

„KOLM KÕRD MEIE ISA ENNE LUGEDA, SIIS...”

Meieisapalve kasutamine loitsuna eesti rahvausundis

CAROLINA PIHELKAS

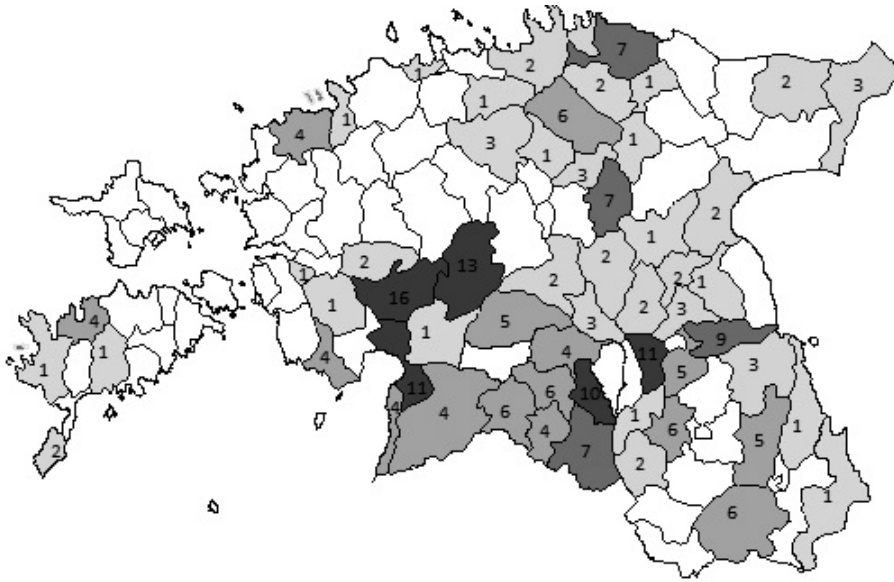
Eesti rahvausund on väga mitmekihiline ja kätkeb endas palju erinevaid uskumusi ja kombeid. Meieni jõudnud rahvausundi kirjeldused pärinevad peamiselt XIX sajandi lõpust ja XX sajandi algusest, mil kristlus oli juba sajandeid olnud usuelu autoriteet. Üks religioosse sünkretismi eredamaid näiteid on meieisapalve kasutamine maagilistel eesmärkidel. Järgnevas käsitluses vaatlen, kuidas sulandus kristlik meieisapalve loitsulisse lausumisse. Aines, millel käesolev töö põhineb, on pärit M. J. Eiseni ja tema stipendiaatide rahvaluulekogudest. Kuna Eiseni lähenemine oli mõnevõrra asjaarmastajalik (Tedre 1995: 167–171), on tema kogude uurimisse suhtunud veidi skeptiliselt. Ometi on Eiseni kogud oluline osa talletatud pärimusest ning tema pärand väärib uurimist. Vaatluse all on arhiivitekstid, mis sisaldavad meieisapalvet (tekstides esineb: Meie Isa, issameie, isa meie). Sellele kriteeriumile vastas 229 erineva pikkusega pala. Ajaliselt võiks materjali jaotada kaheks: esiteks Eiseni frontaalse kogumise periood korrespondentide abiga 1892–1919 (94 teksti) ja teiseks Eesti Vabariigi aegne kogumistöö, mida iseloomustab stipendiaatide, üliõpilaste ja õpilaste abi kasutamine (93 teksti). Üks tekst pärineb varasemast perioodist, oletatavalt aastast 1884, ja 41 teate puhul pole aastaarv teada. Kogu materjal on pärit Eesti Kirjandusmuuseumi folkloristika osakonnas digitaliseeritud loitsukorpusest, mida autor kasutas Mare Kõiva lahkkel loal.

Meieisapalvega seotud arhiivitekstid olid kogutud 59 kihelkonnast (vt joonist 1). Kõige enam teateid on Lõuna- ja Edela-Eestist, kusjuures aktiivsus koguneb Tartu, Viljandi ja Pärnu ümber, samuti Lääne-Virumaa kihelkondadest. Vähe teateid on saartelt ning peaaegu üldse puuduvad teated Lääne-Eestist. Tõenäoliselt on need erinevused seotud peamiselt kogumise aktiivsusega. Seitsmes teates puudusid andmed kihelkonna kohta.

Žanriliselt võib jagada vaadeldud tekste uskumusteadeteks (130 teksti), loitsudeks (64 teksti), muistenditeks (32 teksti) ja memoraatideks (3 teksti). Uskumusteadete hulgas on omakorda mitmeid kombekirjeldusi (36 teksti) ja loitsude seas esineb ka historioolasid (16 teksti).

Palve ja loitsu vahekord

XIX sajandi lõpuks oli luteri kirik saavutanud ühiskonnas autoriteetse positsiooni ja oli inimese olulisemate eluetappide tunnistajaks. Samuti oli selleks ajaks olulisemaks lugemisvaraks olnud juba aastasadu Piibel (eriti Uus Testament) ja katekismused. Laura Stark kirjeldab sarnast olukorda Soomes: „XIX sajandi Soome maakohtades olid kristlikud õpetused peamiseks allikaks laiemast maailmast abstraktsete kontseptsioonide, väärtuste ja teadmiste



Joonis 1. Meisapalvega seotud arhiivitekstide esinemine kihelkonniti.

saamiseks. Kristlikku maailmavaadet vahendasid kirikuõpetajate jutlused ja koguduse lauldud kirikulaulud ning seda õpetati Piibli ja Lutheri katekismuse vahendusel, mis oli kõige tavalisem lugemisvara, millele maarahvas ligi pääses” (Stark 2006: 229). Nii oli XIX sajandi mõtteviis kindlasti mõjutatud kristlusest, aga nagu kinnitavad Eesti Rahvaluule Arhiivi materjalid, polnud veel kadunud ka maagilisele maailmapildile omased uskumused ja kombed.

Laura Stark kommenteerib kristluse ja rahvausundi vahekorda järgnevalt: „Kristlike ideaalide järgimine ei välistanud tingimata maagilist mõtteviisi. Nagu osutab üks [XIX sajandi] vaatleja, „on paljud, kes pühapäeval ja kiriku-pühadel palvetavad jumalateenistustel hardas vaimus Jumala poole, et neid nõidusest ja ebausust hoitaks, aga juba esmaspäeval, kui nad lehma ostma lähevad, ei unusta nad maagilisi abivahendeid kasutada...” Need informandid, kellele oli omane maagiline mõtteviis, kasutasid omakorda viiteid Piiblike ja katekismusele tõendamaks üleloomuliku olemasolu. Informandid kommenteerisid seda nii: „Minu isa arvates on haldjad ja muud vaimud olemas, ta ütles, et need on olemas seepärast, et Pühas Raamatus keelatakse meil neid kummardada ja neilt abi otsida.”; „Lutheri katekismuses on keelatud abiot-simine haldjatelt (*haltijat*) ja majavaimudelt (*tontut*), aga kui nad olemas on, miks ei tohi neilt siis abi paluda”” (Stark 2006: 231–232). Kuigi talurahva jaoks oli ilmselt tähtis hea kristlane olla, ei tähendanud see, et nad poleks pragmaatilistel kaalutlustel kasutanud maagilisi võtteid. Arvestama peab muidugi ka sellega, et loitsu või meisapalvega sündmusi soodsas suunas (nt võimalikult hea lehma ostmine) mõjutamisel võis olla tavainimese jaoks nii maagiline kui ka religioosne tähendus. Nii tekibki meisapalve kasutamist uurides kõigepealt küsimus, kuidas õieti erinevad palve ja loitsu?

Meisapalve on üks lihtsamaid, aga ka filosoofilisemaid kristlikke palveid, mis on tuntud kõigi kristlaste seas, konfessioonist sõltumata. Eesti keelde on

ta jõudnud tõlkena ladina keelest, mida tuletab meelde ka rahvapärane nime-
tus *issameie*, sõnasõnaline tõlge *pater noster*'ist, mida kasutati terminina veel
XIX sajandi palveraamatutes. Palves nimetatakse Jumalat isaks, see on liht-
ne pöördumine, mis peaks õhutama usku, et Jumal on inimeste tõeline isa.
Sellele järgneb kuus sooviavaldust Jumalale: pühitsetud olgu sinu nimi, sinu
riik tulgu, sinu tahtmine sündigu, anna meile leiba, anna andeks meie võlad,
ära saada meid kiusatusse, vaid päästa meid ära kurjast. Esimene tänini
säilinud eestikeelne meieisapalve leidub Kullamaa käsikirjas:

Ysa | mede. ken ßynna olte taywas. po[h]ulut
on ßynnu nÿmmÿ. kulkut [ßin] ßynnu rikus
ßatku ßynnu tachtmuß taywas nynck [ma]eße
Anna meÿtte tennenÿ ycke | pewÿne leybp [...].
nynck heytkä andex meye wollkat: nÿnda
kut meye Andex annama meÿtte wollalysth
wasta. elle ßättyt meyttyt kurÿa Ohachtuß
erenes sattka meÿt kuryasth. Amen

(Vana kirjakeele korpus 2007)

Palvetekst sisaldab küll mitmeid arhailisi jooni, aga võimaldab ka oletada, et selleks ajaks oli eesti keeles sise- ja lõpukadu toimunud (Siirak 1965: 111). Seega eristub palvekeel siin juba otsustavalt regivärsikeelest, mis oma regulaarse värsimõõdu tõttu sise- ja lõpukaota vorme osaliselt säilitas.

