanujan näitab, et avalikus esituses saab jutustamisest või laulmisest kunst — lauseehitus on keerukam, sõnavara rikkalikum, poeetika väljaarendatum, loos on rohkesti isikunimesid ja detaile. Sageli astub koos jutustaja või laulikuga dialoogipartnerina üles tema abiline. Kasutatakse illustreerivaid pilte, nukke ja kostüüme, esitust võib saata pillimäng ja tants. Esitajad võivad olla lausa professionaalid, kes kuuluvad vastavasse kasti. Kui aga needsamad lood kõlavad koduses ja perekondlikus ringis, siis abivahendeid ei kasutata. Jutte vestetakse kõnekeelsena tavalise kõne toonil, värvikaid detaile ja episoodide on vähem ning isikunimed kasutamine on lausa haruldane. Viimast tunnust seostab Ramanujan tavadege, mis määravad pereringis toimuvat suhtlust. Nimelt kasutatakse kodus üksteise poole pöördumisel pigem sugulussõnavara (ema, isa, onu jne) ning hüüdnimesid, mitte täispikki ametlikke nimesid, mis kuuluvad avalikku sfääri. Kui rahvajuttude avalikud esitajad on eelkõige mehed, siis koduses ringis võivad üles astuda kõik, kuid eriti omane on see naistele.<sup>10</sup> Nagu järgnevalt näeme, võimaldab see skaala, mille ühes otsas on avalik ja teises kodune esitusring, eristada ka assami usundilisi rahvajutte.

Muinasjutt on assami keeles *sādhukathā*.<sup>11</sup> See rahvapärane žanrinimetus vastab enam-vähem rahvusvahelistele terminitele *fairy tale* ja *Märchen*, mis tähistavad poeetiliste liialdustega lugu, mida peavad väljamõeldiseks nii esitaja kui kuulajad. Muinasjutte on uuritud ja avaldatud rohkem kui teisi jutužanre, kuid käesolevas artiklis läheme neist mööda, sest nende fantaasiamaailm jääb tavaliselt väljapoole rahvausundit.<sup>12</sup> Paljud muinasjutud

<sup>9</sup>A. K. Ramanujan. Two Realms of Kannada Folklore. — The Collected Essays of A. K. Ramanujan. Oxford, New York: Oxford University Press, 1999, lk 485–512.

<sup>10</sup>*Ibid.*, lk 488–492.

<sup>11</sup>Mrinal Medhi. Structural Analysis of Assamese Folktales. A Thesis Submitted to the Gauhati University for the Degree of Doctor of Philosophy in Folklore Research. Guwahati, 2004, lk 85.

<sup>12</sup>Vt nt Praphulladatta Goswami. Ballads and Tales of Assam. A Study of the Folklore of Assam. University of Gauhati, 1970; Birendranath Datta, Nabin Chandra Sarma, Prabin Chandra Das. A Handbook of Folklore Material of North-East India. Anundoram Borooah Institute of Language, Art & Culture, Assam, Guwahati, 1994; A. K. Ramanujan. Folktales from India. New Delhi: Penguin Books, 1994.

on sedavõrd rahvusvahelised, et esinevad nii eesti kui assami folklooris.<sup>13</sup> Assamis räägitakse palju ka selliseid lugusid, mida peetakse tõestisündinuks, mis annavad edasi usundilist informatsiooni, ilma et neil oleks kindlakskujunenud rahvapärast žanrinimetust. Need tondijutud üleloomulikest läbielamistest, vaimudest ja haldjatest on tavaliselt lühikesed ja mõjuvad sedavõrd argieluliselt, et isegi India folkloristidel pole lihtne neid usundilise rahvaluulena identifitseerida. Lääne folkloristikas tuntakse neid lugusid muistenditena (ingl. *legend*, saksa *Sage*) ja tegemist on sellise rahvajutuga, mida on peetud ülemaailmselt levinud megažanriks.<sup>14</sup> Assami folkloori puhul pole muistendil oma rahvapärast nimetust ja neid on üles kirjutatud väga vähe, sest argieluga seotud lühivormina on muistend liiga tavaline, et pälvida sellist tähelepanu nagu eepiline laul, muinasjutt või müüt. Suuliselt esitatud muistend kasvab sageli välja vestlusest, kus arutletakse uskumuste, käitumistavade ja üleloomulike läbielamiste üle. Jutustaja ei tarvitse oma lugu ise uskuda, pakkudes välja realistlikke seletusi, mis näitavad toimunut uues valguses. Kuid kahtlemine ja vastuvaidlemine on niisamuti osa rahvausundilisest diskursusest. Tunnuslik on seegi, et muistendi esitamine ei toimu avalikus sfääris, vaid pigem koduses ja suletud suhtlusringis.

2000. aasta 22. jaanuari hilisõhtul istusime Shillongi äärelinnas aias lõkketule ümber koos kohaliku ülikooli statistikaprofessori Gitasree Das'i ja tema kunstnikust abikaasa Mainul Barbhuiyaga, kes haritlaste ja ratsionalistidena ei jaga paljusid Kirde-Indias üldtuntud uskumusi. Ometi tahtsin teada, millised on nende kokkupuuted rahvausundiga ja küsisin, mida nad on kuulnud kohalikus folklooris hästi tuntud kummituspaikadest. Ootuspäraselt tulid jutuks õnnetud vaimud (*bhūt*), kes pärast surma rahu ei leia, sest neid vaevab mõni rahuldamata soov või nad lõpetasid elu enesetapuga. Kuigi Mainul ja Gitasree distantseerusid oma hinnangutes rahvausust, olid

<sup>13</sup>Sellised on näiteks "Tuhkatriinu" (ATU 510A), "Hobuseks muudetud noormees" (eesti folklooris "Valge härg", ATU 314), "Mees kadunud naist otsimas" (ATU 400), mõnedki jutud, mida Eestis tuntakse Kaval-Antsu ja Vanapagana lugudena (ATU 1007, 1012), ja naljandid — näiteks jutt lollpeadest, kes ei oska end üle lugeda (ATU 1287). Assami "Tuhkatriinu" kohta vt Praphulladatta Goswami, *ibid.*, lk 149–159. Teiste paralleelide kohta assami folklooris vt Heda Jason. Types of Indic Oral Tales. Supplement. FF Communications No. 242. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1989.

<sup>14</sup>Vt William Bascom. The Forms of Folklore: Prose Narratives. — Sacred Narrative. Readings in the Theory of Myth. Ed. By Alan Dundes. Berkeley, Los Angeles, London, 1984, lk 5–29. Lauri Honko. Folkloristic theories of genre. — *Studies in Oral Narrative*. Toim. Anna-Leena Siikala. Studia Fennica 33. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 1989, lk 13–28.

nende teadmised selles vallas rikkalikud. Vestlusest selgus, et *bhūt* võib ilmuda nii mehe kui naisena, kuid viimasel juhul eelistab ta valget rüüd. Üsna hõlpus olevat neid ohtlikke vaime ära tunda, kui nad rääkima hakkavad, sest nende hääletoon on veidralt inisev ja kõlab otsekui läbi nina. Vaimud varitsevad teekäijaid peamiselt öösiti, sageli suurte puude (*shimul*) läheduses. Kui nad elavaid ründavad, võib see põhjustada haigusi ja isegi surma. Need teemad tuletasid Mainulile meelde järgmise loo hirmuäratavast kohtumisest, mille tõlke siinkohal ära toon:

Tookord elasime Silcheris—Kachari maakonna keskuses Assamis. Talvine koolivaheaeg oli tavaliselt kümme või viisteist päeva. Siis läksime küllasse. Oli lõikuse aeg ja põllud olid koristatud. Minuvanused poisid ütlesid ikka, et ära sa seda teed mine. Vanemad inimesed rääkisid igasuguseid lugusid — et kui sa sinna lähed, siis seal on ees üks pika habemega pühaku moodi mees. Nii et igatmoodi lugusid räägiti.

Ükskord juhtus see mu onuga, kes oli üsna vana. Ta jõudis koju, kukkus maha ja minestas ära. Vähehaaval tuli ta meelemärkusele ja hakkas rääkima. Ta tuli naaberküla poolt, mille nimi on Laskar. Onu rääkis: “Ma tulen turult ja näen üht meest... See mees seisab mul tee peal ees, vehib kätega — väga pikk mees...”

Hea küll, kuulasin ta jutu ära...

