

LIBAHUNDIUSKUMUSED ARHAILISE ÕIGUSE JA MORAALI KONTEKSTIS

Tiina Vähi

Arhailistes kultuurides olid kõik eluvaldkonnad tihedalt läbipõimunud maagia ja uskumustega, erandiks polnud ka tavandiline õiguskorraldus. Lähtume seisukohast, et arhailine õigus ei olnud “objektiivne õiguskord”, sest selle aluseks oli maagiline mõtlemine, ning õiguse esmaseks tähenduseks oli olla inimeste ja üldse kõigi olendite omavaheliste suhete maagilise tervendamise vahendiks.¹

Kui vaadelda folklooris ja nõiaprotsessides esile tulnud libahundiuskumusi, tekib küsimus, kas ja milliseid arhailise tavaõiguse mentaliteete võisid need heiaastada. Oletame, et lisaks usundile peegeldas libahundikujutelma ka sotsiaalseid konflikte, mis tekkisid seoses karja rüüstamise ja vargusega ning milles libahunt võis sümboliseerida õigusrikkujat – karjavarast või teisel moel kariloomade kahjustajat, keda kutsuti korralt tavaõiguse sanktsioone meenutavate maagiliste tõrjevõtetega.

Antud uurimuse eesmärgiks on vaadelda eesti rahvausundi libahundikujutelma arhailise tavaõiguse üldtuntud printsiipide valguses. Analüüsis on vaatluse all libahundi tõrjemaagia need abinõud, milles võis väljenduda tavaõiguse norm – omakohus: libahundi teolt tabaja õigus karistada teda oma heaksarvamise järgi, kuid traditsiooni raamides, milleks oli avalik häbistamine hurjutamisega, terariistaga vigastamine või hõbekuuliga surmamine. Selgitame, kas need tõrjevõtted peegeldavad arhailise õiguse tavasid, mille jätkuks olid hilisemad talurahvaõigustes esinenud õigusnormid.

Pilguheit arhailise tavaõiguse printsiipidele

Muinasaegse Eesti arhailise õiguse kohta puuduvad algupärased kirjallikud allikad, ent oletusi ja järeldusi on võimalik teha ka naaberrahvaste

¹ Hans Hattenhauer, *Euroopa õigusajalugu* (Tallinn: Juura, 2007), 71.

kirjapandud tavaõiguste põhjal.² Eestlased, nagu meie naabrid skandinaavlastel, slaavlastel ja kaugemad rahvad, olid ühtviisi põlluharijad ning karjakasvatavad. Seepärast on alust arvata, et lisaks majandusliku elulaadi sarnasusele võis kokkulangevusi olla ka usundis ja õigustavades.³ Mõningaid järeldusi saab teha hilisematele allikatele, näiteks eestlaste alistumislepingutele, talurahvaõigustele, rüütliõigusele ja muudele õigusallikatele toetudes.⁴ On täheldatud, et eesti keskaegsetel talurahvaõigustel, mis põhinesid suure osas muinasaegsel tavaõigusel, on ühisjooni ja kokkulangevusi, mida ei saa pidada juhuslikuks, Gotlandi *Guta Lag*'iga ja samuti Vana-Vene olulisema seadustiku, 11. sajandist pärineva *Russkaja Pravda*'ga.⁵

Teatavasti valitses muinasajal Eestis sugukondlik kord, ühiskond oli hõimühiskond, millel puudus tugev keskvõim. Kehtis tavaõigus, mille kandjaks oli sugukond. Tavaõiguse normistik oli tihedalt läbi põimunud sugukonna igapäevase eluga ning hõlmas selle kõiki külgi.⁶ Kogukonna liikmed olid kohustatud kinni pidama tavadest ja nende rikkumise korral kogukonda teavitama.⁷ Tava oli nagu õige ja õiglane alussammas, millele toetuti oma elukorralduses, ning seepärast seda pooldati ja austati mitte üksnes kohustusest, vaid vabatahtlikult. Tavaõigusel oli lokaalne iseloom, mis väljendus selles, et iga sugukond ja maakoht elas oma kohaliku tava järgi, mis võis suuresti erineda naabrite omast, kuid alati ei pruukinud, sest teatud kokkulangevusi universaalsetes ühiskonnaelu juhtivates põhimõtetes sisaldasid need kindlasti.⁸ Kõige ürgsema ja lihtsama tavaõigusliku koondise moodustasid Muinas-Eestis külad, mis lisaks halduslikule ja majanduslikule olid avalik-õigusliku korralduse algrakuks. Hiljem moodustusid neist külakonnad, millest omakorda kujunesid juba kõrge-temasemelised üksused vakuringkonnad ehk vakused. On arvatud, et just vakustes arenesid välja muistsed Eesti usukultussüsteemid, õigustavad ja

² Peeter Järvelaid, "Õiguse muutumine Eestis", *Miks õigus muutub? Seadus ja õigus ajaloolise arengu osana*, toim. Heikki Ylikangas (Tartu, 1993), 219–234 (219, 222).

³ Võib rääkida ühisest Põhja-Euroopa rahvaste arhailise kultuuri põhistruktuurist, milles kõigi erinevuste juures oli ikkagi universaalseid sarnasusi (Hans Hattenhauer, *Euroopa õiguse ajalugu*, 1. raamat [õppematerjal õigusteaduskonna üliõpilastele], toim. P. Järvelaid (Tartu: Fontes Iuris, 1995), 31).

⁴ Jüri Uluots, *Eestimaa õiguse ajalugu*. Konspekt, koost. V. E. Muhkel J. Uluotsa loengute põhjal (Tartu: RETA, 1938), 21.

⁵ Leo Leesment, "Süütegu ja karistus Vanal-Liivimaal", *TRÜ toimetisi V*, 291 (Tartu, 1972), 96–97.

⁶ Aron Gurevitš, *Keskaja inimese maailmapilt* (Tallinn: Kunst, 1992), 126.

⁷ Heide Wunder, "Naiskuritegevus varasel uusajal. Arutlusi sooajaloolisest vaatekohast", *Ariadne Lõng*, 1/2 (2002), 91–104 (97).

⁸ Gurevitš, *Keskaja inimese maailmapilt*, 126.

-normid, mille kohta on säilinud andmeid hilisemate aegade dokumentides, näiteks saarlaste alistumislepingutes aastatest 1241 ja 1255, keskaegsetes talurahvaõigustes ja 15.–16. sajandi vakuraamatutes.⁹

Eestimaa jagunes muinasaja lõpul kihelkondadeks, mis liitusid omakorda maakondadeks. Kuigi vabadusvõitluse ajal avaldus maakondade lähenemistendents, ei saa me rääkida riiklikust, kindlast korraldusest,¹⁰ küll aga on märgata selle algeid. Maakonnad ehk maad olid 13. sajandiks enam-vähem välja kujunenud riigiõiguslikeks koondisteks. Iga maakonna elanikkond e *maarahvas* elas oma *maa-alal*, kus kehtis selle *maa õigus*. Sellest seisukohast vaadatuna olid muistsed maakonnad teatavas mõttes nagu *maariigid*.¹¹ Jüri Uluotsa hüpoteesi kohaselt olid muistse Eesti kaheksa maariiki omavahel vannete ja töotustega koondunud üheks, olgugi et lõdvaks tervikuks, maade konföderatsiooniks, milles iga maa kui iseseisev ja rippumatu ühik osutus oma sisemiselt ehituselt kihlakondadega liitriigiks, föderatsiooniks, kihlakunnad aga – külakondade, külade ja talude föderatsiooniks.¹² Ühiskonnaliikmete hierarhias ja õiguslikus struktuuris oli muinasaja lõpuks kujunenud selgepiirilisel välja kaks rühma – vabad ja orjad, kellest viimaseid oli ainult tühine vähemus. On arvatud, et vabade vahel ei olnud varanduslik diferentseerumine väga suur¹³ ning ka õiguslikust seisukohast oli piir rahva ja vanemate vahel võrdlemisi tinglik ja lahtine – st ühiskondliku seisundi poolest oldi võrdlemisi sarnased.¹⁴ Kuid kindlasti ei tähendanud see demokraatiat, aga ka mitte egalitaarsust, sest tuleb silmas pidada, et hõimu- ja sugukonna-ühiskonnas on võrdsusel ja võrdõiguslikkusel hoopis teine tähendus kui nüüdses ühiskonnas. Iga inimese asendi ja võimalused määras ära tema sugukondlik ja hõimkondlik kuuluvus, sellest sõltuv majanduslik jõukus ja võim.¹⁵ Vaatamata võimalikule sotsiaalse hierarhia tekkimisele muinasaja lõpuks¹⁶ oli Eesti ühiskond siiski veel sedavõrd homogeenne, et õiguskultuuris kuni muinasaja lõpuni sisuliselt vertikaaltasandil toimivast õigu-

⁹ Ilmar Arens, *Põhijooni Eesti õiguse ajaloost, I*, Eesti Teadusliku Instituudi toimetised. II sari: Õpperaamatud ja konspektid, 3 (Stockholm: Eesti Teadusliku Instituudi kirjastus, 1956), 27–31.

¹⁰ Järvelaid, “Õiguse muutumine”, 221.

¹¹ Arens, *Põhijooni*, 27.

¹² Jüri Uluots, *Seaduse süünd. Eesti õiguse ajalugu*, koost. H. Runnel (Tartu: Ilmamaa, 2001), 42, 45.

¹³ Ilmar Talve, *Eesti kultuurilugu* (Tartu: Ilmamaa, 2004), 12, 13.

¹⁴ Järvelaid, “Õiguse muutumine”, 221.

¹⁵ Talve, *Eesti kultuurilugu*, 13.

¹⁶ Heiki Valk, “Kalevipoeg kui ajaloonägemus ja ajalookäsitlus”, *Õpetatud Eesti Seltsi aastaraamat* (Tartu, 2005), 48.

sest rääkida ei saa.¹⁷ Seni kuni puudus tugev keskvõim, polnud tavaõigus sundiv õigus. See tähendas seda, et tavaõigusest kinnipidamine ei olnud alati vältimatu, sellest võidi hoiduda, kui leiti põhjendused.¹⁸ Ilmselt kehtis sama põhimõte ka Eesti maakondades.

Sugukondadevahelisi suhteid reguleeris arhailistes ühiskondades mittesundiv lepinguõigus, aga ka tugevama õigus. Viimast rakendati siis, kui elatusvahendeid asualal enam ei jätkunud või eelistati neid üksteiselt rövida. Kui suhted sugukondade vahel elatusvahendite ja territooriumide pärast teravnesid, rakendati konfliktide lahendamiseks veritasu,¹⁹ kuid seda võidi asendada mingite sümboolsete ja rituaalsete lepitusmenetlustega. Solvaja sugukond võis niisiis oma õigusrikkumise sooritanud liikme teost lahti öelda sellega, et tappis õigusrikkuja või jättis ta suguvõsa rahust ilma, ajas maapakku või kuulutas lindpriiks. Mitte alati ei kasutatud õiguskorra taastamiseks nii karme sanktsioone. Väiksemate õigusrikkumiste korral piirduti naeruvääristamise või avaliku halvustamisega, tõsisemate kahjude korral nõuti materiaalseid hüvitusi, valuraha, lunaraha, kahjutasu, kusjuures need püsisid kaua aega legaliseerimata ning kujune-

¹⁷ Järvelaid, "Õiguse muutumine", 221.

¹⁸ Heikki Ylikangas, *Miks õigus muutub? Seadus ja õigus ajaloolise arengu osana* (Tartu: Fontes Iuris, 1993), 9, 11.

¹⁹ Veritasust üldiselt vt Jaan Sootak, *Veritasust kriminaalteraapiani. Käsitlusi kriminaalõiguse ajaloo* (Tallinn: Juura, 1998), 16–20. Veritasu oli kasutusel Eestis muinasajal ja jäi kehtima pärast maa vallutamist nii eestlastel kui ka vallutajatel. Keskaegsetes rüütliõigustes oli veritasu lubatud. Näiteks Vanemas Liivimaa rüütliõiguses (14. saj) art 56, 59 ja Keskmises Liivimaa rüütliõiguses artikkel 84, 87. Keskmise rüütliõiguse vanimad tekstid pärinevad 16. sajandist. Seda on peetud ajastu üldkehtivaks seaduseraamatuks, mida kasutati ka järgneval Rootsi ajal, 17. sajandi I poolel (vt F. G. von Bunge, *Altlivlands Rechtsbücher* (Leipzig, 1879), 28). Veritasu oli võimalik asendada meherahaga. Kui kurjategija pakkus kahjutasu kohtule ja kannatanule või selle sugulastele, siis võidi kohtuniku poolt viimaseid sundida sellega rahulduma ja edaspidisest jälitamisest loobuma. Lihtne tapmine, nagu nähtub saarlaste 1241. aasta lepingust, oli hüvitatav 10 marga hõbedaga. (Leo Leesment, *Verbrechen des Diebstahles und des Raubes nach den Rechten Livlands im Mittelalter*, Acta et Commentationes Universitatis Tartuensis (Dorpatensis), XXVII, 8 (Tartu, 1931), 128). Umbes 300 aastat hiljem kirjutas veritasust talupoegade seas ka Balthasar Russow oma kroonikas: "[...] Sest kui keegi maamees maha löödi ja surmati, siis tarvitasid tapetu lähemad sugulased omaenda õigust ja hukkasid jalamaid tapja ise ära ilma kohtuotsuse ja ka mõogatimukata sealsamas, kus nad ta kätte said [...]" (Balthasar Russow, *Chronika der Prouintz Lyfflandt* (Riga, 1584); *Liivimaa provintsi kroonika*, tõlk. Dagmar ja Hermann Stock (Stockholm, 1967), 56). Veritasu talupoegade hulgas on täheldanud ka F. G. von Bunge: *Geschichte des Gerichtswesens und Gerichtsverfahrens in Liv-, Est-, und Kurland* (Reval, 1874), 150. Veritasu hakati pidurdama ja keelati lõplikult 16. sajandil (Oswald Schmidt, *Rechtsgeschichte Liv-, Est-, und Curlands*, hrsg. von Eugen von Nottbeck, Dorpater Juristische Studien, Bd. 3 (Jurjew (Dorpat), 1895; Hannover-Döhren: Hirschheydt, 1968), 117, 120).

sid vabatahtlike kokkulepete alusel. Eri juhtudel oli kahjutasude suurus erinev.²⁰ On arvatud, et sugukondliku korra õigus erines vähe või ei erinenud üldse tugevama õigusest ning kuna andmeid on eelkõige sugukondadevaheliste suhete kohta, siis ei teata, milliseid menetlustavasid kasutati õiguse jaluleseadmiseks sama sugukonna liikmete vahel. Kas ka sugukonna keskel lahendati tüliküsimused tugevama õigusega või rakendati selleks sunniõigust või olid mõlemad kasutusel, pole täpselt teada. Arvata võib siiski, et ainult sugukondadel endil oli küllaldaselt siduvat ja otsustavat jõudu oma õigusrikkujatest liikmete suhtes.²¹ Kui lähtuda sellest, et Muinas-Eesti hõimuühiskonnas puudus tugev keskvoim, võib arvata, et sunniõiguse printsiibid kas puudusid või olid täielikult välja kujunemata ning enamasti rakendus ka oma sugukonna sees tugevama õigus. Eelistatumas olukorras olid kindlasti ülikud, kes võisid kasutada oma sotsiaalset positsiooni, et tugevama õigus maksma panna.

Tugevama õigus libahundikujutemas – “hundimoraal” ja vargused külakarjamaadel

Mitte kõik uurijad ei ole libahundikujutema seletanud üksnes usundiga. On arvatud, et selle taustaks võis olla ka tõsieluline sündmus, sest tuntakse rituaale, milles inimene loomanahka riidetatuna tarvitab narkootilist ainet ja hallutsinatsioonide tõttu võib ennast tunda loomana. Meenuetagem siinkohal eksklusiivseid meesvennaskondi – Skandinaavia *berserke* või Aafrika masaide *leopardimehi*, kes loomanahka maskeerunult tegid inimestele lubamatuid metsikusi. Libahuntlusega on seostatud mõnikord ka mõrtsukate ja sarimõrvarite veriseid kuritegusid.²² Maskeerumise sotsiaalse rolli ja ühiskondliku funktsioonina on eriti meeste salaliitude puhul rõhutatud mitteliikmete hirmutamist, kindlustamaks oma võimu ja surumaks teisi alla. Maskeerumisel võib olla seoseid ka viljakusmaagiaga, kuigi agrarokultustes ei väljendunud see otse nagu kogukondlikes jahidusest elavates kultuurides. Seal kasutati praktilises jahitaktikas maske ja

²⁰ Ylikangas, *Miks õigus muutub*, 15; Hattenhauer, *Euroopa õigusajalugu*, 43–46.

²¹ Sunniõigus eksisteeris sugukonna sees ja sellest kasvas välja avalik võim, seega ka avalik kriminaalõigus. Lepinguõigus eksisteeris sugukondade vahel ja sellest hakkas arenema eraviisiline kriminaalõigus, mille kandjaks algselt ei olnud niivõrd üksikisik, kui võrd sugukond või hiljem perekond (Ylikangas, *Miks õigus*, 11).

²² W. M. S. Russell, C. Russell, “The Social Biology of Werewolves”, *Animals in Folklore*, ed. by J. R. Porter and W. M. S. Russell (Norwich: Brewer, 1978), 143–182 (140–145).

loomana hku, et ära petta jahiloomi²³, kuid samuti võidi samastada end kiskjaga temalt väe maagilise ülekandmise eesmärgil.

Folkloori, õigus- ja majandusajaloolise ainese uurimise tulemusena võime mõelda, et sugukondliku ühiskonna tugevama õiguse mentaliteet väljendus karjavarastes või -röövlites, kes hundinahka maskeerunult ületasid sugukonna territoriaalseid piire selleks, et hankida endale elatiseks teiste jahi- või kariloomi. Neid võidi metafoorselt kujutada libahuntidena. Meenutagem siinkohal, et arhailine õigus ei põhinenud territooriumil, vaid isikul. Kuid see ei tähendanud inimese enda, vaid isikute ühenduse õigust, mida üksikisik võis endale üle kanda.²⁴ See tähendab seda, et teise maal varastades ei kehtinud tema üle selle maa seadused (maaõigus), vaid tema esiisade tavad. Samuti oli võimalik eirata sugukondade vahelist lepinguõigust, kasutades selleks libahundiuskumust kui abivahendit oma eesmärkide saavutamiseks.

Uskumuste kohaselt oli hundil luba “võtta sealt, kus võtta on”, mida inimesel lepinguõiguse järgi aga ei olnud. Maagilisi taigu või kunste tehes ja ennast “hundimaailma” kujutledes ning külast kaugel metsasel karjamaal “hundiseaduste” järgi talitades vabanes libahunt spirituaalselt inimeste vahel kehtivatest kokkulepetest ja vastutusest oma tegude eest ning sai sellise metamorfoosi abil moraalse õigustuse (õiguse) eelkõige oma pere(konna) ja sugukonna ees. Hundi viisil toimimisele otsis ta õigustust rahvausundist – sest hundil oli lubatud murda lisaks metsloomadele temale kuuluv *jagu*²⁵ või *osa*²⁶ karja hulgast, millele vastanuks saraskonna ühiskarjamaal raskesti tuvastatava omandikuuluvusega kariloom. See teadmine andis inimesele, kes kujutles ennast libahundiks, voli kasutada ka “hundi õigust”.²⁷ Lisaks sellele võidi toetuda ürgsele jahitraditsioonile. Kui karjavaras samastas ennast kütiga, siis oli tal luba küttida oma sugukonna maal koos hundi(koera)st jahipartneriga. Ent kui ta inimhundina pidas jahti võõral karjamaal, siis teda kui hunti ei ahistanud enam terri-

²³ Tokarev, S. A, *Kalendarnõje obõtšai i obrjadõ v stranahh zarubežnoi Jevropõ*, (Moskva: Nauka, 1983), 187, 191.

²⁴ Hattenhauer, *Euroopa õigusajalugu*, 47.

²⁵ “Kuna enne susse mõtsah inamb oll, ku parhilla jänessit, nink küla karjüste hagemine hagemisest es lõpegi, sest et susse egapäivi külä karjale kutsmada külälisis tull [...] Niisugusel soerikkal aal tähend ega talo pernaane üte ehk kats voonakest soe jaos uma suuga arr, sest et ega aasta vana kriimsilm nii paljo, ehk mõni kõrd rohkembgi uma toidu pääle tarvitvas. Nii sama tähendi pörssite, kitse poige, vasikide nink varsu pääle iks soe jago ja üteldi tuud.” (EKM), H II 61, 228/30, (823) < Setu J. Sandra 1898).

²⁶ EKM, E, St H 34, (13) < Kursi, Laeva – P. Berg (Ariste) < Juuli Prigu, 82 a (1926).

²⁷ “Õga susi ilma söömäldä saa. Talle om ka jago säet [...]” (EKM, ERA II 286, 24/5 (14) < Vastseliina Setu, Mokra k).

toriaalseid piirid ega loomade omandikuuluvus. Rahvauskumus, mis tunustas hundi õigust saagile, keelas isegi saagiga lahkuvat hunti segada:

“Kui susi karjas käib ja selle maa piirist üle läheb, siis enam ei tohi teda taga ajada – mille ta on saanud, selle on saanud. Kord üks peremees oli võõra nurme peal soe käest hane ära võtnud, pidi aga künnihärja suutele lubama.”²⁸

Hundi kui võimsa kiskja ja karjakahjuri süüdimatust võidi mentaliteedi tasandil kanda üle ka libahuntidele. Selle eesmärgiks võis olla vastutuse hajutamine sugukonna ees. Hundiks muundunule hakkas kehtima “hundimoraal”, mis lubas tal võtta ükskõik kellele kuuluvast karjast. Sellise mentaliteediga sarnanes sugukondlikus ühiskonnas tugevama õigus, mille kasutamine polnud alati taunitud. Et oma elatise hankimist kergendada, ihkas loodusega sümbioosis elav kütt või talupoeg endale hundi vabadust, jõudu, osavust ja tarkust, mida ta loitsude, taigade ja hundinaha selga tõmbamise rituaaliga endale manas, ning läks seejärel “jahile”. Ta tundis pärimust ja teadis, et libahunti teolt tabada on palju komplitseeritum kui tavalist varast, sest teda sai avalikustada vaid nimemaagiaga – kui teda hurjutada tema nimega. Ent see toimis ainult siis, kui pealtnägijad teadsid hundinahas peituvat varga nime. Samuti pidid hagejad olema kindlad, et murdja ei olnud päris hunt, sest viimast ei tohtinud ju saagi võtmisel asjata segada ja hurjutada. Vastasel korral võis hunt kätte maksta ja veel rohkem karja rüüstata. Selliste rahvauskumuste tõttu jäi libahunt sageli tuvastamata ja karistamata, mis tagas hundinahas vargale suuremad eelised tavalise ees.