Loitsu võib defineerida kui traditsioonilist lausungit, millel arvatakse olevat kaitsev või raviv mõju. Loitsud koosnevad vormelitest, on üles ehitatud kordustele ja neil on tugev kõlaline korrastatus, eesti materjali puhul näiteks algriiimid. Kui loitsu esitab õige inimene, peaks see esile kutsuma muutusi (nt ravima, loomi kosutama jne), omama apotroopilisi funktsioone (nt kedagi kaitsma, hoidma kurja eemale) või aitama leida teavet (nt kadunud vara leidmine, varga tabamine). Loitsutekstid ei olnud tavaliselt pikad ja keerulised, vaid tihti lühikesed ja hästi meeldejäädavad, nagu näiteks järgmised vigastuse ravimiseks mõeldud sõnad:

Nisertusesõnad.

Kolm kõrd Meie Isa enne lugeda, siis:

Nikerdu, näkerdu,

kikerdu, kakerdu,

alane, parane.

E, StK 1, 137 (5) < Nõo khk, Meeri v – Siegfried Lind < Peeter Mosin, 75 a (1921).

Jonathan Roper leiab siiski, et palve ei pruugi loitsust oluliselt erineda: „Palveid võib käsitleda loitsudega analoogsetena. Kanoonilised palved sobivad samuti loitsu definitsiooniga, nad on traditsioonilised lausungid, koosnevad vormelitest, sisaldavad kordusi ja on kõlaliselt korrastatud, ning neil arvati olevat võime asju mõjutada. Tõepoolest, meieisapalvet kasutati tihti loitsuna, nagu ka teisi palveid. Veelgi enam, meieni jõudnud loitsudel on tihti tugev kristlik või vähemalt parakristlik sisu, ning praktikas võib-olla ei tehtudki

alati selget kontseptuaalset vahet palvete ja loitsude vahel, mida tunti” (Roper 2005: 16). Paljudes eesti loitsudes esineb tõesti kristlikke motiive, pärisnimesid ja narratiive, kuid Eesti materjali puhul ei saa nõustuda, et tõlkena meieni jõudnud palved oleksid kõlaliseselt korrastatud. Kristlikest palvetest ei leia algriime, parallelisme, deskriptiivset keelekasutust, murdekeelt, arhailisi väljendeid, sünonüümset kordamist, troope jne. Poeetiliselt on palvetekst loitsust märgatavalt vaesem. Samuti erineb tugevasti nende sõnavara ja süntaks: palve süntaks on loogiline ja lihtsasti jälgitav, loitsus aga esineb palju võrdluste jadasid ning järske pöördeid (Velmezova 2011: 57).

Teine oluline erinevus palve ja loitsu vahel on teksti intentsioon ehk kavatsus. Kui palve peamine intentsioon on palumine ja inimene jääb lootma kõigekõrgema hea tahte peale, siis loitsija ei palu abi, vaid tegeleb probleemiga ise ja mõjutab asjade käiku sõnade ja/või rituaalide abil, mis on adresseeritud üleloomulikele olenditele ja vägedele teispoolsest. „Otsustav tundub olevat kasutaja intentsioon. Palve palub ja loodab, samal ajal kui loits (ning, *a fortiori*, maagiline vormel) sunnib ja teab, et tulemus peab järgnema ja järgnebki” (Braekman 1963: 21–23, tsiteeritud teosest Roper 2005: 192). Intentsiooni kajastab niisiis ka poeetika: kui palve on pigem harras sooviavaldus, siis loitsudes domineerib käskiv kõneviis, nt: *alane, parane, tagane, anna mu kallis tervis kätte, kadugu, mine ära* jne.

Juri Lotman on pidanud maagiat ja religiooni vanimateks sotsiokultuurilisteks mudeliteks. Maagilist suhtesüsteemi iseloomustab ta kui mõlemapoolset, sunduslikku, ekvivalentset ja lepingulist. See tähendab, et maagias on aktiivsed kaks poolt – loitsija ja esilemanatav jõud, kes on samaväärsed ning astuvad teatud leppesse; loitsija tegevus toob kaasa „kohustuslikud ja täpselt ettekirjutatud toimingud teiselt poolelt” (Lotman 1999: 239). Kuna tegu on lepinguga, siis muutub võimalikuks ka lepingu rikkumine ja enda kasuks tõlgendamine, mis oleks ühepoolses religioosuses suhtesüsteemis võimatu. „Religioosne akt ei rajane vahetusel, vaid enda tingimusteta loovutamisel teise poole võimusesse. Üks osapool annab end teisele, ilma et selle aktiga kaasneks mingeid tingimusi peale selle, et saaja-pool tunnistatakse kõrgema väe kandjaks” (Lotman 1999: 240). Nii pole suhted religioosuses mudelis lepingulised, vaid pigem iseloomustab neid tingimusteta kinkimine. Lotman juhib küll tähelepanu, et sellised eristused on võimalikud vaid teoreetilise mudelina ning maailmareligioonid pole kuidagi suutnud vältida maagia kasutamist rohkemal või vähemal määral. Sellegipoolest aitab niisugune eristus iseloomustada ka loitsu ja palvet. Palvetamine tähendab enda andmist Jumala kätte, kusjuures lausuja ise jääb pigem passiivseks, loitsu lausudes aga viiakse oma tahet ise aktiivselt ellu.

Loitsu puhul tuleb arvestada ka seda, et loitsimine oli enamasti salajane. Rituaali läbi viies lausuti sõnu tihti pominal või sosinal ja neid ei jagatud teistega, sest muidu oleks sõnad võinud oma väe kaotada (erand tehti siis, kui enne surma taheti teadmisi edasi anda). Palved seevastu olid kõigile teatud-tuntud ning kui muid palveid ei osatudki, pidi iga leeriskäinu vähemalt meieisapalvet peast teadma. See võib olla ka üheks põhjuseks, miks meieisapalvet loitsuna loeti: kui hädaolukorras teisi sõnu ei teatud, võis ka universaalsest palvest abi olla.

Samas on loitse käsitletud ka religioosse tekstina, analüüsides neid religioonipsühholoogiliselt. Folklorist Ulrika Wolf-Knuts leiab, et loitsud „ei anna

mitte ainult mudeli, kuidas kriitilises olukorras käituda, vaid ka keele, mille abil inimene saab end väljendada olukordades, mis on hirmsad või ohtlikud, ning selle abil nendega toime tulla. Selles mõttes meenutavad need palved kultuurispetsiifilisi, kuid individuaalselt rakendatavaid ja varieeruvaid vorme, loomaks kontakti inimesest võimsama olendiga” (Wolf-Knuts 2009: 68). Enamasti taotletakse palves küll piiramatut hüvet (headust, armastust, õnnistust jne) ning ajaliselt on soovi täitumine jäetud lahtiseks. Kui aga palve on piiritletud kitsalt, loitsu sarnaselt, võivad nad sattuda kognitiivselt lähestikku ja palvet eristab siis loitsust ainult lausung ise – lausumine võib olla samasugune ning seepärast on pragmaatiline üleminek nende kahe vahel pigem sujuv. Võib oletada, et ühest küljest tajuti palve ja loitsu erinevust poeetilisel ja pärimuslikul tasandil, teisest küljest aga olid mõlemad aktsepteeritud moodused üleloomuliku maailmaga suhtlemiseks.