Mõne aja pärast, vist järgmisel aastal tulime sealt koos isaga, kes on väga usklik inimene. Äkki jäi ta samas kohas seisma. “Kas mäletad, eelmisel aastal nägi su onu teda? Seesama lugu, seesama mees — vaata, seal ta seisab!” Ma olin juba üsna suur, käisin üheksandas klassis. “No ei tea, kas ikka on, papa?” Mul oli taskulamp, aga me ei kasutanud seda täiskuulvalguses. [Isa ütles:] “Ei-ei, ära pane lampi põlema või ta tuleb meile järele!” Ma panin ikka lambi põlema. Enne seda paistis mullegi pikk mees. Aga see oli banaanipuu kuuvalgel — valgus ja varjud petavad ära — puudesalu ja kuivad lehed. See oli nagu inimkuju... Seda ma nägin oma silmaga, seepärast ma räägin.

Kirjeldatud vaimolend jääb jutus määratlemata, küllap seepärast, et skeptilise jutustaja jaoks pole selline pisi asi oluline. Aga võib arvata, et küllarahvas pidas salapärasest pühaku moodi meest haldjas *burā dangariā*’ ks, kellele on omistatud religioosseid kalduvusi. Vestlus Mainuliga jõudis seejärel assami folklooris väga tavaliste eksimisteemaliste lugudeni, kus eksitajateks peetakse erinevaid vaime, kes meelitavad teekäijaid virvatulede ja petlike helidega. Mainul ja Gitasree leidsid neilegi realistlikke seletusi. Nad teavad, et Assamis on suurem pidutsemiste ja öiste ringihulkumiste aeg pärast viljakoristust, kui lagedatel ja kuivadel riisipõldudel tallatakse



sisse ajutised teerajad. Need on vaevumärgatavad ja seetõttu on pimedas väga kerge teelt eksida. Rändurit hullutavad virvatuled on Mainuli ja Gitasree meelest sündinud ebausklikust hirmust, mida toidavad varem kuulnud õudusjutud vaimude kätte langenud õnnetutest teelistest, kes leitakse alles hommikul kas haigena või surnult.

Toon teisegi kõheda näite assami folkloorist, kus öine hirmuelamus jääb selgitamata. Loo jutustas 2003. aasta 24. jaanuaril haridustöötaja Runa Rafique, kes püüdis varem kuuldu edasi anda ilma omapoolse kommentaarita. Näis, et tal oli raske võtta seisukohta, kas jagada loo jutustanud sugulase usundilist mõttemaailma, või eemalduda sellest ja leida mõni ratsionalistlik seletus, mis oleks võinud toimunu naljaks pöörata. Igatahes on lool olemas kõik muistendile omased žanritunnused nagu kindel toimumiskoht, -aeg ja usaldusväärne tunnistaja.

Ma räägin ühe tõestisündinud loo. Seda jutustas minu nõbu, kes elab maal. Ta tuli oma kodu lähedal üle silla; kell oli umbes kümme õhtul. Parajasti tibutas vihma. Seda silda peetakse õnnetuks, sest seal juhtub palju õnnetusi. Niisiis, nõbu hakkas üle oja tulema ja kui ta sillale astus, nägi ta teisel pool silda täiesti musta meest, kel ei olnud pead otsas. Mees oli täiesti alasti, jalalabad tagurpidi, ja läks üle tee. Nõbu kohkus hirmsasti ja lasi püksid täis [*naerab*]. Ta püüdis meest oma vihmavarjuga eemale peletada, aga sellest polnud suurt abi. Siis läks vaim üle tee ja nõbu jõudis koju. Küll ta kartis.

Nagu teistegi rahvaste folklooris, põlistavad ka paljud assami muistendid kultuurilisi käitumisnorme. Ülaloodud lood illustreerivad hästi tuntud soovitusi, et hilisõhtu saabudes on targem kodus istuda ja mitte väljas ringi liikuda, sest see võib õnnetult lõppeda. Niisamuti on assami folklooris levinud tugeva sotsiaalpsühholoogilise taustaga muistendid lapsi varastavatest deemonitest, keda tuntakse väga paljudes rahvakultuurides. 2003. aasta 26. jaanuaril kuulsime sellist lugu Nameri piirkonnas Uttar Dharikatī kakskeelses külas, kus elavad koos assami ja misingi pered. Kunagi ahistas külarahvast salapärane džunglimees (*bonmanuh*), kelle saagiks langes mitmeid lapsi. Aga mõnekümne aasta eest, kui lähedusse rajati looduskaitseala keskus, asus ümbruskonda elama üha rohkem rahvast. Pelglik džunglimees hakkas inimesi kartma ja põgenes, jättes ühe lapse džunglisse maha. Selle poisi leidis kohaliku misingi hõimu šamaan (*mibu*) ja kasvas ta üles. Nüüd on poisist saanud abielumees, kes elab samas külas.<sup>15</sup>

<sup>15</sup>Kahjuks ei õnnestunud seda külameest kohata, et temalt röövija kohta enam teada saada. Kindel polnud seegi, kas džunglimees oli külarahva meelest luust ja lihast metslane või

Vaatleme järgnevalt teisigi assami muistendite teemasid. Alljärgnevas esituses on kokku surutud palju rahvapäraseid usukujutelmi, kuid et nende potentsiaal saada konkreetseks jutusüžeeks jääb siin realiseerimata, ei saa rääkida väljaarendatud muistendist, vaid usundilisest diskursusest. Jutustaja on Tejpuri ülikooli folklorist Sunil Kumar Dutta, salvestus on tehtud 23. jaanuari hilisõhtul, 2003. aastal Assami pealinnas Guwahatis, kui elektrivool oli katkenud ja istusime kohaliku ülikooli külalistemaja terrassil pimeduses.

On mitut liiki vaime (*bhūt*). Mõnikord kirjeldatakse, kuidas nad välja näevad. On teatud vaim (*spirit*), kellel pole pead. . . Kõik [nägu] on rinna peal, pead ei ole, aga on käed ja pikad jalad. On selline vaim, keda me oma keeles kutsume *kandh*. Mida see vaim teeb? Ta eksitab inimesi. Ta ei lasse minna sinna, kuhu sa minna tahad. Sa näed teed, mida tegelikult pole olemas, aga sulle tundub, et seal on tee. Seepärast lähed valesti. Ütleme, et on kottpime nagu praegu. Selles olukorras otsid sa teed, aga teed ei ole ja ometi pead minema kindlas suunas. Võib-olla on su maja põhja pool või on idas või lõunas või läänes ja sa pead minema kindlas suunas. Aga kui selline vaim võtab su üle võimust (*you'll be possessed*) ja sa peaksid minema itta, lähed sa hoopis läände. Niimoodi eksid ära ja lõpuks ootab sind surm. Järgmisel hommikul leiavad teised külaelanikud su surnult. Siis levib jutt, et kindlasti on ta tapnud vaim, kelle nimi on *parooā* või *kandh*. See on üks vaim, aga vaimu on mitut liiki. Mõned neist elavad vees. Seda sorti vaim meelitab inimesi alatasa vette. Lõpuks tapab see vaim sind vees, uputab ära.

Assami rahvausundis tuntud kujutelmad erinevate vaimolendite kohta on üsnagi diferentseeritud. Kuigi usk nõidusesse ja deemonite ohtlikkusse on laialt levinud, pole uurijad selle valdkonnaga kuigivõrd tegelnud. Parimaks käsitluseks on jäänud Benudhar Rajkhowa *Assami demonoloogia*, mille esmatrükk ilmus 1905. aastal.<sup>16</sup> *Bhūt* (sanskriti *bhūta*) tähistab nii assami kui kogu india rahvausundeis üldiselt elavaid kimbutavat surnu vaimu, kes osalt sarnaneb eestlaste kodukäijale. *Kandh* (sanskriti *kavandha*) on kirjelduste järgi peata deemon, kelle nägu on rinna peal ja kes uitab öösiti ringi, ohustades rändureid. *Paaroā* ilmub naisena, kes eksitab teekäijaid pil-

vaimolend. Üks ekspeditsionikaaslane oletas, et küllap on džunglimees tiibeti folkloori jeti lähisugulane. Tõepoolest, Himaalaja mäed algavad külast vaid sadakond kilomeetrit põhja pool. Džunglimehe seos tiibeti pärimuse ja tänapäeva esoteerilise lumeinimese-folklooriga on siiski hüpoteetiline, sest kindlamate järelduste tegemiseks oleks vaja teada enamat kui üksainus fragmentaarne lugu.