Väljend “libahundiks käima” viitab eesmärgistatud ja regulaarselt korduvale, kuigi võib-olla illegaalsele tegevusele, nagu selleks oli ka salaküttimine, mis oli küll avalikult taunitud, kuid salaja teatud mõõndustega siiski sallitud. Külas oli see n-ö avalik saladus, millest ilma põhjuseta ei räägitud. Väljendil “libahundiks käima” võib näha teatud sarnasust ka ingliskeelse väljendiga *go berserk*. Viimase usundiajalooline taust ulatub tagasi muinasaega, mil Skandinaavia metsikud Odini sõdalased *berserkid*²⁹ sõjakäikudele ja röövretkedele minnes hundi- ja karunahkadesse

²⁸ EKM, H II 3, 562/3 < Vastseliina – E. Kirss < Timmo Külmäte, s 1861 (1940).

²⁹ On arvatud, et hiljem hakkas *berserk* tähistama nii neid, kes muutsid oma kaju – libahunte – kui ka neid, keda valdasid raevu või ekstaasihood (Sabine Baring-Gould, *The Book of Werewolves* (London, 1865), 47–48; vt ka Leander Petzoldt, *Väike deemonite ja vaimolendite leksikon*, tõlge ja kommentaarid Reet Hiiemäe (Tartu: Eesti Kirjandusmuuseumi folkloristika osakond, 2003), 33). Odini sõdalased kätkesid endas jumalatele omast raevu, nad moondusid loomaliikeks libakujudeks, olgu siis *berserkir* “karuhamed” või siis *úlfheðnar* “hundinahksed” (Georges Dumézil, *Destiny of the*

riietusid, et olla neis haavamatud ja tugevad nagu metsloomad, ning nõnda maskeerudes olid ka nende metsikud teod ja röövimised õigustatud ja varjatud. Seda nähtust kutsutakse *berserksgangr*. Nad käitusid *ululantium more luporum* (nagu uluvad hundid) (Saxo 5. raamat) ja korrastatud kogukonnad käsitasid neid vastavalt. Islandi seadus (Grågås 1.23) keelustas *berserksgangr*'i ja kuulutas berserkid ja nende kaaslased seadusvälisteks, nagu ka muude "hundilike" tegude, nagu *morðvargr* (salamõrv) või *vargr í vçum* (pühamuserüüstaja) kordasaatja muutus lindpriiks (*útlägr*).³⁰

Ekstaasile ja raevuhoogudele libahundiks muundumisel viitavad mõned kaudsed näited eesti pärimuses. Räägiti, et inimesele tuleb peale "hundi häda",³¹ või et ta on "hullu meele pääl"³² ning et selle tagajärjel muundub ta libahundiks. Sellistes hulluse- ja raevuhoogudes võib näha teatud sarnasust berserkidest libahuntidega.³³

Siiski ei tule eesti libahundipärimuses niivõrd esile ekstaatilised hingede seisundid, kuivõrd hundikskäimise praktilisus, ratsionaalsus, mis avaldub väljendis "hundi amet" ("Anders pidanud hundi ametit"³⁴); "hankija amet" oli 1640. aastate Pärnu maakohtu protokollide põhjal Laiske Mar-dil.³⁵ Samuti viitavad libahundi praktilisele mentaliteedile muistendid, mis Antti Aarne eesti muinasjuttude ja muistendite kataloogis kannavad tüübinimetust "Värske liha alati laual / Rätsep teeb pererahval järel".³⁶

Pole välistatud, et samamoodi nagu hundinahkadesse varjunud berserkide röövretkedega pandi tugevama õigus maksma ka sugukonna liikmete endi vahel, sest naabrite karjas käisid ju libahundid. Seejuures on märkimisväärne, et mõnedel rahvastel moodustasid röövlid elanikkon-

Warrior (Chicago: University of Chicago Press, 1970), 141; Otto Höfler, *Geheimbunde der Germanen* (Frankfurt am Main, 1934). Snorri (Ynglingasaga 6) kirjeldab Odini mehi, kes ei hoolinud soomusrüüst ja "*varu galnir sem hundar eda vargar*" (olid hullud kui koerad või hundid). Nad hammustasid kilpe ja olid tugevad kui karud või pullid, tapsid mehi ja tuli ega teras ei hakanud nende peale (Jaan Puhvel, *Vördlev mütoloogia* (Tartu: Ilmamaa, 1996), 199).

³⁰ Puhvel, *Vördlev mütoloogia*, 199.

³¹ EKM, ERA II 7, 481 < Äksi Kärkna – E. Treu (Laugaste) < Miina Lipsberg (1928).

³² EKM, ERA II 36, 23 (24) < Kanepi – R. Viidalepp < Juhan Lattik s 1842 (1931).

³³ Seda mõtet toetab ka Anna-Leena Siikala, kes on seostanud mõningaid berserkide kirjeldusi hilisemate soome ja komi nõidade abiloomi puudutavate uskumustega, vt Anna-Leena Siikala, *Suomalainen šamanismi – mielikuvien historia*, SKS toimituksia, 229 (Helsinki, 1992), 292.

³⁴ EKM, ERA, EStK 24 135 (4) < Pühalepa, Paluküla, Kooraste v – V. Kõrv < Johann Kokla, 76 a (1924).

³⁵ EAA, f. 915, n. 1, s. 1, l. 57–58.

³⁶ Antti Aarne (1869–1925) oli Soome folklorist, kes pani oma kataloogiga *Estnische Märchen- und Sagenvarianten*, Folklore Fellows' communications, 25 (Hamina, 1918) (edaspidi Aa) aluse muistendite ja muinasjuttude tüpoloogiale.

nast erilise rühma, kelle seas kehtisid nn röövliseadused, eriti puudutas see saagijagamist.³⁷ Ka Eesti 17. sajandi kohtuprotokollides on andmeid talupoegadest elukutseliste varaste ja relvastatud jõukude tegevuse kohta.³⁸ Pole võimatu, et hundinahkadesse maskeerunud vargad ja röövlid võisid tegutseda ka siin, sellele võib leida viiteid veel mõnedest nõiaprotsesside protokollidest, kus on juttu kambas libahundiks käimisest. Näiteks 1617. aastal Kiviloo nõiaprotsessil tunnistas üks naine üles, et ta oli olnud libahunt ja 10 aastat varem, suure nälja ajal, oli ta mitme kaaslasega käinud ümbruskonnas, aga ka kaugemal, Läänemaal, kariloomi murdmas. Taolised “liha(liba)retked” lõppesid tema jutu järgi sageli libahuntide ühise sööminguga lihakatla ümber.³⁹ Seda kirjeldust võib tõlgendada mitmeti – nii usurituaalina, kuid samahästi ka röövlite saagijagamise ja pidusööminguna. Märksa konkreetsem viide organiseeritud libahuntlusele on kirjas 1696. aasta Pärnu maakohu protokollis. Nimelt olevat Viljandimaal Vastemõisas tegutsenud kellegi Libbe (Libba) Matsi eestvedamisel 11-liikmeline “libahuntide tsunft”, mis koosnes ümberkaudsete külade talupoegadest. Selle kamba tegevusest osa võtnud ja ennast üles andnud tüdruku tunnistuse järgi olevat kogunenud Träksi Peedu põllule ühe suure kivi juurde, kus talle olevat hundinahk selga visatud ja kästud teistega kaasa joosta. Nahkade hoidmine olnud Träksi Madli ülesanne. Kord olevat libahuntide tagaajamisel üks naine haavata saanud ja sündmuskohalt minema kantud.⁴⁰

Vaatamata folkloorsetele elementidele – kivid, nahad, saak, hundi haavamise jäljed inimesel – jääb kahtlus, et kohtule esitatud libahunditunnistuse aluseks võis olla siiski mingi tõsisündmus. Kui tegemist oleks olnud pelgalt folkloorse kujutelmaga, siis tunnistaja, kes eeldatavalt oli pärimuse tundja, oleks muistendite faabulat järgides jutustanud hoopis nii, et haavatud libahunt sündmuskohalt ise hundi kujul minema loivas. Kaaslaste poolt haavatu ärakandmise seik osutab aga sellele, et haavata sai varas hundinahas, kelle abistajateks olid inimesed. Ka kohtunike risküsitlused libahuntide juhi, kogunemiskohtade, -aegade, nahkade hoidja ja hoidmise koha ning saagijaotuse kohta võivad viidata sellele, et nad kahtlustasid, et tüdruku tunnistus võis peale libahundiebausu sisaldada tõsielusündmusi. Võib-olla soovitas ka kohalik pastor tüdrukut vangistuse ajal teistest

³⁷ Albert Hermann Post, *Grundriß der ethnologischen Jurisprudenz*, II, 8 (Oldenburg, 1895; Neudruck: Aalen, 1970), 444.

³⁸ Juhan Kahk, “Inimesed ja olud “vanal heal rootsi ajal””, *Looming* (1983), 8, 1101, 1104.

³⁹ EAA, f. 861, n. 1, s. 4808, l. 1–4.

⁴⁰ EAA, f. 915, n. 1, s. 331, l. 1–9.

“libahuntidest” lahus hoida just seepärast, et nägi ohtu, et viimased võivad tema elu kallale kippuda, sest ta oli nende vastu tunnistanud. Kas ta kahtlustas, et tegemist võis olla hoopis röövlilõuguga, kelle hulka just oma ema mahitusel see poolnäljas ja libahundinägemuste all kannatav tütarlaps sattus?⁴¹ Seepärast kuulati üle ka ema ja teised kambaliikmed, kuid nende ringkaitse, süüdistuse eitamine ning ka teiste tunnistajate ja asi-tõendite puudumine juurdlust edasi ei viinud. Seevastu tüdruk, vaatamata kohtunike manitsemisele mitte valetunnistusi anda, kinnitas järjekindlalt oma tunnistuste õigsust. Olulisteks faktoriteks, mis mõjutasid selle protsessi süü tuvastamiseta lõppemist oli see, et 17. sajandi lõpul ei kasutatud kohtumenetluses enam tortuuri, millega varasematel aegadel kahtlusalustelt ülestunnistus välja pressiti. Teiseks olid kohtunikud ilmselt humanismist mõjutatud ning suhtusid libahundi ebausku reservatsioonidega, pidades õigemaks seda teemat mitte edasi uurida, vaid kohtuasi lõpetada tüdruku vabastamisega ning kristliku kasvatus ja eestkoste alla suunamisega. Teiste “tsunftiliikmete” saatusest see protokoll vaikib ning pole leitud ka teisi dokumente, millest ilmneks, et nende suhtes oleks algatatud uus kriminaalmenetlus, näiteks röövimises. Eespool käsitletud nõia-protsesside materjalid annavad aluse oletuseks, et nn libahundiks käimise sildi all varastati või rööviti võõraste karja. Kollektiivne libahuntlus selles tähenduses võis olla eriti näljaegadel üheks elatise hankimise viisiks.

⁴¹ Eeldatavalt olid kohtunikud ja vaimulik kursis oma ajastu uemate teoloogiliste ja meditsiiniliste seisukohtadega kuradi- ja libahundinägemuste küsimuses, sest lükantroopia, keerulise libahundiks muundumise mehhanismi seletamisega tegelesid 16. sajandist alates nii uus loodusteadus kui ka teoloogia. Esimene püüdis end vanast maagiast ning teoloogilis-teoreetiliste seisukohtade “ahelatest” lahti rebida ja otsis uusi eksperimentaalseid seletusi, mis olid üsna visad tulema. Kuulsad tohtrid Johann Weyer (ka Johannes Wier, Wierus või Weier) ja J. de Nynault seletasid lükantroopiat unenägude ja meeltesegadusega, kuid pidasid viimaste tekitajaks ikkagi saatanat. J. Weyer oli arst ja kuulsa Cornelius Agrippa õpilane. Ta taandas oletatavad nõiduskahjustused kujutlusele, kuradi sugestioonile, pidades kõiki nõiaparadigma elemente mitereaalseteks ning seletas kuradinägemusi psüühiliste häiretega. Ta pidas nõidu pigem vaimuhaiguste ohvrteks kui aktiivseteks kuradi agentideks (Schulte, *Hexenmeister. Die Verfolgung von Männern im Rahmen der Hexenverfolgung von 1530–1730 im Alten Reich*, Kieler Werkstücke. Reihe G: Beiträge zur Frühen Neuzeit, Bd. 1 (Frankfurt a.M., Berlin, Bern: Peter Lang, 2001), 160). Selles küsimuses oli ta 16. sajandil üks nõidade tagakiusamise vastastest ning teda tuntakse ka kaasaege psühhiaatria loojana (G. C. Davidson, J. M. Neale, *Klinische Psychologie* (München, Wien, Baltimore, 1984). Seevastu enamik katoliiklikke ning ka protestantlikke demonoloogid kasutasid ühte seletusmalli, mille kohaselt maagilised kunstid, sh metamorfoosid, toimusid üksnes deemonite teadmiste ja väe abil. Teoloogid eitasid inimese hundiks reaalselt muundumist. Selles paistis eriti silma Martin Lutheri avaldustele (Martin Luther, *Dr. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 1 (Weimar, 1883)) toetuv protestantlik nõiaõpetus, mis kujundas homogeense teoloogilise seisukoha.

Kui vaadelda libahuntlust agraarajaloolisel taustal, siis toetavad minu hüpoteesi järgnevad pidepunktid külakogukonna maaomandisuhetes ja vanimas järelevalveta karjatamisviisis. Poollooduslikesse kooslustesse kuulunud külade ja külakondade e saraskondade ühiskarjamaadel, küla sarastel,⁴² mille piirid olid raskesti jälgitavad, samuti külateedel ja karjateedel, mis olid sageli piiritähisteks, oli karjavarastel kerge toimetada. Eriti juhul kui karjamaa oli metsane ja paiknes külast kaugel, oli raske jälgida loomade ja inimeste liikumist teedel ning piiride ületamist karjamaadel. Ebatäpselt märgistatud piirid tekitasid tülisid heinamaade ja karjamaade kasutamisel. Samuti kadus karja ka Lõuna-Eesti hajakülalise asustusega aladel kas otsese varguse, röövimise või pantivõtmise ning pandi röövimise tõttu. Siinkohal tuleb arvestada sellega, et maastik kui ruum, territoorium oli peale majanduselu liigendatud ka rahvausundi valdkonnas eri tähendustega osisteks, millest annab teavet kohapärimus,⁴³ ja antud kontekstis aitab piiri kui fenomeni vaatlus mõista libahundikujutelma majanduslikke ja mütoloogilisi taustu. Kuna piir⁴⁴ “oma eluringi” ja sotsiaalsest siseringist väljapoole jääva “ühisomandi”, s.o looduslike karjamaade vahel oli ähmane, siis pidi see kindlasti kajastuma ka suhtumises ühiskarjamaal karjatatavatesse loomadesse.

⁴² Külasaras oli külakogukonna ühisomand (vt Gea Troska, “Külad ja külaelu”, *Eesti rahvakultuur* (Tallinn: Eesti Entsüklopeedia Kirjastus, 1998), 247–324, 25. Ühiskasutusse jäänud külasarase osi nimetati keskajal arveteks e arvemaadeks. Need olid külasarase osad, mida iga talu võis kasutada ainult teatava arvestuse kohaselt, milleks oli põlispõldude suurus adramaades (*Eesti majandusajalugu*, I, toim. H. Sepp, O. Liiv, J. Vasar, koost. E. Blumfeldt jt (Tartu, 1937), 94, 95). Kuna karjamaade puhul analoogiline nimetus puudus, siis võib järeldada, et nende kasutamise kohta ei olnud ka nii täpset “arvepidamist” ja seetõttu võisid piirid saraskonna ühiskarjamaa ning nii talude kui ka külakondade kasutuses oleva karjamaa vahel olla üsnagi hägused.

⁴³ Mall Hiemäe, “Poollooduslike kooslustega seonduvast rahvapärимusest”, *Sõnajalg jaaniöö* (Tartu, 2007), 364.

⁴⁴ Põlluharijate ja karjakasvatajate kultuurides eraldas kõige lähedasema “oma” nn koduringi õuepiir, mis sageli oli ka füüsiliselt olemas piirdeaiana. Sellest väljapoole, kaugemale jäänud vaenulikuks peetava metsaringi vahemaadele jäi siiski veel sisemine elu- ja elamisring, mille moodustasid kultuurmaad. Piir kultuurmaade ja metsabiotoobi vahel ei olnud nii järsk, pigem oli see mõtteline, sest nende vahele jäid nn poollooduslikku maastikku kuuluvad heinamaad, karjakoplid, talude ja külade vahelised metsatukad. Teed ja rajad ühest asustatud punktist teise olid rahvausundis vahetsooniks, kus inimene ja üleloomulik metsaasukas hõlpsasti kokku puutusid (Hiemäe, “Poollooduslike”, 367). Seepärast paiknesid pühad paigad tihti kogukonna piirialadel, kus lõppes haritud maa ja algas muu maailm, looduslik ja sotsiaalne välisring (Veikko Anttonen, *Ihmisen ja maan rajat. Pyhä kulttuurisena kategoriana*, SKS toimituksia, 646 (Helsinki, 1996)).

Nagu karjamaad, kuulusid külakogukonna ühismaade hulka ka teed.⁴⁵ Antud juhul huvitab mind, milline tähendus oli teedel eesti tavaõiguses ja rahvausundis ning kuidas need tasandid omavahel lõimusid. Vihjeid edasimõtlemiseks saab õigusajaloolaste täheldustest selle kohta, et karistuse määramisel võeti arvesse kuriteo toimepaneku kohta. Kui õigusrikkumine leidis aset kirikus, saunas või teedel, rakendati rangemat karistust.⁴⁶ Rahvausundis markeerisid üleminekut ühest kvaliteedist teise sild, värav, lävi, piiriaed, tee.⁴⁷ Selles kontekstis võib teid vaadelda kui üleminekuala- sid, piiridevahelisi tsoone (eikellegimaad), mis võisid ühtaegu olla rajajooneks nii nähtava (talu- küla-, maakonna maade) kui ka nähtamatu, nn maagilise maailma vahel. Eriti viimane tähendas teedel kui eikellegimaal olemist, kus piir “lubatu” ja “keelatu” vahel oli hägune ning ilmselt seepärast olid nad rahvamaagias tuntud sõlmkohtadeks: just (rist)teedele tuldi loitsima. Kuna teedel on ühendav ja kommunikatiivne funktsioon füüsilises maailmas, oli see üle kandunud ka spirituaalsesse maailma ning just seetõttu tuldi teedele kontakteeruma üleloomuliku maailma jõudude ja olenditega, kuid samas olid need väesaamise kohad ka “ohutsoonid”, sest seal võis kergesti tahtlikult või ka tahtmatult ületada lubatud piiri, sattuda jõudude meelevalda alla või saada need enda meelevalda alla. Seepärast oli piiri peal seismine ohtlik, sest see kui piiridevaheline ruum (territoorium) oli suure maagilise koormusega ala. Rahvajutud räägivadki, et administratiivse piiri ületamine võis tuua kaasa eksimise ehk orientatsiooni kaotamise.⁴⁸ Miks karistati teedel toimunud õigusrikkumisi rangemalt?⁴⁹ Esiteks, teed olid üldkasutatavad avalikud kohad, kus tuli järgida rangelt kogukonna sotsiaalsed norme. Teiseks teati, et norme rikuti seal ka salajaste maagiliste toimingutega. Libahundiuskumuses avaldus see hundiks nõidumises risteelt võetud mulla abil,⁵⁰ mis oli üheks võtteks, millega sai

⁴⁵ Muinasaegses teedevõrgustikus võib eristada viit erinevat tasandit: 1) talumajapidamise juurde viivad teed; 2) taludevahelised ehk külateed; 3) küladevahelised e kihelkondliku tähtsusega teed; 4) maakondadevahelised teed; 5) kaugeed, mis ühendasid maid.

⁴⁶ Fr. G. Bunge, *Einleitung in die liv-, est- und kurländische Rechtsgeschichte und Geschichte der Rechtsquellen* (Reval, 1849), 303.

⁴⁷ Hiiemäe, “Poollooduslike”, 327.

⁴⁸ Samas, 364.

⁴⁹ Leesment, *Verbrechen*, 139, 140.

⁵⁰ “Võta selle teeristi päält 3 kohast, ehk veel parem, hundi jalgade jälgedest mulda ja puista salaja sellele, keda tahad muuta, tema jalgade ette nõnda, et ta selle pääle astub ja ütle kolm korda, et ta saagu hundiks ja teine ongi hunt valmis ja jällegi teised vihkavad teda mis hirmus, nõnda, et ta teiste sekka iial minna ei või.” (EKM, EKS 4 5, 18 (17) < Mustjala – V. Mägi (1988)).

teist inimest sunniviisiliselt (liba)hundiks muundada. Vastunõidust nee-
dusest vabastamiseks või libahundi tõrjumiseks toimetati samuti teedel.

Karjavargused ja röövid külasarastel või teedel aitasid tõenäoliselt
kaasa sellele, et libahundiuskumus püsis muistendites ja muudes rahva-
juttudes elujõuline ja populaarne kuni 19. sajandi teise pooleni ja isegi
20. sajandi alguseni, seega ajani, mil karjamajanduses hakkasid toimuma
muutused. Alates 19. sajandi teisest poolest hakati tasapisi metsikute küla-
saraste asemel kasutama aiaga piiratud karjakopleid ja kultuurkarjamaid.
Kuigi tarad ei pidanud kinni metsaasukaid, kaitsesid nad kuigivõrd karja
kadumise ja panti võtmise eest. Samal ajal hakkasid ka hundijahid vai-
buma, sest kiskjaid oli sedavõrd hävitatud, et nende oht karjakasvatusele
oli tõsiselt vähenenud. Ent karjavargused jäid. See võis olla üheks põhju-
seks, miks libahundikujutelm säilitas folklooris aktuaalsuse, sest pakkus
omamoodi süütunnet kergendavat “usulist katet” nii karjavarastele kui
ka kahjukannatajatele. Libahundikuju abil juhiti tähelepanu kõrvale nii
praktiliselt kui ka moraalselt raskesti lahendatavalt varaste tuvastamise
probleemilt, millele pakuti rahvaluulelist aseainet maandamaks naabrite
vahel tekkinud pingeid. Libahundile süü omistamine andis usu ja morali
tasandil leevendava vastuse, mis oli endiselt aktuaalne. Talupojal oli vas-
tavalt oma uskumustele ja tavadele palju lihtsam libahunti tõrjuda maa-
gia abil, kui hakata taga ajama ja tuvastama reaalselt karjavarast ning teda
veel kohtusse kaebama. Need asjaolud võivad seletada libahundikujutelma
pikaajalist aktuaalsust ja populaarsust rahvakultuuris.