Palve muutumine loitsuks

Esimesed teated meieisapalve kasutamisest loitsuna Eesti alal pärinevad XVII sajandi nõiaprotsessidest. „1636. a. Pärnu nõiaprotsessil tunnistab kaebelune Andres, et tervendanud kellegi Kortti Hanszu Jumala sõnaga paludes apostleid. Ütleb, et tervendab inimesi ka Meie Isaga. Rápina nõid Nitzka Jürg tunnistab 1672. a. nõiaprotsessil, et tarvitab nõidumiseks ainult Meie Isa. 1687. a. nõiaprotsessil Tartus kaebelune nõid Luka Tenno tunnistab, et aitab haigusi Jumala sõna ja püha Meie Isa palvega. Kuulus Valguta nõid Wielo Ado ütleb 1723. a. Tartus peetud nõiaprotsessil, et palub Meie Isa palvet üheksa korda. Kui hobune, lehm või inimene kaotab kiiruse või on saanud lendva, võtab esimesel jõuluõhtul nõu täie soola ja käib üheksa korda öö jooksul selle juures iga kord üheksa kord Meie Isa paludes. Sellest soolast paneb kaks kuni kolm tera haigele kohale. Samuti tervendab ta venitatud liikmeid lugedes üheksa korda Meie Isa. Haigeks nõiutud lapse ravimiseks loeb ta soolale ühe korra Meie Isa ja annab lausunud soola veega lapsele, ülejäänud vees aga peseb last ja viskab vee üle vasaku õla põhja poole” (Uuspuu 1938: 16). Nõiaprotsesside kohtudokumendid kinnitavad, et meieisapalve oli XVII sajandiks rahva seas omaks võetud, seda tunti ning kasutati ka väljaspool kirikut, peamiselt ravimiseks. Sellest, et meieisapalvega ravimist peeti nõiduseks, avaldub kiriku seisukoht – jumalasõnaga ei tohi väljaspool kirikut „kunstisid” teha, seda ei tohi kasutada muuks kui palvetamiseks. Järelikult tõmbas kirik ise üsna range ja jäiga piiri lubatud ja lubamatu vahele, palve kasutamine maagilistel eesmärkidel mõisteti hukka.

XIX sajandil olid nõiaprotsessid juba minevik, kuid meieisapalvega raviti endiselt. Üks põhjustest, miks palvet loitsuna või loitsu osana kasutati, võis olla soov inkorporeerida kristlikku väge, kasutada seda oma huvides. Kirik oli autoriteetne ja mõjuvõimas organisatsioon, seega võis palvete kasutamine ka ravija prestiiži tõsta ning talle lisaväge anda. Teisest küljest võis see olla ka siiras usk Jumalasse ja tema väesse, millel on võime inimesi aidata. Tavaline on ka see, et ravitseja ütleb, et ta tegutseb Jumala väe kaudu, nagu järgmises näites.

Jumala selle Issa ja pühavaimu nimel, meie armas taevane Issa ma palun sind südamest, aita seda inimest minu käe ja sinu väe läbi paremaks. Sina oled öölnud, hüüa mind appi hädaajal. Anna siis

armas Issa, et see kuri haigus välja läheks, siis annaksin ma sulle au ja kiidaksin sind nüüd ikka ja igavesti Aamen.

E 60710 (10) < Mustjala khk, Mustjala v, Mustjala k, Pajumetsa p – Theodor Kaljo < Mihkel Paivel, 80 a < saadud ühelt nõialt (1927).

Selline tekst võib mõjuda esmapilgul palve moodi – kutsutakse ju appi Jumalat, et see aitaks hädasolijat. Ometi pole selle palve eesmärk mitte enese tingimusteta usaldamine Jumala kätte, vaid katse sõlmida lepingut: kui Jumal on valmis aitama, siis annab inimene talle midagi vastu – au ja kiituse. Selline tingimuslikkus meenutab pigem šamaani abivaimude appikutsustumist, kus hiljem võidakse abivaimudele tasuks midagi ohverdada. Loitsija ja loitsitav vägi on siin lepingulises suhtes, ja hoolimata kristlikust sisust on ikkagi tegu pigem loitsuga. Veelgi markantsem on järgmine näide:

Ehmatuse vastu.

Adam, Eva, amen, poeg, amen,

mina arstin, mina soovin:

Jumal appi, Jeesuke appi,

Mariake valu võtma.

Arsti käsi, ristivesi,

kutske kuri kuusikuse,

matke haigus aja taha,

viige valu vaarikuse.

Jumalase Isa, Jumalase poja, Jumalase püha vaimu nimel

(isa meie kolmel korral ühe hingega).

E 78489/90 (13) < Vändra khk < Tori khk, Taali v ja as – Heinz Kalbus, Läänemaa Õpetajate Seminari õpilane < Saare Juuli (1931).

Siin tuleb ravitseja positsioon veelgi selgemini välja: tema küll arstib, aga kutsub endale appi ka Jumala, Jeesuse ja Maarja, kusjuures neid kutsutakse haigust aia taha matma, kurja kuusikusse kutsuma, valu vaarikusse viima – poeetika on siin väga sarnane rahvalaulule. Mainitakse ka teiste oluliste piiblitegelaste, Aadama ja Eeva nime ning loits lõpetatakse pitseri (*Jumalase Isa, Jumalase poja, Jumalase püha vaimu nimel*) ja kolme meieisapalvega. See loits on täis kristlikke elemente, ometi on selle eesmärk kasutada maksimaalselt ära kristlikke jõude, et kedagi terveks teha. Laura Stark leiab, et ravitsejate oluliseks strateegiaks „oli rõhutada nende väe üleloomulikku päritolu, samuti nagu ka müütilist sidet nende endi teadmise ning Uues Testamendis ja populaarsetes legendides kirjeldatud Jeesuse ning tema apostlite imetegude vahel” (Stark 2006: 247). Seega tunnistatakse siin kristluse autoriteeti, aga püütakse selle väge enda tarbeks kasutada.

Meieisapalve muutumine loitsuks avaldubki kõige otsesemalt just konteksti ja intentsiooni muutuses. Kui teksti ei loeta enam palvena Jumala poole, vaid kasutatakse näiteks haiguse väljaajamiseks või kodukäijast lahti saamiseks, ehk teisisõnu maagilistel eesmärkidel, on palve hakanud toimima maagilise tekstina.

Intertekstuaalsus

Meieisapalve sattumist maagilisse kasutusse võib vaadelda intertekstuaalsuse ilminguna. Intertekstuaalsuse mõiste võttis kasutusele Julia Kristeva, mõeldes selle all tekstiliste ja märgiliste elementide ülekandmist ühest märgisüsteemist teise, millega kaasneb positsiooni muutumine – vana positsiooni hävitamine ja uue loomine. Kasutades meieisapalvet maagilistel eesmärkidel, muutub tema lausumisviis ja ta kantakse üle teise märgisüsteemi.

Loitsusõnades võib esineda tihtipeale rohkem kui üks intertekst. Näiteks järgmine loits sisaldab muuhulgas historioola¹ tüüpe „Jalg jalaga” ja *Flum Jordan*, mis on tuntud üle kogu Euroopa:

Nikerduse sõna[d].

Piu-pau, piu-pau hobe dise haide Aamen.

Jeesus käis haast-aida mööda,

kivist silda mööda,

ise likatas, ise lakatas.

Aamen, Aamen, Aamen.

Käis mägist maad mööda,

Jordani jõge mööda,

viht, pada, pang käes. Aamen.

Veri soonel sobitagu,

säsi kokku säädigu.

Siin on see, kes sind kokku säeb.

Isa meie, kes sa oled jne.

E 1226 (84) < Tarvastu khk – Jaan Pausk (1893).

Flum Jordan põhineb parakristlikul lool, kuidas Jeesus peatas (ristimise ajal) Jordani jões vee. Siin loitsus otsesõnu Jordani voogude peatamist ei mainita, see on kohal vaid intertekstuaalse vihjena. Uues Testamendis Jeesus küll ristitakse Jordani jões, aga ta ei peata seda. Tegelikult on ka historioola süžee ise intertekstuaalne, kuna Jordani jõe peatab Vanas Testamendis nii Joosua, kes sai iisraeli rahva juhiks peale Moosese surma ja viis nad Kaananimaale (Jo 3: 1–17), kui ka prohvetid Eelija ja Eliisa (2Ku 2: 5–14). Kokku on liidetud Vana Testamendi sündmused ja Uue Testamendi peategelane Jeesus. *Flum Jordani* historioolat on peamiselt kasutatud vere peatamiseks (analoo-giana jõe voolu peatamisega). Loitsutekstis on aga jälgi ka teisest historioo-last, mida Roper nimetab *Bone to Bone* (Roper 2005: 96–99) ehk „Jalg jalaga”. Sellele historioolale viitab esiteks temaatika (kasutati nikastuste raviks) ja sõnad: *Veri soonel sobitagu, säsi kokku säädigu*. „Jalg jalaga” historioola vanim vorm on eelkristlik germaani loits, mida tuntakse kui 2. Merseburgi loitsu ja mis pandi esmakordselt kirja X sajandil. Loitsu kasutati lonkava hobuse ravimiseks (Harmening 2005: 185).