<sup>16</sup>Benudhar Rajkhowa. Assamese Popular Superstitions and Assamese Demonology. Gauhati University, 1973.

limängu ja häälega, mida peetakse kaugelt kostvaks inimhääleks. Ta tekitab ka paksu udu, milles on raske teed leida.<sup>17</sup>

Sunil Kumar Dutta jätkas juttu:

Mõned vaimud elavad väga suurtes, vanades puudes. Üks selline puu on viigipuu (*ahot*), suur puu. . . Näiteks on teada kindel koht, kus sellises puus on vaim. Öösel ei maksa sinna minna või vastasel korral läheb vaim sinu sisse (*you'll be possessed*). Me kutsume seda vaimu kindla nimega: *burā dangariā*. Me hoiatame väikseid lapsi, et nad nende puude juurde ei läheks, sest seal on *burā dangariā*. Vaat nii. . . On veel üks vaim, keda me kutsume *bira*, ja teine, keda me kutsume *bāk*. Ü.V.: Kes on *bira* ja kes on *bāk*? S.K.D.: *Bāk* on veevaim, ta elab vees. Kui inimese sisse läheb *bāk*, siis hakkab ta sööma keetmata, toorest kala. Ütleme, et keegi on seestunud ja on vaja kindlaks teha, milline vaim teda vaevab. Siis ütleb keegi, et paku talle toorest kala, et näha, kas ta sööb seda või mitte. See on justkui prooviks. Kui ta sööb toorest kala, siis öeldakse, et tema sees on *bāk*. Sel juhul on teatud mantrad, et teda ravida. On selliseid vaime, kes püüavad raseda naise sisse minna, et üsas last tappa. Selliste vaimude jaoks on teised mantrad ja omad ettevaatusabinõud, kuidas neist lahti saada. Selleks on vaja tuua ohvriande, korraldada *pūjā*, et kummardada jumalaid või jumalannasid, et neid vaime eemal hoida.

*Burā dangariā*'t on sageli kirjeldatud valget rüüd ja turbanit kandva, tugeva kehaehitusega vanamehena, kellele on religioosseid kalduvusi. Nimelt võtab ta sageli osa külades toimuvatest usuüritustest ja rituaalidest. Kui keegi soovib langetada sellist puud, kus elab *burā dangariā*, tuleb tuua talle lepitusohver või muidu jääb puulangetaja haigeks. *Bira*, kellest eelnev jutt üle libiseb, on hädaohtlik demon, kes elab avatud maastikul — väljal või põllul. Need vaimud eksitavad ja vaevavad lapsi, eriti tüdrukuid. *Bāk* on veevaim, keda on kirjeldatud võrguga kala püüdmas.<sup>18</sup> Assami rahvausundis omistatakse inimestele võimet vaime kontrollida, kodustada ja välja ajada. Selliste oskuste ja võimetega inimeste järele on suur vajadus ja eksortsiste (assami *ojā*) võib leida peaaegu igas külas. Sunil Kumar Dutta jutustas edasi:

Niisiis on palju erinevaid vaime ja vastavalt sellele on mitmesuguseid ravi viise ja mantraid. Ühe ja sama mantraga ei saa kõiki seestunuid ravida. Ü.V.: Kes neid mantraid tunneb? Kes neid kasutab? S.K.D.: On sellised inimesed, külades elab ikka veel selliseid inimesi, kes neid mantraid teavad. Tavaliselt mehed, aga on ka naisi, kes suudavad vaime välja ajada. Ü.V.:

<sup>17</sup>*Ibid.*, lk 131–133.

<sup>18</sup>*Ibid.*, lk 125, 129, 132.

Kuidas neid mantraid edasi antakse, kas suuliselt? S.K.D.: Jah, suuliselt, mantrad on suulised ja nad on enamasti tähenduseta sõnad nagu *hin-krin-poth*, *hin-krin-poth*, midagi sellist... Need on tähenduseta sõnad. Ei ole keelemurdeid, kus neid sõnu tuntakse, need on vaid mantrates. Vaimudest on juttu ka pühades raamatutes, kus on öeldud, et nende looja on üks kolmest hindu peajumalast — see on Šiva. Me ütleme, et nad alluvad Šivale. Niisiis, kui on vaja vaime välja ajada, loetakse mantraid, mis on tegelikult palved Šivale. “Vaata, Šiva, sinu loodud olendid vaevavad seda inimest ja nüüd me palume sind, kummardame sind, et sa tema elu päästaksid.” Siis on veel üks asi — kuidas eksortsist, ravitseja saab teada, et vaim on haige seest välja läinud? Ta küsib seda seestunud inimese käest, kes ütleb: “Ma murrin puul oksa ära, kui ma siit välja lähen.” Sa näed, et puul murdub äkki oks, ilma nähtava põhjusega. Sellest saad teada, et vaim on inimesest välja läinud. Pärast seda on ta tavaline inimene, kes käitub endistviisi.

Mõnedki deemoneid tõrjuvad loitsud sulavad kokku palvetega. Lehmi ohustab demon *gobadhya*, kes tapab neid nii karjamaal kui laudas. Mu 2003. aasta välitöö-märkmetes on kirjas üks palvevormel selle pahareti tõrjumiseks: *devo-devo-mahadevo nilogrivo jantādhāri* (‘jumal-jumal, suur jumal, sinikurk, juuksekrundi kandja’). Need sõnad kirjutatakse kevadel teatud puu lehele ja söödetakse lehmale, kes niiviisi saab kaitstud *gobadhya* rünnaku eest. Vormelis on üksteise otsa lükitud Šiva erinevad nimed. Sinkjastõmmuna kujutatud jumal Šiva sai pärimuse järgi sinise kurgu sellest, et ta jõi ära ürgse piimamere kirnumisel tekkinud mürgi.<sup>19</sup> Loitsus mainitud krunn viitab pikajuukselise Šiva askeetlikele välimusele. Alamat järku jumalate ja demonite väehulgad (*gana*) saavad Šivat ka klassikalistes müütides.<sup>20</sup> Näeme, kuidas selles lühikeses folkloorses loitsus hakkavad hargnema suurte müütide juurde viivad intertekstuaalsed niidid, milles avaldub hinduistliku religiooni aastatuhandetepikkune ajalugu.

Assami külades peetakse seestumust kindlaks tõendiks kurjade vaimude tegutsemise kohta, kes põhjustavad igasuguseid tõbesid ning haiguslikke seisundeid. Näiteks *burādangariā* põhjustab valusid peas, rinnus, vöökohas ja kätes-jalgades. Valu on nii terav, et kummardumine on võimatu. *Bhūt* tekitab äkilist kõrget palavikku; metsavaim *chamon* aga võtab oma ohv-

<sup>19</sup>Wendy Doniger O’Flaherty. Šiva. The Erotic Ascetic. Oxford, New York, Toronto, Melbourne: Oxford University Press, lk 167, 281–282.

<sup>20</sup>Alain Daniélou. The Myths and Gods of India. The Classic Work on Hindu Polytheism from the Princeton Bollingen Series. Rochester, Vermont: Inner Traditions International, 1991, lk 301–302.

rilt kõnevõime, muudab tema silmad kollaseks ja näo punaseks.<sup>21</sup> Kurjade vaimude väljaajamine toimub Indias sageli jumala ja pahareti vastastamise läbi. See pingeline olukord kätkeb endas müüdisfääri kuuluva jumala ja muistendižanrit elustava demoni konflikti, keda vannutatakse maagiliste vormelitega. Mõnikord kehtestab jumal oma ülemvõimu sellega, et siseneb eksortsisti kehasse ja kihutab kurja vaimu minema oma füüsilise kohaloluga.<sup>22</sup> Niisiis eristatakse positiivset, jumalikku, ning negatiivset, demonlikku seestumust.<sup>23</sup> Eksortsisti käsutuses pole ainult suulised mantrad, vaid sageli ka trükitud ja käsikirjalised manuaalid, mida assami kultuuris tuntakse rohkesti. Üht sellist käsiraamatut demonstreeris meie 23. jaanuaril 2003. aastal ka Metapara külavanem ja edukas eksortsist,<sup>24</sup> luges võimukalt ja sugereerivalt ette loitse turult ostetud bengalikeelsest väikestest trükisest, mida tal aeg-ajalt tõsiste juhtumite lahendamiseks kasutada tuleb. Külavanema arvates ilmuvad demonid vaid nõrkadele ja jumalavalatutele inimestele. Tänu sellele, et ta ise on kindlameelne ja elab Višnule meelepärast elu, pole tal kunagi demonitega otsesest kokkupuudet olnud ja ta on nende rünnakute eest kaitstud. Küll ohustavad demonid külarahvast. Näiteks jutustas ta küla lähedal väljadel liikuvatest veidratest olenditest, kes näitavad end kitsi kujul. Oli juhtunud, et kui keegi läks õhtuhämaruses oma kadunud kitsi otsima, ilmusid talle need olendid ja meelitasid oma hääletega otsijat üha kaugemale. Oli tõsine oht, et selline ekslemine lõpeb inimese surmaga. Külavanem arvas, et need salapärased kitsed on sinnakanti sisse rännanud nepaallaste vaimud (*bhūt*).