Karjavarguste ja -röövide sotsiaalmajanduslik ja õiguslik taust

Karjandus oli Eestis juba muinasaegadest saati üks tähtsamaid majandus-
alasid, kuid sellele olid suureks nuhtluseks kiskjad, peamiselt hundid ja
karud. Kuid lisaks metsloomadele, nagu Olaus Magnus kirjutas 1555. aas-
tal Vana-Liivimaa olude kohta, olevat Läänemere ääres huntidest veelgi
rohkem kahju teinud inimkiskjad – libahundid.⁵¹ Ta pidas silmas nõidust,
mida omistati küll uskumusolenditele – libahuntidele –, ent teisalt teati,
et nende nahas tegutsesid elusad inimesed, kelle tuvastamisel võeti nad
kriminaalvastutusele. Juriidiliselt käsitleti neid kui nõidu, karjakahjusta-
jaid, kes tegid oma tegusid kuradi meelepettest pimestatuna, kuid rahvas

⁵¹ Olaus Magnus, “Des Olaus Magnus Bericht über die livländische Werwölfe”, *Archiv für die Geschichte Liv-, Esth- und Curlands*, Band IV, hg. von Dr. F. G. von Bunge (Dorpat, 1845), 101–103.

vaatas sellele veidi teise pilguga, nähes neis rohkem reaalseid karjavargaid, kes kasutasid "hundimaagiat" oma elatise hankimiseks.

Kiskjaterohke looduskeskkond ning majanduslike ning sotsiaalsete oludega läbipõimunud rahvauskumused võisid omal moel soodustada karjavaraste nn libahuntlikku käitumist. Ja nii ongi arvatud, et karjavaragus oli Vana-Liivimaal üheks levinumaks varguseks.⁵² Ja oleks ootuspärane arvata, et see kajastus ka õigusallikates. Kuid millegipärast see nii ei ole,⁵³ sest vastavaid seadusepügalaid võrreldes teiste varguste liikidega on vähe.

Kõigepealt vaadelgem, kuidas käsitleti vargust ja röövimist muinasaja tavaõiguses ja keskaegse Liivimaa õigusallikates. On arvatud, et varguse mõiste oli muinasajal palju laiem kui tänapäeval, sest igat võõra vara salajast võtmist peeti varguseks, ning paljud õigusajaloolased ongi rõhutanud salajast võtmist varguse defineerimisel.⁵⁴ Näiteks vanadel germaanlastel ei peetud vargaks seda, kes päevasel ajal turuplatsile mahakukkunud puitu üles korjas ja endale võttis.⁵⁵ Lähtugem sellest, et vargus tähendas algselt (muinasaegses eesti kriminaalõiguses) kogukonnale kuuluva varaosa salgamisi endale jätmist omakasu eesmärgil. On arvatud, et varguse mõiste tuli asja kellegi valdusest salajase võtmise tähenduses kasutusele seoses läänistamisega alles orduajal.⁵⁶ Liivimaa keskaegsetes õigusallikates on vargust defineeritud kui salajast võõra vallasvara või inimese omandamist, samuti teisele kuuluva vara endale jätmist, mis iseeneslikult (ilma võtmata) on juurde tulnud.⁵⁷ Ilmselt on viimasel juhul mõeldud ennekoike koduloomi, kes võõraste valdusesse võisid omapäi minna. Samuti ei eristatud varastatud esemete varjamist ja vargust ennast. Juurdetulnud või varjule usaldatud asjade varjamist käsitleti vargusena. Ka ei tuntud ettekavatsemata vargust, küll aga eksimist. Näiteks ei peetud ekslikult teise vara omastamist varguseks mitmetes õigusallikates. Hamburgi Riia õigus 1270. aastast (art VII, 23) räägib sellest, kui keegi võtab midagi teisele talule kuuluvast varast ja arvab heas usus, et see on tema oma, ning kui ta seda veel ka kohtu ees vandega kinnitab, siis ei peeta seda vargu-

⁵² Jacob Grimm, *Deutsche Rechtsaltertümer*, Bd. II, 4. Aufl. (Leipzig, 1922), 195.

⁵³ Leesment, *Verbrechen*, 99.

⁵⁴ Heinrich Brunner, *Deutsche Rechtsgeschichte*, Bd. II, 2. Aufl., bearbeitet von C. Freiherrn von Schwerin. Systematisches Handbuch der deutschen Rechtswissenschaft, begründet von Karl Binding (München, 1928), 638, 826; Post, *Grundriß*, 419.

⁵⁵ Grimm, *Deutsche Rechtsaltertümer*, 47.

⁵⁶ Liivi keeles tähendas *salai* varast, eesti keeles on sõnad *varas* ja *vargsi* sama tüvega ja tähenduslikult lähedased (Arens, *Põhijooni*, 37).

⁵⁷ Leesment, *Verbrechen*, 34.

seks. Riia ümbertöötatud statuutides, mis pärinevad 13. sajandi lõpust, on analoogilise olukorra kohta kasutatud sõna “eksimus” (art X, 5), nagu ka Riia linnaõiguse Tallinna koodeksis aastast 1282 (art 128). Õigusloolaste arvates ei olnud tegemist mitte kuriteoga, vargusega, vaid teise vara kõrvale toimetamisega tahtmatu äravõtmise teel.⁵⁸ Liivimaa õiguspeegel (art III, 32) ei pea õigusrikkumiseks seda, kui keegi ekslikult koos oma loomadega ka mõned naabri loomad ööseks oma talli ajab, kuid hommikul jälle välja ajab. Kui juhtunut ei salatud, siis ei tulnud ka trahvi maksta. Sama juhtum on sätestatud ka Saksi peeglis (art III, 37, 3).⁵⁹

Vargusega lähedane mõiste on röövimine, kuid kui vargus pandi toime enamasti salaja, siis röövimine oli avalik tegu.⁶⁰ Röövimise puhul on rõhutatud vägivaldsust, kuid see ei pruukinud olla alati nii, olulisemaks on siiski avalik äravõtmine võõrast valdusest.⁶¹ Sõdade juurde kuulus see iseenesestmõistetavalt, sest paljud sõjad peetigi just sel eesmärgil.⁶² Varasel keskajal ei nähtud võõrale maale tehtud röövretkes õigusrikkumist ning veel ka kõrgkeskajal, 13. sajandil, nagu Aquino Thomas kirjutab, ei pidanud sakslased röövimisi eriti suureks patuks.⁶³ Ent kui röövimine pandi toime sugukonna territooriumil ja selle liikmete endi seas, käsitleti seda sama karmilt nagu vargust, kuigi see ei olnud enamasti salajane tegevus.⁶⁴ Röövimist peeti just selle avalikkuse tõttu ausamaks teoks kui vargust, ent mõlemad karistati surmanuhtlusega. Varas poodi, aga röövlil löödi pea maha, mis oli austav karistus.⁶⁵ Röövitut võis ka ennistada kompensatsiooni makstes, sageli oli see väiksem kui varguse korral makstav summa. Ähvardamine ja vägivald kuulusid tavaliselt röövimise juurde, kuigi tehti vahet kergematel ja raskematel röövimistel. Germaani ja slaavi rahvastel peeti raskeks kuriteoks röövimist teel ja relvastatud käega.⁶⁶

⁵⁸ F. G. von Bunge, *Die Stadt Riga im XIII. und XIV. Jahrhundert. Geschichte, Verfassung und Rechtszustand*, von J. G. L. Napiersky bearbeitet (Leipzig, 1878), 318.

⁵⁹ Viktor Friese, *Das Stafrecht des Sachenspiegels*, Untersuchungen zur deutschen Rechtsgeschichte, herausgeben von Otto Gierke, Heft 55 (Breslau, 1898), 244.

⁶⁰ Leesment, *Verbrechen*, 126.

⁶¹ Rudolf His, *Geschichte des deutschen Strafrechts bis zur Karolina*, Handbuch der mittelalterlichen und neueren Geschichte, hrsg. von G. von Below, F. Meinecke und A. Brackmann, Abt. III (München und Berlin, 1928), 157.

⁶² Post, *Grundriß*, 444.

⁶³ Gustav Geib, *Lehrbuch des deutschen Strafrechts*, Bd. I. Geschichte (Leipzig, 1861), 186.

⁶⁴ Brunner, *Deutsche Rechtsgeschichte*, II, 647.

⁶⁵ Johann Ludvig Müthel, *Handbuch der livländischen Criminalrechtslehre*, hrsg. von F. G. von Bunge, Abt. 1 (Dorpat, 1827), 42.

⁶⁶ Brunner, *Deutsche Rechtsgeschichte*, II, 648, 649.

Peale röövimise tunti veel varguse eriliiki, mida tänapäeval võiks nimetada kasutusvarguseks (ärandamiseks). Näiteks Riia linnaõiguse Tallinna linnale 1227. aastal antud koodeks koosneb 48 artiklist, millest vaid üks, 46. artikkel käsitles konkreetselt võõra hobuse kasutamist linnas: “Kes teise hobuse kogukonna turult kasutusele võtab, tema vankrit, atra kasutab või hobusega ratsutab, teda trahvitakse järgnevalt: kui ta tabatakse linnas, peab ta maksma trahvi 3 marka, ja kui väljaspool linna piire, siis on ta varas.”⁶⁷ Teisi artikleid võib vaid kaudselt seostada loomavargusega, näiteks artikkel 2 räägib omanikuta ringihulkuva karja omastamisest (*Aneignung umherlaufenden Viehs*) ja artikkel 18 pantivõtmisest (*Pfandbesitz*).⁶⁸ Vastavad artiklid on fikseeritud ka hilisemates Haapsalu linnõiguse versioonides aastast 1279 ja 1294.⁶⁹

Nagu näeme nendest linnaõiguste koodeksitest, oli hobuse ärandamise või kasutamise eest makstav lunaraha väike võrreldes näiteks röövmõrvaga (artikkel 2) ja mõrvaga (artikkel 3), mille eest oli lunaraha 80 marka (kahekordne meheraha), lisaks sellele tuli maksta 6 marka lõivu linnale. Haapsalu linnaõiguses olid vastavad artiklid 5 ja 6 ning lunaraha vastavalt 20 hõbemarka ja 3 hõbemarka linnale.⁷⁰ Juba lunaraha suurusjärgude võrdlus näitab, et loomavargusesse suhtuti küllaltki leebelt. Kuigi hilisemast ajast on üksikuid näiteid ka märksa karmimate karistuste kohta. 15. sajandi Tallinna vakuraamatutes on märges, et keegi Bertold sai lambavarguse eest surmanuhtluse, mis asendati 40 margaga. 16. sajandi kohtuprotokollist ilmnes, et soku varastanud talupoega trahviti 10 margaga.⁷¹ Rahvapärimusest selgus, et suurimaks varguseks peeti põllu- ja adravargust, mille eest omakohtu korras võidi isegi pea maha künda. Vargad maeti põllule kaelast saati sinna kohta, kust nad olid varastanud, ning seejärel künti pea adraga maha.⁷² Pea otsastkündmise kohta olen leidnud 14 teadet, mõnedes neist on mainitud, et sellise omakohutu pidamise eest ei tulnud maksta trahvi.⁷³ Karjavaraste karistamise kohta andmed peaaegu

⁶⁷ J. G. L. Napiersky, *Die Quellen des rigischen Stadtrechts bis zum Jahr 1673* (Riga: Deubner, 1876), 12; Leesment arvas, et siin võib olla tegemist varasemast ajast pärit jaotustega, mil väärtegused käsitleti vaid väliste formaalsete tähiste järgi (Leesment, *Verbrechen*, 34).

⁶⁸ Napiersky, *Die Quellen*, XVI, XXI.

⁶⁹ Samas, 29–40.

⁷⁰ Samas, XX.

⁷¹ Paul Johansen, “Analecta estonica”, *Ajalooline ajakiri*, 9 (1930), 153, 211.

⁷² EKM, E 1636/62 (14) < Tarvastu.

⁷³ EKM, ERA II 175, 48 (3, 4) < Setu, Karisilla k.

puuduvad. Setumaalt on pärit kaks teadet hobusevarga omakohtu korras läbipeksmisest.⁷⁴

Kuid millega seletada seda, et karjavargustesse ja röövimisse suhtuti üldiselt mõnevõrra leebemalt kui muu eravara vargusesse? Siin võis taustaks olla sugukondlikust ajast pärit mentaliteet, et külasarastel karjatavatasesse loomadesse suhtuti nagu ühisomandisse. Olgugi et igal perel olid omad loomad, läksid nad tihti teistega segamini, ja nagu seadus Saksi peeglis ja ka Liivimaa õiguspeeglis sätestas, ei peetud ekslikult võõra looma enda lauta ajamist varguseks. Siinkohal oli kiusatus seadust enda kasuks tõlgendada, sest piir tahtliku ja tahtmatu teo vahel võis muutuda hapraks või kaduda päriselt, kui võeti appi “hundimentaliteet”, mis lubas libahundil külakogukonna ühiskarjast (ühisomandist) oma osa võtta. Ilmselt kogukondliku omandi ühiskasutamise mentaliteet säilis kauem kui tegelik ühisomandus ning see väljendus nii mõneski muus asjas. Näiteks esineb seda ka setu rahvajuttudes, mis räägivad, et öitsilkäijate toiduainete võtmist võõrastest aitadest ei peetudki päris varguseks. Samalaadset mentaliteeti võib leida ka 17. sajandi nõiaprotsessidest, kus ülekuulataavad libahundid peavad iseenesestmõistetavaks mõnede väiksemate kariloomade murdmist kusagilt kaugemalt, mitte oma kogukonna maadelt.⁷⁵ Huvitav on siinkohal märkida, et rahvas üldiselt ei kaevanud libahunte kohtusse.

Näib, et ka hilisematel sajanditel, mil karjavargus oli koodeksites fikseeritud kuriteona, ei muutnud see oluliselt rahva endist mentaliteeti. Varastati ikka edasi oma majandusliku olukorra parandamiseks. Ent (tagasi) varastada või röövida võidi ka oma panditud karja, näiteks kui omanik oma loomad pantivõtja tallist või õuest jõuga või salaja ära viis.⁷⁶ Liivimaa talurahvaõiguses käsitleb 4 artiklit (21–24)⁷⁷ karja pandi-

⁷⁴ EKM, ERA II 174, 119 (3 b) < Setu, Järvesuu v, Jatsmani k – M. Reinola < Anna Lina (1937/8); EKM, ERA II 252, 300 (1) (53 < Setu, Satserinna v, Säpina k – E. Sõrmus < Stepanida Ind, s 1864 (1938/9).

⁷⁵ EAA, f. 861, n. 1, s. 4808, l. 4.

⁷⁶ His, *Geschichte des deutschen Strafrechts*, 157.

⁷⁷ Artiklit 21 (“Võtab keegi teise karilooma pandiks või võtab selle tallist, on 9 marka”) on tõlgendatud erinevalt: 1) L. Leesment ja J. Sootak peavad silmas võõra karilooma omavolilist panti võtmist; 2) J. Nazarova arvates on tegemist olukorraga, kus looma omanik viib pantivõetud looma omavoliliselt teise tallist ära. Samuti ka artikkel 23 (“Kui mees toob karja põllult ära, ja võtab selle endale, on 3 marka”) on raskesti tõlgendatav. J. Nazarova arvates viib peremees kariloomad oma põllult ära ning loomade omanik omakorda võtab loomad tagasi. L. Leesment peab silmas juhtumit, kus peremees ajas võõra karja oma põllult ära, loomad aga läksid kaduma (riisuti) (Sootak, *Veritasust*, 58).

vargusi,⁷⁸ milles tehti vahet, kus tagasivõtmine toimus: kui pantija tallis, õuel või põllul, siis oli trahv 9 marka, aga kui omaenda põllul, siis 1 mark.⁷⁹ Panti võetud loomade tagasivargusega oli võimalik seda vältida ning mitte vahelejäämise korral ei tulnud maksta kumbagi, st nii pandi kui ka pandi tagasivarguse trahvi. Asja tegi komplitseerituks ka see, et vastupidiselt panditrahvi maksmisele ei avalikustanud tagasivarguse korral panditud loomade omanik ennast. Tagantjärele, kui loomad olid juba pandist ära varastatud, oli ka nende omaniku tuvastamine ja kohtus tõendamine palju keerulisem ja võib olla see ei õnnestunudki enam, sest asitõendid (loomad) ju puudusid. Seepärast võibki arvata, et paljud loomade omanikud riskeerisid just majanduslikel kaalutlustel ja eelistasid panditud loomade tagasivargust nende väljaostmisele panditrahvi maksmise läbi. Moraali seisukohalt võidi pandivargusi käsitleda kui enda omandi tagasivõtmist tugevama õigusega. Ent teisalt võidi naabrite loomi täiesti tahtlikult oma maale ajada, lootes sel moel panditrahvist kasu saada. Lisaks sellele võis pandivargustes heiaastuda muistne röövimismentaliteet, mida mainib ka Henriku Liivimaa kroonika,⁸⁰ sest võõra vara röövimist ei mõistetud kui kuritööd, vaid kui tugevama õiguse kasutamist oma huvides, ning seepärast ei olnud ka röövitu tagastamise mõte aktuaalne.⁸¹

Loomulikult ei saa me muinasaegse tavaõiguse mentaliteete üheselt üle kanda keskaegse feodaalühiskonna õiguskorda. Kuid toetuda võib mitmete õigusloolaste seisukohale, et Liivimaa keskaegsed talurahvaõigused moodustasid iseäraliku rühma õigussüsteemis,⁸² sest need kujutasid endast mittevabade talupoegade kohustusi ja õigusi, mida mõjutasid Liivimaa rahvaste erilised kohalikud olud ning seetõttu on nad raskesti võrreldavad Saksa talurahvaõigustega. Talurahvaõigused olid valitsejate poolt talupoegadele antud ja kaitsesid enamasti härraste huve ning sisaldasid kriminaalseaduste sätteid.⁸³ Talupoegade omavaheliste õigusrikku-

⁷⁸ F. G. von Bunge on kahelnud, kas siinkohal oli tegemist tavalise vargusega või panditud karja tagasivõtmisega (Bunge, *Estland*, 324).

⁷⁹ Leesment, *Verbrechen*, 33.

⁸⁰ “[...] Nimelt oli liivlaste hõim varem väga ebaustav ja igaüks röövis oma ligimeselt, mis oli selle oma, ja seepärast keelati ristimisega seda laadi vägivald, rööv, vargus ja muud sellesarnast, keda enne ristimist oli röövitud, need kurvastasid oma vara kaotuse pärast, sest nad ei julgenud seda pärast ristimist seda vägivaldselt tagasi võtta ja palusid ilmalikku kohtunikku sedalaadi tüliasjade lõpetamiseks.” (HLK X:15); “[...] Kuid eestlaste saadikud põlgavad niihästi lätlaste rahu kui ka keelduvad neile ülekohatuselt äravõtetud tagasi andmast.” (HLK XII:6).

⁸¹ Valk, “Kalevipoeg kui ajaloonägemus”, 58.

⁸² F. G. von Bunge, *Einleitung in die liv-, est- und kurländische Rechtsgeschichte*, 127.

⁸³ Leonid Arbusow, *Die alltlivländische Bauerrechte*, Mitteilungen aus der livländischen Geschichte, herausgegeben von der Gesellschaft für Geschichte und Altertums-

miste lahendamisel eelistati kasutada kirjutamata kohalikku tavaõigust, mis oli vanem, ent ka hilisemaid, kirjapandud talurahvaõigusi, mis sisaldasid mõningaid vanema tavaõiguse printsiipe, ehkki küll täiendatult ja modifitseeritud kujul.⁸⁴

Õigusallikate põhjal otsustades jääb mulje, et karjavargusi peeti küll tavaliseks, aga teisalt jälle komplitseeritud kuritegudeks, kuna oli raske tuvastada, kas oli tegemist pantivõetud loomade tagasivargusega või hoopis karjarööviga⁸⁵ pantivõtmise ettekäändel, või ei suutnud pantivõtja oma ausat tegutsemist põhjendada ja jäi sel juhul ise kahjukannatajaks. Nagu näiteks sätestas Saare-Lääne piiskopkonna talurahvaõiguse 7. peatüki paragrahv 9: “Võtab ta loomad pandiks, ei saa kahju tõestada, on 4 marka.” Tõenäoliselt taheti öelda, et kui põlluomanik võtab tema põldu tallanud loomad pandiks, kuid ei suuda talle tekitatud kahju tõendada, siis peab ta ise maksma trahvi loomade omanikule.⁸⁶ Kuna seadustes ei olnud alati selgelt fikseeritud kuriteo toimepaneku asjaolusid, siis ilmselt oli karjavarguste uurimine ja trahvi nõudmine rohkem igamehe oma asi.⁸⁷ Nii võibki arvata, et iga väiksema karjavarguse pärast ei esitatud süüdistust ega algatatud kohtus kriminaalprotsessi, vaid selle asemel rakendati pigem vanu tavasid vastavalt nende lokaalsuse printsiibile. Tavaõiguse sanktsioonide nivoo oli üsna lai alates veritasust ja surmanuhtlusest kuni selle asendamiseni lepitusmenetluste ja lunaraha maksmisega. Tõenäoline on, et karjavargust peeti kergemaks õigusrikkumiseks ning ühe lehma ja mõne lamba pärast veritasuni ei mindud. Karjavargaid võidi rahvauskumuste kohaselt pidada libahuntideks, kelle korralekutsumiseks kasutati sõimamist ja hurjutamist, mis olid rahvamaagias tuntud tõrjemeetodid. Kuid pole võimatu, et libahundikujutelm laienes karjavarastelt ka teistele raskematele õigusrikkumistele, mille vastu rakendati karmimaid tavaid.

kunde zu Riga, Bd. 23 (Riga, 1924/1926), 15.

⁸⁴ Leesment, “Süütegu”, 96.

⁸⁵ Näiteks jäi Liivimaa talurahvaõiguse loomade pandivargusi käsitlevates seadusepunktides ebaselgeks, kas kirjeldatud juhtumitel oli tegemist röövimisega või salajase tagasivõtmisega, mida tõlgendati varguseks (Leesment, *Verbrechen*, 73).

⁸⁶ Sootak, *Veritasust*, 61.

⁸⁷ “Vana Liivi talurahva õigus (Das Livische Bauerrecht)”, *Eesti Üliõpilaste Seltsi Album*, III (Tartu, 1895), 96.