¹ Historioola on „lühendatud narratiiv, mis on inkorporeeritud loitsu” (Frankfurter 1995: 458), aga seda on defineeritud ka kui loitsu, „milles lühikesed mütoloogilised lood loovad paradigma soovitud maagilise tegevuse jaoks” (Faraone 1988: 284, tsiteeritud teosest Sanders 2001: 432). Historioola on (tihti väga lühikest) narratiivi sisaldav loits, mida tavaliselt kasutatakse ravimiseks. Jutustus võib küll olla napp, aga see sisaldab tegelaste nimesid, kohta, haigust ja selle edukat ravimist ning tegelaste dialoog on enamasti otsekõnes (Roper 2005: 91). Historioolat kasutatakse samasuguste kaebuste ravimiseks kui jutustus, siinses loitsus on selleks nikastus.

[Phol (Baldur, Fol, Vol, Pfaohl) ja Wodan (Wotan, Odin) sõitsid metsa,
Seal nikastas Balderi (Baldur, Phol, Fol, Vol, Pfaohl) sälg oma jalga.
Seal loitsisid teda Sindgunt ja Sunna, tema öde,
seal loitsisid teda Frija ja Volla, tema öde,
seal loitsis teda Wodan, kuidas vaid mõistis,
nii luunikastust kui verenikastust
kui liigesenikastust:
jalg jalaga, veri verega,
liiges liikmega, nagu nad oleksid longanud (või: et nad lonkaside).]

(Harmening 2005: 185)

Nii ei saa „Jalg jalaga” historioolatüüpi pidada algupäraselt kristlikuks: nagu ka muistenditele või muinasjuttudele omane, on loitsu süžee jäänud samaks, aga tegelaste nimi (nimed) muutunud, Odinist on saanud Jeesus ja teiste jumalate nimed on lihtsalt välja jäetud. Monograafias „English Verbal Charms” on Jonathan Roper kristlikke ja mittekristlikke loitse eristanud selle põhjal, kas nad sisaldavad kristlikke elemente, motiive ja pärisnimesid või ei (Roper 2005: 90). Vaadeldud historioola näitab aga selgesti, et niisugune tüpologia on liiga lihtne: kristlik intertekst ei muuda teksti tervikuna kristlikuks, see on vaid üks teksti aspekte, mis näitab tema ajaloolist teisenemist. Loitsu tähendust ei loo mitte kristlik lunastusõpetus, vaid pigem usk haigustesse kui isikustatud vägedesse. Selliseid historioolasid, mis ei põhine otseselt evangeeliumidel (vaid pigem moonutavad neid) ja mille päritolu võib olla hoopiski vanem, peaks nimetama parakristlikeks.

Eesti loitsus mainitakse ka sauna atribuute: Jeesusel on *viht, pada, pang käes*. Tähelepanu äratav veel, kuidas Jeesus käib loitsus *aeda mööda, silda mööda, maad mööda ja jõge mööda*. Vee peal käimine on piibellikku päritolu, kuid motiivikordus meenutab rahvalaulu poetikat. Tüüpiliselt loitsulik on ka deskriptiivne keelekasutus *piu-pau, piu-pau hobe dise haide* ning viitamine ravijale endale: *Siin on see, kes sind kokku säeb*. Seega tuleb vaadeldud loitsus eristada mitut ajalooliselt erinevat intertekstuaalset kihti: parakristlikud historioolad *Flum Jordan* ja „Jalg jalaga” (mille intertekstiks on omakorda germaani loits), rahvalaulu poetika ja stilistika, ning kõige lõpuks ka meieisapalve.

Lihthausung ja liitlausung

Järgnevalt eristan kaht tüüpi lausungeid, mis erinevad teineteisest keerukusastmelt. Lausungina on need tüübid erinevad, kuid nende lausumine võib sarnaneda või isegi kattuda (nt ristimärkide tegemine).

Lihthausung on kõige lihtsam ja levinum lausungitüüp, seda esineb Eise-ni kogudes 155 juhul ning see moodustab 67,7 % tekstidest. Lihthausungi puhul on lausungi kese meieisapalve, millele võivad vahel lisanduda kristlikud vormelid, nt „Isa, poja ja püha vaimu nimel”. Meieisapalve loetakse tervikuna ette, kusjuures võidakse kasutada ka võimendavaid võtteid, ennekõike topeldamist ja/või ümberpöörämist. Topeldamise puhul on kõige tavalisem palve lugemine kolm korda järjest, seda esineb kolmandikul kõikidest juhtudest (76 tekstis, mis moodustab 33,2 % arhiivitekstidest). Samuti esinevad

kordarvudena 7 (neljas arhiivitekstis) ja 9 (kaheteistkümnes arhiivitekstis) ning ühel korral ka 12. Mare Kõiva on selliste kordarvude sagedusest järeldanud, et „teatavaid arve käsitleti sakraalseina, nende kaasmõju loitsule ja tervikuna rituaali õnnestumisele peeti tähtsaks” (Kõiva 1999: 128). Mõnes teates öeldakse, et palvet tuleb lugeda lakkamatult või nii kaua kui vaja – sel juhul lähtuti pragmaatilistest vajadustest, enamasti tõrjemaagias üleloomulike olendite vastu. Mainitud on ka seda, et meieisapalvet tuleks lugeda paaritu arv kordi ning et seda võib lugeda rohkem kui kolm korda, aga mitte paarisarvul.

Eiseni kogudes leiduvate teadete hulgas on palvet tagurpidi loetud 59 korral ehk 25,7 % arhiivitekstidest, ühel korral mainitakse ka kirikulaulu tagurpidi lugemist. Üheks palveteksti ümberpööramise põhjuseks võib pida kujutelmi teispoosusest kui tagurpidi, ümberpööratud maailmast. Tihti kaasneb tagurpidi palve lugemisega nt riiete pahempidi pööramine (enamasti eksimise puhul), vastupäeva ringide joonistamine jms rituaalselt toetavad toimingud. Et meieisapalvet loeti sageli tõrjemaagiana olendite vastu, kes pärinesid teispoosusest, nt kuradi, luupainaja, kodukäijate vastu, siis võis just ümberpööratud palvel olla eriline mõju. Samuti võis ümberpööramine tähendada palve positiivse mõju negatiivseks muutmist – markeerides seda, et teispoosuses asuvaid jõude ei soovita ligi tõmmata, neid hoopis ähvardatakse, peletatakse eemale.²

Seitsmes arhiivitekstis on meieisapalvet loetud nii õigetpidi kui ka tagurpidi: kolmel korral seoses haigusega, kahel korral seoses karjapidamise ning kahel korral seoses kuradi ja kodukäijaga. Leidub ka tekste, kus ei loeta tervet palvet, vaid ainult alates mõnest kindlast fraasist või ilma lõputa või *poollest saadik tagurpidi, siis õieti jälle tagasi, nenda, et üheksa poolt ja üheksa tervet issameiet välja tuleb* (E 9587).

Teine lausungitüüp on liitlausung, kus on *bricolage*'i põhimõttel kokku pandud kaks või enam erinevat teksti, millest üks on meieisapalve. Enamasti esineb meieisapalve kas loitsu alguses või lõpus, harvemini loitsuteksti sees. Liitlausungit esineb Eiseni kogudes 74 korral, see moodustab 32,3 % tekstidest. Kõige rohkem on liitlausungit kasutatud haiguste korral, ühtekokku 50 teates. Järgmises näites ravitakse hambavalu, kusjuures valu põhjus tundub olevat üleloomulikku laadi, tema poole pöördutakse kui *jooksja, pistja, sorkija, põletaja* poole ja tahetakse ta hoopis mujale saata: *Põleta põldu, aja aru, künna kütist!*

Sõnad hambavalu vastu.

Jooksja, ära jookse!

Pistja, ära pista!

Sorkija, ära sorgi!

Põletaja, ära põleta!

Põleta põldu, aja aru,

künna kütist!

Siis jälle Meie isa palve ühe hingetõmbega.

E, Stk 27, 14/5 (2) < Koeru khk, Liigvald, Lahu k < Kolga-Jaani khk – August Voldemar Kõrv < Elisabeth Soll, 43 a (1925).

² Palve ümberpööramise võimalike tehnikate kohta vt Pihelgas 2010.

Meieisapalve on käesolevas näites küll lausungi osa, aga mitte kese. Pigem täidab palve siin kinnitavat ja tugevdavat funktsiooni. Kuigi liitlausung on tekstuaalselt keerukama ülesehitusega kui lihtlausung, ei pruugi temaga seotud toimingud olla keerukamad kui lihtlausungi puhul. Toimingute iseloom näib pigem sõltuvat lausumise kontekstist: loitsija eesmärkidest, tegevuse tähtsusest ja varem omandatud pärimuslikest teadmistest. Seega erinevad lihtlausung ja liitlausung meieisapalve loitsulise lausumise puhul teineteisest pigem vormiliselt kui sisuliselt.