Edukaks eksortsismiks kasutatakse peale sõna muidki abivahendeid, näiteks putukatest, taimedest, küüslaugust, sibulast, sinepi- ja tšilliseemnetest, sinepiõlist ja muust valmistatud erilisi segusid ja pulbreid, mida eksortsist mõnikord raputab seestunule peale, viskab silma või pritsib koos süljega näkku. Sageli toimub kõik avalikult, külarahva silme all, kusjuures kurjast vaimust vaevatu saab eksortsisti käest piitsuga kõva keretäie peksta, et

<sup>21</sup>Benudhar Rajkhowa, *ibid.*, lk 128, 137.

<sup>22</sup>C. J. Fuller. *The Camphor Flame. Popular Hinduism and Society in India*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1992, lk 232. Assami rahvausundis on täheldatud sedagi, et kui haige võtab oma võimusesse islami rahvausundis tuntud vaim *khabish*, kasutatakse ikka hinduistlikke mantraid, kuid vägeva india jumala nimi asendatakse Allahiga (B. Rajkhowa, *ibid.*, lk 141.)

<sup>23</sup>Jumaliku seestumuse kohta vt nt Joanne Punzo Waghorne, Norman Cutler, Vasudha Narayan (toim.). *Gods of Flesh, Gods of Stone. The Embodiment of Divinity in India*. Chambersburg, Pennsylvania: Anima Publications, 1985.

<sup>24</sup>Kahjuks ei suuda ma oma märkmetest leida tema nime.

vaim ütleks oma nime ja tunnistaks, mis tal vaja on. Tavaliselt soovib vaim kohast ohvritalitust.<sup>25</sup> Skeptilise informandi Mainul Barbhuiya arvates on šokeeriv ja piinarikas situatsioon peamine põhjus, miks hirmuleatud haiged hakkavad rääkima ja võtavad omaks haiguse demonoloogilise tõlgenduse. Igatahes on seestumus populaarne teema, mida käsitletakse paljudes muistendites, näiteks järgmises loos:

Tetkuchi külas elas rikas mees Bangsi Mahajan, kes oli ka eksortsist. Tema vanem poeg oli näitleja, kes tegutses teatritrupis. Ükskord oli neil etendus Malibari küla lähedal. Teekonnal tundis üks näitlejatar, et keegi tõukab teda selja tagant, ja ta kaotas meelemärguse. Ta kanti näitleja noorema venna äia majja. Noorema venna naine, kes käis etendust vaatamas, põetas näitlejatasi. Pärast viidi näitlejatar eksortsisti [Bangsi Mahajani] majja ja ta sai terveks. Aga noorema venna naine sooritas enesetapu, puues end türnpuu (*jujube*) otsa. Samal ööl kuulis külarahvas kõva lärmi. Selgus, et hääli tuli seinte ja katuse kolkimisest. Külarahvas valvas maja kogu ülejäänud öö, kuid kolkimine jätkus. Kõik see juhtus ajal, kui eksortsist oli ära. Ta tuli tagasi, luges loitse ja olukord rahunes.

Kuue kuu pärast otsustas Ramesvar [näitleja noorem vend] uuesti abielluda. Ühel päeval kaotas tema teenijatüdruk meelemärguse. Kui teda ravitseti, nõudis ta oma ehteid tagasi ega lubanud neid uuele naisele. Veidi aja pärast jättis surnud naise vaim teenijatüdruku rahule. Mõni päev hiljem suri puu lähedal lehm ja pereisa [Bangsi Mahajan] läks kirvega puud maha raiuma. Väikesed lapsed saadeti sel ajal kodust ära sugulaste poole. Esimese kirvelöögi puhul hakkas vaim puud raputama, kui puu langes, kõlas hääli lähedal olevast mangopuust. Eksortsist luges mõned loitsud ja hääli kandus bambusesalusse, seejärel järgmisse bambusesalusse. Lõpuks liikus hääli küla piiri poole ja hing läks Malibari küllasse, kus toimus esimene vahejuhtum.<sup>26</sup>

Selle muistendi läbiv teema on seestumust põhjustavate vaimude ohtlikkus, kelle eest lapsedki pakku viiakse. Lugu tõstab esile ühe eksortsisti erakordseid oskusi, kinnitades ilmselt tema erilist staatust ja mainet ümberkaudsetes külates. Ometi pole lihtne selgitada kõiki loos leiduvaid vihjeid. Me ei saa teada, kas naise kallutas enesetapule kuri vaim, kes näitlejatarist välja aeti, või armukadedus. Esmalt kummitab enesetapja vaim majas (tõenäoliselt oma kodus), siis vaevab oma lese teenijatüdrkut ja siirdub seejärel puu sisse, põhjustades ilmselt lehma surma, mis India külas on suur õnnetus. Kummalisel kombel haakuvad jutus kaks demonit — see, kes näitlejatasi

<sup>25</sup>B. Rajkhowa, *ibid.*, lk 140–141.

<sup>26</sup>Kishore Bhattacharjee. The Legend, Popular Discourse and Local Community: The Case of Assamese Legends. (Käsikiri.) Muistendi üleskirjutaja on Khagen Kakati.

haiguse põhjustas, ja ennast tapnud naise vaim, kes lõpuks siirdub paika, kust lugu alguse sai. Kuigi sisult ebaloogiline, seob selline lõpplahendus jutu tervikuks.

Kõik muistendites kirjeldatud kokkupuuted vaimudega ei too siiski õnnetust, vaid lood võivad keskenduda lihtsalt ebatavalistele sündmustele. Selline on näiteks alljärgnev lugu metshaldjas *chamon*'ist, kes tavaliselt elab mõnes suures puus. Teda küll kardetakse, sest kui keegi pahaaimamata sellise puu oksa murrab või puu all kuseb, satub ta *chamon*'i võimusesse. Järgneb sadakond aastat tagasi üles kirjutatud lugu, kus see metsavaim ilmub inimkujul, olles võtnud ühe kohaliku hõimurahva esindaja välimuse, kellele assamlased on suhtunud umbusuga:

Chamon kõndis aeglaselt naaga kujul, seljas raske korv. Ta kõnetas meest ja ütles: “Ütle mu vanemale vennale, et ta naine on surnud.” Ta ütles sedagi, kus elavad tema vennad, keda pidi olema kuus, ja nimetas ühte suurt puud teadaolevas paigas. Mees ei näinud selles kohas ühtki maja, kuid ta hüüdis seal nii valjusti, et see kostis kaugele: “Vanema venna naine on surnud. Võtke teadmiseks, kellele iganes see korda läheb.” Äkitselt hakkas puu värisema ja hale ulgumine tõusis taevani. Rändur sai toimunust aru ja ruttas kodu poole.<sup>27</sup>

Seesama jututüüp, kus inimesel palutakse anda kellelegi edasi üleloomuliku olendi surmateade, on rahvusvahelises folkloristikas tuntud nime all “Haldjad saadavad sõnumi” ehk “Paani surm”, sest teadaolevalt esimest korda on selle üles kirjutanud antiikautor Plutarchos (u 46 — pärast 119) oma teoses *Oraaklite iganemisest*, kus on juttu jumal Paani surmast.<sup>28</sup> Kristlikul keskajal tõlgendati Plutarchose kirjapandud lugu kui ettekuulutust paganliku religiooni hääbumise ja kuradi võimu lõppemise kohta. Lugu surmasõnumit saatvast haldjast, mõnest muust vaimolendist või kassist on Euroopa folklooris väga laialt tuntud ning Eestiski on sellest palju üleskirjutusi.<sup>29</sup> Kahjuks piirduvad folkloristide teadmised rändmuistendite levikust peamiselt Euroopa rahvastega ja “Paani surm” pole ses suhtes erand. Ülaltoodud assami üleskirjutus on haruldane leid, sest erinevalt muinasjutužanrist on

<sup>27</sup> Benudhar Rajkhowa, *ibid.*, lk 147.