*“Hammas hamba vastu” mentaliteedi
väljendused ja taliooni küsimus*

Eesti pärimuses leidub nn “libahunt libahundi vastu” tõrjemaagia kirjeldus, mis meenutab tugevama õiguse kehtestamist ja millel on “hammas hamba vastu” mentaliteedi tunnusjooni. Libahundi rünnakule vastas nõid täpselt samaga. Ähvardamine kujutas antud juhul võitlust, milles tugevam pani maksma oma õiguse:

“Nõid näinud libahunti oma hobuse kallale kippumas. Muutnud end kohe libahundiks ja ähvardanud teisi. Libahunt läinud oma teed, jättes puutumata nõia hobused.”⁸⁸

Selles napolisõnalises teates võib heiastuda põhjamaises pärimuses tuntud uskumus nõiavõimetega inimeste metamorfoosidest ja nende omavahelisest võitlusest loomade kujul. Usundifenomenoloogiliselt vastab šamanistlikule loom-abiliste motiivile hilisem teadja, targa või nõia abilloomadega seonduv uskumus, mille kohta soome rahvakultuuris on säilinud palju hulgalisemalt pärimust kui meil. Arvestades läänemeresoome rahvaste ühist kultuurilist aluspõhja, võime oletada sarnaste usundiliste joonte esinemist ka eestlastel.

A.-L. Siikala arvab, et teadjal-targal oli samuti nagu šamaanil meelevald käsutada üleloomulikke abiloomi, kelle abil ta kaitses ennast kurjade olendite ja jõudude, aga ka pahatahtliku nõia ja kadedate pilkude eest. Nii soome-karjala, vene kui ka rootsi hoiatusloitsudes esineb väljendeid, milles teadja võtab lõvi jõu ja hundi raevu endale võitlusvahenditeks.⁸⁹ Teadja raevumises, vimmas ja kujutletud lahinguvarustuses näeb A.-L. Siikala sugulust berserkide käitumisega, kuna mõnedest loitsudest selgub, et teadja kasutas nn lahinguvarustuseks oma ümberpööratud kasukat, mis meenutab berserkide-karusärklaste loomanahku sõjarüü lisandina. Teadjad riietusid samuti kujutluslikku (kultuslikku) sõjarüüse ning “võtsid” endale võitlusvahendiks kiskja väe ja kuju oma eesmärkide saavutamiseks.⁹⁰

On arvatud, et sellelaadsed ohu ennetusriitused arenesid välja kultuurides, kus teadja institutsioonil oli sidemeid sõjameeste institutsiooniga. Viikingiretkede ajastu rahutu maailm berserkidega oli just selline ning

⁸⁸ EKM, E 60831 < Väike-Maarja, Liivaku k – A. Nurkse < Kaarel Vilkes, 78a (1927).

⁸⁹ Emanuel Linderholm, “Signelser och besvärjelser från medeltid och nutid”, *Svenska landsmål och svenskt folkliv* (Stockholm, 1929), 169; Wladimir Tschitscherow, *Russische Volksdichtung* (Berlin, 1968), 227.

⁹⁰ Siikala, *Suomalainen šamanismi*, 212, 245, 292–296.

enetusriituste tundmine oli palju märgatavam kui šamanistlikus kalurkütikultuuris. Nõiduse ärahoidmiseks ei palutud kaitset kurjade jõudude eest headelt vaimudelt, vaid laaditi ennast täis supranormaalset väge, et teine nõid ei saaks maagiaga kahjustada.

Kas midagi analoogilist võis ka toimuda Eestis viikingite ajal? Kas eespool toodud libahunt libahundi vastu, olgugi et napisõnaline tekst, ei väljenda sama mentaliteeti? Muidugi ei saa seda otseselt seostada viikingiaegsete nõidade transiseisundis raevuka võitlusega ega ka berserkide rituaalsetesse hundinahkadesse riietumisega, mille kohta on rohkem pärimust Skandinaavias, aga mitte meil. Samuti teatakse Eestis palju vähem teadjate-tarkade funktsioonist kui Soomes. Siiski on meie pärimuses piisavalt ainet, mis lubavad oletada Soomega sarnase teadja-targa institutsiooni olemasolu, kuigi see on säilinud mälus veidi lahjemal kujul, nagu seda näitab ka libahunt libahundi vastu tõrjemaagia, milles nõidade võitlust kujutati pelgalt enda hundi kujul näitamise ja ähvardamise abil saavutatud võiduga. Ent ka sellest usundilisest teatest ja teistest pärimusekildudest, mis räägivad “hundi hullusest” libahundiks käijatel, saab vihjeid unustuse hõlma vajunud pärimuse kohta ning võib rekonstrueerida pildi, milles Eesti teadja-tark võis samuti nagu Skandinaavia berserkid ja soome nõiad kehtestada ennast või nn “oma õigust” raevuhoos saavutatud väge. Seda hüpoteesi toetavad andmeid, mis räägivad nõidkarjaste omavahelisest võitlusest:

“Isurist oli karjusk, käis Joesuu karjas. Siin Aunveret läks karjusk sinne, tema ei saanud sinne, see isurilaine. Ja vot Joesuu aia taga tappi tema kaksteistkümmend kitse, unti tappi, ei süönd, aga votti elud välja. Tema see isurilaine, oli ambamies, saati undi sinne ja tappi kitsed.”⁹¹

Soome nõid-teadjat meenutavat nõidkarjuse pärimust on säilinud kontsentreeritumalt Ida-Virumaal ja Põhja-Tartumaal,⁹² ehkki seda esines ka mujal Eestis.⁹³ Kuigi mitte otseselt nõidade võitlusena, oli hundiks muundumisele põhineva enetusriitusega tegu Põhja-Tartumaal, kus säilis kaua ühiskarjatamine. Karjast kujutati maagiliste võimetega inimesena, kes suutis mitmesuguste taigade ja loitsude abil hunte karjast eemal hoida

⁹¹ EKM, ERA II 38, 650/1 (8) < Vaivara, Peetri v, Udria k – R. Põldmäe < Martti Levonka, 84 a (1931). Vrd E 27062 (40) < Narva – J. Sirdnak (1896).

⁹² Kristi Salve, “Lorijal lõuvad, kuuljal kõravad (Ida Virumaa rahvajuttudest)”, *Ida-Virumaa rahvakultuurist* (Tallinn: Eesti Teaduste Akadeemia Keele ja Kirjanduse Instituudi folkloristikaosakond, 1992), 82–100 (93).

⁹³ EKM, RKM Mgn II 506 (5) < Vastseliina, Orava v < Loosi v, K. Salve < Salme Puusepp, 73 a (1981); Johann Matthias Eisen, “Karjane”, *Eesti Rahva Muuseumi Aastaraamat*, I (Tartu, 1925), 9–34, (26).

või panna koguni hundi enda asemel loomi valvama.⁹⁴ Samal ajal kardeti, et karjane oma võimeid kuritarvitab – saadab hundi oma vihamehe või tema karja kallale.⁹⁵

Nõidkarjase lähedased suhted huntidega olid otsekui aistinguliselt tajutavad. Nii on Laiuse kihelkonnas Lõpe küla kunagise karjase kohta öeldud: “tal oli ku undi ais kohe juures”.⁹⁶ Karjase rolli mitmetahulisusest ja tähtsusest räägib ka see, et kui külakarjaseks oli täiskasvanud mees, pidid perenaised temaga arvestama palju rohkem kui lapsest karjasega.⁹⁷ Jüri kihelkonna Sausti mõisa karjase kohta räägiti, et ta osanud kättemak- suks hunte teise karja saata. Teda peeti suureks nõiaiks, kelle juures teised õppimas käisid.⁹⁸ Sama uskumust tunti ka Venemaal, et hundid ründavad karja just mõne nõia poolt saadetuna.⁹⁹

Vihastumine on mitmel juhul oluline motiiv libahundiuskumustes:

“Libahunt olevat inimene, kes nõia viha alla sattunud ja see teda hundi- diks muutnud, ning inimeisi sööma saatnud.”¹⁰⁰

See võis olla teatud juhtudel ka tingimus või ajend muundumisele. Räägiti sellest, kuidas hundiks käijad enne muundumist vihastusid või raevu sat- tusid või tuli neile hulluse hoog peale, enne kui nad metsa jooksid ja sealt hundikujul tagasi tulid:

“Ükskord käinud üks tüdruk ise libahundiks. See söönud kõigi inimes- te varsad ära, kelle pääle aga vihane olnud. Kord vihastanud teda pere- mees. Tüdruk jooksnud selle järele kohe metsa, aga peagi tulnud hunt ja murdnud peremehe koplis varsa maha.”¹⁰¹

Oma vaenlase libahundiks sõimamist võib samuti seletada talle “viha väega” vastu astumisena, tema kui libahundi tõrjumisena, enesekehtes- tamisena. Siit edasi mõeldes jääb kõlama tõlgendamisvõimalus, et hun- diks muundumise usundilisele kujutelmale kaasnes ka nn hundimoraali,

⁹⁴ EKM, H II 8, 104/5 (1) < Jõhvi, Päite k – P. Paurmann (1889).

⁹⁵ EKM, H II 8, 217/9 (10) < Jõhvi, Päite k – P. Paurmann (1889).

⁹⁶ EKM, ERA II 30, 50/1(30) < Torma, Lohusuu v, Tammispää k < Laiuse – P. Ariste < Ann Traks, 72 a (1930).

⁹⁷ Ingrid Rüütel, Kristi Salve, *Põhja Tartumaa regilaulud I. Töö ja tavandilaulud* (Tal- linn: Eesti Teaduste Akadeemia Keele ja Kirjanduse Instituut, 1989), 13.

⁹⁸ EKM, ERA II 20, 279/80(15) < Jüri, Nabala v, Piissu k – R. Põldmäe < Mart Veeber, 77 a (1929).

⁹⁹ Ilmar Rootsi, *Tuli susi soovikusta* (Tartu, 2005), 417.

¹⁰⁰ EKM, H II 28, 54 (26) < Äksi, Elistvere v, Raigastvere k. – A. Mauer (1888).

¹⁰¹ EKM, ERA II 8, 290 < Kärla, Kergu k – M. Tooms < Marii Rand, s 1861 (1928).

“hammas hamba vastu” põhimõte, sest hundi raevu ja kiskja väge vastasele demonstreerides pandi maksma tugevama õigus.

Siirderiitustes, näiteks pulmarahva kaitsmisel libahundiks nõidumise eest, ei ilmnenu “libahunt libahundi vastu” printsiip otseselt, ent kasutati selliseid analoogiamaagia manipulatsioone, milles võib aduda teatud sarnasust “hammas hamba vastu” mentaliteediga. Muistenditüübi “Pulmarahvas soendeiks” (Aa Sagen 73)¹⁰² B-redaktsiooni ühe rühma teisenditest ilmneb, kuidas pulmarongi saatja e saajatarga¹⁰³ ülesandeks oli kaitsta ja ennetada pruutpaari ja pulmarahva kahjustamist omapoolse tõrjemaagiaga. Analoogiamaagia manipulatsioon kasutades peatas ta nõiduskatse. Muuhulgas võis ta panna nõia mingi kehaosaga liikumatu objekti külge kinni. Näen sellises nõidade tegutsemises enesekehtestamise taotlust. Nende omavaheline võitlus ja tugevama õiguse maksmapanek toimus maagia abil, mis peegeldas ühtlasi ka “hammas hamba vastu” printsiipi.

Muistendis räägitakse kadedast naabrinaisest, kelle tütar soovitud naabriperepojale mehele ei saanud ja kes kättemaksuks otsustas peigmehe koos pulmalistega libahuntideks muundada:

[...] Kui pulm mööda sõitnud, pistnud eit pää aknast välja ja öelnud: “Kaega, hundi pulm läheb”. Ninamees olnud tark, hüüdnud vastu: “Oi, vana emane kits vahib, sarvegi pään.” Kohe tulnud eidele sarved pähe, tahtnud pää tagasi tõmmata, aga ei saand.”¹⁰⁴

“Muistsel ajal pidanud olema saajas targad, kes osanud nõiduda. Ühes pulmas tahtnud nõid saaja soendis muuta. Pand käe kosilase kohale paja äärele. Truuska löönd piitsa varrega nõia kätele, see jäänudki käsipidi paja külge. Lõigatud käed otsast, siis pääsenud lahti.”¹⁰⁵

Viimati kirjeldatus olid nõidumises sihikul eelkõige käed, kuna nõid osutas oma kätega kosilasele, seetõttu oli analoogiamaagia põhimõttel suunatud ka truuska vastunõidus just nõia kätele. Kui tõlgendame käte kinnipanekut paja külge tõrjemaagiaga, siis mida antud kontekstis tähendab käte äralõikamine? See ei ole enam pelgalt maagiline tõrjumine, nõiduse peatamine, vaid sisaldab elemente, mis viitavad õigusrikkujate sanktsio-

¹⁰² Aarne, *Estonische Märchen- und Sagenvarianten*.

¹⁰³ Setus nimetati teda truuskaks, Eestis olid tuntud veel nimetused isamees, mõõgaisa, saajavanem, ninamees, raudkäsi, raudkäpp, peiuisa jne. Ta oli peiupoolsete pulmaliste esindaja. Isamehe tunnuseks oli mõök puusal või käes (Ülo Tedre, *Eesti pulmad* (Tallinn: Eesti Raamat, 1973), 399.

¹⁰⁴ EKM, E St K 34, 84/5 (10) < Kambja – P. Berg (Ariste) < Indrek Kihu, 70 a (1926).

¹⁰⁵ EKM, S 57, 333/5 (13) < Setu; Vilo k – A. Põhi < Irina Lepistik (1933); EKM, ERA II 126 478 /9 (10) < Rõuge, Haanja – A. Raadla < Andri Tartes, s 1885 (1936).

neerimisele, teatud füüsilisele karistusele, mille eesmärgiks võis olla lepitada õigusrikkumine ja taastada rahu ja kord kogukonna liikmete vahel. Tekib allusioon arhailistes õigustes kasutatud tavale, mille kohaselt kätega õigusrikkumise sooritanud inimesel raiuti need otsast. Näiteks Hammurapi Babüloonia kuninga seadus sätestas (§5. 195): “Kui poeg lööb isa, tuleb tal sõrmed ära lõigata.”¹⁰⁶

Kehakaristused olid tuntud ka keskaegsetes õiguskoodeksites, näiteks Saksi peegel (1227) tunneb kahte kehakaristust – käe maharaiumist ja keele ärälõikamist. Neist esimene oli levinum ja seda kohaldati sageli kehavigastuste tekitamise eest, samuti maarahu rikkumise eest. Tavaliselt raiuti kirvega maha parem käsi. Mõnedes allikates kohaldati karistusena relva lubamatu kasutamise eest käe ärälõikamist noaga, aga on kirjeldatud ka karistusviisi, kus käsi naelutati palgi külge ja süüdimõistetu pidi selle ise ära rebima.¹⁰⁷ Selle karistuse kergema variandina tuli kõne alla sõrmede maharaiumine, mis oli tavaline karistus valevandumise ja võltsimise eest.¹⁰⁸ Ka Eesti Rahvaluule Arhiivis on teated kehakaristuste kohta:

“Kuriteo eest võidi ära lõigata kõrv, nina või sõrm.”¹⁰⁹

“Kes varastab, sellel lõigatakse kõrvad ära, kes teist korda varastab, sellel murtakse käe luu katki. Kolmandal korral lüüakse pea maha.”¹¹⁰

Kas pulmades libahundiks nõidumise vastu kasutatud tõrjemaagias võisid heiastuda mälestused kehakaristustest või koguni kunagisest talioonis?¹¹¹

¹⁰⁶ Sootak, *Veritasust*, 40.

¹⁰⁷ Rudolf His, *Das Strafrecht des deutschen Mittelalters, I. Die Verbrechen und ihre Folgen im allgemeinen* (Leipzig, 1920), 515.

¹⁰⁸ Sootak, *Veritasust*, 129.

¹⁰⁹ EKM, ERA II 267, 501 (4) < Setu, Vedermika k – I. Rohtle (1940).

¹¹⁰ EKM, ERA II 153, 514 (8) < Haljala.

¹¹¹ Talioon (*talio*) ehk samavaste. Kriminaalõiguses võrdse tasumine võrdsega (*poena talionis*) põhimõtte seisneb selles, et karistus peab täpselt peegeldama kuritegu, karistusega tuleb süüdistatule tekitada samasugune kahju, nagu tema tekitas kuriteoga (Post, *Grundriss*, 238). Taliooniprintsiip avaldus juba Hammurapi ja Moosese seadustest üldtuntud normis: “Hing hinge vastu, silm silma vastu, hammas hamba vastu, käsi käe vastu, jalg jala vastu” (2 Mo 21:24; 5 Mo 19:21), mida on peetud jurisprudenti kõige arhailisemaks ja primitiivsemaks vormiks, milles kajastub muistne veritasu e vereasendus. Hammurapi seaduseparagrahvid nägid ette taliooni, kui süüdistatav ja süüdistaja kuulusid võrdsesse seisusse. Vana Testamendi Moosese seaduses rakendati taliooni kõigi seisuste, v.a orjade puhul. Taliooni on peetud riigivõimu tugevdamiseks seotud nähtuseks ning selle sisseseadmist sammuks edasi võrreldes trahvimisega, sest ta tegi kannatajad võrdseks, rikkal polnud mingit varanduslikku eelist vaesema

Õigusloolase Jüri Uluotsa arvates säilis vanaeesti õigus ka pärast maa vallutamist mitte üksnes üksikute institutsioonide näol, vaid enamasti massiliselt. Uued õigusnormid vaid lisandusid senistele, ühes või teises suunas neid täiendades ja muutes.¹¹² Ta pidas veritasu ja taliooni rakedamist muinasaja mingil perioodil üldiseks tavaks, kusjuures nimetas viimast ka “veritasu õiguseks”. Veritasu õigus ja talioon asendusid hiljem kompositsiooni süsteemiga, sest teatud süütegusid peeti võimalikuks lepitada ka rahaga, näiteks oli inimelu väärtus 40 marka. Kindlaks määratud karistusnormid kujunesid välja keskajal ning seetõttu ei olnud talioon enam üldiselt kasutatav.¹¹³ Tavaõiguslike institutsioonide – veritasu, talioon ja valurahad – säilimises on J. Uluotsaga samal seisukohal ka Jaan Sootak.¹¹⁴ Taliooni printsiibile kehakaristuste näol keskaegsetes talurahvaõigustes on osutanud ka J. G. F. Napiersky¹¹⁵ ja O. Schmidt¹¹⁶, kelle poolt edastatud andmetele toetudes on ka Leo Leesment pidanud võimalikuks, et taliooni võidi muinasajal Eestis kohati kasutada.¹¹⁷ Ta pidas taliooni arhailiseks igandiks Riia linnaõiguse Tallinna koodeksis esinevat sätet: “Kui keegi vigastab teise [inimese] käe või jala, annab käe eest käe ja jala eest jala; silma eest aga lunastatakse 20 margaga.”¹¹⁸ Täpsustades, selle koodeksi 7. artikkel käsitleb kõndistamist e tõlbistamist.¹¹⁹ Haapsalu linnaõiguse 1279. aasta versiooni 20. artikkel ja 1294. aasta versiooni 18. artikkel räägivad samast asjast.¹²⁰ Taliooni kunagisele kasutusele meie tavades võivad viidata need Liivimaa talurahvaõiguse seaduseparagrahvid, kus räägitakse silma väljalöömisest, käe ja jala maharaiumisest, mis tol ajal ei olnud enam identsed kuriteoga, vaid olid asendatud 20-margase rahatrahviga. Ent kehavigastuste loetelu ülesehitust ja emotsionaalset esituslaadi

ees, sest kehaosade arv mainimisväärselt ei varieerunud (Amar Annus jt, *Muinasaja seaduste antoloogia* (Tallinn, 2001), 46). Tundub, et arhailine riik muutis sanktsioonid karmimaks, ent õigupoolest on siin tegemist veritasu piiramisega, vastutus kuriteo eest kanti üle üksikisikule, mille põhieesmärgiks oli individuaalse kättemaksu täielik väljajuurimine (Ylikangas, *Miks õigus muutub*, 25).

¹¹² Jüri Uluots, “Seaduse sünd”, *Eesti õiguse ajalugu*, koost. H. Runnel (Tartu: Ilmamaa, 2004), 85.

¹¹³ Jüri Uluots, *Eesti õiguse ajalugu*. Konspekt masinakirjas (Tartu, 1938), 104–106.

¹¹⁴ Sootak, *Veritasust*, 35.

¹¹⁵ Napiersky, *Die Quellen*.

¹¹⁶ Schmidt, *Rechtsgeschichte*, 115.

¹¹⁷ Leo Leesment, *Rahva seisukord Taani valitsuse ajal*. Auhinnatöö, Tartu ülikooli õigusteaduskond (Käsikiri Tartu Ülikooli raamatukogus, Tartu, 1925), 33–38.

¹¹⁸ Leesment, “Süütegu”, 96.

¹¹⁹ “*Si uis manum uel pedem alteribus debilitauerit, reddet manum pro manu pedem pro pede; pro oculo autem soluentur xx marcae*” (Napiersky, *Die Quellen*, 5).

¹²⁰ Napiersky, *Die Quellen*, 23.

võib tõlgendada nii, et varematal aegadel võidi rakendada nende tekitamise eest taliooni, kuid hiljem asendati see rahatrahviga. Palju selgemalt heiestab taliooni printsiipi sama seaduse 27. punkt:

“Kes teist hammustab, ta hammustagu või nelja hambaga, iga hamba lunastamiseks peab ta maksma 2 marka raha ehk löödagu ta hambad välja.”¹²¹

Talioon oli muutunud sümboolseks: lunaraha maksmisega kannatanule otis süüdlane oma “kaotatud ihuliikme” tagasi. On arvatud, et talioon oli kasutusel niikaua, kuni see ei nõrgendanud kogukonna terviku tasakaalu ning seda ei viinud läbi suvaline isik, vaid õigusmõistjaks oli volitatud kogukonna liige – timukas.¹²²

Pöördugem veel korraks tagasi tavandiliste rollide vaatlusele pulmades. Saajavanemal – *pulmaisal, isamehel, mõõgaisal* või kuidas iganes teda nimetati – oli olnud muinasajal lisaks pulmade juhtimisele ja tõrjemaagilisele rollile ka muid tavandilisi kohustusi. Ta oli varasematel aegadel sugukonna (või suurpere) vanem, millega kaasnes õigusmõistja ning usukultuse juhi roll, kusjuures eriti viimasele viitab tema varasem rituaalse riietuse kandmine pulmades (valge rätt üle õlgade, kinnitatud kolme preesiga).¹²³ Tema nimetamine *mõõgaisaks* võib viidata erilisele staatusele, mis ei piirdunud mõõga kui rituaalse atribuudi kandmisega ja kasutamisega üksnes pulmades, vaid ka teistes rituaalides. Mõõga läbi surmamist kahevõitluses, aga ka surmanuhtlust pea mahalöömisega peeti austavaks. Häbistavaks oli surmamine tööriistadega, näiteks hangu, labida, kirve ja noaga. Eelpool toodud pärimustekstist ei selgu, kas käte otsast lõikajaks (maharaiujaks) oli truska ise või keegi teine, kes täitis timuka rolli, ent loogiline on mõelda, et pulmades rituaalijuhi ja kaitsjana oli ta ülesandeks olla ka seal toimunud õigusrikkumiste üle kohtunik ja karistaja. Pulmad ei olnud kitsalt perekondlik, vaid kogukondlik/sugukondlik avalik suursündmus ning libahundiks nõidumise ohus olid peale pruutpaari veel teisedki pulmalised – sugukonna liikmed, kes olid teadlikud selle õigusrikkumise raskusastmest. Järelikult pidi kahjustava nõiduse rituaalne heastamine toimuma asjaosaliste juuresolekul ja avalikult. Nõia käte mahalõikamist (raiumist) võib seega vaadelda õiglust jaluleseadva taliooni rituaalina, millest hilisemas kriminaalõiguses kujunes avalik-õiguslik karistus. Avalik-õiguslik kriminaalõigus pääses Euroopas

¹²¹ “Vana Liivi talurahva õigus”.