Nii liht- kui ka liitlausungi puhul on meieisapalve tsitaadina inkorporeeritud (arhiiviteadetes ei ole küll meieisapalvet kunagi täispikkuses välja kirjutatud, kuna seda peeti üldtuntud tekstiks), kuid esineb ka paar juhtumit, kus meieisapalvet vaid mainitakse ning tsitaadina ei kasutatagi. Sel juhul on tegu n-ö klassikalise intertekstuaalsusega, kus teistele tekstidele ainuüksi viidatakse või vihjatakse, ilma neid täies mahus tsiteerimata. Näiteks järgmises loitsus esineb „issameie” vaid tsitaatsõnana.

Maaaluste arstimiseks loeti tüki rasva peale sõnad: „Issameie iide-viide, ajaviide tiide-viide, pikk mees, pilu taga, lai leht raamatust kutsub lapsi lugema, ise-ennast kummardama.” Selle rasvaga määrati siis „maaaluseid”. Seda abinõu tarvitati ka mõnede teiste nahahaiguste vastu.

E 82725 (3) < Vändra khk – E. Tetsman < Ann Tetsman, 69 a.

Meieisapalve lausumise kontekst

Meieisapalve lausumine loitsuna on alati seotud rituaalsete toimingutega, mis tihti nõuavad kindlat kohta ja aega. Enamasti on need toimingud ebatavalised, nt vee või leiva peale sõnade lugemine, haige koha ümber punase lõnga sidumine jne. Loitsude üleskirjutustes mainitakse tihti viisi, kuidas meieisapalvet lugeda tuleb (nt ühe hingetõmbega, sosinal jne), samuti täpsustatakse ajalisi jt parameetreid. Eristada võib kahte tüüpi toiminguid: esiteks toimingud, mille päritolu on meieisapalvega homologiline, s.t kiriklik, teiseks aga toimingud, mis pole otseselt meieisapalvega seotud ja mille päritolu on heteroloogiline.

Peamine homologiline toiming on risti ette löömine, aga ka näiteks põlvitamine ja käte kokku panemine. Risti kasutati tihti tõrjemaagiliste rituaalide juures, aga ka ravimisel jne. Riste tehti näiteks kriidiga jõulu- või vana-aastaõhtul akendele ja ustele. Samuti oli levinud roosi ravimisel ristide joonistamine paberile ja selle paberiga haige koha hõõrumine. Reet Hiiemäe märgib, et „risti mõtestamine [jäi] Kristuse kannatuse sümbolina Eesti talupojakultuuris pigem tagaplaanile ja paralleelselt säilis tähendus tõrjemaagilise märgina ning päikese- ja seega valguse- ning viljakusesfääri sümbolina” (Hiiemäe 2012: 95). Nii on tihti raske öelda, kas risti joonistamine või tegemine kuulub pigem kristlikku või paganlikku sfääri. Ristimärgi tegemist mainitakse 31 teates, mis moodustab 13,6 % kõikidest tekstidest. Risti ette löömist, mis viitab kindlalt kristlikule päritolule, esineb vaid neljal korral.

Põlvitamist rituaalide läbiviimise ajal võib samuti pidada kristlikku päritolu toiminguks. Jumalateenistustel põlvitatakse palvetamise ajal ja seda võib näha kui aukartuse ja alistumise märki. Meieisapalvega seoses mainitakse

kaheksal korral põlvitamist, kusjuures kahel korral leiab see aset kiriku juures. Palvetamise ajal pannakse tavaliselt käed kokku; seda toimingut esines vaadeldud tekstide hulgas üks kord.

Heteroloogiliste toimingute seas on tähtsal kohal sõnade lugemine vedeliku või toidu peale (mõningatel juhtudel ka peale puhumine), ning siis selle sisseandmine inimesele või loomale. Vedelikuks võib olla vesi, piim või viin (aga ka mütoloogilisemat päritolu vedelikud või rohud, nt „kurjasilma-õli” või pisuhänna veri); toitudest on mainitud leiba ja muna, aga enamasti söögikraami ei täpsustata. Kõik need toimingud (sõnade lugemine, puhumine, ka sülitamine) on tõenäoliselt seotud arusaamaga hingeõhu väest. „Hinge õhus kätkevat elujõudu rakendatakse puhumisega mistahes otstarbeks nii üldiselt, et eestis ja liivis on tekkinud isegi oskussõna puhuja inimese nimetuseks, kes arstib haiget oma hingejõu pealepuhumisega. Ja emad puhuvad veel tänapäevani oma laste valutavaid kohti, tavaliselt ise aimamatta selle toiminguga algsest hingejõu edasiandmise tähendust” (Loorits 1990: 27). Levinumad heteroloogilised rituaalid on veel suitsutamine, piiride tõmbamine, ümber maja või karjamaade käimine, lõnga sõlmimine, mütsi, kübara vms keerutamine, pahema kannaga vastu maad löömine, püssist laskmine ja süte keerutamine vees.

Ajaline määratletus

Rituaalne toiming on efektiivne siis, kui seda tehakse õigel ajal. Mare Kõiva on sel puhul eristanud nelja ajalist kategooriat: 1) konkreetse tähtpäevaga seotud loitsud ja rituaalid, 2) lunaarkalendri ja kuufaasidega seotud esitusaeg, 3) nädalapäevaga ja/või selle kindla osaga seotud kombestik, 4) situatiivne, kindla ajalise ankruta esitusaeg (Kõiva 2007: 146–147).

Konkreetsetest tähtpäevadest on kõige enam kombeid seoses jõulude ja uue aasta ehk ka nende vahelise ajaga (7 teadet). Suurem osa jõulude ja uusaasta kommetest oli seotud tõrjemaagiaga – sooviti, et tuleval aastal hoiaksid õnnetused, nõidus jne majapidamisest eemale. Samuti tegeleti vana aasta õhtul tuleviku ennustamisega: abiellumisealised tüdrukud panid veeklaasi sõrmuse, et näha kavaleri, vaadati läbi kiriku lukuaugu, et näha, kas tuleval aastal kedagi laulatatakse või maetakse jne. Teine väga oluline aeg oli ülestõusmispühad ja sellele eelnev vaikne ehk suur nädal. Eriti oluline oli suur neljapäev (2 teadet), mida peeti väga maagiliseks ajaks, mil nõiuti, ennustati ja mõjutati tulevikku.

Kuufaasidega seotud rituaale leidub Eiseni kogus meieisapalvega seoses vaid kahes teates. Ometi oli kuukalendriga arvestamine loitsude puhul oluline. „Uskumuste kohaselt tõkestas vanakuu (vähemalt visuaalselt nähtavaid) haigusi, taimede maapealse osa kasvu, loomade jt olendite sigivust, noorkuu seevastu soodustas kasvu ja vohamist, sobides kasvu soodustajana majapidamis-, edendamis- ja kasvuloitsude esitamiseks” (Kõiva 2007: 147). Esimeses teates antakse nõu, kuidas saada lahti sipelgatest. Rituaal tuleb läbi viia kaduneljapäeva õhtul, mis olevat hea aeg putukatest vabanemiseks (E 18035).

Teises näites ravitakse vanakuu ajal kasvujaid ja kärnasid, kusjuures ravimine toimub kolmel järjestikusel päeval. Rituaalis kasutatakse nii toitu, risti tegemist kui ka meieisapalvet, aga eriline efekt saavutatakse sellega, et viiakse kolmeharuline sõnnikuhark kuupaiste kätte.

Kasvajate ja kärnade vastu.

Vanakuu neljapäeva, reede ja laupäeva õhtul on vaja võtta õhukene kild värsket seapekki, piirata haiget kohta kolm korda pekiga, teha kolm risti haige koha pääle ja lugeda „Jumala, Isa, Poja ja Pühavaimu” nimel. Siis lasta haiget „Isa meiet” lugeda ja ise sedasama lugeda. Siis välja minna, võtta kolmeharuline sõnnikuhark, panna vastu kuud seinu äärde seisma ja piirata hargi igat haru kolm korda seapekiga ja ütelda „Jumala Isa, Poja ja Pühavaimu nimel”. Kolmandamal päeval teha maa sisse räästa alla, kust vesi pääle tilgub auk, matta pekitükk maha ja lugeda sealjuures „Isa meie”.

E 56470/1 (20) < Pärnu l – Salme Sossaar < Anethe Tomasson, 54 a v (1925).

Nädalapäevadest on olulised paarispäevad (teisipäev, neljapäev, laupäev), neist aga oli kahtlemata kõige olulisem neljapäev, mida peeti parimaks päevaks mitmesuguste tööde tegemisel ning mis oli poolpüha. Mõnede rituaalide puhul tuleb toiminguid läbi viia kolmel järjestikusel neljapäeva õhtul või öösel. See aeg sobib nt varga tabamiseks, armumaagiaks, kohtus õnne saamiseks, kuradist või luupainajast vabanemiseks ja krati tegemiseks.