<sup>28</sup> Jutu tüübinumber on ATU 113A. Vt Hans-Jörg Uther. The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography. Part I. Animal Tales, Tales of Magic, Religious Tales, and Realistic Tales, with an Introduction. — FF Communications 284. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.

<sup>29</sup> Archer Taylor, Northern Parallels to the Death of Pan. Washington University Studies 10. lk 3–102. Vt ka Ain Peets, Rändmuistend “Haldjad saadavad sõnumi” eesti rahvapärismuses. Tartu, 1997. (Bakalaureusetöö käsikiri TÜ eesti ja võrdleva rahvaluule õppetoolis.)



klassikaliste muistendite ülemaailmne levik väga hõredalt dokumenteeritud. Muistend ei jõua tavaliselt avaliku esituse sfääri ning jääb suhteliselt silmatorkamatu žanrina märksa esinduslikumate muinasjuttude ja müütide varju. Muistendites tegutsevad lokaalse tähtsusega vaimolendid, kuid müütides esinevad jumalad ning kangelased on otsekui avaliku elu tegelased, kelle kuulsus ulatub kaugele.

### Assami kohapärimus legendidest müütideni

Nimetasime eespool Assamis laialt tuntud tondijutte küll muistenditeks, kuid neil ei ole rahvapärast žanrinimetust, sest pärimust kandvad inimesed ei taju neid üldiselt folkloorina. Õhkõrn piir argikeskkonna ja poetilise fantaasiamaailma vahel ületatakse sellistes lugudes, mis käsitlevad kohanimede päritolu, templite ehitamist, peidetud varandusi, kohalike valitsejate ja pühakute elulugusid ning muud rahvapärimest teatud piirkonna profaansest ja sakraalsest ajaloost. Seda sorti lood näivad sulavat kokku üheks assami folkloori žanriks, mida tähistavad rahvapärased väljendid *kimbadanti* ning *janasruti*.<sup>30</sup> Mõlemad neist osutavad suulisele traditsioonile — eesti keelde võiks neid sõnu tõlkida “räägitakse” ja “kuulukse, et...”. Sellistele põlvest põlve edasikanduvatele vanadele juttudele vastab osalt eesti folklooristikas käibiv žanrinimetus legend, mis tähistab kõrgreligiooni vaimulike poolt heakskiidetud ja osalt isegi nende levitatud pärimust (nt lood pühakute imetegudest). Teisalt on eesti “legend” ka rahvapärane žanrinimetus, mida kasutatakse siis, kui jutustaja ise tajub loo folkloorsust. Seegi on üks põhjusi, miks *kimbadanti* ja *janasruti* lugusid võiks eesti keeles legendideks nimetada.

Paljusid assami rahvajutte võiks mõtestada ka kohapärimusena, sest nad annavad edasi rahvapärast teadmist kodukandi paikade tähenduslikkusest. 2003. aasta jaanuaris toimunud välitöödel matkasime Nameri looduskaitseala põlismetsas, kus meie saatjaiks oli kaks misingi hõimust pärit metsameest. Üks neist oli Gojen Naroh, kes oli samas töötanud kaheksateist aastat. Ta eitas oma kokkupuuteid metshaldjate ja teiste loodusvaimudega, kuid teadis rääkida, et sügaval džunglis asuvas Bogijuli laagris on midagi lahti — seal kummitab üks naine, keda ta oli ise kuulnud, kui elas seal

<sup>30</sup>Kishore Bhattacharjee. “What is Told” or “What is Heard”: Toward Understanding of the Legend in Assamese Genre System. (Käsikiri.)



kaheksa kuu vältel. Oli kuulda nuttu, koputusi ustele, koridorist kostvaid samme ja mõnikord võis näha sedagi, et keegi võõras oli käinud maja taga salus ja seal bambust lõiganud. Gojen Naroh oletas, et võib-olla oli laagris keegi mõrvatud või olid kiskjad seal kellegi murdnud.<sup>31</sup> Loo seos jutustajale teadaoleva paigaga on iseloomulik nii muistenditele kui legendidele, mille omavaheliste žanripiiride tõmbamine sõltub uurija perspektiivist. Eelnevast jutust legendilaadsem on Gojen Narohi vahendatud pärimus džunglis asuvast Hātīdobā — uppunud elevandi — järvest, kus elavad kurjad vaimud ja mille külastamine on hädaohtlik. Gojen Naroh teadis, et järves võib näha tohutul hulgal kalu ja kilpkonni, kuid püüdma asudes ei saa neist ühtegi kätte. Kui keegi peaks vette kukkuma, on uppumine kindel, sest inimest välja tõmmata pole võimalik. Salapärasesse järve on uppunud isegi elevante, mille järgi järv ongi oma nime saanud. Kummitusmaja on tüüpiline muistenditeema, kuid teine pärimus Uppunud Elevandi Järvest jääb muistendi ja legendi üleminekualale. Näib, et informant esitas vaid fragmente suuremast tervikust ja jättis midagi olulist lisamata või oli selle unustanud — näiteks selgituse, kes või mis põhjustab õnnetusi ja järve saagirohkusega seotud meelepeteid.

Kohapärimuse mõistega saab hõlmata ka paljusid assami folkloori müüte (assami keeles *puran, pouranic kahini*), mida rahvusvahelises folkloristikas defineeritakse kui püha pärimust jumalate tegudest ja teistest algaegade sündmustest, millega kehtestatakse praegune maailmakord. Nimelt tuntakse assami rahvaluules palju lugusid, kus klassikaliste müütide jumalad lokaliseeritakse ja neist saavad kohaliku pärimusliku ajaloo tegelased. Need jutud jäävad žanrianalüütiliselt legendi ja müüdi üleminekualale. Näitena sobivad lood, mida kuulsime 2003. aasta 27. jaanuaril Potasali külas, mille nimi otseses tõlkes tähendab “vanglat”. Külastasime umbes 70-aastaselt assami põlluharijalt Benudhar Das’i, kes jutustas meile samas piirkonnas valitsenud Sonitpuri kuningast Banarajast ehk Banāsurast, kelle tüdart Ušat soovis kosida Krišna lapselaps Arunutho.<sup>32</sup> Kuningas Banaraja polnud sellega nõus ja pulmad peeti salaja. Banaraja lasi seepeale Arunutho kinni

<sup>31</sup>Piirkonnas elab palju elevante, tiigreid, leopardi, karusid ja teisi loomi. Kuigi aastakümneid pole kiskjad inimesi murdnud, tuntakse nende ees nii suurt hirmu, et ilma püssita džunglisse minekut peetakse ohtlikuks, ja meidki saatis rännakul kaks relvastatud meest. Nagu Tarajani külas kuulsime, on metsikud elevandid ja tiigrid küll inimeste vaenlased, kuid neid tuleb austada, sest muidu hävitavad elevandid saagi ja tiigrid hakkavad kariloomi murdma.

<sup>32</sup>Mõnedes allikates on Krišna lapselapse nimi Aniruddha ja sõda puhkeb Krišna ning Šiva vahel, kes on Banaraja ning Sonitpuri kaitsejumal. Birendranath Datta. Folklore and

võtta ja heitis ta Potasali, st jutustaja kodukülas asunud vanglasse. Et Arunuthot vabastada, alustas Krišna sõda, milles Banaraja lüüa sai. Sõjasündmused on tihedalt seotud piirkonna geograafia ning kohanimedega. Näiteks kuningriigi keskus Sonitpur kannab tänapäeval nime Tejpur, mis tõlkes tähendab verelinna. Asura soost valitseja alistamine jumal Krišna poolt väljendab sümboliliselt seda, et kohalikud kuningad võtsid omaks uue religiooni ning allusid aarjalaste ülemvõimule.