¹²² Post, *Grundriss*, II, 241.

¹²³ Tedre, *Eesti pulmad*.

lõplikult võidule alles Saksa-Rooma keisri Karl V valitsemisajal 1532. aastal koostatud kriminaalseaduse *Constitutio Criminalis Carolina*¹²⁴ ega ole seega oluliselt vanem kui 500 aastat.¹²⁵ Kui arvestada seda, et olulised mentaliteedid säilisid peaaegu muutumatutena kogu keskaja jooksul,¹²⁶ siis pärandusid need ka varauusaja õiguskorraldusse. See teeb mõisteta- vaks, et kangastusi talioonist võib leida rahvaluules ka sajandeid pärast keskaega.

Kui pulmarahva vägivaldselt hundiks muundamist tõlgendada tavarikkumiseks, mille tõrjemaagias heiastusid arhailised avaliku õiguse jaluleseadmise karmid sanktsioonid, siis argipäevade vabatahtlikus enesemuundajast “lihatoogas libahundis” e karjavargas nähti vaevalt sellise raskusastmega tavarikkumist, mida oleks pidanud taliooni või surmanuhtlusega lepitama. Nagu folkloorist nähtub, kasutati sellise libahundi vastu hoopis leebemat tõrjemaagiat: pihlakase kepiga löömist, võru kaelaheitmist, millele reaalses elus võis vastata erineval viisil läbipeksmine ja kehavigastuste tekitamine. Selles võis peegelduda muistsetest aegadest pärit igamehe kättemaksuõigus, mis keskaegses feodaalseaduste partikularismis muutus rusikaõiguseks, tähendades igäühe õigust ja vajadust ennast oma äranägemise järgi kaitsta.¹²⁷ Orduaegsetes õigusraamatutes oli surmanuhtlus üldiselt ette nähtud mõrva, röövimise, raske varguse, piiririkumise, naisteröövimise, mitmenaisepidamise, vägistamise jne. eest. Seda oli ka võimalik asendada *meherahaga*, mida orduaja lõpul siiski hakati piirama. Kergemate eksimuste, väiksemate varguste eest oli Vana-Liivimaal eriti tavaline ihunuhtluse andmine või võrdlemisi väike rahakaristus, suurusega kuni 9 marka, mis olenes varastatud eseme väärtusest, kuid oli piirkonniti erinev.¹²⁸

¹²⁴ *Die Carolina: die peinliche Gerichtsordnung Kaiser Karls V von 1532*, hrsg. von Friedrich-Cristian Schroeder (Darmstadt, 1986).

¹²⁵ Jaan Sootak, “Kelle ees on kurjategija süüdi? Keskaja kriminaalõiguse era- ja avalikõiguslikust iseloomust”, *Akadeemia* (1992), 2, 319–336 (320).

¹²⁶ Lisaks mentaliteedi kollektiivsusele rõhutavad mõned uurijad selle muutumatust või muutuste aeglast toimumist (Jacques Le Goff, *Mentaliteterna, en tvetydig historia. Att skriva historia* (Stockholm, 1978), 249). Le Roy Ladurie räägib “vaimsest kün- nistest”, mida mõte ei suuda ületada, ja Ferdinand Braudel “pikaajalisest vangistusest” (Matti Peltonen, “Johtolankoja ja tiheää kirjausta. Mitä uutta mentaliteettien historia on tuomassa?” *Historiallinen aiakakausikirja*, 4 (Helsinki, 1988), 277). Keskaja usulist mentaliteeti uurinud Marc Bloch leidis uskumuste ja tavade hulgas nii tuhandeaastast maagiapärimust kui ka hilisemaid aineid (Marc Bloch, *La société féodale* (Paris, 1968), 129).

¹²⁷ Sootak, *Veritasust*, 85–87.

¹²⁸ Arens, *Põhijooni*, 58.

Kui jätta kõrvale üliraskete kuritegude puhul eraviisilise veritasu ja taliooni teostamise probleem, mille peegeldusi võime aduda folkloorses libahundi tõrjemaagias, siis vastukaaluks väga karmidele meetmetele on ilmselt olnud ka palju leebemat suhtumist. Rahvapärinus lubab teatud juhtudel järeldada, et kurjategijat on käsitletud juba muistses Eestis kui kurjast vaimust vaevatud ja tagasihutatut või kui haiget inimest, kelle surmamine oli äärmine abinõu ja eestlase õiglustundele mitte omane.¹²⁹ Kas see mitte ei kehti ka sellise libahundi kohta, kelles on nähtud meelegaiget inimest: “soend – inimene, kes oli hullu meele pääl.”¹³⁰ Teda arvati kannatavat pealepandud needuse all:

“Libahunt olla inimene, kes nõia viha alla sattunud ja see teda hundiks muutnud, ning inimesi sööma saatnud.”¹³¹

Tema õigusrikkumist vaadeldi kui haigust, mida sai maagiliste rituaalidega ravida. Selline käsitlus haakub seisukohaga arhailise õiguse ja religiooni läbipõimumisest. Õigusrikkumisest “haigeks” jäänud, rikutud maailm tuli kultuslikult jälle terveks teha, lunastada.¹³²

Libahunt kui lindprij ja pagendatu puustusmaal

Üldiselt on kehtinud seos ühiskonna arengutaseme ja kriminaalkaristuse ranguse vahel: mida tugevam on õiguskord, mida tõenäolisem on reageerimine õigusrikkumisele, seda nõrgem on õigusrikkumisest tingitud ühiskondlik hälve ning seda väiksem võib olla rikutud tasakaalu taastamisele suunatud reaktsioon. Arenguga karistuse rangus väheneb.¹³³ Sugukondliku korra ajal oli sugukond paraku veel liiga nõrk nii oma eksinud liikme sugukonnasiseseks karistamiseks kui ka talle andeksandmiseks. Neutraalseks toimumisviisiks, millega sugukond vastutusest oma liikme eest lahti ütles, oli süüdlase sugukonnast väljaheitmise, mis oli tegelikult võrdne surmanuhtlusega. Ta jäeti sugukonna või perekonna kaitsest ilma, ta asetati väljapoole õigussuhete süsteemi, mis tähendas kõikide inimlike õiguste kaotamist. Õigust ei olnud tema jaoks, aga ka mitte tema vastu. Ta oli lindprij, sest ta oli mõistetud tsiviilurmas: tema eluase hävitati, lapsi

¹²⁹ Arens, *Põhijooni*, 32.

¹³⁰ EKM, ERA II 36, 231 (24) < Kanepi, Kooraste v – R. Viidalepp < Juhan Lattik, s 1842 (1931).

¹³¹ EKM, H II 28, 54 (26) < Äksi, Eistvere v, Raigastvere – A. Mauer (1888).

¹³² Hattenhauer, *Euroopa õigusajalugu*, 43

¹³³ G. Jellinek, *Die sotsialetische Bedeutung von Recht, Unrecht und Straf* (Wien, 1878), 144.

nimetati orbudeks, naist leseks, metsas leidis ta oma eluaseme ja surivoodi. Teda võrreldi enamasti hundiga, sest hunti võib minema kihutada, tappa, aga mitte karistada.¹³⁴

Indoeuroopa keeltes on mälestusi hundist kui röövlist ja vargast või kurjategijast (veda *vřka* – “röövel”; heti *hurkil* – “seksuaalroim”) ja “hunt” kui tapja, kellele seadus ei võimaldanud veretasu asemel trahvi.¹³⁵ Heti keeles tähendas sõna *hurgilaš* raskeima kuriteo sooritanut. Skandinaavia sõjajumalale Odinile ohverdati hunte, koeri ja samuti inimesi, kes olid sooritanud raske kuriteo, nad heideti inimühiskonnast välja, “pandi huntideks”.¹³⁶ Germaani termin väljaspool seadust oleva tähistamiseks oli *warg*, vanaislandi *vargr*, vanainglise *wearg*, keskaja-ladina *wargus*.¹³⁷ VI sajandi algul kirjapandud saali frankide tavaõigus *Lex Salica* (55, 2) sätestas, et pagendatu on hunt (*wargus sit*), teda koheldakse nagu hunti, aetakse inimeste hulgast minema ning tema tapmine on õigustatud enesekaitse.¹³⁸ Anglosaksi kuninga Knuti tavaõiguses (tit. 7.3) nimetati lindpriisid *utlagh* ja nende kohta öeldi, et neil olevat olnud hundi pea.¹³⁹ Lindprii seisundit tähistati muistses Skandinaavias mõistega *útlegð*, mis tähendas, et inimene ei tohtinud elada ühiskonnas, vaid pidi lahkuma asustamata kohta (*skógamaðr*), lindpriina metsas elavat peeti hundiks (*vargr*).¹⁴⁰ Mingil ajal hakati teda samastama libahundiga (*vargulf*)¹⁴¹ ning sellest kujunes uus motiiv libahundiuskumustes. See pärineb vanapõhja õigussüsteemist, milles õiguserikkuja oli *vargulf* = “hunt-hunt” e “topelthunt”, keda kujutati vähemalt kaks korda kahjulikumana kui pärishunti. Ta pidi elama metsiku ümbruse meelevallas kõnnumaal inimhundina “hundiseaduste” järgi. Selline lindprii ja libahundi seostamine väljendub suhtumises nende

¹³⁴ Karl Binding, *Die Entstehung der öffentlichen Strafe im germanisch-deutschen Recht* (Leipzig, 1909), 15–16.

¹³⁵ Jaan Puhvel, “Hittite *hurkis* and *hurkel*”, *Die Sprache*, 17 (1971), 42–45, (44); *Vördlev mütoloogია*, 199.

¹³⁶ S. A. Tokarev, *Mifō narodov mira*, Tom 2 (Moskva, 1988), 242.

¹³⁷ Heinrich Brunner, *Deutsche Rechtsgeschichte*, I (Leipzig, 1906), 234.

¹³⁸ Bronislaw Geremek, “Heidik”, *Keskaja inimene*, toim. J. Le Goff (Tallinn, 2002), 351–378.

¹³⁹ Baring-Gould, *The Book of Were-Wolves*, 48.

¹⁴⁰ M. Jacoby, *Wargus, vargr* “Verbrecher” “Wolf”. *Eine sprach- und rechtsgeschichtliche Untersuchung* (Uppsala, 1974), 177.

¹⁴¹ Kuigi *vargr* tähistas algselt hunti, hakati mingil ajal sõna *vargr* kasutama rohkem lindprii kohta ning hundi kohta kasutati *ulfr*. Sõnal oli kaks tähendust: hunt kui loom ja hunt kui lindprii. Kuna *vargr*’i all mõeldi rohkem lindpriid, keda omakorda seostati metsloomaga *ulfr*’iga siis selliselt kujuneski terminist *varg* + *ulfr* = *vargulf*, mis hakkas hiljem tähistama lindpriid, keda nagu hunti igauks võis vabalt tappa (Konrad Müller, *Werwolfsage. Studien zum Begriff der Volkssage* (Marburg, 1937), 12, 13, 44).

mõlema tapmisse. Kui lindpriid võis tappa kes iganes (mõnikord tegi seda kannatanu lähim sugulane või pakuti tema pea eest tasu), sattumata seetõttu kättemaksuohu tema sugukonna poolt, siis sama põhimõtet võidi rakendada ka libahundiks peetava isiku puhul. Ka libahunt nagu lindpriigi oli jäetud saatuse hooleks, ent neile oli antud siiski võimalusi inimühiskonnast väljaspool, metsas või kõnnumaal, looduse armul ellu jääda. Rahvapärimuse järgi oli tal võimalusi tagasipöördumiseks ja needusest vabanemiseks lunastuse läbi, mida talle inimesed teatud tingimustel ja kindlate maagiliste toimingutega võisid osutada:

“Olnud hunt Triinu, olla hundiks pandud. Kui saanud inimeseks tagasi, rääkinud, et elu olnud vilets, pole süüa olnud. Raipeliha ja mis ta saanud, surnud kasse ja muud sarnast. Saanud inimeseks, kui üks karjane andnud talle leiba.”¹⁴²

Rahvusvaheliselt tuntud libahundi lunastamise motiiviks on noa otsast leiva söötmine või hundinaha põletamine, milles võib aimata arhailise tavaõigusega läbipõimunud nõiduse tõrjumise ning õigluse jaluleseadmise riitusi, kuid mitte sanktsioone.

Sugukondlikus ja varakeskaegses kriminaalõiguses jäi lindpriiks kuulutamine rohkem karistusest loobumiseks kui karistamiseks. Kuigi teole oli antud hukkamõistev hinnang, oli süüdlane pärast karistuse määramist ju väljaspool igasugust õigussuhete süsteemi, millega sugukond oli tegelikult tunnistanud oma võimetust teda karistada.¹⁴³ Võimalik, et vanagermaani õiguskordades vaba elanikkonna puhul surmanuhtluse asemel kohaldatav lindpriiks kuulutamine oli kasutusel ka Muinas-Eestis.¹⁴⁴

Ma ei julge väita, et eesti pärimuses sunniviisiliselt muundatute kohta kasutatud väljendit “hundiks pandu” võiks otseselt üle kanda lindpriiks kuulutatule, kuid mõtlema paneb see küll. Võiksime mõelda nii, et muinasaja inimese maailmakäsitluses olid nõidus ja õigus omavahel nii läbi põimunud, et raske oli vahet teha, kus algas üks ja lõppes teine. Nõidusega (maagiaga) pandi kehtima ka õigus, määrati õigusrikkujale karistus – nagu pulmarikkuja pandi algul kättpidi pajaaugu külge kinni ja pärast lõigati käed maha. Nii võis mingil teisel moel tavade vastu eksida ka hundikspandu Triinu, kusjuures tema enda poolt kirjeldatud elu hundina võis sarnaneda vägagi lindprii eluga.

¹⁴² EKM, ERA II 195, 530/1 (27) < Karuse, Paarsalu v, Äärepere k – R. Viidalepp < Juhan Kangur, 70 a (1936).

¹⁴³ Sootak, *Veritasust*, 15.

¹⁴⁴ Arens, *Põhijooni*, 32.

Rohkem kui lindpriiks kuulutamine oli avalik-õiguslik karistus pagendus, mida sageli kohaldati teiste karistustega. Saarlaste alistumislepingus aastast 1255 mainiti just maalt väljasaatmist ehk pagendamist (*Landverweisung*) kui peamist karistust.¹⁴⁵ Veidi hilisemas, 1294. aasta Haapsalu linnaõiguses ja Saare-Lääne talurahvaõiguses 14. sajandi algusest enam pagendamist ei mainita, kuna see osutus vallutatud aladel üldiselt ebasobivaks karistuseks. Küll aga eeldatakse vanemas Liivimaa rüütliõiguses kriminaalsüüdlase maalt põgenemist, mille J. Uluots leidis olevat muistse Eesti õigusinstitutsiooni.¹⁴⁶ Sel puhul tuli põgenenul tagasi ilmudes kanda veel ka vastutust oma teo eest. Millisel määral põgenemine kattus pagendamisega, see jääb selgusetuks.¹⁴⁷ Niisiis võib eeldada, et mõne ränga õigusrikkumise korral kuulutati ka Eestis inimene lindpriiks või saadeti pagendusse. Küllap sai temast pelgupaika otsiv põgeneja, kes ei võinud ega tahtnud enam oma endisesse elukohta ka aastate pärast naasta, sest seal oleks teda oodanud surm või vastutuse kandmine oma kuriteo eest. Seepärast tuli otsida endale inimtühjalt maalt uus elupaik ja hakata seal hundi kombel ehk libahundina elama. Nendele asjaoludele osutavad paar haruldast usundilist teadet, mis räägivad “puustre hundist” kui libahundist:

“Puustre hundiks on nimetatud seda hunti, mis on inimesest hundiks moondatud.”¹⁴⁸

“Sõna puustre hunt on kuuldud, kuid tähendust kindlasti ei teata – arvatakse, et libahundi tähenduses.”¹⁴⁹

Ehkki folklooris puustre hundi kohta rohkem materjali ei leidu,¹⁵⁰ väärib seegi olemasolev analüüsimist ning aitab kaasa sajandeid tagasiulatava libahundikujutelma võimalike tahkude rekonstrueerimisel. See, et puustre hundi nime-tust teati nii Põhja- kui ka Lõuna-Eesti kihelkondades, annab aluse oletuseks, et selle taga peituv libahundikujutelm võis varem olla tuntud ka laiemalt. 20. sajandi alguseks oli see üsna ununenud ja erandlik libahundi nimetus, mille uskumuslik taust oli hägustunud. Kujutelma kogu tähendust enam õieti ei

¹⁴⁵ Arens, *Põhijooni*, 32.

¹⁴⁶ *Eesti ajalugu II, Eesti keskaeg*, toim. H. Kruus (Tartu: Eesti Kirjanduse Selts, 1937), 346.

¹⁴⁷ Arens, *Põhijooni*, 32.

¹⁴⁸ EKM, ERA II 57, 345 (46) < Jüri, Rae v Harjumaal – T. Viedemann < Kristjan Kütt (1932).

¹⁴⁹ EKM, ERA II 10, 503 (17) < Suure-Jaani, Sürgavere – A. Ots < Jüri Ana (1929).

¹⁵⁰ Küsimus puustre hundist võeti 1929. aastal ilmunud ERM-i küsitluskavasse nr 17 “Rahvakeelsed terminid”. Positiivseid vastuseid laekus kaks, millest teine vastaja kõhkles tähenduses.

mäletatud, ent meelde oli jäänud siiski üks, kõige algupärasem ja tähtsam, et puustre hundiga seostati hundiks muundunud ja võib-olla ka “hundi viisi” elavat inimest. Mida tähendas nimetuse esimene pool *puustre*? Murdesõnaraamatutes ja etümoloogilistes sõnaraamatutes seda sõna ei leidu. Võtame aga arvesse, et sõna sisaldab kohanimesufiksiti *-re*, mis võib antud juhul viidata nii kohale kui ka perele, kui *-re* on sõna “pere” lühend.¹⁵¹ Jääb järele sõna tüvi *puust*, *puusta*, millest võib järeldada, et “puustre” tähendab Puusta-nimelist kohta, millel elab puusta pere, niisamuti, nagu (murdelised) *tõistre*, *teistre* tähendavad kohta, kus elab *teiste pere*.

Eesti talupojakultuuris tähistab talu eeskätt maad koos hoonete ja õuega, pere aga tähistab inimeste kollektiivi, kes ühes talus elab ja töötab. Märkimisväärne on see, et Põhja-Eestis esines 17.–18. sajandil hajatataludel *pere-lõpulisi* nimesid.¹⁵² Anija mõisas (HJn) on 1797. aastal märgitud *Arroperre* (Aropere) hajatalu, Kõnnu mõisas Sooperre hajatalu jne. Saaremaal Lümanda mõisas (Khk) olid 1783. aastal kirjas hajatalud *Pusta Yxperre* ühe perega ja *Pussa Kaxperre* kahe perega.¹⁵³

Kui aga läheme päringuga *puust* Saareste mõistelise sõnaraamatu artiklite vastavas rühmas edasi, siis leiame huvipakkuvat semantilist välja avavad tähendused: *puusta* – tühi; *puusta naine* – liignaine; *puustatama* – omakasu ja omandama: paljaks riisuma; *puustatama* – paluma; *puustus* – talu, kõrb, *puustusmaa* – kõrb. Vaatame neid tähendusi konkreetsemalt. Murdesõna *puustu(s)-se* tähendab kõigepealt: tühja asustamata maad;¹⁵⁴ seisvat maad, aga ka üksikut talu kõnnumaal.¹⁵⁵ Sõna esineb ka kohanimedes.¹⁵⁶

¹⁵¹ Marja Kallasmaa, *Saaremaa kohanimed*, II (Tallinn: Eesti keele Instituut, 2000), 51.

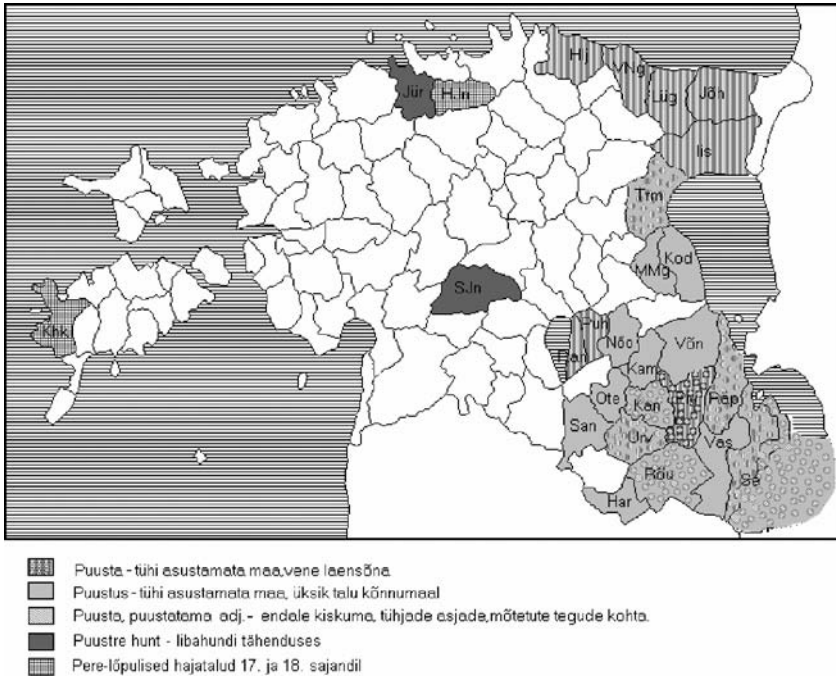
¹⁵² Pole teada, millal hakati talusid ja eriti üksiktalusid kui väikesi ühepereasulaid seal elavate inimeste järgi peredeks nimetama ning millal kujunesid *pere-lõpulised* kohanimed, kuid kõrvutades arheoloogilist materjali *pere*-nimede levikuga, tundub olevat täiesti loogiline arvata, et see toimus just külade tekkimise eelsel ajal või paralleelselt külade kujunemisega. Väikeste asulate kasvamisel küladeks võis pere nimetus saada ühtlasi külanime osaks, samal ajal aga jääda kasutusele üha uute hajatallude tähistamiseks ja nende eristamiseks küladest hilisemal ajal (Gea Troska, *Talunimed läbi aegade* (Tallinn: Teaduste Akadeemia kirjastus, 1995), 24–27, 29).