Enamiku rituaalide puhul olenes aeg siiski konkreetsest vajadusest. Üleloomuliku olendiga kohtudes või akuutse haiguse korral polnud võimalik oodata kalendriliselt sobivat hetke. „Rituaalselt ja sümbolsest sobiva ajani oodati siis, kui see oli praktilistel kaalutlustel otstarbekas. Kui abisaamisega oli kiire, suhtuti ajanõuetesse dünaamiliselt ja intuitsioonist lähtudes” (Kõiva 2007: 147).

Lokaalsus

Ajalise määratletuse kõrval mainitakse sagedasti ka toimumispaika. Muistendite ja memoraatide puhul on toimumispaik peaaegu alati määratletud, aga näiteks haiguste ravimise puhul on kohta mainitud harva. Tihti esineb lokaalsus loitsutekstides implitsiitselt ning tuleb välja kontekstist: näiteks eksimine toimus alati metsas, kui mainitakse vihtlemist, pidi see toimuma saunas, vasikad sündisid enamasti laudas jne.

Paikadest on kõige enam mainitud kodu ja koduümbrust (nt laut, ait, õu jne), mida Ivar Paulson nimetab *koduringiks* (Paulson 1966). Kodu oli kogu elu keskpunkt, turvaline sfäär, mida hoiti ja kaitsti. Kodus peeti suurem osa tähtpäevadest ja pidustustest ning sellega seoses viidi läbi (eriti jõuludel jt pühadel) tõrjemaagilisi rituaale (nt toa suitsutamine, ristide tegemine akendele jne). Seoses meieisapalvega on kodus tegeletud ka armumaagiaga, kohtuõnne saamisega, krattide kinnipanemisega jne. Seoses uue aasta rituaalidega kirjeldatakse tihti ümber maja või krundi käimist, kui kari esimest korda välja lasti, siis viidi rituaale läbi laudas või õues. Tõrje- ja kaitsemaagia puhul mainitakse ka liminaalseid kohti, nagu toa-, ukse- või laudalävi ja aknad, nt: *Siis tõmmatud akende ette ja uste peale kriidiga ristid ja loetud kolm korda Issameie, siis ei pidada kuri vaim enam sisse saama, sest need ristid keelata seda* (E 1138).

Väljapoole koduringi jääva võib jagada kaheks: looduslik (mets ja meri) ning inimloodud (mõis, kirik, surnuaed) ruum. Metsaga seostuvates tekstides

on enamasti juttu eksitajast, kokkupuudetest üleloomulike olenditega või mõlemast korraga. Sageli aitas koos (tagurpidi) meieisapalve lugemisega ka riituse või mütsi pahempidi pööramine, ühes muistendis mainitakse veel mütsi panemist kepi otsa (E 21207).

Inimloodud paikadest mainitakse kõige enam surnuaeda. Surnuaed asus enamasti kiriku läheduses ja oli püha, aga ka kardetav paik. Surnuaed oli võtmeline paik kodukäijatest vabanemisel, seal sai „panna kinni” neid surnuid, kes olid sinna maetud. Enamasti oli kõige olulisemaks rituaaliks kolm korda pahema kannaga haua peale löömine, aga ka näiteks mulla sisse ristide joonistamine.

Mintud senna aua juure, loetud kolm korda isameiet, loetud kolm korda matmise sõnad, tehtud kolm risti aua peale mulla sisse. Kui ära hakanud minema, löönud üks mees pahema jala kannaga kolm korda aua peale, sest ajast ei ole enam kodo käinud.

E 4648 (III) < Haljala khk, Metsiku v – D. Pruhl (1893).

Surnud inimene võis ka luupainajaks käia, sel juhul tuli samuti surnu hauale minna, eelistatavalt südaösel ja liigutada risti haulal (E 73156). Vargale painaja saatmiseks tuli võtta oletatava varga riidetükk ja panna see samuti risti alla. Kui too aga õige varas polnud, tuli painaja hoopiski selle peale, kes riidetüki risti alla pani (E 11227/8). Teises vargusega seotud teates tuleb lasta püssist üheksa ristiga lepapulka ja lausuda vastavad sõnad (E 18028).

Omajagu ähvardav inimloodud paik oli mõis. Viis teksti Eiseni kogudes on seotud mõisast tulemise või sinna minemisega. Ohtlik oli ka mõisa ümbrus, sest seal võis kohata huikajat, tonti, kummitust või kodukäijat. Üks põnevamaid mõisaga seotud muistendeid kirjeldab teomeeste tüli mõisas, kus kolmas teomes vaatab läbi harjuse ehk rangipuude otsa ja näeb, kuidas vanapagan seisab tülitsejate selja taga ning ootab, et mehed lööma hakkaksid. Pealtnägija aga heidab risti ette, jookseb kaklejate juurde, haarab „vihahännast” kinni, hüüab „*Jumalaperast ära löö mitte!*”, loeb tagurpidi meieisapalve ja mehed jätvavad tülitsemise (E 19054/5).

Tõeliselt ambivalentne paik on rahvausundis kirik. Ühelt poolt on kirik kristlastele püha paik, kus viiakse läbi kõige olulisemad talitused: ristimine, pulmad, matused. Peale selle oli pühapäevastel jumalateenistustel osalemine oluline, et hingeõnnistust hoida. Muidu võis aga kirik olla ohtlik koht, nagu märgib Oskar Loorits „Liivi rahva usundis”: „Muul ajal pääle jumalateenistuse olevat kirikus kardetav olla, sest siis käivad kirikus ka nõiad ja kurjad vaimud” (Loorits 2000: 388). Nii võis öösel kiriku ümbruses kohtuda kuradiga või esimese jõulupüha öösel läbi lukuaugu vaadates tulevikku näha. Kirikut ümbritses teatav maagiline väli, mille väge sai ka enda huvides ära kasutada. Kahes teates viiakse maagilisi toiminguid läbi lausa jumalateenistuse ajal. Esimene näide puudutab armumaagiat: neljapäeva õhtul pannakse pahema käe kaenla alla kolm tükki suhkrut, pühapäeval minnakse kirikusse nendesamade suhkrutükkidega, loetakse meieisapalve ja antakse siis soovitud armsamale mõne joogiga sisse (E 784/5). Teine näide on „kaidava” raha tegemisest, mis pärast maksmist alati omaniku kätte tagasi tuleb. Lihavõtte esimese püha hommikul tuli võtta paaritu arvuga paberraha, kirikusse

minna, seista seal, kus pruutpaarid seisavad (altari ees?), pahema kannaga vastu maad lüüa ja öelda: *Kristus ei ole mitte üles tõusnud, vaid minu raha on üles tõusnud...* Kirikus ei tohtinud põlvitada ega meieisapalvet lugeda (E 32727/30).

Lisaks kindlatele paikadele kodu- või välisringis, mainitakse neljal korral ka sobivat ilmakaart: ida, põhja ja lõunat. Idakaar seostub päikesetõusu ja päeva algusega ja on seega sobiv kasvuga seotud asjadega. Samuti on ka kirik ida-läänesuunaline, kusjuures altar on ida suunas. Esimeses näites tuleb suu „hommiku poole” pöörata ja meieisapalve lugeda selleks, et kellegi teise maja ja vara endale saada, teine näide puudutab ravimist: viinapudelile meieisapalvet lugedes peab olema nägu ida suunas. Põhjakaar seostub tõenäoliselt surnute asupaigaga. Ühes uskumusteates tuleb sipelgatest vabanemiseks viia nad paberi sees, kuhu on ristid peale tehtud, põhja poole metsa. Lõunakaar on põhja vastand, kuid muidu olulisema tähenduseta. Ühes arhiiviteates mainitakse lõunat seoses kohtuõnnega, loitsimine viiakse läbi soola ja veega ning vesi *visats lõuna poolt maja seina pääle* (E 4000/1).

Modaalsus

Eiseni rahvaluulekogu põhjal võib järeldada, et olulist tähelepanu pöörati ka sellele, kuidas loitsu lausutakse, s.t lausumise modaalsusele. Tihti on juttu sellest, et loitse tuli lausuda vaikse häälega, mõnikord ka sosinal või peaaegu kuuldamatult. Selle põhjuseks võib pidada uskumust, et loits võib kaotada oma väe, kui keegi seda pealt kuuleb. Tekstides, kus täpsustatakse meieisapalve lugemise viisi, tehakse seda enamasti vaikse häälega: sosinal (2 teksti), kõrva sisse (5 teksti), tasakesi (2 teksti) või põue (1 tekst) – igapäevasest kõnekasutusest erinevalt. Vaid ühes teates on mainitud meieisapalve lugemist kõva häälega.