Ülaltoodud loos on veel üks varjatud aspekt, mis selgitab asurate ja jumalate suhteid. Nii nagu kastide ja seisustevahelised abielud on Indias karmilt piiratud, ei tohiks ka jumalad ja asurad omavahel abielluda. Benudhar Dasi jutustatud teine lugu käsitleski asura soost valitsejat Narakat, kellest eespoolgi juttu oli. Naraka tahtis endale naiseks jumalanna Kāmakhyat, keda tänapäeval austatakse pealinna Guwahati lähedal asuval mäel jumalanna nime kandvas templis. Kāmakhya seadis enda arvates võimatuks tingimuseks, et Naraka peab ehitama ühe ööga trepi, mis viib mäe jalamilt selle tippu. Ometi edenes töö sedavõrd hästi, et Kāmakhya lõi kartma ja otsustas Narakat takistada. Ta võttis linnu kuju ja jäljendas kuke kiremise häält, mis tähendas öö lõppu ja Narakat ehitustöö ebaõnnestumist. Kuigi Naraka vihastas tõsiselt, ei olnud midagi teha ja abielu jäi katki.<sup>33</sup>

Kõige tuntum müüt, mis selgitab Kāmakhya templi tekkelugu, on see, mis seob templi jumalanna Satī põletusohvriga. Sama müüt on sakraalne eeskujud Indias varem levinud leskede enesepõletusele surnud mehe tule-riidal, mida tänapäevalgi seaduse keelust hoolimata aeg-ajalt ikka ette tuleb. Erinevalt muistendist on müüdižanr avaliku sfääri lugu, mis kergesti levib eri meediumide vahendusel. Ometi mõjus mulle kui müüdikaugele eurooplasele üllatavalt, kui kuulsin elava folkloorse müüdi täispikka esitust telefonivestluses. See juhtus 2000. aastal Kalkutas, kui helistasin Shillongi ülikooli folkloristile Soumen Senile. Mainisin talle, et sõidan edasi Assamisse Guwahatisse, mispeale ta jutustas mulle laialt tuntud müüdi Kāmakhya templi kohta, mille siin vabas vormis edasi annan:

Kui Brahma ja Višnu maailma löid, süüvis Šiva mõtlusse ega soovinud loomises osaleda. Et Šivat äratada, palus Brahma oma pojal Dakšal anda Šivale

---

Historiography. Some Theoretical Implications in the Context of Medieval and Modern History of North-East India. Published by National Folklore Centre, India, 2002, lk 100.

<sup>33</sup>Nagu rahvajutumotiivid sageli, on rahvusvahelise levikuga ka motiiv “Kurat põgeneb kuke kiremise peale”, mis Stith Thompsoni motiivi-indeksis kannab numbrit G303.17.1.1. (Motif-Index of Folk-Literature. I–VI. Copenhagen: Rosenkilde and Bagger, 1955–1958.). Eestlastele on see tuttav paljudest muinasjuttudest ning muistenditest.

naiseks oma imekaunis tütar jumalanna Satī. Šīva ja Satī elasid koos Kailāsa mäel, aastad möödusid ja Dakša otsustas korraldada ohvritalituse (*yajna*). Sinna kutsuti kõik peale veidriku Šīva, kes askeedina ignoreeris seltskonda. Ohvritalitusele läks Satī. Kui Dakša hakkas koosviibimisel Šīva kohta inetusi rääkima, süütas solvunud Satī end põlema, sooritades enesetapu. Šīva ärkas seepeale oma mõtlusest, tormas kohale, võttis oma naise surnukeha kätele ja alustas kosmilist tantsu, mis seadis maailma hädaohtu. Jumalad palusid Višnut, et ta aitaks Šīva trampimise lõpetada. Višnu võttis oma kettakujulise sõjariista *sudaršana cakra* ja hakkis surnukeha tükkideks, mis pudenesid kõikjale üle India. Kõigist said pühapaigad, kus austatakse jumalannat. Satī häbe (*yoni*) kukkus Kāmakhya mäele, kus nüüd asub kuulus tempel.

See templimägi on üks India kuulsamaid *pītha*'sid — naiseliku väe šakti kultuspaiku. Hiljemalt 8. sajandist pärinev budistlik *Hevajra tantra* nimetab nelja *pīthat*, millest üks asub Kāmarūpas. Tõenäoliselt on mõeldud sedasama kultusepaika, kus asub Kāmakhya tempel, mille hämaras keldrisaalis tunglevad tänapäeval sajad palverändurid, et kummardada kivist *yoni* ees. Hilisem hinduistlik traditsioon nimetab tavaliselt 51 *pītha*'t, mis on kõik seotud üle India laiali pudenenud Satī kehaosadega. Üks neist asub näiteks Lääne-Bengalis Kālighāti templis, mille järgi on oma nime saanud Calcutta linn. Sellesse kultuspaika kukkusid Satī parema jala varbad, kuid seal austatakse jumalannat Kālī nime all.<sup>34</sup> Müüt Šīva ustavast naisest Satī't annab sakraalsuse paljudele templitele ning kohtadele maapinnas, kuhu pudenesid jumalanna kehaosad ning ehted. Võiks isegi öelda, et see müüt pühitseb terve India, sest maa samastatakse jumalanna ihuga. Loogiliselt mõeldes võiks arvata, et vastavates pühakohtades kummardatakse ennast ohverdanud jumalanna reliikviaid, kuid tegelikult tajutakse teda siiski elava olendina.<sup>35</sup> Nii tähistatakse Kāmakhya templis vihmaperioodi alguses kolme päeva jooksul jumalanna kuupuhastust, mil templi ukсед jäetakse usklilele suletuks.<sup>36</sup> Assami uurijate arvates pole Kāmakhya seos Šīva ja Satī müüdiga siiski algupärane, vaid see on üks paljudest hinduismi ilmingutest, kus kohalikke müüte ja kultusi on sulatatud suurde tradit-

<sup>34</sup> Ashim Kumar Roy, N. N. Gidwani. A Dictionary of Indology. Vol. 3. Oxford & Ibh Publishing Co. New Delhi, Bombay, Calcutta, 1985, lk 214.

<sup>35</sup> David Kinsley. Hindu Goddesses. Vision of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition. Delhi: Motilal Banarsidas, lk 187.

<sup>36</sup> Birendranath Datta, Nabin Chandra Sarma, Prabin Chandra Das. A Handbook of Folklore Material of North-East India. Anundoram Borooh Institute of Language, Art & Culture, Assam, Guwahati, 1994, lk 165.

siooni, mida valitsevad braahmanid ja milles domineerivad sanskritikeelse te tekstide vägevad jumalad.<sup>37</sup> Ometi on müüt tükkidena laialipudenenud jumalannast folkloriseerunud ja jõudnud ka Assami hõimurahvaste kohapärimusse. Järgnevas üleskirjutuses, mis on pärit Mankachari piirkonnast Lääne-Assamis, põhjendab see uue pühapaiga ja kultuse teket:

Mõned kochi hõimu mehed läksid jahile. Nad heitsid vaiksesse metsa puhkama, aga nägid maas auku ja kohkusid ära, sest pidasid seda mao uruks. Öösel ilmus auväärt külamehele Ramcharan Kochile unenäos jumalanna Kāmakhya, kes selgitas talle, et auk pole maourg, vaid sinna kukkus kunagi tükike tema kehast. Ta palus auku piima kallata, mis pidi tooma külale jõukust. Ta ütles sedagi, et kui külarahvas kallab sinna piima üheskoos, on nad kõigi hädaohtude eest kaitstud.<sup>38</sup>

Jumalanna Kāmakhya ja tema templi kohta on tohutu hulk lugusid, millest paljud on erootilise alatooniga. Järgmine lugu kõneleb jumalanna füüsilisest kohalolekust templis:

Braahman Kendukalai, kes austas jumalanna Kāmakhyat, laulis pärast teenistust talle laule. Rahuloleval jumalannal oli kombeks ilmuda ja alasti tantsida. Kuningas sai sellest teada ja nõudis braahmanilt, et temagi saaks jumalanna tantsu jälgida. Braahman lasi kuningal lambi süüdata ja salaja pealt vaadata. Jumalanna alustas tantsu, kuid ta märkas kuningat, häbenes, istus maha ja kattis end kinni. Ta needis kuninga ära ja kuulutas, et kui keegi tema suguvõsast edaspidi jumalannat austab, siis ta sureb. Seesama pidi juhtuma Kendukalaiga.<sup>39</sup>

Jumalate kohaloleku templis tagavad nende nähtavad kujud sakraalse kunstis.<sup>40</sup> Niisamuti kehastavad paljud hinduismi jumalad inimestes, võttes nad meediumidena ajutiselt oma võimusesse või olles neis alaliselt kohal. Võib-olla pakub ülalloodud müüdile teistsuguse tõlgenduse *Kālikā purāna* sõnastatud tarkus, et nii nagu jumalanna elab Kāmarūpas igas kajas, kehastub ta ka igas seelses naises.<sup>41</sup> Kuid kahtlemata on sel lool teisigi tähendusi

<sup>37</sup>Birendranath Datta. Changing Functions of Traditional Narrative. The Case of North East India. — Folklore in Modern India. Ed. by Jawaharlal Handoo. Mysore: The Central Institute of Indian Languages, 1998, lk 81.