¹⁵³ Troska, *Talunimed läbi aegade*, 24–27, 29.

¹⁵⁴ Mari Must, *Vene laensõnad eesti murretes* (Tallinn: Eesti Keele Sihtasutus, 2000), 318.

¹⁵⁵ “Räba tare e maalapike es ole muud kui vesine lohk rämpsus täis mõtsa ja küla puususemaa vahe” (Saareste, II, 228). Tühja lageda koha kohta “eläs nigu `puustsõn, ei olõ tal tarõn iks tuuli ei lauda ei midägi” (Urv). Üksiku talu tähenduses: Trm Kod MMG Nõo Võn Kam Ote San Kan Urv Har Rõu Olv Vas Räv Se – Valdek Pall, *Väike murdesõnastik*, II (Tallinn, 1989), 270.

¹⁵⁶ Valdek Pall, *Põhja-Tartumaa kohanimed*, I (Tallinn 1969), 191, 170, 160; *Põhja-Tartumaa kohanimed*, II (Tallinn, 1970), 216.



Kaart 1. Sõna *puustus* (*puusta*) levikuala.

Eesti murretes¹⁵⁷ esineb *puusta* kahes vastandlikus tähenduses. Esimene neist (tühi, lage; vaene asustamata, harimata maa) on vene laensõna, mis lõunaeesti Võru ja Tartu murdes ning põhjaeesti idamurdes on kasutusel olnud juba 18. sajandi alguses. Teine tähendus “üksiktalu” sai tekkida alles 19. sajandi teisel poolel seoses krunditalude loomise ja talupoegade väljarändamisega Venemaale.¹⁵⁸ Viimase, hilisema tähenduse jäatame esialgu kõrvale ja vaatleme esimest.

Sõna *puustus* ja selle tuletise *puustusmaa* esinemise kohta on kirjallike andmeid alles 18. sajandist,¹⁵⁹ mis iseenesest ei välista sõna varasemat tundmist ja kasutamist. Nii esinebki sõna *puustus* Ivan Groznõi lääniürikus, millest selgub, et 1561. aastal on Vastseliina maakonnast Petseri kloostrile antud maavalduste loetelus mitut tüüpi asulaid – kõige enam

¹⁵⁷ < Hlj VNg Lüg Jõh IisR Puh Plv Se Lut *pusta* Röp Lut; *poosta* ~ *puosta* Lut (Mari Must, *Vene laensõnad eesti murretes* (Tallinn: Eesti Keele Sihtasutus, 2000), 319).

¹⁵⁸ Must, *Vene laensõnad*, 319.

¹⁵⁹ Samas, 318.

külasid, nende kõrval ka puustuseid. Haanja vallas on nimetatud kaks puustust, mõlemad ühe peremehega.¹⁶⁰

Kui vaatame sõna *puustus*, *puusta* levikuala (vt kaart), siis jääb see samuti rohkem Kirde-, Ida-, Lõuna- ja Kagu-Eesti suunale, kus kokku puuted vene kultuuriga olid tihedamad. Peale selle säilis just Setus ka märksa rohkem kui mujal Eestis arhailise kultuuri elemente.

Asustuse tiheduse kohta on arvatud, et 16. sajandi lõpuks oli asustus üldjoontes omandanud hilisematest sajanditest tuntud ilme ning prae-guse Lõuna-Viljandimaa, Valgamaa ja Lõuna-Tartumaa aladel domineerisid hajakülad ja Võru, Põlva ja Haanja ümbruses koguni üksiktalud.¹⁶¹ On vaieldud ka selle üle, kas Kagu-Eesti asustuses olid 13.–16. sajandil külad või hajatalud ning on jõutud järeldusele, et seal esines kohati hajaasustust. Näiteks osutavad allikad, et Vastseliina kandis oli 16. sajandi lõpul ja 17. sajandi algul valitsev hajaasustus. Hajaasustust esines tegelikult üle kogu maa mitte üksnes Lõuna-Eestis. Hajatalud olid tõenäoliselt levinud metsade ja soode aladel, kus nad tekkisid laanekurudes ja soosaartel.¹⁶² Sellises hajaasustuse kontekstis sobisid hajatalude vahele hästi puustused, mis võisid keskajal ja varauusaja alguses olla võimalikud pagenduskohad ning millest kujunesid aegade jooksul samuti hajatalud. Kui vaatame 17. sajandi Eesti põllumaade kaarti,¹⁶³ siis näeme, et põlluharimiseks esialgu kõlbmatut puustusmaad leidis pea igas kihelkonnas ja igas Eestimaa nurgas. On võimalik, et sinna erinevatel aegadel ja erinevatel põhjustel elama asunud inimesi nende võimalike õigusrikkumiste ja nende eluviisi erandlikkuse või eristatuse tõttu hakati külarahva hulgas puustre- või libahun-tideks pidama.

Lisaks mainitule kasutati sõna *puusta* ka tühjade, asjatute, mõttetute tegevuste kohta. *Puustalt kõnõlõs* – “kõneleb tühja juttu”, “valetab”.¹⁶⁴ Adjektiivitüvest on võru murdes tuletatud kausatiivne verb *puustatama*, mis tähendab “omandama”, “endale kiskuma”, “kavalusega endale kõike võtma”, “teist kavalusega paljaks riisuma”¹⁶⁵ või “manguma”.¹⁶⁶ “Riisumise” tähendus on tuntud ka Setus: “Se õkva tuulsamal üül puustatedi

¹⁶⁰ Troska, *Talunimed läbi aegade*, 8.

¹⁶¹ Arens, *Põhijooni*, 22.

¹⁶² Enn Tarvel, *Asustus ja rahvastik. Eesti talurahva ajalugu* (Tallinn: Olion, 1992), 140–141.

¹⁶³ *Eesti majandusajalugu*, 168.

¹⁶⁴ < Se; EKM, H II 61, 99.

¹⁶⁵ < Kan, Rõu, Valdek Pall, *Väike murdesõnastik*, II, 270; A. Saareste, *Eesti keele mõisteline sõnaraamat*, II (Stockholm, 1959), 1284.

¹⁶⁶ < Rõ, Saareste, *Eesti keele mõisteline sõnaraamat*, III, 50.

ühel kotoh ait ar.”¹⁶⁷ Lutsi maarahva keelesaarel tähendas *puustuma* – “manduma”, “alla käima”.¹⁶⁸ Sõna esines ka “mahajäetu”, “mittekasutava” tähenduses.¹⁶⁹ Wiedemannil esineb *puusta-naene (Kebswuib)* “väljaspool abielu”, “langenud naisterahva”, “sohinaise” ja “ärakaranud naise” tähenduses.¹⁷⁰ Tundub, et samas semantilises väljas haakuvad väljendid on *puustus*, *puustre hunt*, *puustatama* ja *puusta naine*. Viimased tähendused sobisid väga hästi kokku nii lindpriei, pagendatud-põgenenud redus oleva kui väljarännanud inimesega, kes on pidanud oma kodu maha jätma ja elama erakuna kõnnumaal. Ta eluviis oli tavapärasega võrreldes tõesti mandumine ja allakäimine, lisaks väljaspool seadust.

Puusta naiseks võis osutada mehe juurest ära karanud abielunaine, aga ka liiderlik vallaline naine või linnast (külast) väljasaadetud prostituut, kes on pagendatud *puustusele* ning, kes seal *puustatab*, st kavalust ja nõidust kasutades endale teiste varandust mangu ja riisub. Lisaks võis pagendatud isikuga kergesti kaasneda libahundiks käimise maine, nagu oli see Muhu Madli puhul, kes oli Saaremaalt Muhumaale välja saadetud, nagu temaga seotud kohamuistenditest võib järeldada (sellest tagapool pikemalt).

Naissoost libahundi prototüübiga haakub mõnes rahvausundilises teates arusaam, et *liba*, *libu*, *libask* või *libahunt* tähendavad silmakirjalikku ja liiderlikku inimest, naist.¹⁷¹ Selle tähendusega võib seostada nii prostituute kui ka kupeldajaid. Hiliskeskaegsetest nõiatraktaatidest ilmneb, et kehamüümisega ennast elatanud naised seostati üsna kergesti ka nõidusega, näiteks Saksa dominiiklase Heinrich Institorise (Krameri) koostatud *Nõiahaamris (Malleus maleficarum, 1486)* – nõiausu konstitutsioonis ja koodeksis räägiti vanamoori majast, kuhu see oli kutsunud noore neitsi, et kupeldada teda seal noore mehe kujul ilmuvale kuradile.¹⁷² Hiliskeskajal ja varauusajal muutus suhtumine prostituutidesse karmimaks, nende tegevust piirati ja keelustati. Karistuseks oli üsna levinud pagendusse saatmine, mille kohta on olemas andmed ka reformatsiooniaegsest

¹⁶⁷ Must, *Vene laensõnad*, 318.

¹⁶⁸ Pall, *Väike murdesõnastik*, V, 270.

¹⁶⁹ Otto Wilhelm Masing, *Marahwa Näddala-Leht* (1822), nr 2, 182.

¹⁷⁰ F. J. Wiedemann, *Aus dem inneren und äusseren leben der Ehsten* (St. Peterburg, 1876; Hannover-Döhren: Hirschheydt, 1973), 906; vrd Saareste, *Eesti keele mõisteline sõnaraamat*, II, 546, 547.

¹⁷¹ Tiina Vähi, “Ihmisusiterminologian ja -etymologian uskontotieteellistä tulkintaa”, *Congressus Nomus Internationalis Fenno-Urgistarum*, Pars VII (Tartu, 2001), 285–292; vt ka Oskar Loorits, *Grundzüge des Estnischen Volksglaubens*, I (Lund, 1949), 315; Julius Mägiste, *Estnisches etymologisches Wörterbuch*, IV (Helsinki, 1982), 1288.

¹⁷² Edith Ennen, *Frauen im Mittelalter* (München, 1985), 237.

Tallinnast.¹⁷³ Kuigi prostitutsiooni on peetud keskajal eelkõige linnailminguks,¹⁷⁴ esines seda Euroopa kohtuarhiivide andmetel ka maal. Prostituute võis leida maaelanikkonna kokkusaamiskohtades – turgudel, laatadel, veskite ja võõrastemajade juures. Nad rändasid külast külla koos käsitöölise ja kaupmeestega ja sõja ajal väeosadega.¹⁷⁵ Prantsusmaal Montaillou külas oli prostituutide juures käimine tavaline ja üldsegi mitte väga hukkamõistetav tegu.¹⁷⁶ Kas midagi sarnast sündis ka Vana-Liivimaal, eriti rahututel aegadel, näiteks Liivi sõja ja vahetult selle järgsel ajal, mil Bathasar Russow kurtis oma kroonikas rahva kombelõtvuse üle? Mööda maad sõjameeste ja ringihulkuvate jõukudega võisid kaasas käia ka müüdavad naised.¹⁷⁷ Viimaste hulka võisid sattuda sõdurite lesed, kes olid jäänud abielu kaitseta ja saanud rügemendi hooradeks. Ka paiksed, lesestunud külanaised olid nälja sunnil valmis “armastusega” lisateenistust hankima. 17. sajandi Eesti ja Liivimaa kohtuprotsesside protokollides võib leida viiteid sellistele “käest kätte” käinud ja abielurikkumises süüdistatud naistele, kellele langes ka nõia maine. Nõnda juhtus Pärnu maakohtus 1641. aastal Ebboga, Mayama Matzi endise naisega, keda nimetati kuradi armukeseks ja tema köögitudrukuks ning kes olevat maganud kuradi ja oma mehe vahel.¹⁷⁸

¹⁷³ Prostituutidel keelati algul vaid linnas avalik tegutsemine, kuid Tallinna 1586. aasta linnaõiguse redaktsioonis kuulutati nad linnast välja küüditatuks. Ka kõiki isikud, kes nendega läbi käisid ja neid abistasid või neile peavarju pakkusid, ähvardati kohelda võrdselt hooradega. Praktikas toimiti selliste põhimõtete järgi juba enne, kui need said seaduse jõu. Nii trahviti 1548. aastal Tallinnas üht meest kooselu eest prostituudiga (Paul Johansen, Heinz von zur Mühlen, *Deutsch und Undeutsch im mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Reval*, Ostmitteleuropa im Vergangenenheit und Gegenwart, 15 (Köln-Wien, 1973), 284). Tallinnas kehtis ka Rootsi ajal Lübecki linnaõigus, mille järgi abieluväliste suhete eest karistati rahatrahvist kaakipanekuni ja isegi linnast väljasaatamiseni (F. G. v. Bunge, *Die Quellen des Revaler Stadtrechts*, Bd. I (Dorpat: Verlag von Franz Kluge, 1842), Revision v. J 1586 L. IV.T.VI § 2.) vt Inna Põltsam, “Reformatsiooni mõju argielule Liivimaal”, *Tuna* (2003) 3, 189.

¹⁷⁴ Päivi Setälä, *Keskiajan nainen* (Helsinki: Otava, 1996), 318.

¹⁷⁵ Geremek, “Heidik”, 370.

¹⁷⁶ Setälä, *Keskiajan nainen*, 118–121.

¹⁷⁷ Näiteks Soomes moodustasid maaühiskonna põhjakihti kuuluvad naised prostitutsiooni meenutava institutsiooni, mis küll erines linnades pakutavast “armastuse kaubast” ja seega ka “organiseeritud kuritegevusest”. Prostituutidel oli madal sotsiaalne staatus, nad olid marginaalsesse rühma kuuluvad naised, kõige enam teenijäudrukud, vaeste sõdurite naised ja lesed, samuti juhutöödega, nagu õlle- ja viinamüügiga, tegelevad naised. Need naised olid ohuks külakogukonnale ja seetõttu külanaiete pilkealused, elades väljatõrjutult eristuses (metsades, heinaküünides) või rännates ja kerjates mööda maad ringi, lastekari järel (Seppo Aalto, *Kirkko ja kruunu siveellisyyden varti-joina. Seksuaalirikollisuus, esivalta ja yhteisö Porvoon kihlakunnassa 1621–1700* (Helsinki: Suomen Historiallinen Seura, 1996), 82, 88.

¹⁷⁸ EAA, f. 915, n. 1, s. 1, l. 60–61p.

Peale müüdavate ja ärakaranud naiste võisid elu heidikute hulka sattuda lapsetapjad, sest tavaliselt olid hooruse tagajärjeks sohilapsed, kellest tihti püüti vabaneda. *Carolina* karistusloendis (§ 132) oli selle kuriteo sooritanule ette nähtud surmanuhtlus. Üksnes karistuse kartus võis sundida paljusid juba ennetavalt põgenema ning metsast ja kõnnumaadelt pelgupaika otsima.

Kindlasti ei saadetud maalt välja ainult abielurikkujaid naisi ja sodoomias süüdistatavaid mehi. Oma kodukohast pagendati kaugemale ka rahva hulgas tuntud ravitsejad, teadjamehed ja -naised. Kardeti, et nad levitavad oma posimisega ümbruskonnas ebausku ja et nende isiku ümber tekkinud sotsiaalses võrgustikus tegeldakse kahjustava maagiaga, mis häiris külarahvast, kuid veelgi enam võimuesindajaid. Selline rahva hulgas tuntud teadjamees oli ilmselt ka Wilhelm Sörtz, kellele langes 1633. aasta Pärnu maakohtu nõiaprotsessil kaasosaluse kahtlus nõiduses, mida aga ei suudetud sel protsessil tõestada. Sellele vaatamata, justkui igaks juhuks, saadeti ta kohtuotsusega pagendusse. Tema saatust jagas 1636. aastal Rotzzi Andres, keda koos oma naise Beahtiga süüdistati mõisaproua haigeks nõidumises. Kuna naise süüd ei suudetud tõestada, siis lasti ta vabaks, kuid mehele, kes oli samuti tuntud lausuja, määrati karistuseks kolm paari vitsu ja ta aeti 8 päeva pärast krahvkonnast välja.¹⁷⁹ Maalt 10 aastaks väljasaatmise karistus langetati liivi/läti nõid-libahundile Thiesile 1692. aastal Riia lähedal Jürgensburgis (Jaunpilsis) toimunud protsessil. Thiesi tunti Kaltenbrunni (Knedina) elanike hulgas loomade ravitsejana, aga ka libahundina, lisaks sellele kahtlustas kohus teda ennustamise ja muu keelatud maagiaga tegelemises.¹⁸⁰ Lisaks neile olen 17. sajandi nõiaprotsesside protokollidest leidnud kümnekond juhtumit, kus nõiduse kahtluse korral on kohtuotsuses karistusena märgitud maalt väljasaatmine.

Muhumaalt Saaremaale pagendusse saadeti ka legendaarne Muhu Madli. Kahjuks ei ole tema pagenduse kohta teada dokumenteeritud andmeid, kuid rahvapärimus räägib, et väljasaatmise põhjuseks oli rahvaars-tina tegutsemine ja libahuntlus, sest ühe muistendi järgi olevat ta Muhus oma tüdarta petnud peiu ja tema pulmarahva kättemaksuks libahuntideks muutnud. Saaremaal asus Madli elama Pidula metsa, muistendite järgi kas kuuse või männi otsa. Muistend Muhu Madli männist räägib, et suvel elanud ta suure ja mitmeharulise männi ladvas, mille ühe haru sees oli lohk,

¹⁷⁹ EAA, f. 915, n. 1, s. 1, l. 30–35.

¹⁸⁰ Hermann von Bruiningk, "Der Werwolf in Livland und das letzte im Wendischen Landgericht und Dörptschen Hofgericht im J.1692 deshalb stattgehabte Strafverfahren", *Mitteilungen aus der livländischen Geschichte*, Bd. 22, 3. Heft (Riga, 1924), 163–220 (203–220).

mida kutsutud tema söögimolliks. Mänd paiknes Kihelkonna vallas Oda-lätsi küla taga Pidula maalinna ja Kihelkonna-Pidula maantee lähedal. Nagu pärimuse Muhu Madlist nii ka tema männi jäädvustas 1931. aastal Pidula koolijuhataja J. Saul (foto 1). Madlist räägiti veel, et ta olevat ka Saaremaal rahvaarstimisega edasi tegelenud ja võtnud inimesi vastu männi all,¹⁸¹ ent oma peatoiduse saanud ta siiski kerjamisega ja elanud almustest. Külmal ajal palunud ta ka külast peavarju ja olevat ühes peres rehetoa kolde ees tuhas maganud.¹⁸² Võib ette kujutada, millise halli "tuha-karva hundi-tondina" ta sealt hommikul välja ronis, mis arvatavasti võis täiskasvanutes tülgastust, ent lastes hirmu tekitada. Sestap oli vaja vaid veidi kujutlusvõimet, et Madlis libahunti näha. Usutavasti ei olnud Madlil midagi selle vastu, kui karjalapsed teda libahundina hurjutasid. Võib-olla oli ta oma saatusega leppinud ja ennast libahundina identifitseerinud, sest hurjutamisele vastukaaluks nimetas ta ennast uhkusega metsailukeseks (eufemistlikult hundiks) seni, kui ükskord pärishundid ta tema männi lähedal ära murdsid:

"Muhu Madli oli undiks käinud. Sääl oli tal mänd kaa, siis sääl oli ta elanud. Käinud perest peresse süia otsma. Kurel oli tühe öhta koldeauku tulnud, küsinud natuke leiba. Oli rääkinud "Ma tuli siit tied kaudu. Metsailugene oli kaa, metsailugene hakkas vissi vaatama (kari oli söönud tee ääres). Aga vana suur must ärg tuli metsailugesel järgi." Siis Käärge mägede taa oli va Madli ee surnd, sääl ööeti punased sukaveere tutid maas old."¹⁸³

Millal täpselt Muhu Madli või tema prototüüp elas ja mis temaga tegelikult juhtus, selle kohta saaks ehk enam teavet kiriku meetrikaraamatutest ja arhiividest. Madli legendiga võib olla seotud ka Russwurmi poolt vahendatud teade, et 1850. aastate paiku olevat konsistooriumile Kuressaarest esitatud kaebus ühe naise kohta, kes kuude kaupa metsades hundina ringi jooksnud.¹⁸⁴ Muhu Madli pagendusele või koguni lindpriiusele viitab pärimus selle kohta, et tema hurtsik olevat pärast tema väljasaatmist ära põletatud,¹⁸⁵ mida vana tava järgi tehti lindpriidele.¹⁸⁶

¹⁸¹ E. Martin, "Muhu Madli mänd Saaremaal", *Eesti Mets*, 12 (1932), 339.

¹⁸² KKI MT 487, 194–197; KKI MT 122–124; KKI MT 488, 1–4 (Eesti murded, VIII. Saarte murrete tekstid).

¹⁸³ EKM, ERA II 164, 285/6 (5) < Kihelkonna khk, Kihelkonna v, Kuremetsa k, Kuuste t – Linda Köögardal < Tiina Allen, 76 a (1937).

¹⁸⁴ Carl Russwurm, *Eibofolke, oder die Schweden an der Küsten Ehtlands und auf Runö*, II (Reval, 1855), 202–204.

¹⁸⁵ Martin, "Muhu Madli", 339.

¹⁸⁶ Sootak, *Veritasust*, 14, 15.



Foto 1. Muhu Madli määnd, Eesti Rahvamuseumi fotokogu, autor J. Saul, 1931.