Teine sageli esinev tingimus on see, et sõnad tuleb lugeda ühe hingetõmbega, „ühe hingega”. Leedu loitsu-uurija Daiva Vaitkevičienė on osutanud, et leedu loitsudes ei käi hingamise keeld tavaliselt kristlike loitsude kohta, kui just pole tegu väga lühikese loitsuga (Vaitkevičienė 2008: 89). Eesti materjali puhul tundub aga meieisapalve ühe hingetõmbega lugemine üsna tavaline olevat. Harvemini mainitakse nõiasõnade, õnnistussõnade või muude vormelite ühe hingega lugemist, nagu järgmises uskumusteates.

Arstimise viis. Rabandus:

Pudelisse pannakse vesi ja siis võetakse pudel suu juurde. Lugeda 9 korda „Meie Isa”. Vahepeal hingata ei tohi, ainult iga palve lugemise peale üks kord. Kui see loetud, siis lugeda 9 korda „Tagane ära, roojane vaim, anna maad Pühavaimule”. Nüüd saavat haige terveks. Viimane kord tuleb samuti hingetõmbeta lugeda.

E 82380 (1) < Tartumaa – H. Kärner, Väandra Majandusgümnaasiumi õpil (1933).

Ühe hingetõmbega lugemist esineb 29 korral, mis moodustab 12,6 % vaadeldud arhiivitekstidest. Arvestama peab loomulikult ka seda, et kõikides tekstides lugemisviisi ei mainita. Seega võib arvata, et loitsude, aga eriti pal-

ve ühe hingetõmbega lugemine oli levinud – selle abil püüti ilmselt sõnu mõjuvamaks muuta: „Loitsu kordamine hinge kinni hoides on spetsiifiline maagiline võte, mis on kasutusele võetud selleks, et sõna väge tugevdada” (Vaitkevičienė 2008: 90).

Hing ja hingamine on lähedalt seotud. Usuti, et hingeõhus peituv elujõud ravib ja peletab kurja, kui tarvitada õigeid sõnu. Hinge kinni hoidmisega seostub ka puhumine ja sülitamine; puhumine toimub enamasti peale hinge kinni hoidmist. „Puhumine on loitsu põhiolemus, mis määrab loitsu narratiivse funktsiooni (väljaajamine, hävitamine jne) ja muudab ta tõeliseks. See pärast ei või loitsija hingata värsket, „pühitsemata” õhku” (Vaitkevičienė 2008: 90). Näiteks loetakse meieisapalve ühe hingetõmbega, kusjuures käed pannakse kokku nagu jumalateenistusel palvetades. Seejärel puhutakse haige koha peale, nii seitse korda järjest. Seejärel lausutakse loitsusõnad, kus viidatakse Jeesuse ravitsemisele Uues Testamendis (*pimedad nägema, kurdid kuulma, keeletumad rääkima, jalutumad käima*), ja puhutakse veel kord peale. Neid toiminguid võib korrata kuni kolm korda, ja kui see kõik ei aita, siis peetakse haigust Jumala nuhtluseks, mida ei saa ravida (E 37809/10).

Efektiivsus

Loits pidi olema võimalikult efektiivne. Nagu eespool öeldud, võis just efektiivsuse taotlus ollagi esmane põhjus, miks meieisapalve kiriklikust kontekstist üle võeti ja rahvausundis laialdaselt kasutatavaks sai. Selleks et loits hästi toimiks, tuli täita rida erinevaid tingimusi: mõnede raviloitsude jaoks tuli õigel ajal ja õiges kohas ravimtaimi koguda, patsient pidi enne protseduuri puhastuma, ruume tuli suitsutada jne (Roper 2003: 36).

Efektiivsuse saavutamiseks kasutatud toimingud erinesid oma keerukusastmelt. Vahel piisas ainult meieisapalve lausumisest, aga mõnikord kasutati veel teisi palveid, loitse või kirikulaule, topeldamist, ümberpöörämist ning muid rituaalseid tegevusi. Võiks oletada, et mida keerukam olukord või raskem haigus, seda komplitseeritumad olid ka rituaalid, aga arhiivitekstidest ei joonistu selles suhtes välja korduvaid mustreid. Järgmises näites viiakse läbi väga kompleksne toimingute rida, mille eesmärgiks on panna siga hästi sööma.

Kui tahetakse, et nuumsiga heaste sööb, siis otsigu kolm värsket müttimulla hunikud, võtku igast hunikust kolm korda kolme näpuga mulda, pangu ühe riista sisse, toogu kodu, võtku jälle kolme näpuga kolm korda soola, pangu mulla sekka, lugegu kolm korda ühe hingepidamisega issameie palve peale, siis vedagu vasaku käe nimetissõrmega üheksa ringi vastapääva ümber mulla. Siis sest mullast seaaida söögiküna alla, kolm risti tegema, küna paigale panema ja söök künasse, ja siis söögi peale jälle sest mullast kolm risti, siis peab siga heaste sööma.

E 912 (22) < Kolga-Jaani khk, Rõika k – Georg Kask (1892).

Efektiivsuse saavutamise protsessi võib jagada etappideks, mis koonduvad meieisapalve lausumise ümber. Efektiivsus tuleneb erinevate toimingute ja/või lausungite liitmisest, kusjuures meieisapalve lausumine võis mõnede

toimingutega ajaliselt kattuda. Sellise liitmistehete rea võib esitada skeemina. Eelmise näite puhul võiks skeem välja näha selline: $a(3) + M(3) + b(9, 3)$, kus M tähistab meieisapalvet (tagurpidi meieisapalvet võiks tähistada N), a ja b on erinevad rituaalsed toimingud, taandatuna üheks etapiks, ning numbrid viitavad sümboolsetele kordarvudele.

Lihtsaid skeeme, kus liitub meieisapalve ja üks rituaalne toiming ($a + M$), esineb kõige rohkem, kuid on ka keerukamaid variante. Järgmises näites loetakse meieisapalvet loitsusõnade eel ja järel, skeemiga $N + a + M(3)$.

Nikastuse sõnad:

Meie Isa palve tuli tagurpidi peale lugeda. Siis lõeti järgmiselt: Meie Issand Jeesus Kristus sõitis mägesid mööda, hobuse jalg nikastes, pandi luu luusse, liha lihasse, liige liikmesse. Siis loeti kolm korda meie Isa palve peale.

E 82680 (2) < Vändra khk, Vana-Vändra v – Selma Ruugi < M. Eifelt, 70 a.

Kõige levinum skeem näib olevat $a + M$ (ehk $M + a$), samuti esineb ravivõtete puhul tihti $a + M + b$, vähemal määral $M + a + M$. Pikemaid ahelaid, nagu $a + M + b + N$, esineb vähemal määral. Eristada võib singulaarseid ahelaid ja alternatiivide seeriaid. Singulaarse ahela puhul kombineeritakse toimingud ja/või lausungid üheksainsaks rituaaliks, mis peaks olema maaksimaalselt efektiivne. Alternatiivide seerias katsetatakse kordamööda erinevaid variante, kuni jõutakse soovitud tulemuseni. Kui üks ravimisviis ei toimi, liigutakse edasi järgmise juurde, nagu järgnevas näites, kus on antud viis võimalust ravida lendvat.

Ravanduse sõnad ja arstimine:

Kui inimesele ravandus tuleb, siis loetakse Issameiet kolm korda põue. Ei aita see aga mitte, siis võetakse kolm tulist sütt, visatakse vette ja antakse see vesi haige kätte ära juua. Kui ei taha, siis pannakse vägise jooma. Kolmandeks võetakse kolm vaskraha, mis enne viis aga nüüd poolteist kopikat maksab. Tehakse tulega punaseks ja visatakse vette. See piab kurja haiguse kallalt ära ajama. Ravandus pidada kurja inimese töö olema.

3) Tulised süed lastakse kolm korda särgi suuaugust läbi põrandalle kukkuda, pärast visatakse vette ja antakse haigelle juua.

4) Võetakse supilusikatäis vett ja 3–4 tilka lõnga(vitrioli)õli, segatakse segamini ja antakse haigelle juua. See on eestlase kõige suurem rohi iga haiguse vasta.

E 229/30 (31) < Koeru khk, Ramma k – Mihkel Leppik (1884?).

Need võimalused on kõik potentsiaalselt efektiivsed, kuigi ilmselt liigutakse gradatsioonis nõrgema toimega rituaalist tugevamani, millele näib viitavat lõpulause: *kõige suurem rohi*. Viimane ravivõte on kõige ratsionaalsem ning maagiliste toimingutega on see seotud ainult alternatiivide ahela kaudu.