<sup>38</sup>Kishore Bhattacharjee. The Legend, Popular Discourse and Local Community: The Case of Assamese Legends. (Käsikiri.)

<sup>39</sup>Kishore Bhattacharjee. Oral/ Written Texts and Conversational Context: A Proposal for the Study of Legends in India, 2003. (Käsikiri.)

<sup>40</sup>Visuaalse alge domineerimise kohta hinduismis vt Diana L. Eck, Daršan. Seeing the Divine Image in India. New York: Columbia University Press, 1985.

<sup>41</sup>Pradhulladatta Goswami. Tantricism in Assam. — Bulletin of the Department of Folklore Research, No. 1. Gauhati University, 1992–1993, lk 10.

ja tundub, et siin kajastub mingi vastuolu valitsejatesoo ning jumalanna austajate vahel.

Kui armastusjumalanna austamine Kāmakhya templis on braahmanite pädevuses ja paljudgi templis toimuvast jääb võõrastele varjatuks, on hinduistlikul jumalannal Devī'l ka tohutu hulk folkloorseid ilminguid. Assami rahvausundis kummardatakse maojumalanna Manasā't, kes on tuntud ka nimede all Manoha, Māre ja Mārāi. Maod kujutavad Assamis tõsist ohutu, kuid aukartus nende ees ei takista neid armutult tapmast. Levinud on uskumus, et madu maksab oma ründajale hiljem kätte ja salvab teda surmavalt, kui tema tapmine ebaõnnestub ja madu minema lipsab. Ööpimeduses ei tohi madu (*sap*) mingil juhul nimetada, vaid tuleb teda kutsuda kuidagi teisiti. Manasā kummardamine (*Manasā pūjā*) on üks Assami külade olulisemaid rituaale, mis hõlmab eepilist laulu, muusikat, tantsu, rahvateatrit, ka šamanistlikku seestumust, ning võib kesta päevi, mõnikord isegi seitse või üksteist päeva.<sup>42</sup> 23. jaan. 2003. aastal jälgisime Metapara külas Manasā pūjā'ga seotud rituaalset tantsu, kus meeletus rütmis lahtisi juukseid keerutavad tantsijatarid (*deodhani*, sanskriti *devadāsī*) viisid end ekstaatiliselt seisundisse, andes end jumalanna võimusesse. Traditsiooniliselt on neil tantsijataridel olnud eriline, sakraalne staatus, sest tegemist oli kutsu- musega terveks eluks, mis nõudis abielust loobumist. Deodhaniks saadi pärast seda, kui tütarlapsele ilmus nägemuses jumalanna ning nõudis temalt täielikku pühendumist oma teenimisele.<sup>43</sup> Metapara küla deodhanid polnud siiski templitantsijatarid, vaid lähedal asuva kolledži neiud, kes püüavad Assami vanu traditsioone elus hoida. Nende tantsu juhataks mees- lauliku (*ojāpāli*) eepiline laul jumalanna Manasā'st, kelle kohta on olemas rikkalik rahvapärirus. Et ma ei mõistnud assamikeelse laulu sisu, palusin sama etendust jälginud Runa Rafiquet, et ta kuuldu mulle ümber jutustaks. Nii salvestasingi minidiskile järjekordse müüdi, mille tõlke siinkohal ära toon:

Lugu on selline. On rikas kaupmees, kel on seitse poega. Ta keeldub madu- de jumalanna austamisest. Tema nimi on Manoha, Manasā. Kas panid tä- hele, et mõõgad [mida tantsijatarid käes hoidsid] olid mao kujulised? Ü.V.:

<sup>42</sup>Mollika Sharma, Deodhani Nritya. Culture and Religions of Assam. Ed. by Kuriāla Chittattukalam. New Delhi: Omsons Publications, 2002, lk 57.

<sup>43</sup>*Ibid.*, lk 57. Sanskriti *devadāsī* tähendab tõlkes jumala orjatarit ning on märkinud iid- set religioosset institutsiooni — end templile ja jumalale pühendanud naisi, keda Läänes on eksitavalt nimetatud “templiprostituutideks”. Lõuna-Indias püsis see institutsioon 20. sajandini, mil seda püüti likvideerida seaduste abil, mis päriselt siiski ei ole toimunud.

Jah, tõepoolest — kobrakujulised. R.R.: Niisiis, maojumalanna tahab, et kaupmees teda austama hakkaks, aga ta keeldub. Jumalanna tapab ühekaupa maohammustuse läbi tema kuus poega. Isa ei tahtnud, et ka seitsmes poeg hukkub. Ta hoidis teda raudväravate ja raudseinte taga, aga kõigest hoolimata hammustas madu teda pulmaööl ja ta suri. Ja siis tema naine läheb pikale rännakule, et oma meest ellu tagasi tuua. Ta pani surnukeha parvele, sõitis mööda jõge ja kohtus jumal Šivaga. . . See on pikk lugu, kuidas ta läks ja palus jumalaid, et need mehe ellu ärataksid. See on lugu naise ustavusest ja sellest, kuidas ta pani oma põikpäise äia täitma jumalanna soove. See on lugu Behulast ja Lakhindar'ist. Siinkandis on see väga populaarne. Võib-olla on see hirm madude ees või miski muu, mis on viinud sellise suure kultuse tekkele. Manohat austatakse Assamis väga. Enamik etendusid on seotud selle looga Manohast, Behulast ja Lakhindarist.

Tähelepanu väärrib, et see müüt ülistab naise vägevust kahel tasandil, nii jumalanna kui inimesena. Manasā ilmutab siin oma kõikvõimsust, tuues surma seitsmele noormehele ja kannatusi nende isale, kes jäävad passiivseteks ohvriteks. Teiseks astub siin kangelanna rollis üles naine Behula, kes loob vajaliku kontakti vägeva jumala Šivaga ja toob oma mehe ellu tagasi. Ühtlasi tuleb Behula appi jumalanna Manasāle, et kehtestada tema kultust ühiskonna kõrgkihtide seas, keda esindab rikas kaupmees. Naise selline positsioon on erinev Šiva ja Satī müüdist, kus viimane esindab ustavat, kuid passiivset abielunaist, kes jääb oma mehe varju. Samalaadset feministlikku teemaarendust, kus aktiivne kangelanna haarab süžee juhtohjad ja mõnikord isegi lõhub patriarhaalse India ühiskonna käitumistavasid, on täheldatud ka teistes rahvajuttudes, mille esitajad on peamiselt naised.<sup>44</sup> Maskuliinsest sõdalase-ideoloogiast kantud hinduistlik kõrgreligioon ei ole Manasā kultust veel endasse sulatanud, jättes selle jumalanna austamise külarahva hooleks. Kui kohalik Assami jumalanna Kāmakhya on templiseinte vahele surutud ja braahmanid kontrollivad isegi tema menstruaaltsükli, siis taltsutamatu Manasā on säilitanud oma sõltumatuse braahmanlikult korraldatud hinduismist.

Žanriteoreetiliselt pakub huvi, et selles müüdis leidub ühisjooni mitmete muinasjuttudega, kus on juttu surnu elluäratamisest.<sup>45</sup> Pole ime, et see on just muinasjuttude üks lemmikteemadest, sest selle žanri poeetika ei eelda kellelki ilm võimatu uskumist. Näiteks Indias tuntud muinasjututüübis

<sup>44</sup>A. K. Ramanujan. *Toward a Counter-System: Women's Tales*. — *The Collected Essays of A. K. Ramanujan*. Oxford, New York: Oxford University Press, 1999, lk 429–447.