On täiesti loogiline mõelda, et *puusta naise* nimetuse taga võisid peituda kõik eespool käsitletud normidest üleastunud naiste tüübid, sest põhjusi pagenduseks oli neil piisavalt. Könnumaal erakuna elava inimese puhul võis väga kergesti tekkida arvamus, et ta enda elatamiseks aeg-ajalt hundiks muundub. Seda uskumust toetas ka libahundipärimus, milles domineerisid eksistentsiaalsed, oma elujärje kergendamise eesmärgid. Kogu eelneva arutluse põhjal arvan, et libahunti tähistav termin *puustre hunt*, kuigi haruldane, ei tarvitse olla juhuslik, vaid selle taga on libahundikujutelm, mille tekkimisel võis toimida sama loogika, mis muinasfrankide ja -skandinaavlaste tavaõiguses samastas mütoloogilise libahundi lindpriiga, kes elas inimtühjas paigas eraldatuses. Sama võib välja lugeda ka Soome-Karjala pärimusest. Runod *Lemminkäisest* ja *Tuurituisest* jutustavad kogukonna norme rikkunud inimese – redutaja – saatusest. Soome-Karjala pärimuses kuulus mets inimühiskonnast väljaspoolsesse ruumi. See ei olnud ainult üleloomulik ehk looduslikust tõelusest väljapoole jääv ja seda ületav *supra naturam*, vaid kogukonnast, selle moraalikoodist ja organisatsioonist väljaspool olev ruum, *extra societatem*.¹⁸⁷ Lemminkäist

¹⁸⁷ Elli-Kaija Köngas-Maranda, “The Cattle of the Forest and the Harvest of Water: The Cosmology of Finnish Magic”, *Essays on the Verbal and Visual Arts. Proceedings of the 1966 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society*, ed. by June Helm (Seattle, London: American Ethnological Society and University of Washington Press, 1967), 69–72.

süüdistati verepatus ning ta ema andis pojale nõu minna peitu, mis tähendas tegelikult palju rohkemat kui lihtsalt peitupugemist, nimelt kogukonnast ja sõprade ringist väljasaatmist. Tõrjeloitsudes, milles räägiti pagemisest ja väljasaatmisest metsa, võis esineda õhutus või ettepanek muunduda puudeks, aga ka metsloomaks (*karhuksi kankaille ja soille susiksi*).¹⁸⁸

Tekib küsimus, kas puustusmaal elasidki ainult lindpriid, pagendatud, põgenikud – *puustre hundid*, meeste juurest ärakaranud naised oma armukestega või linnast prostitutsiooni pärast välja saadetud *puustanaised*? Pärisorjuse ajal võis puustusele põgenemise põhjuseks olla ka hirm mõisapeksu ja raske teoorjuse ees. Samuti sundis vihahoos kupja tapnud ja mõisnikule vastu hakanud talupoega põgenema hirm väga karmi karistuse ees. 17. sajandil, kiriku ja riigivõimu kindlustumise ajal, olid potentsiaalseteks põgenejateks ja väljasaadetuteks ka teadjanaised ja -mehed, keda peeti ebausukandjateks ja -levitajateks ning kellel oli seetõttu reaalne oht sattuda nõiana kohtupinki ja sealt tuleriidale.

Puustre hunti tuleb võtta kui üht paljuski ebaselget ning täpsemalt väljajoonistamata tahku väga rikkalikust libahundiuskumuste kompleksist. Üheks võimalikuks põhjuseks, miks puustre hundi kujutelm on ähmas-
tunud, on tõsiasi, et muinasaegsed lindpriiks kuulutamised ja keskaegsed ja varauusaegsed pagendamised, mis olid ka omal ajal marginaalsed nähtused, olid 19. sajandi lõpul ja 20. sajandi algul elanud inimestele, kellelt vastavat pärimust korjati, veelgi kaugemaks ja võõramaks jäänud.

Libahunt ja tavaõiguslik rituaalne käitumine

Kui vaadelda libahundiuskumusi religioosse käitumise rituaalsest aspektist, siis tuleb arvestada sellega, et muinasaja inimese individuaalne käitumine oli reglementeeritud rituaali tasemele. Tema iga tähtis elusündmus, mis puudutas grupihuve, toimus vastavate riituste saatel. Ka oma kohustuste täitmine ja õiguste maksmapanek oli seotud rituaalidega, mille normidest kinnipidamine ühiskonnas ei vajanud võimu sundust ega politsei institutsiooni, sõltudes ainuüksi usust needusesse, mis pidi langema tava või lepingu rikkujate peale.¹⁸⁹ Maagiliste rituaalide ja needustega reguleeriti ka inimestevahelisi sotsiaalseid suhteid külas. Neid võidi kasutada sanktsioonidena karja kahjustajate ja muul viisil omandiõiguste rikkujate karistamisel. Näiteks folkloorne pärimus räägib sellest, et libahundiks peetava

¹⁸⁸ Lotte Tarkka, *Rajarahvaan laulu. Tutkimus Vuokkiniemen kalaevalamittaisesta runokulttuurista 1821–1921* (Helsinki: SKS, 2005), 287, 289.

¹⁸⁹ Gurevitš, *Keskaja inimese maailmapilt*, 126.

isiku paljastamiseks või karja juurest minema ajamiseks kasutati hurjutamist tema nime nimetamisega. See ei toimunud juhuslike sõnadega, vaid teatud kinnistunud väljendite või isegi vormelitega, mida võib võrrelda hundiks muundumisel kasutatutega.

Hurjutamisel üheks kõige levinumaks hüüdsõnaks oli “Urjuhh!” või “Hurjuhh!” koos libahundi pärisnime või hüüdnime nimetamisega, näiteks “Urjuhh, Käiu Mari!”¹⁹⁰ või “Urjuhh, lambavana!”.¹⁹¹

“Saueaugu Kristjan käinud libahundiks. Kord ajanud lambakarja taga ja jooksnud Hernemaa pere õue. Hernemaa Ott, kes oli olnud külatark, oli öelnud: “To-oh, va Saueaugu Kristjan, püksid lädas jalas, meite lamaste taga.” Hunt seda kuuldes pistnud metsa ja pole enam Hernemaa lambaid puutunud.”¹⁹²

Libahundi nime nimetamine tähendas rahvausundis tema sattumist üleja väe alla, tema libahuntliku olemuse avastamist, avalikustamist, halvustamist, naeruvääristamist ja ühtlasi ta tõrjumist. Ent see võib samas viidata ka teisele aspektile, nimelt et teatud juhtudel ei peetudki libahundina loomade murdmist ja muul viisil kahjustamist eriti suureks õigusrikkumiseks. Taolises “noomimises” või tõrjumises võis peegelduda arhailise õiguse üks tunnusjooni: see realiseerus vahetult, õigusliku enesekaitse vormis.

Libahundi selline hurjutamine meenutab kriminalistika ajaloo taustal avategu, st et kurjategija tabati otse teolt ning teda süüdistati appihüüdmisega. Seda institutsiooni kasutati juba vanas germaani tavaõiguses ning esines ka Saksi peeglis. Viimases nimetati ühtlasi teod, mille puhul appikutsega süüdistamine on lubatud, ja nendeks olid vägistamine, vargus ja röövimine. Appikutset nimetati ka mõrvahüüdeks (*Mordgeschrei*) ning see andis märku, et parasjagu pannakse toime kuritegu, et see on veel nii värske, et hilisemad otsustajad saaksid tegu oma silmaga näha.¹⁹³ Keskaegne Eesti foogtikohus tundis samuti teokoosseisu algatamist, kaebuse esitamist avaliku kisaga (*clamor publicus*), mille järel kõik täisealised mehed pidid relvastatult kohale ruttama süüdlase vahistamiseks. Tõenditena esinesid poolte vanded, tunnistajate vande all antud seletused, ettetoodud esemed, nagu laip, varastatud asjad jne.¹⁹⁴ Vihjeid arhailise

¹⁹⁰ EKM, ERA II 8, 574 < Karja, Puritsa – M. Tooms < Hendrik Tuuling, s 1862 (1928).

¹⁹¹ EKM, ERA II 158n185 (88) < Jämaja, Laadla k – A. Ahurand < Ann Klooster, s 1905 (1936).

¹⁹² EKM, E 63 038/9 (12) < Jämaja, Torgu v – A. Kuldsaar < T. Pöld (1928).

¹⁹³ Sootak, *Veritasust*, 31.

¹⁹⁴ Schmidt, *Rechtsgeschichte*, 121.

vormeliprotsessi¹⁹⁵ skeemi jäänustest vilksatab 17. sajandi nõiaprotsesside materjalides, aga ka suulises pärimuses. Viimase kohta on järgnev näide:

“Muiste eland Karja kihelkonnas Paatsa külas Tõmba talus keegi tüdruk Liisu. Sellel olnd jälle nii suur nõidus, et võid ennast hundiks muuta. Seda teind ta rahva arvamise järges “seitsme Moosese” abil. Hundiks oli ta ka tihti käind ja teiste inimeste lambaid ja veisid murdnud. Kui ta lammaste seas olnd, ei läind ta mitte inimest nähes minema, mida tõeline hunt ikka teind. Aga kui hüütud: “Urjuh, Tõmba Liisu”, läind kohe minema. Kunagi kaevatud ta hundiks käimise pärast sülla kohtu. Kui Liisu kohtu ede tulnud, küsitud Liisult: “Kas sa käisid hundiks?” “Käisin küll, kui alles noor olin, aga nüid pole ma enam ühti käind. Sest saadik jätsin selle ameti maha, kui Meelo Pall, Pidula Tall ja Põidilt Oti mõisa Aaderkost mind salve mulkus kätte said ja sää mind jalges taoid.” Kohtumees küsind Liisult. “Aga mis sa sää tegid?” “Olid just sellesammu ameti pääl ko mis minagi.” Seda kuuldes kupatand kohtumehed Liisu toast välja ja Liisu üle kohtu mõistmine jäänd seksmaks. Meelo Pall, Pidula Tall jo Oti mõisa Aaderkost olnd just sel korral ise sülla kohtu härrd.”¹⁹⁶

Mõnedel juhtudel meenutas libahundi tuvastamine arhailist skeemi. Kõigepealt sõimati inimest avalikult või hurjutati külainimeste ees libahundiks või nõiaks. See tähendanuks justkui teolt tabamist või mitteametliku kahtluse esitamist. Mõne aja pärast järgnes kas otseselt sõimaja või kellegi teise vahendusel esitatud ametlik kaebus kohtule, millega algas protsess. Seal ei tarvitsenud esialgne süüdistus üldse olla libahuntlus, ent kuna kohtus anti vande all tunnistusi libahundiks käimise kohta, siis kinnitasid need kohtunike tähelepanu sellele teemale. Talupoegade poolt võeti teema, millele olid eelnenud juba enne kohtuprotsessi tehtud vihjed üks-teise aadressil, uuesti päevakorraks. Kuid libahuntluse identifitseerimine toimus alles kohtumenetluse hilisemates faasides, tavaliselt pärast esimesi piinamisi, ning seda mitte niivõrd ülekuulamisel esitatud küsimuste tulemusel, vaid pigem talupoegade endi initsiatiivil. Nood hakkasid oma libahundijutuga vahel kohut lausa tüütama, rääkides pikalt ja laialt, kuidas nad libahundiks olid jooksnud ja kui palju ja kus olid loomi murdnud

¹⁹⁵ Tõe tuvastamine ei olnud arhailise vormeliprotsessi ülesanne, sest tõde oli minevikus sündinud fakt, see aga ei huvitanud õigusemõistmist. Tõde tähendas arhailise õiguse mõttes sellist olukorda, mis oli millegagi rikutud ja mis tuli taastada. See oli aga protsess mitte tõe väljaselgitamiseks, vaid vormikindel maagiline menetlus selle säilitamiseks (Hattenhauer, *Euroopa õiguse ajalugu*, 68).

¹⁹⁶ EKM, ERA II 149, 716/8 (30) < Karja khk, Pärssamaa v, Tiitsuotsa k – A. Toomessalu < Priidu Peetress, 78 a (1937).

ning kuhu hundinahku peitnud. Viimased olid asitõendid, mis jäeti kohtu poolt tuvastamata. Nende kohta esitati küll mitmel protsessil küsimusi, kuid põgusalt. Tundub, et huvi võimalike asitõendite vastu polnud kuigi suur. Igatahes protokollidesse ei ole märgitud, et hundinahkade peidu-kohti oleks käidud üle vaatamas.¹⁹⁷

Arhailises protsessis ei olnud asitõendite leidmine kõige olulisem, olulisemad olid vande all antud tunnistused, sest ennekõike nendest lähtuti otsuste tegemisel, kuna üldlevinud uskumuse kohaselt tabas vavevandujat needus. Vanne määras õiguselu nii, et peaaegu kogu õiguslik käitumine selles just ammenduski. Tänapäevane tõendite esitamine oli arhailisele õigusele tundmatu, nagu ka tõe väljaselgitamise püüd üldse. Arhailine õigus oli nähtumuse kütkes ning ei arvestatud sellega, et tõde võis peituda asjaolude taha. Tõde oli midagi püsivat ja muutumatut, ümberlülkkamatut, mille säilitamiseks ja vajadusel taastamiseks kasutati vormikindlat maagilist menetlust, mis avaldus arhailises vormeliprotsessis. Mitte argumendid, tunnistajad, dokumendid ega muud tõendid ei otsustanud protsessi, vaid vormelite ja žestide õige ettekandmine.¹⁹⁸ Arhailise protsessi maagilise menetluse elementidele leidsin vihjeid eesti nõiaprotsessidest. Näiteks 1628. aastal Kadriinas, Undla mõisas toimunud protsessi materjalidest selgus, et kohtualune Maret oli esmalt küla tuntud posija Annega tülli läinud ja nad olid üksteist avalikult nõiaaks sõimanud. Anne oli selle peale esitanud kahtluse (kaebevormeli) mõisniku lammaste ärasõõmises, milles oli selge vihje libahuntlusele. Sellele järgnes mõne aja pärast mõisniku poolt kohtule esitatud kaebus mitmetes teistes kuritegudes. Kutsu-misvormeliga esitati Maretile kutse kohtusse. Algas protsess ning lõpuks pärast pikka menetlust, kuhu kuulusid ordaalid, ülekuulamine ja piinama, saadi Maretilt ülestunnistus ka libahundiks käimise kohta.¹⁹⁹

Tõe väljaselgitamisega tänapäevases mõttes ei olnud seal vähimatki pistmist. Kohtunike seisukohalt oli tähtis, et kaebealune tunnistaks kohtus üles ja kinnitaks seda hiljem veel enne kohtuotsuse väljakuulutamist vandega. Kohtualused lähtusid kergema karistuse saamise lootusest ja see-pärast tunnistasid nad endid viimases hädas pigem libahuntideks. Seda tegid nad ilmselt põhjusel, et vastavalt rahvausundile ja muistsele tava-õigusele käsitleti libahunti samuti kui õigusrikkujat, kuid keda üldjuhul selle pärast ei hukatud.

¹⁹⁷ EAA, f. 915, n. 1, s. 331, l. 1–9; EAA, f. 2, n. 2, s. 1, l. 38–41.

¹⁹⁸ Hattenhauer, *Euroopa õigusajalugu*, 35–37, 64, 68, 71.

¹⁹⁹ EAA, f. 2, n. 2, s. 45, l. 1–4.

Kui libahundi hurjutamist võib tõlgendada arhailise õiguse kontekstis appikutsena süüdistamiseks teolt tabamise korral, siis ei olnud see mitte niivõrd kannatanu palve teda õigusrikkuja kinnivõtmisel abistada, kui- võrd iseseisev tõend, mis näitas vääрте olemasolu ja kuulutas ta õigus- vastaseks. Sellest tulenevalt oli kannatanul õigus kas süüdlane kohapeal surmata või kasutada süüdistuse esitamise vormi, mis faktiliselt võttis süüdistatavalt võimaluse end kaitsta (pretendeerida vandeandmisele või muu tõendi esitamisele).²⁰⁰

Arvan, et põlluharijad ja karjakasvatajad nägid libahundis ennekõike karjavarast, kelle karjused või põllul töötavad talupojad tabamise korral käigu pealt omakohtu korras sündmuskohal lihtsalt läbi peksid või talle pihlakase kepiga või terava põllutööriistaga virutasid:

“Karjane löönd lambaid murdvale hundile pihlakase kepiga selga, hunt muutunud inimeseks. Palunud süü andeks.”²⁰¹

Kriminaalkaristuste ajaloo seisukohalt võib seda tõlgendada kehalise karistusena, mida rakendati konkreetse õigusrikkumise eest. Kepiga löömist ja terariistaga vigastamist on seletatud kui rahvusvahelisel laialt levinud tõrjemaagia võtet, millega sai nõiutat needusest vabastada või vabatahtlikku enesemuundajat, kahju tegevat libahunti eemale tõrjuda ja karistada. Loomulikult pole kõiki libahundi tõrjekujutelmi võimalik otse üle kanda konkreetsetesse tavaõiguse sanktsioonidesse, sest mitte kõigist kommetest-tavadest ei kujunenud välja õiguslikke sanktsioone. Rahva teadvuses oli tavalisel kindel moraalne tähendus, kuid enamikul neist puudus õiguslik tähendus.

Muistendeid pulmarahva muundamisest huntideks, kus pulmade kahjustaja ja *truuska* vahel toimus maagiline suhtlus (võitlus), saaks tingimisi tõlgendada rituaalseks kahevõitluseks. Rituaalne tapmine võib heiaastuda 19. sajandil kirja pandud pärimuses, mille järgi sai libahunti tappa ainult hõbekuuliga tulistades.²⁰² Tekib mõte, et peale libahundi võidi analoogilist karistust rakendada ka teistele õigusrikkujatele. Inimese rituaalne surmamine teatud õigusrikkumiste korral võis samuti olla meie muistse tavaõiguse printsiip, nii nagu see oli mõnedes vanades arhailistes õigustes kohtuliku hüvitusmaagia vormiks. Eesti muinasaegsetest arheoloogilistest leidudest ja ka keskaegsetest kroonikatest, näiteks Hamburgi piiskoppide kroonikast *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, mis on

²⁰⁰ Sootak, *Veritasust*, 31.

²⁰¹ EKM, E 41287 (3) < Karja – J. Nau (1901).

²⁰² EKM, E 602 88 < Noarootsi, Kudani k – P. Ariste < Vestersten, 59 a (1924).

kirja pandud 11. sajandi lõpul, samuti *Henriku Liivimaa kroonikast*, on otsitud viiteid selle kohta, et ka Muinas-Eestis ohverdati alates metalliaja algusest inimesi.²⁰³ Kas libahundi hõbekuuliga tapmise kujutelma folklooris saab ikka samastada rituaalse surmamise ja ohvritoomisega tavaõigusel?²⁰⁴ Selle tõlgenduse kasuks räägib asjaolu, et õigusrikkujat käsitletigi nagu haiget, st kurjadest vaimudest vaevatud inimest, keda sai lunastada mõnedel juhtudel üksnes rituaalse surmamisega, nagu seda oli nõidade põletamine kesk- ja varauusajal. Võib oletada, et ka muinasajal mõisteti suuremate tavarikkujate üle kohut kärajatel ja surmaotsuseid viidi täide rituaalse tapmisega kogukonna ees. Ent siis käsitleti õigusrikkujat ennekõike kui ohvrit ning surmanuhtluse läbiviimine oli ohverdamisrituaal jumalatega lepituse otsimiseks. Kui muinasaja rituaalides jumalatega suhtlemisel tseremoniaalne ülevus esineski, siis hilisemal ajal ei saanud pärisorjusesse surutud eesti talupojad seda enam avalikult praktiseerida. Muistsed rituaalid mattusid sajandite kuludes võõra võimu ning uue usu ja tavade alla ning rahva mentaliteedis kulusid nad argiselt hallimaks või ununesid sootuks. See võis juhtuda ka libahundist õigusrikkuja rituaalse karistamisega, millest 19. sajandil tuntud rahvajuttude miljöös on järele jäänud vaid pilt üksinda tegutsevast “(liba)hundikütist”, kes lauda taga passides, hõbekuuliga laetud püss käes, võsavillemit või inimhundist rõõvliit varitses ja nii taigadega segatud omakohut toimetas.

Mentaliteedi tasandil on säilinud mõned teised ähmased heiaastused arhailisest jumalakohtust 19. sajandi lõpul üleskirjutatud uskumusteades:

“Püssi ette seadmine. Süüdlane pandi 100 sammu kaugusele püssist seisma. Oli ta süüdlane, läks püss ilma laskmata lahti, kui süütu, siis mitte.”²⁰⁵

“Imelik kohtumõistja: Vanasti oli kombeks laetud püss aia peale panna ja süüdlane lasta sealt mööda käia.”²⁰⁶

Kuna libahundi saatusel oli üksjagu sarnasust lindprii saatusega, kes oli jäetud väljapoole seadust – jumalaarmule, siis võib arvata, et nagu lindprii nii ka libahundi korralekutsumiseks oli rahvatraditsioonis jäetud suhteliselt suur vabadus kasutada erinevaid maagilisi sanktsioone. Kas libahunte

²⁰³ Tõnno Jonuks, “Inimohver eesti eelkristlikus usundis”, *Mäetagused* (2002) 19, 125–134.

²⁰⁴ M. Hiimäe on arvanud eravestluses (13.03.2007), et see on lihtsalt ülekanne käitumisel demoniseerunud olendiga.

²⁰⁵ EKM, H I 8.376 (27) < Vastseliina, Saarde k < Katri Fluss, 67 a (1895).

²⁰⁶ EKM, H I 10, 405 (8) < Setu, Korla k < Korla Ivan, 45 a (1896).

ka mõnikord vaku- või vanematekohtu ette toodi ning lasti neil mingil moel tekitatud kahjusid hüvitada ja sel moel lepitust otsida, jääb andmete puudumise tõttu teadmata. Igatahes hilisemast, 19. sajandi ja 20. sajandi alguse rahvapärimusest võib lugeda:

“Ennem oli kurjategijate karistamine hoopis teistmoodi, ka kogu küla-ga. Aeti küla kokku ja peeti saun, kellele vaja.”

“Meil varastati adra luuts ära, ei mäleta, kes karistuse määras, leppisi-me kokku, et varas tegi ühe päeva tööd, niits heina. Hobusevaras sai vitsa ja pandi vangi.”²⁰⁷

Arhailise õiguse ja moraali peegeldused 17. sajandi nöiaprotsesside libahunditunnistustes

17. sajandil Eestis toimunud nöiaprotsessid ei alanud enamikel juhtudel konkreetsest kohtule esitatud kaebusest libahundi peale, kuid see teema tuli kümnekonnas protsessis päevakorraile hiljem, menetluse käigus. Inimestele nõidusega haiguse või surma põhjustamises ning muu kahju tekitamises süüdistatud tunnistasid millegipärast pärast esimesi piinamisi ennast või teisi libahundiks. Tundub, et sellise “taktikaga” lootsid süüdistatud saavutada kohtus seda, et neile omistatud raskemad süüdistused nõidumises oleksid jäänud ülekuulamisele tagapäänile ja domineerima oleks hakanud üksnes libahuntlus, mille kohta antud tunnistused meenu-tasid vägagi folkloorist pärit libahundilugusid.²⁰⁸ Miks taheti seda rõhutada? Oletame, et uskumuse sügavamalt kihistuselt kerkisid üles mälestused libahundi algupärasest ambivalentsest rollist ning seepärast ei olnud rahva silmis libahunt mitte üksnes negatiivne tegelane. Samuti teati, milliseid sanktsioone (tõrjemaagiat) tavandites tema korralekutsumiseks kasu-tati. Talupojad lootsid ekslikult sellele, et mõisa- ja maakohtutes toimib kuigivõrd sugukondlik turvasüsteem. Viimase põhimõte seisnes selles, et kogukonna liikmete vahel toimunud õigusrikkumised lahendati enne-kõike omavahel, st libahundi sanktsioneerimine oleks pidanud toimuma siseriingis – külakogukonnas, mitte kohtus. Kuid kui see asi siiski ka koh-tusse jõudis, siis tõenäoliselt arvestati ikkagi veel sellega, et libahundi

²⁰⁷ EKM, ERA II 252, 300 (1) 53 < Setu, Satserinna v, Säpina k – E. Sõrmus < Stepanida Ind, s 1864 (1938/9).