Neljal juhul on arhiivitekstides mainitud seda, et meieisapalve kasutamine ei aita. Need on usundilised muistendid, kus 1) mees eksib ära ja ei leiagi enne hommikut koduteed, 2) tüdruk hakkab palvemaja juurest liiga hilja

koju minema ja jääb vanapaganate küüsi, teda päästab kukelaul, 3) poiss hakkab teda ära põlanud tüdrukule luupainajaks ja tüdruk katsetab mitmeid rituaale (vasaku jala varba liigutamine, ümber laka vastupäeva käimine ja tagurpidi meieisapalve lugemine), lõpuks saab ta targa käest rohtu, mida käib kolm neljapäeva öhtut ristteele maha panemas, 4) mees kohtab mõisast tulles kodukäijat, kes ütleb talle: *Ära raiska oma palveid, need sind ei peasta*, ise ärkab hiljem üles kolme versta kaugusel (E 5828/9).

Kokkuvõte

M. J. Eiseni kogudes leiduva materjali põhjal võib kokkuvõtlikult väita, et rahvausundi maagilises kontekstis meieisapalve iseloom muutub. Intertekstuaalselt muudavad teksti positsiooni ennekõike topeldamine ja ümberpööramine, kuid liitlausungi puhul ka liitumine teiste tekstidega, mille kontekstuaalne taust ja poetika palvest märgatavalt erinevad. Seejuures jääb palveteksti terviklikkus puutumatuks, palve poetikat ega süntaktilist ehitust loitsule ei lähendata, vaid püütakse teda lugeda „ühe hingega”, niisiis veel sujuvamalt ja monotoonsemalt kui kirikus. Palveteksti puutumatus võib muutuda küsitavaks vaid ümberpööramise puhul (Pihelgas 2010: 76–78), kuid loitsijad taotlesid ka ümberpööratud palveteksti puhul ilmselt terviklikkuse säilitamist, mistõttu võib väita, et maagia kasutajate vaatepunktist jäi ka ümberpööratud palve ikka „issameieks”.

Palvest saab loits pärast lausumise konteksti ja intentsiooni muutumist. Meieisapalve kui lausungi tähendus võib lausumise konteksti mõjutada homoloogiliste rituaalide lisamise kaudu (risti ette löömine, käte ristamine, põlvitamine), aga ta ei mõjuta loitsimise eesmärke. Seetõttu võib meieisapalvet pidada universaalseks loitsuks, mille abil saab võimendada kõiki ravi- võtteid, tõrjemaagilisi toiminguid, ennustamisrituaale jne. Samas ei ole meieisapalvel maagilises praktikas hegemoonilist asendit, sest enamasti nõuab ta täpsustamist ja suunamist teiste toimingute ja sõnadega. Lihtlausungina vajab meieisapalve efektiivsuse saavutamiseks tavaliselt täiendavaid toiminguid, mis on mõnikord palvega homoloogilised, sagedamini aga heteroloogilised; liitlausungis ei mõjuta ta oluliselt teiste loitsude traditsioonilist vormi ega sisu. Seega on meieisapalvel loitsurepertuaaris tugevdav ja kinnitav, mitte aga allutav ja välistav roll.

Kirjandus

- Braekman, Willy Louis 1963. *Middelnerlandse zegeningen, bezweringsformulieren en toverplanten*. – Verslagen en Mededelingen van de Koninklijke Academie voor Nederlandse Taal- en Letterkunde.
- Faraone, Christopher A. 1988. *Hermes but No Marrow: Another Look at a Puzzling Magical Spell*. – *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, nr 72, lk 279–286.
- Frankfurter, David 1995. *Narrating Power: The Theory and Practice of the Magical Historiola in Ritual Spells*. – *Ancient Magic and Ritual Power*. Toim M. Meyer, P. Mirecki. Leiden: Brill, lk 457–476.

- Harmening, Dieter 2005. „Contra Paganos” = „Maarahva vastu”? Etnoloogiliste mõistete teoloogilisest taustast. – Mäetagused, nr 28, lk 165–190.
- Hiemäe, Reet 2012. Kaitsemaagia eesti rahvausundis. Tallinn: Pegasus.
- Kõiva, Mare 1999. Numeraalid. Ühest loitsude alaliigist. – Eesti Rahva Muuseumi aastaraamat. Toim Art Leete. Tartu: Eesti Rahva Muuseum, lk 115–132.
- Kõiva, Mare 2007. Miniatuursed dialoogid loitsutekstides. – Mäetagused, nr 36, lk 129–160.
- Loorits, Oskar 1990. Eesti rahvausundi maailmavaade. Tallinn: Perioodika.
- Loorits, Oskar 2000. Liivi rahva usund IV–V. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum.
- Lotman, Juri 1999. Semiosfäärist. Tallinn: Vagabund.
- Paulson, Ivar 1966. Vana eesti rahvausk. Stockholm: Vaba Eesti.
- Pihelgas, Carolina 2010. Meieisapalve kasutamisest tõrjemaagias. – Vahetatud laps. Pro Folkloristica XV. Toim Ave Tupits, Kanni Labi. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi teaduskirjastus, lk 68–80.
- Roper, Jonathan 2003. Towards a Poetics, Rhetorics and Proxemics of Verbal Charms. *Electronic Journal of Folklore* vol. 24. Toim Mare Kõiva, Andres Kuperjanov. <http://www.folklore.ee/folklore/vol24/index.html> (22. XI 2012).
- Roper, Jonathan 2005. *English Verbal Charms*. Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia.
- Sanders, Seth L. 2001. A Historiography of Demons: Preterit-Thema, Paromyth, and Historiola in the Morphology of Genres. – *Historiography in the Cuneiform World*. Toim Tzvi Abusch, Paul-Alain Beaulieu, John Huehnergard, Peter Machinist, Piotr Steinkeller. Maryland: CDL Press, lk 429–440.
- Siirak, Erna 1965. Eesti kirjasõna esimesed alged, käsikirjad ja raamatud (XIII saj. – 1629). – Eesti kirjanduse ajalugu. I kd. Toim A. Vinkel. Tallinn: Eesti Raamat, lk 107–124.
- Stark, Laura 2006. *The Magical Self. Body, Society and the Supernatural in Early Modern Rural Finland*. Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia.
- Tedre, Ülo 1995. Järeisõna. – Matthias Johann Eisen, Eesti mütoloogia. Tallinn: Mats, lk 163–172.
- Uuspuu, Villem 1938. Eesti nõiasõnade usulisest iseloomust. – *Usuteadusline ajakiri*. Tartu. Nr 1, lk 15–24.
- Vaitkevičienė, Daiva 2008. Lietuvių Užkalbėjimai: gydymo formulės. *Lithuanian Verbal Healing Charms*. Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas.
- Vana kirjakeele korpus 2007. – <http://www.murre.ut.ee/vakkur/Korpused/Tekstid/1524-Kullamaa.htm>] (22. XI 2012).
- Velmezova, Ekaterina 2011. On Correlation on Charms and Prayers in Czech and Russian Folklore Traditions: An Attempt at Textual Analysis. – *Oral Charms in Structural and Comparative Light*. T. A. Mikhailova, J. Roper, A. L. Toporkov, D. S. Nikolayev (toim). Moscow: PROBEL-2000, lk 55–60.
- Wolf-Knuts, Ulrika 2009. Charms as a Means of Coping. – *Charms, Charmers and Charming*. International Research on Verbal Magic. Toim Jonathan Roper. New York: Palgrave and Macmillian, lk 62–70.

„Three Times Pater Noster, then...”: The Lord’s Prayer as a Charm in Estonian Vernacular Religion

Keywords: Lord’s Prayer, charms, ritual, Estonian vernacular religion, intertextuality, Matthias Johann Eisen

In Estonian vernacular religion the Lord’s Prayer has several divergent functions. The first historical records of using the Lord’s Prayer as a charm can be found in 17th-century witchcraft reports. According to M. J. Eisen’s folklore collection it is a universal charm that can be used in protective magic, healing procedures, erotic seduction and divination, and occasionally also for harming other people. The Lord’s Prayer may be repeated several times (usually thrice) and the order of the words or letters might be reversed to achieve a stronger effect on the supernatural. The Lord’s Prayer can be read as a separate text, but often it is intertextually combined with other charms. The process of incantation is usually accompanied by different ritual acts that might be homological (e.g. making a sign of the cross) or heterological (reading the spell over a liquid or food etc). Sometimes the time and place of incantation is also specified, and the mode of enunciation is precisely determined (reading in a low voice, without breath-taking etc). However, it is quite significant that the Lord’s Prayer does not hold a hegemonic position in the magical repertoire and it does not exclude non-Christian practices that were usually condemned by the church. As a charm, it supports and confirms other charms and ritual acts, amplifying their effect and serving as an additional guarantee of their expected success.

Carolina Pihelgas (b. 1986), MA, literary magazine Värskke Rõhk, editor, carolina.pihelgas@gmail.com