<sup>45</sup>Motiivinumbrid on E0 — E199. Stith Thompson. *Motif-Index of Folk-Literature*. I–VI. Copenhagen: Rosenkilde and Bagger, 1955–1958.

“Mees, kellel on neli naist” (ATU 856) esineb episood, kus kangelane sureb maohammustusse ja abiellub tütarlapsiga, kes ta ellu äratab. Teiseski muinasjutus “Mao kolm rohulehte” (ATU 612) on juttu mehest, kes äratab ellu oma naise, tehes seda mao eeskujul, kes oma surnud kaaslasele uue elu annab. Selle loo üks varane üleskirjutus on “Pantšatantras” (IV, 5), kuid hilisemad variandid pärinevad väga laialt alalt, mis hõlmab ka Eesti.<sup>46</sup> Pole juhus, et neis motiivides esinevad kõrvuti ja põimuvad surm, elujõud, madu ja naine, kes moodustavad paljudes rahvajuttudes keeruka koosluse, mis muu hulgas avaldub isegi Piibli pattulangemisloos.<sup>47</sup>

Siinkohal hakkab ring täis saama: muinasjutu juurest jõudsime muistendini, sealt legendi ja müüdini, ning lõpuks uuesti tagasi muinasjutu juurde. Kordame lõpuks veel üle selles artiklis avaldatud seisukohad, teeme mõned lõppjärelused ja kokkuvõtlikud tähelepanekud.

## **Kokkuvõte: Folkloori žanrisuhete dünaamikast**

Käesolevas artiklis vaatlesime mõningaid assami usundilise folkloori põhitemasid ning süžeesid, mis saavad sõnalise kuju erinevates žanrides. Viimane üleskirjutus tõendas ilmekalt sõnastuse plastilist voolavust, sest eepilise laulu tõlkimine proosavormi ning oma kommentaaride lisamine ei tekitanud jutustajale mingeid tõrkeid. Muidugi läheb sellises tõlkes palju detaile kaduma, kuid põhisisu jõuab ilmselt üle keele- ja kultuuribarjääride kohale, loodetavasti isegi praegusele lugejale. On raske öelda, kas ja kui võrd ähmastub assami rahvapäraste žanride poeetika, kui rakendame neile rahvusvahelises folkloristikas käibivat tunnetuslikku skeemi, mis eristab muinasjuttu, muistendit ja müüti. Täiendasime seda loendit legendiga, mis kahte viimast ühendab. Kui eesti folklooris on tugevam muistendi ja muinasjutu omavaheline tõmme, mis viib hübriidsete juttude tekkele, siis assami pärimuses tõmbuvad omavahel muistend ja müüt, mille jumalad sekkuvad ajalukku ja isegi argiellu.

<sup>46</sup>R. Viidalepa toimetatud antoloogias “Eesti muinasjutud” (Tallinn: Eesti Raamat, 1967) kannab lugu pealkirja “Kaupmehe naisevõtmine” (lk. 305–307). Pealkirja näilik seos Behula looga on küll puhas juhus.

<sup>47</sup>Selle folkloorsete aluste ja ülalmainitud motiivipuntra kohta vt Torsten Löfstedt. Eden and the Animal Languages: A Comparison between the Paradise Narrative and AT 670. People’s Lives: Songs and Stories, Magic and Law. — Studies in Folk Culture, Vol. 2. Tartu University Press: Tartu, lk 11–35.



Kui lepime üleminekualadega nende žanride vahel ja mööname, et sama juttu on võimalik lugeda läbi erinevate žanride perspektiivi, näib proosažanride rahvusvaheline jaotus toimivat ka assami folklooris. Pealegi, et rahvapärased žanrikategoriad ja teaduslikud terminid ei lange omavahel kokku, on iseenesestmõistetav, et ühe või teise žanri määratlemine jääb subjektiivseks ning võimaldab uurijal tõsta esile pärimuse neid aspekte, mis teda parajasti huvitavad.

Eesti folkloristikas käibiva “kohapärimuse” mõiste ülekandmine Assami folkloorile ja teatud lugude eristamine nende paikkondlikust seosest lähitult osutus mõttekaks. Ilmnesid tugevad seosed muistendite, legendide ja müütide vahel, sest kõigis neis žanrides näeme tugevat sidet paikadega nii looduses, kultuurmaastikul kui linnakeskkonnas. Pärimuslik teadmine annab kohtadele lokaalse tähenduse, mis võõraste eest varjule jääb, ja kujundab nende kaugemale ulatuvat kuulsust, kui tegemist on avaliku žanriga nagu müüt.

Kohapärimuse mõiste võimaldab muistendi, müüdi ja legendi žanrid kokku sulatada tunnetuslikuks tervikuks, mis sugugi ei püüa üle värvida selle mõistega hõlmatud lugude ilmseid erinevusi. Kui muistendites käsitletakse peamiselt üleloomulikke juhtumeid, mis on aset leidnud lähimenevikus jutustaja koduümbruses mõnes teada-tuntud paigas, siis müüdid kajastavad üldjuhul ennemuistset aega ja nende toimumiskoht võib olla määratlemata või jääda jutustaja kodust kaugemale. Legendipärimus seob aga müütidest tuntud jumalad sageli koduümbrusega, mis niimoodi omandab sakraalse aura. Võiks öelda, et legendižanris kohtuvad müüt ja ajalugu.

Ramanujani kirjeldatud kannada folkloori skaala, mille ühes otsas on avalik ja teises suletud esitusring, on tähendusrikas ka assami lugude puhul. Müüt on avaliku esituse polümorfne žanr, mis võtab erinevaid kujusid templiarhitektuuris, sakraalses kunstis, rituaalides, teatris ja suulistes ning kirjalikes lugudes, mis võivad levida mitut liiki trükistes. Müüt toetab ühiskondlikku korraldust ja religioosseid institutsioone ning paneb palverändureid võtma ette pikki retki, et külastada jumalatega seotud pühapaiku.

Müüdile lisaks avaldub usundiline mõtlemine muistendižanris, mis kitsama esitusringi tõttu jääb palju varjatumaks. Muistend on vaimude, haldjate, kummituste ja teiste uskumusolendite tekstuaalne elukeskkond, mis sageli vormub argises suhtluses lühikesteks märkusteks, mõnikord realiseerub aga lõpetatud lugude või pikemate arutlustena, mida võib nimetada usundiliseks diskursuseks. Paljud muistendid on isiklikud või lausa koge-



muspõhised ning kujundavad sarnaselt müütide ja legendidega seda vaimset ja sotsiaalset keskkonda, milles kulgeb inimeste elu India külates.

Kuigi legendides nägime müüdi ja muistendi põimumist, valitseb müüdi kui avaliku žanri ja muistendi kui suletud žanri suhetes siiski pinge, mis teatud olukordades võib viia lausa plahvatuseni. Kahe žanri konflikt lahvatab näiteks eksortsistliku riituse käigus. Eksortsist esindab kõrgreligiooni jumalaid, kes valitsevad avalikku sfääri ja kehastuvad nähtaval kujul templites ja kodualtaritel asuvates kujudes ning piltidel. Seestunud inimene kuulub pigem muistendi valda, mida kirjeldasime kui suletud ja varjatud sfääri lugu. Ka vaevatud inimest kontrolliv deemon jääb avalikes olukordades nähtamatuks, sest tavaliselt ei kujutata teda visuaalse kunsti vahenditega. Deemon võib kehastuda sõnalisel kujul muistendižanris kui loo tegelane, kuid sageli jääb sellest väheseks ja ta vallutab inimihu. Võiks öelda, et seestumuslik seisund on muistendi inkarnatsioon inimeses. Kui eksortsism toimub külarahva silme all, suurendab see veelgi avaliku sfääri ja müüdi painet muistendlikule endassesuletusele. Deemon, keda sunnitakse end paljastama oma nime nimetamisega, rebitakse ebaloomulikult avalikkuse tähelepanu alla. Vapustav konflikt viib lõpuks vaimselt puhastava ja tervendava plahvatuseni, kui deemon kihutatakse müüdi jõul inimesest välja ja tõrjutakse tagasi muistendite valda oma varjatud koduruumis. Niisiis, žanrisuhted ei tähenda kitsalt seda, kuidas erinevad rahvajutud omavahel suhestuvad ja millised teemad neis domineerivad. Usundiliste žanride dünaamika kujundab kõigi inimeste mõtteilma ja elukäiku, kes neis žanrides mõtlevad ja elavad.