²⁰⁸ Tiina Vähi, “The image of werewolf in folk religion and its theological and demonological interpretations”, *Forschungen zur Anthropologie und Religionsgeschichte (FARG)*, Bd. 40, hrsg. von Manfred L. G. Dietrich & T. Kulmar (Münster, 2006), 213–239.

kuritegu vaagisid üksnes temaga kohalikus pärimuskultuuris elavad inimesed, kes lähtusid kohalikest tavadest, mille kohaselt libahunt andis vastust kõigepealt oma kogukonna ning alles seejärel “võõraste” ees. Viimaste ees peeti temaga kaasvastutavateks ka teisi kogukonna liikmeid.²⁰⁹

Arhailise õigusprintsipi järgi olid perekond ja suguvõsa kõikide õiguste ja kohustuste kandjad ja jagasid neid oma liikmete vahel.²¹⁰ Vastavalt ei olnud ka moraal mitte niivõrd indiviidi tunnus, mis oli tingitud tema isiklikest omadustest ja väljendus ta tegudes, vaid see oli omadus, mis kuulus perekonnale, sugukonnale ja sotsiaalsele kihile, täpselt nii nagu õigused ja kohustusedki. Seepärast ei kantud ka moraalset vastutust teatud teo eest individuaalselt.²¹¹ Kas sellises õiguse ja moraali kontekstis ei peitugi võti, mis avab mentaalsed tagamaad asjaolule, et kohtuprotsesside (üles)tunnistustes libahuntlust nii ohtralt oma sugulaste ja tuttavatega “jagati”,²¹² nähes selles justkui oma perekonnale, suguvõsale kuuluvat asja, milles loodeti kogukondlaste kaasvastutusele aga ka õiguslikule kaitsele, nagu seda olid kunagi andnud vanimad õigusühendused – pere(kond) ja sugukond?

Ilmselt oli muinasaega tagasi ulatuva talupojamentaliteedile arusaamatu, et ambivalentse rahvausundi libahundi üle võidi kohut mõista “võõraste” seaduste ja usu järgi ning hukata kui kuradi käsilast. Rahva arusaamad libahundist erinesid demonoloogilistest kujutelmadest, kuivõrd libahunt ei olnud veel sedavõrd demoniseeritud, et teda oleks üldjuhtul seostatud kuradiusuga. Vaatamata sellele, et 17. sajandi eesti talupoeg oli juba sajandeid tagasi ristitud ja käis ka pühapäeviti kirikus, elas ta oma argipäevas edasi nagu pagan, kasutades igal sammul pärimuslikku rahvamaagiat, milles libahundiuskumusel oli üsna tähtis osa, sest see aitas teda kujutluste maailmas oma eluga paremini toime tulla. Sest olla “hunt”

²⁰⁹ Individuaalset kriminaalvastutust, nagu tänapäeval, sugukondlikes õiguskorraldustes ei tuntud. Sugukondade vahel toimunud õigusrikkumistes olid kaasvastutavad ka teised sugukonna liikmed, vaatamata sellele, et oli teada konkreetne isik, kes kuriteo toime pani (Post, *Grundriss*, II, 214).

²¹⁰ Hattenhauer, *Euroopa õigusajalugu*, 49.

²¹¹ Gurevitš, *Keskaja inimese maailmapilt*, 126, 128.

²¹² 1617. aastal tunnistas Alit, et oli ühes kambas viie naise ja ühe mehega libahunti jooksnud ja Läänemaal loomi murdnud. 1623. aastal tahtis Tammeaugu Hendriku naine, libahunt Anna ka oma meest endaga tuleriidale, kuid pärast pastori manisust mitte valetunnistust anda, võttis selle tagasi (EAA, f. 2, n. 2, s. 1, l. 41 p.). 1628. aastal tunnistas Maret, et kaks tuttavat külameest ja külanaist, kes olid samuti libahunti jooksnud, peaksid koos temaga tuleriidal põlema (EAA, f. 2, n. 2, s. 45, l. 1–4). 1633. aastal tunnistas Gret, et Kanti Hans ja tema naine ning Kanti Matz jooksnud libahunti (*lieffe für einen Wolff*), kuid Simoni naine käinud karuks (*einen Bahren*). Kui temalt küsiti, kust ta seda teab, vaikis ta (EAA 915, n. 1, s. 1, lk 7a).

tähendas jahipidamisel, aga ka igapäevastes töödes ja muudes ettevõtmistes osavust, kiirust ja tugevust, mida igaüks ihaldas. Lisaks sellele leevendati vastutuse libahundile suunamise kaudu õiguslikke, moraalseid ja psüühilisi probleeme, mis tekkisid varguste, röövimiste ja muude väärtegade tagajärjel.

Üks oluline seik, mis võis mõjutada talupoegade käitumist kohtutes, oli nende arusaam, et võõra võimu esindajad (kohtunikud, mõisnikud ja vaimulikud) ei ole õiged otsustajad “libahundi asjas”, sest nad ei tundnud kohalikke tavasid ja libahundipärimust. Viimast tõlgendasid kohtunikud ja rahvas täiesti erinevalt. Võimuesindajate demonoloogial põhinev seletus nägi libahundiks muundumist illusoorseks, kuradi poolt tekitatud meelepettena, mis langes needusena nende peale, kes olid sõlminud temaga lepingu. Ent rahvas pidas oma uskumuse kohaselt muundumist reaalseks ning ei seostanud seda tavaliselt kuradiga. Ainult juhtudel, kui kaebealused olid piinamisest muserdatud ja taipasid, et nad siiski surmast ei pääse, rääkisid nad ka kuradi juures peetud pidusöökidest. Seevastu palju sundimatult räägiti libahundiks käimisest ja loomade murdmisest nii, nagu oleks seda peetud iseenesestmõistetavaks asjaks. Mõnel protsessil tunnistati üsna üksikasjalikult, kus ja kui palju loomi oli murtud.²¹³ Tundub, justkui oleksid libahundid pidanud arvet tekitatud kahjude üle, mille nad avalikustamise korral oleksid pidanud korvama. Selline mentaliteet meenutab arhailistes õigussüsteemides tuntud süüteo heastamist kahjude hüvitamisega, nagu see oli kirja pandud *Lex Salica* loomavarguste seadusepunktides (1–10), milles tuli maksta trahvi vastavalt varastatud looma väärtusele.²¹⁴ Kuigi ajalisel võib see võrdlus olla kauge, väljendas *Lex Salica* olemuslikult talupojakultuuri, mis oli iseloomulik kogu Põhja-Euroopa põlluharijatele ja loomakasvatajatele, kelle elu sõltus loodusest, ilmastikust ja loomaõnnest. Pole võimatu, et sarnane mentaliteet majandus- ja õiguskorralduses võis olla ka iseloomulik meie esivanematele muinasajal, ning selle jäänuste kilde on võimalik “välja kaevata” ka sajandeid hiljem kirja pandud dokumentidest.

Libahundina kahjustamised, mida 17. sajandi nõiaprotsessidel talupojad tunnistasid, meenutavad arhailise õiguse kontekstis õigusrikkumisena käsitatavat teokoosseisu, milles vana tava järgi ei karistatud mitte tegijat, vaid väärtegu püüti heastada teisel teel – lepitada või lunastada kahju. Heastada võis põhimõtteliselt igasugust kahju, kõrvaldades selle parandamise, kordaseadmise, asendamise, tasumisega jne. Ent see ei tähendanud

²¹³ EAA, f. 861, n. 1, s. 48o8.

²¹⁴ Hattenhauer, *Euroopa õigusajalugu*, 29, 30, 32.

kahju hüvitamist ja samuti mitte karistamist tänapäeva mõistes, enne-
 kõike oli see asja kordaseadmine maagilisel viisil, kas loitsimise või ohver-
 dusrituaaliga.²¹⁵ Seepärast ongi loogiline mõelda, et rahvausundiga seotud
 õigusrikkumised lahendati tavapäraselt külarahva siseringis ja ilma amet-
 liku kohtu abita. Seda näitab ka fakt, et üldiselt ei alanud nõiaprotsessid
 libahundi peale esitatud kaebusest maa- ja meeskohtutele. Isegi juhtudel,
 kui süüdistus libahuntluses oli protsessi menetluse käigus tunnistajate või
 kaebelaste endi poolt mingitel kaalutlustel siseringist väljunud, st kohtu
 ette toodud, loodeti veel ikkagi võimalusele, et libahunte käsitletakse
 erandlikult, vanade tavade järgi asjatundjate otsustamisel. Sellise käitu-
 mise taustaks võis heiaastuda mälestus muinasaegsest vanematekohtust,
 kus oma piirkonna kohtumõistjateks olid kihelkondade vanemad. Teada
 on, et muinasaegne kohtupidamise tava säilis veel mõnda aega pärast maa
 vallutamist, kuigi kohtupidamise esindusfunktsioon läks foogtidele, kes
 olid kohtu eesistujad ja otsuse kinnitajad. Vanemate rolli kohtutes hakka-
 sid orduajal ja veel hiljemgi täitma tublimad vanemad talunikud – *hirsni-
 kud*. Nad esinesid kohtus küll kaasnõunikena, kuid olid tegelikud otsuse-
 andjad. Veel 17. sajandi mõisakohtutes kasutati talupoegadest kaasistujaid
 e otsuseandjaid (*Urtheilsfinder*), kes olid kaastegevad ka hilisemates lääni-
 e meeskohtutes (*Manngerichte*).²¹⁶ Hirsnike kuulumine kohtu koosseisu
 võis tekitada kaebelastes illusiooni, et nemad saavad määrata kergema
 karistuse ja seepärast raskemates nõiduses süüdistatuid apelleerisidki oma
 tunnistustega libahundina kahjustamisele, pidades seda kergemaks õigus-
 rikkumiseks. Kuid “omadele” lootmise mentaliteedi juured võisid peituda
 sugukondlikus tavaõiguses, mille järgi sama sugukonnaliikme õigus-
 rikkumise korral teise vastu rakendati palju leebemaid sanktsioone kui
 sugukondadevaheliste tegude puhul ning olid suunatud ainult kahju või
 kaotuse kompenseerimisele. Arvatakse, et surmanuhtlust sugukonna liik-
 metele eelistati mitte rakendada, sest see oleks nõrgendanud sugukonna
 kaitsevõimet.²¹⁷ Ilmselt loodeti kohtus hirsnikelt armulikkust seepärast,
 et arvati neid suhtuvat süüdistatutesse nagu oma sugukonna liikmetesse.
 Tegelikuses oli aga olukord selline, et üldiselt valiti hirsnikke naaberpiir-
 kondadest, et sugulussuhteid ja muid mõjustusi vältida. Nende ülesandeks
 oli valida igal konkreetsele juhtumile vastav õigussäte,²¹⁸ mistõttu nende
 vabadus otsustada oli raamistatud. Seepärast armulikkust ei saanud või ka

²¹⁵ Hattenhauer, *Euroopa õigusajalugu*, 44.

²¹⁶ Schmidt, *Rechtsgeschichte Liv-, Est-, und Curlands*, 193.

²¹⁷ Ylikangas, *Miks õigus muutub*.

²¹⁸ Arbusow, *Die altlivländische Bauerrechte*, Anhang , 27, 8

tahetud osutada neile, kelle vastu oli palju raskemaid süüdistusi kui süüdistatute endi poolt välja pakutud libahuntlus. Samuti osutas määravaks see, kui "tõestati" peasüüna kuradi nõiduse abil kellegi inimese elu kallale kippumine. See andis automaatselt aluse surmanuhtluseks, nagu näiteks see oli 1617. aastal Kiviloo ja 1623. aastal Merimõisa protsessil, kus libahunditunnistused enam ei aidanud.²¹⁹ Vastupidi, need täiendasid vaid nõia pattude registrit. Kui kohtuotsustes libahuntlust üldse mainiti, siis esines see ainult kõrvalsüüdistusena, sest tähtsamaks peeti kuradiga lepingu mainimist, nii oli see ka 1641. aastal Laiske Mardi kohtuotsuses.²²⁰

Järeldused

Arhailiste uskumuskihistuste ja tavade rekonstrueerimine 19. ja 20. sajandil üles kirjutatud folklooritekstide ja 17. sajandi nõiaprotsesside materjalide alusel on riskantne ja problemaatiline ettevõtmine juba ajalise kauguse, ent ka eesti muinasaegse tavaõiguse kirjalike allikate puudumise tõttu. Sellegipoolest on see huvitavaks väljakutseks, sest eesti folkloor on tavaõiguse seisukohast peaaegu läbi uurimata. Libahundipärimuse käsitus arhailise õiguse üldiste printsiipide ja naaberrahvaste vastava võrdlusmaterjali taustal andis üllatavaid vastuseid muistsete tavade säilimisest eesti libahundiuskumuses. Selles oli kindlasti tähtis osa eesti talupoja elulaadi aastasade pikkuses stabiilsuses, järjepidevuses ja staatilisuses, mis lubab oletada, et kultuuri olulised mentaliteedid säilisid pärimuses väheste muutustega.

Folkloor räägib sellest, et nagu hundid, olid ka libahundid karjakasvatajatele nuhtluseks, ning see kajastus väga selgelt libahundi vastu kasutatud tõrjemaagias. Libahundi kuju taga võis olla karjaröövel, kes külasarastel või hajatalude karjamaadel hundi kombel tugevama õiguse maksuma pani, eirates sugukondadevahelisi lepinguid ja tavasid.

Folklooris väljendatud libahundi tõrjemaagia heiastas tavaõiguse "pehmemaid" sanktsioone, milles libahuntlust kui karjavargust ei peetudki enamasti väga suureks õigusrikkumiseks. Karmimalt suhtuti tavarikkujatesse siis, kui kahjustati sugukonna ühiseid huve ja rikuti selle tasakaalu.

²¹⁹ EAA, f. 2, n. 2, s. 1, l. 41p.

²²⁰ Kohtuotsuses seisis, et Laiske Mart on nõid ning seda kunsti on ta oma isa käest õppinud. Ka õnnistamisega ja kuradi kunstidega on ta osanud ümber käia, kuid hiljem on ta täitsa kuradi omaks saanud ja hundi kujul (*Wolfes gestalt*) ringi jooksnud ja palju kahju teinud. Varematel aastatel on ta ka lehmaga sodoomia pattu teinud. Selle kõige pärast mõistetakse ta kui sodomiit ja nõid teistele hoiatavaks näiteks (*exempel*) tule surma (EAA, f. 915, n. 1, s. 1).

Näiteks nende suhtes, kes pulmades, sugukonna seisukohalt tähtsa siirderiituste ajal, nõidusega vägivaldselt teisi libahuntideks muundasid, võidi rakendada veritasu ja sellest lähtuvaid kehalisi karistusi. Võib oletada, et teatud õigusrikkumiste korral võidi ka sugukonnast välja heita – libahundina lindpriiks kuulutada, nagu selle kohta on säilinud rohkesti pärimust germaani rahvastel.

Eestis võib lindprii ja pagendatu eraklikku ja hundilikku eluviisi seostada tühermaal – *puustusmaal* – elanud *puustre hundi* kujutelmaga. Viimast käsitlen kui ühte väljakujunemata ja unustatud tahku rikkalikus libahundipärimuses.

Pärimuses on andmeid, et libahundiks sõimatud õigusrikkujaks võis peale karjavarga osutada ka valelik, silmakirjatseja, varas, hooraja, vägistaja ja sodomiit, kellele võidi rakendada arhailises õiguses üldtuntud sanktsioone: veritasu, lindpriiks kuulutamist, pagendust. Või karistati hoopis taliooni põhimõttel – *hammas hamba vastu*, nagu see väljendus *libahunt libahundi vastu* nõidade võitluse kujutelmast. Võimalikul laial libahundi nimetuse taha koondataval õigusrikkumiste nivool kujutati rahvaluules libahunti siiski enamasti karjavargana, “lihahundina”, keda mitmete võtetega tõrjuti karjast eemale.

Nagu libahunt lähtus oma tegevuses tugevama õigusest, nn “hundiõigusest”, nii väljendati folklooris sama printsiipi libahundi vastu suunatud tõrjemaagias. Sanktsioneerivate maagiliste manipulatsioonidena tunti halvustamist, hurjutamist, löömist, peksmist, tulistamist või isegi hõbekuuliga surmamist, milles võidu sai tugevam.

Siiski üldjoontes väljendab eesti pärimus oma suhtumises libahunti suhteliselt rahulikku ja tasakaalustatult iseenesestmõistetavat hoiakut. Võimalik, et sellise mentaliteedi kaugemaks usundiliseks taustaks oli libahundi algupärane ambivalentne ja märksa positiivsem roll arhailises usundis. 17. sajandiks kristlike elementidega segunenud rahvausundis oli see kaotanud oma esialgse eheduse, kuid heiaastused kunagisest teistsugusest usundilisest tähendusest (libahundi funktsioonist) andsid ehk inimeste haigeks või surnuks nõidumises süüdistatutele libahundimotiivi kui päästerõnga eneseõigustuseks ja lootuse surmanuhtlusest pääsemiseks. Seepärast tunnustatigi ennast Eestis 17. sajandil toimunud nõiaprotsessidel pigem libahundiks, kui võeti ilma piinamiseta omaks kuradiga lepingu sõlminud ja inimesi kahjustanud nõia identiteet.

Arhiivide lühendid

E – M. J. Eiseni rahvaluulekogu 1880–1934

EAA – Ajalooarhiiv

EKM – Eesti Kirjandusmuuseum

ERA – Eesti Rahvaluule Arhiivi rahvaluulekogu 1927–1944

E St K – M. J. Eiseni stipendiaatide rahvaluulekogu 1921–1927

H – Hurda rahvaluulekogu 1860–1906

KKI MT – Keele ja Kirjanduse Instituudi murdetekstid

RKM – Eesti TA Fr. R. Kreutzwaldi nim (Riikliku) Kirjandusmuuseumi, nüüd Eesti Kirjandusmuuseumi rahvaluule osakonna rahvaluulekogu alates 1945

S – S. Sommeri setu vanavarakogu 1869–1912

ABSTRACT: The werewolf in Estonian folklore in light of archaic law and morality

This article treats the myth of the werewolf in Estonian folklore in light of generally known principles of archaic law and morality. Studying the role of the werewolf in folklore and witch trials has given rise to the question: do these references to werewolves reflect archaic customs and beliefs, and if so, which ones? I assume that in addition to folk beliefs the myth of the werewolf reflected social conflicts. When conflicts arose in connection with the plunder and theft of livestock, the werewolf could symbolise the wrongdoer – the thief who made off with cattle or damaged the herd in some other way – who was subsequently brought into line by the recitation of magic spells which evoked sanctions of customary law. This analysis of folklore takes into consideration those measures for driving away werewolves which expressed a norm of customary law – personal justice: the person who caught the werewolf in the act had the right to punish him as he saw fit, but his punishment remained bound by tradition. According to folk myth acceptable forms of punishment included public shaming, wounding with a sharp weapon, or even execution by silver bullet. I show that these techniques for dealing with werewolves reflected archaic legal conventions that later became the basis for the norms of peasant law.

The reconstruction of the layers of archaic belief and custom on the basis of folklore compiled by scholars in the nineteenth and twentieth centuries and the witch trials of the seventeenth century is a difficult and problematic endeavour, partly because of the chronological gap that separates us from them, but even more because of the lack of written sources that might be used as a basis for studying archaic Estonian legal traditions. Nonetheless, Estonian folklore presents an interesting challenge since it has barely been explored from the perspective of customary law.

The treatment of werewolf folklore in the context of general principles of archaic law and the customs of neighbouring peoples yields noteworthy results concerning the endurance of archaic customs connected to Estonian werewolf mythology. The age-old stability of the peasant way of life certainly played an important role, which permits the assumption, that mentalities were preserved in folklore more or less intact.

Folklore tells that like wolves, werewolves also posed problems to those who owned and tended cattle. These problems clearly figure in the magic used against the werewolf. Behind the figure of the werewolf was the thief who enforced a higher justice, like the wolf on the village commons or private farms, running roughshod over the customary practices and contracts by which clans otherwise organized their mutual relations.

Despite the damage caused by (were)wolves, the magic for driving them away in folklore was not particularly severe, which suggests that the werewolf's theft of livestock for food was not considered a particularly great violation. What met with far greater severity were those violations that undermined the clan's common interests or destroyed its balance. For example, in weddings, which the clan deemed an important rite of passage, witchcraft forcibly transformed the wedding guests into werewolves. These violators could become the object of a vendetta, subject to all forms of corporal punishment. In some cases, the clan resorted to expulsion – declaring someone an outlaw by calling him a werewolf, as is well documented in German folklore. In Estonia the reclusive and wolf-like way of life of the outlaw and exile in the wasteland can be associated with the myth of *Puustre Wolf*, which I treat as one undeveloped and forgotten aspect of the rich tradition of werewolf folklore.

Folkloric sources contain information, that in addition to the cattle thieves, liars, dissemblers, thieves, whores, rapists, and sodomites, to whom sanctions of archaic law could be applied, by waging a blood feud, declaring him an outlaw, or banishing him. Sometimes punishments were meted out on the basis of *lex talionis* (“the law of retaliation”) – *an eye for*

an eye, a tooth for a tooth, as emerged in the *werewolf for a werewolf* battle with witches.

Despite the rather varied use of the term werewolf to refer to all kinds of violations of justice, the werewolf remained principally a cattle thief, or “meat-wolf”, who was kept away from the herd by various measures. Just as the werewolf acted according to a higher justice, a so-called “wolf-justice,” so folklore was used to express a higher principle of justice in anti-wolf magic. The magical spells used to punish werewolves included striking, beating, shooting, or even killing with the aid of a silver bullet.

Nonetheless in its general outlines Estonian folklore takes a rather calm, common-sense attitude toward the werewolf. It is possible, that the deeper background to this mentality in belief was the werewolf’s original ambivalent, and even positive role in archaic belief, which had lost its original authenticity with the admixture of Christian elements by the seventeenth century, but vestiges of a former and different meaning gave hope to the accused in witch trials to escape the death penalty by declaring themselves to be werewolves. For this reason, many confessed to being werewolves in the witch trials of the seventeenth century in order to escape torture, rather than confess to being witches in cahoots with the devil.

TIINA VÄHI (b. 1954) was in 1993–2001 Lecturer in Cultural Anthropology at the University of Tartu, and is currently a Ph.D. student in Comparative Religious Studies at the University of Helsinki